بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 11 مايو 2017

السيادة العليا في مشروع الإسلام السياسيّ
الحاكميّة أنموذجاً

يوسف هريمة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

السيادة العليا في مشروع الإسلام السياسيّ، الحاكميّة أنموذجاً[1]

[1] نشر في الملف البحثي «السيادة والحاكمية» بتاريخ 3 أبريل 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، إشراف بسام الجمل، تقديم أنس الطريقي.

ملخّـــص:

كلّما بحثْنا في طبيعة الدّولة وسيادتها وممارسة السّلطة فيها استحضرنا هذا التّاريخ الطّويل من الفكر الفلسفي وعلاقته بنظرية الدّولة. ولا يمكن أنْ نمرّ على هذا المسار دون أنْ تستوقفنا مفاهيم السّيادة والسّلطة والحُكم المطْلق كأحد الإشكاليات العالقة في الفكر السّياسي المعاصر. وحينما ننتقل إلى السّاحة الإسلامية تبرز مفاهيم لها طابعها الخاص بفعل هذا التّباين الثقافي، ولكنْ بامتدادات فكرية قد تتقاطع في الكثير من الأحيان مع مجموعة مفاهيم متداولة داخل المنظومة السّياسية.

إنّ ما يهدف إليه هذا البحث هو طرح قضية الدّولة من منظور سيادتها وسلطتها. كما يبحث عن عمق الإشكاليات التي يطرحها مشروع الإسلام السّياسي في تنظيره لشكل الدولة. فما أبرز هذه الإشكاليات؟ وما مفهوم السّيادة كما عرَفه الغرب؟ وكيف تمارَس السّيادة داخل المنظومة السّياسية الشّرعية؟ وهل هناك علاقة وطيدة بين فكرة الحاكمية والعُنف المقدّس؟ كلّ هذه الأسئلة وغيرها هي مثار النّقاش داخل هذا البحث.

"إنّ السّيادة العليا المرتكزة على الحقيقة الدينية تتهاوى دفعة واحدة عندما تسحَب من تحتها التقديمات الميثولوجية، والوظائف الإيديولوجية التي تُسندها، وتبرّر لها وجودها ضمن نظام المعرفة التقليدية. إنّ السّلطات السياسية والطبقات الاجتماعية المستندة إلى سلطة السّيادة المصنوعة بهذه الطريقة، سوف تقمع كلّ خطاب تاريخي نقدي، ما دامت لم تستبدل بالسيادة الدينية سيادة عقل (الثورة الفرنسية)، أو سيادة العقل العلمي (المجتمعات الصناعية)". أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص: 174

أولاً: مدخل إشكالي: الخطاب السّياسي الإسلامي والتّوظيف الإيديولوجي

يعتمد الخطاب السّياسي الإسلامي على مجموعة من المفاهيم المركزية التي تؤسّس لبنائه النّظري والمفاهيمي، معتمداً في ذلك على أدبيات وتأصيلات وكتابات ترسّخ في الوعي الجمعي لهذه الحركات الإسلامية، ما يصبو إليه منظّروها وقادتُها ومرْشدوها باختلاف تسمياتهم واتّحاد مسمّياتهم. إذ لا يمكن أنْ نتصور عملاً حركياً إسلامياً بدون إسناد نظري، يعتمد في جوهره على مجموعة من المفاهيم المركزية تمثّل ما يمكن أنْ نسمّيه **"العمق الإيديولوجي"** لمختلف هذه التيارات والتوجّهات الفكرية والحركية. لقد قلنا إنّ المفاهيم المؤسِّسة لهذا الخطاب السّياسي الإسلامي تعتمد بالأساس على أنساق فكرية تمثل عمْقه الإيديولوجي، وعياً منّا بأنّ الإيديولوجيا هي وعاءٌ لمفاهيم نظرية بالأساس، تحتاج لتنزيلها إلى الممارسة الفعلية، وترجمتها إلى واقع فعليّ يبعدها من أنْ تكون يوتوبيا مفارقة للواقع، على غرار ما كان يسمّيه غرامشي بفلسفة "البراكسيس"، فالمبدأ الأساس في نظرية المعرفة عند غرامشي يقوم على اللّحمة بين النظرية والعمل، لأنّ موضوعية المعرفة وحقيقتها هي في قلب الكلّية التاريخية لا خارج التّاريخ، ولا خارج الإنسان، ولا هي بأزلية... فالتّاريخ لا ينفصل عن الفلسفة، بل إنّهما يؤلّفان كتلة واحدة، ذلك هو موقف وجوهر فلسفة البراكسيس عند غرامشي[1]. وهذا ما تنبّه إليه مانهايم في سياق تحديده للفظة الإيديولوجيا التي التصقت في أذهان الكثيرين بالمنظور الماركسي مع أنّ الكلمة أبعد غوراً في التّاريخ من الماركسية[2].

نهدف من خلال هذه الإضاءة على مفهوم الإيديولوجيا إلى الرّبط بينها وبين شبكة المفاهيم التي تعتمدها حركات الإسلام السّياسي، وتصُوغ على ضوئها نظرَتها للوجود والمحيط والإنسان. ولعلّ وقوفنا باقتضاب على هذا المفهوم من شأنه أنْ ينير لنا الطريق نحو فهم أوضح لحقيقة مفاهيم يتمُّ لوْكُها واستهلاكها على نطاق واسع، رغبة ممّن كُلِّفوا بالتّنظير في مجال السّياسة الشّرعية أنْ يؤطِّروا علاقة الإنسان بقيادته ومفكّريه، عبْر هذه الشبكة من المفاهيم، التي تلعب الدّور نفسه المنوط بالإيديولوجيا، إذا ما اعتمدنا تعريف مانهايم نفسه لها، حيث قسّم معناها إلى جزأين: معنى جزئي: والمقصود به دلالة الكلمة على أنّنا نتخذ موقفاً متشكّكاً تجاه التصورات التي يتقدم بها خصمنا، إذ نعتبرها تمويهات واعية تخفي الطبيعة الحقيقية لوضع لن يكون الاعتراف بحقيقته متفقاً مع مصالح هذا الخصم. أمّا المعنى الكلّي فهو أنْ نوضّح سمات وتركيب البناء الكلّي لعقلية ذلك العصر أو هذه الجماعة.[3]

1- المديني، توفيق.(1997). المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي. منشورات اتحاد الكتاب العرب. ص 102

2- مانهايم، كارل.(1980). الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة. ترجمة محمد رجا عبد الرحمن الديريني. (ط1). شركة المكتبات الكويتية. ص 129

3- المرجع السابق. الصفحة نفسها.

لم تعد الإيديولوجيا ذلك العلم الذي يهتمّ بالأفكار كما أسّس لها دو تراسي، حين اعتبرها **علماً شارحاً أو ما بعد علم meta science أيْ علم العلم، وقد ذهبَتْ إلى أنّها قادرة على تفسير من أين جاءت العلوم الأخرى، وعلى تقديم تسلسل أنساب علميّ للفكر.**[4] بل تنوّعت وظائفها ليحصرها بعضهم في خمس وظائف، ليست ببعيدة عن مجال الحركة الإسلامية وإطارها النّظري الإيديولوجي. ولعلّ أوّل وظيفة أكّد عليها بخلر هي: وظيفة التجمّع ralliment ثانياً: التبرير justification ثالثاً: الإخفاء رابعاً: التعيين désignation خامساً: تجويز الإدراك autoriser la perception[5]. فمن خلال هذه الوظائف التي لا يخلو منها إطار نظري كيفما كانت مرجعياته الفكرية والثقافية، ومهما حاول أنْ ينتسب إلى المطلق لكي يبرّر سياسته ونظرته للحياة والوجود، يتبيّن أنّ المفاهيم هي جزءٌ أصيل من الإيديولوجيا، إنْ لم نقُل هي لبّ وجوهر الإيديولوجيا، لأنّ صُلب موضوع بحثِنا هو مفاهيميّ بالأساس، يهدف إلى مساءلة مفهومين أساسيَين ظهَرَا في بيئتين مختلفتين، مع أنّ الجامع بينهما هو شكْل الدولة وسلطتها وشرعيتها.

شكَّل مفهوم السّيادة كما سنرى حلقة من حلقات النّقاش الطّويل في بناء الدّولة الحديثة، وفي الصّراع الذي خاضَه المفكِّرون في التأسيس للدّولة المعاصرة كما عرَفها الغرب. كما شكّل مفهوم الحاكمية في امتداداته الحالية أحد أكبر الإشكاليات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر. نقول هذا ونحن على يقين من أنّ سيادة الدولة والحاكمية مفهومان مختلفان، تدور كلّ أحداث الصّراع الدامي الذي تعيش منطقتنا على فصوله وإشكالاته وامتداداته الإيديولوجية، إذا ما اعتبرنا أنّ الإيديولوجيا في جزءٍ منها هي وعيٌ زائف، حين تمزّق الأوطان وتهدّد كينونة الدّولة بأسماء وشعارات تختلف في المسمّيات، وتتّحد في لون الدّمار الذي تخلّفه نماذج (paradigmes) جاهزة تلَبس مُسوحاً دينية. في حين أنّها تعود بنا إلى عصور الدّولة الثيوقراطية، والحكم المطلق، والدّولة الشمولية، التي قطع معها العالم الغربي، ليبني على أنقاضها دولة المؤسّسات، والشّرعية الانتخابية بالرّغم من النواقص الكثيرة لهذه الأنظمة أيضاً. ولعلّ مكمن الخلل في هذا البناء النظري هو ما أوضحه ديفيد هوكس حين أكّد على أنّ مكمن الخلل في الوعي الزّائف ناشئٌ من خللٍ في التوازن في علاقة ثلاثية الأطراف: الذات (وهي مجال الأفكار)، والموضوع (عالم الأشياء المادية الواقعية الجوهرية)، ووسائط التمثيل التي تتوسّط بين هذين القطبين، وتشكّل هذه العناصر الثلاثة كُلاً. وحينما يقصد خطاب (أو مجموعة أفكار) أنْ يصنف آخر بأنّه زائف فإنّه يعلن دائماً أنّ خصمَه أساء فهْم العلاقات بين الأجزاء الثلاثة لهذا الكلّ[6].

4- هوكس، ديفيد.(2000). الإيديولوجية. ترجمة إبراهيم فتحي. المجلس الأعلى للثقافة. ص 45

5- الإيديولوجيا. إعداد وترجمة. محمد، سبيلا. وعبد السلام بنعبد العالي. دار توبقال للنشر. ص 53/54

6- ديفيد، هوكس. المرجع السابق. ص 14

من هنا تتجلّى خطورة المفهوم، والتّأسيس على البناء المطلق، في حركة استيعابية للفكر الإنساني، الهدف منها تزييف الوعي، وممارسة الوصاية عليه بعناوين مطلقة (خلافة / حاكمية / شرعية / الشورى / العدل)، ليسهل بعد ذلك انقياده لشكل دولة دينية بالأساس، تتغيّا المفاهيم المعاصرة، من أجل الالتفاف على السّلطة، ومن ثمّة تعود بنا إلى عصور الخلافة، والمُلك المطلق، والنّيابة عن الله. ولو تأمّلوا قليلاً لوجدوا أنّ حقيقة هذه الدّولة لا تستقيم في الميزان الإنساني، إذ أنّ كلّ الدّول التي انبنت على قاعدة إسلامية عاشت كلّ ما تعيشه دولٌ لم تبْنِ أساسها على تصوّرات دينية محضة. وهذا منطقيّ وينسجم مع طبيعة العمل السّياسي. فالسّياسة كما يؤكّد موريس دو فرجيه «هي علم الدّولة من حيث أنّ الدولة هي السّلطة المنظّمة في الجماعة القومية، ولكنّ أكثر الباحثين يرون أنّ السياسة هي علم السّلطة المنظّمة في الجماعات الإنسانية كافّة».[7] وحتى من تكلّموا في ما سُمّي بالسّياسة الشرعية لم يخرجوا عن إطار ممارسة السّلطة، إذ «**السّياسة تغليظ جزاء جناية لها حُكم شرعيّ حسْماً لمادة الفساد**».[8]

ما يهمّنا في هذا السّياق هو أنّ السّياسة عملٌ إنساني بالأساس، ولو أنّ ابن تيمية يتحدّث في رسالته الموسومة بالسّياسة الشرعية على أنّها سياسة إلهية وإنابة نبويّة.[9] فهذا لن يخرجنا عن السّياق الذي أكدناه سابقاً، حيث أنّ السياسة عمل إنساني بامتياز، وحيثما وُجد الإنسان تصير كلّ ممارسة سياسية أو غيرها ممزوجة بنسبية وعْيِه، وبالتالي لا معنى لكلام ابن تيمية عن الحديث عن سياسة إلهية، ونحن بإزاء تنزيل النّصوص الدّينية السّياسية لتأخذ شكل ممارسة قانونية أو حقوقية. فالنصّ حين يمتزج بالوعي الإنساني النّسبي يأخذ شكْل هذا الوعي، وهنا يكمن مأزق الأصوليات قديماً وحديثاً، حين تدمِج فكرها بالنصّ، وتوحِّد بينه وبين سقفها المعرفي. وفي هذا السياق لا بدّ من استحضار قضية التوحيد بين الفكر والدين، كما كان يسمّيها نصر حامد أبو زيد[10]، وهي قضية لها تبعاتها وامتداداتها على واقعنا المعاصر. فما من تيار أو توجّه أو حركة إلا ويخضع لقهرية هذا الدّمج، حين يتناسى أنّ أي رؤية للدين ليست سوى ثمرة تفاعل الإنسان معه، وهي رؤية إنسانية نسبية في أبعادها ومراميها، ومحدودة بسقفها المعرفي، وبدرجة تأثّرها بالعوامل المختلفة من زمان ومكان وثقافة، عبْر إلغاء كلّ الشروط المعرفية المنتجة للفكر، والادّعاء الوثوقي بالوصول إلى القصد والمراد الإلهي. هذه الوثوقية وذاك الادعاء الممتدّ في كلّ الأنساق الدينية هو المولّد الحقيقي لفكرة التسلّط باسم الدين. فيصبح حينها الإنسان تحت مسمّى الدّين أو التّأويل والتّفسير أو تطبيق الشّريعة معول هدمٍ لقيم الدّين التي لا يمكن أنْ تكون إلا قيَم الحياة بكلّ معانيها. فتموت بذلك الحضارة، وينعدم التعايش، وتفنى قيم المحبّة والتعاون، ويتمركز الإنسان على ذاته، وينغلق على تحيّزاته ومسبقاته الثقافية والتاريخية، ويقيس

7- دو فرجيه، موريس. مدخل إلى علم السياسة. ترجمة جمال الأتاسي، سامي الدروبي. دار دمشق. ص 7

8- خليفة، إبراهيم بن يحيى. السياسة الشرعية. دراسة وتحقيق وتعليق فؤاد عبد المنعم. مؤسسة شباب الجامعة. ص 73

9- العثيمين، محمد بن صالح.(2004). شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية. اعتنى به صالح عثمان اللحام.(ط1). الدار العثمانية، دار ابن حزم. ص 16

10- أبو زيد، نصر حامد.(1994). نقد الخطاب الديني. (ط 2). سينا للنشر. ص 78

الآخر بناءً عليها مستعيداً بذلك مغالطة منطقية تتماهى مع أسطورة سرير بروكرست procrusteanism، التي تشير إلى أيّ نزعة «إلى فرض القوالب» على الأشياء أو الأشخاص أو النّصوص، أو ليّ الحقائق وتشويه المعطيات وتلفيق البيانات لكي تنسجم قسراً مع مخطّط ذهنيّ مسبق.[11]

هذه هي حدود الدّولة والمفاهيم التي تتفرّع عنها كما سنرى لاحقاً، ولو تمسَّحت هذه التيارات بصبغاتٍ مقدّسة ومطلقة. فحسب مانهايم تكون الحالة الذّهنية يوتوبية حينما تتعارض مع حالة الأمر الواقع الذي تحدُث فيه.[12] وهذا هو حال فكرة الدّولة الإسلامية، فهي لا تعدو أنْ تكون طوبى لدى من يعتقد بوجودها. إذ لا أساس واقعياً لها كما هو في المخيال الجمعي لروّادها أو الدّاعين لها. فهي فكرة «تفترض إمكان صياغة عقول البشر عن طريق وجود رؤية مسبقة مصادرة للواقع، ومن ثمّ فمهمّتها هي التّبشير بمنظومة قِيَمِها لدى الجماعة، بواسطة استبدالات تصوّرية لما هو غائب، والعمل على أنْ يستسلم لها أعضاء هذه الجماعة، بنوع من القبول الرّواقي الذي لا يخضع لغير منطق الاستبدالات وحدودها.»[13].

ثانياً: السيادة المطلقة: المدخل الأساسي نحو الدولة الشمولية

1- السّيادة وعوامل النّشأة في الغرب:

ارتبط مفهوم السّيادة بالواقع الذي أفرزه نشوء وبداية تشكّل الدّولة القومية بأوروبا خاصة في القرن السّابع عشر. لقد كان لزاماً على الكثير من المنظّرين لشكل الدولة الحديثة أنْ يتشدّدوا في مفهوم السّيادة للحفاظ على هذا الشّكل الجديد من التجمّعات الإنسانية، ولو أنّ الحديث عن الدّولة حديث ضاربٌ في القِدم، ولا يمكن حصره في فترة زمنية معينة، على الرّغم من أنّ ميلاد الدولة الحديثة، والثّورة الفكرية التي عرفها الغرب أكسب النّقاش في طبيعة الدولة وسلطتها وسيادتها معاني جديدة، وعمّق التّفكير في وظيفتها وغاياتها. ولا شكّ في أنّ هذا النّقاش غير منفصل عن واقعٍ أكبر عرفتْه أوروبا، تختزله ثلاث ثورات رئيسية:

11- عادل، مصطفى.(2007). المغالطات المنطقية. المجلس الأعلى للثقافة. ص 249

12- مانهايم، كارل.(1980). الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة. ترجمة محمد رجا عبد الرحمن الديريني.(ط1). شركة المكتبات الكويتية. ص 247

انظر أيضا: العروي، عبد الله.(1993). مفهوم الإيديولوجيا.(ط5). المركز الثقافي العربي. ص 74

13- دياب، محمد حافظ. سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا. دار العالم الثالث. ص 121

الأولى: النَّهضة الأدبية وكانت نتيجة تحرير العقل الإنساني من الجمود الدّيني ومن الخرافة، وبعث روح الحرّية والحياة للخروج من رُبقة التخلّف. وقد حمل لواء هذه النهضة كلّ من بترارك ودانتي وغيرهم من رجالات الأدب.[14]

الثانية: الإصلاح الديني ولم يكن هو الآخر بمعزل عن هذه الحركة، بل ترافق الاثنان ليشكِّلا عمودي نهضة أوروبا؛ فانتهى الأمر بالناس إلى الثّورة على الكنيسة وسلطتها ووجوب حرية الفرد واستقلاله، وأنْ يتّصل بالله مباشرة فلا يحتاج إلى توبة راهب أو قِسِّيس.[15] وقد نقل لنا كوينتن سكينر عيوب الكنيسة، فقال إنّ لوثر حاكى في هجومه على المفاسد الكنسية مجموعة من المواقف، سبق أنْ شاعت في أوروبا في أواخر القرون الوسطى. فكان تركيزه الرئيس على عيوب البابوية، مصرّاً على الحاجة إلى العودة إلى سلطة الكتاب المقدّس، وإلى إعادة بناء صورة للكنيسة الرّسولية تكون أبسط وأقلّ دنيوية.[16]

الثالثة: نشأة العلوم الطبيعية، ودراسة الظواهر بالتّجربة العلمية كما فعل كوبرنيكوس، حينما اعتبر الأرض كوكباً من الكواكب الشمسية. أو كما اهتدى إليه جاليليو وكبلر وغيرهما من النتائج العلمية.

في ظلّ هذا الواقع الفكري والثّقافي نشأتْ فكرة السّيادة، التي هي جزءٌ من تصوّر هذا العقل الأوروبي لفكرة الدّولة، وضِمن مخاضٍ عرفتْه أوروبا، وعاشت على وقعِه عهوداً طويلة من الاستعصاء التاريخي والاستبداد السّياسي والتسلّط الكهنوتي، الذي مهَّد لعصر التنوير أو الاستنارة[17] على حدّ تعبير المسيري، وغيره من الباحثين الذين يتّفقون على أنّ هذا المصطلح هو **تعبير عن مرحلة زمنية من التاريخ الأوروبي، سادتْها الفلسفة العقلية، والرؤى العلمية التي حمَلها مجموعة من المفكّرين والفلاسفة، والنّخبة الثّقافية والسياسية حينذاك**.

كان هذا هو المدخل الحقيقيّ نحو الحداثة السّياسية. فهل أوروبا هي التي اخترعت الحداثة أم الحداثة هي التي أوجدَت أوروبا؟ سؤالٌ يبدو صعباً في تفكيكه، وصعوبته تزداد في عدم القدرة على الفصل بين ثنائية الحداثة وأوروبا، فأوروبا صنعتْ الحداثة، والحداثة أيضاً صنعتها. والعوامل التي ساهمت في هذا التّشكيل ثلاثية الأبعاد: ثورة التّعليم ومحو الأمّية (ألمانيا)، الثّورة الصناعية (إنجلترا)، ثورة تحديد النّسل (فرنسا).[18]

14- زكي، نجيب محمود.(1936). قصة الفلسفة الحديثة. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ص 37

15- المرجع السابق. ص 38

16- كوينتن، سكينر. المرجع السابق. ص 51

17- انظر: المسيري، عبد الوهاب.(1998). فكر الاستنارة وتناقضاته. (ط1). دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. ص 9

هاشم، صالح.(2005). مدخل للتنوير الأوروبي.(ط1). بيروت. دار الطليعة. ص 138

18- طرابيشي، جورج.(2006). هرطقات عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية. دار الساقي، ورابطة العقلانيين العرب. ص 188

لنعد إلى سؤال الدّولة وطبيعتها؛ فقد حصر عبد الله العروي النّقاش حولها في محاور ثلاثة: **الهدف، والتطوّر، والوظيفة. فمن يتساءل عن هدف الدّولة يسبَح في المطْلَقات، ومن يتساءل عن التطوّر يصف أطوار الدّولة، ومن يتساءل عن وظيفة الدّولة يحاول أنْ يحلِّل آليتها بالنّظر إلى محيطها الاجتماعي.**[19]

وأيّاً كان التّساؤل فوجود الدّولة سابقٌ عن هذا النّقاش، لأنّ نشوءها قرينٌ بنُشوء الحياة على هذه الأرض، ونتّفق بشكلٍ كبير مع ما أورده لاسكي بخصوص الدّولة، فقد أكّد على أنّ هناك القليل من الأنظمة التي حظيَتْ بقدرٍ من الثّناء والإطراء أكثر مما حظيتْ به الدّولة، باعتبارها نظاماً سياسياً. وهو إذ يؤكّد على هذه الحقيقة يستثني من ذلك من سمّاه بالمتفلسف الفوضوي، فباستثنائه **هناك اعتراف عام بضرورة وجود سلطة إلزامية تحدّد لوائح السّلوك الاجتماعي التي يمكن السّماح بوجودها.**[20] وهو ما أكّد عليه العديد من الباحثين حين ربطوا بين وجود الدّولة وظهور الانتظام الاجتماعي، فالحكومة تنشأ حين يتولّى جهاز مركزي مهمّة الانتظام الاجتماعي، الشيء الذي تتضّح معالمه مع أوّل نواة للحُكْم ألا وهي العائلة. فالانتظام الاجتماعي هو ظاهرة عامّة وقائمة في كلّ المجتمعات، والمجتمع هو المنتظم التامّ للعلاقات البشرية كما يؤكّد روبرت ماكيفر[21]. مفاد هذا الكلام هو الردّ الجوهري على النظريات القائلة إنّ منشأ الحكومة هو القدرة، أو العقد، أو ما شاكل ذلك، حين يتناسى بعضهم أنّ العائلة هي الخليّة الاجتماعية الأولى، وأنّها المحتوى الأوّل للخصائص السّلطوية التي تعتبر جوهر الحكومة[22].

يُعدّ مفهوم السّيادة أهمّ المكوّنات الأساسية لأيّة دولة. ولا يمكن أنْ نتصوّر دولة دون سيادة، وهي أحد وجوه ممارسة السّلطة بغضّ النّظر عن مصدرية هذه السلطة أو شرعيتها التاريخية أو السياسية. وللقانونيين في مفهوم السّيادة اتّجاهان:

الاتجاه الأول: يرى أنّ السيادة من خصائص السّلطة، مفادها عدم وجود سلطة أخرى أعلى منها، أو مساوية لها في الداخل، وعدم الخضوع لسلطة دولة أخرى في الخارج.

الاتجاه الثاني: يرى أنّ السيادة هي السّلطة العليا الآمرة للدولة، والتي لا تعرف فيما تنظّمه من علاقات سلطة أعلى منها أو مساوية لها، أو هي الحقّ في إصدار الأوامر إلى كلّ الأفراد المقِيمين على الدولة[23].

19- العروي، عبد الله.(2011). مفهوم الدولة.(ط9). المركز الثقافي العربي. ص 8

20- هارولد،ج لاسكي.(2012). الدولة نظرياً وعملياً. إعداد وتنفيذ سعيد شحاتة. (ط2). الهيئة العامة لقصور الثقافة. ص 12

21- ماكيفر، روبرت.(1984). تكوين الدولة.(ط2). دار العلم للملايين. ص 41

انظر أيضاً: حبيب، عيسى. الدولة القومية شرعية الأساس ومشروعية التأسيس. ملف PDF.. ص 7

22- ماكيفر، روبرت. المرجع السابق. ص 42

23- الصاوي، صلاح. نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية. ملف PDF. ص 7

لقد أكّد العديد من الباحثين أنّ مفهوم السّيادة هو منتوجُ فقهاء القرن السّادس عشر، وهو صناعة أوروبية بامتياز، ولو أنّه ارتبط بشكلٍ كبير بجون بودان من خلال كتابه «**ستة كتب في الجمهورية**»، دافع فيه عن السّيادة التي كانت تعني بالنسبة له «**السّلطة المطلقة على سنّ القوانين وإلغائها**». **ويفهم من الصفة «مطلقة» أنّ هذه السّلطة ليست لها حدود أو قيود، ويفهم من منعة الدائمة أنّ هذه السّلطة ليست محدودة بمدّة معينة. كذلك قال إنّ السيادة لا تنقسم**»[24].

إنّ تعريف بودان للسّيادة ليس منفصلاً عن إطاره الزّماني والمكاني. لهذا لا بدّ من استحضار حقبة القرن السّادس عشر، والحالة التي كانت تعيشها مجموعة من الدول. وهنا كان أحد افتراضات فِكْر بودان **متمثّلاً في حسّه بالصّعوبة الكبيرة في تأسيس نظام مناسب وانسجام في كلّ دولة، وبضرورة ذلك أيضاً. وهذا لن يتأتّى إلا بحاكم يتمتّع بالسّيادة المطْلَقة، محصّناً ضدّ أيّ مقاومة قانونية أو غير قانونية، لأنّ الشّخص الذي في يده السّيادة مطلوب منه أنْ لا يقدِّم حساباً لأحد سِوى الله**[25]. ولقد كشفتْ كتابات بودان عُمْق انحيازه التامّ إلى جانب الحُكْم المطلق، ومناهضته لأشكال المقاومة والمعارضة، إيماناً منه بأنّ القبول بمَلكية قويّة هو السّبيل الوحيد لتحقيق الوحدة والسّلام والأمن. وقد أشار كوينتن سكينر إلى هذا المعطى حينما اعتبر **أنّ هناك نِقاط التقاء كثيرة بين بودان، ومواقف الإنسانيين الرّواقيين، حيث وفّر كتاب ميكيافيلي «خطابات Discours» مصدَراً مشتركاً واضحاً لبعض معتقداتهم التشاؤمية**. وحينما نستحضر السّياق التّاريخي لفكرة بودان نجده قد تعلّم من التّهديد الدّائم للفوضى التي تنجم عن وجود دولة من تجربته الخاصّة، إذ كان شاهداً على مذبحة سان بارثولوميو التي نجا منها بأعجوبة. وانطلاقاً من رؤيته هذه توصَّل إلى أنَّ مهمّته الإيديولوجية الرئيسة هي أنْ يهاجم نظرية المقاومة ويشجُبها[26].

كانت أفكار ميكيافيلي مصدَراً رئيساً لفكر بودان، ومن أتى بعده كما سنرى لاحقاً. وهو الفيلسوف والسّياسي الإيطالي المثير للجدل، الذي أعطى للعمل السّياسي بُعده اللاأخلاقي. ويكفيه أنّه رسَم أسوأ صورة لممارسة السّلطة في القرن السادس عشر. ففي كتابه الأمير حاول أنْ يُنظّر للمواصفات التي يجب أنْ يتمثَّلها الأمير أو الحاكم. إذ لا يمكن ممارسة الحكم أو السّلطة، إلا بعد التخلّي عن كلّ القيم الأخلاقية، وتبنّي القيم النفعية، واتّصاف الأمير بصفات الغشّ والخِداع والغدر والقسوة. وهي صفات ملازمة لمن يريد أنْ يثبّت الأمن، ويستديم في مركز القرار، ويبني دولة قويّة على دعائم الوحدة. فالدّولة الضّعيفة هي التي تتميّز بالتشكّك في قراراتها، أمّا الدولة القويّة فتبني قراراتها على الحزم والشدّة. والتّاريخ يؤكّد أنّ ما قام به ميكيافيلي كان متأثّراً فيه بالواقع التّاريخي الذي عاشته إيطاليا في القرن السادس عشر، لكنّه كان متحيِّزاً

24- بدوي، عبد الرحمن.(1996). فلسفة القانون والسياسة عند هيجل.(ط1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص 162

25- كوينتن، سكينر.(2012). أسس الفكر السياسي الحديث/ الجزء الثاني: عصر الإصلاح الديني. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. (ط1). لبنان. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. ص 474

26- المرجع السابق. ص 470

للسّلطة التي كان جزءاً منها. ولعلّ من يبحث عن صورة الوداعة والبراءة في تنظيرات ميكيافيلي[27]، بالقول إنّها كانت تهدف إلى الصّالح العامّ، يجد الإجابة لدى كاسيرر الذي اعتبر أنّ أيّ عمل مثل هذا يتعارض مع الحقيقة التّاريخية، ولا يختلف في تعارضه معها عن خرافة الشّيطان ميكيافيلي[28].

وهكذا يكون بودان وميكيافيلي قد قدّما الوعاء النّظري لمن سيأتي بعدهما خاصّة هوبز وكتابه: «**التّنين**». أكّد هوبز على طبيعة الحُكْم المطْلق للدّولة، لأنّه رأى أنّ الأنانية هي المحرّك الأساسي للإنسان، وأنّ الحالة الطّبيعية هي حربُ كلّ إنسان ضد كلّ إنسان. وتجنّب هذا الوضع الطبيعي في نظر هوبز إيجاد دولة يحكُمها شخص أو أكثر بسلطة مطلقة. وذلك بأنْ تتخلّى الجماعة لهذا الحاكم عن الشّطر الأكبر من حقوقها مقابل التمتّع بنعمة الأمن. وانبثقت نظرة هوبز من السّبب المباشر للحرب الأهلية في بلاده. **فهو يرى أنّ الملك بدلاً من أنْ يحتفظ بالسّيادة الكاملة أتاح للبرلمان أنْ يقاسمه هذه السّيادة، الأمر الذي عنى لهوبز أنّ السيادة لا تتجزأ. وتجزئتها تعني تحطيمها، لهذا دافع بقوة عن المَلَكية المطلقة**[29].

تلا هوبز جون لوك، وهو المنظّر الليبرالي بامتياز، وبآرائه أخذت الولايات المتحدة الأمريكية. فهو يخالف أطروحة هوبز عن الحالة الطبيعية، لأنه يرى أنّ الحقوق الطبيعية تستند إلى شريعة الله التي فرضها على النّاس وهي ليست حالة حرب، بقدْر ما هي حالة تتضمّن الحقوق الإنسانية الثلاثة: الحياة، والحرية، والمِلكية. **والحرية الطبيعية للفرد تعني عدم خضوعه لأيّة قوّة على وجه الأرض، أو الوقوع تحت السّيطرة القانونية أو السّماح لأيّ مخلوق يفرض إرادته عليه، إلا قانون الطبيعة وما يمليه من أحكام، وحريّة الأفراد في ظلّ الحكومة تعني وجود نظام دائم يلتزمونه، ويكون للطّاقة القانونية كيان واضح فيه**[30].

أمّا جان جاك روسو، فيؤكّد عبد الرحمن بدوي أنّه ولد في مدينة جنيف بسويسرا التي كانت تؤلّف بنفسها جمهورية تحكُم نفسها بنفسها، ويجري فيها التشريع بمشاركة جميع سكّانها. **هذا الوضع جعله ينظر لما سمّاه بالإرادة العامّة، وهو ما يوافق عليه غالبية النّاس إنْ لم نقل كلّ المواطنين. وهكذا انتهى روسو**

27- انظر ما كتبه حول الموضوع وقراءة المتن الميكيافيلي: الطيب، بوعزة.(2009). نقد الليبرالية.(ط1). مجلة البيان (1430). ص 33 وما بعدها.

28- كاسيرر، إرنست.(1975). الدولة والأسطورة. ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي. الهيئة المصرية للكتاب. ص 196

لمعرفة المزيد عن ميكيافيلي يرجى الرجوع إلى: روس، كينج.(2008). ميكيافيللي فيلسوف السلطة. ترجمة فايقة جرجس، مراجعة مجدي عبد الواحد عنبة. (ط1). كلمات عربية للترجمة والنشر.

كذلك: القمودي، سالم.(1999). سيكولوجية السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة.(ط1). مكتبة مدبولي. ص 11

29- النائب، إحسان عبد الهادي.(2012). توماس هوبز وفلسفته السياسية.(ط1). مكتب الفكر والتوعية للاتحاد الوطني الكردستاني. ص 157

انظر أيضا: بدوي، عبد الرحمن. المرجع السابق. ص 163

30- لوك، جون. الحكومة المدنية. ترجمة محمود شوقي الكيال. مطابع شركة الإعلان الشرقية. ص 27

إلى عكس ما صرّح به في العقد الاجتماعي، حيث أنّ الإرادة العامّة تنتهي بأنْ تكون سلطة مطلقة يذعن لها الجميع من وافقوا على القانون المقترح، ومن لم يوافقوا عليه[31].

إنّ حديثنا عن مفهوم السّيادة وتشكُّلاتها لا يجعلها أمراً مسلّماً به خاصّة عند المشتغلين بالحقل السّياسي. فالكثيرون يروْن أنّ السّيادة غير منطقية، ولا يوجد معيار يميّز الدّولة، ولعلّ أهمّ ما يميّزها هو العناصر التّاريخية والسّياسية، ويؤكّد هذا الاتّجاه على ضرورة وأهميّة القانون والواقع في ظاهرة الدّولة. كما أنّ وضْعَنا الحالي في إطار ظاهرة العولمة، أفرز لنا وقائع جديدة لم يعد معها مفهوم السّيادة مفهوماً محلِياً، بل صارت الدّولة مرتبطة بالمحيط الإقليمي والدّولي، وسيادتها منقوصة سواء في تصرفاتها الدّاخلية، أو في علاقاتها مع باقي الأطراف[32].

إضافة إلى ما سبق، ومع تطوّر الفكر السّياسي لم نعد نتحدّث عن سيادة الملكيات المطلقة، التي عبّر عنها ألتوسير بكونها هي الوجه الآخر من الاستبدادية. **فهي بحكم طبيعتها حُكم الفرد الأوحد الذي يحكُم الدولة بواسطة قوانين ثابتة مستقرة**[33]. بل أصبحت السّيادة في الديمقراطيات الحديثة متمركزة في الأمّة باعتبارها المكوّن الحقيقي للدولة، من خلال سلطات أخرى أهمّها: الانتخاب والتّشريع والتنفيذ، أو ما سمّاه ألتوسير بأسطورة فصل السّلط[34].

2- الحاكمية الإلهية: الوجه المطلق للسّيادة في مشروع الإسلام السياسي

أ- السيادة في المفهوم الشرعي:

لم يكن موضوع الدّولة ترفاً في النقاش الدائر بين مختلف المكوّنات الإسلامية قديماً وحديثاً. فمنذ التّأسيس للرّعيل الأوّل طرح هذا الموضوع نفسه بحدّة، ليتشكّل من خلاله الجدل القائم لحدود اللّحظة، في وجود الدّولة في الإسلام بالمعنى الثيوقراطي، أو التنظير لمدنية الدّولة كما ذهب لذلك مجموعة من الباحثين، الذين رأوا في العديد من النّصوص والوقائع والأحداث ما يبرر وجود بوادر علمانية ناشئة في الإسلام[35].

31- بدوي، عبد الرحمن. المرجع السابق. ص 165

وانظر أيضاً: روسو، جان جاك. خطاب في أصل التفاوت بين الناس وفي أسسه بين البشر. ترجمة بولس غانم. تدقيق عبد العزيز لبيب. المنظمة العربية للترجمة. ص 37.

32- الشرقاوي، سعاد. النظم السياسية في العالم المعاصر. ملف PDF. ص 67

33- ألتوسير، لوي.(2006). مونتسكيو السياسة والتاريخ. ترجمة نادر ذكرى. دار التنوير للطباعة والنشر. ص 64

34- المرجع السابق. ص 87

35- انظر مثلاً: طرابيشي، جورج. المرجع السابق. ص 22

واستمرّ النّقاش من اللّحظة التي توفي فيها النّبي محمّد، لتتأسّس بذلك أشكال من الدّول بشرعيات مختلفة، تدور غالبيتها حول نقطة «الخلافة»، وهو ما أكّد عليه محمد عماره نفسه حينما قال إنّ: «**جوهر النظام الإسلامي هو الاستخلاف الإلهي للإنسان**»[36]. والخلافة التي يتمسّك بها دعاة الإسلام السّياسي تعني أنّ الدّولة في الإسلام يدير مفاصلها إنسان «خليفة» عن الله في هذه الأرض، يقيم شرعه، ويطبّق حدوده، وينشر دينه بين النّاس، بما تقتضيه هذه الخلافة من مواصفات النِّيابة عن الله في الأرض: «فالإنسان وفْق هذه الرّؤية مأمور بسلوك طريق الحق والخير، الذي يرسمه له الشرّع المقدَّس، والحكومة بدورها مأمورة بتنفيذ ما ورد في الشّريعة المقدّسة من أحكام وقوانين، تكفل للإنسان والمجتمع سعادة الدّارين، وتضمن له مسيرته في خطِّ العدل والحقِّ والتقدّم المادّي والمعنويّ»[37].

إنّ هذه الرّؤية السّابقة التي تحدّث عنها أحمد القبانجي في كتابه السّابق لم تكن تهويلاً أو استسهالاً لموضوع شغَل التّفكير السّياسي الشّرعي. فالخلافة حسب هذه المعطيات تتجاوز البشري إلى ما هو إلهي، حين يصير الخليفة ناطقاً باسم الله، ومجسِّداً للإله في ممارساته السّياسية. وهي الفكرة نفسها التي أشار إليها مارسيل غوشيه حينما أشار إلى أنّ المُلْك، وهو يتحدّث بطبيعة الحال عن تاريخ فرنسا: «هو حشْدٌ من الدّين ذو وجهٍ سياسي... فالسّلطة كانت منزَّلة من عند الآخر، كانت تهبط من فوق، وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر. وأعادتها الثّورات الحديثة إلى الأرض- الثّورة الإنجليزية، وبعدها الثّورة الأمريكية، ثمّ الثّورة الفرنسية- ووضعتْها على مستوى الإنسان»[38].

لم تكن إشارة غوشيه سابقاً بعيدة عمّا نرمي إليه، بخلاف ما يمكن أنْ يطرحه اختلاف التّسميات من إشكالات، تبدو للبعض أنّها قياسات مع وجود الفارق. فالمَلِك في القرون الوسطى كان حاكماً مطْلقاً، يستمدّ مشروعيته من تجسيده للإرادة الإلهية. والثّورة الفرنسية نفسُها كان من بين أسبابها هذه المَلَكية المُطلقة[39]. وقد رأينا دوافع بودان وهوبز وميكيافيلي في التّنظير لمثل هذه المَلَكيات، وهي شكلٌ من أشكال الحُكم الدّيني الذي يستمدّ شرعيته من الحقّ الإلهي مع فارق المرجعيات فقط.

ما يدفعنا إلى تأكيد التّشابه بين الخلافة الإسلامية وبين المَلَكِية المطلقة، كما تحدّث عنها لوبون وغوشيه، وهي السُّلطة التي كانت حاكمةً في فرنسا إبّان العصور الوسطى، ما أورده المودودي في تعريفه للخلافة حين قال: «الخلافة الرّاشدة التي ذكرنا خصائصها المميّزة، ومبادئها الأساسية لم تكنْ في الحقيقة حكومة

36- عماره، محمد.(1998). هل الإسلام هو الحل: لماذا وكيف؟.(ط2). دار الشروق. ص 67

37- القبانجي. أحمد. الإسلام المدني. ثقافة إسلامية معاصرة(7). ص 18. ملف pdf.

38- غوشيه، مارسيل.(2007). الدين في الديمقراطية مسار العلمنة. ترجمة وتقديم شفيق محسن. مراجعة بسام بركة. (ط1). المنظمة العربية للترجمة. ص 28

39- لوبون، غوستاف. روح الثورات والثورة الفرنسية. ترجمة عادل زعيتر. كلمات عربية للترجمة والنشر. ص 136

سياسية، وإنّما كانت نيابة تامّة كاملة عن النّبوة»[40]. وما يزيد الأمر تأكيداً وتوضيحاً ما ذكره محمّد رشيد رضا حولها فقال: «الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدّين والدّنيا»[41].

فالواضح من هذه التّعاريف هو النّيابة عن النّبوّة، التي تمثّل وصلاً بين الإنسان والله. وهذا المقام التّمثيلي والتّجسيدي هو ما يطبع دولة الخلافة بالإطلاقية، ويصير الخليفة نفسه هو المَلِك المُطلق، كما سبق الإشارة إلى ذلك، وتغيب الممارسة السّياسية في شكلها المؤيّد والمعارض، ويصير العنف والقوّة شكل الدّولة الوحيد.

إنّ منشأ الخطأ في كلّ هذه التّعبيرات السّياسية، والتي كانت تبحث لها عن موطئ قدَمٍ في الثّقافة الدّينية، هو هذا التّعريف نفسُه للخِلافة، خاصّة حينما تضاف إليها كلمة الرُّشد، لتصير «الخلافة الرّاشدة». هذا التَّركيب الذي لم يكن متداولاً في عصر النّبي محمّد، بل تلاه بكثير، ممّا جعل اصطلاح الخلفاء الرّاشدين ينطبق على أسماء بعينِها تمثّلت في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ[42]. وهذا الخطأ أيضاً لم يكن بعيداً عما أصّل له علم الحديث، حين عدّ الصّحابة عدولاً بهذا الإطلاق، بما سمح للكثيرين بنزْع صفة الإنسانية والبشرية عن بعض ما يعتوِر الممارسة السّياسية للكثير من الخلافات الإسلامية. فعدالة الصّحابة أمرٌ خطير، ساهم في إنشائه فكرٌ تجاوز كلّ المعطيات الإنسانية والبشرية، وتناسَى العوامل المختلفة المتحكّمة في بنية الإنسان، من اجتماع واقتصاد وسياسة. وبهذا لنْ تكون عدالة الصّحابة إلا واحدة من الأمور التي أنشأت الجمود الفكري، واحتضنَتْ التّقليد حين اعتبرت أنّ ما يصدُر عن الصّحابة وعصرهم هو أمرٌ قد جاوَز القنطرة. وبذلك سمحتْ لكلّ الآراء المحمّلة باللاّمعقول، والبعيدة عن خدمة ومصلحة الإنسان، أنْ ترسِّخ جذورها في الفكر الإسلامي، دون أيّ نقدٍ أو تفكيكٍ لبنيتها تحت مسمّى العدالة المطلقة.

يتّضح من محورية الخلافة في الفكر السّياسي الإسلامي أنّ السّيادة في الدّولة الإسلامية مطلقةٌ يمثّلها الخليفة عن الله في الأرض. ولعلّ الفتنة الكبرى أو الأحداث التي وقعت بعد حادثة السّقيفة، هي إحدى تجليات البحث عن الروابط بين السّيادة والسّلطة السّياسية. وهذا ما أشار إليه أركون حين قال **إنّ الصّراع على الهيمنة هو الذي تحكّم باقتناص السّلطة السّياسية وممارستها. وقد قدّمت الدائرة اللاهوتية والقانونية التي رعاها العلماء من رجال الدين ترسانة كاملة من المفاهيم والمجريات الخاصة بخلْع الشّرعية والمشروعية.**

40- المودودي، أبو الأعلى. (1978). الخلافة والملك. تعريب أحمد ادريس.(ط1). دار القلم. ص 63

41- رضا، محمد رشيد.(1988). الخـــلافـــة. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. ص 17. وانظر المزيد في:

نوار، صلاح الدين محمد.(1996). نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني: دراسة تحليلية ونقدية مقارنة. منشأة المعارف بالإسكندرية. ص 11. البهنساوي، سليم. الخلافة والخلفاء بين الشورى والديمقراطية. **الزهراء للإعلام العربي**. ص 57

42- انظر ما كتبه في الموضوع ادريس هاني. الخلافة المغتصبة: أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ؟. دار النخيل للطباعة والنشر. ص 55. ولو أن الكاتب يكتب حول الموضوع بنفَس شيعي فيه انتصار لولاية علي على غيره.

وهو ما تفعله الحركات الإسلامية اليوم مع السّلطات والأنظمة القائمة[43]. وأكثر من ذلك **فإنّ الإسلام كدين وتطبيق تاريخي كان قد وُلد نتيجة النّضال الذي استبدَل بالسّلطات المتبعثرة، والمتنافسة المبنية على اللّعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السّائدة في الجزيرة العربية، سلطة وحيدة مرتكزة على السّيادة العليا للإله الواحد**[44].

لقد تمّ الاستحواذ على السّلطة بمبرّرات دينية في فترات متباينة من التاريخ الإسلامي، وكلّ دولة من تلك الدّول استندتْ في مبرّرات وجودها على السّيادة الإلهية والمتجسّدة في الخلافة المطلقة، أو المُلك المطلق مع الدولة الأموية، والتي أسّستْ شرعيتها على السّيف أيضاً[45]. ولعلّ ما أشار إليه علِي الوردي يُعدّ منطقياً حين قال: **إنّ الحكومة الإسلامية صارت طاغية مستبدّة، تدوس بأقدامها حقوق الشعب، وتنهب أمواله، وهي مؤمنة بأنّها ظل الله في أرضه... لقد كان هارون الرّشيد يرتّل القرآن بخشوع، ويقبّله، ويضعه على جبهته عدة مرّات كلّ يوم. ولكنْ هذا لم يمنعه من أنْ يقضي المساء بين هزّات البطون ودقّات الطنبور، ثم يُغمى عليه بعد ذلك من خشية الله**[46].

ب- تسييس المقدّس في خطاب دعاة الحاكمية:

يُعدّ مفهوم الحاكمية من المفاهيم المثيرة للجدل في الحقل السّياسي المعاصر. فكلّ المآسي والجرائم والعنف المستشري في عالم الأصوليات اليوم هو نتيجة حتمية لهذه المقاربة الدينية في فهم الحاكمية، وتطبيق الشريعة. وكما عاش عصر النّهضة مجازر ومذابح التعصّب الدّيني نتيجة الاحتقان الذي سبّبته المَلَكيات المطْلقة والحقّ الإلهي، نعيش اليوم صراعاً آخر بعناوين مختلفة في المسمّى، ومتشابهة إلى حدٍّ كبير في الجوهر.

لا يمكن أنْ تنشأ الأصولية إلاّ في ظلّ مرجعية مقدّسة تستمدّ منها إطارها النّظري، ورؤيتها الإيديولوجية في علاقاتها مع الآخر، والمحيط، والطّبيعة. ولعلّ النصّ الدّيني هو أساس هذا الإطار النّظري، بغضّ النّظر عن ماهية هذا النصّ. فكلّ التّيارات والحركات الأصولية العنيفة تستند في تبرير أفعالها على منظومة نصّية، تتعدّد بتعدّد توجّهات هذه الحركات الإسلامية. لقد كانت القيمة الرّمزية للقرآن الكريم، ومكانته المعرفية والوظيفية كما يسمّيها أركون، مجالاً يتبيّن من خلاله قيمة هذا النصّ بالنسبة للعقل المسلم قديماً وحديثاً. إلى أنْ استحكمت الإيديولوجية السّنّية في ما عُرف بأهل الأثر، حيث سيصبح القرآن الكريم مرتهناً بيد الرّوايات

43- أركون، محمد. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح. المؤسسة الوطنية للكتاب. ص 134

44- أركون، محمد.(1996). تاريخية الفكر العربي. ترجمة هاشم صالح.(ط2). ص 166

45- انظر ما كتبه حول موضوع بناء الدولة الأموية على السيف: الورداني، صالح.(1999). السيف والسياسة في الإسلام الصراع بين الإسلام النبوي والإسلام الأموي. (ط1). دار الرأي للطباعة والنشر والتوزيع.

46- الوردي، علي.(1994). مهزلة العقل البشري.(ط2). دار كوفان لندن. ص 177

المنسوبة للنّبيّ محمد، وأقوال الصّحابة والتّابعين. ليصير النّص التّأسيسي المتجلّي في القرآن هامشياً. وحلّ مكانه المنتوج الثّقافي بوصفه تعبيراً وتجلّياً من تجليات التفاعل الإنساني مع الظاهرة الدينية. فحين نستجمع كلّ هذه العناصر تتكوّن لدينا رؤية مفادها أنّ التفاعل مع النّص التّأسِيسي ولَّدَ نصوصاً موازية. وبما أنّ هذا التفاعل انطلق من قاعدة مقدّسة صارت التفاسير والشروح والتأويلات والاجتهادات توازي النص المؤسِّس في امتلاكه للحقيقة المطلقة. ولو تأمّلنا قليلاً لوجدْنا أنّ هناك فاصلاً بين النّص والقراءة، وبالتّالي صعوبة امتلاك الحقيقة المطلقة. ليس هذا طعْناً في جانب المؤوّل أو المفسّر، أو المتعاطي والمتفاعل مع النّص الدّيني بشكل عام. ولكنّ السبب الرئيس هو ما أشار إليه علي حرب حينما قال: «لا تطابق ممكن في الأصل بين القارئ والمقروء، إذ النّص يحتمل بذاته أكثر من قراءة، وأنّه لا قراءة منزّهة مجرّدة. إذ كلّ قراءة في نصٍّ ما، هي حَرْفٌ لألفاظه وإزاحة لمعانيه»[47]. ونظرة إلى الواقع التاريخي تؤكّد هذا المسار الذي أشرنا إليه سابقاً، حين أصبح الواقع السّياسي الدّيني يضيف إلى النصّ القرآني، لا سيَما في قضية السّلطة أبعاداً تأويلية لم تكن له وقت التنزيل كما أكّد على ذلك عبد الجواد ياسين[48].

حين يصل العنف مداه نعي جيّداً حجم التّأثير الذي بثّته هذه البنيات الفكرية الدّينية في المتلقّي، وحجم التأويلات المغرِضة التي تؤوّل النّصّ الدّيني لخدمة مشروع إيديولوجية سياسية معيّنة بعناوين مختلفة. وهنا لا بدّ من الغوص في عمق الماضي للتحقُّق من الكيفية التي تهيّأت بها القراءة الأصولية لكلٍّ من القرآن والسنّة[49]. ولعلّ أوّل انحرافٍ معاصر في التّفسير السّياسي الدّيني، الذي غذّى فكرة العنف، وروّج لها على نطاقٍ واسعٍ، ما قام به أبو الأعلى المودودي من خلال كتاباته المختلفة، التي تركتْ صدىً كبيراً في بعض أوساط الإسلام السّياسي أو الحركات الإسلامية.

تبنّى المودودي موقِفاً راديكالياً من جميع أنظمة الحُكم وأنماط التّفكير والحياة، وجعل مدار التّاريخ الإنساني يدور على الصّراع بين ثنائية الإسلام والجاهلية. فالتّجديد الدّيني في نظر المودودي هو: «تطهير الإسلام من أدناس الجاهليّة، وجلاء ديباجته حتّى يشرق كالشّمس ليس دونها غمام»[50]. وما يقصده من الجاهليّات هو غياب المنهج الإلهي في تدبير شؤون الحُكم وقضايا النّاس، ولا تخرج هذه الجاهليات عن ثلاث دوائر كبرى:

الجاهلية المحضة: وهي نظرية تقول إنّ نظام هذا العالم كلّه حدثَ مصادفة، فليس من ورائه حكمة تدبِّره، أو غاية مصطلحة تسيّر دفّته.

47- حرب، علي.(1993). النص والحقيقة II. نقد الحقيقة (ط1). بيروت. المركز الثقافي العربي. ص 6

48- ياسين، عبد الجواد.(2000). السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ.(ط2). بيروت. المركز الثقافي العربي.ص 201

49- المودب، عبد الوهاب.(2002) أوهام الإسلام السياسي. ترجمة محمد بنيس والمؤلف.(ط1). دار النهار للنشر بيروت. ص 13

50- المودودي، أبو الأعلى.(1967). موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه.(ط2). دار الفكر الحديث. لبنان. ص 166

جاهلية الشِّرك: وتقوم على تعدّد الآلهة بدَل التّوحيد.

جاهلية الرّهبانية: وترى في الوجود الإنساني دار عذاب وشقاء.[51]

كان هذا التنظير الفكري مجالاً خصْباً وحيوياً تستقي منه الجماعات الإسلامية فهمَها لطبيعة الحاكمية الإلهية والاستخلاف، سواء كانت هذه الحركات تعبّر عن الشّقّ البراغماتي من الإسلام السّياسي، أو الشقّ الرّاديكالي الظّاهري النّصوصي السّلفي كما تتبنّاه بعض المجموعات السّلفية الداعية إلى عودة دولة الخلافة، بمنظور تاريخي عبّر عنه محمد حافظ ذياب حينما تحدث عن الإيديولوجية القطبية، وكيف أنّها اعتمدت على مشروع كوزمولوجي أساسُه استعادة الماضي الإسلامي في نقائه الأوّل، من منطلق رؤية طوباوية[52]. لا يمكننا الحديث عن ذلك دون أنْ نستوعب أنّ طبيعة المفهوم حينما تكون غامضة المنشأ والهدف والرّؤية لنْ تخلق سوى غموضٍ على مستوى الواقع التطبيقي. فما من تيار إسلامي إلا بنى خصوصيته على هذا الشقّ دون أنْ تتوضّح لديه أو لنا معالم الرّؤية. فغالبية الحركات الإسلامية تعتمد اللّبس اللغوي لتمرير خطاب بعناوين شرعية تدّعي أنّها ثابتة، في حين أنّها مجرد أقاويل، وفتاوى، ووجهات نظر، واجتهادات داخل النصّ الشرعي، تلبّست به لتصيغ نفسها بشكل آخر، حيث ستتحوّل إلى نصٍّ أصلي مع سيادة ثقافة التّبعية والتّقليد.

انتقل مفهوما الجاهلية والحاكمية إلى مجال التّداول الإسلامي السياسي، وارتفع منسوب العنف، والمطالبة بالتغيير الاجتماعي على أسسٍ راديكالية. فمحمّد قطب يعزّز نظرية المودودي عن الجاهلية بكتابته عن جاهلية القرن العشرين **"حيث أنّ الجاهلية ليستْ صورة معيّنة محدودة كما يتصوّرها الطيبون أنّها فترة تاريخية مضتْ إلى غير رجوع. إنّما هي جوهر معيّن يمكن أنْ يتّخذ صوَراً شتى بحسب البيئة والظروف والزمان والمكان، فتتشابه كلّها في أنّها جاهلية وإنْ اختلفت مظاهرها كلّ الاختلاف "**[53]. ووافق على هذا البناء النظري سيّد قطب الذي آمن أيضاً بجاهلية المجتمعات والأنظمة السّياسية التي لا تحتكم إلى شرع الله. وكان منظوره متساوقاً إلى حدٍّ كبيرٍ مع البنية الفكرية التي انطلق منها المودودي في تفسيره للحاكمية. ففي كتابه المثير للجدل يبصُم سيّد قطب تفكيره الإيديولوجي بفكرة الحاكمية الإلهية، وتعني كلمة التوحيد التي لا تستقيم الحياة إلا بها **"إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ»**(سورة يوسف40). والمسألة هنا ليست متعلّقة بعقيدة يقرّها بعضهم أو يختلف معها، فهذا أمرٌ متروك لحرّية الاختيار التي هي من الأُسس الطبيعية والفلسفية في حياة الإنسان. ولكنْ ما سعى إليه هنا سيّد قطب، وهو مكمن الخطورة في الخطاب الإيديولوجي له، هو أنّ الإيمان بهذه الحاكمية هو جزءٌ من منظومة أسّس لها قطب ودافع عنها باستماتة. فحينما يقرّ الإنسان بالحاكمية فهو

51- المرجع السابق. من ص 18 إلى ص 28

52- دياب، محمد حافظ. سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا. دار العالم الثالث. ص 119

53- قطب، محمد.جاهلية القرن العشرين. ملف pdf. ص 5

ينفي كلّ نظام، أو تشريع، أو تقنين خارج حدود ما يفهمه هو وأتباعه من الحاكمية. بل يتعدّى الأمر كلّ هذا إلى أنْ يعلن الحرب على كلّ من يقف أمام هذا المشروع. فالجهاد عنده ليس مشروعاً دفاعياً كما أكّد على ذلك في «**معالم في الطريق**»، بل هو دعوة لتحرير العبودية لله، وتحطيم الأنظمة السّياسية، أو قهْرِها حتى تدفع الجزية، أو تستسلم لهذه الحاكمية[54]. وهي ليست سوى بيان لمورد الدّين أيْ مصدره وهو الله، الذي تتجسّد إرادته الدّينية في الشّرعية أو الشّريعة الإسلامية، باعتبارها ما سنّه الله لعباده من أمور دينهم، ليعلنوا خضوعهم له والتزامهم به. الحاكمية مبدأ والتزام وخضوع لهذا المبدأ والتزام به، والشّريعة مضمون لهذا المبدأ والتزام به[55].

هذه الكلمة التي رسَّختْ جذورها في ذهنية المشتغِلين في حقل الإسلام السّياسي، وكان لها التّأثير البالغ فيما نشهده الآن من مظاهر العنف، والقتل المقدَّس، ناهيك عن إلغاء الدّوْر الإنساني في مسألة التّشريع، وتغييبٍ لنسبية الإنسان في فهم النّصوص الدّينية، حين يصير الفهم، والتّأويل، والتّفسير، كلُّها معطيات توازي النّصّ الأصلي، في حين أنّ كل فهمٍ هو عملية تفاعل مع النصّ الدّيني تحتمل الخطأ أو الصّواب.

نعود إلى سؤال حاكمية الشّريعة وتطبيقاتها، والغموض الذي يكتنف هذا المفهوم، بوصفه شعاراً ظلّ صيغة مبهمة بالنّسبة إلينا إلى أنْ أفرزت لنا «الانتفاضات العربية 2011» واقعاً يعرّي كلّ التّنظيرات والأوهام التي حمَلها مشروع الإسلام السّياسي. فليس هناك من مشروع للدّولة غير تطبيق الحدود، أو الجانب الجنائي في الفقه الإسلامي، مع ما يكتنف هذا الموضوع نفسه من مزالق سبّبها سوء الفهم، والنظرة الأحادية، وتغييب لمقصد الدّين الأساسي، وهو العنصر الإنساني. فما لم نمتلك الجرأة على طرح موضوع الشّريعة بأبعاد إنسانية، فلن يتبقى من الدّين إلا القتل والهجر والتشريد، كما هو مشاهد ممّن يحملون لواء الدّين، ويتسلّطون باسمه على عباد الله.

إنّ مدار الدّاعين إلى تطبيق ما يسمّونه بالشّريعة هو ثلاثة اتّجاهات كبرى:

الاتجاه الأوّل: هو تطبيق ما ورد في النّصوص القطعية بخصوص المعاملات بين الناس، وترك المجال للجهد البشري لاستنباط الحكم الشّرعي تبعاً لمتطلّبات العصر.

54- قطب، سيد.(1979). معالم في الطريق.(ط6). دار الشروق. ص 58

55- هشام، أحمد عوض جعفر.(1995). الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية.(ط1). المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص 89

انظر أيضاً: الشاذلي، عبد المجيد.(2012). الحكومة الإسلامية رؤية تطبيقية معاصرة.(ط1). دار الكلمة للنشر والتوزيع. ص 85

انظر كذلك: المسعري، محمد بن عبد الله.(2002). الحاكمية وسيادة الشرع.(ط1). لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية.

الاتجاه الثاني: نقلُ أحكام الفقه الإسلامي بحرْفيتها وصياغاتها وتفريعاتها ومبناها ومعناها لتصبح هي القواعد القانونية الواجب اتّباعها.

الاتجاه الثالث: إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه ومحظوراته ومباحاته ليصبح مطابقاً لتصوّر محدّد عن معنى الشّريعة.

لقد حدّد الدكتور محمد نور فرحات هذه الدوائر الثلاث وبيّن عدم تطابقها وتنافرها[56]. وبناءً على ذلك تساءل: أيّ مفهوم لتطبيق الشّريعة يقصد المنظّرون لهذه التيارات؟ إنّ الإجابة عن هذا السّؤال محورية، لأنّها ستحدّد أيضاً شكل النّقد الذي يوجَّه لكلّ دائرة من هذه الدّوائر.

فبالنسبة إلى أصحاب الاتّجاه الأوّل هناك إمكانية التّلاقي معهم في مجموعة من الأشياء، لعلّ أهمّها هو ترك المجال للعقل البشري من أجل الاجتهاد ضمن ما تخوّله له متطلّبات الواقع المعاصر.

أمّا أصحاب الاتّجاه الثّاني، فهمْ أبعد عن الحوار والتّلاقي، حين يحدّدون الشّريعة بما يعرَف بأحكام الفقه الإسلامي.

أمّا الاتجاه الثالث الرامي إلى التمسّك بحرفية تطبيق الشّريعة كما عرفه تاريخ المسلمين في عصر السلف، فهي دعوى كما يقول محمد فرحات[57] يمكن تفهّمها بأنّها رفضٌ طبيعيّ نفسيّ، يفسّره رغبة الإنسان في التشبّث بالماضي، ورفض كل مظاهر التجديد.

خـاتمـة

يبدو أنّ التاريخ الإنساني فيه من المشتركات ما يجعلنا نؤمِن بأنّ مسار التاريخ الإنساني ليس واحداً، لكنْ فيه ملامح التّجانس في الكثير من قضاياه وحوادثه ووقائعه، وهذا ربّما سبب من أسباب ظهور المذهب التاريخاني. نقول هذا لأنّ بوقوفنا على مفهومين من سياقين مختلفين، أوحى بأنّه رغم خصوصيات المكان والزمان والإنسان، إلا أنّ وحدة الهدف تتغلّب في بعض الأحيان على الكثير من الخصوصيات. فولادة مفهوم السّيادة هو نتيجة طبيعية للأحداث التي عاشتها أوروبا في القرن السّادس عشر، ومن نظَّر له لم يكن منفصلاً عن واقعه. بل كان هذا الأخير هو المحرّك الأول والأخير لكلّ فكرة من هذه الأفكار، التي تناولناها باقتضاب شديد مع جون بودان، وهوبز، وميكيافيلي، وغيرهم من مفكّري العقد الاجتماعي.

56- فرحات، محمد نور.(1951). البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل. الإصدار الأول. دار الهلال. ص 22
انظر ما كتبه أيضاً: ضاهر، عادل.(2001). أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي(ط1). دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع. ص 359
57- المرجع السابق. ص 32

وعندما ننتقل إلى السّاحة الإسلامية نعود من جديد لسؤال الخلافة، والنّيابة عن الله بوصفها جزءاً من منظومة سياسية إسلامية، استندت منذ تأسيسها الأوّل على شرعية الخليفة. فهو الممثّل عن الله، وظلّه في هذه الأرض، والخروج عنه ومساءلته عصيان. ولو تأمّلنا قليلاً لوجدنا أنّ كلّ هذه المواصفات هي التي ميّزت عصر الظلمات التي عاشتها أوروبا في العصور الوسطى، وأنّ اختلاف المسمّيات لا يجعلنا غير قادرين على إيجاد الروابط الوشيجة التي تجمع بين المفهومين من حيث الخصائص والمواصفات. وإذا كان كلّ من نظَّر لمفهوم السّيادة يتحرّك بدافع الحفاظ على النّظام والخشية من تصدّعه، وتسليم السّلطة والسّيادة ليدٍ واحدة، فإنّ دعاة الإسلام السّياسي أيضاً كما مرّ بنا لم يخرجوا عن هذه القاعدة. فكانت منطلقاتهم تعبيراً حقيقياً عن طموحاتهم والواقع الذي أفرز هذا العنف في التنظير. وهنا نتوافق مع الدكتور محمد حافظ دياب، حينما تحدّث عن تسييس المقدَّس في الخطاب القطبي، **حيث قرأ هذا الخطاب بأنّه إحدى أشكال منظومة الخطاب السّياسي تجاه معضلات الواقع، مهما كانت محاولات تكرار مرجعياته باستخدام قاموس الخطاب الإسلامي، فيما يحمل لغة ومضموناً سياسيين، استهدفا استعادة دخول الكائن الإسلامي في التاريخ والحضارة، بواسطة اتّخاذ تميمية الهيبة الدّينية Fetichisme، وإزاحة الخصم Displacement of the antagonist، كوسيلة لتغيير خريطة العالم، وجرّ البشرية إلى خلاصها المحتوم من عفار الجاهلية**[58].

58- دياب، محمد حافظ، المرجع السابق. ص 96

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017