

الخطوط العامة للنظام السياسي الإسلامي

بحوث في الفكر السياسي الإسلامي مقارنة بالنظام
الديمقراطي



الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات أو أفكار
يتبناها مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة وإن كانت تقع في
دائرة اهتماماته وأولوياته





من أهداف مركز عين:

مركز "عين" للدراسات الفكرية المعاصرة، يعنى بتفاعلات الواقع الإسلامي، ويحاول أن يؤصل للحلول والمقترحات تجاه مشكلات الإنسان المعاصر..

كما وينطلق من رؤية راسخة بقابلية الحضارة الإسلامية على قيادة الحياة وتقديم نموج يتناسب مع احتياجات العصر من غير أن ينقطع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسعى المركز ضمن برامج بحثية وهموم ثقافية ودورات لكتابة البحوث وتصديرها، لتعزيز الوعي الاجتماعي بقضايا الثقافة والأفكار ومناقشة مطاريح التخلف والتسيد لقيم غير أصيلة في المجتمع..

ليس من أهداف المركز أو مطاريحه الاعتناء بالتبشير الطائفي، ويؤمن أن ما يحدث اليوم هو طائفية سياسية تسعى لتجسير كل الدين والإنسان في أتون معركة مصالح دنيئة.. ولا تمنع من دراسات تنطلق من التسامح في التعايش والإيمان بمشتركات الإنسان دون إلغاء الآخر مع الاحتفاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كما يؤمن المركز أن الحلول الإسلامية تنطلق من جذورها المناسبة، ولهذا فهي تحاول التأسيس من منطلقات اسلامية خالصة، بعيداً عن كل التحيزات المحيطة..



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالى على خير الخلق
أجمعين محمد وآله الطاهرين..

ونحن أمام سيل يُتَرى من الشبهات التي تضرب بعقول
شبابنا وتحاول أن تثير في عقولهم وقلوبهم مجموعة من المغالطات
والتشكيكات والزيف، لا بدّ لنا حينئذ من أن نقف موقف الرصد
والمعالجة، فنرصد المثار منها أولاً ونعالجها ثانياً، بل ننتقل الى
مرحلة الهجوم ورد الكيد ثالثاً.

ومن هنا لا بدّ لنا في هذه المحاضرات -التي ألقيناها بفضل
الله وتوفيقه على مجموعة من الشباب المؤمن- أن نواجه هذه
الشبهات عبر رصدها ومن ثم الإجابة عنها واستخراج المفاهيم
العامة التي تتحصل في طريق البحث لتكون كبرى سيّالة، وقاعدة
قابلة لأن تجيب على إشكالات متعددة.

5

كما نشير الى أن هذه المحاضرات أُلقيت ثم قُدرت،
وأضفنا لها ما رأيناه مناسباً، وكذلك مراعاتها لمناسبة الإلقاء
والحديث الشفاهي لا المكتوب، وحاولنا إعادة صياغتها بما يؤهلها
لتكون بشكل كتاب مع الحفاظ على السلاسة والوضوح والتعاطي
مع المعلومة على أساس الفهرسة والتوضيح. والأمانة العلمية

تقتضي التنويه الى جهد الأستاذ والأخ النبيل نجوان نجاح الجدة في إعادة صياغة هذه المحاضرات وتنظيمها وتخريجها بشكل كتاب جزاه الله خير جزاء المحسنين، ومن ثم فقد قمنا بإضافات جوهرية الى مضمونه بحيث اتسع الى أكثر من ضعف ما كان عليه في الأول.

ونأمل بفضل الله وتوفيقه أن تجتمع هذه الإجابات التي نقدمها في الشبهات؛ لتكون حلقات متسلسلة في الإجابة عن الإشكاليات المعاصرة واستيعابها. ولكن تناول هذه الإشكاليات لم يكن بداعي الإشكال والرد فحسب، بل تناولنا الفكرة الإسلامية كلها بحيث أن القارئ العزيز يطلع على المنظومة الإسلامية في أفكارها العامة ومن ثم يجد الإشكال والجواب في خلال ذلك أي أن الإشكال متضمن في عرض المنظومة كلها أو المفهوم كله من جوانبه المختلفة لا أننا تناولنا الأمر وكأنه يوجد إشكال ونريد حله فحسب.

ولهذه الفكرة فوائد عديدة، فالإشكال عادة يتولد من عدم وضوح المقدمات، وعدم وضوح الفكرة فيما لو تداخلت مع بعض الأفكار الأخرى ولهذا فبيان حدود المفهوم وتداخلاته وتطبيقاته والمقدمات المؤيدة لكل ذلك سينتج منه الوضوح ورفع الالتباس

ونقض الإشكال وحينها لا يحتاج القارئ العزيز لرد الإشكالات بل ستوضح لديه الصورة بالطريقة التي تؤهله لأن يجيب هو بنفسه عن الإشكالات.

فضلاً عن طريقة التربية التي نقدمها للقارئ العزيز، ذلك أن طريقة أن نقرأ للدين بطريقة الإشكال والرد يجعل الدين في زاوية أن يقدم للناس الأجوبة عن الأسئلة المقلقة من غير أن يربّيها على زيادة يقينها وإيمانها بمبادئها، ولهذا نفضل أن نقرأ المنظومة الإسلامية وحينئذ تتضح كل الملابسات فيما لو وجدت.

فنعمد إذن من خلال ذلك الى أن نأخذ النظم الإسلامية ونشرح أسسها لا على سبيل الإشكال والرد، وإنما ببيان أسس كل نظام (كالنظام السياسي الإسلامي مثلاً) فنشرح أسسه ومبانيه والنقاط التي يشتمل عليها ونرد الإشكالات بعدها بحيث يصير لدينا إطلاع على النظام ككل وعلى الإشكاليات ودفعها.

7

ونشير أيضاً، الى أن المبدأ من هذه المحاضرات ليس هو التوسّع أو التفلسف أو التنظير، وإن كان قد تناولنا الكثير من ذلك. وعليه، سنتطرق فيما يلي إلى جوانب هامة وتأسيسية في النظام السياسي عموماً، ووفق الرؤية الإسلامية خصوصاً. طبعاً ثمة مقصد أساسي وغاية محددة من وراء دمج هذه

الأبحاث، ولكننا لن نقفز فوراً إليها دون المرور بالأسس الفلسفية التي نحتاج إليها لغرض الاستنتاج. وإلا؛ نكون كمن أدرج النتائج النهائي في حل المعادلة الرياضية دون أن يعرض الخطوات الموصلة إليها. ومع الأسف، نجد أن هذا هو المنطق الحاكم في عمليات السجال الشائعة أيامنا هذه، والتي تتناول -بالنقد والتعريض والتأمل - مسائل متعددة من الفقه الإسلامي، فتعرض الأحكام مبتورة عن أسسها، وتناقش البناء دون إدراك للأسس التي يقف عليها.

غایتنا الوقوف على فكرة بشأن السياسة بحسب وجهة النظر الإسلامية، ولكننا لن نأخذ بكم إلى ولاية الفقيه ونحوها دون الإشارة إلى مسائل تأسيسية لا بدّ منها. سنكون بحاجة إلى أن نعرف ما الدولة، وما الحكومة، وما معنى (الحكومة الدينية)، وهل المعنى المرتكز في الأذهان من هذا الاصطلاح هو معنى صحيح وفي محلّه؟ إلى غير هذا من محاور متعددة لا بدّ من الوقوف عندها قليلاً.

و كنت قد توسعت في إضافة الكثير من الأفكار على أصل هذه المحاضرات، وكان المقرر فيها أن تتسع لمجلد كبير في أسس الحكومة الإسلامية بالمقارنة مع الحكومة الديمقراطية، وقسمت

الكتاب الى قسمين: فكري، وفقهي استدلالى، ولما أخذ البحث الفقهي جانباً تخصصياً وكان ثمرة مهمة مما غمرتنى به شآبيب فضل الله ورحمته عليّ، عدلت الى فصل البحث الفقهي الذي اتسع هو الآخر الى كتاب مستقل لا يمكن درجه هنا، حيث كانت الخطة في الأول تقديمهما سوية، من جهة أن الكثير من الباحثين في هذه المجالات أخذوا يدرجون البحث الفكري مع الفقهي، وسرنا في الأول عليه لولا ما استجد لاحقاً ليصير كل كتاب منفصل عن صاحبه.

وعموماً، فإننا سنتناول البحوث الفكرية في هذا الكتاب ولا نسع لمناقشة التأصيلات الفقهية والتشريعية، ذلك أن التفصيل في النظام الإسلامي يتطلب بحث مسألة ولاية الفقيه والاستدلال لها ودفع الإشكالات عنها ومعاينة الأقوال فيها وغير ذلك مما تتطلبه، ولذا فإننا نحيل القارئ العزيز في كل من هذه المسائل الى الكتاب الفقهي الذي وعدنا به إن شاء الله تعالى، وسيختص هذا الكتاب بالبحوث الفكرية فقط.

إن هذا البحث له أهميته القصوى في إدراك الأرض التي نقف عليها والجو الذي نعيش فيه، خصوصاً وهو يتطلع نحو فكر أهل البيت عليهم السلام والسعي إلى النظرية السياسية في هذا الإطار.

وسنحاول التدشين لمحاضرتنا من خلال مقدمات متسلسلة
نصل منها الى النتيجة إن شاء الله تعالى. ولكي نبدأ نرتب -
كعادتنا- البحث بطريقة النقاط حتى تتسلسل في أذهاننا ونحاول
الإجابة عليها ضمن محاور، وهذه المحاور تشكل خلاصة دقيقة
وسريعة وخالصة عن الشوائب المطولة حتى نستطيع معالجة الكثير
من المشكلات بشكل لا يثير فينا الإرهاق والمطولات.

اللهم إنا نرغب إليك في دولة كريمة تعز بها الإسلام وأهله،
وتذل بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك والقادة
إلى سبيلك، وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة، يا أرحم الراحمين.



الفصل الأول

معيار الحكومة الدينية والديمقراطية والمناهج التي تؤسس لمشروعيتها





المحور الأول : تعريف الدولة والحكومة:

لعلك تتساءل: ما هو الفرق بين الدولة والحكومة، وهل تختلف الدولة عن الحكومة؟

والجواب: بإمكان المرء أن يفرق بينهما بحسب النظرة إلى كل منهما. بإمكانك أن تقول بأن الحكومة هي مجموعة الوزارات أو المؤسسات التنفيذية، أما الحكومة فهي كل المؤسسات بما فيها النظام القضائي، والقطاعات المختلفة التي تنتمي إليها، والموظفين في تلك القطاعات من كادر تربوي وتعليمي وكادر صحي... إلخ. مفهوم الدولة أكثر سعة من الحكومة. فالدولة كيان شامل يتضمن جميع المؤسسات وكل أعضاء المجتمع بوصفهم مواطنين، وهو ما يعني أن الحكومة ليست إلا جزءاً من الدولة. أي أن الحكومة هي الوسيلة أو الآلية التي تؤدي من خلالها الدولة سلطتها. إلا أن الدولة كيان أكثر ديمومة مقارنة بالحكومة المؤقتة بطبيعتها: حيث من الممكن أن تتعاقب الحكومات، وقد يتعرض نظام الحكم للتغيير أو التعديل، مع استمرار النظام الأوسع والأكثر استقراراً ودواماً الذي تمثله الدولة^(١).

(١) أنظر: الموسوعات الالكترونية والسياسية.

أو لننظر إلى تعريف آخر، هو محل البحث المعقود من قبل فلاسفة السياسة، والذي يساوي بين الدولة والحكومة. —وباعتماد هذا التعريف، لا يكون هناك فرق بين قولك (دولة إلهية) و(حكومة إلهية) — فالدولة: هي صاحبة السلطة، ومالكة الأمر والنهي، وهي مؤسسة ذات تشكيلات مختلفة تضع على عاتقها مسؤولية التقنين ووضع السياسات وتنفيذها، وتحمل مسؤولية القضاء وإقرار النظام وتفعيل القانون.

فالحكومة إذن تتألف من مجموعة مؤسسات ترعى قوانيناً ونظماً، وتضطلع بمهمة قيادة المجتمع والمحافظة عليه. هكذا قالوا. غير أن هناك تعريفات أدق من هذا الكلام؛ الدولة: هي المركّب الاعتباري الذي يتصدّى لكل الشؤون الاجتماعية والسياسية.

ما معنى المركّب الاعتباري؟ معناه واضح؛ إذ ليست الدولة موجوداً عياناً مشخصاً نشير إليه ونعرفه بشخصه الواقعي، إذ الدولة لا واقعية لها خارج اعتبار المعتبرين وتوافقهم ومواضعهم المحددة. وهكذا فهي كيان اعتباري مركّب أو كيان اعتباري يتصدّى لكل الشؤون الاجتماعية والسياسية، والذي يحوي كافة المؤسسات والإدارات، سواءً القانونية والسياسية والاقتصادية

والعسكرية، والتي يمكن للدولة من خلالها أن تمارس حاكميتها،
أي أن تمارس حقها في السلطة، وتؤكد سيادتها ضمن إطار
جغرافي وبشري محدّد.



المحور الثاني: ما معنى (الدولة الدينية)؟

إن هذا الاصطلاح قد شاع استعماله جماهيرياً بشكل مغلوط للغاية، وللدرجة التي يصنّف العراق مثلاً بموجبها على أنه الآن: دولة دينية. الأمر الذي يكشف مدى اللبس العظيم الذي ينتشر في الثقافة العامة ويتداول في واجهات الرأي العام.

ما هي (الدولة الدينية) إذن؟

قالوا: أن لهذا الاصطلاح -على الأقل- تعريفات ثلاث:

التعريف الأول: الدولة الدينية هي: دولة المتدينين.

فالفكرة المتصورة عن ماهية الدولة الدينية -بحسب هذا التعريف- هي الدولة التي يكون فيها المؤمنون بدين معيّن هم أصحاب السلطة السياسية.

فإذا وجدنا -مثلاً- بلداً تكون الغالبية فيه لمواطنين يؤمنون بالدين الإسلامي، ومن هؤلاء الغالبية كان أهل السلطة ورجال الحكومة فيه، فبهذا نعتبر الدولة في هذا البلد دولة دينية.

ولا حاجة للتوضيح بأن هذا الاعتبار يكشف عن خلط منهجي؛ إذ لا شك بأن الفرق بين (الدولة الدينية) و(دولة المتدينين) هو فرق جوهري بما يفصل بين ماهيتيهما فصلاً بيناً. المتدينين غير الدين نفسه، فقد يخطأ المتدين من عند نفسه وبما هو

إنسان غير معصوم، وبما هو غير منضبط في سلوكياته طبقاً للدين، بينما لا نحمل الدين مجموعة من المنتسبين غير المتلائمين مع أفكاره وسلوكياته، وهذه الحقيقة أبده من أن يشار إليها.

المشكلة أن البعض -بقصد أو دون قصد- يروج عملياً لهذا الخلط المنهجي، فإذا ذكر تردي الحال بالنسبة لحكومات البلدان الإسلامي، أشار في سياق الخطاب إلى عناوين عامة وشاملة من مثل (حال المسلمين) و(تخلف الإسلام) و(ضعفه سياسياً).. وما إلى هذا.

وبلا شك أن هذا الحال ليس هو حال المسلمين بما هم كذلك أي حال كونهم مسلمين على نحو الترابط السببي، بل هو حال الحكومات التي تزعم المسلمين وتتسلط عليهم بما يعارض الرؤية الإسلامية. وقس على هذا سائر المقولات التي تذكر في أمثال هذه التحليلات.

17



ومن الواضح أن هذا الخلط المنهجي التطبيقي قد سلب الدقة والموضوعية في معايرة هذه المقولات؛ فالحال المتردي الناتج عن تزعم المسلمين وحكمهم بما يعارض الإسلام، هذا التردي يصب في تأييد الإسلام، لا نقده والتشكيك به، إذ أن المسلمين الذين يحكمون بما يعارض المبدأ الإسلامي والتشريع

الإسلامي والأسس الإسلامية ومن ثم يفشلون، هذا يؤكد الخطأ الذي هم عليه من إلقاء الإسلام خلف ظهورهم لا مثلما يريد البعض من الخلط حين تؤديه عبارة (حال المسلمين) الغائمة من فحوى مبطن، وتلقي في النفوس من معنى مضلل.

التعريف الثاني: الدولة الدينية هي دولة رجال الدين. هي دولة الكهنوت إن شئت أو حاكمية الإكليروس أو حكومة الملالي.. إلى غير هذا من مسميات تُنعت بها الحكومة عندما يكون رجال السلطة، والمتنفذين في إدارة الحكومة، من الرجال الذين تقلدوا صفة توجيهية أو تبليغية أو إن شئت: صفة إرشاد ورعاية لاهوتية - وفق الاعتبارات الدينية.

ومن النماذج التي ذاع صيتها عن هذا الشكل من أشكال الدولة: دولة الكنيسة في دول أوروبا أبان القرون الوسطى مثلاً، إذ كان لرأي الكنيسة أهمية عظمى في قرارات الدولة وإدارة مقدراتها، وما نجم عن هذا من مآس وبيلة بسبب من إساءة استخدام تلك السلطة، الأمر الذي انعكس سلباً على المجتمع الإنساني برمته، وإلى أيامنا هذه.

التعريف الثالث: الحكومة الدينية: هي ما يطبق فيها هذا العنوان حرفياً. فإن كلا التعريفين المارين لا شك بأنهما لا يعربان،

بالدقة الحرفية، عن هذا العنوان ولا يصلح أن كشفاً أميناً لمعنونه.

الحكومة الدينية: هي الحكومة التي تترجم رسالة الدين - بأقصى قدر ممكن - ترجمة سياسية منضبطة. فالدولة الدينية تعني مرجعية الدين، في كافة المجالات الحكومية، والتدابير الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، على كلا المستويين: مستوى التقنين، ومستوى التطبيق والتنفيذ.

فالدولة الدينية الإسلامية لا تكون مستحقة لهويتها هذه، ما لم تضطلع بدور عملي تام من هذا القبيل.

إنها لا تعد دولة دينية إن كان دستورها دينياً ولم يكن ثمة تطبيق دقيق لهذا الدستور، كما أنها لا تعد دينية إن كانت الأعراف الاجتماعية، والعادات المتأصلة لمواطنيها، تطبق الإسلام، بينما لا يكون القانون الرسمي المعلن إسلامياً.

المحور الثالث: في تحديد الواقع الإسلامي:

بعد توضيح هذه النقاط، نتحول إلى الكلام عن الواقع العملي، ونسأل: هل تعد الدولة في العراق ما بعد التحول ٢٠٠٣م وإلى الآن: دولة دينية؟

من الواضح أن الدولة العراقية الآن هي: دولة متدينين لا دولة دينية، أو بتعبير أدق: هي دولة متدينين تحترم الدين؛ بالنظر إلى أن دستورها ينص على ضرورة عدم معارضة القوانين المسنونة لثوابت الدين.

وهنا لا بدّ من توضيح لنقطة في منتهى الأهمية: وهي أن هنالك فرق عميق للغاية بين دستور لا يعارض ثوابت الدين، وبين دستور يمثل الدين.

وبحسب اللغة القانونية: فإن العبارة الأولى تجيز، وبشكل واسع جداً، إدخال بنود قانونية لا ترضى بها الرؤية الإسلامية، ولكنها فقط لا تخالف الإسلام بشكل مباشر مخالفة ذات دلالة صريحة وواضحة.

ولزيادة التوضيح سنضرب مثالين:

المثال الأول: بحسب الدولة ذات الدستور الذي لا يعارض ثوابت الإسلام، قد يكون من الممكن السماح بإقامة حفلات

الطرب والغناء في المسارح والمرافق العامة للدولة. أما بحسب الدولة الدينية الإسلامية: فإن إقامة مثل هذه المظاهر تعد مخالفة لروح القانون فيها ولا يمكن أن تتبناها الرؤية الإسلامية وقد تمنع من حصولها في هذا الإطار.

المثال الثاني: فلنأخذ أي حكم إسلامي إلزامي على الصعيد الاجتماعي، ليكن مثلاً: الاقتصاص من القاتل. في الدولة من النوع الأول -دولة لا تعارض ثوابت الإسلام- من الممكن، بل هو واقع، أن لا تسن الجهة التشريعية قانوناً يعاقب هذه الجناية بالعقوبة الإسلامية نفسها، وهي: تخيير ولي الدم بين القصاص العادل أو أخذ الدية أو العفو، بل تسن مثلاً حكم القصاص فقط^(١).

وبالإمكان الاعتذار بأن الدولة هنا لم تشرّع ما يعارض الإسلام، وإنما اتخذت موقفاً سلبياً هو عدم التشريع.

أما في الدولة الدينية الإسلامية، فإن الجهة المشرعة ملزمة بأن تسن القانون الموافق تماماً لحكم الإسلام، لا ينقص عنه قيد أنملة. (فلنتذكر بأن عدم التشريع بحد ذاته يعد تعطيلاً لحدود



(١) والأدهى أنها لا تسن القصاص نفسه، بل تسن حكماً بديلاً لم ينزل الله به سلطاناً، وهو السجن. ومع هذا يعدون الدستور لا يعارض ثوابت الإسلام!

الإسلام، وتعطيل الحدود هو أمر مخالف للدين، ولكنه قد لا يعد مخالفة صريحة مباشرة بنحو ما كما يرى هؤلاء).

فقد صار مفهوماً الآن: أن معنى عدم معارضة الدين تعني أن أسن كافة القوانين، وأن أصوغ كافة الأنظمة، من سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وغيرها، دون الأخذ بنظر الاعتبار ماذا يريد الدين مني في هذا كله، على أن لا أحارب الدين بشكل مباشر، ولا أقف في وجهه موقفاً معارضاً وتهجماً صريحاً. وبعبارة اصطلاحية: دولة العراق هي دولة علمانية.

الصياغة الدستورية للعراق هي نفسها ذات الصياغة التي أسست مع المقارنة والانتفاع بدستور الحكومة المصرية، الذي صيغ بدوره بالانتفاع من مقارنة مع الدستور الفرنسي والإفادة منه. والحكومة العراقية الراهنة: هي حكومة ديمقراطية علمانية بلا أدنى شك. هذا من حيث الدستور، بل حتى من حيث التطبيق والتنفيذ فهي علمانية، ويكفي أن نعرف أن عدد المناصب العليا في الدولة ممن يديرها من العلمانيين لا تقل عن ٥٤٪، منذ العام ٢٠٠٣ وإلى حتى ٢٠١٧، أي أكثر من نصف الحكومة^(١).

(١) ويمكن ملاحظة ذلك بالأسماء:

وحينئذ نسأل بتعجب، إذ من قال أننا نعيش في نموذج لا
يفصل الدين عن الدولة؟! أليست الفكرة هي ديمقراطية وانتخابات
شعبية وفصل بين السلطات؟!.



المحور الرابع: منهج الحكومات الدينية والديمقراطية:

في الفلسفة السياسية يصادفنا منهجان للتعامل مع الإنسان:

المنهج الأول: المنهج الاسترضائي. هذا المنهج مبني على سياسة استرضاء الناس وإجابة رغباتهم. فالمعيار في العمل لا يكون هنا: الصواب والخطأ، بل المعيار هو المرغوب والمراد والمطلوب بحسب الجمهور.

إن الناس ربما يشتهون أموراً خاطئة باطلة، وينفرون عن أمور صائبة وصحيحة. والمنهج الاسترضائي يعمل وفق هذا التشهي وهذا النفور، سواء أكان في محله أم لم يكن.

المنهج الثاني: المنهج الإرشادي. إنه المنهج الذي يهدف إلى إرشاد الناس وهدايتهم إلى منافعهم.

إن الفرق بين المنهجين واضح، ففي حال إذا توصل الاسترضائيون إلى خيار سياسي ينسجم ورغبات الشعب ولا ينسجم مع منافعهم ومصالحهم الواقعية - فلنقل مثلاً: إنه خصخصة الطاقة الكهربائية - ففي حال كانت الدعاية الإعلامية لهذا القرار تصب في تنميق صورته للدرجة الكافية حتى يجذب تعاطف الرأي العام معه، فلنفرض أن شركات القطاع الخاص التي ستستفيع من هذا القرار السياسي قد أنفقت إنفاقاً مثمراً في ترويج حملة

إعلامية مجدية، وقد آتت هذه الحملة أكلها، فاستحصلت الرغبة الشعبية في خصخصة الكهرباء، ولكن الخصخصة في واقعها ستكون عملية خيانة لهذا الشعب؛ نظراً لكونها في واقعها -بحسب الفرض- تصب في ضرره لا نفعه.

ففي هذه الحالة سيعمد الاسترضائيون إلى الموافقة على قرار الخصخصة، إنه سيكون مستجماً لشروط الموافقة بحسب المنهج المقبول بالنسبة لهم.

وعلى العكس من هذا، المنهج الإرشادي؛ لأنه يقدم منافع الناس ومصالحهم الواقعية على رغباتهم ومشترياتهم، بل حتى إذا جرّه خياره السياسي إلى الاصطدام المباشر مع قناعات الناس أنفسهم، فالمنهج الإرشادي لا ينكص عن خطه في مثل هذه الحالة، ويضع المصلحة الواقعية فوق كل اعتبار.

وكنا ولأكثر من مرة في محاضراتنا وكتبنا، قلنا عبارة، ونحاول أن نكررها لأن محلها هنا: إنه في الغرب لو سألت وقلت: لماذا الديمقراطية تأخذ بالقانون المصوّت عليه ٥١٪ ولا تأخذ برأي ٤٩٪ من المصوتين مثلاً؟

سيقول لك لأنه رأي الأغلبية، ولكن يحتمل أن يكون الـ ٤٩٪ هو الرأي الحق، وحينئذ ينبغي أن نميل مع الرأي الصواب

والحق لا رأي الأغلبية الباطلة، فلا بدّ من معيارية الحق، فلا الأكثرية هي المطلوبة ولا الأقلية هي المطلوبة، بل الحق أينما صار. ولكن الغربي يقول لك: إن أفكارنا لا تعتني بالحق والحقانية، فهذا المكون الفكري (وهو عدم الإيمان بالحقانية) ينعكس في التشريع فنأخذ برأي الأغلب بمعزل عن الحق، ونأخذ بالديمقراطية التي مقتضاها تغليب الرأي لا الإلزام بالحق.

فمثل عدم الاعتناء بالحق وتبرير الباطل هكذا ينعكس في التشريعات الغربية، فيتم تشريع الزواج المثلي واستغلال طاقات الشعوب والحروب العمياء التي ألقت بشعوب كاملة في عرض البحر، كل ذلك لأجل تغليب الرأي الأكثر. وسيأتي التفصيل في ذلك أيضاً في إطار الحديث عن خلفيات وأسس الديمقراطية.

وعليه فالمكونات الفكرية تنعكس في التشريعات، فالقانون بحد ذاته لا يُسأل؛ لأنه محض مادة قانونية، ولا بدّ من مراجعة المكونات الفكرية والعقدية والأيديولوجية التي بررت لهذا التشريع أو ذاك.

فأنت حينما تسأله لماذا لا تأخذ بالـ ٤٩٪، وتأخذ بالـ ٥١٪؟، سيقول لك لا تسألني عن هذا الفعل، بل اسألني انه هذا يعبر عن فلسفتي الكونية والعقدية. ومثله يمكن أن نقول في التشريعات

الإسلامية، حينما يقول لك أحدهم لماذا تقولون بهذه دون هذه، لماذا تحرمون الغناء؟، لماذا الحجاب؟، وغيرها، سنقول: إن لهذا التشريعات فلسفة كونية هي التي بررت، إنها تعني بالحقانية، حيث أثبتنا وجود الخالق عزّ وجلّ وأنه منزّه عن النقص والخلل، متصف بالحكمة، وحكمته في خلقه وصنعه مثلها حكمته في قانونه وتشريعه، فحيث الحكيم المتعال من كل جهة في خلقه البديع المتقن، فمثله في تشريعه وقانونه، ومعه لا معنى للإشكال في الغناء والصوم وغيره من التشريعات لأنها حكيمة ومتقنة وفي مصلحة العبد، فالذي خلقه وسواه أعرف بما يصلحه ويهديه بما يشرع له. إذن فحضور المنهج، الاسترضائي، أو الإرشادي، سيدو أن له الأهمية القصوى في فهم الخلفيات التي تقف خلف الحكومة، سواء الحكومات الدينية حيث تتبع المنهج الإرشادي، أو الحكومات الديمقراطية حيث تتبع المنهج الاسترضائي كما هو معلوم وسيأتي المزيد من البيان عنه.

المحور الخامس: معيار كون الدولة دينية:

سنتحدث في هذا المحور عن الخطوة أو الخطوات العملية في ممارسة الاتصاف بهوية الدولة الدينية.

عرفنا ما هي الدولة الدينية، وأخذنا فكرة عامة عن هويتها الصحيحة، لكن لنفرض أن جهة ما أرادت الاتصاف بهذه الفكرة أو زعمت لنفسها هذا الأمر، كيف نحدد مشروعية هذا التصرف من قبلها؟ ما هو المعيار الذي، وفقاً له، سنعرف بأن هؤلاء الأشخاص وتلك الجهات هم سائرون فعلاً على خطى تحقيق الدولة الدينية؟

ونحن لا يمكن أن نقبل النظرة السطحية التي تعتبر الدولة: دينية، بمجرد كون الأغلبية من رعاياها متدينين بدين ما، بل ولا حتى إذا تسّم بعض من هؤلاء الرعايا المتدينين رأس السلطة وقبضوا على زمام إدارة مرافقها ومقدراتها.

كل هذا لا يقدم لنا سوى: دولة متدينين، وما نروم هو: الدولة الدينية وليست دولة متدينين. وفرق كبير بين كون الحاكمة للدين نفسه عن كونها للمتدين بهذا الدين. وهذه هي النظرية الأولى التي تقدم لنا المعيار في كون هذه الدولة دينية، والمعيار هو كون هذه الدولة دولة متدينين.

وقد عرفت أن المتدين، برغم تدينه، لكنه مع هذا قد لا يكون معبراً عن الدين، وربما خالف مقتضى تدينه في بعض الأحيان فسار بما يتعارض مع مسار الدين.

إن معنى كون الحاكمية للمتدين هو قبضه لمرجعية تصرفه بنفس تدينه، في حين تعني حاكمية الدين بأن مرجعية تقييم ومحاسبة تصرفه ستكون بمستوى أعلى من مستواه هو، فالدين في هذه الحالة هو المرجع، لا المتدين نفسه. وهكذا نعرف أن النظرية التي تنسجم مع هذه الفكرة هي نظرية لا تستحق اهتماماً يذكر.

النظرية الثانية في المقام: هي اعتبار استحقاق الدولة لهذه الصفة، أو لا أقل الميل مبدئياً لكونها مستحقة لها، مع حصولها - أي الدولة - على الشرعية من قبل الجهات الدينية، أو من قبل رجال الدين وممثليه.

وهكذا فمن يتصدى إلى العملية السياسية والنهوض بأعباء إدارة الدولة يضيفي الشرعية على نشاطه من خلال إعلان حيازته على تأييد الحزب الإسلامي الفلاني مثلاً، أو تأييد الجهة الدينية الكذائية.

ولكن من الواضح أن هذا يقتضي، بالرتبة السابقة، أن يكون الحزب الإسلامي الفلاني أو الجهة الكذائية، أن يكون كل منهما

قد حاز بدوره على صفته -بوصفه جهة دينية- عن استحقاق وجدارة. وهذا يعني أن الكلام حول الشرعية الدينية سيتقل من المتصدي للدولة نفسه إلى الجهة المؤيدة له.

والمطلوب تحقيقه بالدرجة الأساس أن يكون المرجع في كل نأمة وصوت وكل تصرف وعمل هو الدين نفسه. وبخلاف هذا، فحتى مصدر التأييد نفسه يكون فاقداً لأهلية الاتصاف بكونه جهة دينية، فكيف يعطي (الشرعية) ما يفتقر إليه إذن؟ فتكون الجهة الدينية حينئذ مفتقرة للشرعية ولا يحق لها أن تهب الشرعية لغيرها لأنها فاقدة له.

إن مستوى الزعم النظري لا يحدد دينية الدولة؛ فالمحك هو التطبيق العملي. لا يكفي -من أجل الحكم بكون الدولة دينية، غير علمانية- أن نضع مجموعة من المعممين جنباً إلى جنب مع غيرهم في البرلمان مثلاً، وقد اتشخوا بوشاح التأييد من قبل مجموعة من المعممين غيرهم يجلسون خارج البرلمان.

المسألة مسألة ضوابط محددة ومعروفة تثبتها الدين بصرامة وإصرار. إنها مسألة أسس، واعتبارات مدروسة، وقيم لا مجاملة فيها، وسلوك عملي يترجم كل هذا إلى أرض الواقع. وبدون هذا لا مجال لفرض الدولة (دينية) ولو من بعيد.

النظرية الثالثة: أن تكون الدولة، بكل مؤسساتها ومقدراتها ومرافقها، وسائر المتنفذين فيها، خاضعة كلياً - دون أي تجزئة أو تبعض - إلى الرأي التفصيلي الذي يقول به الدين في كل تفصيل جزئي من الجزئيات التي لا تكاد تحصى في هذا. وأن يكون هذا الخضوع على كلا الصعيدين: التشريعي والتطبيقي. وهكذا لا يعود القانون ولا الحراك السياسي ولا النشاط الاقتصادي ولا التفاعل الاجتماعي، وغير هذا مما يشمل الدولة كلها، إلا مندرجاً تحت التبعية للدين ورأيه ونظرته.

إن أي مخالفة لهذا الشرط كفيل بسلب الهوية المطلوبة عن الدولة، أعني كونها دينية، وتتصف بالتالي بنقيضها.

فلنسجل بناء على هذا، ملاحظة استطراذية، فنقول: إن سائر النعوت التي يُقذف بها الدين بسبب من تردّي الأوضاع في العراق مثلاً، بالنظر إلى اعتبار الدولة الحالية نوعاً من الدولة الدينية، كل هذه النعوت ينبغي أن تكون ثابتة للدولة العلمانية في الحقيقة؛ لأن الدولة العراقية الحالية ليست دولة دينية، وإنما هي دولة ديمقراطية علمانية، دولة علمانية يحكمها المتدينون، أو يكون لهم نصيب من الحكم فيها. والدولة الدينية لا مجال لافتراض الأنصاب فيها، فهي برمتها تكون نصيباً للدين وحده.



الفصل الثاني

مشروعية النظام الديمقراطي

تحليل ونقد





نقد النظام الديمقراطي:

عندما يتصدى شخص ما للحكم، فإنه يحتاج في سبيل هذا إلى مشروعية، وإلا فبأي وجه يحمل الناس على طاعته واتباعه؟ لتفترض أن الشرطة أغلقت الشوارع وأمرت بالتفتيش فحينئذ تسأل لماذا هم يفعلون ذلك؟ ومن أجاز لهم ذلك؟ ولماذا علينا ان نطيعهم، هل لأنهم شرطة ويدهم السلاح؟ وهذا معنى أن نسأل عن مشروعية الحكم أي أساس الحق الذي تتمتع به الحكومة لكي تقوم بمهامها.

إن مشروعية الحكم في النظام الديمقراطي عموماً يستمد مشروعيته مما يسمى بـ (العقد الاجتماعي) الذي طور نظريته فلاسفة من أمثال جون لوك وتوماس هوبز وجان جاك روسو، بالرؤى التي اعتمدها بعدهم فلاسفة القانون والسياسة.

فمشروعية الحكم تستحصل من اتفاق أو عقد يعقده المجتمع نفسه، بغرض إيجاد آلية لفرض القانون، بواسطة استحداث ومنح سلطة لبعض الأفراد في ذلك.

وتختلف أوجه المشروعية بحسب اختلاف الإيديولوجيات، فالديمقراطية تزعم بأن أصل المشروعية ينبغي تحصيله من الشعب نفسه، وبالطرق المعروفة لها بواسطة الاقتراع.

النظرية الإسلامية تجد أوجه قصور واضحة في النظرية الديمقراطية؛ فمثلاً: إذا حصلنا على مشروعية لحكم الأكثرية بواسطة الديمقراطية، فإن تلك المشروعية كانت بسبب من تفويض الأكثرية لهؤلاء الحكام لكي يحكموهم، إذن فالأقلية لم يفوضوا هؤلاء الحكام، فمن أين استمد الحكام مشروعية حكم هؤلاء الأقلية بالذات؟!

يقول روسو في الفصل الثالث من الكتاب الثالث: «وإذا أخذنا عبارة الديمقراطية بكل معناها الدقيق نجد أن الديمقراطية الحقيقية لم توجد أبداً ولن توجد أبداً، فمما يخالف النظم الطبيعية أن يحكم العدد الأكبر وأن يكون العدد الأصغر هو المحكوم، ولا يمكن أن نتصور بقاء الشعب مجتمعاً على الدوام للنظر في الشؤون العامة»^(١).

معنى هذا أن الحكم الديمقراطي -إذا استكمل تحقيق كافة مراحل- فلا أقل إنه سيكون حكماً مشروعاً مع الأكثرية، وحكماً استبدادياً ديكتاتورياً مع الأقلية. مع العلم أن الأقلية عادة يكونون بالملايين تعداداً، بل لعلهم -وفي غالب الأحيان- يكاد يقرب

(١) ص ١١٦-١١٧.

عدددهم من عدد الأكثرية -مثل ٦٠٪ أكثرية و ٤٠٪ أقلية- هذا إن قلنا أن الديمقراطية هي فعلاً حكم الأكثرية، وإلا فبأدنى اطلاع على قوانين الانتخاب نعرف أن الفائز النهائي بين الناخبين إنما فاز، لا بحكم الأكثرية، بل بواسطة تلك القوانين التي تعيد فرز الأصوات وتعديل مضامين نتائجها، فتضم أصوات بعض الخاسرين لتعزيز موقف الأكثر حظاً بينهم، كما في قوانين سانت ليغو، وغيرها، مما لا يعد جزءاً: القول الذي قال به الأكثرية.

يقول راسل في هذا المجال: «إن ترجيح رأي الأكثرية على الأقلية أمر شكلي وظاهري ولا يمكن أن يضمن الحق والعدالة، ولهذا فهو لا يرى فرقاً بين قيام الأقلية بقمع فكر الأكثرية أو بالعكس، وإذا اعتبرنا إحدى هاتين الصورتين أمراً معقولاً، كطرد الأكثرية لفكر الأقلية، فلا بدّ من أن نقبل بالصورة المعكوسة أيضاً. وفي الحقيقة يريد (راسل) أن يقول أن الديمقراطية العددية غير عقلانية وهراء؛ وذلك لأن كثرة العدد والعدة وقتلتهما لا يحددان مشروعية أي طرف»^(١).

(١) برتراند راسل «قدرت» ترجمة نجف دريا بندري: ص ٣٣٨، عن الديمقراطية والحكم الإسلامي نظرية ونقد، السيد عباس نبوي: مجلة آفاق الحضارة الإسلامية العدد: ٥.

بينما يتحدث كارل بوبر عن أن رأي الأكثرية ليس سوى طريق لاستمرار العمل^(١).

ومما يشكل أيضاً:

إن النظام الديمقراطي يؤمن بالفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية منعاً لاجتماعها في فرد أو أفراد، فالفصل مهم لكي لا تُستغل السلطات ولكي يفسح المجال أمام مراقبة السلطات لبعضها.

ولكن الفصل بين السلطات سيولد تناقضاً آخر؛ ذلك أن السلطة القضائية التي نريد منها تحقيق العدالة والرقابة على دستورية القوانين إنما تُعين من قبل البرلمان نفسه، والكتل السياسية التي تحكم البرلمان هي ذاتها التي تشكّل الحكومة فكيف ستراقب هذه الكتل الحكومة التي انبثقت منها؟!، وكيف يمكن للقضاء أن يحاسب رجال السلطة فيما لو عاثوا فساداً لأن القضاء سيولد من رحم قوانين يسنّها البرلمان وتُشكّل إدارته من قبل البرلمان نفسه؟!

(١) كارل بوبر، جامعه بازو دشمنان آن، ترجمة عزت الله فولادوند: ص ٣٠١، عن السابق.

فعاد الأمر بلا رقيب: حيث أن البرلمان سيشكل الحكومة فلا يستطيع مراقبتها لأنها ولدت منه، والقضاء لا يستطيع أن يراقب الحكومة لأن الحكومة حصيلة البرلمان الذي له سلطة على تشريعات القضاء وإدارته. وهذه هي حصيلة الشراكة في الحكم. فالمازق الفلسفي في النظم السياسية الديمقراطية يتمحور بين اثنين: بين مراعاة مصالح النصف زائد شيء على حساب النصف ناقص شيء، وبين الشراكة في الحكم والتي حوّلت النظام إلى محاصصة وتستر كما مرّ.

ومن الإشكالات أيضاً:

إن الحكم الديمقراطي يتبع المنهج الاسترضائي، وقد عرفنا مساوئ هذا المنهج بما لا حاجة لأن نكرر الكلام.

ثم إنه: من قال أن المصلحة والحق يجب أن يكونا منسجمين مع رغبات الأكثرية بالذات، لم لا يكون انقسام الناس بين رأيين ورغبتين (بنسبة ٥٥٪ مع رأي معين، ونسبة ٤٥٪ مع الرأي المقابل مثلاً)، أو أن يكون ٤٥٪ هم الأقرب إلى الصواب ونظرتهم هي المستبطنة للمصلحة الواقعية؟

إن نظرية الأكثرية والعقد الاجتماعي ليس باستطاعته تبرير حكم الأقلية، ثم إنّ العقد الاجتماعي لو استطاع أن يبرر مشروعية

حكومة الأكثرية - على القول بذلك- إلا أن الإشكال سيتعمق أكثر فيما لو قلنا أن العقد الاجتماعي ليس باستطاعته أن يبرر القوانين التي تكون بناء على الأكثرية.

وبعبارة أخرى: إن نظرية العقد الاجتماعي على القول بقدرتها على تبرير مشروعية حكم الأكثرية، إلا أنها لا تبرر تقنين القوانين من قبل الأكثرية؛ لأن الأكثرية تستطيع أن تبرر حكم البلاد وأن تقوم بإنفاذ القوانين ولكن تشريع القوانين وفقاً للمصالح والمفاسد ووفقاً لاحتياجات البلد والمواطن ليس للأكثرية معنى فيه، بل إن القوانين لا ترتبط بالأكثرية، فالقانون يمس كل المواطنين بلا استثناء، والمصالح والمفاسد التي على ضوئها تكون القوانين لا معنى للأكثرية فيها.

ويولد من هذا الإشكال إشكال آخر:

حيث يقول بعض فلاسفة السياسة أن الحكومة الديمقراطية في صالح الشعب ولذا على الأمة أن تراقبها وتتجاوب معها، ولكن من الذي أعطى الحكومة الديمقراطية حق المشروعية أولاً لكي نسأل ثانياً أنها في مصلحة الشعب أو لا؟، فالشعب منقسم في رؤيته تجاهها بين أكثرية وأقلية كما مرّ، والمصلحة التي يتحدثون عنها إنما هي من وجهة نظر الأكثرية لا غير، مما يعني بالنتيجة أن

المصلحة لفئة دون أخرى فيعود ما ذكرنا من أنه لماذا على الأقلية أن تتجاوب مع الحكومة؟.

يقول جان جاك روسو: «عندما يتخذ جميع المواطنين قراراً بشأن أمر من الأمور التي تصب بشكل عام في مصلحة البلاد ويصوّتون الى جانب ذلك القرار، فإن الأغلبية المطلقة تختار الشيء الأفضل دائماً»^(١).

إلا أن انتخاب الأكثرية للحكومة يخضع أيضاً للمنهج الاسترضائي والذي يقود الأكثرية في خلاف المصلحة أصلاً، ما هي المصلحة؟ المصلحة لديه هي الاسترضاء وحسب وهي في حقيقتها ليست مصلحة. وهذا يُفشل القول بالعقد الاجتماعي وكونه في مصلحة الأمة؛ لأنه تبين أن المصلحة فيه هي إرضاء الجمهور من أجل التسلط والمرؤوسية لا لأجل مصلحتهم هم؛ فالاسترضاء فيه جنبتان: الأولى: للشعب وهي المدارة وتزويق الأمر بما فيه رغباتهم، والجنبه الأخرى هو للحكومة والذي هو في مصلحتها بالتأكيد، إما بالأصل في مصلحتها وبالتالي لمصلحة الأمة، أو لمصلحتها فقط وعلى خلاف مصلحة الأمة وهي تقوم بتزويقه.

(١) أرباب الفكر السياسي، ف. ت. جونز: ج ٢ ق ٢ ص ٢٦٦.

والاسترضاء هو تلبية الرغبات النفعية للمجتمع، أي أنه عبارة أخرى يُعبّر بها عن النفعية البرغماتية، حيث يتم تلبية رغبات الأكثرية واعتبار منفعتهم وشهواتهم ورغباتهم هي أساس النظام السياسي، وستأتي ملاحظة ذلك قريباً.

هذا، مضافاً إلى أن المصلحة لا تعطي المشروعية بحيث تقول لمن تكون الحكومة، فالنظام الديكتاتوري أيضاً قد يقال فيه نفس القول من أنه في صالح الشعب بحيث يكون له المبرر في الحكومة، وهو منبه واضح على بطلان هذه المدعيات، فلا بدّ أن نسأل أولاً عمن أعطى الحكومة الديمقراطية الحق في التّراس على الغير.

ومما يشكل أيضاً:

أنهم يقولون: إن العقد الاجتماعي واشتراك أكثرية الناس في تفويض الحكومة هو الذي يبرر حق الحكومة ومشروعية الحكومة.

إلا أن هذا الكلام غير صحيح، فالأقلية لم تشترك في منح هذا الحق مما يجعلهم - في التنظيرات الديمقراطية - خارج دائرة المواطنة مما يعني أنهم يكونوا حينئذ أغراب وأجانب، ولكن في الحقيقة ليس لأحد أن يسلبهم هذا الحق. وجان جاك روسو يميل

لإخراجهم من دائرة المواطنة كحل غريب عن هذه المعضلة، فيقول: «إذا كان قد وجد إذن حين العقد الاجتماعي معارضون فيه، فإن معارضتهم لا تبطل العقد، إنها تحول فحسب دون أن يدخلوا فيه، فهم أغراب بين المواطنين»^(١)!

ومما يشكل أيضاً:

هو أن الديمقراطية تحسب حساب العدد الأكثر في قبال العدد الأقل، من غير معيارية أهل الرأي، فيتساوى الأحمق والعالم، والسفيه والفطن، فيضيع رأي التخصصي والعالم من النفوذية والقرار. وهو ما جرّ الولايات في الشعوب غير المستقرة، حيث تجد البلدان التي تخرج من النظم الديكتاتورية الى الديمقراطية تقع في إشكالية الفشل المريع، من جهة هذا الحساب؛ لأن أهل العقل والرأي والعلم لا رأي لهم قبال الأكثرية المؤمنة بتوجهات تأخذها من الإعلام الذي يسيّر الأكثرية بالتزويق والتلفيق.

43

هذا غير شراء الذمم والأصوات، ويقول روسو في هذا المجال: «وفيما يتعلق بالشراء أن لا يكون أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخر، وأن لا يبلغ أي مواطن حداً من

(١) في العقد الاجتماعي: ص ١٧٣.

الفقر يضطره الى أن يبيع نفسه»^(١).

فترى هنا أنه يذكر الإشكال بلا حل، إذ يقول ينبغي الاعتدال لا الفقر، هذه لمن نقولها: هل نقول ذلك للحكومة بأن ترعى مصالح الناس بالاعتدال وهي لم تولد بالانتخاب بعد؟!

وبهذا لا قيمة معتبرة في قول الأكثرية الذي يخضع للابتزاز أو للشراء، معنى أنه لا قيمة لإضافته المشروعية على الحكومة التي تشتري ذممها وتباع مسؤوليتها الضميرية.

يقول شومبتر، أنه «إذا كانت آراء الشعب نداء تجارياً فعلاً، فإنها لا تمنح مشروعية للنخبة المتنافسة أيضاً»^(٢).

وأمر آخر أيضاً:

وهو إشكال مبني على النظرية الإسلامية، أي من وجهة النظرية الإسلامية، فنقول: إن النظام الديمقراطي من أين أتى بالمبرر والمشروعية لوجوده؟ قالوا من الأكثرية^(٣)، فنسأل: مرة أخرى: من أعطى الأكثرية الحق في تحديد الحريات والقيام

(١) في العقد الاجتماعي: ص ٩٧.

(٢) عن الديمقراطية والحكم الاسلامي، نظرية و نقد.

(٣) هم عادة يقولون في الجواب: الناس، ولكن التعبير الدقيق هو الأكثرية لا الناس؛ لأنهم يميلون كما رأيت لإخراجهم حتى من دائرة المواطنة.

بمصالح الشعب والقيام بمقدرات البلاد والدفاع عنهم وترقيتهم الى أهدافهم؟ فينقطع الجواب حينها. وسنأتي على تفصيل ذلك.

وحينئذ نقول: من أين استمد المشرف على الانتخابات المشروعية بدوره ليكون مشرفاً على الانتخابات؟ هل من الأكثرية، فكيف له حق تمثيل الأقلية حينئذ. فالمفروض أن مشروعية الحاكم وقف على تفويض الشعب، فكيف جاز لجهاز الحكم أن يفوض المشرف على الانتخابات، ذلك المشرف الذي سيدير عملية انتخاب الحاكم نفسها؟ إلى غير هذا من إشكالات. وفي الواقع فإن تناقضات الديمقراطية تبدو ككثيرة جداً إذا ما أراد الإنسان أن يتابعها تفصيلاً.

منطق القوة الناعمة:

نحاول هنا أن نأخذ رأي الأكثرية من منظار آخر، فنلقي الضوء على استراتيجية الحروب الناعمة، ومعنى الحروب الناعمة أو القوة الناعمة هي الغزو بالتكنولوجيا والبرامج الثقافية لغسل أدمغة الناس والهيمنة الذهنية على خياراتهم بما يسلبهم كل مقدراتهم الفكرية وكل خصوصياتهم الثقافية، وجعلهم في حال من التبعية والاستحذاء إلى الثقافة المهيمنة.

وهنا نسأل هل أن رأي الأكثرية هو محض رأي أو تبعية بعض الآراء لغيرها؟، يصّر الديمقراطيون على تعريفها على أنها الإرادة الحرة للأفراد، وهي بذلك تعني المعنى الأول وهي الآراء الحرة التي تجتمع لتشكّل العقد الاجتماعي، إلا أن هذا غير صحيح، فإن الآراء في الواقع لا تجتمع إلا على تبعيتها لآراء أخرى، إذ لا نتوقع من آلاف الناس كل يدلي برأيه الحر لينتج انتخاب س بالذات أو عمرو بالذات؛ ولهذا لا بدّ من التبعية، وهنا التبعية إما أن تكون على أساس القناعة بالصواب أو على أساس التدليس على الناخب بما يشوش رؤيته ويستدر عاطفته ورأيه.

ثم إن من الصواب أن نقول أن متابعة الآراء الكثيرة لهذا الرأي أو ذاك هو بالحقيقة - إن كان عن تدليس - فهو بالنتيجة إيكال المشروعية لهذا الرأي المغشوش، وهو اهتزاز فاضح في مشروعية الديمقراطية.

أي إننا ننقل الكلام لهذا الرأي المتبع، الرأي الذي استطاع أن يأخذ الأصوات، فهذا هو معيار السلطة لا الأكثرية التي تقلد من غير خبرة، وهذا هو الواقع في المجتمعات للأسف.

مما يعني صعوبة الحل الديمقراطي الذي تختاره الأغلبية من غير ما يفرض عليها ولو من خلال الوسائل الإعلامية الحديثة

التدليس والتشويش وخدع السياسة.

يمكننا حينئذ أن نطالع بعض النصوص التي توضح الفكرة، بحيث نرى كيف يمكن أن يستمال الناس لهذا التوجه أو ذاك من غير وعي يذكر، وخصوصاً مع الانتشار الواسع لاستراتيجيات الحرب الناعمة ودخولها ضمن مناهج الحروب الحديثة، وضمن مناهج الأكاديميات العسكرية؛ الأمر الذي يجعل الديمقراطية مستهدفة لما فيها من الثغرات التي تتسلل إليها منها الحروب الناعمة.

فيما يتصل بهذه الفكرة، نتحدث الألمانية (آني شميل)، كما ينقل (فيلفرد هوفمان)، فتقول: «إن من أكبر المصائب ميلنا الدائم إلى أن نساوي الإسلام اليوم بما يسمى بالأصولية والإرهاب، وهذا ما يعود إلى فهمنا الخاطئ للدين، إلى جانب أن جهلنا بالإسلام يجعلنا نحكم على المظاهر التي تقدمها لنا وسائل الإعلام بشكل صور دامية تسلب عنا كل قدرة على الموضوعية، ولكن بالمقابل عندما نسمع من أعمال العنف في البلاد الأوروبية، هل نقول هذه هي المسيحية؟»^(١).



(١) الإسلام هو البديل، فليفرد هوفمان، ترجمة: محمد مصطفى مازح، عن الإسلام والغرب، زكي الميلاد وتركي علي الربيعو، ص ٥٩.

وبتعبير روجيه غارودي «إن الغرب اعتقد أنه مباح له تحديد مكانة الآخرين والحكم عليهم لصالح تاريخه وغاياته وقيمه»^(١).

إن سرعة التكنولوجيا واقتحاميتها وافتقارها الى الأساس الفكري كونها مسخرة أساساً للربح والتأثير والتنافس^(٢)، أفرزت مردوداً ايجابياً سريعاً ونتائج سلبية على المدى البعيد... فالسعي للقوة والوصول الى أقصى درجة الطاقة التدميرية أوصلنا الى مرحلة تستطيع الأسلحة النووية أن تهدد وجود كوكب الأرض نفسه حيث استنتجت القوى العظمى أن سلاحهم الاستراتيجي كان مفرطاً في قوته الإفنائية بفعل التكنولوجيا العسكرية^(٣).

ومن ثمّ فعل الشركات متعددة الجنسية واستخدام الثورة التكنولوجية في تدويل الانتاج وزيادة فعاليتها من خلال ربطها بعنصرين رئيسيين من عناصر القوة: هما العامل الاقتصادي والعسكري، فحققت هذه العلاقة الجديدة المعنى الواسع والعام

(١) الإسلام دين المستقبل، روجيه غارودي، ترجمة: عبد المجيد بارودي: ص ١٧٥.

(٢) التنمية التكنولوجية، فهد يعقوب: ص ١٠١-١٠٣، عن الحافات الجديدة، التكنولوجيا وأثرها على القوة في العلاقات الدولية، خالد المعيني: ص ١٩.

(٣) الحرب والحرب المضادة، ألفن توفلر: ص ١٧٧، بتصرف يسير.

للقوة، أي ما تمتلكه الدول من قدرات متاحة، بالإضافة الى عملية الاستفادة والاستخدام الأمثل لهذه القدرات التي يمكن من خلالها تغيير سلوك الدول الأخرى حيث لم يعد خيار القوة بالمعنى الضيق أي قوة الإكبار «Force» هو الخيار المتاح والرئيسي الوحيد أمام الدول لممارسة تأثيرها بل أصبحت القوة بمعناها الشامل «Power» أي بمعنى القدرة والتي تستفاد من مرونة كافة القدرات المتاحة، كما يلاحظ أن التكنولوجيا في نهاية هذه المرحلة قد تصاعدت أهميتها، فبعد أن كانت في إسناد صراع الإيديولوجيا نرى أنها قد اكتسبت بفعل تطورها وتنوعها سمات خاصة بها وبرزت بشكل كعامل فعال أعطى للقوة محتوى وشكلاً جديداً وحاسماً^(١).

ويقول جوزيف ناي بأن القوة الناعمة تعني «القدرة على الجذب لا عن طريق الإكرام والقهر والتهديد العسكري والضغط الاقتصادي، ولا عن طريق دفع الرشاوى وتقديم الأموال لشراء التأييد والمواالة، كما كان يجري في الاستراتيجيات التقليدية



(١) الحافات الجديدة، التكنولوجيا وأثرها على القوة في العلاقات الدولية، خالد المعيني: ص ٦٤.

الأميركية، بل عن طريق الجاذبية، وجعل الآخرين يريدون ما تريد»^(١)، «وعندما نجعل الآخرين يعجبون بالمُثل التي نؤمن بها، ونجعلهم يريدون ما نريد فإننا لن نضطر الى الإنفاق كثيراً على موارد السياسات التقليدية - العصا والجزرة - أي على عوامل الإرغام العسكري والإغراء الاقتصادي»^(٢).

إذن، نلاحظ في فرضية الحرب الناعمة أنها تحاول أن لا تثير ردة الفعل حولها، أو معاكسة الهوية، فهي تحاول تدجين المجتمع وسلب إرادته وثقافته بهدوء تام، مما يعني في الواقع أن الديمقراطية بدأت تهزل الى حدود حرجة للغاية.



(١) القوة الناعمة، جوزيف ناي، ص ٢٠.

(٢) السابق، ص ١٧، ٢٠، ٢٧.

الفصل الثالث: في أسس الديمقراطية





أسس الديمقراطية:

وحينما اطلعنا على النقائص التي يشتمل عليها النظام الديمقراطي يحين لنا أن نصف الأسس الفلسفية المكونة للديمقراطية؛ وسيكون ذلك أحد الإشكالات المهمة التي ندشنها في وجهها.

عندما اندلعت المشاكل في الغرب مع الكنيسة، وقامت الحروب الدموية، وقتل آلاف الناس باسم الله عزّ وجل، باسم الدين. عندما حدثت كل تلك الفظائع، كان من الطبيعي أن يهيج رد فعل الناس ضد الدين.

لقد ترسخ السخط في نفوس الجماهير، السخط ضد الرهبان الذين كانوا يبيعون صكوك الغفران للمقاتلين والمجرمين، ويأخذون أموال الناس بغير حق، وضد محاكم التفتيش التي ارتكبت مجازر دموية كبيرة جداً يقشعر لها البدن، رافعة لواء الرب ونصرته. فانفجر ردّ الفعل ضدهم، قال الناس: لا نريد رجال الكنيسة، وبعدها قالوا: لا نريد المسيحية، وحينها نادوا بفصل الحكم عن المسيحية، وكان (ميلتن) أول من خطا الخطوة الأولى في هذا الاتجاه، بقوله: «الحكومة تعنى بشؤون الفرد الخارجية، لا الشؤون الداخلية القلبية. وهاتان المؤسستان (الحكومة والكنيسة)

متمايزتان من حيث الطبيعة والهدف، ولذلك لا بدّ من الفصل بينهما»^(١).

والخطوة التالية خطاها (لاك)، فقال: «كل عمل في المجتمع تابع لموافقة أكثرية أفراد ذلك المجتمع»^(٢).

وكانت الخطوة التي تليها هي في تبرير ذلك فلسفياً، إذ عمدوا الى تنظير ذلك من خلال إبعاد الدين والعمل على فكرة الأكثرية ومن ثم القول من خلال الفلسفة النفعية بأن الرغبات والميول الأكثرية هي التي تكتسب المعقولة.

يقول بنتام في هذا الصدد: «إن خير المجتمع وصلاحه في يد المشرّع الذكي، فهو الذي يستطيع أن يقرر الهدف الغائي في صورة حكومة يتنبأ بها حيث يتوافر أكثر اللذة للأكثرية العددية من أفراد المجتمع، كما يستطيع أن يحقق تلك الأهداف الغائية عن طريق وضع القوانين لتنظيم الأعمال والسلوك غير المطلوب، والدوافع المانعة للناس من ارتكابها»^(٣).

(١) جورج سابين «تاريخ نظريات سياسي» ترجمة بهاء الدين بازرگاد، عن ج ٢ ص ١٥٤.

(٢) السابق: ص ١٧٤.

(٣) السابق: ص ٢٨٢.

«ولا بدّ من القول أن (الأهداف الغائية) و(الأعمال غير المطلوبة) في نظر الفلاسفة الليبراليين تستند الي رأي الأكثرية، إذ أن رغبات الأكثرية هي التي تبين هذه الأمور»^(١).

إن أصالة الفرد أحد الدعامات المهمة للديمقراطية الغربية، وكان الغرض منها هو تدعيم النظام السياسي المبني على رأي الأكثرية وتلبية رغباتهم.

وكان لـ (سارتر) و(راسل) واتباعهما جهود يشار إليها في التدشين لأصالة الفرد والتي تعني كون الإنسان هو الغاية من كل الوجود بحيث أن ما له القيمة والاعتبار هو إرادة الإنسان فقط، ولكن بشرط أن لا يعتدي على حرية الآخرين وحدودهم. يقول بوبر في هذا: «إن نظرية أصالة الفرد تقترن بها إرادة الآخر كقاعدة لمدينتنا في الغرب»^(٢).

ويقول كانت: «اعلم دائماً أن الفرد هو الغاية، فلا تتخذه مجرد وسيلة للوصول الي غايتك! ليست هناك ثمة نظرية أخرى



(١) الديمقراطية والحكم الإسلامي، نظرية ونقد، عباس نبوي، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية العدد: ٥.

(٢) جورج ساباين، المصدر السابق، ص ٢٧٧.

تمتاز بمثل هذه القدرة على تنمية الأخلاق الإنسانية»^(١). ولما كان المهم من الحياة هو اعتبار رأي الفرد وقيمه كان لهم أن يدشنوا لحيته السيالة التي لا تتوافق مع الحياة والفطرة الإنسانية والحقانية، إذ يتم من خلال أصالة الفرد تبرير اللواط والاجهاض وحرية العلاقات الجنسية التي تضرب المنظومة الأخلاقية للإنسان بالصميم.

وفعلاً، وبعد غياب المصدر الأعلى الذي تُستمد منه الأخلاق والقيم والفضيلة أسسها صار الحديث جدياً عن الانسلاخ من الفطرة والرجوع الى البهيمية والسلوك طبقاً للمشتبهات وإطلاق العنان للبذخ والمادية العجماء التي تفقد صاحبها البصيرة في مسيرته في الحياة. فبعد أن رأينا غياب الأقلية من الحياة السياسية، ومن ثم انتزاع صفة المواطنة عنهم، وعدم الاعتماد برغباتهم وميولهم، ومن ثم انتزاع رأي الأكثرية وما ينتابه من إشكاليات، كل ذلك صار لتأكيد أن الفرد في قبال (الأكثرية والأقلية) يأخذ حريته فيما يشاء ويشتهي فقط، وكأن النظام وضع لهذه النقطة فقط. وهي تسعى بذلك لتأسيس هوية دنيوية ومعالجات لحال

(١) السابق.

الإنسان بغض النظر عما وراء ذلك، أي ما وراء الماديات، فهي تؤصل للاشتغال بالحياة الدنيوية، والواقع المعاش، والجزئيات، والبحث عن لقمة العيش، والترفيه، وقضاء وقت الصيف على الشاطئ، وفي المطاعم، والعمل، و...

أي أنها تؤصل لإلغاء القيمة الغائية أو العلة الغائية التي يريد الإنسان أن يصل إليها. وبتعبير البعض أن الإسلام باستطاعته الإجابة عن الأسئلة القصوى في الحياة، فمن الممكن أن ينشغل الغربي ببعض التكنولوجيا أو اللهو في السينما والمطاعم، ولكنه لن يجد الإجابة عن الأسئلة الكبرى في حياته، والتي لا يستطيع غير الإسلام أن يجيب عنها، هذه الأسئلة التي تصيغها بعض الأحاديث الشريفة: «من أين وفي أين والى أين». فالإسلام اليوم هو الوحيد الذي يقدم الإجابة عن الأسئلة الكبرى في حياة الإنسان في الوقت الذي تعيش الحضارات الأخرى أزمة الأشياء أو الإنسان الشيء.

57

وبتعبير آخر: إن الديمقراطية والعلمانية لا تؤصل لفهم الغائيات وأنه لماذا خلقنا والى أين نحن سائرون؟ إنها تريد أن تعرّف كيف نسير فقط.

فهي لا تملك نظرة نحو العالم والوجود والإنسان والأخلاق والضمير والإجابات الغائية عن كل ذلك، إنها فقط تقول: الأرض

تسير ونحن موجودون الآن، وكيف تسير هذه الأشياء لا من يسير هذه الأشياء، إنها تكشف الغموض عن القوانين التي تحكم الكون لا من خلق هذه القوانين، ولا معنى لكل سؤال بنظر العلمانية عمّا وراء عمل هذه القوانين.

نظرة للمفاهيم المتشابهة:

رأينا أن الأسس والخلفيات التي تقف خلف مصطلح ومفهوم الديمقراطية فيه الكثير من المغالاة للدين والتعارض بينه وبين الدين، ومن هنا ونحن نعيش في زمن المعلومات المتشابهة حيث يصعب تمييز المفاهيم وما يقف خلفها من أسس ومتبنيات، فتجد البعض يحسب أن الديمقراطية من صميم الدين في الوقت الذي يكون مضمون الديمقراطية هو إلغاء مرجعية الدين!، ومعه فلكي نفهم تكليفنا في داخل هذه الالتباسات لا بدّ من أمرين:

الأول: أن نشتغل على فكّ هذه الملابسات، وحل هذه الاختلالات. ففض التداخل المفاهيمي اليوم ليس بالهين خصوصاً وإنها مسكونة بإيديولوجيات ومنافسات ورهانات. فالمفهوم يحمل في مضمونه فلسفة ما أو تعقيداً ما، وتلابسه يفرقنا في التنافس الإيديولوجي، فهناك حرص من الكثير من الدول

والسياسات العالمية والإقليمية في إثارة هذا التلابس ليستطيعوا تطويره باتجاه ما يريدون من تنافس سياسي أو إيديولوجي.

مع الإشارة إلى أن المفاهيم تنطوي فيها حضارة الأمم، وتلتقطها وسائل الإعلام كمفردة جاهزة تحمل في دلالاتها المضمونية الكثير من الفلسفة والمعرفة. ولذا يسهل ضرب الآخرين عبر تمويه أو تغريب هذه المفاهيم، والقضاء عليها إنما هو قضاء على الفلسفة والأطر الحضارية والمضمونية التي في داخلها.

ومعنى هذا أن المفاهيم اليوم تنتشر مع المزيد من التشويش وعدم التحديد والميوعة والسيالية، ليتاح للأقوى ليّ عنق النصوص وتصديرها بالشكل الذي يناسب مزاجه وإيديولوجيته.

مع مشكلة أخرى، وهي مسألة المفاهيم المستوردة التي تحمل في طياتها فلسفة غيرنا، وإيديولوجيته، والتي قد تتقاطع مع الكثير مما نملكه، وبالتالي نحتاج في استخدامنا لها أن نقطعها عن جذرها الفلسفي، وتبيئتها، أي صيرورتها ضمن بيئتنا ونفي كل العناصر المميتة فيها والعناصر المسكونة بالعداء لنا أو تثير تحفظاتنا.

والثاني: وهو المهم، وهو إن العصر الحاضر، أو عصر المعلوماتية والقرية الكونية يحتاج اليوم أكثر من أي شيء مضى إلى التفكير بالجدّة وفض الالتباسات والشفافية في التعاطي مع

المفاهيم وليس فقط التفكير بالمكرور أو اجترار المعلومات التي أصبحت متيسرة ومبتذلة حتى!.

وولدت مشكلة أخرى تبعاً لما مرّ، وهي مسألة عدم الانضباط المعرفي الذي ساق المعلومات من غير الاعتناء بقضية القطعيّات والجزميات وإطلاق العنان للشكاكين وانهيار الحقّانية وصيرورة المعيار لقبول الألقاب أو النظريات هو الحادثة أو الاتساق فقط من غير مراجعة لمسألة الانضباط المطروح.

نظرية فصل الدين عن الحكومة:

إن أصل نظرية الفصل بين الدين والدولة كان قد نشأ من رد الفعل تجاه الكنيسة ما بعد الحروب الصليبية (١٠٩٥ - ١٢٩١).

في البداية كانت الكنيسة تقول بأن حب الوطن قد يصبح وسيلة للطمع والجريمة إن لم يكن تحت إشراف الصدق، ولذلك كانت تنشر قانوناً أخلاقياً واحداً في كافة البلدان المنافسة للعالم المسيحي. وكانت ترى نفسها محكمة دولية لأنها ادعت أن لها منشأ إلهياً وتفوق معنوي وترى جميع الحكام مسؤولين أمامها من الناحية الأخلاقية.

وقبلت امبراطورية هنري الرابع بأمر البابا واعترفت بهذا

الادعاء في كانوسا (١٠٧٧ م). وبعد قرن من واحد رفع اينو كيتوس الثالث من مكانة واعتبار البابوية الى درجة بحيث كان يبدو الكمال المطلوب للبابا بشأن حكومة أخلاقية أعلى سلطة من الحكومات، قد تحقق^(١).

ومن ثم نظر العديد من رجالات الكنيسة لذويان الحكومة في الكنيسة وانصهار الدولة المدنية والامبراطورية في الكنيسة بحيث تكون الدولة والحكومة سيف الكنيسة لا غير.

إن التعارض بين الدنيا والآخرة كما تصوره العقيدة الكنسية بدا واضحاً في إدارة الحكومات والعقلية المتخلفة التي تقف من خلف كل ذلك. يقول راسل: إن التعاليم الكنسية تجعل الإنسان بين بؤسين وحرمانين: إما البؤس في الدنيا والحرمان من نعمها، أو البؤس والحرمان من الآخرة وحورها وقصورها. وعلى الإنسان أن يتحمل أحد هذين البؤسين: إما أن يقبل ببؤس الدنيا ويحرم نفسه وينطوي على نفسه، ويستفيد في المقابل من لذات الآخرة، أو إذا أراد أن يتمتع في الدنيا من النعم واللذات فيجب عليه أن يقبل أنه



(١) ويل ديورانت، توضيح لتاريخ الحضارة: ص ٢٠٦، عن الدين والدولة في الفكر الإسلامي، محمد سروش: ص ٥٢.

سوف يحرم في الآخرة^(١).

ووصل الأمر بالتخلف الكنيسي الدعوة الى عدم الاستحمام بذريعة أن كل عمل ينجم عنه مزيد من الجمال لأبداننا يقربنا الى ارتكاب الذنب، وشيئاً فشيئاً حصل تشجيع على الوساخة حتى أضحت الروائح الكريهة تشم من المتنسكين، وراح ينظر الى نظافة البدن والثوب تعني طهارة وصفاء الروح^(٢).

وصار على أثر ذلك أن روما وحكومتها المستبدة تنفذ إرادة الله، وأنه يجب على كل شخص أن يأخذ الأوامر من سلطة أعلى منه؛ لأن جميع السلطات مقررة من قبل الله تعالى، ومن هنا فلا اعتراض على الحكومة والملكية والطبقات الاجتماعية وعلى المسيحي أن يتخلى عن الاعتراض والثورة^(٣).

وبالطبع فإن ما نجم عن سيطرة رجال الكنيسة كان فظيماً للغاية، فنهب الأموال، والاعتداء على الملكيات، والتعذيب الوحشي للناس، وقتل المعارض منهم، كان كل هذا كنتائج لسيطرة الكنيسة.

(١) عن أسباب النزعة المادية، مرتضى مطهري: ص ٢١٩.

(٢) الزواج والأخلاق، راسل، عن مختارات من أفكار راسل: ص ٥٨.

(٣) تاريخ الفكر الاجتماعي، مانز وبكر: ص ٢٧٧، عن الدين والدولة.



محاكم التفتيش كانت الغول الذي يتطلع كل ما يمكن أن يعترض طريقهم، وشكلت هذه المحكمة في القرن الثالث عشر وحتى القرن التاسع عشر. وينقل المؤرخون أن أكثر من ١٠٠٠٠ شخص تم احراقهم بأمر هذه المحكمة طيلة ثمانية عشر عاماً فقط ما بين (١٤٨١-١٤٩٩) وذبح ٦٦٨٠ شخصاً وقتل ٩٧٠٢٣ شخصاً عن طريق التعذيب^(١).

من هنا ثارت الاعتراضات المتتالية على الكنيسة، وثار العديد من رجالات الكنيسة ومن الأمراء، ومن عامة الشعب، وعلنوا الاعتراضات والثورات المتتالية لإلقاء الكنيسة خارج إطار الحكم، وكانت التجربة الخاطئة لرجالات الكنيسة وردود الفعل تجاهها أهم ما يدعم فكرة الفصل بين الدولة والدين.

وتطورت فكرة عزل المسيحية والدين عن الحكم الى عزل كل الدين عن الحياة بالنتيجة، حيث فقد الناس خلاقية الدين في توجيه المنظومة القيمية والفكرية لهم.

فإذا سألتهم: حيث أنكم عزلتم الدين، من الذي يتصدى للإجابة عن أسئلة الحياة العميقة إذن؟

(١) تاريخ التطورات الاجتماعية، مانز وبكر: ج ٢ ص ١٤٣.

أجابوا: العلم هو الذي يجيبنا.

والمشكلة أن الحق معهم بشكل جزئي فقط. نعم العلم ضروري للحياة وللإنسان، ولكن حصر الرؤية الكونية به يكون بحد ذاته إجحافاً بحق العلم والمعرفة والحقيقة؛ لأن العلم الذي يقصدون إذا أجابنا عن أسئلة معينة، فهل في طاقته أن يجيب عن الأسئلة القيمة مثلاً، أسئلة الأخلاق المتعلقة بالخير والشر وما ينبغي وما لا ينبغي؟ خذ مثلاً إذا انطلق صاروخ من إسرائيل ووقع على لبنان، فهل في مقدرة فيزياء الصواريخ وكيمياء التفاعلات الكيميائية للصواريخ، وإلكترونيات الأقمار الصناعية، وغيرها مما كان من هذا القبيل.. هل باستطاعتها أن تجيبك عن السؤال التالي:

ها هنا جانبان، الأول أطلق الصاروخ والثاني وقع عليه الصاروخ، فأَي جانب منهما مع الحق، وأي جانب مع الباطل؟

بمقدرة العلم أن يحدد الجهات الوضعية من هذه المسألة، بإمكانه أن يحدد مسار الصاروخ وأن يشحنه بوقوده ويتنبأ بنقطة سقوطه... إلخ. لكن جوهر الإنسان والوعي الإنساني لا يتحدد بالجهات الوضعية من المعرفة؛ إذ توجد هناك الحياة المعنوية التي تجعل الإنسان إنساناً، وليس مجرد وحش أو صخر أصم أو آلة تعمل بشكل أوتوماتيكي بارد. لعل العلم يكفي كائنات تحاكي

الروبوتات في سلوكياتها المحددة بالفعل ورد الفعل الروتينيين الجامدين الخالين من الحياة، لكن العلم بحد ذاته لن يكفي لحياة إنسانية مفعمة بالحيوية الروحية والإدراك الإحساسي العميق.

هل باستطاعة العلم أن يجيب عن مسألة قيمة واحدة؟ هل باستطاعته أن يقول من الحق ومن الباطل (اسرائيل أم لبنان؟) قالوا: لا يستطيع.

إذن من الذي يجيب عن مثل هذا؟ وفي خضم التخبط في هذه المفارقة قالوا: نحصل النشاط القيمي في مجتمعنا بواسطة تحكيم المصلحة واعتبارها معيار قيمة الأفعال. وهذا ما يعرف بـ (البراجماتية) أو (المصلحية). قالوا: ما كان فيه مصلحة نعتبره الخير، وما تكن فيه نعتبره الشر. فالخير والشر يدوران مدار المنافع والمصالح إذن.

ومن معرفة هذه الفلسفة ضيقة النظر يكون مفهوماً كل التناقض الذي تسير به السياسة الغربية. فترى يوماً أن الموقف يعتبرك الصديق والمقرب، وفي اللحظة اللاحقة يصرح الموقف بأنك إرهابي مجرم. وهكذا نفهم لماذا أن بلداً تُعتبر في الموقف العام أنها بلد دعاة السلام. وفي لحظة تقاطع المصالح تتحول من سمتها الخيرة إلى وصمة الإرهاب. هذه السرعة مفهومة؛ لأن

المصلحة هي التي تجيب وليس ثمة معايير ثابتة وأصول قيمة راسخة.

لقد بحثوا هذه المسألة: كيف يجيب العلم عن الأسئلة؟ ثم افترضوا بشكل موجه إيديولوجياً هذا الجواب: إنما يجيب بالحواس، بالتجربة فقط. ولذلك فلا وجود لعالم ما وراء المادة الذي هو عالم الغيب والميتافيزيقيا. وتفرع عن هذا المذهب الرئيسية والفلسفات المعاصرة.

التنظير للقوة:

ومن ثم ذهبوا على أثر سلخ القيم والأخلاق والقبلات الدينية والميتافيزيقية عن الحياة والاعتداد بالأكثرية فقط الى التنظير لحيازة القدرة والقوة بكل أشكالها المتاحة بعيداً عن الضمير أو المنظومة القيمية.

أي أن القوة في هذه المرحلة كانت التجلي والظهور الأبرز للعلوم والتقنية الخالية من حسابات المبدأ والفضيلة، لأنها لا تعتد بمرجعية غير لذائد الأكثرية ومصالحهم.

والنتيجة أن نيكولاي مكيافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧) حيث يعتبر المنظر الأبرز لفصل المنظومة الدينية والقيمية عن السياسة،

حيث كان يعتبر أن الحياة ليست عملية إلهية وما وراء طبيعية، وإنما تقوم على أساس علم الحياة والاقتصاد، ويستخف بالدوافع الإنسانية ويؤكد على دوافع المنفعة^(١).

وأطلق مقولته المشهورة بأن الوسائل مهما كانت بشعة واستغلالية إلا أنها مشروعة من أجل تحقيق الهدف، أي أن الغاية تبرر الوسيلة.

مكيافيلي نظر للقوة أيام سيادة نزعات العنف بين دويلات إيطاليا، وهو يقول في كتابه الأمير: إنه على «الرجال حين يتصدوا لمشروع معين أن يتهيؤوا له بكافة الوسائل»^(٢). ويعتبر أن الأشخاص الذين يتحلّون بصفات انسانية عليا يهزمون من قبل الأقوياء دائماً، ويعتقد أن النجاح والفشل في أمر ما هو الذي يحدد فضيلة ذلك الأمر أو رذيلته، ويوصي الأمراء قائلاً: على الأمير أن يطلب صلاحه ومنفعته؛ لأن الذي يعيّن سلوك الأمير أو الملك هو رغبته في الاحتفاظ بمملكته

(١) العلمانية والعصرانية: ص ٤٧.

(٢) الأمير، مكيافيلي، ترجمة: خيري حماد، ص ١٤٧، عن الحافات الجديدة.

وتوسيعه^(١)، ويؤسس مكيافيلي نظريته انطلاقاً من أن ما هو معتبر عند عامة الناس من المنظار الأخلاقي لا يشمل الأمراء. أي أنه أطلق العنان لفصل الأخلاق عن السياسة كما يقول فردريك ماير في كتابه تاريخ الفلسفة التربوية^(٢).

ومن ثم نظر توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) للقوة في معرض تعاطيه عن نزوع الإنسان الى الصراع دائماً سواء من أجل المنفعة أو الدفاع عن الأمن والطعام أو طمعاً في المجد والسؤدد، ومعه «فطالما يعيش البشر بلا غطاء من سلطة مشتركة يحترمونها، فإنهم يصبحون في وضع شبيه بحالة الحرب، وهي حرب كل فرد في مواجهة أي فرد آخر»^(٣).

كما أنه «لا محل لمفاهيم من قبيل الشرعية أو عدم

(١) Collinson Dian fifty major philosophers a reference

guide routledge, London, 1988, p.42.

والعصرانية.

(٢) فردريك ماير، تاريخ الفلسفة التربوية، ترجمة: علي أصغر فياض: ج ١

ص ٢٢٣.

(٣) النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، جيمس دورتي، وروبرت

بالستغراف، ترجمة: وليد عبد الحي، ص ٦٢. عن السابق.

الشرعية، العدالة أو الظلم، فحيث لا سلطة مشتركة ينتفي القانون، وحين ينتفي القانون لا يكون هناك ظلم، فالعنف والخديعة هما في زمن الحرب عماد الفضائل»^(١).

ومثم فإن عدم وجود الدين وجانب المعنويات وتفعيل المبادئ والضمير والقيم أودى الى صناعة التكنولوجيا غير الخلوقة، أو العلوم الترفية أو حتى الضارة في أهدافها وإن كانت مقبولة علمياً إلا أن غياب الهدفية الإنسانية وتفعيل القيم يجعلها من غير المقبولة تماماً.

مثلاً حدث لأحدهم وهو يشرح نظريته في اختراع جديد، فأخذ صديقه يسمع له ويكتب على الورق ما يمليه، وعندما سأله ماذا يفعل؟ قال له: أكتب ما أستطيع تسخير مثل هذه المعلومات التي قلتها في صناعة قنبلة!^(٢).

ويقول موريس ويلكنز: إن ٥٠٪ من العلماء والمهندسين في العالم متورطون حالياً في البرامج ذات العلاقة بسباق التسلح^(٣).

(١) في الفلسفة السياسية، أحمد ظاهر، ص ١٠٩.

(٢) انظر: أسرع من سرعة الضوء جواو ماكيويجو.

(٣) T.D. Singh and Ravi Gomatam, eds., Synthesis of

Science Religion. P.29. عن العلم العلماني: ص ١٥٨.

العالم اليوم، والناس، والفقراء، والمعاقين، والأرض كلها، تنادي بتمرکز القيم في منظومة التفاعل الحضاري، أو التأسيس الحضاري لا بطريقة تمرکز المعلومات التي تتدشن بالشكل النفعي المصلحي.

فعقيدتا حرية السوق (دعهم يعملون) لتعزيز مقولات الربح غير الأخلاقي والتبادل الحر (دعهم يمرون) لتعزيز مقولات اقتحام الأسواق والسيطرة القوية الغربية على الأسواق الضعيفة، والتكنولوجيا التي تُسخّر اليوم بطريقة تنافسية (أيهم أسرع) وكذلك تسخير العلوم للصناعات العسكرية التي تعزز السيطرة على الدول وشل حركة أي مواجهة محتملة (أيهم يغلب) إلى صناعة الإعلام والمغالطات الصورية «فالرواية الفائزة بنظر الجمهور والرأي العام، لأن المنتصر في الحرب اليوم هو من تفوز روايته للأحداث»^(١).

وسيراً مع الحديث عن هذه المقولات الغربية، نطالع الدكتور ريتشارد تامبسون الباحث في مؤسسة لاهويا للأبحاث بكاليفورنيا، فيقول: «لقد أدّت العلوم الطبيعية إلى كل هذا التطور التقني، غير إننا ندرك الآن أن بني البشر راحوا يعرضون عن أساليب الحياة

(١) القوة الناعمة، جوزيف ناي: ص ١٤٩.

التقليدية، لأجل الالتحاق بمحاولات امتلاك سلطة التقنية، تلك المحاولات التي تنتهي بصناعة أكبر عدد ممكن من آلات الدمار الشامل لعل تغيير هذا المسار صعب للغاية، غير أنه يمكن أن يؤثر في هذا التغيير بشكل مهم، أن نشجع بنحو يستوعب مجالات واسعة، رؤية متماسكة إزاء المعرفة العلمية، تأخذ بنظر الاعتبار، جانباً معنوياً مهماً لحياة الإنسان، رؤية تنسجم مع الإيمان القديم الذي يقرر ارتباط الإنسان بوجود متعال. إن مثل هذه الرؤية تجعل من الممكن توجيه القوى البشرية نحو غايات معنوية ارفع وتؤمن مبدأ أخلاقياً متيناً يوجه شؤوننا المادية»^(١).

أو كما يقول مورتمير أدلر الفيلسوف الأمريكي المعاصر، بأن «العلم عاجز عن معالجة أي مسألة قيمة»^(٢).

فتبدو هذه المقولات، على بُعديتها، إلا إنها تحشد إلى

(١) T.D.singh and ravi gonatam ، eds . ، sunthesis of (Bombay : the bhktivedanta science and religion" p35.

، ١٩٨٧institute ،

(٢) Mortemer Adler "Questions science can not Ansmer" (٢) in the logic of science (new York : st Johns university ، 1964 p3-5.

نفس الفكرة التي يؤسس لها الإسلام في رؤيته للتقانة والتكنولوجيا. فالعلم لا يستطيع أن يميز بين اجراء اختبار على فأرة أو إنسان، أو يميز بين صناعة قبلية مميتة أو ساعة يدوية، فالخلفية الفلسفية التي تستند اليها مثل هذه النظرات المادية هي النفعية وحسب أو المذهب النفعي.



الفصل الرابع: **المشروعية في النظرية الإسلامية للحكم**





المشروعية في النظرية الإسلامية:

تبني النظرية الإسلامية على القول بأن مالك المشروعية لا يمكن أن يكون إلا مالك الخلق بأجمعه، والقابض على زمام الوجود بأسره.

النظرية الإسلامية لا ترى لأي أحد سوى الله تعالى تفويض المشروعية لحاكم من الحكام. ﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢]، ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] ﴿مَوْلَاهُمْ الْحَقُّ إِلَّا لَهُ الْحُكْمُ﴾ [الأنعام: ٦٢] ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠].

إن مشروعية إدارة السلطة وحكم المجتمع، بحسب النظرية الإسلامية، هي مشروعية منحت من الذات المتعالية إلى النبي صلوات الله عليه وآله أولاً، قال تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]، ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، ومن ثم، وبالنصوص المتواترة، منحت المشروعية إلى أمير المؤمنين عليه السلام^(١)، ومن بعده الأئمة عليهم السلام كل إمام ينص على الذي بعده. ولا نعدم في النصوص أن نجد الإذن

(١) كما في حديث الغدير وسيأتي إن شاء الله.

والمشروعية ممنوحة أخيراً من الإمام الحجة عليه السلام إلى الفقيه العادل المستجمع للشرائط. وسنقف على تلك النصوص وتحليلها بدقة في فصل مستقل.

وعليه، فإنه بدلاً من أن كان النصّ على الإمام عليه السلام في كل مرة بالاسم، صار النص على الفقهاء بما هم فقهاء بحيث يُوْشر النص على صفاتهم العامة والتزامهم بمهمة النيابة عن الإمام الغائب عليه السلام لا النص عليهم بالاسم.

البيعة للفقيه:

من هذا نفهم أن النظرية الإسلامية لا تختزل الناس في جانب لا يؤدون فيه دورهم تجاه القيادة الإسلامية العامة، ولا يعني أن موقف الناس المولى عليهم سيكون سلبياً تماماً بشأن المشاركة في الحكم؛ فالنبي صلى الله عليه وآله، برغم تسلّمه لمشروعية إدارة الدولة الإسلامية من الله تعالى، لكن تفعيل هذه المشروعية وإبرازها إلى أرض الواقع رهن بالناس أنفسهم. وهذا هو معنى المبايعة ورفقها الجوهري عن الانتخاب الديمقراطي.

وبعبارة أخرى: إنه لا بدّ في الدولة الإلهية من بيعة الناس، كما في دولة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إذ لم يفرض دولته في مكة أول

الدعوة بل في المدينة المنورة حيث بايعه الناس.

وكما في أمير المؤمنين عليه السلام حيث نُكثت بيعته حين وفاة النبي صلى الله عليه وآله وتقمصها الأول والثاني والثالث ولم يخرج الأمير عليه السلام ليقم الحكومة ويفرضها بالقسر، بل انتظر عليه السلام حتى بايعه الناس بعدها وعادت الخلافة الظاهرية (الحكومة) إليه.

ومعنى ذلك أن الدولة الإلهية أو الحكومة الدينية لو قامت فإنها تعبّر عن اختيار الناس وانتخابهم وإرادتهم وأي محاولة لزعزعة النظام أو الانقلاب عليه إنما هو انقلاب على إرادة الناس وانتخابهم. وسيأتي الكلام في فصل خاص عن البيعة وشروطها وأدلتها.

إن مشروعية الدولة بحسب الإسلام تعني أن منح الحق والمشروعية لحكم الناس محصور بالذات الإلهية المتعالية، لكن تفعيل هذا الحق هو أمر راجع إلى الناس، بمعنى أنه أمر ينتظر دورهم المناط بهم بحسب المرحلة التي يعيشون فيها.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «لولا حضور الحاضر - ممن حضر لبيعته عليه السلام - وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا - يسكتوا - على كظلة ظالم - شيعه - ولا سغب مظلوم - جوعه - لألقيت حبلها على غاربها - أي تركت أمر

الخلافة-»^(١).

وهكذا نفهم الأهمية في أن نعيد هذه العملية التاريخية إن توفر لنا، خصوصاً إذا كان هذا تكليفاً شرعياً معقوداً بأعناقنا. هكذا نفهم أهمية تفعيل هذا الحق الممنوح إلى الفقيه العادل المستجمع للشرائط؛ إذ نرى هذا التفويض له من قبل الباري عزّ وجلّ. لقد آمن الديمقراطيون والعلمانيون بأصالة الإنسان لا بأصالة الرجوع إلى الله عز وجل، وعلى هذا المبنى قالوا: الإنسان هو محور القوانين وهو الذي يُعطي المشروعية للدولة. وعلى العكس منهم النظرية الإسلامية: التي تقول بأن المرجعية إلى الله تعالى، وهو وحده من له منح المأذونية في إدارة ما استخلف الإنسان فيه. وممرّ بنا أنه لا حقّ لأكثرية الناس في منح المشروعية للحكومة، ولا معنى لذلك، ودرسنا الإشكاليات التي تواجهه في فصل السابق.

78

حاصل إشكال ورد على النظرية الديمقراطية:

إن مما سبق يتبين لنا الرد على ما يشكل على النظرية الإسلامية من أنها لم تعتن بحق الأقلية في نظام الحكم.

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ٣.

ولكن الحقّ أنّ النظرية الإسلامية لم تعتبر حق منح
المشروعية في عاتق الناس وإنما هو لله وحده، وإنما الذي اعتبرته
هو جانب التناصر والتناصف لا جانب المشروعية.

ولذا، فالناس في هذا الحال، من جهة منح المشروعية،
سواسية، تتساوى الأقلية والأكثرية، لا يعطون ولا يأخذون. وإنما
هو حق مفاض من مبدأ أعلى.

أما من جهة التناصر والتناصف، فالذي يخرج الحكومة لحيز
التنفيذ في الواقع هو إرادة الناس واختيارهم لا إرغامهم، ويكفي
فيه حينئذ الأكثرية شرط دخول أهل الخبرة والتخصص فيه.

بينما تتمتع الأقلية بكامل الحقوق التي منحت للأكثرية من
غير أن تفتقد معنى المواطنة كما النظرية الديمقراطية. ومن هنا فهم
لا يعطون شيئاً، ولكنهم يأخذون حقوقهم كاملة.

وبالنتيجة، فإن الفقيه مع البيعة يستطيع أن يقدم الإسلام
بوجهه الناصع بلا حاجة إلى الإرغام أو القسر باعتبار ما أرادته منه
الأمة من تطبيق الأحكام، واختيارها للحكومة الإلهية، فالبيعة مهمة
من هذه الجهة.

وعن الإمام علي عليه السلام قوله: «أيها الناس إن لي عليكم حقاً
ولكم علي حق. فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم. وتوفير فيئكم

عليكم وتعليمكم كيلا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا. وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب. والإجابة حين أدعوكم. والطاعة حين آمركم»^(١).

ومن هنا نستطيع أن ننظر لشيء، وهو في أن النظرية الديمقراطية تحاول أن تميل مع الأكثرية مباشرة، بينما النظرية الإسلامية تحاول أن تحدد أمرين:

الأول: إن الفقيه دون الدستور الإسلامي ويخضع له. ولهذا وجب تحديد الكفاءة والخبرة والعدل والفقاهة، وغير ذلك مما يؤهل الحاكم لقيادة الدولة في إطار النظرية الإسلامية.

الثاني: إن الانتخاب سيكون بعد تحديد الصفات التي على أساسها يتم الانتخاب، فرأي الأكثرية سيكون حينها لتحديد من هو جدير بالمسؤولية من الفقهاء ومن يشتمل على الورع والنزاهة والخبرة أكثر من غيره، بحيث أن الانتخاب هو لتبريز الشخص المؤهل لا لكي يشرعن الحكم.

النظرية الديمقراطية، لاعتبارها الأكثرية هي المعيار في الحكم، فمعنى هذا أن الأكثرية هنا تهب الحكم من غير شرط،

بينما تعكس النظرية الإسلامية وعياً متقدماً، حيث الأكثرية تكشف عن المؤهل للحكم بعدما حددنا الصفات التي نريدها منه.

الديمقراطية والتي تعني حكم أغلبية الشعب تعتمد تحكيم الغلبة بدل الصفات الخبروية والنزاهة النفسية والقدرة على القيادة، وهي لا تقبل بأي معنى لهذه الأمور التي تعتبر من أساسات الحكم، ولا تعيرها الأهمية، وإنما يتم المباشرة في اعتماد نظرية غلبة التصويت فقط. بينما لا يشتمل الفكر الإسلامي على أهمية للتصويت سوى في كاشفاته عن الأقدر والأجدر في القيادة واستلام المهام في ضوء المعالم التي ترسمها له الشريعة، ولو قُدِّر وانتخب الناس من لم يشتمل على الصفات المطلوبة في الحاكم الإسلامي، لم يعد لانتخابهم وأكثرتهم أي معنى حينئذ ويكون تفويضهم هذا باطلاً لا يصح الاستناد إليه.

إن اعتماد الصفات التي تؤهل الحاكم للانتخاب في النظرية الإسلامية، هذه الصفات، لا بدّ في اشتغالها في المتصدي للحكم، ومعناه أنه لا يحق لكل أحد أن يدخل دائرة التنافس في الانتخاب إلا في المشتمل على الصفات المطلوبة. وسنأتي على ذكرها والدليل عليها فيما يأتي من الفصول إن شاء الله تعالى.

بينما يغدو الأمر لكل أحد في النظرية الديمقراطية، بحيث

يتاح التنافس للجميع.

وتكمن هنا نقطة مهمّة، قد ألمحنا إليها ونحاول توضيحها؛ ذلك أن الديمقراطية هي محض آراء مجتمعة لا أنها آراء تخضع لتوجهات وفق ضوابط معيّنة، فلو أن مجرماً أقنع الناس بإجرامه وحر كاته الانفعالية والعنفية وانتخبه الناس لكان ذلك شرعياً. ومعنى هذا أن الديمقراطية هي انتخاب محض بغض النظر عن المسابقات، بل ما يؤمن به الأغلبية من مسابقات هو ما ينعكس في النظام نفسه، فلو آمن بالنازية ستنعكس فيه، ولو آمن بالطائفية ستنعكس كذلك؛ ولذلك نجد أن الأنظمة الديمقراطية هي انعكاس لمسابقات متوجهة بغض النظر عن البحث عن تحقيق قيم العدل والمساواة والقسط وإسعاد الناس. والتجربة شاهدة لمثل ذلك، ففي العراق نجد ترشح العديد من الطائفيين في الانتخاب، وهم يفوزون بالعادة. ومن ثم يفرضون القوانين التي تناسب مقاساتهم عبر التصويت بالأغلبية بحيث يعززون نفوذهم ويسلون أموال الدولة ويتلاعبون بمقدرات البلد من خلال التصويت والديمقراطية.

فلا يوجد أي ملاك أو مصلحة أعلى من سلطة الديمقراطية لكي تفرض عليها صحة بعض الآراء من غيرها، بينما تكون النظرية الإسلامية في الحكم وهي تنبع من مصدر أعلى ومبدأ أعلى تستمد

منه المبادئ والقيم ليفرض المشروعية والمبادئ في ضوء قيم العدل والقسط وتوفير الحقوق والسعادة للبشرية وقيادتها نحو كمالها المنشود.

الارتداد عن الدين وأثره على الحكومة الدينية:

نحاول التوضيح هنا من وجهة فكرية لا فقهية؛ لأن الملابسات التي تنتاب البعض تجاه بعض التشريعات هي فكرية بالأحرى ولا مجال لتوضيحها والخلفيات التي تقف عليها إلا من خلال البيان الفكري المقارن، وعليه يبقى التخصص الفقهي هو الذي يحدد الإفتاء بالحكم طبقاً للقرآن الكريم والسنة الشريفة، وهو ليس من هدف هذا الفصل أي البحث الفكري. ففيما تختص بعض التشريعات لدقتها وغياب حكمتها وخطورتها فهي بحاجة الى توضيح فكري يثير مواضع الشبهات ويعالج التوجسات فيما لو وجدت.

83

وهنا نقاط لبيان ما نريد أن نصل اليه فيما يخص الانقلاب أو الارتداد عن الدين في الإسلام وأثره على الحكومة الدينية:

١- لا يمكن أن يتحقق الإيمان بالإسلام بالإكراه بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]؛ فالإيمان محله

القلب وهو مما لا يمكن إكراهه، فأنت لن تستطع إجبار أحد على أن يحب أو يكره أو يؤمن .. إذن لا شأن للحكومة الإسلامية في اعتقاد المرء كان كافراً أو مسلماً.

٢- أنه لا بدّ في تأسيس أي حكومة دينية من بيعة الناس وانتخابهم، كما في دولة النبي الأكرم ﷺ إذ لم يشكّلها إلا حينما بايعه الناس، وقد توضحت هذه النقطة فيما سبق، ومن ثمّ فإن أي محاولة لزعة النظام أو الانقلاب عليه إنما هو انقلاب على إرادة الناس وانتخابهم بالنتيجة.

٣- يوجد فرق بين الحكومة الدينية والحكومة الديمقراطية، ذلك أن الحكومات الديمقراطية مبنية على عملية الانتخاب وحرية الفرد والمصلحية والبراغماتية، ولو ضرب هذا الأساس لانهار النظام الديمقراطي، ولذا تجد الدول تشن الحروب بعنوان (أن هذا الحكم استبدادي يصادر الحريات).

أما في الحكومات الدينية؛ فإن الدين هو العمود الأساس في تكوينها، وأي محاولة لضرب الدين من هذه الجهة الذات هي محاولة للانقلاب على الحكومة الدينية.

٤- من هنا نفهم، أن الكفر بما هو انتماء لا يهم الدولة أو الحكومة الإلهية، فلا إكراه في الدين، ولكن المشكلة في الإعلان

لا الانتماء، أي أن يعلن الارتداد بطريقة استفزازية لزعة عقائد الناس وتخريب إيمانهم، والتلاعب بمصيرهم الأخرى ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران : ٧٢]، كل ذلك لإسقاط الحكومة الإلهية والتي كانت بانتخاب الناس وإرادتهم، فمثل هذا يعد عليه الإسلام عقوبة رادعة صارمة، وهي إما التوبة أو القتل، وبعضهم يميل الى ارغامه بالاستتابة وعلان ذلك تجنباً للعقوبة، وبهذا يدافع النظام الإسلامي عن نفسه كأى نظام في العالم، فالمسألة ليست في كونه كافراً أو لا، بقدر ما أنها محاولة لمصادرة حرية وإرادة الناس.. وستشكّل العقوبة حينئذ رادعاً سايكولوجياً قوياً عن ارتكابها..

وهذا الاختلاف سيقودنا للكلام عن بعض الغربيين حيث ينادون اتركوا الآخرين لحيثهم.. ونحن نقول بذلك ولا إشكال في الحرية، لكن لا لكي تضرب أساس الحكومة الدينية، فهنا يتبين أن التنادي بالحرية إنما هو لضرب عقيدة الآخرين ومصادرة حريتهم وانتخابهم لا لأجل الحرية ذاتها.

وعليه فإن حكمة الردة، عقوبة رادعة بوجه الحملات التي تقف بالتلاعب بعقائد الناس وتخريب إيمانهم كمقدمة لإسقاط

الحكومة الإلهية، فمثل هذه المحاولات التي تتصيّد للإسلام بالمكر والنفاق وخلق الفوضى وتخريب الضمائر، كل ذلك يكون الإسلام له بالمرصاد.

وقد يعترض معترض قائلاً: لماذا لا تسمحون بنشر غير أفكاركم في بلاد الإسلام وأنتم تقومون بنشر أفكاركم في البلاد غير الإسلامية؟ أليس هذا تناقضاً؟

ونجيب: بأن التهكم أو المساس بالهولوكوست (ما ينسب من حدوث إبادة جماعية بحق اليهود في عهد النازيين في ألمانيا وأوروبا) مخالفة للقانون يعاقب عليها حتى أممياً، ويعتبر إنكار المحرقة مخالفة للقانون في كل من ألمانيا، فرنسا، بلجيكا، بولندا، أستراليا، لوكسمبورغ، البرتغال، إسبانيا، رومانيا، سويسرا وإسرائيل، فضلاً عن الأمم المتحدة.

فإذن ليس كل فكرة ولو كانت التحريض على الإرهاب أو القتل أو تخريب مصير الناس أو التجسس على الدولة أو نقض الحكومة والدستور بخلاف إرادة الشعب، كل تلك الأفكار ليست محلاً للترحيب في الفكر الإسلامي، بل حتى في غيره..

فأي نشر لأفكار من هذا القبيل ممنوع وليس من الحرية في

شيء...

ومن ثم فنشر الأفكار الإسلامية في دولة غير إسلامية لكونها تتعلق بإقامة العبادة ومساعدة الناس، وهي لا تتعلق بالشيطنة أو التحريض على اسقاط الدول..

لا بدّ من التفريق بين الثورة ضد الباطل ومن أجل هضم الحقوق والارهاب والاستبداد، وبين من يحاول ما كراً أن يقلب الدنيا ويهدر الدماء والأمان من أجل نزواته السياسية وحب السيطرة لا غير.. توجد طرق شرعية للتعبير عن انتخابك للنظام أو عدمه، لبيعته أو عدم مبايعته، لا تصدر حق الآخرين فيما لو أرادوا شيئاً.. نحن ضد أي انقلاب على إرادة الجماهير، أما إذا كان الانقلاب يعبر عن ارادة الجماهير واختيارها - كما فعلت الأمة حينما انقلبت على الإمام علي عليه السلام، أو على الإمام الحسن عليه السلام - وحينها سلمهم الإمام عليه السلام السلطة من غير دماء.

وينفتح هنا الباب حول الحرية بين المراكز الإسلامية والغربية، ونعقد لها الفصل التالي لنستوفي حقّها في مثل هذه الإثارات والإشكاليات.



الفصل الخامس : **بحث حول الحرية بين المرتكزات الإسلامية** **والديمقراطية**





الحرية بين المرتكزات الإسلامية والديمقراطية:

إن من أهم أسس الديمقراطية هي الحرية، حيث لا يمكن إعمال رأي الناس دون الحرية، فلا بدّ من توفر الإرادة الحرة أولاً لكي تنضم تلك الإرادات الى بعضها لتشكل العقد الاجتماعي كما مر.

وعليه، فقد طُرح تساؤل فلسفي حول أن الحرية هل هي حق من الحقوق الفطرية للإنسان أم أنها قيمة؟ ومعنى أنها حق، هي أن البشر يولد وهو حر ولا يسمح لأي أحد أن يضيق عليه حريته أو يسلبها منه.

وأما معنى أنها قيمة أي أنها مما ينبغي على الإنسان تحصيله، فهي ليست من الحقوق الفطرية للإنسان ولا يولد الإنسان وهو حر بل عليه أن يسعى لتحصيلها لكون هذه القيمة مهمة له وإيجابية بالنسبة إليه، وعليه أن يدافع عنها.

91

ومن الواضح أن الإنسان يولد وهو حر ولا معنى لكونها قيمة يسعى لتلبيتها، بل هي حق ينبغي الحفاظ عليه ولا يحتاج الإنسان على هذا أن يطالب بدليل على حريته، بل على العكس، أي عليه أن يطالب بدليل على عدم حريته فيما لو وجدت.

وطُرح تساؤل آخر حول أن حرية الإنسان فيما لو قلنا بأنها

حق، فهل هي مطلقة أم مقيدة؟

الديمقراطيون يؤكّدون على أن حرية الإنسان مطلقة بمعنى عدم تقييدها إلا في حال أضرت أو تجاوزت حدود وحرية الآخرين، ولا يُسمح بتقييدها.

يقول مونتسكيو: «حقاً إن الشعب في الديمقراطيات يصنع ما يريد كما يظهر، غير أن الحرية السياسية ليست في أن يفعل المرء ما يريد مطلقاً، ولا يمكن الحرية في الدولة، أي في المجتمع ذي القوانين، أن تقوم على غير القدرة على صنع ما يجب أن يراد وعلى عدم الإكراه على صنع ما لا يجب أن يراد.

ويجب أن ينقش في الذهن ما هو الاستقلال وما هي الحرية، فالحرية هي حق المرء أن يفعل كل ما تبيحه القوانين، فإذا كان لأحد الأهليين أن يفعل ما تحرمه القوانين فقد الحرية؛ وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما فعل»^(١).

ويتماهى البعض في التدشين للحرية بمعنى الانفلات حتى من القوانين ذاتها، مع الاعتراف بأنها خطأ! وهذا غريب حقاً. فإن أي نوع من الإكراه يعد أمراً سيئاً؛ لأنه يقف في وجه الآمال البشرية،

(١) روح الشرائع، مونتسكيو، تعريب: عادل زعيتر: ج ١ ص ٢٦٨.

حتى لو كان هذا الإكراه يهدف الى منع الأفراد من ارتكاب شرٍّ أكبر، وأن عدم التدخل الذي يقابل الإكراه يعد حسناً وإن كان بمفرده أمراً سيئاً^(١).

إن الغرب نفسه يعترف بعدم صواب فكرة الحرية المطلقة، تلك الحرية التي يتبححون أنها مطلقة وتبقى كذلك الى أن تضر بالآخرين أو تبقى مطلقة الى أن تتعارض مع حرية الآخرين. الغرب نفسه اليوم يقف بالضد من هذه المقولات لأنها أثبتت فشلها في الواقع، فالانتحار أو تناول المهلوسات أو الموت الرحيم، وغيرها، هي أمور شخصية بالدرجة الأساس، ولا تضر الآخرين ولا تتعارض مع حرية الآخرين، ولكنها - هذه الأفعال - محرمة ويعاقب عليها القانون عندهم.

أما الفكر الإسلامي فيطرح منح الحرية كحق من الله تعالى يستلزم عدم تقييدها، إلا في حال أمر الله تعالى أو نهى عن شيء فيلزم تقييدها بالالتزام أو النهي حينئذ. وهو المعبر عنه بكل شيء لك مباح حتى تعلم أنه حرام.

الإسلام يطرح الإلزام بالفعل أو الإلزام بالنهي ليس لأجل

(١) الليبرالية ومنتقدوها، مايكل صندل: ص ٣٤.

الإلزام والنهي بل لأجل المصلحة الكامنة في الإلزام أو المفسدة الكامنة في الفعل المنهي عنه؛ وهذا يعني أن المسألة لم تعد تقييداً بل هي استيفاء للمصالح ودرء للمفاسد لا غير، وهو في صالح الإنسان. كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فهنا تكمن المفسدة في الاعتداء ولذا لا بدّ من تقييد الإنسان بمثل هذه القيود التشريعية والعقلية لئلا يهدر كرامة الآخرين أو حقوقهم أو حرياتهم.

نحن لا نطرح الحرية كجوهر يدافع عنه حتى بالضد من مصلحة الإنسان نفسه، بحيث نقول: لك الحرية في السكر والعريضة والمخدرات وشرب السجائر؛ لأنك حر، بل نقول: الإلزام بالفعل والإلزام بالنهي هو من أجل مصلحة الإنسان وإن كان تقييداً. وهذا هو المعنى الذي نؤكد عليه. بمعنى تجاوز الحرية هو لأجل مصلحة الإنسان والحفاظ على حياته وعقله وكيانه وغاياته النبيلة.

يقول الشهيد الصدر الأول رحمته الله: «الإنسان الأوروبي الحديث، في بدايات عصر النهضة، وضع مثلاً أعلى وهو الحرية. جعل الحرية مثلاً أعلى؛ لأنه رأى أن الإنسان الغربي كان محطماً ومقيّداً، كانت على يديه الأغلال في كل ساحات الحياة، كان مقيّداً في عقائده العلمية والدينية بحكم الكنيسة وتعت الكنيسة... أراد أن يجعل من

الإنسان كائناً مختاراً إذا أراد أن يفعل يفعل، يفكر بعقله لا بعقل غيره ويتصور ويتأمل بذاته ولا يستمد هذا التصور كصنغ ناجزة من الآخرين، وهذا شيء صحيح إلا أن الشيء الخاطيء في ذلك هو التعميم الأفقي، فإن هذه الحرية بمعنى كسر القيود عن هذا الإنسان، هذا قيمة من القيم، هذا إطار للقيم، ولكن هذا وحده لا يصنع الإنسان، ليس هذا هو المثل الأعلى، فإن هذا وحده لا يصنع الإنسان، أنت لا تستطيع أن تصنع الإنسان بأن تكسر عنه القيود وتقول له: افعل ما شئت، لا يوجد إنسان ولا كائن لا يوجد إقطاعي ولا قسيس ولا سلطان ولا طاغوت يضطرك إلى موقف أو يفرض عليك موقفاً، هذا وحده لا يكفي، فإن كسر القيود إنما يشكل الإطار للتنمية البشرية الصالحة، يحتاج هذا إلى مضمون، إلى محتوى، مجرد أنه يستطيع أن يتصرف، يستطيع أن يمشي في الأسواق، هذا لا يكفي. أما كيف يمشي؟ ما هو الهدف الذي من أجله يمشي في الأسواق؟ المحتوى والمضمون هو الذي فات الإنسان الأوروبي، الإنسان الأوروبي جعل الحرية هدفاً وهذا صحيح ولكنه صير من هذا الهدف مثلاً أعلى، بينما هذا الهدف ليس إلا إطاراً في الحقيقة، إذا جرد هذا الإطار عن محتواه سوف يؤدي إلى الويل والدمار، إلى الويل الذي تواجهه الحضارة الغربية اليوم التي صنعت للبشرية كل وسائل الدمار لأن

الإطار بقي بلا محتوى، بقي بلا مضمون»^(١).

وينبغي أن نطرح مسألة هنا، حاصلها: إن القول بالحرية من القضايا التي تتأسس على غيرها، فعلينا أن نؤمن بالأصل ليثبت الفرع رأساً. وتوضيح ذلك: إن مجرد إدراكنا وإيماننا برب عزيز حكيم عالم، ومجرد إيماننا بحقانية الرسالة الواردة إلينا من ذلك الرب العزيز الجليل، هذا بحسبه يكفينا لكي ننبه النفس على أن الحرية ليست مطلقة من كل جهة، وحدودها في الإسلام مندرجة ضمن مقال الحق الذي لا يدانيه الريب ولا يساوره العبث والقصور.

إن إيماننا بهذه المسألة الفرعية - الحرية وحدودها التي حددها الله تعالى بالشرع والعقل - يفرض نفسه بحكم التبعية لإيماننا بالأصل الأصيل الذي تتفرع منه سائر الفرعيات المنتمية إليه.

ينبغي أن يكون الإنسان، والمسلم خصوصاً، على بينة، بأن الفرعيات لا تناقش قبل الفراغ من نقاش أصولها. ومتى ما ثبتت الأصول، وثبتت الفرعية لتلك الفروع، فقد حسم النقاش بهذا وانسد مجاله وانتفى موضوعه؛ فالأصول المبررة تبرر فروعها قهراً. ومعناه أن ثبوت المرسل الحق دليل على ثبوت الحق لرسالته، وهي التي

(١) المدرس القرآنية، محمد باقر الصدر: ص ١٦٧.

ترسم الحدود المطلقة للإنسان لكي تستوفي المصالح الواجبة له وتدرأ عنه المفاسد المهلكة له.

يطرح الفكر الإسلامي الحرية على كل المستويات، فمثلاً ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، كذلك فإن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣].

ثم إن الحرية بما هي لكل الناس من حيث مساواتهم أمام الخالق، بحيث لا يتميز أحدهم عن الآخر فيما بينهم، بل هم يتميزون بالالتزام أمام خالقهم فقط. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام يقول في الناس: «صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»^(١).

والحرية -بحسب النظرية الإسلامية- تؤسس للبعد الداخلي والضميري للإنسان، فيطرح الفكر الإسلامي مسألة الهوى، والذي يعبر عنه بأنه حب الدنيا، أو الشهوات والرغبات والميول النفسية التي تقود إلى الرذائل، ومخالفة العقل من أجل رضا الميول الباطلة.

(١) نهج البلاغة: الكتاب: ٥٣.

يقنن الإسلام مفردة الهوى في قبال العقل، حيث تعمل الشهوات في مخالفة العقل والتأثير عليه بشكل تدريجي إلى الدرجة التي تستحوذ عليه، وتمسخ رؤيته لتتأجه السليمة من منطلقات لا يلتفت إليها الإنسان أحياناً، فتغير أحكامه أو رؤيته إلى الحق والباطل، وقد يصل الحال إلى رفض أوضح الأسباب والعلل.

قال تعالى: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الروم: ٢٩]. فالآية الكريمة تتحدث عن أن الهوى في خلاف مستمر مع العلم؛ لأنه يسير الإنسان بشهواته وعريده بعيده عن العقل والعلم والهدى.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «آفة العقل الهوى»^(١). وعنه عليه السلام: «أوصيكم بمجانبة الهوى؛ فإن الهوى يدعو إلى العمى، وهو الضلال في الآخرة والدنيا»^(٢). وعنه عليه السلام: «كم من عقل أسير تحت هوى أمير!»^(٣). وعنه عليه السلام: «عبد الشهوة أذل من عبد الرق»^(٤).

فالإنسان الذي تتمكن منه شهوته وتأسر عقله، ويحاول الهوى

(١) الآمدي، غرر الحكم: ٣٩٢٥.

(٢) النعمان المغربي، دعائم الإسلام: ج ٢ ص ٣٥٠.

(٣) نهج البلاغة: الحكمة: ٢١١.

(٤) الآمدي، غرر الحكم: ٦٩٢٨.

أن يبرر له وفي النهاية يقدم حلوله الانتهازية الخاصة من دون أن يسمح له ببقطة في ضميره وشعوره وعقله، وكما يقول تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: ٨]، وحينئذ فالهوى الذي هو تعبير عن خيار الإنسان يأخذ زمام الأمر - باختياره - ويخلق الجو الذي يخلصه من شعوره باللائم والإحباط، ويأسر أي شعور بوخر الضمير أو تفسير النتائج لصالح الحقيقة. لذلك نرى أن بعض المتسلطين أو بعض الشخصيات الفاشلة في إدارة المواقع المهمة في الدولة أو المجتمع، حينما يفشلون في الأمور ويجتمع كل الناس على أن هذا الشخص قد فشل حقاً، تجده يبرر لنفسه من أنه على حق دائماً وأنه ضحى دائماً!

إن مفردة الهوى باستطاعتها أن تكشف النقاب عما يشي به عقل هذا المتسلط حينئذ؛ ولهذا يدعو الإسلام الى الحرية على المستوى الداخلي وهو الذي سيقود الإنسان الى عوالم الحرية في الخارج، فالذي تأسره الشهوات والنزوات في باطن ذاته سوف لا يجد الحرية في الخارج ولا أقل انها حرية صورية لا تتمتع بأي مضمون؛ ولهذا نجد أن الإسلام في غاياته الأساسية يدعو الى تحرير الإنسان في الخارج وفي الداخل، في الخارج حيث الطاغوت، وفي الداخل حيث الأغلال والأصبر التي تنزع به الى العبودية والذل،

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾
[النحل : ٣٦].

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَصْعَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف : ١٥٧].

شبهة ورد:

وتطرح شبهة في المقام، وحاصلها: أنكم ساعة تقولون (لا إكراه في الدين) وأنها تؤسس لحرية الإنسان وساعة تعاقبون الناس وتكروهونهم على شيء لم يوافقوكم فيه؟

الجواب باختصار: إن هناك خلطاً: فلا إكراه في الدين، وهذا واضح من أنها قاعدة قرآنية دقيقة، ولكن الآية فسّرت بشكل غير صحيح، ومن ثمّ رتب السائل التفسيرات الخاطئة عليها؛ ذلك أنها في مقام بيان أمر واضح جلي وهو الجانب العقدي من الإنسان، فالإنسان هو الكائن الذي يعيش الفكرة ويتأملها ويؤمن بها أو لا يؤمن بها؛ أي أن الآية الكريمة في مقام بيان الجنبية العقدية من الدين وأنه لا يمكن

إكراه الإنسان عليها، فالفكرة محلها القلب والذي لا يستطيع أحد إكراهه أو إرغامه بالقسر والإكراه..

نعم من الممكن أن تجبر جوارح الانسان على التقيد أو السير باتجاه ما أو النظر إليه أو المشي نحوه، إلا أن تكوين الإنسان ذاته لا يسمح بأن يجبره أحدهم على اقتناع فكرة معينة..

وشاهد الآية معها؛ ففضلاً عن قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وهي واضحة في إرادتها لأصل الدين والإيمان به، فقد كان محل نزولها في نصراني جاء الى النبي ﷺ يشكو اليه أولاده الذين التحقوا بالنصرانية فعرض على النبي ﷺ أن يكرهم على العود في الاسلام؛ فنزلت الآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾..

إن العقديات والإيمانيات معارف قبلية تأسيسية في مرحلة الدين؛ لا تشريعات وأحكام والتي تأتي في مرحلة متأخرة..

فالنظام العقدي في الإسلام هو البنية التحتية للدين، ومن ثم تأتي بعده كل التشريعات الأخرى؛ فالنظام الجزائي للنظام الإسلامي يتحدث عن مرحلة ما بعد الإيمان لا قبل الإيمان.. أي أنك تؤمن بالإسلام أولاً ومن ثم تأتي التشريعات المناسبة للنظام لاحقاً؛ فهو يقول إن سرقت ساعاقب، ولا يمكن أن يقول للشارق أنت في سعة

ومندوحة لأنك تؤمن بحق السرقة؛ ولا يمكن أن نأتي للمقاتل ونقول أنت في سعة ولا نكرهك على ما فعلت لأنه لا إكراه!..

الآية الكريمة واضحة في تأسيس النظام العقدي، فهي تقول لا يمكن أن يتحقق الإيمان بالإسلام بالإكراه، أو لا يمكن إجبار الناس على معتقداتهم لا أنها تتحدث عن الاحكام التي هي مرحلة أخرى وكلام آخر غير مراد من الآية.. ولهذا فكل ما أشكل هو في تعارض الاحكام الفقهية مع الآية الكريمة، وهي بعيدة كل البعد عن هذا التعارض من جهة افتراق بيانها وهو في كون سنخ الايمانيات والاعتقاديات سنخ امور لا يمكن ان تفرض فرضاً بعكس الاحكام ومراداتها..

فالعقوبة ليست على الإيمان بالإسلام أو الكفر، وإنما على مخالفة النظام الاجتماعي العام، كما لو سرق أحدهم أو غش ونحوه..

ومن هنا يتضح الخلط بين مراد الآية وبين العقوبة في التشريعات، فمراد الآية يتكلم عن أصل الإيمان بالدين بينما موضوع العقوبات في الإسلام منوط بتطبيق القانون في الدولة أو الحكومة أو إقامة النظام الإلهي ولا دخل لها في موضوع الآية.

ما ينبع عن الحرية:

إن الحرية حق فطري وإن على الناس أن تطيع الحكومة فتجتمع كل الحريات أمام القانون بحيث يتساوون أمامه، أي أن تساوي الجميع أمام القانون متفرع عن كون الجميع يتمتعون بالحرية كحق فطري.

ولذا عندما تقوم الحكومة بمهامها الوسيعة؛ فتتناول شق الطرق وتنظيم المرور والضرائب ورعاية المؤسسات التعليمية والصحية، وتنفيذ القانون، ومحاسبة الجناة، والدفاع عن البلد ضد أي اعتداء، وغيرها الكثير، مما يستلزم التصرف في حرية الناس، وهذا التصرف ليس لأي أحد أن يعمل به إلا بمشروعية معينة، وهو معنى - وسيأتي التفصيل فيه - المشروعية وممارسة الحق في السلطة والحكومة، هذا الحق مفاض من الله تعالى، فهو مصدر المشروعية، وهو واهب الوجود، وهو الملك الذي له كل شيء، فلا بدّ في أعمال الحكومة وفاعليتها إناطة أمرها بالله تعالى من جهة، وهو المشروعية، وبالناس من جهة أخرى لما تمارسه الحكومة من جلب مصالح ودرء مفسدات عن المجتمع، وهي في جلبها ودرئها لهذه المصالح والمفاسد تضيق من حرية الناس، وعليه وجب اختيارهم لفاعلية الحكومة. فصار لدينا اثنان: حق مشروعية الحكم من الله تعالى، وحق الفاعلية

من الناس.

وحيث طبيعة العالم المادي التزاحم، فلأننا في قيد الزمان والمكان، وحينئذ يقع العناد والتضاد بين حريات الناس بما لا بدّ فيه من قانون ينفذ فيهم ويمنع عنهم التعدي على الآخرين.

وبعبارة أخرى: إن العالم المادي أو الدنيوي لا بدّ فيه - حال وقوع أي حدث - من زمان ما ومكان ما، فالعالم المادي يلزمه الزمان والمكان. وحينئذ إذا ما وقع اختيار الإنسان في أمر قد يلزمه التعدي على حرية غيره بما يستلزم الاقتدار والسلطة لمنع الفوضى؛ لأن إعمال كل أحد مشتهياته وحرية المطلقة يؤدي إلى التعدي على غيره جزماً، والقانون هو الضمانة لحماية الحريات الأخرى.

وعندما يكون الإنسان في حد الزمان والمكان، وفي عالم المزاحمات وهو يقتضي عدم إطلاق العنان لكل أحد، فهو يعني إنه لا يوجد هناك حرية مطلقة. الحقيقة هي من تجعل الإنسان حراً؛ لأنها تعرفه الحقيقة لا الوهم، إنه يرى حجمه والقيود التي أمامه ويرى كيفية التعامل معها من منطق المواجهة. لا الأوهام التي تنطلي على الآخرين من عنوان كونه حراً مطلقاً.

الفصل السادس: **في السياسة الدينية: المعالم العامة**





مميزات السياسة الإسلامية

إن أول ما يميز السياسة الإسلامية هو قدرتها على تلبية المتغيرات واختراق الحالات التي تحيط بها، ولذلك نلاحظ أن أئمة أهل البيت عليهم السلام قد مارسوا سياسة المجتمع وقيادته وهم في أحلك الظروف، فالإمام الكاظم عليه السلام يقود الأمة ولو عبر السجن، والإمام الحسن عليه السلام يقود الأمة ولو من خارج السلطة، وهكذا، فمن الممكن للسياسة الإسلامية أن تتأقلم مع الظروف التي يعيشها المجتمع الإسلامي وتراعي ما يمكن أن يكون قواعد طارئة في الحالات الاستثنائية مثلما تراعي الحالات التأسيسية وبناء الدولة والحكم وترميم مفاهيم الحقوق المتبادلة بين الشعب والحكم والحاكم.

إن السياسة الإسلامية تتمحور بين الثورة والإصلاح والتأسيس والانتظار، وهذه كلها أمور تنطوي على التلون لكل الحالات، كما إن الزخم في التطبيق الذي قدّمه النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام من خلال ربع قرن حافل بكل الأحداث الجسيمة والمتنوعة والمتشابكة، فالثورة التي قادها الحسين عليه السلام، والإصلاح سواء من داخل السلطة أو من خارجها والذي قدّمه أمير المؤمنين والحسن عليه السلام، والتأسيس الذي قدّمه النبي صلى الله عليه وآله وكذلك أمير

المؤمنين عليه السلام، ومن ثم ثقافة الانتظار للمهدي عليه السلام والتي لا تعني السلبية أو الانكماش بقدر ما يعني البناء الجاد في سبيل إقامة دولة العدل الإلهي، قال الشهيد الصدر رحمته الله: «هذا الانتظار الكبير ليس إلا انتظار اليوم الموعود باعتبار ما يستتبعه من الشعور بالمسؤولية والنجاح في التمحيص الإلهي والمشاركة في إيجاد شرط الظهور في نهاية المطاف... ونستطيع بكل وضوح أن نعرف أنه لماذا أصبح هذا الانتظار أساساً من أسس الدين؛ لأنّه مشاركة في الغرض الأساسي لإيجاد البشرية، ذلك الغرض الذي شارك فيه ركب الأنبياء والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً»^(١).

إذن، كانت المعطيات العملية والتطبيق المعصوم بوصلة تلك السياسة وما تستلهمه منها، فنجد التأسيس والتنظير والتطبيق، وكذلك ما يستتبعه من اختزال الكبريات والقواعد التي اختزلها الفكر الإسلامي من كل ذلك، بحيث أنه من السهل التقييم في ضوء الزخم النظري والتطبيقي لأية تجربة إسلامية تحاول أن تحذو خلف المفهوم الإسلامي للسياسة، نقيمها في ضوء هذه المعطيات

(١) تاريخ الغيبة الكبرى، الشهيد الصدر: ص ٣٦٣.

وفي ضوء هذا الزخم ليتضح انسجامها أو عدم انسجامها مع المبدأ الإسلامي.

إن السياسة بهذا التنوع وتلك المعطيات المتغيرة والقواعد التي تدشنها والتعاطي على أساس ذلك، كله ليس لأجل المصالح المادية للمجتمع الإسلامي فقط، أو استلام زمام السلطة أو الحفاظ على المقدرات المادية للأمة فقط، بل بالإضافة الى ذلك هو قيادة المجتمع الإسلامي الى كماله المعنوي ومسيرته العقائدية.

إن التسامي المعنوي والمبدأي والقيمي وما تبثه التعاليم الدينية في الإنسان، مثل هذا سينعكس في السياسة الدينية وستكون مثل هذه السياسة متصلة بالقداسة الدينية ذاتها وتنهل من معينها الضميري من غير أن تتلوث بالألوان المصلحية التي تعاین النفع قبل الإنسان ولا تتماهى مع الغايات التي تبرر الوسيلة الفظة الملوثة غير النظيفة، بل الإسلام مثلما يدعو الى الغايات السامية هو يدعو

الى الوسيلة السامية النظيفة البعيدة عن الانحطاط القيمي والضميري، ولذا نجد في القرآن الكريم العديد من النصوص التأسيسية في إطار الحق في الوسيلة أو الغاية، ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢]، ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ

النَّاسَ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴿البقرة: ٢١٣﴾، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، ﴿لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا﴾ [المائدة: ٧٧]، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣].

إن الحق الذي يدعو إليه الإسلام ويحكم في ضوئه ويريد أن يؤسس له، الحق هذا يشمل كل البنى الأساسية والفوقية، وكل الغايات والوسائل، وكل المناهج والاختبارات، وكل الإجراءات والتطبيقات، كل ذلك ينبغي أن يكون الحق هو رائده الأساس فلا يشذ عنه قيد أنملة، وهو المقصود من الحكم الإسلامي على مستوى الشرعية والمشروعية، وعلى مستوى الدستور والقضاء والتنفيذ، وعلى مستوى العقائد والأفكار، فلا بد فيها كلها أن يشملها الحق في كل جوانبها.

وبالعكس من ذلك، نجد أن السياسة غير الإسلامية تعتنى بإدارة الشؤون المادية للمجتمع، على أساس المصلحية والبرغماتية التي تتجاوز الإنسان نفسه، بحيث تؤصل للمصلحة لا للإنسان ويكون هو في خدمتها لا أن تكون هي لخدمته، فالمصلحة حينئذ بمعنى المكاسب المادية التي تدرها السياسة بمعزل عن خسارة

الإنسان نفسه أو قيمه أو ضميره أو عقائده وأفكاره، هذه كلها ليس لها اعتناء من قبل السياسة غير الإسلامية.

ولذلك فالفكر الإسلامي يعتبر الدولة والحكومة هي لإقامة الحق والدين، وليس لإشباع النزوات المادية أو التسلط أو مجرد جمع الأهواء في هذا الاتجاه أو ذاك. إنها مهمة جليلة قد تنطوي على توضيحات جسيمة، بحيث أن الحاكم الإسلامي الذي يسير في ضوء المبدأ الإسلامي الرفيع ليس له أن يلتبس من حظ الحكومة وحطامها، وليس له أن يكرسها لخدمته، وعليه في المقابل أن يسير في طريق حماية الحقوق والحريات وإقامة الحدود الإلهية ورعاية المظلومين، فالسمو الذي تنطوي عليه تلك الأهداف النبيلة ستعكس في نفس ذلك النظام ونفس الوسائل التي تحقق تلك الغايات وفي نفس الحاكم الإسلامي، ونجد ذلك فيما قاله أمير المؤمنين عليه السلام عن الحكومة التي تولاهـا: «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منّا منافسة في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لئلا نرد المعال من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك. فيأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك»^(١).

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ١٣١.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المنافقون : ٩].

إن فكرة تمحور غايات وأعمال الإنسان، فردية كانت، أو جماعية كما الحكومة، تحصر الإنسان في زاوية الوجود المادي والأبعاد الكمية فقط من غير أن يفتح عينه على غايات أخرى واعمال ترتبط بتلك الغايات ترتبط سعادته بها ارتباطاً جوهرياً، وإن الخسران المشار اليه في الآية الكريمة حقيقة جازمة في هذا الإطار؛ لأنه فقد الحياة الحقيقية التي من الممكن أن تدله على النبل في العمل والنبل في الغايات والتسامي عن الحروب والشحناء والحق، وسلامة البال في التنافس على الاكتناز والثراء على حساب الفقراء، ونحوها، وبدلاً من ذلك يدعو الإسلام الى أن تكون الدنيا والآخرة معاً تتمثلان في عمل الفرد والجماعة وغايات كل منهما.

وعن رسول الله ﷺ: «نعم العون على تقوى الله الغنى»^(١).
وعن الحسن بن علي عليه السلام أنه قال: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»^(٢).

(١) الوسائل: الباب: ٢٨ من كتاب التجارة: ح ٣.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٣ ص ٥٨.

وعن أبي جعفر عليه السلام: «نعم العون الدنيا على الآخرة»^(١).

إن أهمية القضايا المعنوية وكونها جوهر الإنسانية تستدعي أن يستحضرها الفكر السياسي الإسلامي ويجعلها في أولوياته، فالمركب العقائدي الذي يسير بالناس أهم من المركب السياسي نفسه، والقضايا المعنوية في أولويات الحكومة الدينية، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «أَلَا وَإِنَّهُ لَا يَضُرُّكُمْ تَضْيِيعُ شَيْءٍ مِنْ دُنْيَاكُمْ بَعْدَ حِفْظِكُمْ قَائِمَةَ دِينِكُمْ، أَلَا وَإِنَّهُ لَا يَنْفَعُكُمْ بَعْدَ تَضْيِيعِ دِينِكُمْ شَيْءٌ حَافِظْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ»^(٢). «لَا يَتْرُكُ النَّاسُ شَيْئاً مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ لِاسْتِصْلَاحِ دُنْيَاهُمْ - إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُوَ أَضْرُّ مِنْهُ»^(٣).

إن الأهداف التي تتوخاها الحكومة الدينية من سياسة الأمة الخيرة وبناء الجماعة الصالحة التي تدعو للخير، «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» [آل عمران: ١٠٤]، سيقودها بالنتيجة الى تفعيل طاقات الأمة باتجاه الخير، وانعتاقها من اكتناز الثروة التي يكفي في الفرد منها أقل ما يحتاجه، فالفرد وهو يسعى جاهداً للاكتناز والفوز بالشهوات سيتوجّه الى تلبية الحد الكافي واللازم

(١) السابق.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة: ١٧٣.

(٣) نهج البلاغة: الحكمة: ١٠٦.

للاكتناز، ومن ثمّ سيلقي بغاياته واعماله لتلبية احتياجات الإنسان الآخر الذي يتحول في عينه من المنافس في عملية الثراء الى المثل الذي يشترك معه في نفس الغايات والقيم والمسيرة، فلكي يضمن الإسلام مسيرة العدل والإخوة الإنسانية بين أفرادها تطلب عليه أن يليي المكانة المعنوية التي تتسع من المنافسة المادية الى المشاركة في الإنسانية وتقديم الإحسان والتوجه الى النبل والأخلاق والفضيلة، فضلاً عن الاهتمام بعالم الآخرة والوصول الى الله تعالى. ومن ثم، فإن الاهتمام بقيم العدل والمساواة تستدعي المساواة الاجتماعية بين أفرادها، لا المساواة أمام القانون فحسب؛ لأن الانشغال الاهتمام بتحرير طاقات الأمة باتجاه هذه القيم سيجعل المجتمع لا يتفاعل بطريقة أن يقدم الغني على الفقير، بل الكل سيتفاوت على أساس القيم النبيلة وتقوى الله تعالى، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. فتسري تلك القيم والمضامين والبنود في كل كيان الدولة، من القضاء الى الحاكم الى الشعب الى العلاقات بين الحكومات الى القانون الذي يحكم المجتمع الإسلامي نفسه بحيث يشكل من وجوده قاعدة ثابتة في التعاطي مع الفرد والجماعة، ومع المسلمين وغيرهم، لا أن يعيشه الإسلام كأمر يستغنى عنه، أو تنال من المصلحية والنفعية والانتهازية.

الدين والسياسة:

إن الديمقراطية لا يمكن لها أن تجتمع مع الدين؛ لأن الأسس الفلسفية لها تقتضي تجاوز الدين وإلغاء مرجعيته في الحياة. والواقع أن الديمقراطية مدينة للدين في استعارتها لأهم المفاهيم السياسية وتجلياتها.

إن الدين والسياسة لهما علاقة تمازج وتشابك بطبيعة كل منهما، فالدين بما يقدمه من قيم ومفاهيم للإنسان، وبما يؤسس له من هدفية في إطار حياته لنفسه، وفي إطار علاقته مع المجتمع، يلزم ذلك التقنين لحياته الفردية والاجتماعية، فالسياسة تكون بهذا المعنى دينية؛ لأنها تقوم بمهام يضطلع بها الدين نفسه، فهي تحاول أن تدير المصالح المجتمعية وشؤون الدولة، فهي تضطلع بالإنسان إذن وتقدم التقنيات اللازمة لحياته مثلما يفعل الدين نفسه.

115

يقول ماكس فيبر أن «العديد من النظريات المادية والاقتصادية لها أصول دينية محضة»^(١). ويتقدم هابرماس بنفس هذا الاتجاه «فصرح الدولة الدستورية كما أن القانون العقلاني

(١) ماكس فيبر، دونالد ماكري، ترجمة: أسامة أحمد: ص ٦٨.

المساواتي له أيضاً أصوله الدينية»^(١).

ويقول أيضاً: إننا مدينين للتقاليد الدينية، ولا سيما في كثير من مفاهيمنا المعاصرة مثل: الحرية، العدالة، وهي ذات جذور دينية وأن هذه الجذور لا تزال تغذي فهمنا لهذه المفاهيم^(٢).

ويرى بعض الغربيين: إن الشرعية القانونية لها أسس أخلاقية، وأن هذه الأخلاقية ضاربة جذورها في المقدس، وللעادات القانونية والأخلاقية منذ البداية خاصية الوصفات الطقسية^(٣).

يرى البعض الآخر: إن الديمقراطية التي تسير خلف المبادئ الدينية لا تعتبر لدى البعض من الديمقراطية؛ لأنها ستكون خارجة عن مبادئها وفلسفتها، وفي المقابل من ذلك يدور الحديث العالمي اليوم عن أهمية رجوع الدين إلى الحياة وتجاوز النموذج

116 (١) مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، يورغن هابرماس: ص ١٣١.

(٢) Eric Bain – Selbo, (Religion and Rationality), Journal for Cultural and Religious Theory, p.142.

عن في سؤال العلمانية، مجموعة مؤلفين: ص ١٦١.

(٣) Habermas, J., The Theory of Communicative Action, V.2, (Life word and System), p.56.

عن في سؤال العلمانية، مجموعة مؤلفين: ص ١٦١.

العلماني (الفصل بين الدين والدولة) الى النموذج (ما بعد العلماني) الذي يحاول أن يعمل مصالحة بين الدين والدولة.

يقول هابرماس: «إن نظرية العلمنة تقابل تحدياً منذ عقدين بين علماء الاجتماع ... وقد كُشف بوضوح عن وجهة نظر تحدثت عن نهاية نظرية العلمنة»^(١).

ويقول أيضاً: «التسامح أساس الثقافة الديمقراطية وهو مسار باتجاهين دائماً، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحرّكهم دافع ديني»^(٢).

ويصر العديد من الباحثين في الغرب على أن فقدان الرؤية الدينية يخل بمنظومة الحقائق لدى الإنسان، بحيث أنه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون وجود المطلق (الله) وبدون وجود قوة

(١) سؤال العلمانية، مجموعة مؤلفين: ص ١٩٥.

(٢) ريتشارد وولن، الانعطاف الدينية عند الفيلسوف يورغن هابرماس، هل نعيش في مجتمع ما بعد علماني؟، ترجمة: خالدة حامد: منشور على الانترنت.

فائقة عالمية «والتي عندها تتوقف الحقيقة»^(١).

يقول الدكتور جوتفرايد كونزلن: «بيد أن هناك أمراً آخر لا بدّ من أخذه بالحسبان، إذ أن باستطاعة المرء أن يلمس اهتماماً جديداً بالدين، وذلك وسط الثقافة العلمانية الغربية الآخذة بالتزايد، فهناك ضروب جديدة من الروحانية وحركات جديدة ذات طابع ديني. وعلى علماء الدين والاجتماع أن يدركوا، وإن أدهشهم ذلك، أن نبوءة (الزمان الخالي من الدين) لم تتحقق، فهذا العالم الخالي من الدين حافل بالدين الذي لم ينشأ في معظمه داخل الكنائس»^(٢).

السياسة الدينية: الجذور والمعالم:

إننا حينما نقف على مسيرة الأنبياء عليهم السلام، سواء إبراهيم، أو موسى، وكذلك داود وسليمان ويوسف وعيسى عليهم السلام، وحتى النبي الخاتم صلوات الله عليه، نجد أن الأهداف التي كانوا يعملون عليها،

(١) Habermas, Jurgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity, p103.

عن في سؤال العلمانية، مجموعة مؤلفين: ص ١٥٨.

(٢) مأزق المسيحية والعلمانية، جوتفرايد كونزلن: ص ٣٣.

والمقولات التي يصدرونها، واللافتات والياфطات التي يتخذون منها شعارات، والنصوص التي نقرأها عنهم، نجد كل ذلك سياسة دينية بالأحرى، فالدعوة الى القسط والعدل والحقوق المتبادلة بين الحاكم والرعية والإصلاح في الناس والتحذير من الفساد، وغير ذلك مما تزخر به كلماتهم، إنما هو سياسة دينية ضاربة في الجذور البشرية وأسست في طول مراحل البشرية ظاهرة الدولة وتقويم الحكم ورعاية الناس وسياسة أمورهم، ﴿وَإِلَى مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ يَبِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف : ٨٥]، ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود : ٨٥]، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد : ٢٥]، ﴿إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود : ٨٨].

إن هناك العشرات من المقولات التي تعتبر من أهم مقولات السياسة والحكم، والتي نجدها في مقولات النبيين ﷺ وفي طول مراحل البشرية، ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ

وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴿البقرة: ٢١٣﴾،

إن الدعوة الى القسط والعدل والحق وتحرير الناس من الطاغوت، ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء: ٦٠]، ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]. إن هذه الدعوة مثلما يحتاج فيها الى الجانب النظري في الدعوة الى العدل والحق ورسم المعالم الخاصة لهذه المفاهيم في العقول وتبيين حقوق الناس وبيان الطاغوت من غيره، كذلك يحتاج فيها الى إقامة هذه المفاهيم في الواقع والدفاع عنها، فلا يكتفى بمجرد الإشارة الى جهة الحق من دون أن يأخذ به إليه؛ ولذلك مثلما يدعو الإسلام الى بيان السياسة والمفاهيم والأفكار كذلك يدعو الى الممارسة العملية لها وقيادة الأمة والبشرية الى أن تقيم الحق وأن يأخذوا الدور في تحرير أنفسهم وغيرهم، ونجد أن المقررات والأحكام الإسلامية تمتلئ بأحكام الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس ذلك إلا لممارسة تلك المفاهيم وإقامة الحق في البشرية كلها، بحيث تكون مسؤولية الإنسان على عاتق المسلم لا يلوي عنقه عنها. قال

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ﴾ [النساء : ٧٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران : ١٠٤]، ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء : ٧٥]، ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انتهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة : ١٩٣].

أكدنا على فكرة أن السياسة الإسلامية تقود الإنسان الى كماله المعنوي والمادي معاً، وهنا يتجسد الأمر، فالسياسة الإسلامية تقود الإنسان الى أن يكون عبداً داخراً لله تعالى، ولا مملوكة إلا لله ولا حكم إلا لله، ولا معبود إلا هو، ومعنى هذا أنه لا يكون على الإنسان أي أحد غير الله تعالى، فهي دعوة للمساواة إذ لا فرق بين أحد وآخر، تنتفي هنا العروق والعنصريات والقوميات، فالانتساب فقط لله يجعل الناس متساوين؛ لأنهم كلهم يقفون أمام المعبود المطلق ويتساوون أمامه، ومعنى هذا أن السياسة الإسلامية مكلفة في أن تزيل كل الموانع أمام البشرية في سبيل أن تصل للمساواة وأن تصل الى أن لا يصادر حريتها أي طاغوت ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي

الْأَرْضَ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ [النساء : ٩٧].

ومعنى ذلك أن الإنسان المسلم ما لم يتحرر لا يأخذ مسؤوليته في الدفاع والمراقبة وممارسة دور الأمة الخيرة والذي سيأتي توضيحه.

ونضيف أمراً آخر، ذلك أن الإسلام حينما يدعو للخلاص والحرية وصيانة المجتمع من الطاغوت، فإنه يعمل على الخلاص من الطاغوتية والتعالي، ليس المراد أن يكون الطاغوت هو ذلك الإنسان الدكتاتور المستبد، بل قد يكون الإنسان في حال الطاغوتية يتعالى على الإنسان الآخر، وعلى المجتمع الآخر، فينتابه الغرور والتعالي والحقْد والشيطنة، وتلك هي التي تولّد مثل الدكتاتور المستبد. فالإسلام يوفر جهداً ضخماً لإنقاذ الإنسان من الرذائل، ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة : ٢].

وانطلاقاً من ذلك، يجعل الإسلام الكرامة للإنسان فقط، ولا يسمح له بالذل أو الهوان أو التماهي مع الظالم، ولو كانت فيها مصلحة تحسب لها السياسة حساب، إلا أن الإنسان وكرامته

وحريته فوق السياسة، إذ المصلحة الكبرى التي لا يُسمح بنقضها هي للإنسان فقط؛ ولذلك يقول تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالُكُمْ﴾ [محمد : ٣٥]، فالسلم مع الطاغوت والذي يكون مصحوباً بالذل والهوان لا يأتي بدوره الحقيقي، ولا معنى للحياة الإنسانية مع هذا التماهي والوقوف على التل أمام القضايا التي لها مساس في صميم إنسانيته أو تنزع عنه إنسانيته وإنسانية غيره، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «الموت في حياتكم مقهورين والحياة في موتكم قاهرين»^(١).

إن السياسة الدينية تدعو إلى الاقتدار والقوة في مجال الدفاع عن النفس وعن البشرية، ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال : ٦٠]، لا القوة العسكرية وحسب، بل في كل المجالات الصناعية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فكلها مما يدعو لها الإسلام لإنفاذ الشريعة والدين في كل الحياة، فالدين يحتاج إلى الأمن وإلى المجالات التي تعزز اقتدار الجماعة المؤمنة به في سبيل نشره وفي سبيل إقامته ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾ [الشورى : ١٣]، فالحياة التي لا يعتنى فيها بالقوة لا مجال لحفظ الأمن

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ٥١.

والكرامة فيها؛ لأن هذه القيم الكبرى معرضة للنهب والاستلاب ما لم تحفظها القوة والاقتدار.

دور الأمة في النظام السياسي الإسلامي:

نطالع المشاركة الواسعة للأمة في الحكم كلما اقتربنا من عصر المعصومين عليهم السلام، ففي مشاركة الأمة في حكومة النبي صلى الله عليه وآله ومشورتها في الحرب والسلم، وفيما يرجع في أمورهم، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وفي بيعة الغدير، وكل تلك المواطن مشهورة في التاريخ الإسلامي.

ومثلها في بيعة الإمام علي عليه السلام بعد مقتل الخليفة الثالث، وحينها انتاب الناس الخوف والذعر وعلت الصيحات وهم يهرعون إلى الإمام عليه السلام: «البيعة البيعة... أما ترى ما نزل بالإسلام، وما ابتلينا به من أبناء القرى؟ فأجابهم عليه السلام بصراحة متناهية في الوضوح والشفقة والتحذير، قائلاً: دعوني والتمسوا غيري... أيها الناس إنا مستقبلون أمراً له وجوه، وله ألوان لا تقوم به القلوب، ولا تثبت عليه العقول»^(١). وانهالت عليه الجماهير تنادي: «أمير المؤمنين...

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ٩٢، الكامل، ابن الأثير: ج ٣ ص ١٩٣.

أمير المؤمنين»^(١).

ولمّا تكاثر الناس يصيحون بالبيعة ويتعاهدون بالنصرة، قال لهم مرة بعد أخرى، فكاشفهم بالأمر قائلاً: «واعلموا أنني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب. وإن تركتموني فأنا كأحدكم ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم. وأنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً»^(٢).

ثم إن الإمام عليه السلام أجّلهم إلى اليوم الذي بعده من أجل أن يتأنى بهم ويقرروا بلا صخب ولا يكونوا انفعاليين فيما كانوا فيه، فلم يجد بعد ذلك من بد في السير بها لثلاث تغدو لكل نزق يعمل فيهم بالائتم والعدوان؛ ولذا قال عليه السلام: «والله ما تقدمت عليها إلا خوفاً من أن يزو على الأمة تيس من بني أمية فيلعب بكتاب الله عز وجل»^(٣)، «فما راعني إلا والناس كعرف الضبع - كالشعر الكثير على عنق الضبع من شدة زحامهم - ينثالون علي من كل جانب حتى لقد وطئ الحسان، وشق عطفائي - ما نله من خدش في جانبه أثر بيعتهم - مجتمعين حولي كربيضة الغنم - في جثومهم بين

(١) أنساب الأشراف، للبلاذري: ج ٥ ص ٧.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة: ٩٢.

(٣) أنساب الأشراف: ج ١ ق ١ ص ١٥٧.

يديه -»^(١).

إن الإسلام يتيح للأمة المشاركة والحضور والمراقبة والنقد في كل مستوياته، خصوصاً وإن مسألة الحكومة تتصل أهميتها بكل الأمة.

إن الحضور الحضاري للأمة الإسلامية ينطلق من حضور أفرادها في الحياة، وممارسة الدور المناط بهم للانتقال الى المرحلة التي تجعلهم أمة واعية، غير ساذجة، ولا مترهلة أو ضعيفة؛ ولهذا يشترط القرآن الكريم تغيير الأفراد لأنفسهم في عملية الانتقال الى الأمة الخيرة، وسنركز على هذا المصطلح، بعكس الأمة المبتدلة التي تعيش النكوص والتراجع ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

إن أهم دور يناط بالأمة الخيرة في هذه المرحلة هو ليس تفعيل الحكومة الإلهية فقط، بل مراقبتها أولاً وحمايتها ثانياً، والتعاون والتشارك رفع الموانع التي تعيق حركتها ثالثاً، وخاصة النقص في الكوادر التي تلبي احتياجاتها والتحديات الملقة عليها.

(١) نهج البلاغة: الخطبة: ٣.

إن النقد الحقيقي المتوجّه لفكرة ما لا يقوم به إلا أبناء تلك
الفكرة نفسها؛ لأن من هو غريب عنها ولا ينتمي لها ويرى نفسه
متعالياً أو ماقثاً لها لا يُرجى منه الوقوف بجدية لتقديم النقود
والعلاجات الشافية من أجل تجاوز الأخطاء والوقوف الإشكاليات،
بل سيحاول بكل جهده أن لا يعيرها الاهتمام المعرفي الكافي،
وسيجتثها ويتركها تصارع أخطاءها وحسب.

أما من هو داخل الإطار الإسلامي، فإنه سيعد تلك الكلمات
دواءً لمرض عضال ألمّ بأمّتنا ووعينا ووجودنا الاجتماعي، ونريد
من خلاله أن نرمي له بخلاصة عقولنا وتجربتنا.

إن مثل قول الإمام علي عليه السلام: «من شاور الرجال شاركهم
في عقولهم»^(١)، لا تعني بالنتيجة مشاركتهم في مدحهم، وإنما تعني
أيضاً مشاركتهم في تصويبهم ونقدهم، إذ قد يأخذ الهوى والافتتان
من صاحب الرأي فلا يرى العيوب التي اشتمل عليها، فتجده لا
يعثر على إشكالياته التي تحيط به؛ لأنه سيدشن مجموعة من
المصالح والشهوات التي تبرر له خياراته الباطلة، ومن هنا فهو لا
يقع على نقد الفكرة، بينما يكون الناقد وهو يتفحص التجربة

(١) انظر: منهاج البراعة، الراوندي: ج ٣ ص ٣٢٨.

والأفكار سليماً بريئاً عن المصلحة الذاتية والشره النفسي الذي يحرك الخيارات باتجاه تلك المصالح والشهوات.

إن فقدان النزعة النقدية في إطار السياسة الإسلامية صنع مجموعة من الخرافات البالية في عقل الأمة، والتي منها تأليه الزعامات الباطلة، والإمعان في استهلاك الأحاسيس التي لا تنطلق من الوعي الديني؛ ليحولوا الدين من خلالها الى مجموعة من المزاجات الباطلة والتبريرات العشوائية، والرعونة والتلفيق والجهل، ومن هنا تتأتى أهمية أعمال النزعات النقدية، والتي هي لسان آخر عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فهناك دائماً فئة في المجتمع تمتن التعقل وتحكي التجارب الحية وتنشر النصيحة، وفي المقابل تجد المتزلفين والمكشرين عن أنيابهم كالجوارح يلتهمون الناس ويلتفون عليهم في سبيل غاياتهم الدينية، فإذا لم نُعمل النصيح، والنقد، والتشخيص، سيلتف المزورون، والمتسلقون والشذاذ لأخذ المبادرة ليعملوا في الناس الأباطيل، ويتحول المقدس إلى عائق عن التقدم، والدين إلى أحاجي غير مبررة منطقياً، وإلى طقوس خيالية.

إن مثل القرارات غير الواضحة النتائج كالتي تمس مصير الأمة ووجودها في وسط التشابك المفاهيمي والمصلحي، مثل هذه

القرارات التي تلقي بظلالها على وجودنا كأمة، لا دواء أنجع لها من المشورة والنقد والتصحيح، لكي تأخذ الحلول سعتها بسعة عقول الأمة وبصيرة أولي الأبواب فيها، ولكي لا تنفرد القيادات الإسلامية - بما هم دون الفقيه - بمثل هذه القرارات التي تحدد مصائر الناس بالطريقة التي تغفل مشاركة هذه الطاقات والجهود المتنورة؛ من أجل التأسيس لحضور الأمة في عقولها وكوادرها في لب المشكلات الحياتية التي تحيط بنا. كذلك فإن المنظومة الإسلامية تتمتع بتأسيسات شاملة لمثل النقد والتصحيح في جسدنا الإسلامي، جماعةً أو مفاهيماً، كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن النزعة النقدية حالة من الإنتاج والفاعلية تتمتع بها الحركات ذات الوقع التأثيري في الاجتماع الإنساني، لا حالة من الفوضوية أو حب الشذوذ والمخالفة. كذلك فإنها ستتيح للعقول المتفتحة المشاركة في التفاعل الجماهيري من غير أن تتسبب المواقع الحكومية أو مواقع المسؤولية، وستتأتى عبر ذلك مشاركة واسعة وشاملة لكل العقول الإسلامية في الإنتاج والترصين والمواكبة وحتى التصحيح، بحيث تكون الأمة حينئذ مسؤولة عن قراراتها المصيرية بفعل حضورها الجمعي الفاعل، واستحضار

إرادتها الجادة في تلك الوقائع.

إن أي حركة غير كاملة لا تتمتع بالعصمة ستجد أن النقد من أولى أولياتها؛ لأن النصيحة من أجل التصحيح تعبّر عن الجزء المفقود في كمالها، إذ أن الارتقاء من النقص الذاتي والتفاعل غير المنتج وغير الكامل سيحتاج إلى نقطة يتكامل معها لكي يستعوض به عما هو مفقود لديه؛ لذلك سيؤسس بما لدى العقول الأخرى التي يتكامل معها ويستمع إلى توصيها.

فضلاً عن أن النقد سيمنع الوجودات المستبدة في أن تتسيّد المواقع في إطار الحركات الجماهيرية؛ لأنه — النقد — سيكون مقاومة تؤرق الاستبداد وتكشف المالبسات، وتفضح النزق والانتهازية والفردية.

إن أداء الحقوق المتبادلة بين الحاكم والأمة هو الذي يحقق غايات النظام الإسلامي من العدل والقسط وإقامة الدين؛ لأن المسؤولية التي على الحاكم مثلها التي على الأمة، ولا بدّ من المشاركة في الأداء لتحقيق الغايات الدينية الرفيعة، وبغير ذلك، لا يمكن إقامة الحكومة الدينية بواجباتها على أكمل وجه. إننا نجد أن الإسلام يجعل من الحكومة الدينية وطاعة القوانين فيها والنصيحة لها والنقد لها، يجعله من الوظائف الدينية التي على

المكلف والفرد والأمة وكذلك على الحاكم، فغش الحكومة أو الخيانة لها، إنما هو خيانة للدين بالأساس، والفساد الذي يدخله الحاكم الإسلامي على الفرد والمجتمع إنما هو فساد في الدين نفسه، من هنا تنبع الخطورة في التعاطي في الحقوق بينهما، بين الحاكم والأمة، فضياع الدين على مستوى التطبيق رهن أداء كل منهما.

ومن غرر كلمات الإمام علي عليه السلام والتي تؤسس للفكر السياسي الإسلامي بشكل قل نظيرة حيث يقول: «وحق الرعية على الوالي فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل، فجعلها نظاماً لألفتهم وعزاً لدينهم. فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية. فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه، وأدى الوالي إليها حقها، عز الحق بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على أذلالها السنن - أي جرت السنن الإلهية على وجوها - فصلح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، ويئست مطامع الأعداء. وإذا غلبت الرعية واليهما، وأجحف الوالي برعيته اختلفت هنالك الكلمة. وظهرت معالم الجور. وكثر الأدغال في الدين - أي يدخل فيه ما يفسده - وتركت محاج السنن - الطريقة الوسطى - فعمل بالهوى، وعطلت الأحكام،

وكثر علل النفوس، فلا يستوحش لعظيم حق عطل، ولا لعظيم باطل فعل، فهناك تذلل الأبرار وتعز الأشرار، وتعظم تبعات الله عند العباد، فعليكم بالتناصح في ذلك وحسن التعاون عليه، فليس أحد وإن اشتد على رضاء الله حرصه وطال في العمل اجتهاده ببالغ حقيقة ما الله أهله من الطاعة له. ولكن من واجب حقوق الله على العباد النصيحة بمبلغ جهدهم، والتعاون على إقامة الحق بينهم. وليس امرؤ وإن عظمت في الحق منزلته، وتقدمت في الدين فضيلته بفوق أن يعاون على ما حمله الله من حقه، ولا امرؤ وإن صغرت النفوس واقتحمت العيون - احتقرته - بدون أن يعين على ذلك أو يعان عليه»^(١).



(١) نهج البلاغة: الخطبة: ٢١٦.

**الفصل السابع: نقد الحركات الجماهيرية
والإشكاليات التي تثار حول الحركات الإسلامية وهل
هي تمثل الفكر السياسي الإسلامي أو لا؟**





من أجل النقد الذاتي:

تُعدّ إشكالية العمل الإسلامي والحركات الإسلامية اليوم إشكالية عالمية عابرة للخصوصيات، كما نلاحظ أن الكثير من المثقفين العالميين ومحبي الاستطلاع من كل أرجاء العالم يتطلعون بشغف لفهم إشكالية المسلمين والإسلام السياسي ونزعات العنف والاستبداد التي تتمظهر بين أفراد ومؤسسات تُعدّ إسلامية، كما أن الداخل الإسلامي أولى بالتطلع لهذه الإشكالية وبيان موقف الإسلام كنظرية وإيديولوجيا من هذه التشكيلات الجماهيرية والأحزاب والتجمعات الحركية.

تريد هذه الأوراق أن تتوغل في الأفكار والممارسات، وتقتحم مجموعة من الأوراق البالغة الحساسية في إطار الحركات الجماهيرية، ومن ثم بيان مجموعة من النقود والعلاجات للمشكلات التي تعصف بالعمل الإسلامي والتوجهات الحركية الإسلامية.

فالنقد الحقيقي المتوجّه لفكرةٍ ما لا يقوم به إلا أبناء تلك الفكرة نفسها؛ لأن من هو غريب عنها ولا ينتمي لها ويرى نفسه متعالياً أو ماقثاً لها لا يُرجى منه الوقوف بجديّة لتقديم النقود والعلاجات الشافية من أجل تجاوز الأخطاء والوقوف الإشكاليات،

بل سيحاول بكل جهده أن لا يعيرها الاهتمام المعرفي الكافي، وسيجتثها ويتركها تصارع أخطاءها وحسب. أما من هو داخل الإطار الإسلامي، فإنه سيعد تلك الكلمات دواءً لمرض عضال ألمَّ بأمّتنا ووعينا ووجودنا الاجتماعي، ونريد من خلاله أن نرمي له بخلاصة عقولنا وتجربتنا.

إن مثل قول الإمام علي عليه السلام: «من شاور الرجال شاركهم في عقولهم»^(١)، لا تعني بالنتيجة مشاركتهم في مدحهم، وإنما تعني أيضاً مشاركتهم في تصويبهم ونقدهم، إذ قد يأخذ الهوى والافتتان من صاحب الرأي فلا يرى العيوب التي اشتمل عليها، فتجده لا يعثر على إشكالياته التي تحيط به؛ لأنه سيدشن مجموعة من المصالح والشهوات التي تبرر له خياراته الباطلة، ومن هنا فهو لا يقع على نقد الفكرة، بينما يكون الناقد وهو يتفحص التجربة والأفكار سليماً بريئاً عن المصلحة الذاتية والشره النفسي الذي يحرك الخيارات باتجاه تلك المصالح والشهوات.

أهمية النزعة النقدية:

إن فقدان النزعة النقدية في إطار الحركات الجماهيرية

(١) انظر: الراوندي، منهاج البراعة: ج ٣ ص ٣٢٨.

والإسلامية صنع مجموعة من الخرافات البالية في عقل الأمة، والتي منها تأليه الزعامات الباطلة، والإمعان في استهلاك الأحاسيس التي لا تنطلق من الوعي الديني؛ ليحولوا الدين من خلالها الى مجموعة من المزاجات الباطلة والتبريرات العشوائية، والرعونة والتلفيق والجهل والسذاجة، ومن هنا تتأتى أهمية أعمال النزعات النقدية.

فهناك دائماً فئة في المجتمع تمتهن التعقل وتحكي التجارب الحية وتنشر النصيحة، وفي المقابل تجد المتزلفين والمكشّرين عن أنيابهم كالجوارح يلتهمون الناس ويلتفون عليهم في سبيل غاياتهم الدنيئة، فإذا لم نُعمل النصّح، والنقد، والتشخيص، سيلتف المزورون، والمتسلقون والشذاذ لأخذ المبادرة ليعملوا في الناس الأباطيل، ويتحول المقدّس إلى عائق عن التقدّم، والدين إلى أحاجي غير مبررة منطقياً، وإلى طقوس خيالية.

إن مثل القرارات غير الواضحة النتائج كالتي تمس مصير الأمة ووجودها في وسط التشابك المفاهيمي والمصلحي، مثل هذه القرارات التي تلقي بظلالها على وجودنا كأمة، لا دواء أنجع لها من المشورة والنقد والتصحيح، لكي تأخذ الحلول سعتها بسعة عقول الأمة وبصيرة أولي الأبواب فيها، ولكي لا تنفرد القيادات الإسلامية بمثل هذه القرارات التي تحدد مصائر الناس بالطريقة

التي تغفل مشاركة هذه الطاقات والجهود المتنورة؛ من أجل التأسيس لحضور الأمة في عقولها وكوادرها في لب المشكلات الحياتية التي تحيط بنا.

كذلك فإن المنظومة الإسلامية تتمتع بتأسيسات شاملة لمثل النقد والتصحيح في جسدنا الإسلامي، جماعةً أو مفاهيماً، كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن النزعة النقدية حالة من الإنتاج والفاعلية تتمتع بها الحركات ذات الوقع التأثيري في الاجتماع الإنساني، لا حالة من الفوضوية أو حب الشذوذ والمخالفة.

كذلك فإنها ستتيح للعقول المتفتحة المشاركة في التفاعل الجماهيري من غير أن تتسّد المواقع الحكومية أو مواقع المسؤولية داخل هذه الحركات، وستأتى عبر ذلك مشاركة واسعة وشاملة لكل العقول الإسلامية في الإنتاج والترصين والمواكبة وحتى التصحيح، بحيث تكون الأمة حينئذ مسؤولة عن قراراتها المصيرية بفعل حضورها الجمعي الفاعل، واستحضار إرادتها الجادة في تلك الوقائع.

إن أي حركة غير كاملة لا تتمتع بالعصمة ستجد أن النقد من أولى أولياتها؛ لأن النصيحة من أجل التصحيح تعبّر عن الجزء

المفقود في كمالها، إذ أن الارتقاء من النقص الذاتي والتفاعل غير المنتج وغير الكامل سيحتاج إلى نقطة يتكامل معها لكي يستعوض به عما هو مفقود لديه؛ لذلك سيؤسس بما لدى العقول الأخرى التي يتكامل معها ويستمع إلى تصويبها.

فضلاً عن أن النقد سيمنع الوجودات المستبدة في أن تتسبب المواقع في إطار الحركات الجماهيرية؛ لأنه - النقد - سيكون مقاومة ثورق الاستبداد وتكشف الملابس، وتفضح النزق والانتهازية والفردية.

من تاريخ النقد الإسلامي:

وحسبنا مثلاً نحتذي به ونحن ندشن لمثل هذه الأوراق النقدية، علي عليه السلام، والذي طالما وقف على منبر الكوفة ينقد أتباعه ويشج رؤوسهم بتلك الكلمات المدوية التي تناهت بتأثيرها سمع الأجيال بعده!.

فنسمع كلمات ذلك الإمام الغيور حينما هجم معاوية على اليمن، وهو يرى تشتت الناس من حوله واشتغالهم على اللغط والبؤس، إنه يريد لهم أسياًداً، وهم يريدون أن يتصعلكوا، ويريدون أن يعيشوا بملء بطونهم فقط لا بملء عقولهم أو حريتهم؛ ولذلك

قال فيهم مجموعة من الكلمات والخطب التي لم يجد التاريخ الإسلامي نظيراً لها جرأة وبلاغة وأثراً، وكذلك لوعة وحزناً؛ إذ يرى الإمام النبيل تبدد حزمه بشتات أمرهم، ونال شرف الأمة ما كان يخشاه من جرّاء التواكل والذل والتمرد، ولهذا رفع صوته بالدعاء لنفسه بأن يذهب إلى جوار ربّه، ولكي لا تُظلم الحكمة عند من لا يستحقّها، ولكي لا ينظر ﷺ لساعة احتضار الأمة وموتها بين يديه بعدما فقدت كل مقومات الحياة من النهوض والامتثال والمبادرة والتنافس والطاعة، ومما قاله ﷺ: «إني والله لأظن أن هؤلاء القوم سيدالون منكم»^(١) باجتماعهم على باطلهم وتفرقهم عن حقهم، وبمعصيتكم إمامكم في الحق وطاعتهم إمامهم في الباطل، وبأدائهم الأمانة إلى صاحبهم وخيانتكم، وبصلاحهم في بلادهم وفسادكم... اللهم إني قد مللتهم وملوني وسئمتهم وسئمونني فأبدلني بهم خيراً منهم وأبدلهم بي شراً مني. اللهم مث قلوبهم»^(٢) كما يماث الملح في الماء...»^(٣).

مثله قوله ﷺ: «فإن معصية الناصح الشفيق العالم المجرب

(١) أي تكون الدولة لهم.

(٢) أي أذبها.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة: ٢٥.

تورث الحسرة وتعقب الندامة. وقد كنت أمرتكم في هذه الحكومة^(١).

أمري ونخلت^(٢) لكم مخزون رأيي لو كان يُطاع لقصير أمر^(٣)، فأبيتم علي إباء المخالفين الجفاة والمناذرين العصاة...^(٤).

من هنا، أي من ملاحظتنا للتاريخ الملحمي للنقد الإسلامي، وما يمكن أن تشتمل عليه النزعة النقدية من عناصر مهمة للانبعاث الحضاري لأمتنا، فمن هنا تنبع أهمية النقد الذاتي الذي توجهه الأمة إلى الحركات الجماهيرية والدينية؛ لأنه يستدعي الحضور الجماهيري في متابعة قرارات الحركة، بحيث أن الحضور النقدي لا يقل عن الحضور في التأييد والمثابرة في الدفاع عن الحركة، ولو أغلق الباب بوجه النقد سيستدعي ذلك أن يُغلق الباب بوجه الدفاع عنها أيضاً؛ ذلك أن الحركات الجماهيرية التي

(١) أي التحكيم بين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص بعد معركة صفين.

(٢) أي أخلصت لكم.

(٣) قصير مولى جذيمة المعروف بالأبرش. وكان حاذقاً وكان قد أشار على سيده جذيمة أن لا يأمن للزباء ملكة الجزيرة فخالفه وقصدها إجابة لدعوتها إلى زواجه، فقتلته، فقال قصير: «لا يطاع لقصير أمر» فذهب مثلاً.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة: ٣٥.

لا تريد أن يتسلل النقد إليها ستسعى دائماً إلى عدم الشفافية والغموض والاختفاء والتلوّن في التعبير عن قراراتها، ومعه يُغلق الباب أمام الوجود الاجتماعي الذي يريد أن يثابر في الدفاع والتأييد والمشاركة.

إن الحديث عن الحركة الإسلامية هو حديث الذكريات في الغالب لا حديث الواقع والحدث، فالكثير يترنم بسرد ذكرياته المبحّة معها، أو البعض يستذكر للجيل الجديد العبر والدروس المستفادة منها. ولكن ما يستحق الذكر أيضاً هو حديث الواقع لا حديث الأمس، ولهذا فمن المهم الوقوف على المشكلات والحلول التي تعيشها الحركة وأساليب ووسائل النجاح التي من الممكن أن تعتمل في منظومتها، بدلاً من أن نهجو أنفسنا بعد فوات الأوان!

والمهم أن هذا أن الاشتغال التقدي الذي نقدّمه سيكون هادئاً متوازناً بعيداً عن التشهير أو الممارسة، أو تزييف الحقائق لكي نتصّر لأحد على آخر، وسنحاول بإذن الله تعالى أن نخرج منه بمجموعة من التشخيصات والعلاجات، لا كمثّل من يتخذ سيرته التي قضاها في أتون الحركات الإسلامية للانتقام من خصومه أو منافسيه، وهذه نقطة جديدة بالالتفات، إذ نلاحظ أن عدداً منهم

انتقلت خصومته للورق بعد أن كانت في الواقع، فهو يروي للتاريخ غضبه وعنفوانه، لا وقائعه أو تحليلاته! أعاذنا الله تعالى منها بحوله وقوته.

كذلك فإن بعضهم يحاول من خلال سرده لمشكلات الحركات الإسلامية أن يتسلل لكي يعيب على الإسلام وتشريعاته ونظمه. ونحن هنا نتحدث عن مشكلات المسلمين لا مشكلات الإسلام نفسه، وسيأتي الكثير من الردود حول ذلك إن شاء الله تعالى.

الحركة الإسلامية وإشكالية المصطلح:

كما نريد أن نؤكد أيضاً على أن مصطلح الحركة الإسلامية أصيب بالعطب نتيجة الالتباس الواقعي والميداني الذي يحصل اليوم، فمع الوضوح المفهومي لمفهوم الحركة إلا أنه يعيش الضبابية في التطبيق، بسبب الاختلاف الكبير بين الحركات الإسلامية نفسها، من حيث المنهج والمبررات والوسائل وحتى الإيديولوجيا.

وعليه، فالواقع الممتلئ بالاشتباكات المفهومية سيفرض على المصطلح الضبابية من حيث التطبيق، فنحن نريد أن نعرّف

الحركات الإسلامية لكي نُميّزها عن غيرها، ولكي نصفها بكل ما تتمتع به وتؤمن به، فيكون وصفها - بالحركة - بما يضيفي المزيد من الخلط والالتباس وعدم التمايز، سيكون ذلك بمثابة الخل المنهجي في التعامل مع هذا المصطلح.

يعبر مصطلح الحركة الإسلامية عن الانطلاق الجماهيري أو الجماعي لتمثيل الإسلام في الميادين السياسية والاجتماعية والخيرية وغيرها، وكذلك في إحياء الإصلاح الديني في مشكلات المجتمع والتأسيس للصحة الحضارية التي تشكل هوية جديدة للأمة الإسلامية والمجتمع الإسلامي.

فمع كل هذا الوضوح المفهومي إلا أن التنوع في الإيديولوجيات والتفارق بين الجماعات التي تؤمن بالعنف من غيرها، والتي تؤمن بالتكفير كوسيلة للسيطرة من غيرها، والتي تؤمن بالنفعية والمصلحية من غيرها، إلى غير ذلك من الاختلافات التي تمايزت بشكل ملحوظ في الواقع العالمي والإقليمي والمحلي. وهذا ما يدعونا لفض الملابس تجاه المصطلح نفسه؛ لأن انصرافه لكل هذا التلون الإيديولوجي والاختلاف المنهجي والتفارق في الأساسيات، يجعلنا ننوه ونؤسس لإطلاقه على الجماعات الممنهجة في إطار خاص وتحرك خاص دون توسيعه لكل هذا التلون.

والخطوة التي نريد أن نؤسس لها هي أن نتحدد الأطر لمثل هذه الإطلاقات، مما يعني أن علينا أن نطلقه بمعية التوضيح للإطلاقه على اتجاه ما.

وبعبارة أخرى، إن علينا أن نؤسس لإضافة القيود الشارحة والمقيدة والتي تفصل بين الحركة والأخرى، بحيث نقول الحركات الإسلامية ذات الاتجاه العنفي، أو التكفيري، أو السلمي. وكذلك القيود والشروح التي توضّح الانتماء الإيديولوجي لها، كالحركات الإسلامية السلفية أو المتطرفة أو نحوها.

وحتى الإضافات المذهبية، إذ نرى أن بعض الجماعات غير بعضها في داخل بعض المذاهب، فالتى تؤمن بمرجعية الفقيه في الحركة الإسلامية، غير من تؤمن بمرجعية الحركة أو الحزب، وهكذا.

ومن الممكن أيضاً أن نثير اصطلاحات أخرى في قبال الحركة الإسلامية، إذ أن عدداً منها من الممكن التعبير عنها وفق الإيديولوجيا التي تؤمن بها، فيكون تعبير الجماعة أوضح وأولى في التعبير، فنقول الجماعة الفلانية مثلاً.

إن الحركات التي تؤسس لوجودها من أجل التنافس السياسي، غير الحركات التي تمارس عملية الإصلاح وتجذير

الفكر الديني وتكريس نشاطها في التثقيف وتفعيل الانبعاث الحضاري للأمة، مما يستدعي أن لكل جماعة اصطلاحها الخاص الذي يمثلها من دون أن نؤسس لمصطلح فضفاض عائم يشتمل على الغموض في التعاطي معه كمصطلح الحركة.

ولذلك ندعو إلى تأسيس مصطلح الجماعات، والإشارة إلى كل واحدة من هذه الجماعات من خلال التعابير والقيود التي تؤمن بها وتشكل صيرورتها الفكرية والعقدية، ورؤيتها لبناء المجتمع والدولة والأفكار.

ويدعو بعضهم الى تدشين مصطلح الصحوة الإسلامية كبديل للحركة الإسلامية، فالصحوة «التي امتدت في العالم الإسلامي هي أوسع وأشمل من الحركة الإسلامية؛ لأن المجال الذي توطره الحركات الإسلامية هو أقل بكثير من مجال الصحوة الإسلامية»^(١)، لذلك تُعد الحركة الإسلامية مظهر من مظاهر الصحوة التي انتشرت في البلاد الإسلامية التي شملت هياكلها

(١) اسماعيل صبري عبد الله وآخرون، مناقشات الندوة التمهيدية لتحديد محاور بحث الصحوة الإسلامية، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، العربي، مركز دراسات الوحدة العربية: ص ١٤.

الرسمية وغير الرسمية»^(١).

إلا أن التعقيد في الواقع يفرض علينا اليوم أن لا نوسّع من المصطلحات التي تثير الالتباس بقدر ما نريد أن نؤسس لفض هذا الاختلاط، كما الحال في إثارة التشابك بين مصطلحي الصحة والحركة، بحيث اتسعت الإشكالات التي تنطوي على الضبابية في تطبيق هذا المفهوم، فضلاً عن غيرها من الإشكالات.

ومثله أيضاً، مصطلح الإسلام السياسي، والذي يدشنه الغرب والحركات العلمانية في الإشارة والتعبير عن الحركات الإسلامية، وهو تعبير يختزن ذات المشكلة والتعقيد من حيث أنه يثير التشابك لدى التطبيق في الواقع، كما أنه يختزن تلك الحركات في التعبير عنها بكونها إسلاماً وليس مسلمين، وهي إشكالية مغلوطة سنقف عليها تفصيلاً إن شاء الله تعالى.

فضلاً عن إثارته لتقسيم الإسلام إلى سياسي وغيره، وهو ما يشي بكونه توصيفاً غير ممنهج وغير واقعي ويحمل دلالات تقسيم تحاملي غير فني، إذ يؤسس لمغالطة أنه يحصر التدخل في السياسة في إسلام خاص ليوحي من خلاله إلى وجود إسلام بريء

(١) نغم محمد صالح، الحركات الإسلامية إشكالية المفهوم، بحث منشور على الإنترنت.

عن المشكلات ومن الممكن أن لا يتدخل في السياسة، إسلام يرمي بترائه وتفكيره وكل ممتلكاته في أحضان الليبرالية والعلمانية التي تقوده وتهديه إلى برّ الأمان! بينما يصّر الإسلام على أن يعرف ذاته بأنه عقيدة وأحكام ونظم شاملة لكل الحياة، وباستطاعتها أن تجيب عن كل أسئلة الإنسان وأن تقوده إلى نموذج حضاري عتيد. هذا ما دعانا إلى أن نوضح ما هو المراد من مصطلح الحركة الإسلامية في إطارنا الذي نتحدث عنه. وبما أن المنهجية التي نريد أن نتعاطى معها في هذا البحث لا تخص حركة دون أخرى؛ لذلك لم نكن بصدد التأسيس لمصطلحات جديدة، بل سنكتفي بنفس مصطلح الحركة الإسلامية، فالإشكاليات التي نريد أن نقف عليها تتسع لكل الاتجاهات وهي شاملة لأغلب الحركات الإسلامية ومعها لا داعي للخوض في التأسيسات التي قدمناها (من إضافة القيود أو اجترار مصطلح الجماعات مع القيود التي ترافقها، وغيرها) إذ أن الحديث العام الشامل هنا لكل الحركات والجماعات لا يحتاج إلى هذه التأسيسات، ونحن حاولنا أن نشيرها من جهة الوقوف على الالتباس المعرفي الذي يشوبها ويغلب على الباحثين عدم الإشارة إليه.

كذلك نسجل أيضاً أن هذه الأوراق تريد أن ترتقي بأداء

الحركات الجماهيرية، ولا تريد أن تمقتها أو تسلبها حقها في العمل أو التصدي الاجتماعي أو الخيري أو السياسي، كما أنها تنقد ما يصدر من العاملين الإسلاميين من أخطاء من دون أن تتجاهل المشاريع التي حققتها الحركة الإسلامية أو تثير اللغط تجاه النجاحات التي هي موضع الإشارة بالثناء، فهذا الحال ككل جهد لغير المعصوم مبتلى بالخطأ مثلما هو يستحق الثناء في نجاحاته!.

بقي أن نشير إلى أن الكثير من النقاط تتمحور في اتجاه الحركات الجماهيرية، أياً كانت، بحيث يمكن تطبيق الكثير من أفكارها عليها من غير ما تختص بالإسلامية منها.

لماذا التحول ؟

لا بدّ من الإشارة إلى أن المشكلة في الحركات الإسلامية الموجودة اليوم هي مشكلة العاملين أنفسهم لا مشكلة الإسلام نفسه، فالعامل الذي يهدر كرامة الآخرين من أجل ذاته هو، ويحوّل الإسلام إلى ذاته وأنانيته بحيث يريد من الإسلام أن يذوب فيه لا أن يذوب هو في الإسلام، فتتحول الرسالة والنجاحات إلى ذات الشخص وتكبر ذاته وأنانيته بكبر الرسالة ذاتها، فمثل هذا العامل هو الذي أهدر الإسلام وأساء إليه قبل أن يمثله!.

ومثل هذا العامل الذي يحوّل الإسلام إلى مهاترات وخصومات بحيث يخلق الجو الذي لا يمكن أن يتقي الله تعالى فيه، إذ يغلب الصياح والغضب والكذب على الصدق الذي لا يحتاج إلى العريضة أو العنف!

والعامل الذي يريد أن يأتي الإسلام إليه لا أن يذهب هو للإسلام، بمعنى إنه على الإسلام أولاً أن يحافظ على مصالحه ويضفي عليه الألقاب والتبجيل الاجتماعي، وعند ذلك فقط سينصر الإسلام أو يقدم خدماته للإسلام!

والعامل الذي ينظر إلى أن الخسارة هي في ضياع المصلحة الدنيوية ويفضلها على مصلحة الآخرة، وغيرها من الأمراض المستعصية في الكثير من العاملين في مجال العمل السياسي أو الاجتماعي الإسلامي.

مثل هذا العامل كيف يمكن له أن يخدم الإسلام، وكيف يمكن للإسلام أن ينتصر أو يتقدّم من خلاله، والحال ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

ولذلك، فإن مشكلة الإسلام ليست في نظرتة للإنسان والحياة، أو في رؤيته الكونية أو الأيديولوجيا والإيمان الذي يمد البشرية به، بقدر ما هي مشكلة العاملين أو الدعاة إليه والمؤمنين به

حيث لم يتمظهر الإسلام على وجودهم الاجتماعي.

والذي يزيد من الإشكال أن بعض العاملين أو الدعويين كانوا من خيرة الناس في تصرفهم الفردي، إلا أنهم فشلوا في التطبيق الاجتماعي للإسلام، أي أنهم لم يستطيعوا أن يبرزوا الإسلام ونظمه وأخلاقياته وقيميته ورؤيته ليكون هو المرجع في الدولة والاجتماع والاقتصاد وغيرها.

فسألنا الذي قدّمناه: «لماذا التحوّل؟» سيغدوا صحيحاً حينئذ، إذ أن التحوّل من الوداعة الفردية للعامل الرسالي إلى الجشع الاجتماعي، والتحوّل من الإيمان الفردي إلى طلب الدنيا، ومن التواضع إلى التعالي والتكبر...

هذا السؤال يعبر عن جانب مهم من المشكلة في الحركة الإسلامية والعمل الإسلامي، وسنحاول أن نقف عليه طيلة هذا البحث لا في هذه الفقرة فحسب.

151

أحد الأسباب التي نريد أن نقولها في الإجابة هو التنافس من أجل المغنم والسلطة ذلك حينما تقود الحركات الجماهيرية النشاط السياسي، وتزج بالكوادر السياسية الإسلامية في النظام السياسي.

فالنظم السياسية العربية لم تكن إسلامية بالمرّة، وحتى

دساتيرها علمانية، مما يعني أن الإسلامي سيشق غماره في السلطة بشكل لا يدافع عن النظام نفسه بل عن مصلحته ومصلحة جماعته، وهنا سيجد نفسه في صراع مصلحي من أجل الكسب ونيل المغنم التي تستشري إلى الدرجة التي يتحوّل الكسب لذاته هو وشخصه هو.

إن النظام السياسي الإسلامي لو طُبّق لكان يوفر مجموعة من الضوابط والضمانات من أجل عدم انحراف السلطة السياسية عن خدمة الشعب وتطبيق الدستور، أما النظم الغربية والدساتير العلمانية، كما هو الحال في العراق اليوم، حيث تشترك النخب الإسلامية في السلطة من خلال التنافس الديمقراطي، بينما تنتمي المرجعيات الدستورية العراقية للنظم الوضعية وخاصة الفرنسية منها، وبالنتيجة لا يوفر النظام الوضعي فرصة الضوابط على السلطة؛ لأن السلطة القضائية التي نريد منها تحقيق العدالة والرقابة على دستورية القوانين إنما تُعيّن من قبل البرلمان نفسه، والكتل السياسية التي تحكم البرلمان هي ذاتها التي تشكّل الحكومة فكيف تراقب الحكومة التي انبثقت منها؟!، وكيف يمكن للقضاء أن يحاسب رجال السلطة فيما لو عاثوا فساداً؟!، فعاد الأمر بلا رقيب، هذه حصيلة الشراكة في الحكم.

فالمأزق الفلسفي في النظم السياسية الوضعية يتمحور بين اثنين: إما بمراعاة مصالح النصف زائد شيء على حساب النصف ناقص شيء كما الديمقراطية، أو بالشراكة في الحكم والتي حوّلت النظام إلى محاصصة وتُسّر كما مرّ^(١).

فانعكس المأزق على العاملين في الحركة الإسلامية أنفسهم، فمن جهة يحاول العامل الإسلامي أن يقطع المكاسب من أجل الجماعة والحركة من غير أن تردعه الضمانات الدستورية أو المحاصصة التي ينتمي لها، والذي انعكس على تركيبته وبنويته، بعد أن فقد الحس بالانتماء للحركة الإسلامية ومبدأيتها، أو بعد أن أخذت بعض الحركات الإسلامية أن تتحوّل إلى مؤسسة من أجل بناء المجد الذاتي لشخصها بعيداً عن مصالح الإسلام أو الشعب، والذي حصل هو هذا التدرّج من الحماسة في الدفاع عن الحركة، إلى هشاشة النظام الرقابي السلطوي، إلى انحراف الحركات عن أهدافها وسرقتها لمقدرات الشعب وتحوّلها إلى وكر للخدع والبكاء على مصالح الإسلام.

(١) انظر: الشيخ يعقوبي (مجموعة خطب)، المعاني الرسالية من حركة السيدة الزهراء (عليها السلام): ص ١٣٥.

فلا النظام العلماني أنصف الناس وأنقذهم، ولا الشخص أنصفوا الحركة الإسلامية وقدموا ما يبرر الاكتناز والثراء وعدم الإنصاف، ومثل ذلك الكثير من الحركات الجماهيرية وحتى العلمانية منها التي استولت على كل ما يشكل أساساً لدعاماتها ويعزز النفوذ المالي والسلطوي لديها.

التنافس المحموم:

وعندما يرى العامل الإسلامي أن صديقه الذي بجانبه قد فاز بالملذات، واتخذ مال الله دولاً وعباده خولاً، وتضخمت ثروته إلى الحد الهائل، وصار نخاساً بضمائر الناس، عندما يرى العامل ذلك، ستتأبه المنافسة، وسينتأبه الضعف، ويختر نفسه حينئذ بين الجنة والنار، بين أن ينتمي لشرفه ودينه وحبه للناس والخير، وبين أن يأخذ قضمته التي تنتظره كغيره! وحينما يتكرر مشهد الخيانة أمام أحدهم سيطيح بالمتذبذب الضعيف؛ لأنه سيتعب من الخيانة حتى تنازعه نفسه عليها.

فضلا عن ذلك فإن العدو يث العدوى كالصديق، فالخصومة السياسية والعداء الاجتماعي يبدأ من حين يقضم خصمه حصته، أي حينما يعزز نفوذه عبر استغلال السلطة، وحينما يدشن

مشاريعه المالية من خلال سرقة المال العام، فيبدأ بالترويج لذاته وأنانيته وحزبه ويافطته. عندما يرى العامل الإسلامي عدوّه يفعل هكذا، سيؤثر عليه، وعندها تبدأ الغيرة والحمية برد المثل أيضاً، فتجده يبني ذاته وأنانيته أيضاً، ولا يسمح لنفسه بالخسارة، فيعوّض عن ذلك من خلال تطويع السلطة باتجاه رغباته، ويبدأ بتكوين الجاه وشراء الضمائر وغيرها من أجل الرد على التنافس والخصومة التي تنتابه!.

ونقطة أخرى في المقام، ذلك أنه لا يخفى أن عاقبة الاتهام والتشهير السياسي هي الولوج في ارتكاب مثل هذه الخيانات؛ لأن بعضهم قد يكون رادعه عنها هو الحياء أو خوف الفضيحة، فإذا قاموا بتعييره أو تخوينه عند كل إثارة أو شك، كما هو شأن التسقيط السياسي، أو الاستهداف الديني أثر المنافسات، فإن ذلك سيؤدي بالإنسان إلى الاقتراب فعلاً من الانهيار وارتكاب الجرائم والخيانات. إن الاستفزاز بالشكوك وإثارة القلوب بالخيانة، لهو جرمٌ بحقها، وينبغي أن نعلم أن هذا يلذع القلب ويؤلمه كثيراً، وقد يجد أحدهم بكثرة التعيير أن الباب قد فُتح فعلاً للخيانة، وهو ما يستدعي أن يفعله كنتيجة لما يمرُّ به، من التعيير، وتزيين الشيطان الذي يصوّر له أنه لم يبقَ ما يخاف عليه أو يخشى منه! فيكون

اللوم والتقريع حافزاً إلى إيقاع من كان متردداً في الخيانات خوف ضياع سمعته، فصريح اللوم داعية للإغراء، كما عن النبي ﷺ: «لو نهى الناس عن فت البعر لفتوه. قالوا: ما نهينا عنه إلا وفيه شيء»^(١).
ومثله قول الشاعر:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراءٌ وداوني بالتي كانت هي الداء

إن منطق السياسة البراغماتية والنفعية والتي تتعامل من منطق قبيح للغاية، فعدم النزاهة والمصلحية وتبرير الوسيلة مهما كانت، أو حتّى المجتمع الذي يبني مجموعة أخلاقياته على الانتهازية والنفاق والحياة من أجل المال، كلّه سيجعل العامل الإسلامي في زاوية محرّجة، فحينما يريد أن يتعامل مع هذه السياسة أو الأخلاقية من منطق لكل فعل رد فعل، فلا بدّ معه، إما أن يكون ردّه انتهازياً مقيتاً أيضاً؛ لأنه يتعامل من منطق السياسة البراغماتية ذاتها، فالفعل غير النزيه يتطلب الرد غير النزيه أيضاً، أو

156

أن يطلق ردّه من منطق السياسة الإسلامية التي تتضمن تحريم المماكرة والانتهازية، وتشتمل على المبدأية وعدم التبرير، وسيخسر الكثير من المصالح الدنيوية، ويشعر حينئذ أن من الصعب

(١) النمازي، مستدرك سفينة البحار: ج ٧ ص ٣٦٦.

عدم الرد والتعالي؛ ولهذا ما تجرّع أحد أفضل من جرعة غيظ كظلمها ابتغاء وجه الله تعالى^(١).

وللأمانة التاريخية، فإن عدداً معتداً به من الناس والجمهور كان جزءاً من هذه المعادلة الباطلة؛ لأنه شجّع بطريقة وأخرى العمل النفعي الانتهازي مقابل الرشاوى التي تطنب في المؤسسات الحكومية وشراء الذمم والمحسوبيات، ولهذا لم يقف الشعب مع المبدئية التي حاولت الحركات الإسلامية التأسيس لها في عملها، ومن اشتغل بالمبادئ والأخلاق والمثل العليا ومساعدة الناس والترفع عن الدنيا لم نجد له أثراً بعد فقدان جمهوره، وعدم استيعابهم له.

نقص التربية:

ومن ثم يفتح الباب أيضاً للحديث عن تربية النفس وتهذيبها، والتي لم تكتمل بعد في الكثير من العاملين في الحركة الإسلامية..

إن الحركة الإسلامية وهي تقوم بالعمل الجماعي المنظم

(١) انظر المتقي الهندي، كنز العمال: ح: ٥٨١٩.

ومن أجل أهداف واسعة النطاق ستهتم حينها بمصالح الجماعة لا الفرد، وستوجه إلى التربية الاجتماعية عوضاً عن الاهتمام بالفرد، وسيغدو العامل في الحركة خاوياً يعيش الأهداف المرسومة له والانهماك بالمواجهة السياسية أو الاجتماعية من غير أن يعير ذاته عناصر التقوى والتحلّي بالإيمان العالي والدعاء والإرتشاف من الغيب الذي سينير حياته لو أحسن الاهتمام به. ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّناً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٢].

إن فقدان البوصلة في العمل، من الاهتمام بالنفس والمجتمع معاً إلى الاهتمام بالمجتمع فقط، وكذلك التحوّل من عشق اللقاء مع الله تعالى وتربية النفس بالفضائل والتخلّي من الرذائل، إلى العمل المحض الذي لا روح فيه ليمنحها لصاحبه، فالكدح المضني مع ما به من المزالق والمواجهات المستمرة مع الباطل، والعمل في خط المواجهة مع الرياء والفخر والغرور وغيرها مما يرافق الدعوة إلى الحركات الجماهيرية.

هذا كلّه سيمنح العمل الإسلامي صبغة العمل الخالي من الروح التي يضيفها على روحانية العامل نفسه، فضلاً عما يعد العامل

به نفسه من الشهرة ونيل المناصب والوجاهات وغيرها.

والأمر كما قال النبي الأكرم ﷺ في سرية بعثها إلى الجهاد: «مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر، قيل: يا رسول الله، وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد النفس، وقال: أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه»^(١).

إذن هناك عمل في سبيل الله وهناك عمل لله تعالى، هذا الفرق هو الذي يمكن أن ينقذنا، إذ لا يمكن الاكتفاء بالجهاد الأصغر بل لا بد للتصحيح من خلال الالتزام بالجهاد الأكبر؛ لأن مجرد الالتزام بالحكم الفقهي لا يولد الضمير والقيم والترقي في الكمال المنشود إلى حد الإخلاص في العمل ما لم ينضم إليها الالتزام الروحي والضميري والقيمي من خلال الجهاد الأكبر، وسنلاحظ - كما سيأتي - أن الحكم الفقهي من الممكن أن تعمل عليه التبريرات والالتواءات والحيل الشرعية لكي تؤدي به إلى التعطيل ومن ثم ينتهي به المطاف إلى الأحكام الاضطرارية التي تبيح الكثير من المحظورات ومن هنا سنتهك الأحكام الأولية - كحرمة السرقة والكذب واستغلال المنصب في الدولة - من خلال

(١) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ص ١٦٠.

تعطيلها؛ ولذا سيكون الجهاد الأكبر رادعاً مهماً في هذا المجال، فالضمانة الإلهية للإلتزام القانوني بالشرعية لا بدّ له من استحضار الضمير والأخلاق وحب الله تعالى وحب التقرب منه، فالقانون الإلهي لا بدّ له من حضور قلبي الى جنب الحضور القانوني، والى دوافع ذاتية محرّكة للروح والبدن.

يقول السيد الشهيد الصدر الثاني رحمته الله في هذا المجال: «إن التجارب السابقة مع المتدينين والواعين فيها وجدنا الأغلب منهم يتهاوون ويضعفون أمام الدنيا بمختلف الأسباب: أما المال أو الخوف في المجتمع أو التعذيب داخل السجون، وأكاد أقول: انه حتى كثير ممن قتل منهم إنما تم قتله بعد اخذ الاعتراف الكاذب منه ثم أدانته المحكمة باعتبار اعترافه، ولم يكن صامداً على طول الخط!! ولذا صدر من سيدنا الأستاذ - يعني الشهيد الصدر الأول رحمته الله - (أننا استطعنا أن نربي الآخرين إلى نصف الطريق) ولم يقل إلى نهايته لأنه لو كان الأمر كذلك، لما حصلت أي شيء من تلك النتائج. ولو كان أولئك المتدينون قد أصلحوا أنفسهم قبل إصلاح الآخرين، ومارسوا المقدمات المنتجة لصفاء النفس ونور القلب وعمق الإخلاص وقوة الإرادة وعفة الضمير، لما عانوا ما عانوا بل ولعلهم لم يحتاجوا في الحكمة الإلهية إلى كل هذا البلاء الذي

وقع عليهم، وإنما كانوا مع شديد الأسف مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨] ولم يكونوا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]، وليس ذلك إلا لأن الأفراد التامين الجهات الكاملين الأوصاف الجامعين للشرائط عددهم قليل، وأقل من الحاجة بكثير»^(١).

وبرأيي القاصر، أن الكثير من الحركات الجماهيرية والإسلامية لم تُقتل كجماعة أول أمرها، بل قُتلت كأفراد، استأثروا وانسحب الآخرون، وقضوا على تأريخهم وتاريخ الحركة، هذا الذي أراه.

نعم، من الممكن الإشارة لإشكالية الإصلاح الوظيفي التي أشار إليها الشهيد الصدر الأول، من أن الإصلاح الفردي غير قادر على النهوض بالحركات الإسلامية والعمل الإسلامي، إذ لا بدّ من انضمام الإصلاح الوظيفي إليه، فما «أكثر الناس الأبرار الأخيار المتهجدين في الأسحار، الذين على خطّ وجودهم الوظيفي لا

(١) الشهيد الصدر الثاني رحمته الله كما أعرفه: ص ٣٠٢.

ينعكس تهجدهم في الأسحار، ولا تنعكس هذه الدرجة الموجودة في وجودهم الذاتي من الخير، وذلك باعتبار أنّ هذا الوجود الوظيفي بنفسه بحاجة إلى نوع من التمرين والتكميل... فإصلاح الجانب الذاتي تلقائياً لا يمكن أن ينشأ منه إصلاح الجانب الوظيفي؛ لأنّ الجانب الوظيفي يستوجب توعية نظريّة خاصّة وتوعية سلوكيّة خاصّة، وكلاهما يحتاج إلى بناء خاص، وأيّة عمليّة إصلاح تهمل جانب الوجود الوظيفي وتعتبر أنّه تابع وذيل ونتيجة طبيعيّة لتربية الوجود الذاتي، فهذه عمليّة إصلاح خطيرة جدّاً، ولا يمكن أن تؤدّي المكسب المفروض من الناحية الثانية»^(١).

فمن المؤكّد أن التربية السلوكية العامة، فكرياً وأخلاقياً، لا بدّ أن تنطوي على مجموعة من النقاط في الفرد العامل، فلا يُكتفى بتأهيل الفرد لثقافة نفسه، وأخلاقه التي يعيشها كعلاقة مع الله تعالى أو بين أسرته، بل لا بدّ أن تُمتزج تلك مع توعيته من أجل الجماعة والأمة ككل، بحيث يندك في الوجود الاجتماعي لها ويتحسس آلامها وآمالها وواجباته تجاهها، ولا بدّ أن ينمي شعوره

(١) الشهيد محمد باقر الصدر، ومضات: ص ٣٩٢-٣٩٣.

بالمسؤولية تجاه الوظائف الاجتماعية التي تنتظره من أجل الإسلام، ومن أجل الوعي الذي نريد له أن يكون مطّرداً في عقل الأمة وتربيتها؛ ولهذا فإن التحديات الأخلاقية أو التربية الأخلاقية التي عليه أن يؤهلها في ذاته تختلف عن تلك العناصر التي يعيشها ليعيش مع ربّه فقط.

إن ثقافة الارتباط بالجماعة وتحمل الأخطاء، واستيعاب الاختلاف، والصبر على الأذى، والتعامل مع سوء الظن، والعيش في إطار من لا يهتم إلا بنفسه أو بعياله على حساب أمته ووطنه، وغيرها الكثير من ثقافة الكتل الجماهيرية التي على المرء أن يضمّنها في تربيته لذاته من أجل الوعي الوظيفي والأداء الاجتماعي الناجح.

الالتواءات والتبريرات:

163

يجمع مجموعة من الناس إلى التبرير لدى مواجهتهم الأخطاء، إنهم دائماً يغطون ضميرهم بالوحد عندما تحين لحظة تحسّس ذلك الضمير بالخطأ، ولا يسمحون لأنفسهم أن يعيشوا العتب القاسي أو الجدية في المحاكمات الضميرية!.
وحينها يستغل الإنسان كل شيء من أجل تبرير ما يحدث،

من ثقافته إلى عاطفته إلى وعيه وقدرته العقلية، ومن ثم فهو لا يريد أن يستسلم بأن يقول عن نفسه أنه أصبح ظالماً، بل يتجاوز الأمر إلى أن يقتنع بنفسه أنه القائد الملهم الفذ، وحينها يبرر لنفسه إنجازاته! والنتيجة أن التبرير عبارة عن مجموعة من الأحكام الجاهزة والمسبقة والتي يحاول بها العامل والرسالي أن يمارس عملية جدل وسفسطة تجاه حكم العقل أو الشرع بتقصيره، إنها نوع من تخطئة العقل أو الشرع، ومحاولة لتخوين الضمير الذي يلومه.

يحاول التبرير أن يخلق الضجيج والصراخ والجدل العقيم من أجل الغاية التي يريد بها أسر العقل وتحويله إلى أداة مأكرة! ومن هنا نواجه الكثير من العاملين في عملية جدل مستمر، وضجيج لا ينتهي، كله لكي يحاول أن يسكت الصوت الحقيقي الذي يناديه بالخطأ في داخله.

يطرح الفكر الإسلامي مسألة الهوى، والذي يعبر عنه بأنه حب الدنيا، أو الشهوات والرغبات والميول النفسية التي تقود إلى الرذائل، ومخالفة العقل من أجل رضا الميول الباطلة.

يقنن الإسلام مفردة الهوى في قبال العقل، حيث تعمل الشهوات في مخالفة العقل والتأثير عليه بشكل تدريجي إلى

الدرجة التي تستحوذ عليه، وتمسح رؤيته لنتائجه السليمة من منطلقات لا يلتفت إليها الإنسان أحياناً، فتغير أحكامه أو رؤيته إلى الحق والباطل، وقد يصل الحال إلى رفض أوضح الأسباب والعلل. قال تعالى: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الروم: ٢٩]. فالآية الكريمة تتحدث عن أن الهوى في خلاف مستمر مع العلم؛ لأنه يسيّر الإنسان بشهواته وعربدته بعيداً عن العقل والعلم والهدى.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «آفة العقل الهوى»^(١). وعنه عليه السلام: «أوصيكم بمجانبة الهوى؛ فإن الهوى يدعو إلى العمى، وهو الضلال في الآخرة والدنيا»^(٢). وعنه عليه السلام: «كم من عقل أسير تحت هوى أميراً»^(٣). وعنه عليه السلام: «عبد الشهوة أذل من عبد الرق»^(٤).

فالإنسان الذي تتمكن منه شهوته وتأسر عقله، ويحاول الهوى أن يبرر له وفي النهاية يقدم حله الانتهازية الخالصة من دون أن يسمح له بيقظة في ضميره وشعوره وعقله، وكما يقول

(١) الآمدي، غرر الحكم: ٣٩٢٥.

(٢) النعمان المغربي، دعائم الإسلام: ج ٢ ص ٣٥٠.

(٣) نهج البلاغة: الحكمة: ٢١١.

(٤) الآمدي، غرر الحكم: ٦٩٢٨.

تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: ٨]، وحينئذ فالهوى الذي هو تعبير عن خيار الإنسان يأخذ زمام الأمر - باختياره - ويخلق الجو الذي يخلّصه من شعوره بالإثم والإحباط، ويأسر أي شعور بوخز الضمير أو تفسير النتائج لصالح الحقيقة. لذلك نرى أن بعض المتسلّطين أو بعض الشخصيات الفاشلة في إدارة المواقع المهمة في الدولة أو المجتمع، حينما يفشلون في الأمور ويجمع كل الناس على أن هذا الشخص قد فشل حقاً، تجده يبرر لنفسه من أنه على حق دائماً وأنه ضحّى دائماً! إن مفردة الهوى باستطاعتها أن تكشف النقاب عما يشي به عقل هذا المتسلّط حينئذ.

إن العامل في مجال الحركات الجماهيرية والإسلامية، وهو يحاول اكتناز الثروة والخروج عن المبادئ التي يؤمن بها، تبدأ المشكلة النفسية والضميرية بإثارة الألم والعتب والإثم في ذاته بحيث يؤرقه ذلك، ومن هنا تبدأ المشاعر والأفكار واللاوعي وحتى الوعي بتزييف الواقع وخلق الحيل والأكاذيب للتخلص من الإحباط والإثم النفسي الذي لحق به، فهو لا يرى الحق مع وضوحه، ويضيق ذرعاً بما يناهض ذاته وأحكامه، ويعيش في ذاته وحتى بين أسرته بعقلية المؤامرة، فالكل يصبح في دائرة التخوين حالما يشيرون إلى أخطائه، ويفقد الكثير من المودة التي يحنو بها

على عياله بسبب ذلك، ويصبح لديه الكثير من الأعداء بفعل أحكامه المسبقة والتي يستنتجها من وحي ذاته التي تريد أن يخضع العالم لها.

أحد التلاميذ في المدرسة وجده أباه يدعو الله سبحانه بأن يقلب لندن إلى باريس، وفي الحال انتفض الأب يسأله عن جدوى مثل هذا الدعاء، فقال التلميذ: إنه كان في الامتحان وقد أخطأ وأجاب بكلمة باريس بدلاً عن لندن، ولهذا هو يدعو بأن تُقلب الدنيا وتتحول لندن إلى باريس من أجل أن يصدق الله سبحانه أغلاطه!

ومن ثم فإن مشكلة الهوى واتباع الحيل في تنفيذ مآرب النفس ستتولد على أثرها مجموعة من الأمراض والعاهات النفسية والتي سترافقه في كل مسيرته وحياته، ومن شبَّ على شيء كالمصالح شاب عليه، فالمؤسسات الجماهيرية التي نبتت وتجدّرت على المصالح صارت مؤسسات مصلحة لا تلتقي مع المبدأ ولا تستطيع أن تعيش مع المتدين الحقيقي الذي يجد نفسه بعيداً عن هذا التشابك بين الهوى والمصالح والأحزاب الجماهيرية. فالغاية تبرر الوسيلة أو أنها تستطيع أن تبرر الوسيلة، إذ باستطاعة الغاية إذا كانت غالية الثمن أن تخلق ضجيجاً للنفس،

بحيث تهرب النفس بعيداً عن اكتشاف الحقيقة وتحاول الإطاحة بالضمير والقيم من أجلها، أو أنها تهرب إلى الأمام، بأن تخلق مشكلات أكبر، لكي تشغل وتعامى عن المشكلة الأولى.

وبتعبير اريك هوفر أن «هناك فرق شاسع بين الآمال التي تبدو رقيقة نبيلة وبين الأفعال الفظيعة التي تتبعها»^(١).

وحصلت قصة واقعية لأحد الوزراء في العراق الذي عيّن زوجته في كادر حمايته، بينما كان عليه هو أن يحميها بمقتضى كونها زوجته! وهي بالطبع طريقة لكي يفرّغها من عملها وتجلس في بيتها مقابل راتب تتقاضاه! وعندما سُئل الوزير لماذا فعلت ذلك؟، أجاب بتعبير يفصح عن مشكلات حقيقية في ذهنية الحركات الجماهيرية، دينية أو غيرها، إذ قال: لولا طبخها وإعدادها للطعام في المنزل، وغسلها للملابس وفرشها الوسائد، لما استطعت أن أخدم الحكومة والوزارة! ومن أجل ذلك هي تتقاضى الراتب!.

لهذا فأمثال هؤلاء، علمانيين كانوا أم غيرهم، يغامرون بآلاف الأرواح، وقد يسرقون دواء الناس وهم يرون بأعينهم كيف

(١) اريك هوفر، المؤمن الصادق: ص ٣٢.

يتلون من التعب والمرض والألم.. لقد ماتت قلوبهم تماماً، كما أن جشعهم كبير للغاية!

الإيديولوجيا المتلونة:

إن إيديولوجيا الحركات الإسلامية والتي تختلف من جماعة لأخرى، وتباين حتى مع الإيديولوجيا التي يكنّها الإسلام في تشريعاته وأفكاره وتصورات، مما يشي بأن هذه الجماعات تحمل في طياتها أفكاراً هجينة من الدين والمصالح والأفكار الشخصية وتأثير الزعامات والقبيلة والجغرافية وغيرها.

هذه الإيديولوجيا التي نستطيع أن نسميها بالإيديولوجيا المتلونة كانت حافزاً مهماً لتبرير الأخطاء، فعادة كل الخلطات والأجناس المتنافرة من الإيديولوجيات والتي لا تحمل المبادئ في ذاتها وتنتهز النفع لجماعتها أن تصاب بحالة من التبرير، فتحاول أن تخلق فكراً خاصاً يجمع شتات الناس في بوتقته ويطرده ما سواه، ويلبي حماستها الثورية أو الدينية في إطار اجتماعي، ومن ثم تبرر تلك الأفعال الاجتماعية للزعيم أو الجماعة.

لقد تم انهاء الدين بأدلجة الأحداث وكل شيء باتجاه أن يكون لمصلحة هذا الطرف أو ذاك، ولا مكان للمعنويات والبحث

عن الله تعالى والخُلُق الرفيع في سلوك الكثير من الجماعات والانتماءات الإسلامية، بحيث يصير البحث عن الصلاة غير ذي جدوى أصلاً في أدبيات مثل تلك الحركات.

إن السيطرة على رؤوس الأموال الضخمة ستسعى وبكل قوة لفرض الزعامات والقيادات الانتهازية من خلال تجيير كبير للعقول وبدون أن يكون للاختيار وحسن الاختيار والاكفأ أي دور في حرب الزعامات هذه.

ولذا تجد بعض العاملين في الحركات الإسلامية يتلونون بين ثقافة التواكل والهروب، وبين ثقافة الاستسلام والهزيمة، وبين ثقافة تبرير الأخطاء والكوارث، وبين الالتواء والمماكرة. هذه وغيرها صنعت الضياع في المسيرة، والته في الأهداف، والخسارة في العمل.

إن الضياع والعمى الذي لحق بالعاملين هو من جرّاء ذلك التبرير الذي ألحق بهم الفشل المتواصل وأفقدتهم الرؤية الصائبة، أو حتى الاعتبار بما حدث، ولذلك تجدهم يقعون في كل مرة في ذات الجحر الذي وقعوا فيه مرات سابقة. وعن أمير المؤمنين عليه السلام:

«بالاستبصار يحصلُ الاعتبار»^(١)، وإلا مع فقدان البصيرة والعمى في الأهداف والرؤى كيف يمكن للعبرة واكتشاف الخطأ أن يأخذ مكانته في الفكر الإنساني؟! بل سيحل التبرير والالتواء محلّه؛ لأن تبرير الخطأ عبارة عن خطأ مستمر لا إلى نهاية، بعكس الاعتبار بالخطأ ومحاولة العلاج والاستدراك، ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيزٍ﴾ [الأنعام: ١٠٤].

ومن هنا كان التبرير بشعاً في حالتنا الإسلامية، حيث تعمل التأويلات، وتخريب المقدسات، ويُتاجر بقوت الجياع والمرضى وإثارة التحريف واللبس والمكر الديني في سبيل تلك الغايات الدينية.

هل خطأ التطبيق محسوب على النظرية؟

إشكالية التطبيق هل تلقي بظلالها على النظرية نفسها، بحيث أن الخطأ في التطبيق يفضي إلى الخطأ في النظرية، أم أن الخطأ في التطبيق ليس بالضرورة أن يؤدي إلى الخطأ في النظرية،

(١) الآمدي، غرر الحكم: ٤٣٥١.

خصوصاً إذا كان الممثل للنظرية ليس بمستوى تطبيقها أو ليس بمستوى تمثيلها؟ سنحاول أن نجيب عن ذلك معرفياً أو ابستمولوجياً. في العلوم الطبيعية كالكيمياء أو الهندسة التطبيقية أو الرياضيات، يشير الخلل الحاصل بالتجربة إلى الخطأ في النظرية نفسها، أي فيما لو طبق عدد من الميكانيكيين التجارب المستفيضة حول التصدع في المادة، فلو تبين من خلال التطبيق والتجربة وهي المصدر الأساس لاكتشاف صواب تلك النظرية أو فشلها، فلو تبين خطأ التطبيق بالاعتماد على نظرية التصدع، فإن هذا سيشير حتماً إلى خلل النظرية ذاتها.

أما لو أن التجربة لم تستوفِ شروطها، من الرصد للعناصر، أو اعتماد السياق، أو الآلات الخاصة لإنجاحها، أو تمت قراءة الأسباب مع اغفال الموانع الطبيعية، أو قراءة النتائج بشكل خاطئ، كل ذلك سيؤدي لخطأ التجربة وفساد التطبيق، لكن مثل هذا لا ينعكس على النظرية ذاتها ولا على تماسكها المنطقي، من جهة قصور التطبيق ذاته والخلل في استيفاء الشروط التي تمثل النظرية، والخطأ حينئذ هو خطأ النموذج التطبيقي؛ لأن الفشل حدث بسبب بعض العلل التي لا تنضوي في ذات النظرية.

وبرأيي القاصر، أن النموذج التطبيقي الذي يحمل كل

العناصر والمكونات والأجزاء التي تشتمل عليها النظرية، سيكون مرآة عاكسة للنظرية ويحمل مسانخة من جهة ما معها، بحيث يؤدي فشله إلى فشلها من جهة هذه المسانخة نفسها، أي أنه يحمل تطبيقاً لها ووجوداً خارجياً للفكرة والتصور، وحينئذ ينعكس التماسك المنطقي في النظرية على التطبيق.

ولكن مع إضافات لعناصر في التجربة غير ما عبّرت به النظرية فستعمل الدخائل بحيث تفرض وجوداً غير سنخي مع النظرية ولا ينعكس التماسك النظري والمنطقي في النموذج أو التجربة، وبذلك يعبر فشل التطبيق الخاص عن نفسه لا عن النظرية ولا عن تماسكها، ومثله الحال فيما لو نقص من التجربة ما يؤهلها للتعبير عن التصورات والنظرية، وحينئذ لا ينعكس التماسك المنطقي في النظرية على التطبيق ولا يؤدي فشله إلى فشلها. إذن، فالتجربة أو التطبيق الحاذق في العلوم الطبيعية سيكشف صدق النظرية من كذبها، وعدم التطبيق الصحيح أو التجربة غير المستوفية لشروطها سوف لا تنعكس على النظرية. والأمر ذاته في العلوم الإنسانية، فإن الفشل في تطبيق النموذج أو الخطأ في تنفيذ المنهج لا ينعكس على ذات النظرية وتمامها المنطقي.

وبتطبيق ذلك على الفكرة التي نريد أن نصل إليها، من أن

الحركات الإسلامية وهي تخوض المشاركة في النظام السياسي غير الإسلامي لا يعني أنها أبداً تمثل الإسلام، كما لا يمكن لفشل النموذج المتلون الذي لا يمثل الإسلام في عصمته أو قيمه أو أحكامه أو نظمه العامة أو فلسفته للأخلاق أو نظراته للكون والحياة، فكل ذلك لا تمثله الحركة الإسلامية، إنها فقط تنطلق من الإسلام كمنهج ثوري عام، وتحاول تطبيقه كغاية لا تعتمد وسائله في كثير من الأحيان بفعل ما أسميناه بالإيديولوجيا المتلوّنة التي مرّ ذكرها. أضف إلى ذلك أن الحركة الإسلامية جزء اجتماعي من المسلمين، لا أنها جزء من النظرية الإسلامية أو الإيديولوجيا الإسلامية. وبعبارة أخرى، إن التجربة الإسلامية الاجتماعية عبر الحركات الإسلامية تقدم صورة مجتزئة عن الإسلام، وصورة كلية عن رؤيتها الإيديولوجية المتلوّنة، بحيث أن الإسلام هو أحد الطيف اللوني لإيديولوجيتها، إذ يتشكل التلون في الحركات الإسلامية من ثقافات اجتماعية وقبلية وبيئية تتشابه هذه بمعية إيمانها بالزعيم الملهم لحركتها، مضافاً إلى إيمانها بالإسلام كنظام عام تتطلع إليه، لا أنها تؤمن به تفصيلاً. ونحن نصرّ هنا على أن الكثير من الحركات الإسلامية تتطلع إلى الإسلام كنظرية عامّة تنال شرف تطبيقه من دون أن تتبعه في كل التفاصيل، وهذا واضح

من طموحاتها وأهدافها ووسائلها، وكذلك في مستوى الإنجازات التي ترمع تحقيقها، وغير ذلك، فهي لا تتطلع إلى أسلمة النظم الاقتصادية أو تعديل المناهج الأكاديمية بما يتناسب والفكر الإسلامي المعاصر، أو حتى على مستوى إنجاز الدستور بالشكل الذي لا يتقاطع مع الشريعة والتصورات العقدية الإسلامية، فضلاً عن إنجاز النظام السياسي الإسلامي بكل تفاصيله. ونطالع في ذلك القرآن الكريم حين يقول: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]. نعم، نجد في الحركات السلفية الدعوة إلى إقامة الشريعة في الحياة من جهة، إلا أنها تنتهج الكثير من الأفكار العنيفة والتكفير والسذاجة في سبيل تحقيق هذا الهدف من جهة أخرى، مما يعدّ مخالفة صريحة لمبادئ وشريعة هذا الدين نفسه.

إن أغلب الحركات، والتجمعات، والإيديولوجيات، تتجه إلى ترصين مستواها بما يتناسب وما تحمله من أفكار، وتحاول أن تجترح الوسائل الكافية لإنجاز أهدافها، إلا أننا نلاحظ الضيق الذي تمتلئ به أنوف الكثير من الحركات الإسلامية في ممارستها للعمل، فالحضور الكسول، والترهل في إنجاز المشاريع، وعدم التخطيط، واللامبالاة في العمل، فنحن بين ثنائية: إما فكر بلا عمل، أو عمل

بلا فكري، ومعه فكيف تستطيع الحركة الإسلامية تمثيل الإسلام؟! يشترط الإسلام العصمة في تطبيقه له كمفاهيم أو نظرية وكواقع اجتماعي وإدارة للنظم الخاصة به (النظام الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والجزائي، والعسكري، وغيرها)، ومن هنا فإن كل عمل وافق العصمة نظراً أو عملاً كان ممثلاً عن الإسلام من هذه الجهة، وإلا لم يكن كذلك.

والعصمة تضيف على التطبيق السمة الإلهية التي أرادها الله تعالى من دينه السليم الذي لا يشوبه اللبس أو المغالطات أو القصور أو التقصير أو غيرها من عوائق التطبيق. ولذلك فإن الإسلام يصرف في قراءة أفكاره عبر كتاب الله سبحانه، أو عبر تطبيق المعصوم (النبي ﷺ)، أو الإمام المعصوم (عليه السلام)، أو عبر العقل الصريح الذي لا شوب فيه.

هذا بعكس النظريات الوضعية والغربية، والتي استوفت كافة الشروط في تطبيقها؛ لأنها لم تتطلب لإنجاز النموذج التطبيقي أو الاجتماعي لها أكثر مما هو موجود فعلاً، ومعه فإن الوضوح النظري من أجل المقارنة بين النظرية والتطبيق، وإنجاز المتطلبات التي تعبر عن التطبيق بما هو مرآة عاكسة للتماسك المنطقي في النظرية، والوسيلة التي ينتهجها لتحقيق مآربه،

والغايات التي يصل إليها، والبيئة الحاضنة، والثقافة المنتجة لمثل هذا النموذج الاجتماعي، وغيرها، كلّ كان موجوداً فعلاً في النموذج الغربي، ومن هنا كانت الأخطاء المنسوبة للتطبيق الغربي منسوبة بوضوح إلى النظرية.

ثغرات في الدعويات:

إن الكثير من الحركات الجماهيرية، دينية أو علمانية، بدأت تدب في الناس عبر اللاوعي الجمعي أو الوعي الخرافي، لا بالوعي الذي يكون الجماعة وأدبياتها.

أي أنها تصنع مجموعة من العناصر الخيالية في سمات الزعيم والقائد، لكي تخلق في نفوس الجمهور اللاوعي بصحة قراراته، فيكون الوهم قادراً حينئذ على استمالة تخيلاتها ومشاعرها، ومن أجل تهيج الأتباع كذلك، فيكون كل تصرف تقوم به الحركة، ولو كان عادياً، عبارة عن ملحمة في قلوبها المأسورة، وفي وعيها الخرافي، ويكون التسطيح أداة ناجعة ليقولوا ما يقولون ويفعلوا ما يفعلون!.

وعندها تجد الأكاذيب والآمال الخائبة هي النموذج الملهم لمثل هذه الحركات الجماهيرية، فغاية الكثير من الفاشلين في أن

يحصلوا على فرصتهم في التعبير عن تلك الخيبة وعن ذلك البؤس. وكذلك يعتمل التباهي والغرور الاجتماعي بين الجمهور المنتمي إلى ذات الزعيم والقائد، فتعوض به عن الحق الذي افتقدته في ضميرها ووعيها ووجودها، تعوض عنه بكثرة الأتباع والفخر بما تمتلكه من وجود اجتماعي أو سلطة تتبجح بها. من هنا فإننا نجد تعاليم الإسلام تؤكد على أهمية معيارية الحق فقط، ولا قيمة للكثرة والأتباع والدنيا والسلطة، وفي قول أمير المؤمنين عليه السلام إلى أبي ذر حينما أخرج إلى منفاه الأخير: «يَا أَبَا ذَرٍّ... إِنَّ الْقَوْمَ خَافُوكَ عَلَى دُنْيَاهُمْ وَخَفَتَهُمْ عَلَى دِينِكَ، فَاتْرُكْ فِي أَيْدِيهِمْ مَا خَافُوكَ عَلَيْهِ، وَاهْرُبْ مِنْهُمْ بِمَا خَفَتَهُمْ عَلَيْهِ، فَمَا أَخَوْجَهُمْ إِلَى مَا مَنَعَتَهُمْ، وَمَا أَغْنَاكَ عَمَّا مَنَعُوكَ... لَا يُؤْنِسُنَّكَ إِلَّا الْحَقُّ، وَلَا يُوحِشَنَّكَ إِلَّا الْبَاطِلُ»^(١).

إن البلهاء والأغبياء والحمقى، وأتباع النعيق وسماعي الكذب في كل مجتمع فيما لو وجدوا طريقهم إلى الجماعات التي تركزهم في مشاريعها التخريبية لكانوا بحق أداة خرافية تنفذ أتعس المآرب بكل أريحية وتفانٍ.

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة: الخطبة: ٣٠.

وورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في صفة الغوغاء^(١): «هُمُ الَّذِينَ إِذَا اجْتَمَعُوا ضَرُّوا وَإِذَا تَفَرَّقُوا نَفَعُوا، فَقِيلَ: قَدْ عَرَفْنَا مَضَرَّةَ اجْتِمَاعِهِمْ، فَمَا مَنَفَعَةُ افْتِرَاقِهِمْ؟ فَقَالَ: يَرْجِعُ أَصْحَابُ الْمَهَنِ إِلَى مِهْنَتِهِمْ، فَيَنْتَفِعُ النَّاسُ بِهِمْ كَرُجُوعِ الْبَنَاءِ إِلَى بِنَائِهِ، وَالنَّسَاجِ إِلَى مَنَسَجِهِ وَالْخَبَّازِ إِلَى مَخْبِزِهِ»^(٢).

ومعنى هذا أن نقول، ونحن لا نحاول كيل التهم على أحد أبداً، من أن الحركات الجماهيرية وبشكل عام تعتمد في الأغلب على إنشاء جيش من الشعاريين غير المفكرين، أي أنهم يقعون تحت سلطة الخرافة واللاوعي والأحاديث المنمقة الخالية من المضمون، ليسهل تجيشهم فيما بعد من قبل الوعاظين والماكرين، مثل هذا الجيش الوعظي هو الذي يغذي الولاء ويديمه ويخترع الأسباب والدهاء من أجل ديمومة الفكر الشعاري المرتبط بالخرافة.

إن الكثير من مثل هؤلاء (الوعاظين) لهم وجود خفي بين

(١) قال في لسان العرب: ج ٨ ص ٤٨٨: «أصل الغوغاء الجراد حين يخفُّ للطيران ثم استعير للسفلة من الناس والمتسرِّعين إلى الشرِّ، ويجوز أن يكون من الغوغاء الصوت والجلبة لكثرة لغظهم وصياحهم».

(٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة: الحكمة: ١٩٩.

الناس وهم ينتظرون الساعة المناسبة لياشروا في تدجينهم وسلبهم بكل قوة، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «الناس على أربعة أصناف: منهم من لا يمنعه الفساد في الأرض إلا مهانة نفسه وكلاله حده»^(١)، ونضيض وفره»^(٢). ومنهم المصلت بسيفه، المعلن بشره، والمجلب»^(٣) بخيله ورجله»^(٤)، قد أهلك نفسه وأوبق دينه»^(٥) لحطام ينتهزه»^(٦) أو مقنب يقوده»^(٧) أو منبر يفرعه»^(٨)، ولبئس المتجر أن ترى الدنيا لنفسك ثمناً، ومما لك عند الله عوضاً. ومنهم من يطلب الدنيا بعمل الآخرة»^(٩) ولا يطلب الآخرة بعمل الدنيا، قد طامن»^(١٠) من شخصه،

(١) ضعف سلاحه، وكلّ السيف كلاله إذا لم يقطع.

(٢) أي قلة ماله.

(٣) أي جلبوا وتجمعوا للحرب.

(٤) أي الراكبين والرجالة.

(٥) فأهلك نفسه ودينه من أجل شهوته وشهرته.

(٦) يغتنمه.

(٧) المقنب: طائفة من الخيل ما بين الثلاثين إلى الأربعين.

(٨) أي يعلوه، فيهلك هو ودينه من أجل أن يعلو بإسم الدين ويتخذ علو المنبر

أساساً لشهوته وطموحاته غير المشروعة.

(٩) فالدين لديهم لتضليل الآخرين والسيطرة عليهم.

(١٠) أي خفض.

وقارب من خطوه، وشمر من ثوبه^(١)، وزخرف من نفسه للأمانة^(٢)، واتخذ ستر الله تعالى ذريعة إلى المعصية. ومنهم من أقعده عن طلب الملك ضؤولة نفسه^(٣) وانقطاع سببه، فقصرته الحال على حاله، فتحلى باسم القناعة، وتزين بلباس أهل الزهادة... وبقي رجال غص أبصارهم ذكر المرجع^(٤)، وأراق دموعهم خوف المحشر^(٥). ومن ثم لو تساءلنا لماذا يصاحب الدعاوى في الحركات

(١) رفعه من أجل أن يقول الناس عنه إنه يتقي النجاسات ويبالغ في الطهارات.
(٢) «فهذا الصنف عاجز عن الوصول إلى الدتيا فيحتال لها بالسمة والرياء ويرائي بالزي والهيئة وهو (من يطلب الدتيا بعمل الآخرة) لكون همّه فيها (ولا يطلب الآخرة بعمل الدتيا) لعدم رغبته إليها أصلاً... ومقصوده من ذلك كله أن يفتن به الناس ويرغب إليه قلوبهم ويعظم قدره عندهم ويروه أهلاً (للأمانة) ويسكنوا إليه في أماناتهم ويثقوا به في اموراتهم، فويل لهذا الرجل تحبب إلى العباد بالتبغض إلى الله وتزين لهم بالشين عند الله وتحمد إليهم بالتذم عند الله (واتخذ ستر الله) الذي حمى به أهل التقوى أن يردوا موارد الهلكة (ذريعة إلى المعصية) ووسيلة إلى ما اتيه من الدتيا الفانية». حبيب الخوئي، منهاج البراعة:

ج ٤ ص ٥٤.

(٣) أي حقاترها.

(٤) فذكر الموت والآخرة كان نصب أعينهم فلم يبيعوا آخرتهم ودينهم من أجل الدنيا والتزين لدى الناس بالباطل.

(٥) نهج البلاغة، مصدر سابق: الخطبة: ٣٢.

الجماهيرية الدينية الشعارات الدينية أكثر من مضمون الدين؟!، الدين الشعاري الخالي من الصدق والعمل والاعتقاد السليم، أو كما وصفهم الإمام الحسين عليه السلام: «الدين لعق على ألسنتهم يحوطونه ما درت معاشهم، فإذا محصوا بالبلاء قلّ الديّانون»^(١).

إن مثل ملء الأفواه بالتبجيلات والمصطلحات المغرية والحماسة المفرطة، بعيداً عما يؤسس له الدين من العقل والروية والإتباع الواعي لمضمونه، كل ذلك سيؤسس لإشكالية الخرافة والعمى.

إن ما يحصل من استهلاك للشعارات غير المنضبطة، أو اللافتات المرهقة الثقيلة، سيلقي بأمة كبيرة من الناس في فهم خرافي للدين، بينما كان يجدر بنا أن نبحث عن المضمون إلى جنب الشعار، وعن القشر إلى جنب اللب، ولا تغني الشعارات عن مضمون الدين وفاعليته الواقعية، فالدين المعاملة، وكذلك لا يغني مضمون الدين وحقيقته وتطبيقه عن الشعارات التي تختزل الكثير من المفاهيم المهمة في عملية البناء الديني، فالشعار الجماعي يخلق تناغماً وقوة في الأمة من خلال ترديده كصوت واحد وموقف

(١) المجلسي، بحار الأنوار: ج ٤٤ ص ٣٨٣.

موحد يعبر عن تماسك الجماعة الإسلامية ورسالتها على مستوى إيمانها بمفاهيمها، وكذلك استعدادها لتطبيقها.

حينما يجب الإيمان عن الإنسان:

برأيي القاصر أن الايمان هو الوحيد الذي يحافظ على الإنسان من السقوط، ولا قيمة في تلك المواطن المزلزلة لأية ثقافة أو حروف غير المشاعر القلبية أو الاحساس بعصمة الله سبحانه. فمثل هذه المواقف الكبرى التي تمرُّ على حياة الإنسان لا يمكن له أن يستعيز عن مواجهتها عبر المقالات الرنانة أو الشعر الفصيح البليغ، أو عن أي طريق آخر، إنها ساعة الإيمان أن يخلق ذاتاً في تلك اللحظة!.

الحرُّ بن يزيد الرياحي، تلك الشخصية الفذة، كان في المعركة التي حدثت بين جيش يزيد الذي ينتمي إليه، وبين الحسين عليه السلام الذي يرى الحرُّ صدقه وطهارته ومرآته العاكسة للجمال الإلهي... فوجده المهاجر بن أوس وهو يرتعد ويرتجف، فقال له أي للحر: «يا ابن يزيد، إن أمرك لمريب، والله ما رأيت منك في موقف قط مثل شيء أراه الآن، ولو قيل لي: من أشجع أهل الكوفة رجلاً ما عدوتك، فما هذا الذي أرى منك؟» فقال الحر

كلمته الذهبية التي صنعت مجده وخلوده، وهي تعكس الإيمان العميق في تلك المواقف الرهيبة، ذلك حين قال: «إني والله أخير نفسي بين الجنة والنار...»^(١).

إن الحدث الجسيم هو الذي جعل ذلك الرجل الشجاع يرتجف؛ لأنه كان على إيمانه أن يجب بمنتهى الصدق والأمانة، ولهذا انتصر الحرّ ببقية قلبه وإيمانه، فالإنسان مهما أودت به الملمات وبشاعة الأحداث إلا أنه سيبقى هناك أمل وضوء يلمع ينير له دربه، ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

وعلى كل حال فالحر انتصر بقوة عجيبة وإرادة كبيرة للغاية، انتصر على الشهوات والآمال والدنيا والهوى، فالهوى هو الذي يهوي بصاحبه من شاهر، ولو أراد أحدهم أن ينتصر على هواه فعليه أن يتسلق كل الشاهر الذي هوى منه، ولهذا يرتجف مثل الرجل الشجاع في تلك المواقف!.

ومن هنا قد يجب الإيمان الضعيف المترهل، أو ما نستطيع تسميته بشبه الإيمان، إذ يتصور أنه يؤمن بشيء ما، إلا أنه في الحقيقة يؤمن بعكس ما كان يردده ويلهج به! فالمواقف الحقيقية

(١) أنظر: الطبري، تاريخ الطبري: ج ٥ ص ٢٧، وابن الأثير، الكامل في التاريخ: ج ٢ ص ٥٦٣.

عندما تبلغ القلوب الحناجر وتنتاب المرء النوازل سيتبين منها ما كان يعيشه وجداناً وصدقاً.

ولعلنا نجد في حديث الفرزدق ما يشفي غليل مسألتنا، إذ يقول: لقيني الحسين عليه السلام في طريقه الى الكوفة، فقال: «ما وراءك يا أبا فراس؟ قلت: أصدقك؟ قال عليه السلام: الصدق أريد، قلت: أما القلوب فمعك، وأما السيوف فمع بني أمية»^(١).

إن القلوب الكاذبة التي تتوهم الحب والمودة، مثل شبه الإيمان هذا، هو الذي كان يعيش في باطن تلك القلوب التي توهمت الحب، والتي هي ذاتها عندما جدَّ الصدق وتبلجت بواطن النفوس سلمت الحسين عليه السلام إلى السيوف، ومكرت به وبعياله وأصحابه جميعاً!

ولذلك حينما يتحدث القرآن الكريم عن الذين زُلزلوا وبلغت القلوب الحناجر، لم يكن هناك غير الارتباط العميق بالله تعالى لينقذهم من محنتهم.

والحاصل، إنه في المواقف المهولة والمواقف الكبيرة لا يستطيع العقل أو اللسان أن يجيب، ولا قدرة للعقل أو اللسان أن

(١) الأربلي، كشف الغمة: ج ٢ ص ٢٤٤، وأنظر: المفيد، الإرشاد: ج ٢ ص ٦٧، وابن سعد، الطبقات الكبرى: ج ١ ص ٤٥٢، وتاريخ الطبري: ج ٥ ص ٣٨٦.

ينقذ الإنسان من حيرته أو يجيب عن مكنونه الذي يعيش هذه الدوايك المعقدة.

القلب هو محور الإنسان في القضايا العظيمة، وإذا استولى الهوى على القلب فإنه يهرب منك ويلقي بك في هواه، ولا يستطيع العقل أن يقول لا، بل عليه أن يكون مبرراً لما يحصل.

إن هؤلاء الذين اعتاشوا على التزييف والتلون والنفاق سيتبدون على حقيقتهم في أول صيحة، حيث يخرج إيمانهم الحقيقي وهو لا يدفع عنهم شيئاً! فهذا العمر من الغش والتلاعب بالمصائر ماذا يمكن أن ينتج، وماذا يمكن أن يقدّم غير أن يرمي بهم في وحل الانهيار الديني؟.

وبتعبير سورن كيركجورد أن «الانهيار الديني ناجم عن كثرة الكلام في الدين»^(١)، فالإيمان ليس من سنخ الشاعريات أو المعقولات الذهنية، أو الألفاظ والذكريات، إنه حقيقة تلج القلوب، فهو سنخ ما يدرك لا سنخ ما يوصف، إذ أن العيش مع الألفاظ والتعابير الإحساسية التخيلية لا تتناسب مع عالم الإيمان، ولذلك يهرب الكثير من المتعربين عن ذوق الإيمان إلى التعويض

(١) فوزية أسعد ميخائيل، سورن كيركجورد أبو الوجودية: ص ٧.

عنه بالجدل والسفسطة والتنميق وحتى التزييف. وبعبارة أخرى، أنه لو سُئِلت عن طعم التفاح لم يكن لوصفه معنى، لأنه سنخ مذوقات، وكذا لو أردت وصف الطيب، فإن الألفاظ قاصرة عن الوصول لدرك حقيقته، لأنه سنخ مشمومات، وكذا هذه الحقائق المعنوية أو الاعتقادية؛ فهي سنخ ما يدرك لا يوصف، ووصفها والإمعان في صياغتها ونظمها شعراً أو نثراً أو تخيلاً يضيّع مراداتها وحقيقة وجودها من كونها مما تدرك بذوق القلب لا عبر مزاج المعاني والقريض. وهذا هو المعنى الذي أردنا أن نقف عنده، ذلك أن العامل في الحركة الإسلامية، وهو لا يجد طعماً لإيمانه، أو يعيش العمل الانتهازي على حساب العمل المقارن للتقوى، مثل هذا كالرامي بالنبل بلا وتر، إذ سيجد نفسه مع مرور الزمن وفي أشد الأوقات التي تعصف بالحركة الإسلامية وبما يهدد وجود الإسلام، سيجد نفسه في تلك اللحظة الحاسمة وقد فشل في تطبيق الأهداف الإسلامية، وسوف لا ينجيه من تلك المواقف الحرجة غير إيمانه ولطف الله تعالى به.

خيارات الحركة الإسلامية:

إن أمور الحركة الإسلامية تخضع لمجريات الزمن الصعب

كما يقال، فالأحداث العالمية التي تجري عليهم أو على بلدانهم جعلتهم في زاوية حرجة، فصناعة الدستور غير الإسلامية، ومن ثم المناهج غير الإسلامية، ومن ثم الخيارات غير الإسلامية، كل ذلك سيصعب معه تأسيس خيارات إسلامية خالصة.

لذلك فإن مجمل ما يحدث هو أن تتطوع تلك الحركات لمسيرة الوضع أو التملق له في بعض المرات من أجل أن تجد نفسها مقبولة بين تلك الخيارات غير الإسلامية. وهي بدلاً من أن تستغل الأحداث والمناصب والجاه والمال والقوة الجماهيرية من أجل إقامة الدين، حدث ما هو العكس فعلاً، إذ صار الدين في خدمة السياسة والمناصب والأحداث، أي يخلقون الجو الديني ويستغلون العواطف الدينية من أجل ذواتهم وحيثياتهم.

إذن، فالخيارات الإسلامية ليست متاحة تماماً، فالضغط العالمي باتجاه الأحداث صنع مجالاً جارفاً لكثير من الأمور مما يجعل الحركة مشلولة في كثير من قراراتها، فالخيارات غير مفتوحة، والخيار الواحد قد يأتي بآلاف التضحيات.

ولنضرب مثلاً تقريبياً، فلو أراد أحدهم أن يدشن لتدريس مادة إسلامية في الجامعات، كالاقتصاد أو علم النفس أو الفلسفة أو علم الاجتماع أو الكثير من المسائل الإسلامية، ستلاحظ

الصيحات الرافضة من كل مكان، من جهة أن المنهج الأكاديمي - في الكثير من البلدان - قد كان صنعة تلك الأجواء الضاغطة التي مرّرت عبر عقلية غير إسلامية، أو عقلية لا تؤمن بحاكمية الإسلام في تلك المسائل، أو عقلية اجتزت الفكر الغربي من غير أن يكون لها مراس في الفكر الإسلامي ونظرياته، أو عقلية هادئة لا تريد أن تدخل في تشنجات مع الكثير من الأطراف في حال لو قررت أن تدرّس تلك المناهج الإسلامية.

وبصراحة فإن من عاش الأجواء التي مرّت على التاريخ المعاصر ما بعد ٢٠٠٣م واقترب من القرارات التي اتخذتها الحركة الإسلامية، وعلى الرغم من إيماني بتقصير تلك الحركات والبحث عن أنانيتها هو الذي أغرقها في الكثير من الخطأ - فعلى الرغم من ذلك إلا أن من عاش تلك الأجواء يجد أن القرارات الحرجة والصعبة كانت جزءاً من المعوقات الخطيرة التي مرّت على الحركة وكانت الخيارات أحلاها مرّ. فإن من عاش تلك الأحداث يؤشر بوضوح الى تلك الخيارات الخائفة واللحظات المصيرية العصبية كجزء من إشكالية التراجع التي منيت بها الحركة الإسلامية.

فما حصل في العراق مثلاً من احتلال من قبل الولايات المتحدة الأمريكية وتأسيس معادلة طائفية تحكم البلد من جهة

وتؤسس لخدمة المصالح الأمريكية والإقليمية من جهة أخرى، ومحاولة سحق الثقافة الإسلامية من قبل جهات حاملة بعراق غير إسلامي من خلال أدوات تغرق الثقافة والمجتمع والشباب بصفقات غير أخلاقية، فضلاً عن المصلحة التي تحكم الكثير من الناس حيث يمكن لأي أحد أن يستميلهم بمجرد التلويح بالجاه والمال، مع ما في البلد من العقد والتجهيل لربع قرن من الحكم البعثي في العراق.

ومثل تلك الخيارات وسحب السلطة والسيادة من تحت قدم الأمريكي، والتأسيس لمواجهة بهذه الضخامة وعلى كل المستويات الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والدينية والنفسية وغيرها، مثل ذلك كله ليس بالهين أو السهل، ومن هنا قد نجد الكثير من التقصيرات من جهة ضخامة المواجهة وليس من جهة التقصير في كوادرات الحركة أو عدم استعدادها لتلك المواجهات.

فالانشغال بالسرطان والمآسي الصحية والاجتماعية لا يبقى لك حساً أو شعوراً تجاه انقاذ قطة جائعة مثلاً، ليس لأنك لا تحس بها، بل لأنك عاجز بحالك عن إنقاذها. إن الساحة المأزومة تعيش الاحتراب والطوارئ فتضيع في أتونها الكثير من المصالح والمثاليات للأسف.

وواحدة من المشاكل الحقيقية التي تعترى الحركات الجماهيرية هو في دقة التشخيص، أو الدقة في نقل الحدث، إذ للأسف لا يوجد لدى الحركة الإسلامية آليات صحيحة لنقل الأخبار وتقييم الأشخاص، ويجد بعضهم نفسه بعد عمر من التضحية أنه قد شُوِّهت سمعته أو الفكرة عنه، ويجد نفسه غريباً في تلك الأجواء لينسحب بهدوء أو يقضي عمره بالمشاكسات غير المجدية التي تكون فيما بعد مرضاً عضالاً يصيب أفراد الحركة ليجعلهم في جوٍّ من التوتر والمنافسة والهجاء ومجالس الغيبة والنميمة.

فجزء من السبب في ذلك هو ضخامة التحديات وكثرة مناطق التواجه من جهة، وتسلسل مجموعة من المنافقين والانتهازيين في جسد الحركة ليشلوا حركتها من خلال التقاتل في سبيل المصالح من جهة أخرى.

فعدم تقدير توضيحات الأشخاص ومقابلتها بالتقصير في حقهم، بحيث لا يجد المرء تقديراً لجهوده ومن ثمّ يقع بين عدة تناقضات: الشهوات، فيبرر لنفسه تكوين ذاته ومجموعته، أو التملق لكي يصعد على ظهر غيره، أو الانسحاب والانكفاء.

فخاخ الاستغلال:

لا بدّ على العاملين في الحركة الإسلامية الالتفات الى ذلك في أن يعيشوا أهداف تطبيق الإسلام في ذواتهم وحياتهم كأفراد وجماعات؛ لأن الانشغال بمثل تلك الصراعات الجزئية سيقودهم الى الفشل حتماً؛ لأننا في منافسة حقيقية ولو انشغلنا بالالتفات الى مشكلاتنا فقط، أو بالأناية فقط، سنجد أنفسنا كسبب مباشر أو غير مباشر في ضياع الكثير من مصالح الإسلام.

وتشير الأحاديث الشريفة الى مشكلة أن يستأكل الناس بالدين، بحيث يكون تكسباً لهم من أجل ذواتهم ومصالحهم ويضيعوا قدره حينئذ.

فعن أمير المؤمنين عليه السلام: «المستأكلُ بدينه حظه من دينه ما يأكله»^(١). وعن الباقر عليه السلام: «الشيعه ثلاثة أصناف: صنف يتزينون بنا، وصنف يستأكلون بنا، وصنف منا وإلينا»^(٢). ومثله عن الصادق عليه السلام: «وطبقة يأكل بعضهم بعضاً بنا»^(٣).

ولهذا يحصل أن يستأكل العامل الإسلامي بدينه من خلال

(١) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ص ٢٢٣.

(٢) علي بن الحسن، مشكاة الأنوار: ص ٦٣.

(٣) السابق.

استغلال التعاليم الدينية أو المبررات الدينية في سبيل مصلحته، فيمرر العناوين الثانوية أو العناوين التي تعتمل في أوقات الحرج والضرر من أجل أن يماكر ويماطل ليأتي بالمبررات والتشريعات المطابقة لمزاجه ومصلحته.

إن الذين وقعوا في فخاخ السرقة من مال الدولة أو استغلال المنصب الوظيفي أو امتهان الرشى وغير ذلك، كل ذلك إنما يتم التلاعب به من أشخاص أو جماعات تحاول التلاعب بالأحكام الشرعية لتبرر من خلاله إيجاد الثغرات والمخارج والحيل، والتفلسف بالأحكام الأولية والثانوية، فما هو مباح حال الضرورة كأكل الميتة مثلاً يباح لهم دائماً بعد أن يلتفوا ويقولوا أنهم في حال ضرورة!.

مثل هذه الأحكام لا يجوز استخدامها من قبل الجماعات إلا بإذن شرعي يجيزه الفقيه الذي يلي أمر الأمة؛ لأن مثل هذا التلاعب الخطير يؤدي للإضرار بالمجتمع وبالدولة معاً، فالفقيه وهو يستنبط الأحكام الشرعية يلاحظ الأهداف العامة للمجتمع والفرد، ويلاحظ الخطوط الأساسية التي رسمتها له الشريعة، كما لا يسمح بمثل الالتواء المضّر بمصلحة البلاد والعباد إذ قد يؤدي الإسراف والتماهي في استخدام العناوين الثانوية بالشكل الذي يضر بالأمة

ويؤدي بالنتيجة الى ضياع الأحكام الأولية. فالسرقة والكذب والبهتان والرشاوى واستغلال المنصب، كله يصبح مبرراً ارتكابه لأنهم في حال - ضرر أو تقيّة أو غيرهما - مما يسمح لهم بمخالفة الحكم الأولي القاضي بحرمة السرقة والكذب والبهتان مثلاً.

وتوجد كلمة مهمة للشهيد باقر الصدر رحمته الله يحشد فيها من أجل «الاجتناب مهما أمكن وبقدر الإمكان عن العناوين الثانويّة واستغلال هذه العناوين الثانويّة للخروج بها عن أحكام العناوين الأوليّة. صحيح أنّ العناوين الثانويّة قد تتغيّر، وكثيراً ما تتغيّر أحكام العناوين الأوليّة، ولكنّ العمل على صعيد العناوين الثانويّة مظنة الانزلاق، ومظنة الاستغلال، ومظنة تحوّل العمل من عمل رسالي إلى عمل آخر فردي. إنّ الداعية يحتاج إلى مبررات كبيرة جداً لكي يقدم على ارتكاب العناوين الثانويّة. إنّ الداعية يجب أن يقتصر على أقلّ مقدار ممكن من العناوين الثانويّة، وأقصد من العناوين الثانويّة هذه العناوين التي لا يوجد لها مبرر بما هي هي، بحيث إنّها لو خلّيت ونفسها تكون غير جائزة بالشرع، ولكن يوجد لها مبرر من ناحية فوائدها وما يترتب عليها من نتائج ومن آثار. هذه العناوين التي تكتسب مبرراتها من ناحية فوائدها وآثارها، هذه المبررات يجب على الداعية أن يترتّب ويصبر ويتوقّف ويحقّق

حتى يقدم على ارتكاب شيء منها»^(١).

إن الجيل الحركي الذي أبتلي بالانهزامية في المواقف التي تتطلب المصابرة والاستقامة؛ لأنه كان دائماً ما يعيش العناوين الثانوية، كما لا يمكنه أن يعيش الإسلام أو الثبات أو الشجاعة في شتى المواجهات التي تعترى الحركة، فالثانويات التي تعتمل في ذهنه ووعيه وأهدافه تميّع كل المواقف التي من الصعب أن يقف فيها أو يضحى من أجلها، ولذلك كانت الانهزامية دأبهم من جهة ذلك التبرير الذي دجنهم عن مثل تلك المواجهات.

وولد الجيل الذي يتعلم المساومة قبل الموقف الجريء، ويتعلم أن يرى الأمور من زاوية السياسة لا المبدأ والعدل والفضيلة والتضحية.

وجربنا أن السيد الشهيد الصدر الثاني رحمته الله عندما واجه النظام الصدامي وهو في أوج قوته وكان الشهيد قد انتشلنا بحنانه، فتعلمنا من حركته الكثير من المبادرة انطلاقاً من الثبات في المواقف والمبدئية في المواجهة، وكانت مواقفه الرصينة والشجاعة قد ألهمت جيل المتدينين في العراق حماساً ووعياً لا

(١) محمد باقر الصدر، ومضات: ص ٣٦٧.

نظير له، في الوقت الذي كانت الجهات الأخرى في المعارضة في الخارج أو الجهات الدينية في الداخل قد اتخذت الموقف الهادئ والتقية المكثفة جداً والذي خسرنا معه آلاف المتدينين لولا الرmq الأخير الذي ظهر فيه الشهيد رحمته الله وبادر لإصلاح المجتمع من خلال تلك المواقف.

والحاصل أن الكسل بسبب الموقف الثانوي أو التشريع الثانوي من دون حسابات من الفقيه الحركي الحاذق قد يُخسرنا ويُخسر الإسلام الكثير من المصالح الحيوية.

التمزق العظيم:

لعل المشكلة الرئيسية التي تعتري العمل الإسلامي هي التقاطع والتسقيط والتشويه، وهذه أوقعتهم في مشكلة افتراس بعضهم عن التوجه للخدمة، وولدت أزمة في التحية أو مجرد لقاء بعضهم بعضاً، إذ ضاقت نفوسهم عن أن يلقي بعضهم تحية السلام على أخيه، وكنا قد رأينا ممن لبس زي العلماء لا يسلم على الآخر؛ لأنه يعد السلام تأييداً لمرجعيته أو جماعته!

والآن ليس المهم ماذا فقدت الحركة الإسلامية بمثل هذه التصرفات والذهنيات المنغلقة، بل ماذا حلَّ بالمصالح الإسلامية

جراً ذلك، فهذه التصرفات الآن متهمة بنزع الإيمان والطمأنينة من قلوب الناس، إذ ماذا نتوقع ممن يحسب لهم الناس حساباً وهم صغار القدر عند الله تعالى، وينشرون التعصب والغلظة بين الناس؟! وماذا يتبقى من إيمان وطمأنينة من يسمع لكلامهم؟!

إن الكثير من أعداء الإسلام والكثير من الجهات العالمية إنما أرادت أو سمحت وتغاضت عن سيطرة أمثال هؤلاء على الحكم، وقدمت لهم الدعم والتسهيل، كل ذلك كان من أجل قتل روح الحكم الإسلامي في نفوس أتباعه لسنوات قادمة! فما أن ينظر أحدهم إلى الدمار الذي ألحقه هؤلاء بالدولة والناس والمجتمع والقيم، إلا وتضعف آماله في إقامة الحكم الإلهي من قبل هؤلاء المأزومين.

إن جزءاً من انهيار بعض المتدينين هو بسبب ما كان يعيشه من أحلام تجاه هذه الحركة الجماهيرية أو تلك، وما يأمله من مستوى الوعي والورع والحرص في سبيل الدين، وما أن يكون فرداً منها ويرى تخرصاتها وفقدان المبدأية في التعامل والمصلحية المستشرية فيها، حينئذ يفقد أمله، ويخيب ما كان يصبو إليه، ولكن الخيبة جاءت بعد أن استنفذت الحركة قواه وشبابه وصنعت مزاجه وعنفوانه باتجاه حب الممارسة والجدل العقيم، ولهذا يحصل

من بعضهم نوع انتقام منها، نوع خيبة تجعله ينتفض ليخربها، هذا الذي حصل ويحصل حينما نشاهد بعض النماذج تترنم في الانتقاص من الحركات التي كانوا جزءاً منها يوماً ما.

ولا بدّ حينئذ من أن نترك خلافاتنا جانباً وأن لا تشغلنا «عن التفكير في أننا ماذا صنعنا؟ وكيف نمنا؟ وكيف لم نلتفت إلّا بعد أن فاتنا الوقت؟ ماذا كنّا نقول؟ ماذا كنّا نزرع في الطريق دائماً من صعوبات، من عقبات؟ كيف كنّا لا نعمل؟ وكيف كنّا نزرع الصعاب والعقبات في وجه من يعمل؟ كوننا لا نعمل، وكوننا نزرع العقبات والصعاب في وجه من يعمل، هذا هو الذي تحوّل إلى فتنة، هو الذي يتحوّل دائماً إلى محنة وإلى مصيبة، قد يكون عملاً بسيطاً جداً وصغيراً جداً. كون واحد يستغيب واحداً، ينتقد واحداً، يريد أن يهتك واحداً، يريد أن يفضح شيئاً من الأشياء، هذا عمل بحدّ ذاته بسيط، لكنّ هذا العمل كجزء من عشرين عملاً من هذا القبيل، يؤدّي إلى انهيار كياننا... وبذلك نصرف ثمانين بالمئة من قوانا وطاقاتنا داخل الإطار، بالمعارك داخل الإطار، بينما هذه الثمانين بالمئة من القوى والطاقات التي تصرف في معارك داخل الإطار كان بالإمكان - لو أنّنا نتحلّى بأخلاقيّة الإنسان العامل يعني لو كنّا نتحلّى بأخلاقيّة التضحية بالمصلحة الخاصّة في سبيل

المصلحة العامة - أن نحول هذه الثمانين بالمئة للعمل في سبيل الله للعمل بتدعيم الإطار ككل، لترسيخه، لتكديسه، لتوسيعه. وبذلك كنّا نستفيد أيضاً - لو كنّا نعقل كنّا نستفيد - حتى بحساب المقاييس العاجلة أيضاً أكثر ممّا نستفيد ونحن نتنازع ونتعارك ونختلف داخل إطار معرض لخطر التمزق، داخل إطار مهدّد بالفناء»^(١).

واحدة من مشكلاتنا العويصة اليوم هي أن الكثير من الجوامع والمساجد والتي يفترض أن تكون بيوت العبادة، بيوت الله هذه أصبحت ليست لله تعالى؛ لأنها لأصحابها فقط، يدعون فيها لجماعة على حساب أخرى، ولزيد على عمرو، وهكذا فقدت ما تضيفه على إيمان الناس وتدين الناس!. اليوم صارت الكثير من تلك البيوت محلاً لتوزيع النشرات والصفحات التسقيطية، ولا جترار الغيبة، وقضت على الكثير من التسامح الاجتماعي بين الناس. وبسبب الانقسام المرير الذي تعيشه تلك الجماعات؛ لأنها تعيش أهدافها لوحدها وعيشها لوحدها، من غير أن تعيش أهدافنا كوجود وكأمة وكإسلام، ومن غير أن تعتني بفروض من هذا

(١) ومضات، مصدر سابق: ص ٤١٩، ٤٤٢، ٤٥١.

القبيل، فبسببها تمزق المجتمع الى قطع صغيرة لا تقبل من أحد أن ينتشلها من واقعها.

المصير المشؤوم:

المسألة في الحركات الدعوية هو حصول عمليات إسقاط للقداسة في أعين الناس من خلال عمليات تشويه المنافسين، وتشترك الناس ضمن شعارات موحدة وقصص مختلفة يقوم بها عدد من رجال الدين، أو أن يحصل تلبس القداسة لبعضهم وخلعها عن آخرين؛ ولذا يأتي الفرد لمثل هذه الجماعات طاهراً ورعاً ويخرج لثيماً متجرباً، كله بسبب أن اسقاطه للغير واشتراكه لتشويه المنافسين في أعين الناس يلزمه خروجه عن المقدس وامتهانه الأساليب الكفيلة بتحويله الى آلة وجوقة لا يمكنها أن تهدأ أو أن تعيش بسلام، وحيث لا تجد عدواً فإنها ستوجه لؤمها الى أسرتها والى من يعيش بقربها، ومن ثمّ يمتلى مثل هذا الإنسان بالحق والتعصب والخبث الذي يمنعه من الاستقامة في العيش.

ومن خلال تتبعنا القاصر وجدنا أن الكثير مما يحصل في الجماعات الدينية من عدم التسامح بين الناس والغلظة في التعاطي بينهم، والتمزق الذي ينتابهم، وعدم التفاعل مع أي قضية نافعة ما

لم تكن من الجماعة التي تغذيهم وتقودهم، وجدنا أن وراء كل ذلك هو جماعات تدّعي التدين وتلاعب بمصائر العباد عبر تمويهم وتدجينهم دينياً، فتبرر مجموعة من الفتاوى المشوهة والتريبة المنبرية الخرافية والمساجد التي تعلّمهم ألا يعطوا أي فرصة لجماعة فلان أو فلان من السيطرة على المقاليد.

شيئاً فشيئاً تصبح تلك الجماعات تبحث عن البنى الفوقية لا التحتية، أي أن الفرد فيها لا يبحث عن الباطل أو الحق في اتباعه لتلك الجماعة والمفروض أن يكون الحق هو المعيار الأساسي في اتباعه لها ونعبر عنه بالبناء التحتي والأساسي الذي يكون تلك المجاميع. إذن هو لا يعتني بهذه البنى الأساسية ولذلك يحاول أن يعوّضها بالبحث عن البنى الفوقية والفرعية، كما لدى بعضهم عندما تسأله عن الحق في اتباعه لمثل هذه المجموعات، فيجيب إنه يتبعهم من غير سبب وجيه أو تجد أن معيارية الحق غائبة! ومع ذلك تجده يدافع عنهم ويؤسس تبعيته لهم عبر بنى فوقية وشكلية فيقول هم يقدمون مساعدات مالية للفقراء مثلاً! مثل هذه الجماعات تبحث عن هذه الانتصارات الشكلية لتجمع الناس وتلهيهم عن السؤال عن حقانية اتباعهم، ومن هنا فإنه لا يهم كونهم يعطون مساعدات مالية بقدر ما يهم القضية التي تجعل

الفرد منتمياً لهم، فيغفل البحث عن الحق في الانتماء والاتباع ويعوِّض عنه بكلمات سحرية وتلفيقات ساذجة، فهم يقنعون الناس بمساعداتهم من جهة ويسرقونهم ويظلمونهم من جهة أخرى. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٧].

ومن ثم يخترعون المظلومية التي تؤجج النفوس في اتباعهم والدفاع عنهم وعن قضايهم، فيختلقون عدواً يحاربونه من أجل جمع الأتباع وتسيير المصالح لا من أجل شيء آخر. وتحاول بعض الحركات التلاعب بفكرة المقدس، من خلال شيء مشابه لما عُرف في الغرب بالقدسنة أي تحويل الأشياء جميعها الى مقدس، فيتحول كل شيء يمس ذواتهم وخصوصياتهم الى مقدس، ويغدو السؤال عن مشروعيّتهم أو خطأهم ذنباً لا يغتفر. لقد مارسوا معهم تدجيناً وتلويناً رهيباً وفي دهاليز مظلمة لم يعثر عليهم أحد أو يقاطعوا الكلمات التي تلقوها مع أي أحد آخر، ولهذا هم يفهمون الأمور بطريقة خاصة جداً لا يشاركون فيها أحد.

بالإضافة الى ذلك فإن الطابع الإخواني والجماعي للحركات الجماهيرية يمنع أفرادها عن سؤال الحق والباطل، فيتنادى بجمعهم ويطلب لهيبتهم وكثرتهم عوضاً عن سؤال الحقاينة.

إن الجماعة الإسلامية حينما تعيش الثراء والبذخ والحياة المادية تفقد حيويتها ونشاطها الحركي، ولا يمكنها أن تعيش الثورية أو المبدئية أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالحصول على لمال الذي يضفي الخدر والرخاء والجشع لا يمكن له أن يجتمع مع القوة الثورية التي يمتلكها الإنسان في أعماقه وكيونته، فالخدر يعاكس الغضب لله تعالى، والجشع ينافي المبدئية دائماً، ولهذا يحصل انقلاب في المفاهيم التأسيسية للحركة، وتصبح المصالح وتعزيز الثروة هو جوهر حركتها، وحينئذ تستقطب الأغنياء والمرفهين وتنذر الفقراء والمستضعفين. الحركة التي تعيش مثل ذلك الثراء والخدر لا يمكن لها أن تتحسس آلام الفقراء والجياع، ولا يمكن لها أن تعيش همومهم أو تنتشلهم من واقعهم.

إن تغيير الواقع الذي هو أحد الأهداف الرئيسية للحركات الإسلامية سيصبح شعاراً فارغاً من مضمونه؛ لأنه لا يلتقي ومضمون الجشع والاكتناز الفاحش، فهم لا يشعرون بحاجة للتغيير، ومثل هذه الأحاسيس والمشاعر كانت قد انتهت وذابت؛ لأن أغلب المنادين بها هم لا يريدون التغيير أصلاً بل يحاولون الحفاظ على الوضع الموجود الذي يعزز مصالحهم وما تعدو هذه الشعارات إلا

أن تكون نداءات تخديرية. إن التغيير شعار المظلومين المستضعفين، وعندما يُفتقد الخبز يُشهر السيف، ولهذا كثيراً ما تعمل ثورات الفقراء والمظلومين على تغييرات جذرية تأسيسية وبنوية لا ترقية. أما الترقيع والمجاملة والمماطلة صار صفة للكثير من الحركات التي تعمل على الغنى والتطاول بغير حق.

عطل العقل العربي:

من الأمور المهمة في عطل العقل الإسلامي العربي هو أن العديد منهم كانوا قد أوكلوا عقولهم الى رجل الدين أو السياسي، بينما كان الإسلام يشدد على أنه «لا يُعَرَفُ الْحَقُّ بِالرِّجَالِ، إَعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ»^(١).

طبعاً هذا الكلام لا ينطبق على المرجعية الدينية والتي يرجع اليها الناس كرجوعهم الى المختص، بل نقصد من ذلك أنه لا مانع من الاستماع والتعقل في متابعة رجال الدين وكذلك السياسيين، ولا مانع كذلك من قيادتهم للحياة الإسلامية، لكن لا بمعنى أن يقول أحدهم للأسود بأنه أبيض أو يقول للباطل أنه حق،

(١) المجلسي، بحار الأنوار: ج ٤٠ ص ١٢٦.

ولذا ينبغي إعمال العقل في متابعة رجل الدين، والمقياس لمعرفة الشريعة ليس هو رجل الدين بما هو هو؛ لأنه ليس معصوماً، بل الشريعة ذاتها هي التي أعطتنا مثل هذه المقاييس في تقييم أقوال وأفعال رجل الدين أو السياسي، ومن ثم فإن الذي يدخله الرجال في الدين بأن جعل مقياسه الرجال - كانت النتيجة أن يخرجهم الرجال من الدين أيضاً من جهة المقياس نفسه!

إن عدداً مهماً من أفراد المجتمع العربي والعراقي بالخصوص غالباً ما يفكر بأذنيه وسمعه فقط، فيكون منتهى تحليله للأخبار هو ما ينتهي إلى سماعه ويستقر في أذنه بلا أن يوصله إلى عقله أو يحلله ويستنتج حقيقة الأمر منه.

إذن فتسليم العقل ليس بالهين إطلاقاً وتبعه آثار وخيمة، وتبعه أيضاً التواكل في نشر الدين أو الدفاع عنه أو حتى المسؤولية تجاه الدين ومفاهيمه من جهة توكيل المسؤولية لرجال الدين - إن صح المصطلح^(١) - ومثل هذا ولّد فراغات هائلة في الفكر الإسلامي إذ لا يمكن لرجال المعاهد الدينية متابعة كل التفاصيل الاجتماعية أو العقدية أو الفكرية أو غيرها.

(١) لا يوجد في الشريعة مثل هذا الاصطلاح فالكمل مسؤول عن حمل الدين والدفاع عنه.

من أجل تصحيح مسار الحركات الإسلامية:

إن المهمة العالية في التغيير والتمثل على روح اليقظة في النفوس وكذلك عدم التقاطع في العمل هو ما يعوز الحركات الإسلامية للنهوض، ولا بدّ أيضاً من الرجوع الى الفقيه المجتهد الذي يضبط الإيقاع والتوازن والشرعية.

وعلى الجيل الجديد من الحركة أن يستوعب الموقف المناسب في كل تفصيل وأن يتحرك طبقاً للمعاصرة والتجديد في الأسلوب والموقف الذي يعزز المصلحة الإسلامية، لا أن نعيش الانكفاء والجمود والرجوع الى الخلف في المواقف.

نعم، لا بدّ من انضباط عملية المعاصرة والتجديد مع الفقه الإسلامي والأفكار الإسلامية وهذا ما يوفره الفقيه للحركة، ولكن هذا لا يعني أن نقود الوجود الإسلامي الى التخلف أو من غير أن نجدد وسائلنا الدعوية والإقناعية، «ففي أساليب العمل الخارجي كانت لدينا حالة أنا أستطيع أن أسمّيها (حالة النزعة الاستصحابية).

الاستصحاب الذي قرأناه في الأصول طبّقناه على أساليب العمل، طبّقناه على حياتنا، فكنا نتّجه دائماً إلى ما كان ولا نفكر أبداً في أنه هل بالإمكان أن يكون أفضل ممّا كان؟!... لا بدّ أن نتحرر من النزعة الاستصحابية، ومن نزعة التمسك بما كان حرفياً بالنسبة الى

كل أساليب العمل... هذه النزعة الاستصحابية التي تجعلنا دائماً نعيش مع أمة قد مضى وقتها، مع أمة قد ماتت وانتهت بظروفها وملابساتها، لأننا نعيش بأساليب كانت منسجمة مع أمة لم يبق منها أحد، وقد انتهت وحدثت أمة أخرى ذات أفكار أخرى، ذات اتجاهات أخرى، ذات ظروف وملابسات أخرى... يجب أن يكون واضحاً عندنا أننا يجب أن نتعامل مع هذا الإنسان الحي الموجود في الخارج المكوّن من اللحم والدم، وهذا الإنسان يتغيّر ويتطوّر وتختلف ظروفه وملابساته، نحن لا بدّ لنا من أن نتعامل مع هذا الإنسان، وحيث إنّنا لا بدّ لنا من أن نتعامل مع هذا الإنسان فلا بدّ من أن نفكر دائماً في الأساليب التي تنسجم مع هذا الإنسان»^(١).

والحاصل أننا من جهة نقول ينبغي على المجتمع أن يتابع بوعي رجل الدين أو السياسي، ومن جهة أخرى فإن الاتجاه الحركي الإسلامي - كما العراق مثلاً - لا يعود في مقاليد عمله أو تفصيله أو خلافاته الى المرجع الفقيه الذي يحل النزاع وفق مقررات الاجتهاد الإسلامي.

إن موقعية الفقيه في حياة الأمة بمثابة العمود الأساس

(١) ومضات، مصدر سابق: ص ٤٥٣.

لفاعلية وانضباط تلك الحركات، ونجد في الواقع العراقي أن الحركات الإسلامية أو الحزبية كلها لا تتبنى فقيهاً ما كمرجع في شؤونها العملية، عدا حزب الفضيلة الإسلامي العراقي، بل تحاول تلك الحركات أن تضلل الإعلام والناس باتباعها لمرجع ما، ومن يتفطن في متابعتها يجدها اتجاهات لا تنتمي لإطار مرجعي يقنن حركتها أو يضبط انسجامها وأحكام الشريعة، مما أتاح لمروق الكثير منهم أو حتى تهورهم وانزلاقهم في استغلال الدين لأهداف شخصية ومنافع ضيقة.

إن ضمانة الفقيه في حركة الواقع الإسلامي ليس بدعاً نجترحه ونحاول الغلو فيه بقدر ما ينبع ذلك من الفكر الإسلامي الإمامي نفسه، ففي مكاتبة اسحاق بن يعقوب: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^(١). وهذا يعني أن الفقيه هو «المرجع في كل الحوادث الواقعة بالقدر الذي يتصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة؛ لأن الرجوع إليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة يعطيهم الولاية بمعنى القيمومة على

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: كتاب القضاء، باب

تطبيق الشريعة، وحق الإشراف الكامل من هذه الزاوية»^(١).

إن المشاكل التي تدب في الحركات الإسلامية في أغلب أحيائها بسبب التمزق بين أفرادها والخلافات المستعصية بينهم، مما يجعل الرجوع الى الفقيه كآلية ضاغطة لحلحلة بعض هذه المشاكل واستيعاب الانسجام العضوي بين أفرادها، والمهم أكثر من ذلك أن لا تفقد الحركة بوصلتها في السعي للغايات الإسلامية النبيلة والتي يحافظ عليها الفقيه من الخلل والزلل والانحطاط.

والحقيقة أنه لا يمكن للفقيه إنهاء حالات الخلاف ولا يمكن له إنهاء حالات التمزق أو التشتت أو حتى الانقلاب على أعقاب الحركة الإسلامية، ولكن يمكن له الحد منها الى حد كبير كما قلنا، بحيث يمكن للفقيه أن يكون ضماناً لسلامة الحركة في أهدافها وغاياتها حتى وإن كان بعض الشخوص في ضمن الحركة قد انسجموا مع الدنيا والهوى والانقلاب، فيحافظ الفقيه بقدر المستطاع على الأهداف النبيلة والتوجه نحو رضا الله تعالى وإقامة الدين والأهداف الدينية بمعزل عن انهيار الكثير من شخوص الحركة ورجالاتها. وكل ذلك من خلال الاجتهاد الشرعي الذي

(١) الشهيد باقر الصدر، لمحة تمهيدية فقهية، سلسلة الإسلام يقود الحياة.

يحافظ على سلامة الالتزام بالشرع وكذلك الالتزام بالضوابط وتقنين الأوليات والثانويات وقيادة الحالة الإسلامية في كل التفاصيل الحياتية وكذلك القيادة نحو الكمال الإلهي المطلوب للجماعة الإسلامية والبشرية ككل.

من جهة أخرى، لا بدّ من معالجة لإشكالية الخطاب في ذهنية الحركة، من هنا يحاول الأستاذ عادل القاضي أن يدشن لنقاط مختصرة تمس سبيل النهوض في الخطاب الإسلامي، من خلال تدشين خطاب يرتقي بالإنسان المسلم المؤمن، ومن الممكن أن نؤكد على حضوره كوجود متفاعل وفاعل في خطاب الحركات الإسلامية، وخلاصتها في نقاط^(١):

١. حتى يكون خطابنا الإسلامي المعاصر مختلفاً عن مراحل تخلفه أو مراوحته، لا بدّ أن ينتقل من إطلاق المصطلحات إلى تحديدها، حتى يمكن الركون إلى مفاهيمها ودلالاتها غير الملتبسة، الأمر الذي يخلق قاعدة فهم وتفاهم مشتركة يمكن الانطلاق منها إلى مساحات عطاء أوسع ومساحات لقاء أرحب، فما زال خطابنا في بعض فصوله ومظاهره غير دقيق أحياناً في

(١) عادل القاضي، من مراجعات الخطاب الإسلامي، مجلة الكلمة: العدد: ٢٧.

تحديد معاني الشورى والولاية والمرجعية والحزبية والديمقراطية وغيرها.

٢. في الإطار نفسه لا بد من الانتقال من الإطلاعية والتعميمية في الأحكام إلى التخصيص واعتبار النسبية هي الأصل فيما يمكن أن أصل إليه من نتائج وما يمكن أن تصل إليه من نتائج. إن دراسة العينات حتى العشوائي منها لا يمكن أن يقدم نتائج استقصائية قابلة للتعميم، فهي محددة وخاصة بما اشتملت عليه من الشرائح المستتينة وقد لا تصدق على عينات أخرى.

٣. الانتقادات الموسوعية إلى الاختصاص المتخض، ذلك أن المفكر أو الباحث أو الكاتب كالطبيب ما لم يكن ملمّاً باختصاص في مجال معين وإنما ينقل خطاه في حقول المعرفة هنا وهناك، يبعث على الاستخفاف بل على عدم الاطمئنان أيضاً.

٤. الانتقال من الانفعالية والتعقب إلى العقلانية العلمية، فما لم تطرح تترك وتترك للآخر حرية أن ينقده ويعترض عليه ويحاججه وربما يدحضه ويفنّده، من دون أن تعتبر ما لديك الحقيقة المطلقة التي لا جدال فيها ولا مجال لمناقشتها أو الطعن فيها، تكون قد أغلقت أبواب العقل والرأي على الآخر والحوار والاجتهاد وتصحيح المفاهيم المتوارثة والمغلوطه والدخيلة،

وفتحت في المقابل باباً عريضاً للمتخذين المضلين عضداً..

٥. الانتقال من التجزئية إلى الشمولية، أي النظر إلى الكل المتكامل لا من زاوية واحدة أو مقطع عرضي، بل من خلال دراسة محيطية مستوعبة لتأتي النتائج والأحكام مستخلصة من المنظور الكلي للموضوع قيد البحث.

٦. الانتقال من العموميات في الطرح والمعالجة إلى الدخول في التفاصيل والمصاديق والأمثلة. إن الخطاب القرآني شاهدنا في ذلك ورائدنا، فهو قد يتحاشى التفاصيل إذا كانت ثانوية وغير ذات صلة مثرية للموضوع الأساس. لكنه يوردها حينما يريد رسم ملامح الصورة كاملة، وحينما تعتبر التفاصيل ذات مدخلية مهمة في إثراء الموضوع (قصة موسى ويوسف مثاليين).

٧. الانتقال من خطاب التنظير المجرد إلى خطاب يقدم الآليات الموصلة إلى الأهداف المرجوة، ذلك أن مشكلة كم غير قليل من ارشيف خطابنا الإسلامي أنه تنظيري بحث لا يقدم الحلول والمعالجات، قدر ما يثقف بالمشكلة تاركاً للآخرين أو للزمن حلها.

٩. الانتقال من البحث عن نقاط إثارة الحساسيات (التاريخية والجغرافية) ومواطن الاختلاف والتصادم، إلى البحث

عن الكلمة السواء، فلا بد لخطابنا الإسلامي وهو يبحث عن مستقبله الأفضل أن يوفر أرضية مشتركة للحوار والتفاهم، وحتى لو لم يفلح - في مرحلة لاحقة من تقليص الفجوة وردمها - فإنه يكون قد كسب الوقت لتحقيق إنجازات ولو أولية.

١٠. الانتقال من خطاب (الرواية) إلى خطاب (الرعاية) ومن خطاب مستمع محكوم بآراء الغير، إلى خطاب قارئ مطلع محكوم بنظرته الحرة المثبتة والمتفحصة لما يقرأ ويسمع ويرى.

١١. الانتقال بخطابنا من القراءات المكتبية (المكاتب والمكتبات) إلى القراءات النازلة إلى المرافق والحقول الميدانية، بمعنى ضرورة أن نقرأ كتاب الواقع إلى جانب ما نقرأ من كتب النتاج الفكري والثقافي، أي أن لا نتحدث عن الواقع من دونما معاشة، فقد تصحح لنا الدراسات الميدانية الكثير من شطحات خطابنا الناظر من خلف الطاولات المكتب أو نظارات المكتبة.

١٢. الانتقال ببعض جوانب خطابنا من اللغة المعقدة والتي تصل أحياناً إلى درجة الغموض المنحل أو الرمزية المغرقة، إلى الشفافية والوضوح وإدراك المطلوب دونما جهد جهيد في فكّ الطلاس أو العبارات العسيرة الهضم التي تسرق المتلقي من فهم النص واستيعابه إلى محاولة فهم العبارة المغلقة، وبالتالي فقد

يصرفه ذلك عن متابعة قراءة النص.

١٣. الانتقال من تقليد الآخر، شرقياً أو غربياً، بأن يكون خطابنا صورة عَنَّا وعن عصرنا، غير أن ذلك لا يمنع من الإفادة من أساليب التعبير الحديثة لا من جهة عقدة البحث عن الحداثة، بل من منطلق الحديث بلغة العصر، واللغة هنا، كما لا يخفى، ليست المفردات فحسب، بل طريقة العرض والفهم والتفاهم أيضاً.

١٥. الانتقال من جلد الذات حدّ الإدعاء، إلى محاسبتها ومشارطتها وتلقيها وتحسينها وتحليل خطواتها. وهنا انتقالة إيجابية تشل الخطاب من السلبية السوداء المحضة إلى الإيجابية الناهضة بالذات، من شعورها بالعجز والقصور إلى إشعارها بالتقاعس والتقصير.

١٦. الانتقال بخطابنا الإسلامي من خطاب النخبة إلى خطاب الجمهور، ولكن إلى خطاب متعدد المستويات، فلا بد للنخبة من خطاب، كما لا بد للجمهور العريض من خطاب وقد راعى القرآن ونصوص المعصومين عليهم السلام كلا الخطابين أو كلا المستويين.

١٧. الانتقال من الهموم الذاتية أو الترفيه أو البعيدة المساس بهموم وقضايا الأمة، إلى خطاب رسالي هادف يصنّف

أولوياته في المعالجة حسب الحاجة الملحة التي تطرح نفسها في المقطع الزمني الذي يعيشه الخطاب. أي لا بد أن نعالج الموضوعات العاجلة على طريقة أسباب النزول، ونرجأ البحث في لا حاجة فعلية إليه في الوقت الراهن. فقد يعالج خطابنا موضوعات مهمة لكنها ليست بنت الساعة أو الساحة مما قد يعطي انطباعاً أنها شيء من الترف الفكري الذي يتحرك بعيداً عن هموم الأمة وقضاياها.

١٨. الانتقال من حالة الترهّل والزوائد المشوية إلى حالة الترشيح، فلقد أضحت المسهبات والمطوّلات والملاحم والخطابات الاستطراذية نابية عن ذوق العصر. فنحن بحاجة إلى خطاب مكثّف ومضغوط ومختزل وحامل لرسالة واضحة المعالم محدّدة الأبعاد تقول ما تريد قوله بأقصر مسافة.

٢٠. الانتقال من التداخلية الموضوعية المتفرّعة المتشعبة التي يكثر فيها الخروج عن السياق، إلى خطاب يتوخّد فيه الموضوع بداية وهيكله وخاتمة واستخلاصات، إننا - كجمهور متلقين - غالباً ما نفتقد وحدة الموضوع فيما نقرأ ونسمع مما يسبب لنا متاهات لانعرف فيها أين الطريق؟ وأين الهدف؟.

٢١. الانتقال من موقع التبريرية التي تجد لكل شيء عذراً،

وإذا لم تجد تلمس لأخطائها وسقطاتها وخطاياها ربّما عذراً، إلى موقع الاعترافية والإقرارية بالخطأ والفشل والتقصير والعجز والهزيمة وما إلى ذلك. إن الإجهار بالرأي قوة للخطاب الإسلامي تزرع في نفوس متلقيه الثقة على عكس ما يتصور بعض القائمين عليه.

٢٢. الانتقال من مرحلة الخطاب السردى أو الإنشائي أو التجميعي النقلي المجرد، إلى مرحلة خطاب موضوعي موثّق بالوثائق والأدلة ومدعم بالبراهين والأرقام ومستند إلى الحقائق الدامغة والأدلة الثبوتية، وتلك خصيصة من خصائص الخطاب العلمي.

٢٣. الانتقال من خطاب طرح الأسئلة إلى خطاب الإجابة عليها. ولقد كانت الأسئلة وما زالت مفتاحاً للبحوث والدراسات، لكنها إذا وقفت عند عتبة الاستفهام القلق ولم تتعد إلى مدخل البحث عن إجابات شافية ومقنعة ومراعية لمقتضيات وظروف الأمة، تجعل المتلقي يتساءل: من إذن المعني بالإجابة على هذا الكم المتكاثر من الأسئلة؟.

٢٤. الانتقال من الدفاع إلى الهجوم، أو لنضمّ الهجوم إلى جانب الدفاع، فالدفاع مطلوب في خطابنا الإسلامي، لكنه يجب أن

لا يطغى على المرحلة فيصيغها بصبغته، أي أننا بحاجة إلى خطاب (الفعل) كخطّ لا خطاب (ردّ الفعل) على طول الخط.

٢٥. الانتقال من خطاب التحرك الآني والموضعي، إلى خطاب الحضور الدائم، أي الخطاب الذي يسجّل حضوره في المسائل الحياتية والثقافية والفكرية والسياسية، كما لو كان في حالة استنفار دائم، لا الذي يظلّ برأسه في مؤتمر سنوي هنا وندوة دورية هناك، فالمفكر كالسياسي لا بد أن يكون لديه موقف من كل ما يحدث في الساحة من تحديات، ومبادرة في تحريكها بالجديد.

٢٦. الانتقال من الوعظية الباردة إلى التحريضية المقلقة، وذلك بأن تهز الواقع وتصدمه وتهز الأرض تحت أقدام الراقد عليها حتى يعي أكثر، ويشعر أنه معني بالخطر الداهم بدرجة أو بأخرى، لا الغائب المفترض.

٢٧. الانتقال من خطاب التهديم وإسقاط الرموز والتركيز على المثالب، إلى خطاب بناء يقدم البديل الأصح، ومقترحات الحل، والمعالجة الموضوعية، والتسديد الناصح المشفق، فلقد أتخّم خطابنا تهجماً وسلبيات وتهماً وردّاً للتهم، وشتائم وشتائم مقابلة، وبذاءات وبذاءات أكبر، حتى تحوّل إلى ساحة مصارعة

حرّة لا تراعي أيّ التزام رياضي أو أخلاقي يحدّ من غلواء المتصارعين.

٢٨. الانتقال من اللهات خلف الحادثة وما بعد الحادثة، لأنه لهات لا طائل تحته ولأنّ إثمه أكبر من نفعه، إلى البحث عن الأصالة وتأصيل ما نبحت ونطرح على ضوء المناهج العلمية المعتمدة.

٢٩. الانتقال من الدين المحض أو العبادي البحث إلى الديني ذي الصلة الوثيقة بالديني، والديني المتطلّع إلى الآفاق الأخرية ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧]. لئلا نقع في المزيد من مطبات الازدواجية بين ما هو محصور في المسجد وما ينبغي أن يجعل من الحياة مسجداً كلّها.



الفصل الثامن:

كيف يدير الإسلام عناصر الثبات والتغير في السياسة وإدارة الحكم





كيف يدير الإسلام التغيرات المعاصرة؟

في الإشكال على تطبيق الإسلام في إدارة مرافق الدولة تشريعاً وتنفيذاً؛ بواسطة القول بأن الإسلام قد مضى على حلوله في المجتمع قروناً متطاولة، وإدارة الدولة واتباع السياسة المناسبة في تنظيمها يستدعي قوانيناً متجددة، حركية، تتناسب وحركة التطور القائمة في المجتمع بدأب وتواصل.

وهكذا فبما أن الإسلام دين يرى الثبات والجمود في تقنياته كما في صحيحة زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره»^(١)، وحينئذ لا يمكن التفاؤل بدولة إسلامية ترعى مجتمعاً متطوراً.

ومن البديهي أن أصحاب هذا الإشكال لم ينتبهوا إلى أو تجاهلوا عن عمد ربما- طبيعة الإنسان نفسه، تلك الطبيعة التي لا شك في اشتغالها على الثابت وعلى المتغير معاً. فمما لا شك فيه أن حاجات الإنسان فيها الفطري الطبيعي، الذي لا يخضع للتبدل

(١) الكافي: ج ١ ص ٥٨.

والتغير إلا ويغير الطبيعة الإنسانية إلى طبيعة نوعية أخرى غير الإنسان، كما أن فيها ما يقبل التغير والتبدل دونما مساس بجوهر النوع الإنساني.

الإنسان ركب الدابة قديماً، ويركب السيارة حديثاً، لكن حاجة الإنسان إلى وسيلة النقل بقيت حاجة ثابتة لم يعترضها التبدل والتغير.

إن الجانب الثابت في الإنسان بحاجة إلى قوانين ثابتة، قوانين تواكب الحياة الإنسانية طوال وجودها على الأرض. وهكذا الإسلام يرضى هذا الجانب الثابت بقوانين تفصيلية وفيرة.

أما الجانب المتغير فهو يندرج بدوره تحت رعاية الإسلام أيضاً، لكنه يكون مندرجاً تحتها ضمن عنوان متوافق معها، إنه عنوان الاجتهاد وتبدل الفتوى بتبع تبدل مواضع الفتوى.

وعليه، فينبغي التمييز بين نوعين من الأحكام الإلهية:

نوع يبينه المعصوم كمبرغ عن الله تعالى، فما يوحيه إليه الله تعالى يبلغه هو ﷺ بحيث يعطي هذه الأحكام الصفة الثابتة غير القابلة للتبدل، كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الربا ونحوها.

ونوع يبلغه المعصوم لا بصفته التبليغية والبيانية عن الله تعالى بل بصفته القائد والرئيس وولي الأمر الذي ترجع إليه الأمة في كل

شؤونها، فهنا يقوم النبي ﷺ بتدبير أمور الجماعة والأمة من خلال التقنيات التي تعالج المواقف المتغيرة والظروف الطارئة، فهو هنا ليس بصدد تبليغ حكم ثابت موحى إليه، وإنما هو ﷺ بصدد إدارة المواقف المتغيرة التي تحيط بالمسلمين.

إذن، مثل هذه الأحكام التدبيرية تستدعي التغير وعدم الثبات؛ لأنها إنما سُنّت في ضوء حاجات المجتمع المتغيرة والظروف التي تحيط به وهي تتبع في ذلك المصالح التي رسمتها الشريعة المقدسة.

كما في النهي الوارد عن النبي ﷺ عن بيع الثمرة قبل أوانها أي قبل نضجها، ويفسر الإمام الصادق عليه السلام ذلك بأنه لم يحرم بيعها مطلقاً وإنما وفقاً لمقتضيات المصلحة الوقتية والظرفية التي كانت حينئذ، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنه سئل «عن الرجل يشتري الثمرة المسمّاة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلّها؟ فقال: قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله ﷺ، فكانوا يذكرون ذلك، فلما رأهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتّى تبلغ الثمرة، ولم يحرمه، ولكنّه فعل ذلك من أجل خصومتهم»^(١).

(١) الكافي: ج ٥ ص ١٧٥.

«وهذا المؤشر يعني أن مصادر الإسلام من الكتاب والسنة إذا شرعت حكماً ونصت على الهدف منه كان الهدف علامة هادية لملء الجانب المتحرك من صورة الاقتصاد الإسلامي بصيغ تشريعية تضمن تحقيقه على أن تدخل هذه الصيغ ضمن صلاحيات الحاكم الشرعي الذي يجتهد ويقدر ما يتطلبه تحقيق ذلك الهدف عملياً من صيغ تشريعية على ضوء ظروف المجتمع وشروطه الاقتصادية والاجتماعية.

ومثال ذلك النص القرآني الآتي: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧].

فإن الظاهر من النص الشريف أن التوازن وانتشار المال بصورة تشبع كل الحاجات المشروعة في المجتمع وعدم تركزه في عدد محدود في أفراد هـدف من أهداف التشريع الإسلامي. وهذا الهدف يعتبر مؤشراً ثابتاً يتصل بالعناصر المتحركة.

وعلى هذا الأساس يـضع ولي الأمر الصيغ التشريعية الممكنة التي تحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال وتحول دون

تركزه في أيدي أفراد محدودين وتحارب الدولة الإسلامية التركيز الرأسمالي في الإنتاج والاحتكار بمختلف أشكاله.

ومثال آخر: أن نصوص الزكاة صرحت بأن الزكاة ليست لسد حاجة الفقير الضرورية فحسب بل لإعطائه المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواه المعيشي أي لا بدّ من توفير مستوى من المعيشة للفقير يلحقه بالمستوى العام للمعيشة الذي يتمتع به غير الفقراء في المجتمع، وهذا معنى أن توفير مستوى معيشي موحد أو متقارب لكل أفراد المجتمع هدف إسلامي لا بدّ للحاكم الشرعي من السعي في سبيل تحقيقه»^(١).

ويقول المحقق الأردبيلي: «تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر». وباستخراج هذه الاختلافات، والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء، شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم»^(٢).

إذن فالعالم الإسلامي الصادر عن الله تعالى لتنظيم الحياة

(١) الإسلام يقود الحياة، السيد الشهيد الصدر الأول: ص ٤٧.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الأردبيلي: ج ٣ ص ٤٣٦.

وقيادة الإنسان الى الكمال، هذه التعاليم تنقسم الى: أحكام أولية؛ وأحكام ثانوية؛ وأحكام حكومية.

الحكم الأولي: هو الأحكام الثابتة عن الله تعالى بمعزل عن التغيرات التي تطرأ على الموضوع وبمعزل عن الحالات والعوارض التي تطرأ على الإنسان، كوجوب الصلاة والحج والصوم، وحرمة الربا والزنا والسرقة، وهكذا.

الحكم الثانوي: الأحكام الموضوعية لموارد الحرج والضرر والعسر والتقية ونحوها، حيث تتبدل هنا الأحكام الأولية الى أحكام أخرى نسميها الثانوية، كما لو جاع أحدهم الى حد الهلاك فاضطر لأكل الميتة فلا أثم عليه حينئذ، ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣].

الحكم الحكومي: القوانين التي يضعها الولي لإدارة المجتمع، كالقوانين اللازمة لتوسيع النسل والحث عليه من أجل قيادة الجيل الشاب للحياة، وكالمقررات التي يسنها بغية التعامل مع المهربين لعملة البلد أو لآثاره بما يعرف بتهرب الآثار، والقوانين اللازمة لإدارة التربية والتعليم والصحة وحفظ الحدود والاستخبارات والشرطة، وهكذا، فهي تدابير يقوم بها الولي لأجل

الحفاظ على الحكومة واقتدار الأمة، يأخذ روح هذه المقررات واتجاهها وانضباطها عبر قراءته للأهداف الإسلامية وللخطوط التي عرضتها الشريعة في مضامينها الوسيعة لا أنه يعرضها كيفما اتفق، ويحتاج الأمر الى معرفة وسيعة والى خبرة واقعية فضلاً عن الفقهية المرفهة، وعليه سيكون لاجتهاد الولي وفقاهته الدور المهم والكبير في فاعلية هذه الأحكام وتوجهاتها وخطوطها الرئيسية. وسيأتي المناقشة التفصيلية في كل ذلك في فصل خاص.

الاجتهاد وأهميته في قيادة الحياة الإسلامية:

إن الذي يساعد الفقيه على التجدد والمعاصرة ومواكبة الحياة هو الاجتهاد والذي يعني فيما يعنيه إرجاع كل شيء الى الموقف الشرعي الآمن، فيقوم الفقيه بإدارة الحياة الإسلامية من خلال إرجاع الحوادث الى الكتاب والسنة والعقل، ويحاول بخبرته وذهنه التي ينفث بها على العالم أن يقود الأمة الإسلامية الى أهدافها النبيلة..

فالمجتهد والمرجع الديني ينطلق من الواقع الى العقل والنص ليجيب عن الحوادث الواقعة. ففي مكاتبة اسحاق بن يعقوب: «وأما الحوادث الواقعة

فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^(١)..

إن المرجع يشكل صيرورة متحركة لفقه الحياة.. بحيث أنه يلاحق متغيراتها.. وحوادثها الواقعة..

فليس بالشرط أن تكون الحوادث الواقعة هي مسائل الأحكام «يجوز ولا يجوز».. بل هي تشمل الحوادث الاقتصادية.. والسياسية وغيرها.. الحوادث الواقعة تشمل المفاهيم التي تعتري الفكر الإسلامي.. ويؤسس الفقيه لها ويفض ملاساتها.. في عالم يزدهر بالمفاهيم المغلوطة..

وفي ذلك يقول السيد محمد باقر الصدر رحمته الله: «فإن هذا النص يدلُّ على أنهم -الفقهاء- المرجع في كل الحوادث الواقعة بالقدر الذي يتصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة؛ لأن الرجوع إليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة يعطيهم الولاية بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة، وحق الإشراف الكامل من هذه الزاوية»^(٢).

228

ويرى الشيخ العقبوي: «إن الوقائع الاجتماعية التي تمس حياة الأمة سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو فكرية أو أخلاقية

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٩.

(٢) لمحة تمهيدية فقهية، سلسلة الإسلام يقود الحياة، الشهيد الصدر.

هي من أوضح وأهم مصاديق (الحوادث الواقعة)^(١).

الأمر الآخر هو أن المرجعية تتحرك من موقعية النيابة عن مهام صاحب الزمان عليه السلام.. فهي تقود الواقع الإسلامي برمته. الواقع المأزوم بقضايا حرجة للغاية.. فنحن نعيش في بركة من الأزمات ووسط بركة من العداء الدولي تجاهنا..

ولذلك يكون الاجتهاد بما يمثل من موقعية وما يمثل من جوهرية في المنظومة الإسلامية، يكون هو القادر على انتشار الواقع من أزماته الى رحاب الأهداف الكبرى التي يريد الله تعالى لنا، والى حيث يصفو بنا الى أن نعيش كأمة واعية مثقفة تعيش النبل والفضيلة والسلام وتدافع عن الحق أينما يكون وتكون نبراس الخير في البشرية جميعها.

إن الإسلام وضع القواعد والأطر والتقنيات التي تتناسب وكل العصور، بحيث يرجع في كل شيء الى الكتاب والسنة والعقل، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل : ٨٩].

وقد يُشكل بما يردده البعض من أن الكثير من المسائل

(١) خطاب المرحلة: ج ٣ ص ٣٧١.

المستحدثة لا نصّ فيها فكيف يصح الادعاء من أن الإسلام شامل لكل الحياة؟

والجواب قد اتضح مما سبق إذ أنّ هناك مجموعة من القواعد التي في يمارس في ضوئها الفقيه اكتشاف الحكم لكل مسألة مستحدثة، فه يستنبط من الكتاب والسنة ودليل العقل والإجماع، فيرجع كل مسألة جديدة الى أمهاتها في الشريعة كما لو استجد موضوع المخدرات في المجتمع فيدفعه بقاعدة حفظ النظام الاجتماعي، أو كون مسألة من المسائل مهمة فتكون مقدمة لغيرها، كما لو كان تعلم نظم البرمجيات والحاسوب مقدمة للدفاع عن الإسلام فيكون واجباً من باب المقدمة التي تجب من باب كونها مقدمة لوجوب أهم وهو الدفاع عن الإسلام ونشره، وكذلك قواعد من قبيل تقديم الأهمّ والمهمّ عند دوران الأمر بينهما، ولا ضرر، ولا حرج، ونحوها.

إن عنوان الاجتهاد نفسه، سواء في المسائل المستحدثة أو غيرها، يخضع لقوانين محددة تمنع مرقه عن جادة الشرع الحنيف. وهكذا فمهما تطورت الحياة الإنسانية، تجد أن الاجتهاد - بطبيعته الديناميكية - يتطور معها بما يضمن سد الاحتياج المتجدد وفقاً لروح الرسالة ومضامينها الأساسية.

وإلا فقل لي: هذه القوانين التي تعاقبت على بني البشر بتعاقب العصور وتوالي الأحقاب، هل إن منها من غير البيع وانقلب عنه إلى معاملة غيره تغني عنه؟ أم إن منها من منع الزواج بين الرجل والمرأة وتكوين الأسرة.. إلى غير هذا من جوانب ثابتة لا مرأى فيها، بقيت صامدة في المجتمع الإنساني برغم تبدل الدساتير التي تحكم هذا المجتمع، الأمر الذي يكشف عن تأصلها في الحياة الإنسانية، ويكشف عن كون الخروج عنها لا يمكن أن يكون هو القاعدة العامة، بل الشاذ النادر الذي يسعى إلى الخروج عن فطرة النوع.

إن ديناميكية الاجتهاد تعني التسلح بقواعد الشرع من أجل بعث الإسلام بعثاً جديداً في كل عصر.

إن مما يعين الفقيه المستجمع لشرائط الفقاهة في هذه العملية التاريخية المعقدة للغاية، أن يتسلح بالعدة الثابت جدواها دائماً. وإلا فقل لي: هل إن العقل والحاجة إليه من الأمور التي تخضع للتبدل والتغيير بمرور الأيام وتوالي السنين؟ أليس أن القانون يجب أن يكون متغيراً حركياً، فهل معنى هذا أن القاعدة التي تقول بلزوم حكم العقل والعمل وفقاً له ستمسخ يوماً إلى نقيضها، بحكم تطور المجتمع وتجده؟ لا مجال لأن نلغي حكم

العقل يوماً بهذا الشكل، فهذا أنت ترى أن عنصراً ثابتاً من عناصر الثبات في قوانين الاجتهاد -ألا وهو توظيف العقل في إدراك المصالح وتحري حكم الله تعالى في المواضيع المستحدثة- يفرض نفسه بسهولة.

ثم إن من وظائف الفقيه المستجمع للشرائط: معايرة الأحكام المأثورة شرعاً في ميزان الشريعة نفسها، للتعرف على نفاذيتها إن صح التعبير في المرحلة التي يعيشها. إذن فمن (حلال محمد) الذي هو (حلال إلى يوم القيامة) أن ينظر الفقيه في نفس الأحكام الشرعية ليحدد -وفق الموازين المنضبطة التي لا يملك زمامها غيره من العامة- هل إن الحكم (س) مثلاً هو حكم مرحلي أم حكم دائم أبدي لا يتبدل مهما تبدلت الظروف والأحوال.

وإن الفقيه يحدد أيضاً المواضيع المستحدثة ويستنبط الحكم الشرعي لها في ضوء المقررات الموجودة بين يديه. على سبيل المثال: إذا وجد الفقيه أن الخمر قد حرم لأنه مسكر، فباعتماد التعليل الموجود للحكم -الإسكار- من شأنه أن يحكم بحرمة المخدرات أيضاً؛ لاشتمالها على نفس العلة.

مساحة التشريعات الحكومية:

وقد نما في عصرنا الراهن مصطلح (منطقة الفراغ) بعد أن استحدثه الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله، ليشير إلى مساحة في التشريع قد تركها الشارع المقدس مفتوحة خالية أمام الفقيه حتى يشرع الأحكام فيها وفقاً للنظر الفقهي المتجدد بحسب تجدد العصور وتبدل المواضع.

ومن المؤسف أن البعض قد وظف هذا الاصطلاح (منطقة الفراغ) للترويج إلى معنى لا يتضمنه هو في ذاته مطلقاً، فذهبوا إلى: أن منطقة الفراغ تعني منطقة للتشريع المطلق غير المحدد بأي ثوابت، يتم وفقاً لها استحداث المستحدثات بشكل يوافق استحداث البدع تماماً ولكن بشكل مموه خادع، وبزعم الانسجام مع حكم العقل.

فيقال مثلاً: إن شكل الدولة في الإسلام يمكن إدراجه ضمن أبحاث منطقة الفراغ في التشريع، وبهذا يمكن للإنسان أن يوظف عقله لأجل أن يتعرف على أسلوب إدارة الدولة الصحيح، وبالتالي فإذا وجد أن المذهب العلماني مثلاً هو أسلوب لا بأس به في إدارة الدولة، فعليه: نحكم بأن العلمانية مشروعة إسلامياً.

وهذا الاستدلال في واقعه يحمل من المماثلة وإثارة الالتباس ما لا يخفى؛ لأن منطقة الفراغ ليست منطقة انفلات وفوضى، فهي مقننة تقنياً متقناً بما لا يبقى المجال لأمثال هذه الاستنتاجات الملتوية.

منطقة الفراغ لا تعني أكثر من أن ولي أمر المسلمين وحاكم الدولة الفقيه العادل، مثلما يتعامل مع القوانين الثابتة والقوانين المتحركة، فقد جعل له أيضاً نوع من المناورة إذا صح التعبير، هامش مناورة محكوم أساساً بالقوانين الثابتة.

فمثلاً: إذا وجد ولي أمر المسلمين أن تقارب البيوت في مكان ما يسبب ضيقاً للشارع مضرّاً بحركة المرور، هنا الفقيه يوازن بين أمرين: بين حرمة هدم ممتلكات الناس، وبين الضرر الذي تحدثه تلك الممتلكات للآخرين. لن يعمل الفقيه هنا وفقاً لنظره الخاص أو عقله المستقل فيسمي هذا (منطقة فراغ)، إنه سيحكم قواعد الشريعة في عملية دقيقة للغاية من أجل الوصول إلى قرار يطمئن إلى رضا الشارع به. كما لو نظر في قاعدة تقديم الأهم على المهم، أو قاعدة حفظ النظام الاجتماعي أو قاعدة لا ضرر ولا ضرار، وهكذا.

فحيث ناسب أن يكون للإسلام مجموعة من التشريعات، تارة تشريعات ثابتة، وأخرى متغيرة. وبالتالي عندما يقوم الحاكم الإسلامي بإدارة الحياة فإن عليه أن يلتفت الى هذه التشريعات أولاً ويعالج كل واحدة انطلاقاً من الموقف المناسب، التغير أو الثبات، السكون أو الحركة.

ولهذا تركت الشريعة مساحة لسلطة الفقيه لكي يتحرك في ضوء الخطوط العامة التي تؤشرها الشريعة له، وبتعبير الشهيد الصدر رحمته الله أن الشريعة قد تركت له منطقة فراغ، أو فراغات لحركته، لكي هو يدعمها بالتشريعات المناسبة.

فمنطقة الفراغ تعني المنطقة الخالية، ويكون وليّ أمر المسلمين والحاكم الإسلامي مبسوط اليد، ويمكنه، على أساس مقتضيات الزمان، أن يحكم في سياق الأهداف الإسلامية العامة في تلك المنطقة^(١).

235



ونحن في مستوى البحث الفكري سوف لا نتحرى الاشكاليات أو التفصيلات التي من الممكن أن ترد على نظرية منطقة الفراغ، ولكن سنناقشها في فصل خاص ضمن البحث

(١) اقتصادنا، السيد الشهيد الصدر، بتصرف.

الفقهي وسنحاول أن نؤسس لتسمية أخرى غير منطقة الفراغ. المهم هنا أن نبين بعض الأمثلة في هذا المضمون، أي المساحة التي تركتها الشريعة للولي الفقيه لأن يتداركها ويعمل النظر الاجتهادي فيها.

منها، إن السيد الخميني رحمته الله قد تكاملت عنده الرؤية يوماً حول أهمية الخروج على نظام الشاه، فهو هنا قد وازن بين ضرورة الخروج والتصدي في وجه الحكم الظالم الاستبدادي، وبين أهمية حفظ أرواح المسلمين وصيانة دمائهم.

لاحظ: هذه المسألة يمكن أن تدخل فيها متغيرات معقدة ومتشعبة للغاية ولا يمكن الفصل فيها بحكم واحد قطعي يصلح لكل عصر وكل مصر.

ومثلها قضية سمرة بن جندب، فعن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمرة بن جندب كان له عذق -نخلة- في حائط -بستان- لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمر -سمرة- به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله ﷺ فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى،

فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله ﷺ للأَنْصَارِيِّ: اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار»^(١).

فترى هنا أن النبي ﷺ من جهة كونه ولي الأمر وحاكم المسلمين غيّر الحكم باقتلاع شجرة الغير من الحرمة الى الإباحة والجواز من جهة التعارض الذي حصل بين عنواني الأهم والمهم، فقدّم الأهم وهو عدم الضرر بالآخرين.

ومعنى هذا أن نفهم أن الفقيه يبذلّ الحكم لا تشهياً، أو استمزازاً، أو عدم تدقيق، وإنما انطلاقاً من العناوين التي تتبدل، أو ما يصدره من أحكام في إطار المصلحة التي يراها والمفسدة التي يراها وفي ضوء الخطوط العامة التي ترسمه الشريعة.

وعندما أفتى الميرزا الشيرازي بحرمة التنباك كذلك، فهو يكون قد أبدل الإباحة بالحرمة؛ لأن المهم وهو إباحة التنباك، ولكن هذه الإباحة صارت تجلب الضرر البالغ على البلاد الإسلامية حيث تُرهن بذلك للأجنبي، من هنا فقد تنازل عن المهم وأفتى بالحرمة للحفاظ على عدم تسليط الأجانب على بلاد الإسلام.

(١) الوسائل: الباب: ١٢ من أبواب إحياء الموات، ح ٣.

فأتضح جلياً أن «منطقة الفراغ» لا تدلّ على نقصٍ في الصورة التشريعية، أو إهمالٍ من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل على العكس من ذلك، فإنها تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأن الشريعة - كما تقدّم أن أشرنا إلى ذلك - لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حدّدت للمنطقة أحكامها، بمنح كلّ حادثةٍ صفتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف. فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها، ولوليّ الأمر حقّ المنع عن ممارستها، وفقاً لمقتضيات الظروف. فعلى سبيل المثال: إذا كانت قاعدة «مَنْ أَحْيَا أرضاً فهي له» تضمن العدالة في عصر حراثة الأرض بالفأس والمِعول فإنّها قد تؤدّي إلى الظلم في عصر تطوير وسائل حراثة الأرض بالآلات التي لا يمكن أن تتوفّر إلاّ عند الأغنياء، الأمر الذي سيسمح لبضعة أفراد بعمارة الأرض وإحيائها، وتكديس الثروة عندهم بشكلٍ لا يضمن العدالة للجميع. من هنا كان هذا النوع من العلاقات يستدعي تدخل الفقيه للمنع من ممارسة

إعمارها بالطريقة التي لا تضمن العدالة^(١).

إذن، من أجل المصلحة الأهم أعمل الفقيه ولايته في هذا الأساس وقدم الأهم على المهم، وألغى التدخل لإعمار الأرض بالشكل الذي لا يضمن العدل.

ففي كل حادث من هذا القبيل يملئ على الفقيه إصدار الحكم من تقديم الأهم على المهم، وتقديم الحكم الثانوي على الأولي، وإصدار الأحكام انطلاقاً من المصلحة أو المفسدة التي يشخصها وفي ضوء ما ترسمه له الشريعة من الخطوط العامة، سميماً كل ذلك بالحكم الولائي.

ولكن ليعلم، أن هذه القوانين التي يصدرها ولي الأمر إنما هي وقتية تديرية تختص بزمان الولي الفقيه نفسه من غير تسريتها لكل زمن؛ ولهذا فهي تعنى بإدارة الحالة الإسلامية وتفصيلها من غير أن تفرض نفسها كجزء ثابت في الشريعة.

239

وهكذا يمكن عدّ هذه المسألة من المسائل التي تحتاج إلى نظر متجدد دوماً، فتدخل ضمن منطقة الفراغ، ولكنها مع كونها مسألة تضم - في تعقيدها - جوانباً شتى نجد لكل منها نظراً محدداً

(١) السابق.

للشارع المقدس، فليست هي منطقة فوضى وانفلات وإعمال
للتشبهات والأوهام.

إشكالية القدرة على إدارة الدولة:

وهناك استشكال على ولاية الفقيه لا يرتبط بصلاحيته
الإسلام والقوانين الإسلامية نفسها وجدارتها لإدارة الدولة، وإنما
يركز نظره على شخص الفقيه نفسه، ليس فقيهاً محدداً باسمه، بل
الفقيه بما هو فقيه، يعني بما هو حامل لعنوان الفقاهاة.

وحاصل هذا الاستشكال: أن الفقيه رجل تخصص في جانب
محدد من العلوم، ولم يتخصص في علم مما تتطلبه الدولة من
تخصصات خاصة، فلم يتخصص بالصحة مثلاً ليدبر المؤسسات
الصحية، أو بالصناعة مثلاً ليدبر المؤسسات الصناعية، أو في
الزراعة وغيرها. فهو متخصص في الأمور والمسائل التي تخص
الشرع، علاوة على أنه عادة ما يكون - بحكم تدينه - مفتقراً للحزم
في إدارة أمثال هذه الأمور. هذا حاصل الإشكال.

240

ويجب أن نفهم بأن الإشكال يلف في طياته أيضاً التنويه بأن
إدارة الفقيه الإسلامي غير قادرة على ردع المحتكرين، وردع
المفسدين، والزناة، وقطاع الطرق، والمتلاعبين بالأسعار،

والمهندسين الغشاشين، والمشاريع الوهمية، والصيرفات، وأسعار السوق.. وغيرها من مشاكل المجتمع وتحدياته العصرية. ولكن نردّه برّدّين:

الأول: إن التوجّه العلمي الدقيق اليوم يطرح فكرة إدارة التخصصات لا التخصص بحد ذاته، فالمناصب العليا، كرئيس الوزراء مثلاً، حيث أنّه يدير الدولة بكل تفاصيلها وتشكيلاتها، الصحة والصناعة والمالية والخارجية والدفاع والداخلية وغيرها، مما يمتنع إحاطته بكل هذه التخصصات، فلا بدّ فيه من عقلية ومهارة وقابلية لأن يدير هذه التخصصات لا أن يتخصص فيها جميعاً بما نكلفه بما لا يطاق، ولكن الصحيح هو أن يتوفر على عقلية إدارة التخصصات لا التخصص في مجال خاص، ومن ثم المطلوب أن تكون عقلية إدارته تتمتع بما يعطيها الإمام بالتفاصيل وكفاءة المستشارين حوله وذهنية الالتقاط من كل التنوع بما يكامل لديه الرؤية للبت بالقرار الصحيح وبالسّعة أو الأناة المطلوبين.

وهذا الحال ليس في رئيس الوزراء أو قائد الدولة فقط، فمثلاً قد نجد وزير الصحة قد استحق منصبه لا لتخصصه الطبي بهذا المجال بالذات، بل لكونه يعرف أن يدير التخصصات

المختلفة التي تضمّها كوادِر وزارته من أطباء وصيادلة وتقنيين ومهندسين، فيتطلب فيه إدارة هذه التخصصات، لا فقط أنه متخصص بالطب؛ لأن الوزارة تتضمن تخصصات إدارية وقانونية وتقنية وغيرها مما يمتنع تخصصه فيها جميعاً، والحل الأمثل أن تكون لديه الذهنية، وهي ذهنية الإدارة الناجحة لكل التخصصات المختلفة.

ومثله الفقيه فليس بالضرورة أن يكون مختصاً بكل ما لهذه التخصصات العلمية أو الإنسانية من تفاصيل بقدر ما يُنظر فيه الى إمكانية إدارة التخصصات جميعها. مع الالتفات الى أن تكون القرارات التي تتخذها هذه التخصصات ويمضيها الفقيه أو يعمل نظارته فيها في ضوء الشريعة الإسلامية ولا تتقاطع معها.

الجواب الثاني: غاب عن المستشكلين التعرّف على شروط

الفقيه الولي، تلك الشروط التي لا بدّ من توفرها في الفقيه من قبل أن يضطلع بمسؤولياته. فلنطلع على جملة من تلك الشروط كي نرى أهلية المتوفر عليها لإدارة الدولة من عدمها. فمن تلك الشروط^(١):

(١) فقه المشاركة في السلطة، الشيخ يعقوبي: ص ٣١٣.

١- أن يكون ذا فطنة حتى لا يخدع أو يُستغفل أو تنطلي عليه أساليب المكر والخداع.

٢- أن يكون شجاعاً قوي القلب حتى لا يتردد في اتخاذ القرارات الصعبة التي تتطلبها المسؤولية.

٣- أن يكون ذا خبرة بشؤون الأمة مطلعاً على مجريات الأحداث حتى لا تلتبس عليه الأمور فيفطرط في حقوق الأمة، ورد في الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»^(١).

٤- أن تتوفر فيه الصفات التي ذكرتها الآيات والروايات كقوله تعالى: [لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ] (التوبة: ١٢٨) بأن يكون شقيقاً على الأمة ورؤوفاً بها ومنصفاً للناس وحريصاً عليهم.

243

٥- أن يكون على درجة عالية من الورع والتقوى وإنصاف الناس ليجعل الله تعالى له نوراً يميز به القرار الصائب ويمنعه من التخبط والعشوائية، ويعرف من

(١) تحف العقول: ص ٣٥٦، الكافي: ج ١ ص ٢٧.

خلاله الملاكات الواقعية للأحكام، قال تعالى: [إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا] (الأنفال: ٢٩) وقال تعالى: [وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا] [يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا] (الطلاق: ٢، ٤).

إن التأمل في هذه الشروط يعني أن الفقه الإسلامي يشترط في ولي أمر المسلمين مستوى من الجدارة القيادية في شخص المتصدي لهذا المنصب، مما لا يتصف به إلا القائد الفذ عظيم الهمة المؤهل بأحسن ما يكون التأهل.

شبهة دكتاتورية نظام ولاية الفقيه:

بقيت شبهة واحدة ربما تتردد في الأذهان بشأن ولاية الفقيه: إذ قد يتبادر أن هذا النظام ما هو إلا نظام دكتاتوري؛ نظراً لكونه نظاماً يحصر السلطات بيد شخص واحد هو الفقيه.

والجواب على هذا الإشكال - بعد كل الكلام الذي قدمناه - لا بد أن يعد من فضول القول؛ فقد تبين أن الناس والجماهير هم من يفعل هذه السلطات، وهم من يفعل الشرعية التي يحتاج إليها الفقيه من أجل ممارسة السلطات. هذا بالإضافة إلى أن الصفات التي مر ذكرها والمشتربة في الفقيه (الورع والتقوى والعلمية

والخبروية والذكاء والفتنة والوعي والاطلاع وغيرها)، هي صفات تستلزم نقيض الدكتاتورية بشكل تلقائي. فهذا الإشكال قد توضح جوابه بمجرد مراجعة الكلام الذي سقناه آنفاً.

إن توضيح مقدمات الإشكالية قمين بدفعها مسبقاً قبل طرحها. وهذا هو النهج الذي سنتبعه في الإجابة عن الشبهات التي يثيروها تجاه النظام السياسي الإسلامي والتي بالغوا في التطييل واللوك لها، ولو أن الناس وقفوا على أسس المسألة التي تتمحور حولها، لعرفوا أن مثل تلك المسائل لا تنقض الفكرة الإسلامية من السياسة أو من نظام ولاية الفقيه نفسه.





الفصل التاسع: التأصيل الإسلامي للدولة





مقدمة في اهتمام الإسلام بالدولة:

هل اهتم الإسلام ببناء الدولة؟ وهل تشتمل تصورات ومبانيه الفكرية على نظرية ونموذج عن الدولة؟

إن الجواب على هذا السؤال هو معالجة لإشكالية تُطرح على مباني ولاية الفقيه، ومفادها: أن الإسلام دين يحدد علاقة الإنسان مع الله عزّ وجلّ، ولا شأن له بالسياسة، وتقدّم لنا هذه الإشكالية صورة واضحة عن مدى سطحية التيارات النقدية التي تعارض ولاية الفقيه من منظورات علمانية؛ لأنها تكشف ليس فقط الجهل بالنصوص المأثورة إسلامياً، وإنما بالدرجة الأساس: الجهل بطريقة فهم هذه النصوص وأساليب استخلاص النتائج والطروحات منها.

ومما لا شك فيه أن النصوص الإسلامية المؤكدة على مواجهة الفساد والاستكبار وإقامة القسط والعدل والتأكيد على مفاهيم حقوق الإنسان وتنظيم المجتمع.. وغير هذا مما لا يفهم له مصداق يتحقق بأفضل مما يتحقق في ظل الدولة العادلة.

فمما لا شك فيه أن النصوص الإسلامية التي عالجت هذه الجوانب ترسم ما هو أكثر من علاقة الإنسان الفردية بربه؛ وإنما تُظهر بجلاء: أن الإسلام دين يولي المسألة الاجتماعية أهمية قصوى في أطروحته، ولا يتنازل مطلقاً عن هذه المسألة باعتبارها

ركناً ركيناً فيه.

ولذلك فإن الفقه السياسي الإسلامي مما لا تجد نظيراً له - حجماً ومضموناً - في أي مدرسة فكرية أو قانونية أخرى، قديماً وحديثاً، وإذا سلبت هذه الأفكار قيمتها السياسية، إذن معنى هذا أنك حذفت كبريات المفاهيم السياسية من قاموس السياسة، ولم تُبقَ للسياسة عنصراً رئيساً في معالجة المسائل المتعلقة بها البتة.

في تأصيل الإسلام للدولة: أولاً: من القرآن الكريم:

نحاول أن نستدل هنا للتنبية تارة، والاستدلال تارة أخرى، على اهتمام الإسلام بالدولة وأهميتها، وقد تكون الدولة هي المجتمع المنظم في الأمم السالفة، بحيث يكون له حاكم وأمير يرجعون إليه، ويحاربون معه، ولكن لا على سبيل كونها نظم مؤسساتية تدير أمر الأمة ويكون الرئيس على رأس سلطتها، والمهم هنا أن نستدل بشكل عام على هذا الاهتمام، سواء كانت الدولة بالشكل الساذج البسيط أو المؤسساتي المعقد.

كما أن هذه النقاط ستكون من باب المقدمة للبحث عن التكليف في زمن الغيبة فتمهّد من خلالها للبحث الفقهي حولها، وبالنتيجة فإن مجموع هذه المؤيدات أو الأدلة ستأخذ منّا نظرة

إجمالية في أصل المطلب وهو الاهتمام ببناء الدولة والتأسيس للحكومة، لا لتحديد سعتها وضيقتها، ولا للتفصيل حول من يقف على رأس السلطة فيها، وإنما الكلام في أهمية التأسيس للحكومة ولو بمعنى المجتمع المنظم كما عرفت.

وفي الجملة، نذكر عدداً من الآيات في مطلبنا: أولاً: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَآئِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا... وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا... وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٦-٢٤٧].

فطلبهم من الله تعالى أن يكون لهم ملكٌ يقاتلون في ظله، ويلملم شعثهم، ويدير شأنهم، فالملك بما يتضمنه من تنصيب حاكم على الشعب، وكونه مديراً لشأنهم، وكون كلمة الشعب متمثلة فيه، كل هذا يعني الدولة والحكومة بتفاصيلها وإن كانت بالشكل الساذج البسيط، وهي واضحة في المطلوب.

والآية الأخرى: هي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

ولنسأل هنا: ما معنى الاستخلاف؟ إن كون زيد خليفة لعمر و في تجارة أو عمل، لا يعني إلا أمراً واحداً: وهو أن عمرو يجب أن

يكون ممثلاً لإرادة زيد في تلك التجارة وذلك العمل، بلا زيادة ولا نقصان. معناه أن يبيع البضاعة المعينة للجهة المحددة وبالثمن المحدد، وفقاً لإرادة زيد تماماً، وليس لإرادة عمرو أي أهمية في المسألة.

وعلى نفس ذلك نعرف: أن كون الإنسان -النوع الإنساني- خليفة لله في الأرض، لا يعني إلا أن له مقام الاستخلاف فيها فقط، بلا زيادة ولا نقصان، ومعناه أنه يجب أن يطبق إرادة المستخلف تطبيقاً حرفياً في كل جوانبه الحياتية، فردية واجتماعية.

وإنما حاولنا هنا أن نلقي ضوءاً على تسلسل الفكرة وما يمكن أن نستدل له في كل مرحلة، فالمرحلة الأولى هنا هي اهتمام الإسلام بالتأسيس للدولة، وسيأتي التفصيل فيها للاستدلال على التسلسل المذكور ليقود بالنهاية لولاية الفقيه حسبما وعدنا به القارئ العزيز في الجزء الفقهي حول الموضوع.

إن عمارة الأرض وبناء مجتمع إنساني، مما يندرج تنظيمه تحت عنوان (الدولة)، يجب أن يكون خاضعاً كلياً - في كل فقرة تفصيلية من فقراته - لإرادة المستخلف وتوجيهه، تابعاً لأوامره ونواهيه، مطبقاً لكافة تعليماته.

يكفي أن تكون هذه الآية ضمن القرآن الكريم؛ لنعرف أن

الإسلام قد أولى المسألة السياسية أهمية واضحة. وبالنظر إلى قوله تعالى (إِنِّي جَاعِلٌ) فمن السهولة استفادة تقريب مفاده: أن عملية الاستخلاف تتضمن تكليف الإنسان بعمارة الأرض أو إدارة المجتمع والتي هي نفسها عملية بناء الدولة، أي عمارة الأرض وإدارة المجتمع وفقاً لإرادة المستخلف، في كل ما يتعلق بالإنسان من المسائل التي تتصل به، والأمور السياسية منها.

إن مفاد (إِنِّي جَاعِلٌ) يقصر عملية الجعل منه سبحانه، لا أن تطيع غيره وتجعل خلافة ما لغيره. إنه خطاب للالتزام بكل ما ترشح من المستخلف إلى المُستخلف، من الله عزّ وجلّ إلى الإنسان، من قضايا الدين والمجتمع والسياسة والدولة، ولا يجوز لأحد أن يعمل في الأرض بشأنه هو مستقلاً عما يريد الله تعالى؛ لأنكم لستم المالكين لها وإنما أنتم خلفاء عليها.

وكذلك فإن معنى الجعل للإنسان (إِنِّي جَاعِلٌ) تعني بعبارة أخرى: إلزامه بالتنفيذ الحرفي لقوانين المستخلف في الخلافة التي جعلها جارية بحقه، والمعنى: أيها الإنسان نطالبك أن تكون سيد هذه الأرض وتدير البشرية كلها بهذه القوانين. إنه معنى كون الدولة دينية، ولا أقل إنه مؤدى الدولة الدينية ومغزاها.

إن الحق لله تعالى في المالكية والخلق والإيجاد، وهذا

واضح مما مرّ، وعليه، لا يجوز لأحد إعمال ما يشاء في حق الله تعالى إلا بإذنه، والاستخلاف هو إذن من هذا القليل، أي إلزام الإنسان بتنفيذ قوانين المستخلف في الحياة كلها.

ومعنى القيام بالدولة نيابة عن المستخلف هو إيجاد أقرب الناس الى تمثيل إرادة الله تعالى والنيابة عنهم في تمثيل الدولة والحكومة لإقامة الخلافة على وجهها، ولذا تأتي الصياغات السابقة من منع الجاهل وأولوية الفقيه وغيرها.

ويؤيد هذا المعنى آية ثالثة في المقام: وهي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

إن قيام الناس بالقسط -الهدف المذكور في الآية- غير مخصص هنا في الأمور الفردية، ولا معنى لتخصيص هذا المعنى به بعد أن كان أجلى مصاديقه هو القيام به من لدن الناس كلهم. إن هذا يعني توجه الأمر بإقامة القسط في السياسة، وفي الاجتماع، وفي الاقتصاد، وفي غيره. فحيث أن إقامة القسط والعدل في المجتمع يتطلب من يقوم به ويرعاه ويلزم تنفيذه ويسهر لحمايته، كان هذا المعنى يؤدي الى ضرورة إقامة الدولة والحكومة للقيام بالقسط والعدل.

وينبغي أن نتذكر - هنا وفي الآيتين السابقتين أيضاً - أنه توجد في تقريرنا مقدمة مطوية لا حاجة للتنبيه عليها: ألا وهي الفراغ من ضرورة بناء الدولة عند العقلاء. فبعد أن كان الجميع متفقين على هذه الضرورة، نأتي ونسأل: هل الدولة الضرورية يجب أن تتبع التعاليم الدينية، أم لا؟ وبعد هذا السؤال نحصل على الإجابة من خلال الاطلاع على هذه التقريبات.

وفي رحاب هذه الآية الكريمة، نجد أن الدولة ينبغي أن تقوم بالقسط، لا بالإفراط والتفريط. ومما لا شك فيه أن كل خروج عن تعاليم الدين الحنيف - في إقامة الدولة وفي غيرها - يُعدّ انحرافاً عن الشرع إلى طرف الإفراط والتفريط، فالقسط بعبارة أخرى إسلامياً هو منهج الشريعة الإسلامية بحذافيره.

وتؤيده آية رابعة نشير إليها: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران :

١٠٤]؛ بتقريب أن المصداق المتكامل لامثال هذا الأمر إنما هو: الدولة المطبقة للخير الداعية إليه، والممثلة للمعروف المرغبة فيه، والمنتبهة عن المنكر الناهية عنه. ومن الممكن الاستعانة ببعض التقريبات المتقدمة - والتي كررناها في أكثر من مناسبة - لتعزيز فكرة إقامة الدولة من خلال الملازمة بين إقامة المعروف والنهي

عن المنكر في كل المجتمع، وبين إقامة الحكم.
وهناك آيات أخرى، في نفس المضمون الذي ندعو له،
نذكر بعضها من غير تعليق عليها بالنظر لكونها في سياق التأييد.
كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ
وَأَتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾
[الحج: ٤١].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا
نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ [المائدة:
٢٠].

هذا، وإن هنالك بعض الكلام، حول التشريعات الإسلامية
المرتبطة ببناء الدولة، هل هي تشريعات تأسيسية أم إمضائية. ومعنى
كونها تأسيسية: أن تلك التشريعات نفسها تؤسس الدولة من البداية.
ومعنى كونها إمضائية كما يظهر: أن العقلاء يؤسسون الدولة
للحاجة الضرورية إليها، وإنما التشريعات تمضي عملهم هذا
وترشداهم إلى النظام الصحيح الواضح.

وتجدر الإشارة بأنه على كلا الشقين، سواء أكانت تلك
التشريعات تأسيسية أم كانت إمضائية، فإن النتيجة العملية النهائية
هي: ضرورة أن تتبع الدولة - مؤسسة كانت أم ستؤسس بعدها -

لتعليمات الإسلام الحرفية بحذافيرها.

أما على كون التشريعات تأسيسية: فهذا واضح لا يحتاج إلى كلام. وأما على كون التشريعات إمضائية: فالإسلام لا يمضي أي فقرة تشريعية إلا الفقرات الإسلامية نفسها، المحددة وفق الفقه الإسلامي وليس بتبع أي دستور أو أي منهج آخر.

فالإسلام عندما أمضى البيع بين العقلاء مثلاً، هو حدده بإطار محدد وشكل معين لا يتسامح مطلقاً بالمروق عنه واعتماد غيره، فهي معاملة قد سبق تأسيسها من قبل العقلاء، ولكن الإسلام لم يمضها إلا بعد أن أخضعها للمرور ضمن ورقة الترشيح الإسلامية - إذا صح التعبير - وبعد أن غربلها الغربلة الفقهية المفصلة والدقيقة والصارمة، بما لم يُبق لها نفس صورتها المؤسسة الرائجة قبله.

ثانياً: روايات في اهتمام الإسلام بالدولة:

257

فيما يخص النصوص التي تدعو الى الاهتمام بالدولة، فبالإمكان عرض البعض منها على سبيل التأييد. ولكن ليعلم أنه سيأتي التفصيل في الكثير من هذه الروايات، وفي المقام نستعرض بعضها:

ما ورد عن حفص بن غون رفعه، قال: قال رسول الله ﷺ:

«ساعة إمام عدل (عادل) أفضل من عبادة سبعين سنة، وحدّ يقام لله في الأرض أفضل من مطر أربعين صباحاً»^(١).

ما رواه الكليني بسند صحيح عن عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليه في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخف بحكم الله وعلينا ردّه، والراد علينا كالراد على الله وهو على حدّ الشرك بالله»^(٢).

وما عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «الملوك حماة الدين»^(٣). وكذا قوله عليه السلام: «إمام عادل خير من مطر وابل»^(٤). وعنه عليه السلام أيضاً: «أفضل ما من الله سبحانه به على عباده

(١) الوسائل: ج ١٨ ص ٣٠٨، الباب ١ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٥.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من صفات القاضي، ح ١.

(٣) غرر الحكم: ج ١ ص ٢٥.

(٤) الغرر والدرر: ج ١ ص ٣٨٦.

علم وعقل وملك وعدل»^(١).

وعنه أيضاً: «ليس ثواب عند الله - سبحانه - أعظم من ثواب السلطان العادل والرجل المحسن»^(٢).

وما رواه الصدوق في كتاب إكمال الدين، عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، وورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال -: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجة الله»^(٣).

والتأسيس على هذه المتون الروائية يحتاج إلى استيعاب التفاصيل المتعلقة بها، من حيث المناقشة في أسانيدھا ودلالاتھا، وكذلك مواجهة الإشكالات التي ترد علیھا، وهذا ما نحيله إلى البحث الفقهي إن شاء الله تعالى.

(١) الغرر والدرر: ج ٢ ص ٤٣٩.

(٢) السابق: ج ٥ ص ٩٠.

(٣) الوسائل: الباب ١١ (وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة) من أبواب صفات القاضي: ح ٩.

ثالثاً: التأسّي:

هذا، وإن الاستدلال أو التأييد بالنصوص المذكورة ليس هو كل ما يتوفر في المقام لإلفات النظر الى اهتمام الإسلام بالتأسيس للحكومة؛ فإنه يضاف إليه أيضاً التأسّي بالرسول ﷺ وبأمر المؤمنين ﷺ.

فمن المقطوع به تاريخياً أن كل منهما كان رئيساً لدولة دينية إسلامية. وفي قيام المعصوم ببناء دولة، وضرورة الاقتداء به والاستئنان بسنته، ما فيه غاية الحجّة.

إن ضرورة التأسّي به والاقتداء بسنته صلوات الله عليه نطالعهما في ضوء قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

وعليه فإن وجوب الأخذ والمتابعة للنبي ﷺ قولاً وفعلاً مما لا ريب فيه، ومن ثم فإن اتباع سنة أمير المؤمنين تفرض نفسها بمقتضى كونه ﷺ نفس الرسول ﷺ بمقتضى آية المباهلة ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ

اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿[آل عمران : ٦١]، فَعَلِمَ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ
وَالْمُفَسِّرِينَ وَالسُّنَّةَ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ نَفْسَ النَّبِيِّ بِقَوْلِهِ (وَأَنْفُسَنَا).

أَخْرَجَ مُسْلِمٌ وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ الْمُنْذِرِ وَالْحَاكِمُ وَالبَيْهَقِيُّ فِي
سُنَنِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ قَالَ : «لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، دَعَا رَسُولُ
اللَّهِ ﷺ عَلِيًّا وَفَاطِمَةَ وَحَسَنًا وَحُسَيْنًا فَقَالَ: اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي»^(١).

وَيُشَبَّ وَجُوبَ مُتَابَعَةِ سَنَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا بِمُقْتَضَى
كُونِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَخَلِيفَتِهِ فِي أَمْرِهِ، وَعَنْ عَبْدِ
الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى: «شَهِدْتُ عَلِيًّا فِي الرَّجَّةِ يَنْشُدُ النَّاسَ: أَنْشُدِ
اللَّهِ مَنْ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَوْمَ غَدِيرِ خَمٍّ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ
فَعَلِي مَوْلَاهُ؟ لَمَّا قَامَ فَشَهِدَ، قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: فَقَامَ اثْنَا عَشَرَ بِدِرْيَا
كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَحَدِهِمْ فَقَالُوا: نَشْهَدُ أَنَا سَمِعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
يَقُولُ يَوْمَ غَدِيرِ خَمٍّ: أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ...؟ فَقُلْنَا: بَلَى يَا
رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِي مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالْ مَنْ وَالَاهُ
وَعَادَ مِنْ عَادَاهُ»^(٢).

وَإِذَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمُسْتَوًى
أَنْهُمَا كَانَا عَلَى رَأْسِ السُّلْطَةِ وَالْحُكْمِ، فَتَقَطَعَ حَيْثُ نَزَّاهُتَمَامُ الشَّرِيعَةِ

(١) أنظر: الدر المنثور: ج ٢ ص ٢٣٢.

(٢) تاريخ دمشق لابن عساکر: ج ٢ ص ١١.

بالتأسيس للدولة، وهذا سينفعنا في الاستدلال الفقهي بأن يقال أن المقطوع به اهتمام الإسلام بالدولة والتأسيس لها، أي أن موقفه منها أخذ جانب التأسيس والتشريع بما لا يكون أمره خافياً إلى حد أن لا نجد الحكم في أمر الغيبة الكبرى، فنسأل عن أثر هذا الاهتمام والبحث عن تلك التشريعات، وبالتالي نحن ننفي مدعى كون الإسلام ترك الأمر في غيبة صاحب الأمر ﷺ بلا راع أو ولي عام. وهذه النكتة تنفعنا فيما يأتي من البحث، والمقصود منها، أن الإسلام لم يترك الناس سدى في أمر الحكم بأن يشير اليهم في من يرجعون إليه، وقد تضيّع الأمة نفسها بترك أمرها إلى الطاغوت أو الظالم، لكن ضياع الأمة ليس لأنه لا وجود لحكم بالرجوع، وإنما لمخافة الأمر بالرجوع إلى من أمرهم المعصوم بالرجوع إليه.

والى هنا نشعر أننا استوفينا الكثير من الخطوط العامة للنظام السياسي الإسلامي، وعسى أن نوفق إلى مناقشة مساحات عريضة منه قريباً في حلقة أخرى من البحث الفكري في نظام الحكم في الإسلام.

وأما البحث الفقهي، فحيث أن التفصيل في النظام الإسلامي يتطلب بحث مسألة ولاية الفقيه والاستدلال لها ودفع الإشكالات عنها ومعاينة الأقوال فيها وغير ذلك مما تتطلبه، وكذلك مسائل

مهمة من قبيل صلاحية الولي الفقيه، ودور الشعب في انتخابه، ومنطقة الفراغ التشريعي وجديتها في حلحلة إشكال الأحكام التي ينفذها الفقيه، وغير ذلك مما يتعلق بالحكومة الدينية، فإننا نحيل القارئ العزيز في كل ذلك الى الكتاب الفقهي الذي وعدنا به في مقدمة هذا الكتاب ليكون هو الجزء الآخر لفكرة النظام السياسي الإسلامي، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين محمد وآله والطيبين الطاهرين..





الفهرس

المقدمة.....ص ٥

الفصل الأول:

معيار الحكومة الدينية والديمقراطية والمناهج التي تؤسس
لمشروعيتها.....ص ١١

المحور الأول: تعريف الدولة والحكومة:.....ص ١٣

المحور الثاني: ما معنى (الدولة الدينية)؟.....ص ١٦

المحور الثالث: في تحديد الواقع الإسلامي:.....ص ٢٠

المحور الرابع: منهج الحكومات الدينية
والديمقراطية:.....ص ٢٤

المحور الخامس: معيار كون الدولة دينية:.....ص ٢٨

الفصل الثاني:

265

مشروعية النظام الديمقراطي: تحليل ونقد.....ص ٣٣

نقد النظام الديمقراطي:.....ص ٣٥

منطق القوة الناعمة:.....ص ٤٥

الفصل الثالث:

- في أسس الديمقراطية:.....ص ٥١
- أسس الديمقراطية:.....ص ٥٣
- نظرة للمفاهيم المتشابهة:.....ص ٥٨
- نظرية فصل الدين عن الحكومة:.....ص ٦٠
- التنظيم للقوة:.....ص ٦٦

الفصل الرابع:

- المشروعية في النظرية الإسلامية للحكم.....ص ٧٣
- المشروعية في النظرية الإسلامية:.....ص ٧٥
- البيعة للفقهاء:.....ص ٧٦
- حاصل إشكال ورد على النظرية الديمقراطية:.....ص ٧٧
- الارتداد عن الدين وأثره على الحكومة الدينية:.....ص ٨٣

الفصل الخامس:

- بحث حول الحرية بين المرتكزات الإسلامية
والديمقراطية:.....ص ٨٩
- الحرية بين المرتكزات الإسلامية والديمقراطية:.....ص ٩١

شبهة ورد:.....ص ١٠٠

ما ينبع عن الحرية:.....ص ١٠٣

الفصل السادس:

في السياسة الدينية: المعالم العامة:.....ص ١٠٥

مميزات السياسة الإسلامية.....ص ١٠٧

الدين والسياسة:.....ص ١١٥

السياسة الدينية: الجذور والمعالم:.....ص ١١٨

دور الأمة في النظام السياسي الإسلامي:.....ص ١٢٤

الفصل السابع:

نقد الحركات الجماهيرية: والإشكاليات التي تثار حول الحركات الإسلامية وهل هي تمثل الفكر السياسي الإسلامي أو لا؟.....ص ١٣٣

267

من أجل النقد الذاتي:.....ص ١٣٥

أهمية النزعة النقدية:.....ص ١٣٦

من تاريخ النقد الإسلامي:.....ص ١٣٩

- الحركة الإسلامية وإشكالية المصطلح: ص ١٤٣
- لماذا التحول؟ ص ١٤٩
- التنافس المحموم: ص ١٥٤
- نقص التربية: ص ١٥٧
- الالتواءات والتبريرات: ص ١٦٣
- الإيديولوجيا المتلوّنة: ص ١٦٩
- هل خطأ التطبيق محسوب على النظرية؟ ص ١٧١
- ثغرات في الدعويات: ص ١٧٧
- حينما يجب الإيمان عن الإنسان: ص ١٨٣
- خيارات الحركة الإسلامية: ص ١٨٨
- فخاخ الاستغلال: ص ١٩٢
- التمزق العظيم: ص ١٩٦
- المصير المشؤوم: ص ٢٠٠
- عطل العقل العربي: ص ٢٠٤
- من أجل تصحيح مسار الحركات الإسلامية: ص ٢٠٦

الفصل الثامن:

- كيف يدير الإسلام عناصر الثبات والتغير في السياسة وإدارة الحكم؟ ص ٢١٩
- كيف يدير الإسلام التغيرات المعاصرة؟ ص ٢٢١
- الاجتهاد وأهميته في قيادة الحياة الإسلامية: ص ٢٢٧
- مساحة التشريعات الحكومية: ص ٢٣٣
- إشكالية القدرة على إدارة الدولة: ص ٢٤٠
- شبهة دكتاتورية نظام ولاية الفقيه: ص ٢٤٤

الفصل التاسع:

- التأصيل الإسلامي للاهتمام بالدولة ص ٢٤٧
- مقدمة في اهتمام الإسلام بالدولة: ص ٢٤٩
- في تأصيل الإسلام للدولة: أولاً: من القرآن الكريم: ص ٢٥٠
- ثانياً: روايات في اهتمام الإسلام بالدولة: ص ٢٥٧
- ثالثاً: التأسيسي: ص ٢٦٠
- الفهرس: ص ٢٦٥

