نظام الحكم في الفكر السياسي الاسلامي

إعـــداد
د . أميّة حسين أبو السعود
المدرس بكلية الإدارة والاقتصاد
جامعة قطر

مقـــدمـة :

يعد البحث حول قضية نظام الحكم في الإسلام[1] من الأهمية بمكان في الظروف الحالية التي يمر بها العالم الإسلامي ، إذ أنه بالرغم من كثرة الكتابات والأبحاث التي تناولت هذا الموضوع وحسمت بشكل قاطع كثيراً من القضايا والمفاهيم المرتبطة بجوانبه المختلفة ، إلا أننا نلحظ من فترة لأخرى ظهور كتابات ودعاوي جديدة تعيد التشويش والالتباس والخلط بين المفاهيم مرة أخرى ، فهي إذاً قضية قديمة جديدة ، ما يكاد يقل الاهتمام بها والحديث عنها إلا وتعود بشكل ملح لتفرض نفسها على الكتّاب والباحثين ومن ثم تتباين الآراء وتتعدد وجهات النظر بشأنها من جديد .

وحقيقة الأمر أن الخلاف حول هذه القضية لا يدور فقط بين المنادين بإقامة الحكم الإسلامي وبين المعارضين لهم من أصحاب التيار العلماني[2] ، بل يمتد هذا الخلاف ليشمل أصحاب هذه الدعوة أنفسهم حيث يتبنون صوراً مختلفة لإقامة الحكم الإسلامي لم يتم الإتفاق عليها بعد بين جميع المسلمين .

وتمثل قضية نظام الحكم القضية الرئيسية في الفكر السياسي الإسلامي ، فالإسلام في مصادره الأساسية لم يتعرض بصورة تفصيلية لنظام الحكم ، أو تحديد شكل الحكومة ، أو طرق تنظيم

---

(١) يعرف الكتاب نظام الحكم الإسلامي بأنه يعني التطبيق التفصيلي العملي للأصول والمبادىء التي جاء بها الإسلام لتنظيم شئون الحكم ، انظر محمد مبارك . نظام الإسلام : الحكم والدولة ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار الفكر العربي ، ١٩٨٠ ، ص ٥٦ - ٥٧ ، و د . محمد عبدالله العربي ، نظام الحكم في الإسلام ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٨ ، ص ٢٣ ، و د . عبدالحميد الأنصاري ، نظام الحكم في الإسلام ، قطر : دار قطري بن الفجاءة ، ١٩٨٥ ، ص ٩ .

(٢) العلمانية بكسر العين ، نسبة إلى العلم ترجمة للكلمة الإنجليزية Secularism ، وهذه الترجمة غير صحيحة ، لأن كلمة Secular تعني لا ديني ، أو دنيوي ، ولا صلة لها بلفظ العلم أو مشتقاته ، فالعلم يعبر عنه في الإنجليزية بكلمة Science والمذهب العلمي بكلمة Scientism ، ومن ثم فإن الترجمة الصحيحة للكلمة هي «اللادينية» أو «الدنيوية» ، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب ، بل بمعنى أخص ، وهو ما لا صلة له بالدين ، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد ، انظر تأصيلاً لمفهوم العلمانية في د . يوسف القرضاوي ، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه ، الطبعة الأولى ، القاهرة : دار الصحوة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ ، ص ٤٨ . والعلمانية من المصطلحات الفضفاضة التي تثار عادة في مواجهة الدعوة إلى إقامة نظام الحكم الإسلامي ، ففضلاً عن اشتمال هذا المصطلح على إيحاءات غير صحيحة تتعلق بالتقابل بين الدين والعلم ، فهو يتضمن سلسلة من المعاني والمبادىء لعل من أهمها .

- نفي الصفة الدينية عن السلطة السياسية في الدولة .
- الفصل بين الدين والدولة .
- المساواة بين اتباع الدين في المعاملة السياسية والإدارية والاجتماعية .
- تطوير الأوضاع والأنظمة الاجتماعية على أساس عقلاني مستمد من التجربة ومن النظر العقلي بعيداً عن النصوص والمبادىء الدينية . ويرى بعض الباحثين أن بعض هذه العناصر لا تتعارض بالضرورة مع الإسلام ، كاعتبار السلطة السياسية ذات أساس مدني مستمد من رضا المحكومين ، ونفي الصفة الثيوقراطية عنها ، والتسليم بحق اتباع الديانات المختلفة في ممارسة شعائرهم الدينية بحرية إلا إذا صادمت ما يعرف بالنظام العام والآداب العامة . أما قضية فصل الدين عن الدولة . بمعنى إقصاء الدين عن أن يكون له دور في تنظيم أمور المجتمع فإنها المكون الرئيسي من مكونات العلمانية التي لا يسع مسلماً قبوله انظر ، د . كمال أبو المجد ، القومية العربية والإسلام (تصورات متباينة) : نحو صيغة جديدة للعلاقة ، المستقبل العربي ، العدد الرابع ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١ ، ص ١١٤ .

السلطات فيها أو لقواعد اختيار الحاكم . . وغير ذلك من التفاصيل ، وإنما احتوى عل المبادىء والأسس العامة التي يجب أن يقوم عليها الحكم الصالح كمبدأ الشورى والعدل والمساواة ومسئولية الحاكم وغيرها[٣] . ثم ترك للمسلمين بعد ذلك مهمة وضع هذه المبادىء والقواعد موضع التطبيق بما يحقق مصالحهم ويتلاءم مع أوضاعهم على مر العصور .

وفي ضوء هذا الإجمال للمبادىء المتعلقة بنظام الحكم ، كان اختلاف المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ حول من يخلفه في رئاسة الدولة الإسلامية ، ومن ثم كانت قضية نظام الحكم ، أو ما سمي فيما بعد بنظام الخلافة هي القضية المحورية التي اتجه إليها التفكير السياسي للمسلمين منذ البداية ، وقد كان الخلاف حينئذ خلافاً بسيطاً يدور فقط حول أفضلية الشخصيات المؤهلة لهذا المنصب ولم يكن انعكاساً لنظريات أو مذاهب معينة . وبمرور الوقت أخذ هذا الخلاف يتعقّد شيئاً فشيئاً بوقوع الأحداث التي تعرّض لها المسلمون ، فانتقل من دائرة الأشخاص إلى دائرة الأفكار والعقائد . وظهرت منذئذ النظريات السياسية التي تعرضت بصفة أساسية لبحث مشكلة الخلافة أو نظام الحكم الإسلامي[٤] .

وقد شهد الواقع السياسي للمسلمين منذ انقضاء فترة الخلافة الراشدة صوراً متعددة لنظام الخلافة ، تفاوتت درجة اقتراب كل منها للموازين الإسلامية ، حتى انتهى الأمر بتلاشي المبادىء والقواعد التي يقوم عليها الحكم الإسلامي في الفترة الأخيرة من الخلافة العثمانية ، ومنذ سقوط هذه الخلافة في أوائل القرن الحالي ، وفي ظل اشتداد وطأة التيار العلماني ، وخضوع غالبية الدول الإسلامية للسيطرة الاستعمارية ، اقتضت الضرورات العملية أن ينحا الفكر السياسي الإسلامي منحاً جديداً يتمثل في عدم التشبث بالدعوة إلى الخلافة في صورتها التقليدية والاهتمام بدلاً من ذلك في كيفية إقامة الحكم الإسلامي في الدول الإسلامية كخطوة أولية وتمهيدية في طريق إحياء نظام الخلافة .

غير أن الدعوة لإقامة نظام الحكم الإسلامي قد تعرضت في الآونة الأخيرة لكثير من العقبات والصعوبات ، فهناك الآراء التي عارضت هذه الدعوة من الأساس ، وهناك الخلافات بين أصحاب هذه الدعوة أنفسهم حول كيفية إقامة هذا النظام وطبيعته ، وهو الأمر الذي أحدث قدراً من

---

(٣) لمزيد من التفصيل ، انظر د . محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، الطبعة السادسة ، القاهرة : المكتب المصري الحديث ، ١٩٨٣ ، ص ٧١ .

(٤) يشير بعض الباحثين أن «الخلاف حول الخلافة لم يبتدىء مذاهب من أول الأمر ، لأن المذهب يقتضي أن يتكون من منهاج علمي لفريق من الباحثين ، يبنون فيه أصولاً لتفكيرهم متميزة واضحة ، ثم يكون لكل منهاج طائفة أو مدرسة تعتنق هذه الأصول وتدافع عنها وتقويها بموالاة البحث والدراسة . وأن هذه المناهج أو هذه المذاهب أو الفرق لم تتكون عند أول خلاف ، بل إن الخلاف يبتدىء ، ثم بعد ذلك تتبلور الأفكار المختلفة ، ويؤصل كل رأي ، ويتعرف اتباع كل واحد من هذه الآراء ، فتتكون حينئذ المذاهب» . انظر الشيخ محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية : في السياسة والعقائد ، الجزء الأول ، القاهرة : دار الفكر العربي ، د . ت ، ص ٣٣ .

اضطراب الصورة حول مفهوم الحكم الإسلامي . ولكي تتضح الحقيقة في هذه المسألة ، يهتم هذا البحث بإلقاء الضوء على نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي ، باعتباره المحور الذي يتوقف عليه تنفيذ سائر الواجبات في الدولة الإسلامية : كيف تناول مفكرو الإسلام هذه القضية ، وماذا كان تقييمهم لأنظمة الحكم التي أقامها المسلمون خلال فترات تاريخية طويلة ، وما هي الملامح الأساسية لاجتهاداتهم المعاصرة لإقامة نظام الحكم الإسلامي ، كل ذلك بهدف إيضاح حقيقة نظام الحكم في الإسلام ، ورفع أي التباس أو غموض قد يحيط إما بوجوب ، أو كيفية إقامة هذا النظام . ومن ثم يطرح الباحث عدة فروض أساسية ، يحاول من خلال مناقشتها إثبات هذه الحقيقة ، هذه الفروض هي :

١ - أن الحكم الإسلامي يمثل حقيقة شرعية يتوجب على الدولة الإسلامية حكّاماً ومحكومين العمل على إقامته .

٢ - أن شكل هذا الحكم وكيفية إقامته تعدّ من المسائل الاجتهادية التي قد تختلف بشأنها رؤى وتصورات المسلمين في إطار المبادىء والقواعد العامة للإسلام .

٣ - أن النماذج التطبيقية لنظام الحكم في الإسلام تتفاوت درجة شرعيتها طبقاً لدرجة اقترابها من الموازين الإسلامية .

٤ - أن إقامة الحكم الإسلامي في الدول الإسلامية يعد مقدمة ضرورية لإحياء نظام الخلافة في صورته الإسلامية الصحيحة .

وبناء على ما سبق فإن الإطار العام للبحث سوف يتضمن المحاور الرئيسية الآتية :

(١) طبيعة الإسلام والحكم .

(٢) الأصول النظرية لنظام الحكم الإسلامي .

(٣) النماذج التطبيقية لنظم الحكم الإسلامية ومدى شرعيتها .

(٤) نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر .

أولاً : طبيعة الاسلام والحكم :

من المُسَلَّم به أن هناك علاقة عضوية بين الإسلام والسياسة وشؤون الحكم ، فالإسلام ليس مجرد عقيدة ، ولكنه عقيدة ونظام ، ودين ودولة ، هو بعبارة شاملة منهج ونظام متكامل للحياة[٥] ، ولكي

(٥) ثار الجدل في العصر الحديث حول علاقة الدين بالدولة في الإسلام عندما أصدر الشيخ علي عبد الرازق عام ١٩٢٦ كتابه «الإسلام وأصول الحكم» حيث أعلن الإسلام لا علاقة له بالسياسة وأنه دعوة دينية فقط . لمزيد من التفصيل انظر الشيخ علي عبدالرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، بيروت ، ١٩٦٦ . وانظر الآراء التي تصدت لنقض هذا الكتاب في : الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية سابقاً في كتابه «حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم وكلاهما صدر عام ١٩٢٦ ، ثم تولى بعد ذلك كثير من الباحثين تفنيد آراء الشيخ علي عبد الرازق نذكر منهم : د . محمد ضياء الدين الريس في كتابيه «النظريات السياسية الإسلامية» ، «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» ، د . محمد البهي في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث زصلته بالاستعمار الغربي» ، د . عبدالحميد متولي في كتابه «نظام الحكم في الإسلام مقارناً بالمبادىء الدستورية الحديثة» .

يتمثل الإسلام في واقع الحياة ، لابد من سلطة سياسية تتولى تنفيذ أحكامه . أي أن الحكم بذلك يعد ضرورة من ضرورات الإسلام . هذه الضرورة تمليها طبيعة أحكام الإسلام من جهة ، وتؤكدها السنّة النبوية من جهة أخرى[٦] .

وفي إطار هذه العلاقة الوثيقة بين الإسلام والحكم ، يهتم الباحث بتوضيح أمرين أساسيين : الأول ، أن الخلاف المثار حول إقامة الحكم الإسلامي هو في الحقيقة خلاف لا معنى له ، فالقضية أساساً ليست قضية خلافية اجتهادية ، ولكنها قضية شرعية ملزمة . الثاني ، إزالة بعض المفاهيم الخاطئة عن نظام الحكم الإسلامي والكشف عن الخصائص الفريدة التي يتميز بها .

وسوف نتناول ذلك بشيء من الإيجاز من خلال مناقشة هاتين القضيتين :

١ - وجوب إقامة الحكم الإسلامي .

٢ - خصوصية نظام الحكم الإسلامي .

١ - وجوب إقامة الحكم الاسلامي :

إذا كان الإسلام قد أوجب الحكم لاستكمال رسالته في الحياة ، فمن البديهي أن يكون هذا الحكم إسلامياً ، أي أن إقامة الحكم وتنظيم مؤسساته ، ومباشرة هذه المؤسسات لوظائفها لا بد وأن تتم في إطار مبادىء الإسلام ، فليس من المتصور أن يتحقق نظام الإسلام في ظل نظام للحكم لا يؤمن بالإسلام كنهج ونظرة متكاملة للحياة ، ولا يصح أن تكتسب الدولة الصفة الإسلامية لمجرد اعتناق غالبية سكانها الدين الإسلامي ، أو أن ينص في دستورها على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة ، ولكن بالإضافة إلى ذلك لا بد وأن تقيم نظاماً للحكم يحقق مقاصد وغايات الإسلام ، ومن ثم يصبح قيام الحكم الإسلامي في الدول الإسلامية المعاصرة والتي تؤمن بالإسلام كعقيدة وتعمله كنظام - واجب شرعي تقتضيه ضرورات إقامة النظام الإسلامي ، هذه الضرورات يمكن إجمالها في الشعبتين الكبيرتين : التمكين للعقيدة ، وتنفيذ أحكام الشريعة .

أولاً : التمكين للعقيدة :

تعتبر العقيدة محور الأركان وقاعدة الأصول الفكرية للدولة الإسلامية[٧] ، والتمكين لها يقتضي :

---

(٦) لمزيد من التفصيل ، انظر عبد القادر عوده ، المال والحكم في الإسلام ، الطبعة الخامسة ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ١٩٧٧ ، ص ٨٢ - ٨٥ ، د . أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة : دراسات حول الإسلام والعصر ، كتاب العربي ، العدد السابع ، الكويت ، ١٩٨٥ ، ص ٧٧ .

(٧) انظر ، سيد قطب ، معالم في الطريق ، الطبعة الرابعة ، الكويت : الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، ١٩٨٥ ، ص ٤٨ .

- المحافظة على قواعد التوحيد الخالص - وهو جوهر العقيدة - ضد مظاهر الشرك الظاهر أو الخفي ، ومقاومة الأفكار المنحرفة والدخيلة التي تشكك في سلامة العقيدة وصحتها . ولهذا أكد القرآن الكيم على هذا المعنى بالدعوة إلى توحيد الله وعدم الشرك به في قوله تعالى : ﴿ يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾[٨] ، ﴿ ذلكم الله ربكم ، لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل ﴾[٩] ، ﴿ تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلّا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ﴾[١٠] .

وعقيدة التوحيد الخالص - وهي المهمة التي كلف الأنبياء جميعهم بالدعوة إليها - تستبطن دلالة سياسية هامة ، وهي قطع الطريق أمام أدعياء الألوهية لبسط سيطرتهم على غيرهم من البشر ، وما يترتب على ذلك من مظالم ومفاسد عدّة أفصح لنا القرآن الكريم عن بعض صورها[١١] .

- إقامة الفرائض من صلاة وزكاة وصوم وحج ، وتوظيفها لتكون سبيلاً إلى النهوض بالفرد والمجتمع والدولة تجاوباً مع فلسفتها وحكمتها[١٢] . وفي هذا يقول الله تعالى : ﴿ الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ﴾[١٣] .

- دعم التعليم الديني ونشر المعرفة بمباني الإسلام[١٤] ، وهي التي يقول فيها رسول الله ﷺ : «بني الإسلام على خمس ، شهادة أن لا إله إلا الله ، وأنّ محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً»[١٥] ، فالعلم بهذه المباني والتفقه فيها واجب بقوله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ﴾[١٦] .

هذه هي أهم وسائل التمكين للعقيدة ، وهي أولى مقتضيات قيام الحكم في الإسلام ، ذلك أن العقيدة هي الأساس ، وهي الأصل ، فإن استقامت ، استقام البناء الإسلامي كله .

---

(٨) سورة هود ، آية ٢٦ .
(٩) سورة الأنعام ، آية ١٠٢ .
(١٠) سورة آل عمران ، آية ٦٤ .
(١١) لمزيد من التفصيل ، انظر أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، القاهرة : دار الفكر ، ١٩٦٩ ، ص ٢٠ .
(١٢) انظر محمد علي السمان ، الفكر الإسلامي : قاعدة ومساراً ، ضمن ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر ، البحرين ، ١٩٨٥ ، ص ٥٦ .
(١٣) سورة الحج ، آية ٤٧ .
(١٤) انظر ، عبدالقادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا القانونية ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩ ، ص ٧٥ .
(١٥) الإمام مسلم ، صحيح مسلم ، تحقيق وإشراف عبدالله أحمد أبو زينة ، المجلد الأول ، القاهرة : دار الشعب ، د . ت ، ص ١٥١ .
(١٦) سورة التوبة ، آية ١٢٢ .

ثانياً : تنفيذ أحكام الشريعة :

أوجب الله تعالى العمل بشريعته والالتزام بها ، ونهى نهياً قاطعاً اتباع ما يخالفها : ﴿ اتبع ما أوحي إليك من ربك لا إله إلا هو وأعرض عن المشركين ﴾[١٧] ، ﴿ إتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ﴾[١٨] ، ﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون ﴾[١٩] .

وتوضح نصوص القرآن أن العمل بهذه الشريعة شرط لثبوت الإيمان : «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً ممَّا قضيت ويسلموا تسليماً»[٢٠] . وجاء وصف القرآن لمن لم يحكم بما أنزل الله بالكفر والظلم والفسق : ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾[٢١] . ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾[٢٢] . ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾[٢٣] .

والإسلام حين أوجب العمل بالشريعة ، فذلك لأن شريعة الله هي الحق : ﴿ إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق ﴾[٢٤] ، ﴿ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ﴾[٢٥] ، فمن لم يهتد بهدى الشريعة فقد سلك طريق الضلال : ﴿ فإن لم يستجيبوا لك فاعلم إنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ﴾[٢٦] .

والإسلام باعتباره الصورة المتكاملة الشاملة التي تقررها الشريعة للحياة الإنسانية ، فإن مقصود الشارع الحقيقي هو أن تنفذ خطته كاملة في حياة الإنسان الاجتماعية ، ومن ثم لا يجوز العمل ببعض أحكام الشريعة وإهمال البعض الآخر بل يجب أن يكون العمل بها شاملاً : ﴿ أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب ﴾[٢٧] .

وبناء على ما سبق نستخلص أن الإسلام إذا كان قد أوجب الحكم بما أنزل الله ، أي أن تكون

---

(١٧) سورة الأنعام ، آية ١٠٦ .
(١٨) سورة الأعراف ، آية ٣ .
(١٩) سورة الجاثية ، آية ١٨ .
(٢٠) سورة النساء ، آية ٦٥ .
(٢١) سورة المائدة ، آية ٤٤ .
(٢٢) سورة المائدة ، آية ٤٥ .
(٢٣) سورة المائدة ، آية ٤٧ .
(٢٤) سورة النساء ، آية ١٠٥ .
(٢٥) سورة التوبة ، آية ٢٣ .
(٢٦) سورة القصص ، آية ٥٠ .
(٢٧) سورة البقرة ، آية ٨٥ .

الشريعة هي دستور الحكم ، أو هي القانون الأعلى ، فإن ذلك مؤداه وجوب قيام حكم إسلامي لوضع هذا الدستور موضع التنفيذ .

فالإسلام لا ينحصر في التقنين والتشريع فقط دون التفات إلى القوة المنفذة ، وشرائطها . بل شرعت أحكامه على أساس قيام الحكومة الصالحة العدلة بتنفيذها[٢٨] . ويشير آية الله الخميني إلى هذا المعنى بقوله : «مجموعة القوانين لا تكفي لإصلاح المجتمع ، ولكي يكون القانون مادة لإصلاح وإسعاد البشر ، فإنه يحتاج إلى السلطة التنفيذية . لذا فإن الله عز وجل - قد جعل في الأرض إلى جانب مجموعة القوانين حكومة وجهاز تنفيذ وإدارة ، الرسول الأعظم ﷺ كان يترأس جميع أجهزة التنفيذ في إدارة المجتمع الإسلامي . . وفي الحق أن القوانين والأنظمة الاجتماعية بحاجة إلى منفذ . وفي كل دول العالم لا ينفع التشريع وحده . ولا يضمن سعادة البشر . بل ينبغي أن تعقب سلطة التشريع سلطة التنفيذ ، فهي وحدها التي تنيل الناس ثمرات التشريع العادل . لهذا قرر الإسلام إيجاد سلطة التنفيذ إلى جانب سلطة التشريع ، فجعل للأمر ولياً للتنفيذ إلى جانب تصديه للتعليم والنشر والبيان»[٢٩] .

ومن جانب آخر فإن طبيعة الإسلام تستدعي ضرورة استمرار تنفيذ أحكامه ، فإذا كانت هذه الأحكام قد نفذت في عصر الرسول ﷺ ، وفي عصر الخلفاء الراشدين ، فليس معنى ذلك أنها خاصة بهذين العصرين فقط ، بل الضرورة مستمرة ، فالإسلام لا يحد بزمان أو مكان ، ولأنه رسالة خالدة لكافة البشر ، يتعين تطبيقه وتنفيذه والتقيد به إلى الأبد ، ومن ثم لا يجوز أن تعطل حدوده ، وتهمل تعاليمه[٣٠] .

مما سبق يتضح أن ضرورة التمكين للعقيدة من جانب وتنفيذ أحكام الشريعة من جانب آخر تستوجب إقامة الحكم الإسلامي حتى يتحقق بذلك قيام النظام الإسلام الذي أمرنا الله باتباعه والتزامه والتقيد به . وقد أوضح فقهاء الإسلام هذه الحقيقة عند وصفهم للحكومة الإسلامية وتحديد غايتها بأنها «خلافة عن صاحب الشرع في إقامة الدين وسياسة الدنيا»[٣١] فالتلازم في الإسلام ضروري بين الدين والدنيا ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر ، ولهذا قال الإمام الغزالي بحق «الدين أس والسلطان حارس ، وما لا أس له مهدوم ، وما لا حارس له فضائع»[٣٢] .

خلاصة القول : أن دعوة الإسلام إنما هي دعوة من أجل تطبيق نظامه ، فإقامة الإسلام كعقيدة

---

(٢٨) لمزيد من التفصيل ، انظر ، آية الله منتظري ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، الجزء الأول ، لبنان : الدار الإسلامية للطباعة والنشر ، ١٩٨٨ ، ص ١٦٢ .

(٢٩) انظر ، آية الله الخميني ، الحكومة الإسلامية ، طهران : المكتبة الإسلامية الكبرى ، د . ت ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٣٠) انظر المرجع السابق ، ص ٢٥ .

(٣١) أبو الحسن الماوردي ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٢ ، ص ٥ .

(٣٢) الإمام الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، ١٩٧١ ، ص ١١٩ .

يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإقامته كنظام ، وهذا لا يتأتى إلا في ظل نظام للحكم يؤمن بقيم الإسلام وأهدافه .

خصوصية نظام الحكم الاسلامي :

يكتسب نظام الحكم الإسلامي خصوصية معينة بموجب العلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة في الإسلام ، فالقاعدة التي يرتكز عليها نظام الحكم الإسلامي هي قاعدة دينية إلهية ، وهي الشريعة الإسلامية وهذا يترتب عليه أن نظام الحكم الإسلامي يعمل في هدى قانون أخلاقي دائم ومطلق تتحدد بموجبه مقاييس ومعان ثابتة لمفاهيم العدل والظلم ، أو الخير والشر ، أما الأنظمة الأخرى فإنها ترتكز على نظريات وفلسفات بشرية ، ومن ثم فإن القانون الأخلاقي السائد لديها هو قانون المصلحة المبني على أهواء الناس ومطالبهم المادية وحدها ، وهذا يعني أن مفاهيم العدل والظلم ، أو الخير والشر لا تحمل حقيقة ملزمة في ذاتها وإنما تتخذ صوراً متعددة تتلاءم مع مقتضيات الظروف الاجتماعية والسياسية[٣٣] .

وفي ضوء هذا الاختلاف الواضح بين الأساس النظري ، الذي يبني عليه نظام الحكم في الإسلام وغيره من أنظمة الحكم الأخرى ، تتضح خصوصية نظام الحكم الإسلامي ، بمعنى أن له وضعاً فريداً ومميزاً ، لا تصح معه المقارنة مع سائر أنظمة الحكم الأخرى حتى وإن تشابه معها في بعض الجزيئات .

فنظام الحكم الإسلامي لا يماثل نظام الحكم الديمقراطي حسب المفهوم الغربي فالديمقراطية وإن كانت تلتقي مع الإسلام من حيث تقرير مبدأ سيادة الشعب ، إلا أنهما يختلفان حول حدود هذه السيادة ، فبينما هي مطلقة في الحكومة الديمقراطية حيث يحق للأمة أن تسن ما تشاء من القوانين حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة ، نجد أن هذه السيادة في الحكومة الإسلامية ليست مطلقة ولكنها مقيدة بالشريعة الإسلامية ، فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في إطار وحدود هذا القانون[٣٤] .

ويختلف نظام الحكم الإسلامي عن الأنظمة الأخرى التي ترتكز على القانون كضمانة بنيانية لها . ومرد هذا الاختلاف إلى طبيعة هذا القانون ، فالقانون الذي تخضع له هذه الأنظمة هو من صنع البشر ، وهم متأثرون في وضعه بأهوائهم وميولهم ، ومن ثم فهو قابل للتبديل والتعديل والإلغاء ، أما القانون الإسلامي فهو من عند الله ، وهو قانون دائم لا يتغير ، أي أن مقاييس العدالة والحق

(٣٣) لمزيد من التفصيل ، انظر ، محمد أسد ، منهاج الإسلام في الحكم ، الطبعة الرابعة ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٥ ، ص ٢٨ ، انظر أيضاً ، عبدالقادر عودة ، المال والحكم في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ .

(٣٤) انظر ، أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٦ ، ص ٢٢٣ ، وانظر أيضاً عبد القادر عوده ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ .

والمساواة هي مقاييس إلهية ثابتة ، حتى القوانين التي يضعها البشر في ظل الحكم الإسلامي فإنما توضع وفقاً لروح الشريعة ومبادئها[٣٥] .

وأخيراً فإن نظام الحكم الإسلامي وإن كان يرتكز على الدين ، إلا أنه لا يماثل الحكم الثيوقراطي[٣٦] الذي ساد أوروبا في العصور الوسطى ، فالحاكم في الإسلام لا يستمد سلطانه من الله ، وإنما من الجماعة ، فهي التي تعينه ولها الحق أن تعزله ، وهو لا يختص بسلطات روحية تتيح له حق احتكار الشريعة وتفسيرها ، وإنما هو فقط مجرد منفذ لها ، وخاضع لأحكامها .

وبناء على ما سبق نخلص إلى القول بأن نظام الحكم الإسلامي ذو طبيعة خاصة يتميز بها عن سائر الأنظمة الأخرى ، ولا يعد التشابه في بعض الجزئيات مع هذه الأنظمة مبرراً لإطلاق صفة هذه النظم على نظام الحكم الإسلامي ، فنقول عنه مثلاً أنه ديمقراطي أو ثيوقراطي ، ذلك أن مثل هذه المصطلحات وليدة أحداث معينة خاصة بالغرب وحده ، وتحمل معاني ودلالات لا صلة لها بالإسلام[٣٧] . ومن ثم فإن نظام الحكم الإسلامي لا يمكن أن تفهم طبيعته وتتضح حقيقته إلا في ضوء المفاهيم والمصطلحات الإسلامية وحدها .

ثانياً : الأصول النظرية لنظام الحكم الاسلامي :

أشرنا إلى أن المصادر الأساسية للإسلام ، وهي القرآن والسنة ، لم تتعرض إلى النواحي التفصيلية لنظام الحكم أنما نصّت فقط على المبادىء والأسس الكلية التي يبنى عليه هذا النظام ، أي أن الإسلام لم يقيد المسلمين بشكل معين من أشكال الحكم ، وإنما أتاح لهم الحرية الكاملة في اختيار نظام الحكم الذي يتواءم مع أوضاعهم وظروفهم المتغيرة عبر الأزمان طالما كان ذلك في إطار هذه المبادىء والأسس العامة .

وبناء على ذلك ثار الخلاف حول قضية نظام الحكم بعد وفاة الرسول ﷺ ، حيث تباينت آراء المسلمين حول الشخص الذي سيخلف النبي ﷺ في رياسة الدولة الإسلامية ، وقد انعكس هذا

---

(٣٥) انظر ، عبد القادر عوده ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ ، د . محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، الطبعة السادسة ، القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٩ ، ص ٣٨٢ .

(٣٦) يقصد بالثيوقراطية حكومة الإله أو الآلهة الذين يكونون ممثلين برجال كهنوت أو زعماء روحيين مقدسين ، ومن أمثلتها حكومة البابوات في العصور الوسطى ، فيكون لهؤلاء الرؤساء سلطات روحية ، ولهم حق الغفران والحرمان ، ويجب لهم الطاعة المطلقة ، وأقوالهم قانون ، لأنهم يدعون أنهم يمثلون الإرادة الإلهية ، انظر د . محمد ضياء الدين الريس ، مرجع سابق ، ص ٣٧٧ .

(٣٧) انظر في أهم أسباب اضطراب الصورة حول السياسة الإسلامية الناتج عن سيادة المفاهيم الغربية ، د . سيف الدين عبدالفتاح ، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر : رؤية إسلامية ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٩ ، ص ٢٦ ، انظر أيضاً ، محمد أسد ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

الخلاف - الذي يعد أول خلاف سياسي ينشأ بين المسلمين[٣٨] في مواقف كل من الأنصار والمهاجرين وبني هاشم ، فقد نادى كل فريق بأحقيته في الخلافة مستنداً إلى دعاوي متعددة تؤيد وجهة نظره غير أن الأمر قد حُسم في النهاية لصالح المهاجرين ، وتم اختيار أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين .

وقد أجمع المسلمون على هذا الاختيار واستقرت أوضاعهم ، عدا فئة قليلة - ظلت بالرغم من انضوائها في لواء الجماعة - تشايع علياً بن أبي طالب وترى أحقيته بمنصب الخلافة ، وهذه الفرقة هي التي عرفت فيما بعد باسم الشيعة ، وهي التي كان لها فضل السبق في البحث في مسألة الإمامة أو نظام الحكم في الإسلام .

فالجدير بالذكر أن مفهوم التشيع لعلي بن أبي طالب قد دار بادىء الأمر حول فكرة بسيطة مؤداها أحقيته بالخلافة دون غيره من الصحابة ، وذلك لقرابته من رسول الله ﷺ من ناحية ، ولمميزاته الشخصية من ناحية ثانية ، ولمواقفه في سبيل نصرة الإسلام وإعلاء كلمته من ناحية ثالثة . وقد ظلت هذه الفكرة سائدة طوال القرون الثلاثة الأولى[٣٩] ، وكانت هي أساس الاحتجاج بأفضلية علي بن أبي طالب لمنصب الخلافة . وبمرور الوقت أسهمت الأحداث التي تعرض لها الشيعة - نتيجة إخفاقاتهم المتعددة في الوصول إلى السلطة بعد مقتل علي بن أبي طالب وما لاقوه من اضطهاد وتعذيب ، وتشريد وقتل طوال العصر الأموي ، ومعظم فترات العصر العباسي - في تشكيل أرائهم السياسية ، فكانوا أول من بحث وألف في الإمامة ، وكانت آراء الفرق الإسلامية الأخرى ، بمثابة رد فعل لأفكارهم أو لمحاولة للرد عليهم وتفنيد أقوالهم[٤٠] .

وبصفة عامة ، فقد أجمعت الأمة ، إلا من لا يعتد بخلافه ، على وجود إقامة الحكم الإسلامي ولكنها اختلفت حول كيفية إقامة هذا الحكم ، بمعنى آخر ، اختلفت آراء هذه الفرق وتعددت اجتهاداتها حول النظام أو الشكل الذي يعد حسب اعتقاد كل منها أنه يمثل الصورة المثلى لنظام الحكم في الإسلام .

وسوف يقتصر الباحث في معالجة هذه القضية على ما أثاره فقهاء الشيعة وفقهاء أهل السنة من آراء باعتبارهما يمثلان أهم وأكبر التيارات الفكرية الإسلامية ، فضلاً عن وجود نماذج تطبيقية معاصرة لنظم الحكم تستند إلى الأسس الفكرية لكليهما .

وبالطبع فليس من هم هذا البحث أن ينشغل بالتفصيلات أو الجدل المذهبي الذي ثار بين الشيعة

---

(٣٨) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٩ ، ص ٣٩ .

(٣٩) انظر ، د . موسى الموسوي ، الشيعة والتصحيح : الصراع بين الشيعة والتشيع ، لوس انجلوس ، ١٩٨٧ ، ص ١٤ .

(٤٠) انظر ، د . محمد ضياء الدين الريس ، مرجع سابق ، ص ٩٥ .

والسنة حول نظام الحكم ، ولكنه يهتم فقط بإبراز النقاط الجوهرية التي دار حولها الخلاف ، وهي التي يمكن إيجازها فيما يلي :

١ - كيفية نصب الإمـام :

يتفق أهل السنة والشيعة حول ضرورة نصب الإمام نظراً إلى الحاجات التي يتوقف إيفاؤها على وجوده ، غير أنهما قد اختلفا بعد ذلك حول كيفية نصبه . فالشيعة يرون أن الإمام لا يكون إلاّ بالنص من قبـل الله تعـالى ، فالإمـامـة في نظرهم استمرار للنبوة ، والدليل الذي يوجب إرسال الرسل ، وبعث الأنبياء هو نفسه أيضاً يوجب نصب الإمام بعد الرسول ، فليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هادياً ومرشداً لعامة البشر ، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه ، لأن الشخص الذي له من نفسه القدسية استعداداً لتحمل أعباء الإمامة العامة وهداية البشر قاطبة يجب ألاّ يعرف إلا بتعريف الله ولا يعين إلا بتعيينه[٤١] .

أما أهل السنة قد أجمعوا على صحة عقد الخلافة بعدة أمور :

أولاً : مبايعة أهل الحل والعقد لإنسان إذ لم يستخلف الخليفة كمبايعة أبي بكر ومبايعة علي بن أبي طالب .

ثانياً : بالاستخلاف كعهد أبي بكر لعمر .

ثالثاً : جعل الخليفة الأمر شورى بين جماعة كما فعل عمر بالستة[٤٢] .

وخلاصة وجهتي النظر السابقتين ، أنه بينما تذهب الشيعة إلى أن الإمامة لا تثبت إلاّ بالنص والتعيين ، يذهب أهل السنة إلى القول بالاختيار والشورى بين المسلمين ، وبينما حاولت الشيعة الاستنـاد إلى مجمـوعـة من الأدلـة العقليـة والنقليـة وبعض الـوقائع التاريخية للبرهنة على صحة اعتقادهم ، نجد أن أهل السنة على الجانب الآخر قد استندوا بدورهم إلى أدلة أخرى مماثلة لدحض وإبطال هذا الاعتقاد[٤٣] .

٢ - أساس سـلطات الإمـــام :

ترتب على كيفية نصب الإمام لدى كل من أهل السنة والشيعة ، اختلاف في طبيعة السلطة التي

---

(٤١) محمد الحسين المظفري ، الشيعة والإمامة ، الطبعة الثانية ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٩٥١ ، ص ٦٠ .

(٤٢) الإمام مسلم ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص ٤٨٥ .

(٤٣) لمزيد من التفصيل ، انظر د . أحمد صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، القاهرة : دار المعارف ١٩٦٩ ، ص ٣٩ - ١٠٣ .

يتمتع بها الإمام لدى كل منهما . فالإمام لدى أهل السنة - بموجب عقد البيعة - يستمد سلطاته من الأمة فهي مصدر قوته وهي التي تختاره لهذا المنصب وهي التي تراقبه وتحاسبه[٤٤] .

أما الشيعة فترى أن الإمام يستمد سلطاته من الله ، فليس لأحد الحق في محاسبته أو مراقبته ، وهو بهذا يتمتع بسلطات لا حد لها سواء أكانت دينية أو دنيوية[٤٥] .

٣ - الشروط المؤهلة لمنصب الإمام :

ترتب على اختلاف المفهوم السياسي للإمامة بين الشيعة وأهل السنة تباين نظرة كل منهما حول الشروط التي يجب أن تتوافر في الإمام . فحيث أن الإمامة بالمفهوم الشيعي هي رئاسة إلهية عامة دينية ودنيوية فلابد أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ، وأن يكون معصوماً من الخطأ[٤٦] . بينما ترتب على مفهوم الإمامة لدى أهل السنة من حيث هي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا ، عدم ضرورة أن يكون الإمام أفضل الناس بل يكتفي بتوافر الشروط التي تجعله قادراً على تحمل الإمامة[٤٧] .

هذه هي النقاط الأساسية التي كانت مثار الخلاف الفكري بين السنة والشيعة حول نظام الحكم ، والتي تمحورت حول هذه القضية : هل يقوم نظام الحكم وفق مبدأ الشورى أم أنه نظام مفروض من السماء لا رأي للناس فيه . لقد أقرّ أهل السنة الواقع السياسي الذي ساد المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ ، وكانت فترة الخلافة الراشدة تمثل في نظرهم النموذج الأمثل لنظام الحكم ، بينما رفض الشيعة هذا الواقع وصاغوا نظرية مثالية تتمثل في نظام للحكم مؤيداً بالوحي على شاكلة ذلك النظام الذي ساد في عصر الرسول ﷺ بعبارة أخرى كان أساس الخلاف بين الفريقين يرتكز في نظرة كل منهما حول قيمة كل من السياسة والدين في مصادر الإسلام الأساسية . لقد رأى أهل السنة أن أحكام السياسة لا ترقى إلى تشريعات الدين ، ومن ثم فإن نظام الحكم يعد من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة[٤٨] ، ولا صلة له بالاعتقاد . أما الشيعة فقد رأوا أن أحكام السياسة لا تقل شأناً عن تشريعات الدين ، فالوحي يقضي في أمور السياسة كما يقضي في أمور الدين على حد سواء[٤٩] ، ونظام الحكم بذلك يعد ضمن المسائل الاعتقادية التي لا يجوز بشأنها الاجتهاد أو

---

(٤٤) انظر الماوردي ، مرجع سابق ، ص ١٥ - ١٧ .

(٤٥) انظر ، محمد رضا المظفر ، عقائد الإمامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مطبعة نور الأمل ، ١٣٨١هـ ، ص ٦٠ . ولمزيد من التفاصيل ، انظر النصوص الواردة في ذلك في محمد بن يعقوب الكليني ، أصول الكافي ، الجزء الأول ، طهران : دار الكتب الإسلامية ١٣٧٥هـ ، ص ٢٠١ .

(٤٦) محمد مهدي الآصفي ، الإمامة في التشريع الإسلامي ، بيروت : دار المعارف للمطبوعات ١٩٧٤ ، ص ٣٧ - ٣٩ .

(٤٧) انظر الماوردي ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٤٨) ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت : مكتبة الهلال ، ١٩٨٦ ، ص ١٣٤ .

(٤٩) أحمد صبحي ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .

الشورى ، فالمسلمون مقيدون بشكل واحد محدد القسمات لنظام الحكم يتوجب عليهم الأخذ به في كل زمان ومكان[٥٠] .

خلاصة القول أن الفكر السياسي الإسلامي فيما يتعلق بقضية نظام الحكم كان يتجاذبه تياران رئيسيان :

إتجاه شيعي : ينظر إلى السلطة باعتبارها ذات طبيعة دينية ، فالإمامة هي منصب إلهي مثل النبوة ، وأن الأئمة الشرعيين هم فقط الأئمة الاثنى عشر المنصوص عليهم من الله سبحانه وتعالى .

إتجاه سني : يخالف الرؤية السابقة ، حيث ينظر إلى السلطة باعتبارها ذات طبيعة سياسية ، فالشورى هي أساس اختيار الحاكم وأن صلاحية هذا الحاكم تتوقف على مدى قدرته على تحمل مهام وأعباء الإمامة .

فإذا ما انتقلنا من هذا الجانب النظري إلى الجانب العملي أو التطبيقي ، نجد أن أهل السنة بخلاف الشيعة هم الذين مارسوا الحكم بصفة فعلية ، فإلى أي مدى تحققت أفكار وآراء كلا الفريقين فيما يرونه نظام الحكم الأمثل في الإسلام ، بعبارة أخرى ما مدى شرعية أنظمة الحكم التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ لدى كل من فقهاء أهل السنة وفقهاء الشيعة ؟ هذا ما سوف نتناوله في النقطة التالية :

ثالثاً : النماذج التطبيقية لنظم الحكم الاسلامية ومدى شرعيتها :

لقد مر نظام الحكم الإسلامي بصور متعددة عقب وفاة الرسول ﷺ ، تمثل ذلك بصفة أساسية في عصر الخلافة الراشدة ، ثم عصر الخلافة الأموية ، ثم الخلافة العباسية ، وأخيراً الخلافة العثمانية ، وسوف نوضح فيما يلي موقف الفكر السياسي الإسلامي ممثلاً في آراء فقهاء أهل السنة وفقهاء الشيعة في تقييم هذه الأنظمة وبيان مدى شرعيتها[٥٠] .

---

(٥٠) ينبثق مفهوم الشرعية حسب الرؤية الإسلامية من طبيعة الإسلام الشاملة كنهج متكامل للحياة ، فالدين الإسلامي هو دين سياسي ، والسياسة الإسلامية هي سياسة دينية ، ومن ثم كانت الشرعية في التنظير السياسي الإسلامي هي شرعية دينية ، وهي بهذا المعنى واحدة ومطلقة ، مؤدى ذلك أن الشرعية سواء في جانبها القانوني ، بمعنى الاستناد إلى ما يكيف ويضفي الصحة والمشروعية على التصرف ، أو في جانبها السياسي بمعنى العلاقة بين الحاكم والمحكوم التي تفرض على الأول احترام المبادىء والأحكام الواردة في أصول الشريعة والتي تلزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الاحترام ، تتبع الشرعية الدينية تبعية مطلقة وتدخل ضمن إطارها . انظر تأصيلاً لمفهوم الشرعية حسب الرؤية الإسلامية ، د . حامد ربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠ ، ص ٢١١ .

ويميز بعض الباحثين بين أربع مستويات للشرعية هي :

- شرعية الابتداء والتأسيس من حيث الالتزام بالإطار الفكري والعقيدي .
- شرعية إسناد السلطة والولاية من حيث توافر الشروط والطريقة والكيفية التي تعد تمثيلاً حقيقياً لحقائق الاختيار

(أ) موقف الفكر السياسي السني :

قسم ابن خلدون المراحل التي مرت بها هذه النظم في ظل الدولة الإسلامية طبقاً لدرجة شرعيتها حتى عهده إلى مراحل أربعة[٥١] :

المرحلة الأولى : الخلافة القائمة على أساس الدين ، وهي الخلافة الكاملة التي تتمثل في عصر الخلفاء الراشدين ، وهو يصف هذه المرحلة بقوله «أن الأمر كان في أوله خلافة ، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين ، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم ، وأن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة» .

المرحلة الثانية : تحول الخلافة إلى ملك ، ولكنه ملك يقوم على دعائم الدين ، ويصف ابن خلدون هذه المرحلة حيث يقول «صار الأمر إلى الملك ، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق . . ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً . وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده» .

المرحلة الثالثة : تغلب معاني الملك على الخلافة ، ويصف ابن خلدون هذه المرحلة بقوله «ثم ذهبت الخلافة ولم يعد إلا اسمها ، وصار الأمر ملكاً بحتاً ، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها ، واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس ، واسم الخلافة باقياً منهم لبقاء عصبية العرب ، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض» .

المرحلة الرابعة : اندثار معاني الخلافة كلية وتحولها إلى ملك خالص . وفي هذا المعنى يقول ابن

والرضا والبيعة والعقد .

- شرعية ممارسات السلطة السياسية من حيث تكييفها الشرعي وفقاً لعناصر التأسيس بما يحقق التمييز والفصل بين ممارسة الاستظهار وممارسة الافتقار .
- شرعية الخروج على السلطة السياسية بما يحقق تأسيس العقد وممارسة الطاعة على الوجه الشرعي ويتيح حراسة الشرع والشريعة في المستويات السابقة .

انظر د . سيف الدين عبدالفتاح ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ . ونشير أن هذا البحث يهتم بصفة أساسية بالمستويين الثاني والثالث ، وهما إسناد السلطة السياسية وممارستها . إذ أن المستوى الأول من الشرعية قد تحقق بصفة منتظمة ، ولم يتجرأ أي حاكم مسلم منذ أن قام نظام الخلافة وحتى انتهائه أن ينكر الوضع القانوني والدستوري لكتاب الله وسنة رسوله ، أي أن قانون الدولة ظل قانوناً إسلامياً بصرف النظر عن تطبيقه ، انظر المودودي ، الخلافة والملك ، الطبعة الأولى ، الكويت : دار القلم ، ١٩٧٨ ، ص ١١٢ . أما المستوى الرابع من الشرعية ، فلا يمكن الرجوع إليه ابتداء ، حيث أن فاعليته تتوقف على مستويات الشرعية السابقة عليه .

(٥١) ابن خلدون ، المقدمة ، بيرت : مكتبة الهلال ، ١٩٨٦ ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

خلدون» . . ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم ، وبقي الأمر ملكاً بحتاً ، كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم ، وليس للخليفة منه شيء» .

وفي ضوء التحليل السابق ، يوضح ابن خلدون طبيعة التغير الذي طرأ على نظم الحكم بعد عصر الخلافة الراشدة ، وارتباط هذا التغير بمدى شرعية هذه النظم . لقد ذهب ابن خلدون إلى أن التغير الذي لحق بالخلافة وتسبب في تحولها إلى الملك إنما هو تغير فقط في الوازع ، فبعد أن كان ديناً ، انقلب عصبية وسيفاً ، أي أنه بعد أن كان الناس يتصرفون بوازع الدين والخلافة شورى صار الحكم مستنداً إلى العصبية والقوة . غير أن هذا التغير في نظر ابن خلدون لا ينزع بالضرورة شرعية نظم الحكم التي أعقبت الخلافة الراشدة طالما سارت هذه النظم على نهج الدين ، فالشرع - كما يذكر ابن خلدون - «لم يذم الملك في ذاته ، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات»[٥٢] ومن ثم يحكم ابن خلدون بشرعية نظم الحكم زمن الأمويين والعباسيين خاصةً عهد معاوية ومروان وابنه عبدالملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده .

ويرى الباحث أن التحليل السابق لابن خلدون يرتكز في الأساس على الاعتراف بالأمر الواقع والتسليم بهذا الأمر طالما كان من الصعب تغييره ، وطالما كان فيه ما يحقق غايات ومقاصد الإسلام ، فهو وإن كان يقر بتحول الخلافة إلى الملك واختفاء الشورى كمبدأ شرعي لإسناد السلطة ، إلا أنه لم يضع هذا المعيار - طريقة إسناد السلطة - كأساس للحكم على مدى شرعية النظم التي أعقبت الخلافة الراشدة ، وإنما انصب تحليله على معيار آخر وهو ممارسات هذه الأنظمة من حيث مدى قيامها على دعائم الدين والعمل وفق أحكامه ، ومن ثم كان حكمه بشرعية نظم الحكم زمن الأمويين والعباسيين خلال الفترات التي أشار إليها .

ومن ناحية أخرى يتخذ بعض الفقهاء المعاصرين فترة الخلافة الراشدة كمعيار لقياس مدى شرعية نظم الحكم الإسلامية ، فهم خلافاً لابن خلدون لا يبنون حكمهم على معيار واحد ، بل نظروا إلى المبادىء المقررة شرعاً في شؤون الحكم ككل ، وباعتبار أن هذه المبادىء قد تجسدت بصورة شاملة في فترة الخلافة الراشدة ، ومن ثم يرون أن هذه المبادىء قد تبدلت تماماً زمن الأمويين والعباسيين ، فلم تعد السياسة تابعة للدين أو خاضعة له ، ويشيرون إلى أهم مظاهر هذا التحول في النقاط الآتية :

---

(٥٢) انظر المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

١ - تبدلت طريقة إسناد السلطة من نظام الاختيار الحر إلى نظام الوراثة .

٢ - ضعف إحساس الأمة بأنها مصدر السلطة ، وأن أميرها نائب عنها ، وأصبح الحاكم الفرد هو السيد المطلق النفوذ ، بل ظهرت في تاريخ الإسلام خرافة الحق الإلهي للسلاطين .

٣ - زالت حرية الرأي ، وحرية القضاء .

٤ - اتسع نطاق المصروفات الخاصة للحاكم ، فلم يعد بيت المال ملكاً للدولة ، بل أصبح ملكاً للحاكم وأسرته .

٥ - عودة العصبيات الجاهلية التي نهى الإسلام عنها .

٦ - تغير نمط حياة ومعيشة الخلفاء ، فأغرقوا في الترف وتشبهوا بحياة الملوك[٥٣] .

أما فيما يتعلق بالخلافة العثمانية ، فيشير بعض الباحثين أنها منذ عهد عثمان (ت ١٣٢٦) وعلى مدى ستة قرون قد احتلت موقعها في التاريخ ، وكانت خلال القرون الثلاثة الأولى من عمرها قوية الجانب ، تشكل بمفردها القوة العظمى في العالم ، فعرفت هذه الفترة باسم عصر التطور والازدهار ، وظهرت أسماء من العثمانيين أضاءت تاريخ العالم عدلاً ومعرفة ، وظهر اصطلاح : الأمان العثماني ، بمعنى سلطة الدولة المحسوسة في كل بقاعها حتى النائية منها . وكانت الدولة في هذه القرون الثلاثة تطبق أحكام الشرع الإسلامي[٥٤] .

وفي القرن الرابع من عمر الدولة العثمانية ، كان العمل بالشرع قد بطل في حزء منه ، ودخلت الدولة العثمانية في مرحلة التوقف ، وفي القرن الخامس من عمرها عاشت هذه الدولة مرحلة التخلف ، وفي القرن السادس منه ، عاشت فترة انهيارها الذي تم عام ١٩٢٢[٥٥] .

والخلاصة فيما يتعلق بالدولة العثمانية ، أنه بالرغم من بعض الفترات التي اقتربت فيها هذه الدولة من الموازين الإسلامية ، إلا أن الأسس التي قامت عليها هذه الدولة من حيث إسناد السلطة فضلاً عن الممارسات السياسية لا تتفق مع القواعد المقررة شرعاً لشؤون الحكم ، فهي في ذلك تقع في مربع واحد مع الدولة الأموية والدولة العباسية .

لقد انحرف الأمويون ، ومن بعدهم العباسيون ، ثم تلا ذلك العثمانيون عن النموذج الإسلامي الصحيح للحكم كما تمثل في عهد الخلفاء الراشدين . والسؤال الآن ما موقف الفكر السياسي السني

---

(٥٣) انظر ، الشيخ محمد الغزالي ، الإسلام والاستبداد السياسي ، الطبعة الثانية ، القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٦١ ، ص ١٨٧ ، وانظر أيضاً ، أبو الأعلى المودودي ، الخلافة والملك ، مرجع سابق ، ص ٩٩ - ١١١ .

(٥٤) د . محمد حرب عبد الحميد ، المعالم الرئيسية للأسس التاريخية والفكرية لحركة حزب السلامة في تركيا ، ضمن ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ص ٤٢٩ .

(٥٥) انظر المرجع السابق ، ص ٤٣٠ .

إزاء هذا الوضع ؟ هل اعترف فقهاء أهل السنة بشرعية هذه النظم ، أم أنهم أنكروها وأباحوا حق مقاومتها . بعبارة أخرى . كيف عالج فقهاء أهل السنة هذه الحالة في ضوء تعاليم الإسلام التي تقضي بإسقاط النظم الجائرة وتوجب مقاومتها .

لقد ناقش فقهاء أهل السنة هذه الحالة من خلال تكييفهم لإمامة الضرورة حيث انتهوا إلى القول بأن هذه الأنظمة وإن كانت غير محققة للمثالية الإسلامية إلا أن الضرورة تقتضي عدم نزع شرعيتها المتمثلة في استمرار تصريف أمور المسلمين ، ويوضح الإمام الغزالي هذا الموقف بقوله : «فإن قيل ، فإن تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال ، قلنا : ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات ، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور . ولكن الموت أشد منه ، فليت شعري من لا يساعد على هذا أو يقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدي لها . بل هو فاقد للمتصف بشروطها ؟ فأي أحواله أحسن : أن يقول القضاة معزولون ، والولايات باطلة ، والأنكحة غير منعقدة ، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة ، وإنما الخلق كلهم يقدمون على الحرام - أو أن يقول الإمامة منعقدة ، والتصرفات والولايات نافذة ، بحكم الحال والاضطرار[٥٦] .

وقد ترتب على قبول فقهاء أهل السنة للأنظمة الجائرة باعتبارها حالة ضرورة الدعوة إلى طاعتها والنهي عن الثورة ضدها ، يقول الأشعري : «إن أهل الحديث اتفقوا على أن السيف - أي استخدام القوة في التغيير - باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وإن الإمام يكون عادلا ، ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته ، وإن كان فاسقاً ، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه»[٥٧] . ويروي عن الإمام أحمد بن حنبل : «ومن غلب بالسيف حتى صار خليفة . وسمي أمير المؤمنين ، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه ، براً كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين[٥٨] .

ويعلل فقهاء أهل السنة موقفهم المناهض للثورة ضد النظم الجائرة بأنه تغليب لأخف الضررين ، فإذا كانت هذه الأنظمة الجائرة تمثل بالفعل ضرراً فإن الضرر الأكبر إنما يتمثل في حدوث الفتن التي سوف تنتج عن الثورة عليها ، ويعبر الإمام أحمد ابن تيمية عن ذلك بقوله «إن ما أمر به النبي ﷺ من الصبر على جور الأئمة وترك قتالهم والخروج عليهم هو أصلح الأمور للعباد في المعاش والمعاد ، وأن من خالف ذلك متعمداً أو مخطئاً لم يحصل بفعله صلاح بل فساد»[٥٩]، ويذكر

(٥٦) الإمام الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد مرجع سابق ، ص ١٢١ .
(٥٧) الأشعري ، مرجع سابق ، ص ١٤٠ .
(٥٨) الإمام ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، الجزء الأول ، بيروت : دار الكتب العلمية ، د . ت ، ص ١٤٢ .
(٥٩) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٢ .

في موضع آخر أن «الأحاديث النبوية تأمر بالصبر على استئثار الأئمة والنهي عن مقاتلتهم ومنازعتهم الأمر مع ظلمهم ، لأن الفساد الناشيء من القتال في الفتنة أعظم من فساد ولاة الأمور ، فلا يزال أخف الفسادين بأعظمهما»[٦٠] .

ويوضح بعض الباحثين الخلفية التي أفرزت هذا الموقف فيرى أن الواقع الذي تحول إلى أمر معتاد ، أصبح يمارس سلطاناً على الفكر ، حتى دفع هؤلاء الفقهاء إلى الإحجام عن نزع شرعية هذه الأنظمة ، فضلاً عن شبح الانتكاسات التي مرت بها ثوارت المسلمين ضد مظالم حكامهم على امتداد التاريخ ويستشهد في ذلك بقول ابن القيم «أن الواجب شيء والواقع شيء والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب ، وينفذ الواجب بحسب استطاعته ، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع ، فلكل زمان حكم ، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم ، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض ، فلو منعت إمامة الفساق وشهاداتهم ، وأحكامهم ، وفتاويهم وولاياتهم لعطلت الأحكام وفسد نظام الخلق ، وبطلت أكثر الحقوق . . فإمام الضرورة ، والغلبة بالباطل ليس إلا الاصطبار والقيام بأضعف مراتب الإنكار»[٦١] .

بناء على ما سبق ، فإن فقهاء أهل السنة نظروا إلى أنظمة الحكم التي تلت نظام الخلافة الراشدة مثل نظام الخلافة في عهد الأمويين والعباسيين وما تلا ذلك حتى عهد العثمانيين باعتبارها أنظمة قد ابتعدت عن الأسس المقررة شرعاً ، ولكنهم اضطروا إلى الاعتراف بها كأمر واقع وكحالة ضرورة ، فهور اعتراف كما يشير بعض الباحثين لا ينشيء مبدأ ولا يقرر قاعدة ، وإنما هو اعتراف موقوت لا يبقى إلا ببقاء حالة الاضطرار ، ولا ينفي وجود القواعد الصحيحة التي يجب أن تنفذ وتطبق حينما يمكن ذلك[٦٢] .

(ب) موقف الفكر السياسي الشيعي :

انطلاقاً من عقيدة الشيعة بأن الإمامة هي منصب إلهي شأنها شأن النبوة سواء بسواء ، فإن الحاكم الذي يتبوأ هذا المنصب في نظرهم لا تثبت إمامته إلا عن طريق النص والتعيين من الله ، ومن ثم يجب أن يكون معصوماً من الخطأ والزلل في علمه وعمله وأن يكون أفضل من رعيته في جميع صفات الكمال والجلال .

وهذه الصفات التي يشترطها الشيعة في الإمام لا تنطبق إلا على الأئمة الاثنى عشر الذين أسبغت عليهم الشيعة صفة الإمامة الحقة ، ومن ثم فإنه من الطبيعي أن لا يعترفوا بإمامة أي حاكم غيرهم ،

---

(٦٠) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٤٥ .

(٦١) انظر ، د . محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، بيروت : دار الوحدة ، ١٩٨٥ ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٦٢) د . محمد ضياء الدين الريس ، مرجع سابق ، ص ٣٤٩ .

وأن ينظروا إليه نظرهم إلى من غصب أهل البيت حقهم الإلهي ، ودفعهم عن مقامهم ومراتبهم التي رتبهم الله فيها[٦٣] .

وبناء على ذلك فإن الإمامة الشرعية لم تتحقق في نظر الشيعة إلا في الفترة القصيرة التي تولى فيها علي بن أبي طالب منصب الخلافة ، أما الأنظمة الأخرى التي حكمت المسلمين فهي في نظرهم «أنظمة زمنية يتوقف اعتراف الشيعة بها إذا حكمت برضا الناس واختيارهم وأدت واجبها كدولة صالحة تحفظ الأمن والنظام ، وتصون لكل ذي حق حقه ، وتحصن الحدود من الأعداء ، على شريطة أن لا تتعرض للأديان من قريب أو بعيد»[٦٤] .

وبهذا ينظر الشيعة إلى الخلفاء الراشدين ، أبي بكر ، عمر ، وعثمان ، أنهم قد اغتصبوا حق علي الشرعي في الخلافة ، وكذلك الحال بالنسبة لخلفاء الدولتين الأموية والعباسية الذين استأثروا بهذا الحق ولم يمكنوا منه أولاد علي الأئمة الشرعيين في نظرهم .

غير أن الاتجاه السائد في الفكر السياسي الشيعي يفرق بين فترة الخلافة الراشدة وفترة الخلافة الأموية والعباسية من حيث مدى التقيد بتطبيق أحكام الشرع والالتزام بقواعد الإسلام .

فيرى بعض الباحثين أن خلافة أبي بكر وعمر قد تجسدت فيها مبادىء الإسلام ومثله . فقد سلكا طريق الزهد وعملا على انتشار مبادىء الإسلام ، وليس في سيرتهما ما يبعث على النقمة والاستياء[٦٥] .

ويقدم باحث آخر تقييما موضوعياً لخلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب معتبراً عهديهما من أكثر العهود عدالة في التاريخ البشري[٦٦]أي أن الشيعة باختصار وإن كانوا يرون عدم أحقية أبي بكر وعمر لتولي منصب الخلافة ، إلا أنهم من جانب آخر يرون أن ممارساتهم في الحكم تعد مقبولة من الناحية الدينية .

أما بالنسبة لتقييم الفكر السياسي الشيعي للخلافة الأموية والعباسية ، فإن الأمر يختلف تماماً حيث يرى فقهاء الشيعة ، أن الخلافة الأموية ، ومن بعدها العباسية ، قامت على أساس القوة والظلم وابتعدت عن طريق الإسلام «فالغاية واحدة عند الجميع وهي الانتفاع والاستغلال والمبدأ واحد وهو اللامبالاة بالدين والقيم»[٦٧] . ويفسر آية الله الخميني هذا الموقف بقوله «في صدر الإسلام سعي الأمويون ومن يسايرهم لمنع استقرار حكومة علي بن أبي طالب مع أنها كانت مرضية لله

(٦٣) محمد جواد مغنية ، الشيعة والحاكمون ، الطبعة الثانية ، بيروت : المكتبة الأهلية ، ١٩٦٢ ، ص ٣٤ .
(٦٤) المرجع السابق ، ص ١٠ .
(٦٥) المرجع السابق ، ص ٢٣ .
(٦٦) فاضل رسول ، هكذا تكلم علي شريعتي ، الطبعة الثانية ، بيروت : دارة الكلمة للنشر ، ١٩٨٣ ، ص ٤٣ .
(٦٧) محمد جواد مغنية ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

وللرسول ، وبمساعيهم البغيضة تغير أسلوب الحكم ونظامه ، وانحرف عن الإسلام ، لأن برامجهم كانت تخالف وجهة الإسلام في تعاليمه تماماً ، وجاء من بعدهم العباسيون ونسجوا على نفس المنوال وتبدلت الخلافة ، وتحولت إلى سلطنة وملكية موروثة وأصبح الحكم يشبه حكم أكاسرة فارس وأباطرة الروم وفراعنة مصر واستمر ذلك إلى يومنا هذا»[٦٨] .

ولا يقتصر تقييم الشيعة على الأنظمة التي حكمت المسلمين باسم السنة ، بل يمتد ليشمل سائر الدول التي قامت تحمل لواء التشيع وتحكم باسمه مثل دولة الفاطميين ، والبويهيين والحمدانيين ، والإيرانيين ، فمثل هذه الدول تعد في عقيدة الشيعة دولاً زمنية لا تمت إلى الدين بصلة تماماً كدولة الأمويين والعباسيين[٦٩] «فالإمامة الشرعية في نظر الشيعة تنصب فقط على الأئمة الاثني عشر باعتبارهم أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ومن ثم لا يجوز مراجعتهم أو مناقشتهم بل يجب التسليم لهم والانقياد لأمرهم والأخذ بقولهم ، أما غيرهم من الحكام الذين ينتسبون إلى التشيع ، فالشيعة لا يرون أية علاقة ارتباطية بينهم وبين أولئك الحكام ، وأن أي تصرفات خاصة أو عامة صدرت منهم هي تصرفات شخصية إن كانت مطابقة للقرآن والسنة فهي تصرفات صحيحة وإلا فإنهم آثمون عليها»[٧٠] .

ويقدم بعض مفكري الشيعة معياراً سياسياً في تقييمه لبعض الأنظمة السياسية التي حكمت المسلمين سواء باسم السنة أو باسم الشيعة ، وفي هذا المجال يأتي تقييم المفكر الإيراني البارز د . علي شريعتي لكل من الدولة العثمانية ، والدولة الصفوية ، فهو يبتعد عن الإطار المذهبي ويضع معيار وحدة بلاد المسلمين وصيانة استقلالها قبل أي شيء آخر . يقول شريعتي : «أن مثقفينا ينطلقون من تقييمات غربية للدولة العثمانية . ومعروف أن تلك التقييمات مليئة بالحقد الاستعماري ضد هذه الدولة ، التي شكلت لفترة تاريخية ، سياجاً منيعاً يمنع أطماعهم وحملات نهبهم ، كما أن بعض المؤمنين الشيعة ، ينطلقون في تقييمهم للدولة العثمانية ولدول وشخصيات إسلامية أخرى من منطلق مذهبي . ويضيف شريعتي : يا حبذا لو ظهر في فلسطين مرة أخرى صلاح الدين (حتى وهو معاد للشيعة) ، فيحررها من الصهيونية والاستعمار ، ويا حبذا لو ظهر في بلداننا مجدداً أولئك السلاجقة الأشداء الذين هزموا الصليبيين ، ويا حبذا لو ظهر العثمانيون (الفاسدون) مرة أخرى ، ليحرروا آسيا وأفريقيا من السيطرة الاستعمارية للغرب»[٧١] .

---

(٦٨) محمود سعد ناصح ، موقف الخميني من الشيعة والتشيع ، رسالة ماجستير غير منشورة ، ومكتبتها ، د . ت ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٦٩) محمد جواد مغنية ، مرجع سابق ، ص ٩ .

(٧٠) حسن عباس حسن ، الفكر السياسي الشيعي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٦ ، ص ٢٦٢ .

(٧١) فاضل رسول ، مرجع سابق ، ٤٧ .

إن شريعيتي لا ينكر أن للدولة العثمانية مساوىء ومفاسد ، لكنه يرى أنها من جانب آخر قد «وحدت القوميات والشعوب الإسلامية في وحدة سياسية عسكرية ، كانت وحدها هي ضمانة استقلال المنطقة . . وعندما بدأت هذه الدولة في الضعف والانحلال ، بدأ الغرب يفرض سيطرته ، وبدأنا نعاني من قمعه ووحشيته . . وفي آذار ١٩٢٤ عندما أعلنت الهزيمة الرسمية للدولة العثمانية ، هزم الإسلام كقوة سياسية وعسكرية وحضارية أمام الغرب ، وانفتح أمام الاستعمار طريق بلا عوائق لنهب الشرق ، وعلى وجه الخصوص البلدان الإسلامية»[٧٢] .

وفي إطار هذا التقييم يأتي موقف شريعتي ضد الدولة الصفوية الإيرانية ، فهي رغم ادعائها الإخلاص للتشيع ، بل وترويجه الرسمي للتشيع ، **إلا أنه يعتبرها العدو اللدود للإسلام ولوحدة** المسلمين ، إذ أن نهوض الدولة الصفوية شرق الدولة العثمانية ، وإثارتها المعارك ضد العثمانيين مستترة بالصراع المذهبي الشيعي - السني ، كان ضربة غدر من الخلف وجهت للمسلمين ، . . وقد تم هذا بتعاون وثيق بني الدولة الصفوية والدول الاستعمارية الغربية . وأن الدور الذي لعبه الصفويون كان من أهم أسباب هزيمة العثمانيين أمام حملة الغرب[٧٣] .

وبناء على التحليل السابق ، وفي ضوء الاعتبارات العملية ، والواقع الذي يعيشه المسلمون ، فإن الفضيلة السياسية في نظر علي شريعتي تتمثل في وحدة المسلمين والمحافظة على استقلالهم ومن هنا جاء تقييمه للموقف السياسي لكل من الدولة العثمانية السنية والدولة الصفوية الشيعية .

خلاصة القول أن الفكر السياسي الإسلامي قد تضمن موقفين متقابلين إزاء شرعية أنظمة الحكم التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ ، فالفكر السياسي السني قد اتجه منذ البداية إلى الاعتراف بالأمر الواقع ، وكانت الخلافة الراشدة في نظر فقهاء أهل السنة تعد تجسيداً لنظام الحكم الأمثل في الإسلام ، وعندما أحدثت عوامل التطور أثرها في المجتمع الإسلامي وانتهى الأمر بتحول الخلافة إلى ملك ، ساير الفكر السياسي السني هذا التطور ، ومن ثم كان الحكم بشرعية الدول التي تلت الخلافة الراشدة طالما كان الضرر المتمثل في وجودها أخف من الضرر المتمثل في نزع شرعيتها ، وبهذا تميز الفكر السياسي السني بقدر كبير من المرونة والواقعية تجاه الأحداث المستجدة ، بل وصلت درجة المرونة في بعض الفترات التي تعرض لها المسلمون للأخطار الخارجية إلى الحد الذي أصبح فيه اعتبار الأمن يتقدم على العدالة كأسمى قيمة سياسية ، أي قدرة الحاكم وقوته - بصرف النظر عن عدالته - على حفظ القانون والنظام[٧٤] .

---

(٧٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٧٣) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٧٤) انظر ، أحمد عنايت ، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، ترجمة عن الفارسية ، د . إبراهيم الدسوقي شتا ، القاهرة : مكتبة مدبولي ، د . ت ، ص ٣٤ .

أما الفكر السياسي الشيعي فقد اتسم بالثبات وحلق في عالم المثاليات بعيداً عن الواقع ، حيث ظل مفكرو الشيعة على عقيدتهم بأن الحكم الشرعي الأمثل منوط فقط بحكم الأئمة الاثنى عشر ، ولما كان هؤلاء الأئمة قد انتهى أمرهم من الحياة الدنيا ، فإن الإمام الثاني عشر في نظرهم - وهو الملقب بالمهدي المنتظر ، مازال حياً ، وسوف يعود يوماً ، ليملأ الأرض عدلاً وقسطاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً ، أي أن قيام الحكم الشرعي الأمثل يتوقف على ظهور الإمام الغائب ومن ثم ينتهي الفكر السياسي الشيعي إلى إسقاط صفة الشرعية عن الأنظمة السياسية التي قامت خلال فترة حياة الأئمة أو خلال الفترة التي يستغرقها ظهور الإمام المهدي ، وينظر إلى إمكانية قبول هذه الأنظمة - من حيث هي أنظمة زمنية - بمدى ما تلتزم به من تطبيق أحكام ومبادىء الإسلام .

وبهذا نرى أن الفكر السياسي الإسلامي في معالجته لقضية نظام الحكم قد اتسم في شق منه بالواقعية والمرونة ، وفي شق آخر بالثبات والمثالية . وقد كانت هذه الطبيعة المزدوجة في حقيقة الأمر نتاجاً للواقع السياسي القائم ، إما بقبوله وتأييده - حتى ولو لم تتوافر أحياناً كافة الموازين الإسلامية - وإما برفضه وإنكاره والتعلق بمثاليات غير محققة .

فالواقعية والمرونة التي اتصف بها الفكر السياسي السني وصلت في بعض الأحيان إلى تبرير الاستبداد باسم الدين[٧٥] ، والثبات والمثالية التي اتصف بها الفكر السياسي الشيعي قد ترتب عليها الجمود والتوقف انتظاراً لعودة الإمام المهدي المعصوم ، بمعنى آخر إذا كان الفكر السياسي السني في عمومه قد انتهى به الأمر إلى تقييد حق مقاومة الحاكم الظالم فإن مثل هذا الحق لا يمكن تصوره أساساً في الفكر السياسي الشيعي .

خلاصة القول ، لقد أدى انحراف نظام الخلافة بعد عهد الخلفاء الراشدين عن المبادىء والقواعد المقررة شرعاً لشؤون الحكم إلى بدء تسرب الفساد وشيوع الظلم والاستبداد ، الأمر الذي أنقص من شرعية هذه النظم وتسبب في إضعافها وانحلالها ، وهذا ما بدا واضحاً في أواخر عهد الدولة العثمانية ، وهي آخر صورة من صور الخلافة ، حيث انتهى الأمر بزوالها والقضاء عليها نهائياً عام ١٩٢٤ .

---

(٧٥) مثال ذلك ما ورد في كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي حيث يقول أن «من إجلال الله إجلال السلطان عادلاً كان أو جائراً . . ليس للرعية أن تعترض على الإئمة في تدبيرها وأن سولت لها أنفسها ، بل عليها الانقياد وعلى الأئمة الاجتهاد . . إذا جار عليك السلطان فعليك بالصبر وعليه الوزر» وينتقد د . محمد طه بدوي هذا الرأي وما يماثله من آراء لدى فقهاء السنة الذين حرموا معارضة الحاكم الجائر استناداً إلى أدلة دينية ، متجاهلين النصوص القاطعة التي تقرن مبدأ الطاعة بتمسك الحاكم بأحكام الشرع . ولهذا يبدي تقديره للإمام الغزالي الذي شاركهم نفس الرأي ، ولكنه لم يذهب إلى تبرير ذلك بأدلة دينية ، بل استند إلى اعتبارات اجتماعية تتمثل في الخوف من تحريك الفتنة ، وتهييج الشر ومن أن يكون المتولد منه من المحذور أكثر . انظر د . محمد طه بدوي ، حق مقاومة الحكومات الجائرة ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، د . ت ، ص ٢٦ - ٣٩ .

نظام الحكم في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر:

لقد واجه الفكر السياسي الإسلامي قبيل سقوط الخلافة العثمانية تحدياً كبيراً تمثل في مدى فاعلية الخلافة كنظام للحكم الإسلامي . فالخلافة العثمانية - وهي آخر خلافة إسلامية ، قد دب بها الوهن ، واستشرى فيها الفساد ، واتجهت نحوها الأطماع الأجنبية ، ووقعت بالفعل معظم الدول الإسلامية تحت السيطرة الاستعمارية الغربية ولم يبق من الخلافة إلّا الصورة الشكلية أو الإسمية . كيف واجه الفكرة السياسي الإسلامي هذا الوضع ؟

لقد حاول بعض مفكري الإسلام في ذلك الوقت العمل على وقف انهيار الخلافة العثمانية بصفة كلية باعتبارها الرمز الذي يجسد الوحدة الإسلامية ، وكان جمال الدين الأفغاني أبرز هؤلاء المفكرين الذين حملوا لواء هذه الدعوة ، حيث تركزت جهوده في المجالين الآتيين :

١ - رفع شعار الجامعة الإسلامية ، والمناداة بالتضامن الإسلامي للوقوف أمام الزحف الاستعماري الغربي الذي يستهدف السيطرة على مقدرات الدول الإسلامية وفي هذا الإطار دعا إلى نبذ الخصومة بين الشيعة والسنة ليؤلف بين سلطتين قويتين في رقعة العالم الإسلامي إذ ذاك : بين سلطة إيران وسلطة القسطنطينية ، بعد ذهاب دولة الهند الإسلامية[٧٦] .

٢ - محاولة إصلاح الخلافة العثمانية من الداخل ، وذلك بالدعوة إلى تطبيق الشورى ونبذ الحكم الفردي الاستبدادي[٧٧] .

غير أن الدولة العثمانية قد بلغت من الضعف حداً لم تنفع معه محاولات الإصلاح وانتهى الأمر بإلغاء الخلافة العثمانية رسمياً على يد أتاتورك عام ١٩٢٤ ، وقد أحدثت هذه الأزمة ردود أفعال واسعة صاحبتها مواقف فكرية مميزة إزاء هذه القضية ، فبصرف النظر عن موقف القوميين العرب والعلمانيين المؤيدين لإلغاء الخلافة فإن الاتجاه العام لدى كافة المفكرين الإسلاميين هو عدم الرضا بإلغاء الخلافة ومحاولة الإبقاء عليها ، حيث أنها في رأيهم تمثل الرمز ، أو الصيغة الوحيدة المتاحة التي تجسد وحدة المسلمين ، ولكنهم في نفس الوقت أقرّوا الأمر الواقع ، ونظروا إلى سقوط هذه الخلافة باعتباره نتيجة منطقية لانحطاطها وبعدها عن الموازين الإسلامية[٧٨] ، وبسبب اشتداد الموجة

(٧٦) د . محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، الطبعة الثامنة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٥ ، ص ٧٧ .

(٧٧) انظر ، د . محمد عمارة ، جمال الدين الأفغاني : موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام ، الطبعة الأولى ، القاهرة : دار المستقبل العربي ، ١٩٨٤ ، ص ١٥٣ .

(٧٨) لمزيد من التفاصيل ، انظر : أحمد عنايت ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ - ١٢٥ . ويذكر بعض الباحثين أن أقرب التفسيرات للدقة والسلامة في موقف كثير من الدعاة والمصلحين الإسلاميين الذي أيدوا حركة الانفصال عن الدولة العثمانية ، أنهم بحسهم السياسي والإسلامي السليم - قد شعروا بالمفارقة الهائلة بين التحدي الكبير الذي بدأ يواجه الأمة الإسلامية ، وهو تحدي الحضارة الغربية الزاحفة بأسلحة العقل السليم والتنظيم والقوة العسكرية . وبين ضآلة ما أعدته الدولة العثمانية لمقاومة الزحف الغربي الجديد . لقد كان تأييد الانفصال إذاً - بالنسبة لهؤلاء - موقفاً إسلامياً مستنيراً في مواجهة موقف متخلف عقيم تصور أن اللافتات التي تحملها الدولة العثمانية المتداعية قادرة وحدها على صنع المعجزات لحساب الإسلام والمسلمين . انظر : د . كمال أبو المجد ، القومية العربية والإسلام ، مرجع سابق ، ص ١١٣ .

العلمانية التي صاحبت انهيار الخلافة ، ومحاولة تكريس فصل الدين عن السياسة في الدولة الإسلامية ، انتقل اهتمام الفكر السياسي الإسلامي من البحث في الخلافة بصورتها التقليدية إلى البحث في كيفية إقامة الحكم الإسلامي في الدول الإسلامية ، بمعنى آخر الاتجاه نحو تأصيل مبادىء الإسلام في الحكم ، ووضع التصورات والاجتهادات لإقامة نظام حكم إسلامي وفق هذه المبادىء والقواعد ، ومن ثم يكون ذلك بمثابة خطوة أولية في طريق إحياء نظام الخلافة في صورته الإسلامية الصحيحة .

وسوف نستعرض الآن أهم المحاولات الاجتهادية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ممثلاً في آراء واجتهادات فقهاء أهل السنة وفقهاء الشيعة ، حول نظام الحكم الإسلامي وكيفية إقامته .

نظام الحكم في الفكر السياسي السني المعاصر :

يمكن استعراض أهم المحاولات الاجتهادية حول الحكم الإسلامي وسبل إقامته في نطاق الفكر السياسي السني فيما يلي : .

(أ) **الشيخ محمد رشيد رضا** : يعد الشيخ محمد رشيد رضا في طليعة المفكرين الذين تناولوا بالبحث فكرة الحكومة الإسلامية في كتاب أسماه «الخلافة والإمامة العظمى» حيث تعرض في هذا الكتاب إلى بحث أسس الخلافة في النظرية السياسية الإسلامية منتهياً إلى القول بوجوبها شرعاً[٧٩] ، ثم انتقل بعد ذلك إلى إظهار الفجوة بين هذه النظرية وبين إمكانية تطبيقها في ظل الواقع السياسي الراهن للمسلمين نتيجة وجود عدد من المشكلات العملية التي تحول دون ذلك[٨٠] ، ومن ثم ينتهي إلى طرح مشروعه عن الحكومة الإسلامية كمقدمة لإحياء وبناء الخلافة من جديد ، ويرتكز هذا المشروع على دعامتين أساسيتين .

(أ) **مبدأ حاكمية الشعب** ، بمعنى أن تكون الشورى هي أساس الحكم .

(ب) **مبدأ إمكانية وضع البشر للقوانين** ، وهو الذي عبر عنه بمصطلح «الاشتراع» أي ضرورة الاجتهاد واستنباط الأحكام من الشريعة[٨١] .

ومن الواضح ، كما يرى الباحث - أن الشيخ محمد رشيد رضا - أراد بهاتين الدعامتين نفي صفتي الاستبداد والجمود عن الإسلام ، والرد بذلك على بعض المقولات التي أثارت الشكوك حول طبيعة الحكم الإسلامي ، فالشورى من جهة هي المحور والقاعدة الأساسية للحكم الإسلامي ، وقابلية الإسلام للاجتهاد وسن القوانين في إطار الشريعة من جهة أخرى ما يؤكد صلاحية أحكامه وقدرتها على ملاءمة التطور في كل زمان ومكان .

---

(٧٩) محمد رشيد رضا ، الخلافة ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، ١٩٨٨ ، ص ١٥ .

(٨٠) انظر المرجع السابق ، ص ٨١ - ٨٤ .

(٨١) المرجع السابق ، ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(ب) الإخـــوان المســـلمون : تعد الدعوة لإقامة الحكم الإسلامي المبدأ الأساسي في فكر الإخـوان المسلمين ، وقد أوضح ذلك الشيخ حسن البنا في إحدى خطبه التي شرع فيها الدعوة بقوله : «اتصل الإخوان بكتـاب الله فاستـلهموه واسترشدوه ، فأيقنوا أن الإسلام هو هذا المعنى الكلي الشامل ، وأنه يجب أن يهيمن على كل شؤون الحياة ، وأن تصطبغ جميعها به ، وأن تنزل على حكمه ، وأن تساير قواعده وتعاليمه ، وتستمد منها مادامت الأمة تريد أن تكون مسلمة إسلاماً صحيحـاً . أمـا إذا أسلمت في عبـادتهـا وقلدت غير المسلمـين في بقيـة شؤونها فهي أمة ناقصة الإسلام»[٨٢] وقال في موضع آخر : « . . الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة - ركناً من أركانه ، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد . . وقد جعل النبي الحكم عروة من عرى الإسلام . والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع .

فالإسلام حكم وتنفيذ ، كما هو تشريع وتعليم ، كما هو قانون وقضاء لا ينفك واحد منهما عن الآخر . والمصلح الإسلامي إن رضي لنفسه أن يكون فقيهاً مرشداً يقرر الأحكام ويرتل التعاليم ويسرد الفروع والأصول ، وترك أهل التنفيذ يشرعون للأمة ما لم يأذن به الله ، ويحملونها بقوة التنفيذ على مخالفة أوامره ، فإن النتيجة الطبيعية أن صوت هذا المصلح سيكون صرخة في واد ونفخة في رماد»[٨٣] .

ويتضح مما سبق أن الإخوان لا يكتفون بالنص في دستور الدولة على أن الإسلام هو دين الدولة ، بل أن يكون التشريع كله إسلامياً ، وأن يكون التشريع العملي والتنفيذي كله إسلامياً أيضاً ، أي أنهم لا يقتنعون إلا بصبغ الحكم كله بصبغة دينية .

وإذا كان مطلب الحكومة الإسلامية هو المطلب الأساسي لدى جماعة الإخوان المسلمين ، إلا أنهم ركزوا على الكليات والسمات العامة ولم يوضحوا تصورهم الكامل لهذه الحكومة[٨٤]، فلم يرد عن نظام الحكم شيء ذو خطر إلا إلغاء الحزبية والأحزاب الذي جاء في أدب الجماعة كله مطلباً صريحاً قاطعاً ، وذلك دون تحديد أسس الحكم الإسلامي المقترح وأساليبه ومؤسساته[٨٥] .

(٨٢) د . إسحق موسى الحسيني ، الإخوان المسلمون : كبرى الحركات الإسلامية الحديثة ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار بيروت ١٩٥٥ ، ص ١٥٥ .

(٨٣) المرجع السابق ، ص ١١٦ .

(٨٤) د . زكريا سليمان بيومي ، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ٢٨ - ١٩٤٨ ، الطبعة الأولى ، القاهرة : مكتبة وهبة ١٩٧٩ ، ص ١٤٥ .

(٨٥) طارق البشري ، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار الشروق ١٩٨٣ ، ص ٥٦ . ويذكر الأستاذ طارق البشري أن التعميم الوارد ونقص البرنامج في أدبيات الإخوان المسلمين بشأن الحكومة الإسلامية يمثل أحد الانتقادات التي توجه إليهم من جانب بعض المفكرين ، وقد رأى هو ذلك أيضاً بادىء الأمر ، غير أنه عاد إلى القول بأن هذا التعميم لا يشكل وجهاً للنقد ، حيث يمكن النظر إلى دعوتهم بحسبانها دعوة ترنو إلى الاعتراف العام الشامل بتطبيق حكم الإسلام من حيث كونه انتماء سياسياً وامتثالاً لما يقرر للحياة من نظم ، ثم بعد ذلك أو في هذا الإطار ، يمكن أن يجرى الاتفاق أو الاختلاف في طرائق تطبيق تلك الأحكام وفي تبين شعابها . فليست عمومية الدعوة مما يشكل وجهاً للنقد في هذه الحالة ، مادامت تتبنى مطلباً جاداً ويصدق سعيها بشأنه ، انظر ، طارق البشري ، مرجع سابق ، ص ٤٣ .

ويرى بعض الباحثين - بالرغم من ذلك - أنه يمكن الاستدلال على شكل الحكومة الإسلامية التي رغب الإخوان في تحقيقها من خلال التطور التنظيمي للجماعة ، فقد أعلن البنا أن تولي أمر الجماعة بالبيعة ، وكانت تجدد وتزداد مع فتح الشعب الجديدة ، كما كان دائم الحديث عن مجلس الشورى وأهل الحل والعقد ، دون توضيح وتحديد لدورهما أو كيفية تكوينهما[٨٦] .

ويجعل الإخوان فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس منهاجهم لأنهم يرونها رمز الوحدة الإسلامية ، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام ، ولكنهم يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات ، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات ، فلا بد من تعاون تام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها ، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد ، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية ، حتى إذا استوثق ذلك للمسلمين كان عنده الاجتماع على (الإمام) الذي هو واسطة العقد ومجتمع الشمل[٨٧] .

(جـ) أبو الأعلى المودودي : يتميز المودودي - دون سائر المفكرين الإسلاميين الذي تعرضوا لبحث موضوع الحكومة الإسلامية ، بطرحه برنامجاً مفصلاً ، أوضح فيه تصوراته حول الحكم الإسلامي وسبل إقامته .

وينطلق المودودي - شأنه شأن كافة الأصوليين - من الفكرة الأساسية التي ترى في الإسلام ذلك النظام الجامع الشامل الذي يعالج مختلف جوانب الحياة الإنسانية ، فيوضح أن الأساس الذي يقوم عليه بناء الدولة الإسلامية هو تصور مفهوم حاكميه الله الواحد الأحد ، بمعنى أن الأرض كلها لله ، وهو ربها والمتصرف في شؤونها ، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده ، ويترتب على ذلك : «أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه ، أو ليسنّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه ، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره»[٨٨] .

فالحاكمية بهذا المعنى - سواء أكانت قانونية أو سياسية ، إنما هي لله وحده .

ونتساءل هنا ، كيف يمكن ممارسة هذه الحاكمية بشقيها بصورة عملية ؟

يرى المودودي أن الإسلام يستعمل دائماً لفظه «الخلافة» بمعنى النيابة عن الحاكم الحقيقي في تنفيذ القانون الإلهي في الأرض ، فإذا كانت الحاكمية لله خاصة ، فكل من قام بالحكم في الأرض تحت

(٨٦) د . زكريا سليمان بيومي ، مرجع سابق ، ص ١٤٦ .
(٨٧) د . إسحق موسى الحسيني ، مرجع سابق ، ص ٨٣ .
(٨٨) أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهديه . . مرجع سابق ، ص ٣١ .

الدستور الإسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلى . وهذه الخلافة على درجتين :

(أ) خلافة عمومية ، بمعنى أنها ليست من حق فرد أو أسرة من الأسر أو طبقة من الطبقات ، وإنما هي لجميع من يسلمون بحاكمية الله ويؤمنون بعلو القانون الإلهي الذي جاءهم من عند الله تعالى بواسطة أنبيائه ورسله ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض ﴾[٨٩] - النور ٥٠ .

(ب) خلافة خاصة : وتعني أن جمهور المسلمين قد فوضوا خلافتهم إلى رجل منهم وجعلوها مركزة في ذاته لتنفيذ الأحكام وتسيير دفة الأمر بسهولة ، وذلك عن رضاً منهم ، واتفاق كلمتهم ، فهو مسؤول عند الله في جانب ، وبجانب آخر مسؤول عند عامة المسلمين الذين فوضوا إليه أمر الخلافة[٩٠] . ويتفق المودودي مع سائر الفقهاء بأن لفظ الخلافة بهذا المعنى الخاص لا يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية تنظيماً يشمل اختيار الرئيس وتقرير حقوقه وواجباته ، ولا يعني الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم[٩١] .

ويناقش المودودي كيفية تشكيل الحكومة وقيام مؤسسات الحكم بوظائفها ، فيشير إلى ما جرى عليه العمل في عهد الخلافة الراشدة من وجود سلطات ثلاث تنفيذية وتشريعية وقضائية كل منها تقوم بوظيفة محددة ، ويوضح أن رئيس الدولة وإن كان قد جمع في شخصه رئاسة هذه السلطات الثلاث إلا أن ذلك لم يكن بموجب حكم شرعي حيث أن الشريعة لم ترد بأحكام صريحة تعين حدود العلاقة بين هذه السلطات[٩٢]، ومن ثم يرى المودودي أنه يجوز لنا الإتيان ببعض التعديلات في تفاصيل هذه العلاقة حسب الظروف والمقتضيات الحاضرة[٩٣] .

وأخيراً يضع المودودي منهاجاً عملياً لإقامة الحكم الإسلامي ، وهو منهج يتسم بالتدرج ، ويقوم على أساس الاقتداء بنهج الرسول ﷺ وأسلوبه في إقامة الدولة الإسلامية[٩٤]، ويتضمن هذا المنهج الخطوات التالية :

١ - ضرورة إحداث تغيير جوهري في أسس الحياة الاجتماعية عن طريق الدعوة إلى مبادىء الإسلام ، عرض تصوراته ونظرياته ومبادئه الخلقية وإعداد المجتمع لقبولها شيئاً فشيئاً والمثابرة في ذلك[٩٥] .

---

(٨٩) المرجع السابق ، ص ٥٠ .
(٩٠) المرجع السابق ، ص ٥٣ .
(٩١) انظر ، د . محمد سليم العوا ، مرجع سابق ، ص ١٢٦ .
(٩٢) أبو الأعلى المودودي ، المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .
(٩٣) المرجع السابق ، ص ٢٩٠ .
(٩٤) المرجع السابق ، ص ١٩٥ .
(٩٥) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

٢ - إدخال الدولة في الإسلام ، بمعنى التخلي عن الأسس غير الإسلامية ، والطريق الدستوري لذلك هو أن يعلن المجلس التشريعي :

(أ) أن الحاكمية لله وحده ، وما على الحكومة إلاّ إنجاز ما تقتضيه هذه الحاكمية

(ب) أن الشريعة الإسلامية هي القانون الأساسي للدولة .

(جـ) إلغاء كل قانون من القوانين الجارية يتعارض مع أحكام الشريعة .

(د) ألا تتصرف الحكومة في شؤون الدولة إلاّ في الحدود المرسومة في الشريعة لوظيفتها .

(هـ) انتقال مهمة الحكم بطريق الانتخاب إلى من يعرفون الإسلام ويؤمنون به عقيدة ونظاماً .

٣ - وضع خطة لإصلاح مختلف نواحي الحياة الاجتماعية إصلاحاً شاملاً والاستعانة لهذا الغرض بكل ما لدى الدولة من وسائل[٩٦] .

(د) تصورات عامة عن نهج الإسلام في الحكم : وهناك بالإضافة إلى ما سبق بعض المفكرين الآخرين الذين تعرضوا بصفة عامة إلى نهج الإسلام في الحكم وأبدوا تصوراتهم حول كيفية إقامة الحكم الإسلامي .

فقد تناول الأستاذ محمد أسد في كتابه «منهاج الإسلام في الحكم» بعض النصوص والأحكام الواضحة من الشريعة والتي لها علاقة بمشاكل الدولة والحكومة ، وناقش كيفية تطبيقها حسب مقتضيات العصر الحديث . وقد وضع تصوراً عاماً حول كيفية تشكيل أجهزة الحكومة والعلاقة بينها والمبادىء التي تحكم ذلك وانتهى إلى تحديد صفة الحكومة الإسلامية بأنها حكومة انتخابية وشورية ، فالانتخاب هو الوسيلة المعبرة عن رضا الجماعة في اختيار القيادات ، والشورى هي أساس تسيير كافة مظاهر النشاط الحكومي التشريعي منه والتنفيذي[٩٧] .

ويرى د . يوسف القرضاوي في كتابه «الحل الإسلامي فريضة وضرورة» أن الحل الإسلامي في الناحية السياسية الداخلية يجب أن يقوم على أساس نبذ الفكرة الغربية الدخيلة القائمة على الفصل بين الدين والدولة والعودة إلى الفكرة الإسلامية الصحيحة التي لا تعرف إلاّ «الإمامة» التي هي رئاسة عامة في الدين والدنيا . ومن ثم دعا إلى تجنيد الكفايات الإسلامية الفقهية والقانونية والسياسية المخلصة ، لتقوم بوضع دستور إسلامي يحدد نظام الحكم والعلاقة بين الحاكم والشعب ، كما يحدد الحقوق والواجبات للمواطنين في الدولة المسلمة ، وتفصيل اختصاصات السلطات مستهدياً بقواعد الشريعة ونصوص الكتاب والسنة[٩٨] .

---

(٩٦) انظر المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

(٩٧) لمزيد من التفصيل ، انظر : محمد أسد ، مرجع سابق ، ص ٦٧ ، ٩٩ ، ١٢٩ .

(٩٨) د . يوسف القرضاوي ، الحل الإسلامي : فريضة وضرورة ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ ، ص ٦٠ - ٦١ .

ويستعرض د . محمد العربي في كتابه «نظام الحكم في الإسلام» التعاليم المستقاة من القرآن والسنة التي يجب أن تهيمن على بنيان الدولة الإسلامية في كل أركانه ، ثم يمضي في تصوير مبدئي للأجهزة التنفيذية التي يجب أن يتألف منها هذا البنيان تطبيقاً لهذه التعاليم ، والقواعد التي يجب أن يلتزمها نشاط هذه الأجهزة ، سواء كانت أجهزة حكم أو أجهزة تشريع وضعي أو أجهزة تدبير لموارد الدولة المالية ، ثم يتقدم بمحاولة اجتهادية لتطبيق الأصول القرآنية ، وفي ضوء مقتضيات العصر ، في رسم صورة شاملة : أولاً لكيفية اختيار رئيس الدولة الإسلامية وتحديد من يكون لهذا المنصب من اختصاصات وتكاليف وحقوق ، ثانياً ، لرسم صورة تفصيلية لسائر أجهزة الدولة الإسلامية[٩٩] .

يتضح مما سبق أن الاجتهادات الفكرية السابقة حول نظام الحكم الإسلامي تنتهي في جملتها إلى تأصيل المبادىء والأسس المقررة شرعاً لمسألة الحكم ، وأهمها مبدأ الشورى ، فالشورى هي الأساس ، والقاعدة في تسيير كافة شئون الحكم وهي السمة الأساسية التي تميز نظام الحكم الإسلامي عن غيره من الأنظمة الأخرى .

نظام الحكم في الفكر السياسي الشيعي المعاصر :

أشرنا في ما سبق أنه بموجب النظرية التقليدية للإمامة لدى الشيعة ، ظل الاعتقاد بأن الحكم الشرعي الأمثل يتوقف على ظهور الإمام الغائب ، وقد استمر هذا الوضع ردحاً طويلاً من الزمان إلى أن جاء آية الله الخميني فأحدث تحولاً هاماً في الفكر السياسي الشيعي بتبنيه لفكرة عموم ولاية الفقيه . لقد أنهى آية الله الخميني بذلك حالة الجمود والتوقف التي اتسم بها الفكر السياسي الشيعي ، ونجح في الانتقال به من ميدان المثاليات غير المحققة إلى ميدان الواقع العملي المعاش .

والتساؤل الآن عن كيفية تجسيد فكرة ولاية الفقيه في فكرة الحكومة الإسلامية ، بعبارة أخرى كيف استطاع آية الله الخميني أن يستخدم فكرة عموم ولاية الفقيه ويخرجها من حيز الفكر إلى حيز الواقع العملي ليجعل منها مرادفاً لفكرة الحكومة الإسلامية ؟

لقد ظهرت فكرة ولاية الفقيه في نطاق الفكر السياسي الشيعي منذ عصر الغيبة الكبرى . وتعني أن الإمامة بما أنها منصب إلهي انيط بالإمام كخليفة لرسول الله ﷺ وبما أن الإمام حي ولكنه غائب عن الأنظار ، ولم يفقد سلطته الإلهية بسبب غيبته ، فإن هذه السلطة تنتقل منه إلى نوابه ، لأن النائب يقوم مقام المنوب عنه في كل شيء[١٠٠] .

وقد شغلت فكرة ولاية الفقيه حيزاً كبيراً في أفكار فقهاء الشيعة ، غير أن كثيراً منهم أنكروا الولاية بالمعنى الذي تقدم ذكره والذي تبناه آية الله الخميني ، وقالوا أن الولاية خاصة بالرسول والأئمة

(٩٩) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عبدالله العربي ، مرجع سابق ، ص ٢٥ - ٣٧ ، ٥٩ - ٨٣ .

(١٠٠) د . موسى الموسوي ، مرجع سابق ، ص ٧٠ .

الاثنى عشر من بعده ولا تنتقل إلى نواب الإمام . وأن ولاية الفقيه لا تعني أكثر من ولاية القاضي الذي يستطيع تعيين أمين على وقف لا متولي له ، أو تعيين قيم على مجنون أو قاصر[١٠١] .

لقد خرجت فكرة ولاية الفقيه من حيز الفكر إلى حيز العمل خلال ثلاث مراحل تاريخية متتالية[١٠٢]، كانت الأخيرة منها على يد آية الله الخميني ، وهي المرحلة التي اكتسبت فيها هذه الفكرة بعداً جديداً ، لقد أصبحت فكرة ولاية الفقيه مرادفة للحكومة الإسلامية ، ومن ثم فإن الفقيه ليس هو المنظر والمرشد فحسب ولكنه الحاكم الفعلي ، هو رأس السلطة التنفيذية وعليه تقع مسؤولية تنفيذ القانون الإسلامي .

لقد استطاع آية الله الخميني - كما سبق أن أشرنا أن يقضي على حالة الجمود التي سادت الفكر السياسي الشيعي فترات طويلة من الزمن فانحاز إلى المجتهدين القلائل المنادين بفكرة عموم ولاية الفقيه ، غير أنه قد فاقهم جميعاً في استخدامه لهذه الفكرة[١٠٣]، لقد خاطب جمهور الشيعة بمنطق العقل مبيناً لهم أن الأخذ بمبدأ الصبر ، ونبذ الثورة انتظاراً لظهور الإمام الغائب لم يعد يشكل سبباً مقنعاً ، فالإمام الغائب قد طالت غيبته ، وليست هناك أية مؤشرات تدل على قرب ظهوره وليس

---

(١٠١) المرجع السابق ، ص ٧٠ .

(١٠٢) كان الصفويون الذين تولوا السلطة في إيران عام ٩٠٧هـ أول من أخرجوا فكرة ولاية الفقيه من حيز الفكر إلى حيز العمل بهدف إضفاء الصبغة الشرعية على نظام حكمهم ، فقد طلب الشاه إسماعيل الصفوي من علي بن عبدالعال الكركي العاملي كبير علماء الشيعة بجبل عامل بلبنان أن يحكم له دعائم السياسة والملك ويجيزه الجلوس على كرسي الملك والحكم باسم الولاية العامة التي هي من صلاحيات الفقيه ، واستقدم الشاه عباس الصفوي حفيد الشاه إسماعيل العالم الشيعي الكبير الشيخ بهاء الدين من جبل عامل إلى مقر عاصمته أصفهان ليكون المرجع الرسمي للبلاد ولقبه بشيخ الإسلام . وموروست ولاية الفقيه عملياً في مرحلة لاحقة على يد عدد من المجتهدين بهدف مقاومة الاستبداد الداخلي في إيران والتصدي للنفوذ الأجنبي ، أمثال المجتهد الميراز الشيرازي ، (١٥٨١ - ١٨٩٥) الذي قاد النضال ضد الشاه الإيراني المستبد ناصر الدين ، والمجتهد محمد تقي الشيرازي ، الذي عاصر ثورة العراق ضد الاستعمار الإنجليزي عام ١٩٢٠ وأفتى بالجهاد ، والمجتهد النائيني (١٨٥٧ - ١٩٣٦) الذي كان من دعاة تقييد سلطات الدولة والحاكم بالدستور . ثم كانت المرحلة الأخيرة التي خرجت فيها هذه الفكرة إلى حيز العمل على يد آية الله الخميني . لمزيد من التفصيل ، انظر د . موسى الموسوي ، مرجع سابق ، ص ٧١ - ٧٢ ، وانظر أيضاً د . محمد عمارة ، الفكر القائد للثورة الإيرانية ، القاهرة : دار ثابت ، د . ت ، ص ١٠ - ١١ .

(١٠٣) الجدير بالذكر أن الفقهاء في إيران لم يستخدموا حقهم في ولاية الفقيه أكثر من الوقوف في وجه الحاكم إذا ما حصلت بينهم المجابهة أو الوقوف مع الحاكم في مجابهة الأعداء . وقد تجاوز الخميني ذلك بأن نادي بفكرة عموم ولاية الفقيه ، بمعنى أن هذه الولاية تماثل تماماً ولاية الإمام المعصوم ، من حيث شمولها لأمور الدين والدنيا معاً ، وهي بذلك تعد من الناحية الشرعية بديلاً لحكومة الإمام الغائب . غير أن فكرة عموم ولاية الفقيه لم تجد قبولاً عاماً لدى الشيعة ، فيذكر أحد كتاب الشيعة أن هذه الفكرة تخالف ما انتهى إليه بعض علماء الشيعة أمثال الشيخ الأنصاري في المكاسب ، والميرزا النائيني في كتاب منية الطالب والسيد محمد بحر العلوم في بلغة الفقيه من أن ولاية الفقيه أضعف وأضيق من ولاية المعصوم وأنها لا تتعدى ولاية الفتوى والقضاء ، وعلى الأوقاف العامة ، وأموال الغائب . . مؤدى ذلك أن ولاية الفقيه في نظر هؤلاء العلماء لا تعد مرادفة من الناحية الشرعية لحكومة الإمام الغائب ، ومن ثم فإن الحكومة الإسلامية - في ظل غيبة الإمام المعصوم - تتوقف شرعيتها على مدى التزامها بقواعد وأحكام الإسلام ، سواء اضطلع بمهمة تشكيلها الفقيه أو غيره من الناس . لمزيد من التفصيل ، انظر : محمد جواد مغنية ، الخميني والدولة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٩ ، ص ٦١ .

من المعقول أن تظل أحكام الإسلام معطلة في ظل وجود النظم الجائرة ، ومن ثم فإن المنطق يقتضي نقل جميع سلطات الإمام الغائب إلى الفقيه الجامع للشروط للقيام بمهمة تشكيل الحكومة الإسلامية ، أي أن ولاية الفقيه بهذا المعنى تعد بمثابة البديل عن حكومة الإمام الغائب ، وحيث أنه لا يوجد نص شرعي على شخص بعينه لكي ينوب عن الإمام أثناء غيبته فإن خصائص الحاكم الشرعي إذا توافرت لدى الفقيه فإنها تؤهله للاضطلاع بهذه الولاية[١٠٤] .

ويوضح آية الله الخميني شكل الحكومة الإسلامية والأسس التي تقوم عليها فيرى «أن الحكومة الإسلامية تتميز عن سائر أشكال الحكومات المعروفة ، فهي ليست من نوع الحكومات المطلقة المستبدة التي يستبد فيها رئيس الدولة برأيه ، وليست من نوع الحكومات الدستورية بالمعنى الغربي الذي يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية ، وهي ليست أيضاً ملكية أو شاهنشاهية حيث يتوارث الملوك السلطة ويتميزون عادة بالبذخ والترف وما يقتضيه ذلك من نهب وتبديد ثروة البلاد ، وإنما هي دستورية ، بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة والتي تتمثل في وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه ، أي أن الفارق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية يكمن في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون ويشرعون ، في حين تنحصر سلطة التشريع في الحكومة الإسلامية بالله عز وجل ، فليس لأحد أياً كان أن يشرع أو أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان ، ولهذا السبب فقد استبدل الإسلام بالمجلس التشريعي مجلساً آخر للتخطيط يعمل على تنظيم سير الوزارات في أعمالها وفي تقديم خدماتها في جميع المجالات»[١٠٥] .

ويرى الخميني أن كل ما ورد في الكتاب والسنة مقبول ومطاع في نظر المسلمين ، وهذا الانصياع يسهل على الدولة مسئولياتها في حين أن الحكومات الدستورية الملكية والجمهورية إذا شرعت الأكثرية فيها شيئاً ، فإن الحكومة بعد ذلك تعمل على أن تحمل الناس على الطاعة والامتثال بالقوة إذا لزم الأمر[١٠٦] .

فالحكومة الإسلامية «هي حكومة القانون ، والحاكم هو الله وحده ، وهو المشرع وحده لا سواه ، وحكم الله نافذ في جميع الناس وفي الدولة نفسها[١٠٧] .

يستخلص من النصوص السابقة أن الحكومة الإسلامية وإن تشابهت في نظر الخميني مع الحكومات الدستورية من حيث الخضوع للقانون فهي تختلف عنها من حيث المضمون ، أي من حيث طبيعة هذا القانون ومصدره ، فبينما يحق لممثلي الشعب سن القوانين في الحكومات

(١٠٤) انظر ، آية الله الخميني ، المرجع السابق ، ص ٢٦ ، وانظر أيضاً د . محمد عمارة ، المرجع السابق ، ص ٩ .
(١٠٥) آية الله الخميني ، المرجع السابق ، ص ٤٢ .
(١٠٦) المرجع السابق ، ص ٤٢ .
(١٠٧) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

الدستورية ، يرى الخميني أن سلطة التشريع في الحكومة الإسلامية تنحصر بالله عز وجل ، أي أنه ينفي حق التشريع أساساً لأحد غير الله ، وبينما تصدر هذه التشريعات في الحكومات الدستورية وفقاً لرأي الأغلبية الذي تخضع له الأقلية ، أو تحملها على الخضوع له ، يرى الخميني أن التشريع الإسلامي باعتباره من عند الله فهو ملزم للجميع ومن ثم فليست هناك أغلبية في الإسلام تشرع القوانين وتلزم الأقلية بقبول هذه التشريعات بعبارة أخرى ، لا يتصور الخميني في ظل وجود القانون الإلهي إمكانية ممارسة الشورى ، وترجيح رأي الأغلبية سواء في مسائل التشريع أو في تقرير السياسات التي تعتمد على طلب الأصلح للجماعة .

وبهذا نعود من جديد إلى الخلاف التقليدي بين السنة والشيعة حول نظام الحكم ، ذلك أنه بموجب فكرة عموم ولاية الفقيه سوف تتركز السلطة كلها في يد فرد واحد ، وينحسر بالتالي دور الشعب في المشاركة السياسية ، بعبارة أخرى سوف تنحسر الشورى ، وهي الأساس والقاعدة التي يقام عليها نظام الحكم لدى أهل السنة .

ويرى الباحث أن هذا الخلاف النظري بين السنة والشيعة حول دور الشورى كأساس للحكم ، إنما تقل أهميته في ضوء الممارسات العملية لنظام الحكم القائم حالياً في إيران ، فهو وإن كان يستند على فكرة عموم ولاية الفقيه حسب نص الدستور[١٠٨] إلا أنه من جانب آخر ، يعترف بدور الشورى في تسيير شؤون البلاد ، وقد تضمن الدستور الإيراني تأكيداً لذلك كثيراً من المواد التي تعني بالشورى كأساس من أسس الحكم في الإسلام[١٠٩] .

وإذا كان آية الله الخميني ، باعتباره الفقيه الذي نهض بمهمة تشكيل الحكومة الإسلامية قد تمتع بموجب فكرة عموم ولاية الفقيه بسلطات تنفيذية لا حد لها خلال فترة حياته إلا أن الاتجاه العملي بعد وفاته في تسيير شؤون البلاد وفقاً لمبدأ الشورى ، قد انتهى في حقيقة الأمر إلى إفراغ المضمون الحقيقي لفكرة عموم ولاية الفقيه ، فلم تعد اختصاصات الفقيه تمتد لتشمل سلطات تنفيذية فعلية ، بل تولتها بصفة أساسية أجهزة تنفيذية أخرى ، كرئيس الجمهورية ، ومجلس الوزراء ، وبالتالي انحسر دور الفقيه ليصبح بمثابة المنظر أو المرشد فقط ، مؤدى ذلك في حقيقة الأمر أنه ليست هناك خلافات من الناحية العملية التطبيقية بين نظام الحكم لدى كل من أهل السنة والشيعة ، فالشورى لدى الفريقين هي الأساس وهي القاعدة التي ينبغي الأخذ بها سواء في اختيار الحاكم أو في إصدار القرارات العامة .

ونأتي الآن إلى نهاية البحث حيث نخلص إلى النتائج الآتية :

---

(١٠٨) انظر دستور الجمهورية الإسلامي في إيران ، طهران : منظمة الإعلام الإسلامي ، ١٩٩٠ ، المواد : ٥ ، ١٠٧ ، ١١٠ .

(١٠٩) المرجع السابق ، المواد : ٦، ٧، ٥٨، ٥٩، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ١٠٠ .

أولاً : أن الدعوة لإقامة الحكم الإسلامي ليست قضية اجتهادية تحتمل النقاش ، وتتعدد بشأنها الآراء ، وإنما هي قضية شرعية يجب الالتزام بها والعمل بموجبها . فالإسلام بحكم كونه عقيدة وشريعة يوجب إقامة حكم إسلامي يعمل على إرساء العقيدة وتوطيد أركانها من جانب ويتكفل بتطبيق أحكام الشريعة وإخراجها إلى حيز التنفيذ من جانب آخر ، ومن ثم فالدول الإسلامية المعاصرة التي تؤمن بالعقيدة ، وتترك العمل بأحكام الشريعة ، مطالبة بإقامة نظم حكم إسلامية لتحقيق نظام الإسلام في كافة جوانبه ، وحتى تكتسب هذه الدول الصفة الإسلامية الكاملة[١١٠] .

ثانياً : أن الإسلام لم يأت بنظام مفصل للحكم ، وإنما أتى بمبادىء وقواعد عامة تمثل إطاراً لاجتهادات المسلمين في اختيار الأنظمة الملائمة لأوضاعهم وظروفهم المتغيرة ، وقد اتضح أن الفكر السياسي الإسلامي قد تضمن بصفة أساسية رأيين مختلفين حول أسس قيام نظام الحكم الإسلامي ، الأول : يتمثل في فكر فقهاء أهل السنة وهم الذين أخذوا بمبدأ الشورى كقاعدة أساسية في تسيير شؤون الحكم سواء في اختيار الحاكم أو في إصدار القرارات العامة ، واعتبروا شؤون الحكم والسياسة من بين المسائل الفرعية التي لا صلة لها بالأمور الاعتقادية ، والثاني : يتمثل في فكر فقهاء الشيعة ، وهم الذين أنكروا مبدأ الشورى وأخذوا بمبدأ النص والتعيين في اختيار الحاكم ، أي أنهم نظروا إلى السلطة باعتبارها ذات طبيعة دينية تخرج عن نطاق الاجتهاد أو الشورى ، وقد نظر كل فريق إلى رأيه باعتباره يمثل نظام الحكم الأمثل الذي جاء به الإسلام .

وبينما تهيأ للفكر السياسي السني - بصرف النظر عن التجاوزات التي طرأت عليه - أن يسود أغلب فترات التاريخ الإسلامي ، ظل الفكر السياسي الشيعي في المقابل متشبثاً بمثاليات غير عملية ، تتعلق بانتظار الإمام الغائب الذي سيتكفل بإقامة الحكم الإسلامي الشرعي ، غير أن ضرورات الواقع قد فرضت على علماء الشيعة ومفكريهم أن ينظروا إلى الأمور نظرة واقعية ، وأن يسلموا بإمكانية قيام نظام حكم إسلامي شرعي في ظل غيبة الإمام ، ومن ثم تمخضت هذه الاجتهادات والأفكار التي قادت للثورة الإيرانية عن أحداث تغييرات جوهرية في الفكري السياسي الشيعي تتمثل في ضرورة التخلي عن بعض الثوابت التقليدية في هذا الفكر والاعتراف بدور الشورى كأحد الدعائم الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي .

---

(١١٠) يرى بعض الباحثين أن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تنتمي إلى الإسلام بنص دستوري أو باعتبار أن أغلبية الشعب الخاضع لها هي أغلبية مسلمة . مؤدى ذلك أن عدم إقامة حكم إسلامي في الدولة الإسلامية - وفق هذا التعريف - لا ينفي عنها الصفة الإسلامية ، بل تصبح الحكومة حينئذ حكومة ناقصة بمعنى أن يكون حكامها مسلمين ، ولكنها لا تقوم على أسس شرعية كاملة . انظر : د . توفيق الشاوي ، فقه الشورى والاستشارة ، الطبعة الأولى ، المنصورة ، جمهورية مصر العربية : دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٢ ، ص ٤٩٩ ، ص ٧٣٨ .

وبالرغم من اختلاف نطاق الشورى وفعاليتها على المستوى النظري بين أهل السنة والشيعة[111]، فإن الاستناد على هذا المبدأ بصورة عملية ، والإشارة إليه مرات عديدة في الدستور الإيراني إنما يمثل إلى حد ما أرضية مشتركة ومدخلا للتركيز على القواعد العامة التي نص عليها الإسلام في شؤون الحكم ، مؤدى ذلك أنه يمكن القول بقبول صيغ مختلفة لنظام الحكم الإسلامي طالما التزمت هذه الصيغ بالقواعد والأسس العامة المقررة شرعاً لشؤون الحكم ، أما إذا تضمنت هذه الصيغ أفكاراً أخرى أياً كانت طبيعتها وانحسر فيها دور الشورى ، فلا يمكن قبولها ضمن أنظمة الحكم الإسلامية حتى وإن تعلقت باسم الإسلام أو انتحلت صفته .

ثالثاً : أن نظم الحكم التي أقامها المسلمون بعد وفاة الرسول ﷺ ، قد تفاوتت درجة شرعيتها طبقاً لدرجة تحقيقها لمبادىء الإسلام المقررة شرعاً ، فبينما اعتبرت فترة الخلافة الراشدة في نظر فقهاء الإسلام عموماً تمثل نظام الحكم الذي تحققت فيه المثالية الإسلامية ، نجد أن الأنظمة التي حملت لواء الخلافة كالدولة الأموية والعباسية والعثمانية قد تخلت شيئاً فشيئاً عن هذه المبادىء الأمر الذي أنقص من شرعيتها وأفضى إلى ضعفها وزوالها في النهاية .

وقد تمخضت الفترة الطويلة التي سادت فيها أنظمة الحكم الإسلامية ناقصة الشرعية بالمقارنة بتلك الفترة القصيرة التي ساد فيها الحكم الشرعي الكامل خلال فترة الخلافة الراشدة أن ساد الاعتقاد لدى البعض بأن الاستبداد والحكم الفردي وغياب الشورى هي سمة نظام الحكم الإسلامي ، يفسر لنا ذلك ما يثور الآن من اعتراضات وتحفظات أمام المطالبة بإقامة نظم الحكم الإسلامية ، وهي اعتراضات وتحفظات لا تستند في حقيقة الأمر إلى أساس موضوعي ، ذلك أنه يجب أن نفرق بين مبادىء وقواعد الإسلام والتي هي صالحة في ذاتها من ناحية ، وبين الممارسات الخاطئة لأنظمة الحكم التي تنسب إلى الإسلام من ناحية أخرى ، فلا يجوز أن نحمِّل الإسلام أوزار هذه الأنظمة التي انتسبت إليه اسماً ولكنها أقدمت عملاً على إهمال قواعده وعدم تطبيق أحكامه .

فالمثالية الإسلامية في الحكم ، كما تحققت خلال فترة قصيرة من الزمن فإنه من الممكن أن تتحقق بصفة مستمرة ، والعبرة هنا بمدى التفاعل والالتزام بمبادىء وقواعد الإسلام .

رابعاً : أدى انهيار نظام الخلافة كنموذج للحكم الإسلامي بعد سقوط الدولة العثمانية إلى تفتيت العالم الإسلامي وتجزئته إلى دول متفرقة ، وتعرُّض هذه الدول للأطماع الأجنبية والسيطرة الاستعمارية ، إضافة إلى اشتداد وطأة التيار العلماني وانحسار دور الدين في الحياة السياسية ، كل

---

(١١١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . أمية حسين أبو السعود ، ولاية الفقيه ونظام الحكم في الإسلام ، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية بجامعة قطر ، العدد الأول ، ١٩٨٩ ، ص ٢٩٨ .

ذلك شكل عوائق وصعوبات أمام الدعوة لإحياء نظام الخلافة في صورته التقليدية ، الأمر الذي دفع بالفكر السياسي الإسلامي إلى تقديم تصور جديد لفكرة الخلافة أو نظام الحكم الإسلامي . هذا التصور تمثل في بعدين أساسيين هما :

- الاكتفاء بالمطالبة بإقامة الحكم الإسلامي على المستوى القطري ، أي في كل دولة إسلامية على حده - نظراً لواقع الفرقة الراهن والانقسام السائد بين المسلمين - وتأصيل القواعد والمبادىء التي يقوم على أساسها نظام الحكم الإسلامي ، وطرح التصورات والاجتهادات الخاصة بكيفية إقامة هذا النظام .
- محاولة وضع صيغة جديدة للوحدة الإسلامية بديلاً عن دولة الخلافة الواحدة التي تحول الظروف الراهنة دون قيامها[١١٢] .

وقد ساهم البعد الأولى على المستوى النظري في تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة التي علقت بنظام الحكم الإسلامي ، وكشف عن حقيقة العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ، كما أدى في الواقع العملي إلى إزدياد المطالبة الشعبية بإقامة الحكم الإسلامي في كثير من الدول الإسلامية ، بينما أسفر البعد الثاني عن قيام المؤتمر الإسلامي كمنظمة دولية تستهدف توثيق وتنمية العلاقات بين الدول الإسلامية في شتى المجالات[١١٣] ، وبالطبع فإن فعالية هذه المنظمة سوف تتوقف على مدى إقدام الدول الإسلامية نحو إقامة نظم الحكم الإسلامية ، ذلك أن الالتقاء حول المبادىء والقواعد العامة التي قررها الإسلام لنظام الحكم من شأنه أن يوحد وجهات النظر ، والفهم المشترك تجاه الكثير من القضايا والسياسات الداخلية والخارجية .

---

(١١٢) يشير بعض الباحثين أن الدكتور عبدالرزاق السنهوري كان أول من أشار في كتابه «الخلافة» إلى أن هناك حلاً شرعياً يجب على الأمة أن تلجأ إليه لكي تقوم فعلاً بتنفيذ التزامها بالمحافظة على وحدتها في فترة عجزها عن إقامة وحدة الدولة ، حيث رأى أنه ليس من الضروري أن تكون الخلافة في صورة دولة عظمى موحدة ، بل يمكن أن تكون عند الضرورة في صورة منظمة دولية تتولى الشئون المشتركة بين المسلمين ، وبذلك يتحقق قدر من الوحدة الإسلامية ، في حدود إمكانياتها رغم تعدد دولها . انظر : د . توفيق الشاوي ، مرجع سابق ، ص ٨٠٣ . وانظر أيضاً المشروع الذي قدمه د . محمد ضياء الدين الريس بهذا الشأن في كتابه الإسلام والخلافة في العصر الحديث ، القاهرة : دار التراث ، د . ت ، ص ٣٦٣ .

(١١٣) بدأت المراحل الأولى لتكوين منظمة المؤتمر الإسلامي بانعقاد أول مؤتمر قمة إسلامي في الرباط في سبتمبر ١٩٦٩ وذلك كرد فعل لإقدام إسرائيل على حرق المسجد الأقصى في أغسطس ١٩٦٩ . ويعتبر المؤتمر الثالث لوزراء خارجية الدول الإسلامية الذي عقد في جدة ١٩٧٢ من أهم اجتماعات المؤتمر حيث صودق فيه على ميثاق المؤتمر الإسلامي بعد أن تم إنشاء الأمانة العامة بقرار من المؤتمر الأول لوزراء خارجية الدول الإسلامية الذي عقد في جدة في مارس ١٩٧٠ ، وحينما اكتمل النصاب القانوني لتصديقات الدول على الميثاق في فبراير ١٩٧٣ ، أصبح للميثاق قوة قانونية ملزمة ، وللمنظمة شخصيتها الدولية المتميزة ، وتضم ما يقرب من ٤٦ دولة إسلامية ، وهي بذلك تكاد تعادل حجم عضوية منظمة الوحدة الأفريقية ، كما أنها تبلغ ضعف حجم عضوية جامعة الدول العربية . انظر د . محمد السيد سليم ، منظمة المؤتمر الإسلامي وتسوية المنازعات ، السياسة الدولية ، العدد ١٠٥ ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والا ستراتيجية ، يوليو ١٩٩١ ، ص ٣٦ . وانظر أيضاً في الصعوبات التي صاحبت قيام هذه المنظمة في د . توفيق الشاوي ، المرجع السابق ، ص ٨٠٥ .

وفي النهـايـة نخلص إلى القـول بأن نظام الحكم الإسلامي يمثل محور اهتمام الفكر السياسي الإسلامي ، وأن حقيقة هذا النظام تكمن في وجوب إقامته في إطار المبادىء التي قررها الإسلام لشؤون الحكم ، وهو بذلك يعد أحد المتطلبات الأساسية للدول الإسلامية المعاصرة ، والأمر - كما يرى الباحث - يتوقف في النهاية على مدى استجابة الدول الإسلامية لدعوة مفكري وعلماء الإسلام في الالتزام بشرع الله ، والتحول من نظم الحكم الناقصة إلى نظم الحكم التي تقوم على أسس شرعية كاملة .

أولاً : باللغة العـربيـة :

١ - القرآن الكريم .

٢ - ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، الجزء الأول ، بيروت : دار الكتب العلمية ، د . ت .

٣ - ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت : مكتبة الهلال ، ١٩٨٦ .

٤ - أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، القاهرة : دار الفكر ، ١٩٦٩م .

٥ - ـــــــــ ، الحكومة الإسلامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ١٩٨٠ .

٦ - ـــــــــ ، الخلافة والملك ، الطبعة الأولى ، الكويت : دار القلم ، ١٩٧٨ .

٧ - د . أحمد صبحي ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، القاهرة : دار المعارف ١٩٦٩ .

٨ - أحمد عنايت ، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، ترجمه عن الفارسية ، د . إبراهيم الدسوقي شتا ، القاهرة : مكتبة مدبولي ، د . ت .

٩ - د . أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة : دراسات حول الإسلام والعصر ، كتاب العربي ، العدد السابع ، الكويت ، ١٩٨٥ .

١٠ - ـــــــــ ، القومية العربية والإسلام (تصورات متباينة) : نحو صيغة جديدة للعلاقة ، المستقبل العربي ، العدد الرابع ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١ .

١١ - د . إسحق موسى الحسيني ، الإخوان المسلمون : كبرى الحركات الإسلامية الحديثة ، الطبعة الثانية ، بيرت : دار بيروت ١٩٥٥ .

١٢ - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٩ .

١٣ - د . أمية حسين أبو السعود ، ولاية الفقيه ونظام الحكم في الإسلام ، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية بجامعة قطر ، العدد الأول ، ١٩٨٩ .

١٤ - د . توفيق الشاوي ، فقه الشورى والاستشارة ، الطبعة الأولى ، المنصورة ، جمهورية مصر العربية : دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٢ .

١٥ - د . حامد ربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠ .

١٦ - حسن عباس حسن ، الفكر السياسي الشيعي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٦ .

١٧ - دستور الجمهورية الإسلامية في إيران ، طهران : منظمة الاعلام الإسلامي ، ١٩٩٠ .

١٨ - الخميني ، آية الله ، الحكومة الإسلامية ، طهران : المكتبة الإسلامية الكبرى ، د . ت .

١٩ - د . زكريا سليمان بيومي ، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسة المصرية ٢٨ - ١٩٤٨ ، الطبعة الأولى ، القاهرة : مكتبة وهبة ١٩٧٩ .
٢٠ - د . سليمان الطماوي ، السلطات الثلاث : في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي ، الطبعة الخامسة ، القاهرة : مطبعة جامعة عين شمس ، ١٩٨٦ .
٢١ - سيد قطب ، معالم في الطريق ، الطبعة الرابعة ، الكويت : الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، ١٩٨٥ .
٢٢ - د . سيف الدين عبدالفتاح ، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر : رؤية إسلامية ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٩ .
٢٣ - طارق البشري ، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٣ .
٢٤ - د . عبد الحميد الأنصاري ، نظام الحكم في الإسلام ، قطر ، دار قطري بين الفجاءة ، ١٩٨٥ .
٢٥ - عبد القادر عودة ، المال والحكم في الإسلام ، الطبعة الخامسة ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ١٩٧٧ .
٢٦ - ـــــــــ ، الإسلام وأوضاعنا القانونية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ١٩٧٩ .
٢٧ - د . علي شلق ، العقل السياسي في الإسلام ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار المدى ، ١٩٨٥ .
٢٨ - الإمام الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، ١٩٧١ .
٢٩ - فاضل رسول ، هكذا تكلم علي شريعتي ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٣ .
٣٠ - الكليني ، محمد بن يعقوب ، أصول الكافي ، الجزء الأول ، طهران ، دار الكتب الإسلامية ١٣٧٥هـ .
٣١ - الماوردي ، أبو الحسن ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٢ .
٣٢ - محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية : في السياسة والعقائد ، الجزء الأول ، القاهرة : دار الفكر العربي ، د . ت .
٣٣ - محمد أركون ، الفكر الإسلامي : قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، بيروت : مركز الإنماء القومي ، ١٩٨٧ .

٣٤ - ـــــــــ ، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد ، ترجمة هاشم صالح ، الطبعة الأولى ، لندن : دار الساقي ١٩٩٠ .
٣٥ - محمد أسد ، منهاج الإسلام في الحكم ، الطبعة الرابعة ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٥ .
٣٦ - د . محمد البهيّ ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، الطبعة الثامنة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٥ .
٣٧ - ـــــــــ ، الفكر الإسلامي في تطوره ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨١ .
٣٨ - محمد جواد مغنية ، الخميني والدولة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٩ .
٣٩ - ـــــــــ ، الشيعة والحاكمون - الطبعة الثانية ، بيروت ، المكتبة الأهلية ، ١٩٦٢ .
٤٠ - د . محمد حرب عبدالحميد ، المعالم الرئيسية للأسس التاريخية والفكرية لحركة حزب السلامة في تركيا ، ضمن ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر ، البحرين ، ١٩٨٥ .
٤١ - محمد الحسين المظفري ، الشيعة والإمامة ، الطبعة الثانية ، النجف ، المطبعة الحيدرية ، ١٩٥١ .
٤٢ - محمد رشيد رضا ، الخلافة ، القاهرة ، الزهراء للإعلام العربي ، ١٩٨٨ .
٤٣ - محمد رضا المظفر ، عقائد الإمامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة : مطبعة نور الأمل ، ١٣٨١هـ .
٤٤ - محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، الطبعة السادسة ، القاهرة : المكتب المصري الحديث ، ١٩٨٣ .
٤٥ - د . محمد السيد سليم ، منظمة المؤتمر الإسلامي وتسوية المنازعات ، السياسة الدولية ، العدد ١٠٥ ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، يوليو١٩٩١ .
٤٦ - د . محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، الطبعة السادسة ، القاهرة : دار التراث ، ١٩٧٩ .
٤٧ - ـــــــــ ، الإسلام والخلافة في العصر الحديث ، القاهرة : دار التراث ، د . ت .
٤٨ - د . محمد طه بدوي ، حق مقاومة الحكومات الجائرة ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، د . ت .
٤٩ - د . محمد عبد الله العربي ، نظام الحكم في الإسلام ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٨ .
٥٠ - محمد علي السمان ، الفكر الإسلامي : قاعدة ومساراً ، ضمن ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر ، البحرين ، ١٩٨٥ .
٥١ - د . محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، بيروت : دار الوحدة ، ١٩٨٥ .

٥٢ - ـــــــــ ، الفكرة القائد للثورة الإيرانية ، القاهرة : دار ثابت ، د . ت .
٥٣ - محمد الغزالي ، الإسلام والاستبداد السياسي ، الطبعة الثانية ، القاهرة : الكتب الحديثة ، ١٩٥١ .
٥٤ - محمد المبارك - نظام الإسلام : الحكم والدولة ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار الفكر العربي ، ١٩٨٠ .
٥٥ - محمد مهدي الأصفي ، الإمامة في التشريع الإسلامي ، بيروت : دار المعارف للمطبوعات ، ١٩٧٤ .
٥٦ - محمود سعد ناصح ، موقف الخميني من الشيعة والتشييع ، القاهرة ، المطبعة السلفية ومكتبتها . د . ت .
٥٧ - الإمام مسلم ، صحيح مسلم ، تحقيق وإشراف عبدالله أحمد أبو زينة ، المجلد الأول ، القاهرة : دار الشعب ، د . ت .
٥٨ - د . موسى الموسوي ، الشيعة والتصحيح : الصراع بين الشيعة والتشيع ، لوس انجلوس ، ١٩٨٧ .
٥٩ - آية الله منتظري ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، الجزء الأول ، لبنان : الدار الإسلامية للطباع والنشر ، ١٩٨٨ .
٦٠ - د . يوسف القرضاوي ، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه ، الطبعة الأولى ، القاهرة : دار الصحوة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ .
٦١ - ـــــــــ ، الحل الإسلامي : فريضة وضرورة ، الطبعة الثالثة : القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٧ .

أولاً : باللغة الانجليزية :

- **Ahmed, Ishtiaq, The concept of an Islamic State: An analysis of the ideological controversy in Pakistan, London: Frances Pinter Publishers, 1987.**
- **Akavi, Shahrough, Religion and politics in contemporary Iran, Albany: State University of New York Press, 1980.**
- **Curtis, Michael, Religion and Politics in the Middle East, U.S.A.: Westview press, 1981.**
- **Hussain, Asaf, Islamic movements in Egypt, Pakistan and Iran, London: Curzon Press, 1983.**
- **Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari, Islam: State and Society, London: Curzon Press, 1988.**

- Kurdi, Abdulrahman Abdulkadir, The Islamic State: A study based on the Islamic Holy Constitution, London and new york, Manse Publishing limited, 1984.
- Lambton, Ann.K.S, State and govermnent in medieval Islam: An introduction to the study of Islamic theory, Oxford: Oxford Univ. press, 1981.
- Mohammed Ayoob, The politics of Islamic reassertion, London: croom Helm, 1981.
- Nikki. R.Reddie and Eric Hooglund, The Iranian revolution and the Islamic Republic, New york: syracuse Univ. 1986.
- Piscatori, James P., Islam in the Political Process, Cambridge Univ. Press, 1983.
- Rosenthal, E.I.J., Islam in the modern national state, Cambridge: Univ. Press, 1965.
- Voll, John obort, Islam Continuity and change in the modern world, England: Longman, 1982.
- Watt, W. Montgomery, Islam: Past influence and present challange, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1979.