

## الخطاب السياسي الإسلامي وأزمة الدولة في المنطقة العربية: دراسة في إشكالية النموذج

## Islamic political discourse and the state crisis in the Arab region: a study in the problematic of the model

أمين بلعيفة

عماد لبيد \*

جامعة آكلي محند أولحاج البويرة 2-الجزائر

جامعة محمد لمين دباغين سطيف-الجزائر

a.belaifa@univ-bouira.dz

i.lebid@univ-setif2.dz

تاريخ الارسال: 2021 / 05 / 03

تاريخ القبول: 2021 / 05 / 23

تاريخ النشر: 2021/06/08

## ملخص:

لقد تولدت عن أزمة الدولة في الوطن العربي حاجة ملحة للتنظير والكتابة عنها من أجل محاولة إيجاد حل أو مخرج لها، وبالطبع لم تكن النخبة الفكرية المشكلة للخطاب السياسي الإسلامي في معزل عن هذا، فلقد سعت إلى محاولة حل هذه الأزمة إنطلاقاً مما لديها من خلفية فكرية وعقدية وتاريخية. إذ لم تقتأ النخبة الفكرية المشكلة لهذا الخطاب من التحدث والكتابة والتنظر لواقع الدولة العربية وسبل تطوير مؤسساتها وأدائها منذ سقوط دولة الخلافة العثمانية إلى غاية اليوم، حيث مثلت مسألة نموذج الدولة نقطة رئيسية ومحورية في تحليله وتنظيره وتقييمه لمدى صلاحية أو عدم شرعية الأنظمة السياسية العربية، بل إن هذه المسألة بالنسبة للبعض من صاغة هذا الخطاب تعد أساس إصلاح الحالة العامة للأمة وعودة أمجاد الخلافة الإسلامية ومآثر الدولة الإسلامية الغابرة.

الكلمات المفتاحية: الخطاب السياسي الاسلامي. أزمة الدولة. بناء الدولة. الدولة الوطنية.

## Abstract:

The crisis of the state in the Arab world has generated an urgent need to theorize and write about it in order to find a solution or a way out of it. In fact, the intellectual elite that formed the Islamic political discourse was not isolated from this issue, as it sought to solve the crisis based on its intellectual, ideological, and historical background. The intellectual elite which formed this discourse has not ceased to speak, write, and consider the reality of the Arab state and ways to develop its institutions and performance since the fall of the Ottoman Caliphate. As the issue of the state model represented the main and central point in its analysis, theorizing, and evaluating the validity, or illegality of the Arab political systems, and for some of the framers of this discourse, this issue is the basis for reforming the general state of the nation and the return of the glories of the Islamic caliphate and the past achievements of the Islamic state.

**Key words :** Islamic political discourse , the state crisis , State building , The nation state.

\*المؤلف المرسل

## مقدمة:

لقد تولدت عن أزمة الدولة في الأنظمة السياسية العربية حاجة ملحة للتنظير والكتابة عنها من قبل النخبة السياسية والفكرية في الوطن العربي، وهذا من أجل محاولة إيجاد حل أو مخرج لها، فصارت الإشكاليات المتعلقة بها هي من أكثر الإشكاليات تناولاً وتحليلاً. وبالطبع لم تكن النخبة الفكرية المشكلة للخطاب السياسي الإسلامي المعاصر في معزل عن هذا، فلقد سعت هي الأخرى إلى محاولة حل هذه الأزمة إنطلاقاً مما لديها من خلفية ثقافية وعقدية وتاريخية في هذه المسألة.

ولعلنا لا نجانب الصواب هنا إذا قلنا بأن الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر يعد من أكثر الخطابات السياسية تناولاً وحديثاً لهذه المسألة، إذ لم تفتأ النخبة الفكرية المشكلة لهذا الخطاب تتحدث وتكتب وتنتظر للواقع السياسي في الدول العربية منذ سقوط دولة الخلافة العثمانية وقيام الدولة الوطنية، فلقد إنشغلت هذه النخبة -كغيرها من النخب العربية في ذلك الوقت- بمسألة تحديث الدولة وتطوير مؤسساتها وأدائها، ومن الملاحظ للمتبع هذا الخطاب، أن مسألة نموذج الدولة مثلت نقطة رئيسية ومحورية في تحليله وتنظيره للتحديث والتطوير السياسي، وتقييمه لمدى صلاحية أو فشل الأنظمة السياسية العربية، بل إن هذه المسألة بالنسبة للبعض من صاغة هذا الخطاب تعد أساس إصلاح الحالة العامة للأمة وعودة أمجاد الخلافة الإسلامية ومآثر الدولة الإسلامية الغابرة .

وبالرغم أن تشكيلات هذا الخطاب الإسلامي السياسي -تعتمد في مجملها على نفس الأسس والمصادر، كما أن لها في غالبها نفس الأهداف والغايات، إلا أنها لم تأت في وقت واحد ونموذج موحد، بل جاءت وفق أشكال مختلفة ومتنوعة، وصل الحال بها إلى حد الصراع فيما بينها في بعض الأحيان، ولعل هذا الإختلاف داخل هذا الخطاب هو ما ساعد على توسعه وشدة انتشاره في أوساط الجماهير العربية، إذ وجدت فيه مجد سلفها وامتساعاً من الفكر يشمل مختلف الأفكار من الأشد تطرفاً إلى الأشد اعتدالاً وتسامحاً.

وإنطلاقاً من كل هذا جاء بحثنا هذا لبيحث عن أهم الانتقادات والتفكيكات التي تعرض لها نموذج الدولة في المنطقة العربية من قبل التيار الإسلامي، وإن كان هذا التيار لا يعد الناقد الوحيد لهذا النموذج، ولكنه يعد الأكثر تأثيراً والأكثر تعريضاً من بين النقاد المتواجدين على الساحة السياسية العربية.

ومن هنا نطرح التساؤل التالي:

ما هي أهم الانتقادات التي تعرض لها نموذج الدولة في المنطقة العربية من قبل التيار السياسي الإسلامي،

وما هو البديل المطروح من قبل هذا الخطاب لإصلاح هذا النموذج؟

ومن أجل الإجابة على هذه الإشكالية إرتأينا تقسيم بحثنا هذا إلى ثلاثة محاور رئيسية:

المحور الأول: تشكل نموذج الدولة الحديثة في المنطقة العربية

المحور الثاني: نقد الخطاب السياسي الإسلامي لنموذج الدولة في المنطقة العربية

المحور الثالث: إصلاح الدولة وتأسيس النموذج البديل في الخطاب السياسي الإسلامي.

### المحور الأول: تشكل نموذج الدولة الحديثة في المنطقة العربية.

يُعتبر مفهوم الدولة الوطنية من بين أكثر المفاهيم غموضاً والتباساً في المخيال السياسي العربي، وهذا راجع ربما إلى ارتباط مفهوم الدولة الحديثة بالتجربة السياسية والاجتماعية الأوروبية، وسرعان ما انتشر هذا النموذج للكيانات السياسية عبر مختلف أنحاء العالم، ليصبح بذلك ركناً أساسياً من أركان النظام الدولي الجديد، هذا النظام الذي سرعان ما بسط نفوذه على المنطقة العربية، وإن كان في هذه الحالة -أي الحالة العربية- قد تم بشكل مُستورد وإكراه فرضه الاستعمار الحديث مع مطلع القرن التاسع عشر<sup>1</sup>.

فالدولة في المنطقة العربية لم تنشأ نشأة طبيعية، فهي على عكس ما كان عند الدول الغربية التي سبقت فيها الهوية القومية تبلور سلطة الدولة، فإن الدول العربية قد ظهرت قبل تشكل هويتها القومية، بل سعت كل دولة منها إلى بناء مشروع هوية خاصة بها<sup>2</sup>. وعليه فإن الدولة العربية نشأت بعيداً عن كل واقع موضوعي ولم تكن نتيجة تطور مُجتمعي طبيعي وذاتي تُعبر عن المصالح المشروعة للقوى الاجتماعية الرئيسية التي تتطابق مع المؤسسات والممارسات السياسية القائمة في المجتمع. وهذا ما من شأنه أن يُعزز فيما بعد القطيعة مع هذا الأنموذج المستورد للدولة لصالح نموذج الدولة القائمة على العصبية القبلية والطائفية<sup>3</sup>.

فبعد انهيار الخلافة العثمانية لم يكن هناك خيار أمام الشعوب العربية سوى القبول بالخيارات السياسية الوافدة في بناء الدولة الحديثة على شاكلة النماذج الأوروبية والتي فرضتها القوى الاستعمارية الموجودة آنذاك. وهذا بالطبع ما حال دون صياغة ثقافة سياسية مستقلة وتلقائية في المجتمعات العربية، والتي لم يكن لديها تقاليد سياسية خاصة بالدولة في تلك الفترة بسبب تعرضها لاستعمار حد من قدرتها على تشكيل ذاتها السياسية، كما قام بمسح التقاليد السياسية والمؤسساتية لديها، وحتى اليوم لا تزال العديد من الدول العربية تفتقر إلى المتطلبات الأساسية الضرورية كي تصبح دولاً ذات شرعية مستقلة واستقرار سياسي، فقدان التقاليد المميزة للدولة وضعف الجوانب المؤسسية في الثقافة السياسية لديها أوجد حالة من الصراع الدائم بين النخب المتصارعة على السلطة داخل الدولة، وأصبح بذلك الطريقة المثلى لترسيخ دعائم السلطة السياسية وإحلال الإستقرار السياسي فيها هو انتهاج سياسات تتسم بالشمولية والبيروقراطية والعنف<sup>4</sup>.

وحتى الدول العربية التي حاولت التخلص من هذا الإرث الاستعماري، عن طريق تبنيها للشرعية الثورية أو بالاستناد إلى بعض المبادئ الإسلامية لتبرير سلطتها، وجدت نفسها مضطرة إلى إتباع سياسات الهدم والتدمير للأنظمة الاجتماعية والسياسية التقليدية، وإقامة أنظمة جديدة على النمط الغربي الاستعماري، بحجة بناء مؤسسات وقيم حديثة تسمح بالتنمية والخروج من التبعية والتخلف التي هي فيها، إلا أن هذه العملية التحديثية أدت بدورها إلى خلق إزدواجية في النظم الاجتماعية لهذه الدول، كما أنها أفرزت حالة من الصراع في الولاءات داخل الأنظمة السياسية القائمة، فتعرض بذلك نظام القيم فيها إلى حالة من انعدام أو فقدان التوازن وحدوث خلل في سلم الأولويات لهذه القيم نتيجة حالة الاحتكاك والصدام الحاصلة بين القيم الوافدة والقيم الأصلية، هذا الخليط من المفاهيم والقيم السياسية الأصلية والوافدة المتصارعة فيما بينها، أدى إلى حالة تحطم

الوعي بالمدرجات الشاملة للثقافة السياسية، مما أدى بدوره إلى حالة من عدم الإلتزان في تقديم التبريرات لدى السلطة الحاكمة حول شرعيتها، وعدم ثقة المواطنين فيها، وهنا بالتحديد بدأت شرعية السلطة في الأنظمة العربية ترتبط بشخصية الحاكم فيها بحيث أصبحت تعد هي منبع الشرعية وأصل السلطة فيها، فظهرت الناصرية واليومديانية والبورقبيية والأسدية والصدامية ... وأصبحت السلطة في الأنظمة السياسية العربية محتواة داخل أشخاص<sup>5</sup>.

ومع أنه لا يوجد واقع عربي واحد وإنما هناك تعدد وتنوعٍ سواء على مستوى النظم السياسية فمن مشيخة إلى إمارة إلى سلطنة إلى مملكة إلى جمهورية إلى جماهيرية، أو على مستوى الأطر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية في هذه الدول\_ إلا أن أزمة الدولة في هذه الأنظمة تبقى جانباً مشتركاً بينها. فالدول والأنظمة العربية لا تتوفر في غالبيتها على المؤسسات سياسية قوية وحديثة، وإن توافرت لبعضها فما هي إلا مؤسسات شكلية تأتي بها أجهزة الحكم عن طريق الأساليب الشعبوية التي تعرفها الممارسة السياسية العربية، ولذلك نجد أن هذه الأنظمة تحاول في إطار المحافظة على ديمومتها واستمرارها إلى استخدام أساليب التهيب والترغيب. حتى أصبح مفهوم الدولة في هذه الأقطار قائم على الاعتراف لهذا النظام بوحدايته في القيادة والفكر والإيديولوجيا، وأكثر من ذلك امتلاكه لهذه الدولة وهذا الشعب<sup>6</sup>.

ومن هنا فإن الأشكال السياسية المصطنعة التي سادت المنطقة العربية كنتيجة للإستعماري ومشكلة من الملكيات التقليدية والدكتاتوريات البيروقراطية، برغم من أن لكل شكل طريقته الخاصة في شرعة النموذج السياسي المعتمد، إلا أنهم في مجموعهم لا يعبرون عن المؤشرات الحقيقية لكيان سياسي مستقر أو مستند إلى منظومة من المفاهيم المعرفية والقيمية<sup>7</sup>. فالأنظمة الملكية العربية تعتمد في تبرير وجودها على المصدر التقليدي الذي ينطوي على البعد الديني والقبلي، فنجد مثلاً: أن كلا من المملكتين الأردنية والمغربية تستمدان شرعيتها من صفة نسبهما إلى أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما بالنسبة للمملكة السعودية والسلطنة العمانية فهما يستندان في شرعيتها على خدمة المذهب الديني الوهابي بالنسبة للسعودي والإباضي بالنسبة للعماني، فيما تستند باقي الأنظمة الملكية المتبقية في الخليج العربي وهي: النظام القطري والكويتي والبحريني والإمارتي\_ في شرعيتهم إلى المصدر القبلي والعشائري<sup>8</sup>.

أما باقي الدول العربية والتي تصنف في خانة الأنظمة الجمهورية لأن دساتيرها تنص صراحة على أن الشعب أو الجماهير هي مصدر السلطة، فهي لا تستند في تبرير وجودها على المصدر التقليدي أو لا على المصدر العقلاني القانوني، ومعظمها يبرر وجوده إما من إيديولوجية ثورية أو من قيادة كاريزمية ملهمة أو منها معاً<sup>9</sup>، فبعكس الأنظمة الملكية التي اعتمدت في شرعيتها أساساً على المصدر التقليدي للشرعية تدعمه في ذلك بشكل ثانوي الإنجازات الداخلية والمهارة السياسية للقيادة هناك، فإن المصدر الرئيسي الوحيد الذي استندت إليه الأنظمة الجمهورية العربية هو إيديولوجيتها الثورية، أي قدرتها على إحداث التغيير وتحقيق الأهداف الكبرى التي روجت لها ووعدت بانجازها، والتي جعلت منها مبرراً لإستلائها على السلطة واستمرارها فيها واحتكارها لها وسبباً

في وجوب إتفاف الجماهير حولها ومنحها التأييد والطاعة، وترك المعارضة لأنها من أسباب التفرقة ومن صنع أيادي أجنبية خبيثة لا تريد الخير والعزة لهذه الدول<sup>10</sup>.

هذه المصادر اللاعقلانية للعقد الاجتماعي للدول العربية أظهرت الطابع المنغلق والتقليدي للسلطة في الأنظمة السياسية فيها، ويؤكد "Wittfogel Karl" أن الأنظمة العربية تتسم بالغياب الكلي للرقابة الاجتماعية الفعالة، فلا يوجد مركز قادر على إخضاع السلطة المطلقة فيها للرقابة أو تحجيمها، ووجود الدساتير في بعض الدول منها لا يعني الرقابة الدستورية ولا الإلتزام بمتضمنات الدستور ذاته، أو أن تتحد سلطة النظام عند المتاح به وفق القواعد الدستورية، الأمر الذي يفسر المظهر المشخص للأنظمة العربية التي تسعى أكثر من غيرها إلى خلق الأساطير حول شخصية الحاكم، ثم تبريرها وتحويلها إلى مصادر للشرعية كالتاريخ والدين والنسب الشريف وهالات القداسة...<sup>11</sup>

### المحور الثاني: نقد الخطاب السياسي الإسلامي لنموذج الدولة في المنطقة العربية

بالرغم من أن تشكيلات هذا الخطاب الإسلامي السياسي \_ تعتمد في مجملها على نفس الأسس والمصادر، كما أن لها في غالبها نفس الأهداف والغايات، إلا أنها لم تأتي وفق خط واحد ونموذج موحد، بل جاءت وفق أشكال مختلفة ومتنوعة، وصل الحال بها إلى حد الصراع فيما بينها في بعض الأحيان، ولعل هذا الإختلاف داخل الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر يبدوا جلياً في طرحه وتنظيره لمسألة نموذج الدولة الوطنية، فلقد اختلفت وجهات النظر داخل هذا الخطاب فيما يخص مسألة الشرعية السياسية للحكام والأنظمة السياسية العربية فتباينت وتشعبت آراؤهم فيها، إلا أنه يمكننا أن نلاحظ ونميز فيها مجتمعة ثلاثة آراء تمثل ثلاثة أقسام رئيسية من أقسام هذا الخطاب :

**القسم الأول:** ويمثلهم التقليديون الذين تمسكوا بضرورة العودة إلى دولة الخلافة الإسلامية، فهم لا يرون أي شرعية للدولة الوطنية ولا لحكامها، فهذه الأنظمة بالنسبة إليهم غير مقبولة لا من حيث إجراءاتها ولا غاياتها ولا مقاصدها ولا مآلاتها، وأما النظام السياسي الذي ينبغي أن يسود المنطقة العربية والذي يتمتع بالشرعية المطلقة فهو نظام الخلافة ، ويذهب بعض المتشددین منهم إلى أن الشرعية السياسية في التاريخ الإسلامي لم تكن إلا للخلفاء الراشدين الأربعة -أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم-، وأنها اختفت عن الوجود السياسي في الإسلام منذ أول حكم الأمويين إلى اليوم ، فإذا ما أردنا العودة إلى الشرعية، فلا بد لنا من العودة إلى دولة الخلافة كما كانت في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة.

ويؤمن أنصار هذا التيار برجوع دولة الخلافة رجوعاً ثانياً، بل ويسعى أنصاره إلى تعجيل هذا الرجوع عن طريق السعي إلى إقامة دولة الخلافة الثانية في مختلف الأقطار العربية، مستأنسين في هذا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء فيه قوله عليه الصلاة والسلام : " تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها

ثم يكون ملكاً عضوداً فيكون ما شاء الله ثم يرفعه إذا شاء أن يرفعه، ثم يكون ملكاً جبرياً فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعه إذا شاء أن يرفعه، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت".

ففي هذا الحديث عندهم دلالة واضحة على عودة الخلافة الثانية التي يسعون إلى إقامتها في الأرض والتي يعتبرونها النظام السياسي الوحيد الشرعي والحل الوحيد لأزمة الشرعية التي تعاني منها الأنظمة السياسية العربية اليوم. ولعل من أبرز ممثلي هذا الاتجاه في الساحة السياسية الإسلامية نجد:

حزب التحرير الذي أسسه الشيخ "تقي الدين النبهاني" سنة 1952م والذي له فروع في مختلف الدول العربية، ويسعى هذا الحزب إلى إعادة استئناف الحياة الإسلامية عن طريق إحياء دولة الخلافة. ومن أجل تجاوز العقبات وبعث دولة الخلافة من جديد تقترح حزب التحرير قيام عملية التغيير على ثلاثة مراحل أساسية:<sup>12</sup>

**المرحلة الأولى:** وهي مرحلة الصراع الفكري وتكون بتثقيف الملايين من الناس تثقيفاً جماعياً بالثقافة الإسلامية.  
**المرحلة الثانية:** وهي مرحلة الانقلاب الفكري وتكون بالتفاعل مع المجتمع عن طريق العمل الثقافي والسياسي.  
**المرحلة الثالثة:** وهي مرحلة تسلم زمام الحكم وإقامة دولة الخلافة الثانية.

كما نجد أيضاً من بين أشهر الحركات الإسلامية المنضوية في هذا القسم "الجماعة الإسلامية بمصر" وهي جماعة نشأت في أوائل السبعينات في الجامعات المصرية، خصوصاً جامعات القاهرة وعين شمس والإسكندرية وأسيوط، تدعوا إلى الجهاد من أجل إقامة دولة الخلافة الإسلامية وإعادة المسلمين إلى الإسلام. وترى هذه الجماعة أن حكام المسلمين الذين يرفضون تطبيق شرع الله كفار يجب الخروج عليهم<sup>13</sup>، كما أن إقامة الدولة الإسلامية -ومن ثم الخلافة- فرض عين على كل مسلم، وهم في هذا وإن كانوا يشتركون مع حزب التحرير في القول بعدم شرعية الأنظمة السياسية العربية وضرورة إسقاطها من أجل إقامة دولة الخلافة، إلا أنهم يختلفون معهم في الوسائل والأدوات المتبعة من أجل تحقيق هذه الغاية، فإن كان حزب التحرير يوجب الوسائل التربوية والتثقيفية، فإن الجماعة الإسلامية ترى في ذلك جبن وغباء وهي تفضل الجهاد والقتال كأحسن أداة لإقامة دولة الخلافة، ولقد عبرت الجماعة الإسلامية عن أفكارها ومعتقداتها من خلال وثقتين أساسيتين هما:

1. **ميثاق العمل الإسلامي:** والذي كتبه كل من: "عصام عبد الماجد" و"عصام دريالة" و"ناجح إبراهيم" وراجعته الشيخ "عمر عبد الرحمان" مفتي الجماعة ويحتوي هذا الميثاق على دستور الجماعة الإسلامية حيث تم فيه التعريف بها وبعقيدتها، ومن ثم شرع في تبيان الغايات والأهداف التي تسعى إليها<sup>14</sup>.

2. **وثيقة حتمية المواجهة:** وهي وثيقة بدون مؤلف أعدتها الجماعة سنة 1987م لتفصل فيها أكثر ما ورد في ميثاق العمل الإسلامي بأسلوب أكثر تحديداً ووضوحاً وشفافاً وتحديداً، حيث تؤكد الجماعة فيها على ضرورة خلع الحكام لأنهم في نظرهم كفروا بعدما بدلوا شرع الله بالقوانين الوضعية، ومن هنا وجب على

المسلمين خلعهم وقتالهم. كما أكدت الجماعة في هذه الوثيقة على وجوب تنصيب خليفة للمسلمين وإقامة دولة الخلافة التي ستحل محل هذه الأنظمة القائمة اليوم بعد إزالتها عن طريق الجهاد<sup>15</sup>.

أما في عدم شرعية الأنظمة السياسية القائمة، فترى الجماعة أن هذه الأنظمة غير شرعية لأنها تعتمد في شرعيتها على دساتير باطلة، فهي مستنبطة من غير الشريعة الإسلامية وأن مصادرها القوانين والدساتير الأجنبية، كما أنها تقر في معظمها على أن الشعب مصدر السلطات وهذا من أهم أخطار ومصادر البطلان فالسلطة لله وحده ولا سلطان لأحد إلا له، لا للفرد ولا لأمة ولا لشعب<sup>16</sup>، فالنظام الشرعي الوحيد عندهم هو دولة الخلافة، ودولة الخلافة عندهم هي دولة دينية وشرعيتها هي شرعية دينية مطلقاً، وليس لها أن تستمد من أي قانون إنساني أياً كانت طبيعته، لأنها تتعارض معه بطبعها، وإذا ما كانت الديمقراطية وآليتها هي أساس إضفاء الشرعية السياسية على الأنظمة السياسية المعاصرة، فإن أصحاب دولة الخلافة لا يرون في نموذج الدولة الوطنية إلا ما يبعد عن الله وعن منهاج النبوة. وهم بهذا يرفضون كل مظاهر الحياة السياسية المعاصرة في نظمها وتنظيماتها وإدانة الأنظمة السياسية المعاصرة بمختلف تجلياتها، فالسلطة السياسية عندهم لا تستمد ما يمكن أن يكون لها من الشرعية وأسبابها إلا من مصدر واحد هو الشرع والقانون الإلهي<sup>17</sup>.

**القسم الثاني:** ويمثلهم الإحيائيون الذين يسعون إلى الحفاظ على الأسس الهوية الإسلامية عن طريق العودة إلى التراث الإسلامي وإحيائه من جديد. وإن كان الإحيائيون قد وافقوا التقليديين في الأهمية القيمة والحضارية لدولة الخلافة، وضرورة رجوعها من جديد لما تمثله من رمز لوحدة المسلمين وقوتهم، فقد رفضت مثلاً هيئة كبار العلماء في مصر قرار إلغاء الخلافة العثمانية وأدانتها واعتبرته بدعة ودعت المسلمين إلى التفكير والعمل من أجل إعادة نظام الخلافة، وقال الشيخ الأزهرى الدكتور يحيى إسماعيل: "إن جماعة المسلمين لا يصلح لها من نظام تزود به عن دينها وتعطيه الولاء من قلوبها.... إلا النظام الذي أقامه الإسلام وفصلته السنة، نظام البيعة والشورى والنصيحة"<sup>18</sup>، إلا أنهم خالفوهم في كونها من أصول الدين، وبأن العمل على رجوعها هو فرض عين على كل مسلم، وبأنها النظام السياسي الوحيد الذي يمكن أن يتمتع بالشرعية السياسية لأنها النظام السياسي الوحيد المتعبد به إلى الله.

وإن كان الإحيائيون قد وافقوا التقليديين أيضاً في تقديمهم للنظام الديمقراطي، إلا أنهم خالفوهم في الحكم على مدى شرعية نموذج الدولة في الوطن العربي، فهم -أي الإحيائيون- رغم معارضتهم للفلسفة السياسية الديمقراطية وأنظمة الحكم المتولدة عنها، إلا أنهم يقررون بشرعية أي نظام سياسي مهما كان شكله إن حكم بما أنزل الله وأقام شرعه في الأرض. فنموذج الدولة عندهم ليس مرتبطاً بنوع النظام السياسي المتبع في الدولة سواء أكان ملكياً أو جمهورياً إنما مرتبط بمدى التزام هذا النظام الحاكم -أي كان نوعه- بتطبيق والحكم بما أنزل الله من شرائع وأحكام، يقول الشيخ يوسف القرضاوي: "وهذا الإلتزام من الدولة بقانون الشريعة هو الذي يعطيها الشرعية ويجعل لها حق المعاونة والطاعة من الشعب في اليسر والعسر والمنشط والمكروه، فأما إذا حادت عن

هذا المنهج والنظام، فهذا يسلبها حق الشرعية ويسقط عن الناس واجب الإلتزام بطاعتها، فإنما الطاعة في المعروف ولا طاعة لبشر في معصية الله<sup>19</sup>.

ولقد اختلف الاحيائيون فيما بينهم حول مقدار هذا الإلتزام الذي بفضلها يكتسي النظام السياسي صفة الشرعية، فذهب أنصار "السلفية العلمية" إلى القول بشرعية كل نظام حكم يرأسه حاكم مسلم ملتزم بإقامة أركان الإسلام الأساسية (صلاة - صوم - زكاة - حج )، مستدلين في ذلك بمجموعة من النصوص والأحاديث النبوية التي تدعو إلى طاعة ولاة الأمور والصبر على جورهم وتحذير من الخروج عليهم، كحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه والذي قال فيه: " يايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكروه والعسير واليسر، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"<sup>20</sup>.

وحديث ابن عباس رضي الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات مات ميتة جاهلية"<sup>21</sup>.

أما بالنسبة إلى أنصار "السلفية الجهادية" فهم يرون أن الإلتزام الذي يجب على النظام الحاكم التقيد به حتى يكون نظاماً شرعياً، هو الإلتزام الكامل بتطبيق وتحكيم شرع الله وإقامة حدوده وفروضه كاملة من غير إنقاص ولا تأويل، وأي إخلال بهذا الإلتزام من قبل النظام سينعكس سلباً على شرعيته وقد يؤدي في النهاية إلى الخروج عليه وإسقاطه، يقول المستشار علي جريشة: "لا شرعية للسلطة إذا عدلت عن شريعة الله أو عدلت بها". ويقول الشيخ عبد الله عبد الحميد الأثري: " وأما من عطل منهم شرع الله ولم يحكم به وحكم بغيره، فهؤلاء خارجون عن طاعة المسلمين فلا طاعة لهم على الناس"<sup>22</sup>.

وقد ذهبوا في هذا إلى أن جميع صور الحكم بغير ما أنزل الله المكفرة والمفسدة توجب انتفاء الشرعية عن الحكم والحاكم، وهم يستندون في طرحهم هذا حول الشرعية على معنى محدد للحاكمية عندهم، أخذوا به وتبلورت منه فكرتهم عن الشريعة والكتاب والسنة، ومعنى التوحيد ومعنى الحياة، فصار بذلك أساساً ومعياراً للحكم على الأشياء والظواهر والتي منها شرعية الأنظمة السياسية.

وترجع فكرة الحاكمية لديهم إلى النظرية السياسية التي طرحها كل من "أبو يعلى المودودي" و"السيد قطب"، والقائمة على أساس مفهوم الوجدانية الإلهية، فالحاكم الفعلي والمشرع الوحيد في الدولة الإسلامية هو الله عز وجل وبالتالي فإن الاحتكام إلى شرعه هو أساس شرعية هذه الدولة، بل وأساس الإسلام ككل، يقول أبو يعلى المودودي: "الأساس الذي يقوم عليه بناؤها -أي الدولة الإسلامية- هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والتشريع كلها مختصة بالله وحده وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها الفرد بوظيفته خليفة الله تباركت أسماؤه"<sup>23</sup>.

فعدم الاحتكام إلى شرع الله بالنسبة لهم ليس قادحا في شرعية النظام وحسب، بل مخرج من دائرة الإسلام، فهو محادات لحكم الله الحاكم الحقيقي لهذه الدولة. وأما الديمقراطية فهي دعوة كفرية، تعمل على تأليه المخلوق واتخاذها رباً وذلك برد أمر التشريع أصالة وابتداء إلى البشر، وهذا الأمر لا علاقة له بالشورى الإسلامية لا من حيث المعنى ولا من حيث المبنى، وهذا بخلاف قول من يحسنها في نظر المسلمين بالتأويلات الفاسدة من أصحاب دعوة المصالح حسبهم، وإذا علم الناخبون أنهم يعملهم يوكلون النواب في ممارسة السيادة الشركية \_ أي التشريع من دون الله \_ نيابة عنهم فإنهم يكفرون أيضاً<sup>24</sup>، يقول المودودي: " ينبغي علينا لكي نفهم نطاق التشريع الإنساني ومنزلة الإجتهد في الإسلام أن ننتبه إلى أمرين : الأول أن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً بين أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك، فهو الحاكم والمطاع وصاحب الأمر والنهي، والمشرع الذي لا شريك له، ويوضح القرآن توضيحاً تاماً حاكمية الله القانونية ويقدمها جنب إلى جنب مع عقيدة معبوديته الدينية، ويؤكد على أن هاتين الصفتين هما المقتضيات اللازمة لألوهيته تعالى وأن كلا منها لا تتفصل عن الأخرى وإنكار إحدهما يستلزم بالضرورة إنكار ألوهية الله"<sup>25</sup>.

**القسم الثالث:** ويمثلهم "الإصلاحيون"، الذين رأوا في النموذج الغربي الديمقراطي للدولة نموذجاً جيداً يتمتع بالشرعية اللازمة ومنه وجب الاقتداء به والاستفادة منه من أجل التقدم السياسي في الوطن العربي، أما نموذج الخلافة فهو في رأيهم ليس بالأمر الديني ولا التعبدية، وإنما هو مجرد نموذج لنظام سياسي استخدمه المسلمون في فترة زمنية من تاريخهم السياسي، يقول الشيخ علي عبد الرزاق: "والحق أن الدين الإسلامي برئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبرئ من كل ما هياؤها حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة....والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، ولا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى إحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسية"<sup>26</sup>.

فدولة الخلافة بالنسبة إليهم ليست ركناً من أركان الإيمان ولا حكماً من أحكام الشريعة، ولكنها هي فقط جزء من التاريخ الإسلامي كان من الممكن أن تقع بصورته التي حدثت أو تقع بصورة أخرى مغايرة لها، أو أن لا تقع أبداً، إنما يحدث بدلا منه نظام آخر مختلف تماماً<sup>27</sup>. ولقد انقسم الإصلاحيون في تقديم لدولة الخلافة إلى قسمين:

1. قسم اعتبروا أن دولة الخلافة ليست فقط على غير علاقة بالشرع الإسلامي، بل إنها تعد في عداد ما دس في الإسلام باسم الإسلام، وهي في حقيقتها تناقض صارخاً لقواعد وقيم الإسلام في مجال التنظيم السياسي.

فهي أولاً، لا يوجد أي دليل شرعي من الكتاب أو السنة - يدل على فرض إقامة الخلافة، يقول الشيخ علي عبد الرزاق : " لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمامة فرض من حاول أن

يقيم الدليل على فرضيته بأية من كتاب الله الكريم ، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التتويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلا على وجوب الإمامة لوجد أنصار الخلافة المتكلفين - وإنهم لكثير - من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلا، ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم فانصرفوا عنه إلى ما رأيت من دعوى الإجماع تارة ، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى<sup>28</sup>.

أما ثانيا فإن نظام دولة الخلافة كما عرفه التاريخ الإسلامي كانت مخالفة في كثير من أركانها والقواعد التي تقوم عليها قيم الإسلام وأخلاقه، فالخليفة فيها يماهي مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو يتمتع بالسلطة الدينية والسياسية، كما أن كل خطة دينية ودنيوية فهي متفرعة عن منصبه، فمقامه هو المقام الاسمي المنزه عن أي مسائلة، أما افتراض انشداد الخلافة إلى أية قاعدة أو أي مبدأ شرعي يتعلق برضا الجماعة والأمة عن مؤسسة الخلافة، فهذا افتراض لا أساس له، وإنما قوامها الوحيد هو القوة والغلبة فهما شرعيتها الوحيدة، بل من دونهما لا يسوغ لها أمر الحكم ولا يطمئن لها وجود، فدولة الخلافة بالنسبة لهم كانت ولم تنزل نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع الشر والفساد وهي بذلك خالية من أي شرعية غير مكتسبة لها<sup>29</sup>.

2. أما القسم الآخر فرغم مشاطرته لأنصار القسم الأول في تقديم للخلافة وبدات في استحالة قيامها وفي وجوب عدم السعي إلى إحياء فكرتها في الأذهان، إلا أن الاتفاق بينهما يقف هنا ولا يتجاوزه إلى إنكار مبدأ الخلافة في ذاته كما فعل أنصار القسم الأول من الإصلاحيين ، بل هم يقيمون مسافة فقط بين تحققها المرجعي في الصدر الأول وبين ما آل إليه أمرها من انقسام وتذرر وانهار، فهم لا ينكرون شرعيتها في الماضي ولكنهم مع هذا لا يراهنون على إعادة إحيائها في الحاضر. يقول عبد الحميد بن باديس : " كفى غرورا وانخداعا إن الأمم الإسلامية اليوم - حتى المستعبدة منها- أصبحت لا تخذعها هذه التهاويل ولو جاءت من تحت الجيب والعمائم .... إن خيال الخلافة لن يتحقق، وإن المسلمون سينتهون يوما ما -إن شاء الله- إلى هذا الرأي"<sup>30</sup>.

فدولة الخلافة وبرغم من أنها كانت بالنسبة لهم تمثل مظهرا من مظاهر الحضارة الإسلامية الزاهية والتي يجب أن نعتز بها، إلا أن العودة إليها اليوم يعد من باب المستحيلات، وأما الأفكار والمذاهب القائلة بإمكانية الرجوع إليها اليوم، فهي مجرد أماني وأفكار طوباوية تعيش بعيدا عن واقع المسلمين.

ويرغم من هذا الاختلاف الحاصل بين قسمي الإصلاحيين بشأن كيفية قراءة تاريخ الخلافة، إلا أنهما يتفقان على قراءة واحدة لحاضر الأنظمة العربية السياسية ومستقبلها، فالإصلاحيون متفقون على ضرورة تأسيس مفهوم عصري للسياسة وللدولة في الفكر الإسلامي، ولا مانع أبداً عندهم في الاقتباس من الغير لما فيه مصلحة وخير لهذه الأمة ومستقبلها، وحتى إن كان هذا الاقتباس من الديمقراطية الغربية.

بل إن الإصلاحيون يرون أن النظام الديمقراطي هو أقرب نظام سياسي للقيم والأخلاق الإسلامية، وأنه لا فرق أبداً بين الديمقراطية كنظام حكم وبين الشورى الإسلامية إلا في جزء واحد، وهو أنهم في العمل الديمقراطي يقحمون الناس في شؤون الحياة كلها لأنه لا نص هنالك ولا مقدس، أما في الإسلام فهناك نصوص قطعية الثبوت والدلالة لا مجال للاجتهاد أو إبداء الرأي فيها بالقبول أو الرفض، وهي للعلم قليلة جداً، لأن معظم النصوص الشرعية في الإسلام لا تخلوا من الدلالة الظنية أو الثبوتية، مما يفتح الآفاق أمام المجتهدين والمشرعين وأهل الحل والعقد ليقننوا منظومة الدولة على غرار ما وصل إليه الحكم الحديث الديمقراطي من آليات تحد من الظلم والإستبداد والإنفراد باتخاذ القرار<sup>31</sup>.

يقول راشد الغنوشي: " يمكن للإسلام أن يستوعب النظام الديمقراطي الغربي، فيحفظ للمسلمين والبشرية إيجابياته فيما قدمه للفكر السياسي من إضافة حقيقية تتمثل في تحويل مبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام أي اشتراك الأمة في الحكم وابتناقه عن إرادتها وقوامتها على حكامها، وتحويله من مواعظ ومبادئ عامة إلى جهاز حكم... وليس مستحيلاً أن يعمل الجهاز الديمقراطي في القيم الإسلامية فينتج الديمقراطية الإسلامية"<sup>32</sup>.

### المحور الثالث: إصلاح الدولة وتأسيس النموذج البديل في الخطاب السياسي الإسلامي

لقد أبرز هذا العرض المجمل حول نموذج الدولة عند الإسلاميين المعاصرين أن الحركة الإسلامية المعاصرة لم تكن تملك خطاباً سياسياً موحداً في هذه المسألة بل اختلفت وتفرقت مثل باقي الحركات إلى أقسام وتيارات مختلفة، فما إن سقطت دولة الخلافة وفقد الأمل في استعادتها بصيغتها التقليدية \_ وإن كان حزب التحرير الإسلامي لم يتجاوز هذه المسألة حتى اليوم بحيث لا يزال يسعى إلى استعادة دولة الخلافة ورفض جميع أشكال ونظم الحكم الأخرى \_ حتى بدأت مختلف تيارات الفكر السياسي الإسلامي في محاولة تجاوز مشروعية دولة الخلافة والتخلي عنها بطرحها أفكار عن صيغ جديدة ومعدلة منها، فجاء "عبد الرزاق السنهوري" بفكرة "عصبة الأمم الشرقية" و"عبد الرحمان الكواكبي" بفكرة "أم القرى" و"جمال الدين الأفغاني" ب"الجامعة الإسلامية"، وتحولت بذلك دولة الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي من فكرة نظام حكم إسلامي وحيد يعبر عن الشرعية الإسلامية وجزء لا يتجزأ من الشريعة الإسلامية، فهو مظهرها السياسي المجسد لأحكامها وحارسها الأمين، إلى مجرد إطار لجمع كلمة المسلمين وتجسيد وحدتهم الإقليمية والسياسية، من هنا كان لا بد من التفكير في إيجاد بديلاً عن مشروعية دولة الخلافة يمكن للدول العربية الناشئة من الإعتماد عليها كأساس لشرعيتها .

ولقد إنقسم الخطاب السياسي الإسلامي في محاولة إيجاد هذا البديل إلى قسمين: قسم اتخذ من الشريعة الإسلامية وأحكامها أساساً للشرعية وقسم اتخذ من الأمة ورضاها أساساً للشرعية.

فأما القسم الأول وبرز من عدم موافقتهم رأى أصحاب دولة الخلافة القائلين بأن النظام السياسي من الأحكام الدينية التي لا يجوز الاجتهاد فيها إلا بنص، وأنه لا بد من اتباع سنة الخلفاء والأوليين في نظمهم، إلا أنهم أقرروا أن النظام السياسي في الإسلام لا بد أن يخدم الدين، فما وجد إلا لهذه الغاية ومن أجلها وعلى هذا الأساس يتم تحديد شرعيته.

كما أنهم رفضوا أن يترك هذا الأمر للأمة خشية إنحرافها نتيجة كثرة التيارات التغريبية والمعادية للشريعة الإسلامية في أوساط الجماهير العربية اليوم، وأكلوه للدولة نفسها، فالدولة هي المستأمنة على تطبيق الشريعة وليست الأمة، ودولة كهذه لا يمكن حسبهم الركون في الوصول إليها إلى الناس بل هي أشبه بالهبة الإلهية التي لا يلزم المسلمين إلا الحفاظ عليها متى وصلوا إليها، ومعيارهم الوحيد في هذا هو مدى الإلتزام لديها بالإحتكام إلى شرع الله وحكمه.

أما القسم الثاني فالبرغم من موافقتهم القسم الأول في أن الدولة في الإسلام إنما وجدت من أجل تيسير أمور المسلمين في أداء شعائهم وتطبيق شرع الله، إلا أنهم خالفوهم في توكيل هذا الأمر للدولة وائتمانها عليه فبالنسبة إليهم الأمة هي المؤتمنة على تطبيق الشريعة، وهي المخاطبة بأحكامها، وبالتالي فإن الحفاظ على الدين هو من اختصاصها وليس من اختصاص الدولة، فالدولة ما هي إلا أداة مهمتها هو تنفيذ إرادة الأمة وليس العكس، وبالتالي فإن شرعية هذه الدولة لا تكون إلا من خلال هذه الأمة واحترام إرادتها، وأما السبيل الأنجع إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فهو ليس عن طريق فوقي تؤم السلطة الدين بموجبه، فاستخدمه بدلا من أن تخدمه، وإنما هو عن طريق إلتزام الأمة بأحكام الشريعة وعملها على الإلتزام بها.

إن هذا الجدل الدائر اليوم بين قسمني الإسلاميين أنصار الشريعة وأنصار الأمة جعل من الخطاب السياسي الإسلامي أكثر غموضاً ولبساً فيما يتعلق بمسألة العقد الاجتماعي وطرق اكتسابها بل خلق حالة من اللامنتطق السياسي لدى أنصار القسمين وبخاصة المتطرفين منهما، وهذا ما جعل مسألة العقد الاجتماعي في الفكر الإسلامي المعاصر تبدوا من النقيض إلى النقيض تماما.

وإن عجز الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر عن إيجاد صيغة توافقية بين الحركات المشكلة له حول حل أزمة العقد الاجتماعي في الأنظمة السياسية العربية لا يعني بالضرورة وانعدام وجود مثل هذه الصيغة، فهذا العجز يعبر عن عجز فردي وليس عجز في المنظومة الفكرية والمعرفية الإسلامية.

ومن أجل محاولة حل وتجاوز هذا العجز فإننا سنحاول إعادة تقريب نسق الشرعية الإسلامي حتى يتلاءم مع الواقع السياسي المعاصر، وهذا وفق مجموعة من الأدوات والقواعد العلمية الأكاديمية الحيادية\*، والتي يمكن من خلالها أن نصل إلى نوع من الإجماع حول صيغة توافقية لنموذج الدولة الكفيل بحل أزمة الشرعية في الوطن العربي والمتوافق مع المجال التداولي العربي الإسلامي\*.

وإن هذا التقريب يهدف في الحقيقة إلى جعل القيم الأخلاقية الإسلامية هي الحاكمة للممارسة السياسية في المجال المتداول السياسي العربي المعاصر، وهذا عن طريق تغيير الصورة الوضعية الواقعية لمفهوم الدولة والقائم على أساس مفهوم القبول العام الذي يحدد شرعية النظام السياسي، أي قبول وموافقة الناس الخاضعين لسلطة معينة على ممارسة هذه السلطة لمهامها مقابل طاعتها، بالصورة المعيارية الأخلاقية التي لا تكفي بالقبول العام بل تشترط الوجه الأخلاقي، أو ممارسة السلطة بالحق كأساس وضامن لشرعية النظام السياسي أي

أن أساس السلطة الشرعية هو الممارسة الأخلاقية من خلال الوعي بأنه في مقابل حق الحكومة في القيام بمسؤوليتها في الحكم وفق الضوابط والقيم الأخلاقية فإن ثمة ضرورة للإعتراف المحكومين بهذا الحق<sup>33</sup>.  
فمفهوم الدولة وفق النسق الإسلامي هو في حقيقة أمره إعادة تثبيت لمنظومة القيم الأخلاقية الإسلامية في ميدان الممارسة السياسية ككل، فلا نكتفي وفق هذا التقريب بالقيم السياسية الديمقراطية كمعايير لضبط الشرعية وقياسها، بل لا بد أن نحتكم أيضا لمجموعة القيم الأخلاقية الإسلامية التي تنظم حياة الناس وتعاملاتهم فيما بينهم في حياتهم اليومية بصفة عامة وفي حياتهم السياسية بصفة خاصة، ولعل هذا الأمر هو ما يفرق بين النموذج الغربي الديمقراطي والنموذج الإسلامي في المسألة السياسية، فالنموذج الغربي لا يؤمن بوجود مبادئ قبلية تحكم الممارسة السياسية، وكل ما يحكمها هو في حقيقة الأمر ما تم الإتفاق عليه بين جميع أطراف العملية السياسية -حكام ومحكومين - على أنه يمثل مصلحة عامة يجب تقيد والتزام جميع الأطراف بها، وهم بهذا ينكرون بل ويرفضون جميع الإلتزامات والمبادئ الدينية على أن تكون جزء من هذا العقد، وهذا كون الإلتزام الديني لديهم هو أمر شخصي وليس عام.

أما في النموذج السياسي الإسلامي فإننا نجد أن الممارسة السياسية فيه لا تكتفي بما تم إقراره والإتفاق عليه بين أطراف العملية السياسية، بل إنه يجب أن يتم إحتكام الجميع فيما تم إقراره إلى مجموعة من المبادئ والإلتزامات المسبقة والمقررة في الشريعة الإسلامية، وهذا لأن المصلحة العامة عند المسلمين ليست مرتبطة بجلب النفع ودفع الضرر الدنيوي فقط، وهو ما يمكن لعقل الإنسان أن يميزه من دون الرجوع إلى أي مبادئ غيبية، وإنما هو متعلق أيضا بجلب النفع ودفع الضرر الأخرى، وهذا ما لا يمكن لعقل الإنسان أن يميزه من دون الرجوع والإحتكام إلى مجموعة من المبادئ والقوانين الغيبية والتي جاءت مقررة في الشريعة الإسلامية.

ومن هنا يتبين لنا هذا الإرتباط الوثيق في المفهوم الإسلامي للمصلحة بين بعدي الدنيا والآخرة فالمصلحة في الإسلام تتحدد بأبعادها الدنيوية المترابطة وتنضبط بمطلوب المصلحة في الآخرة، وأما المصالح التي تنفك من هذا القيد فلا تعتبر مصالح حقيقية بل مصالح متوهمة، لأنها في حقيقتها بخروجها عن هذا القيد تصير مفسد لا مصالح وبمعنى آخر فإن المصالح الحقيقية هي التي تكون كذلك في تقدير الشرع واعتباره<sup>34</sup>.

يقول إن القيم الجوزية: "الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل... وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها"<sup>35</sup>.

إن هذه النظرية الكلية والمجتملة لغاية الشريعة في جلب المصالح ودرء المفسد في النموذج الإسلامي انعكست على العمل السياسي فيه بحيث أن المصلحة الشرعية أصبحت هي الغاية التي تستهدفها الحركة السياسية الإسلامية، كما أن العدد الذي لا ينحصر من مفردات المصالح التي يؤمر بتحصيلها ومن مفردات المفسد التي ينهى عن إتيانها، أدت إلى محاولة تقنينها وربطها بمجموعة من القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية

والقيم الأخلاقية\*، التي يعد للالتزام بها أثر مباشر في الحياة السياسية وهذا عن طريق إسهامها في تكوين الضمير السياسي للفرد المسلم بما يؤهل ممارساته السياسية والاجتماعية وينميها، فلا يأتي إلا بما فيه مصلحة ونفع، وينتهي عما فيه ضرر وفساد، وهنا بالتحديد تتضح لنا معالم الإتصال بين العقيدة والسياسة في النموذج السياسي الإسلامي، ومعالم تقريب نسق الشرعية لهذا النموذج في المجال السياسي العربي المعاصر.

### الخاتمة

في الأخير يمكننا القول أن أزمة الشرعية التي تعيشها البلدان العربية والإسلامية لا يمكن حلها إلا عن طريق وضع نظام ونسق جديد للدولة قائم على أساس التقريب التداولي لنسق الشرعية الإسلامي والمجال السياسي المعاصر، إذ أن هذا التقريب وحده القادر على خلق نوع من التكامل المعرفي والرضا النفسي لدى عقل المسلم المعاصر، كما أنه وحده فقط القادر على تجاوز الصراع العقيم داخل الدول العربية والإسلامية بين أنصار النموذج السياسي الغربي العلماني وأنصار النموذج التاريخي الإسلامي.

وإن حديثنا عن هذا التقريب المعرفي وبحثنا عن هذا النموذج الإرشادي الجديد -إن صح التعبير- جاء بسبب وجود أزمة في النماذج القائمة حالياً، سواء أكانت النماذج الفقهية أو النماذج الغربية، والتي عجزت عن فهم وتفسير الكثير من المظاهر السياسية وحالات الشذوذ في الساحة السياسية الإسلامية المعاصرة، فالنماذج الفقهية الموجودة اليوم أصبحت في معظمها غير قادرة على مسايرة سرعة التحول والتغيير في الظاهرة السياسية المعاصرة، فنجدها لا يزال حتى اليوم يتخبط في تحليل وتحريم بعض الممارسات السياسية كالمشاركة في الانتخابات وانتخاب المرأة ومشروعية إقامة المجالس التشريعية وتأسيس الأحزاب السياسية. أما النموذج الغربي فنجدته غير قادر على استيعاب الكثير من الممارسات السياسية في الساحة العربية الإسلامية، خاصة المتعلقة منها بظاهرة التعبد السياسي والحريات الفردية وعلاقة الدين بالدولة، وكذا بعض التفسيرات الغيبية والغائية لبعض الظواهر السياسية. وبالتالي فإن أي تفسير أو فهم للظاهرة السياسية المعاصرة في المجال العربي الإسلامي والمقدمة من أحد هذين النموذجين، تعد نظرة ناقصة غير تامة وغير قادرة على إعطاء حلول فعلية للأزمات السياسية الواقعة في هذا المجال، ومن هنا أصبح من الضروري البحث عن آليات فكرية ومنهجية جديدة تستطيع تقديم حلول ناجعة لهذه الأزمات والمشكلات المستعصية.

وإن كان صحيحاً أن الخطاب الإسلامي الراهن قد شهد تغييراً نوعياً بما يشبه الطفرة في مسلماته النظرية خاصة مع إزدهار ما بات يعرف بالإسلام السياسي، إلا أن هذا الأمر لا يعد كافياً ولا يرقى إلى المستوى النوعي المطلوب من التغيير، فما يتطلبه الواقع السياسي الجديد ليس خلق آليات معرفية جديدة أو تطوير المعارف الغربية، وإنما يتطلب إعادة تطوير وتجديد الآليات الفكرية والفقهية المستمدة من التراث الإسلامي وتوظيفها وتكييفها بما يتناسب والتحويلات والتطورات الراهنة في الساحة السياسية الراهنة، وتتبع أهمية هذا الجانب من كونه يضيء على الخطاب الجديد غطاءً فكرياً شرعياً من داخل التراث يساعد في كبح التوترات والتفاعلات التي تصاحب عادة تقديم مناهج أو رؤى تجديدية في مختلف المجالات<sup>36</sup>. كما أن هذا الجانب

يساعد أيضاً في القضاء على الإغتراب الذي يعيشه الفرد المسلم بحكم العولمة السياسية، وقد ولد هذا الأمر مأزقاً حضارياً للفكر الإسلامي ككل، وسبب تمزقاً داخل الشخصية الإسلامية، وخفض فعالية الأدوات والآليات المستخدمة في حل مشكلاته ومواجهة تحديات عصره<sup>37</sup>.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> توفيق المدني، المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997، ص 652.
- <sup>2</sup> يوسف كوران، التنظيم الدستوري للمجتمعات التعددية في الدول الديمقراطية -دراسة مقارنة- . السليمانية: مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، 2010، ص3.
- <sup>3</sup> برهان غليون، (تأثير العولمة على الوضع الاجتماعي في المنطقة العربية)، ورقة مقدمة إلى اجتماع خبراء اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، بيروت: 13-31 ديسمبر 2005، ص 16.
- <sup>4</sup> أحمد داوود أغلوا، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، تر. ابراهيم البيومي (القاهرة: دار الشروق الدولية، 2006) ص 161-162.
- <sup>5</sup> خالد عبد الحميد سعود العوالم، "الثورة الإيرانية وشرعية النظم السياسية العربية" (رسالة ماجستير كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، 1992)، ص ص 36-41.
- <sup>6</sup> عبد العظيم محمود حنفي محمود، "تأثير التحولات في النظام الدولي على النظم السياسية العربية: دراسة في قضية الشرعية" (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ، 2002)، ص 54.
- <sup>7</sup> أحمد داود أغلوا، مرجع سبق ذكره، ص 163.
- <sup>8</sup> إبراهيم سعد الدين، وهلال علي الدين. أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. ط.2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1987، ص 418.
- <sup>9</sup> نفس المرجع السابق، ص 422.
- <sup>10</sup> نفس المرجع السابق، ص ص. 424-425.
- <sup>11</sup> عروب، هند. مقارنة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي. الرباط: دار الأمان، 2009، ص ص. 46-47.
- <sup>12</sup> مانع بن حامد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط5، ج1، الرياض: إدارة الندوة العالمية للطباعة والنشر، 2003، ص 343.
- <sup>13</sup> نفس المرجع، ص 348.
- <sup>14</sup> سعد الدين السيد صالح، الفرق والجماعات الإسلامية المعاصرة وجذورها التاريخية. الإمارات العربية المتحدة: دار أحد للنشر والتوزيع، 2000، ص 274.
- <sup>15</sup> نفس المرجع، ص 276.
- <sup>16</sup> حسن صادق، جذور الفكر الإسلامي. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2005، ص 309.
- <sup>17</sup> السيد ولد أباه وآخرون، الأمة والدولة والتاريخ والمصائر. مرجع سابق، ص 141-142.
- <sup>18</sup> أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2008، ص 219-220.
- <sup>19</sup> أحمد محي الدين صالح، السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين. القاهرة: دار السلام، 2011، ص 192.

20 خالد بن علي بن محمد العنبري، فقه السياسة الشرعية. القاهرة: دار المنهاج، 2004، ص 166.

21 نفس المرجع، ص 167.

22 أحمد محي الدين صالح، مرجع سابق، ص 192.

23 حسن لحسانة، مرجع سابق، ص 146.

24 نفس المرجع، ص 147.

25 حسن لحسانة، مرجع سابق، ص 165.

26 علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، الجزائر، موفم للنشر، 1988، ص 124.

27 أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني، مرجع سابق، ص 221.

28 علي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 21-23.

29 عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 109-112.

30 نفس المرجع، ص 119.

31 محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص 168.

32 أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني، مرجع سابق، ص 234.

\* هذه القواعد والأدوات هي الآليات التي وضعها الدكتور طه عبد الرحمان في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" مع بعض التعديل عليها خاصة وأن طه عبد الرحمان كان يركز في كتابه يركز على تقريب المعارف الفلسفية بينما نحن ندرس آليات الحكم. إن توافق هذا التقريب مع المجال التداول الإسلامي العربي مهم جدا من أجل نجاحه وهذا يمكن الإستناد في تبريره إلى مفهوم العلاج بالمثل والعلاج بالضد للدكتور منصور بلرنب ومفهوم الأفكار المستوردة والأفكار الميتة لفكر مالك بن نبي.

33 ياسر قنصوه، "الشرعية الديمقراطية في العالم الحديث (مرجعيات واعدة... وتطبيقات مراوغة)"، مجلة الشريعة الإلكترونية.

34 فوزي علي خليل، "مفهوم المصلحة العامة في التراث السياسي الإسلامي، دراسة تطبيقية في فترة الخلافة"، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1998، ص 93.

35 نفس المرجع، ص 98.

\* في الواقع إن مفهوم المصلحة العامة في ميدان المعرفة الإسلامية يتنازع أكثر من ميدان ابتداء من علم أصول الفقه مروراً بعلم المقاصد الشرعية والقواعد الفقهية وانتهاء بعلم السياسة الشرعية.

36 حسين رحال، إشكاليات التجديد الإسلامي المعاصر. بيروت، دار الأمير: 2011، ص 357-358.

37 نفس المرجع، ص 334.