



جُمْهُورِيَّةُ الْعِرَاقِ
دِيَوَانُ الْوَقْفِ السُّنِّيِّ
مكتب رئيس الديوان
لجنة متابعة الطباعة والنشر

النزعة الفردية في المؤسسة السنية فوضى النشأة وعبث الواقع

تأليف المفكر الاستاذ الدكتور
عبداللطيف الهميم

م ٢٠١٨

١٤٤٠ هـ

الطبعة الأولى



لجنة متابعة الطباعة والنشر

برقم ٢٩١٣

للسنة ٢٠١٦

العراق - بغداد - سيج اكبر - ديوان الوقف السني

E-mail: mabdaw_1@yahoo.com

صندوق البريد - ٥٣٠٠٨ باب المظلم

٩٥٣

هـ ٥٤٥

المهميم، عبداللطيف.

النزعة الفردية في المؤسسة السنية فوضى النشأة وعبث الواقع. بغداد: ديوان

الوقف السني، ٢٠١٨.

٤٦٦ ص، ٢٥ سم.

١. الاسلام - تاريخ. أ- العنوان. ب- السلسلة

جميع الآراء التي في هذا المطبوع تمثل رأي كاتبها وهي لا تعبر بالضرورة عن رأي الديوان

حقوق الطبع محفوظة للديوان

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

يثير موضوع المرجعية السنية الكثير من التساؤلات التي بعضها يستحق الاجابة، ولكن لم يجب عليها احد وبقيت هذه التساؤلات ماثلة في العالم الفكري البحت، ولم يظهر من المفكرين الإسلاميين من يسعى الى رآب الصدع في اسس المرجعية السنية، او يسير بها نحو التكامل المؤسسي وبقيت المرجعية السنية مجرد افكار وتيارات ونزعات قد تكون في بعض الاحيان شخصية وفردية، وهذا هو الذي قادنا الى اعداد هذه الدراسة، لعلها تؤشر الى أنَّ الزمن قد حان لكي تأخذ المرجعية السنية طريقها نحو المؤسسية التي لها اسس واضحة تقوم عليها والتخلص من النزعات الفردية، ان التنوع المذهبي الذي لو فهم على انه توسيع للافكار وايجاد حلول لما عسر على الامة لكان عنصراً ايجابياً في المرجعية السنية، ولكن للأسف ما زال الكثير يفهم المذاهب الفقهية على انها تشظٍ في الواقع الفكري وهذا الفهم الناقص هو الذي سار بالمرجعية نحو عدم التكامل.

وقد حاول هذا البحث تسليط الضوء على واقع نشوء المرجعية السنية وحالها الان عارضاً امثلة من واقع مجتمعات اخرى تسنى لها اقامة مرجعيات قادت اتباعها الى التماسك المؤسسي وقد فرضت طبيعته الدراسة ان تقسم الى: _

مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة وهي: -

الفصل الاول

النزعة الفردية في النشأة

المبحث الاول النزعة الفردية في الفلسفة الوضعية (الاغريق والرومان).

- المبحث الثاني الفكر الديني والسياسي عند هيجل .
- المبحث الثالث النظريات الاجتماعية وعلاقتها بالمؤسسة السنية

الفصل الثاني

المؤسسة السنية

- المبحث الاول عوامل نشأة المؤسسة السنية .
- المبحث الثاني الفكر السياسي في صفين وفوضى المؤسسة السنية.
- المبحث الثالث التيارات الفكرية في العالم الإسلامي.

الفصل الثالث

نماذج من المرجعيات

- المرجعيات الدينية.
- المرجعية في العراق.
- المرجعية في ايران.
- المرجعية في الازهر.
- دار الفتوى في لبنان.
- واقع المرجعية السنية في العراق.

والله الموفق

أ.د. عبداللطيف الهميم

بغداد المحروسة ١٥/تموز/ ٢٠١٨

تمهید

تمهيد

ان دراسة المؤسسة السنية هو اتجاه جديد في الدراسات الدينية ،اذ تعارف على ان المؤسسات الدينية واصحابها يؤدون وظيفة دينية تُستبعد مناقشتها لكونها تتعلق بالامور الشرعية، او انتقادها لاسيما مايتعلق بالسياسة الشرعية منها؛ لذا فان دراستنا لها على وفق رؤية جديدة سيكون نوعاً من الاختيار المجتمعي والمؤسسي للدور الذي يجب ان يؤديه رجل الدين .

ان استخدام استراتيجية جديدة تختلف عن السابقة في الدراسة المؤسسية وهي استراتيجية تقوم على ايدولوجية فهم موضوع المرجعية عن طريق فهم الظروف التي احاطت بالمرجعية السنية فالايديولوجيات تتحدد بالبنية العليا، وهي العنصر المسيطر لغرض تصحيح الخطأ الذي اشاعته تلك المعرفة الخاطئة بسبب الوهم والتضليل والتي جعلت موضوع المرجعية السنية يحاط بضبابية كثيفة ادت الى حجب معرفة الاساس الذي قامت عليه، بل ان المرجعية السنية لم تظهر بشكل واضح المعالم ففي نشأتها تجاذبات كثيرة ادت الى وجود لبس فكري في اساس وجودها فمنذ زمن

السقيفة برزت افكار وتشعبات ونزعات فردية نمت في ما بعد وادت الى نشوء تيارات كان لها دور مهم في عدم استقرار المرجعية السنية ووجدت طريقها الى الظهور عندما بدأت السياسة تغلب على واقع المرجعية السنية ولا سيما بعد دخول الاعاجم في الاسلام، وادخال افكار كانوا يحملونها قبل دخولهم الاسلام مما ادى الى ظهور تيارات فكرية سياسية تحمل في ظاهرها الصبغة الإسلامية وتخفي النزعات العدائية للعرب والمسلمين، وهذه التيارات كان لها دور اساس في عدم استقرار المرجعية السنية وتكامل اركانها، زد على هذا ان المرجعية السنية لم يظهر فيها الاساس السياسي الذي ظهر في مرجعيات أخرى كالمرجعية الشيعية التي ظهرت ظهوراً سياسياً بعد صفين ووقوفها وقفة سياسية في حروب الخوارج اذ كان لها موقف سياسي واحد وهو نصره الامام علي رضي الله عنه وآل بيته واستمر هذا الموقف الى وقتنا الحاضر وهو النقطة التي تتلقى عندها كل التيارات الفكرية الشيعية وكان لها مواقف في ما تلتها من احداث وازمات فكرية ادت الى نشوء تيارات مناوئة للدولة الاموية، ومن ثم سقوطها ثم بروز دعوات ادت الى عدم اكتمال المرجعية السنية بشكل نهائي الى ان سيطر ابو جعفر المنصور على الامور وتخلص من العناصر الدخيلة على الدولة العباسية، الا انه بقيت

جذوة التيارات المناوئة مستعرة تحت الرماد، وكانت في كل مرة تظهر بشكل دعوات وازمات سياسية وترتدي في كل مرة ثوباً جديداً.

ان المرجعية السنية لم يقر لها قرار لكي تتكامل وتتحول الى المؤسسة المطلوبة بل بقيت الشخصية تظهر في مفاصلها وبقي الولاء لأشخاص حاولوا ان يكونوا مراجع الا انهم لم يسعوا الى جعلها مؤسسة سنية بل بقيت فردية، وحتى في زمن تكون المذاهب السنية لم تظهر مؤسسة تجمع هذه المذاهب وتحتوي خلافاتها الجزئية لتلم شعث التشظيات السنية بل زادت خلافات المذاهب الفقهية السنية وكانت في بعض الاحيان تؤدي الى نزاعات واحتكاكات بين المت مذهبيين، مثلما حصل بين المالكية والشافعية عندما استقر المقام بالشافعي في مصر.

كما ان المرجعية السنية لم تظهر فيها فكرة المؤسسة كما ظهرت في بعض المرجعيات في العالم التي سارت باتباعها نحو التكامل المؤسسي فهناك تعدد في المذاهب المسيحية ولكن لكل مذهب مرجعية التي تكاملت مؤسسيته التي تحمي المنتمين الى المذهب وتوحد الاراء الدينية والخلافات داخل المذهب الواحد، ولا تسمح بتمحور الافكار المناوئة للمذهب الواحد.

ان النظر في تاريخ المرجعية السنينة يجد ان الظروف التي احاطت بها لم
ترد لها ان تسير في طريق المؤسسة بقدر ما ارادت لها السير في طريق عدم
التكامل والابقاء على حالة العشينة.



مدخل فلسفي ضروري في الاطار

مدخل فلسفي ضروري في الاطار

النزعة الفردية في المؤسسة السنية ليست إتجاهاً، أو تياراً بل هي جزء أصيل التكليف داخله في صلبه ضمن المنظومة الإسلامية السنية منها على وجه الخصوص؛ ذلك لأن الإنسان بإعتباره وحدة موضوعية في مجتمع يعد وحدة مستقلة قائمة بذاتها، وهذا يتجلى بوضوح في قاعدة التكليف وقاعدة المسؤولية، سواء منها المسؤولية القانونية، أو الأخلاقية أو المسؤولية الدنيوية، أو الدينية وهذا التصور قامت عليه مجموعة كبيرة من النصوص مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾^(١) و ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ﴾^(٢) و ﴿وَأَن لِّئَلَّا يَتَّبِعَ الْإِنسَانُ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾^(٣) ﴿وَأَن سَعَيْهِ سَوْفَ يُرَىٰ﴾^(٤) و ﴿وَكُلٌّ إِلَىٰ إِلَهِهِ رَاجِعُونَ﴾^(٥) إلى غير ذلك من النصوص الدالة على صناعة النزعة الفردية ورسمها منهاجياً فضلاً عن جوانبها الغريزية الفطرية التي

(١) سورة الأسراء من الآية: ١٥.

(٢) سورة المدثر الآية: ٣٨

(٣) سورة النجم الآيتان: ٣٩ - ٤٠

(٤) سورة الإسراء من الآية: ١٣

تمليها ضرورات البيولوجيا والسوسيولوجيا.

والحقيقة فإنَّ الاشكالية ليست في النزعة الفردية، ولكن الاشكالية تكمن في عدم قدرة المؤسسة السنية على مأسسة هذه النزعة وعجزها عن وضعها في عمل مرسوم منهجياً قادر على الخلق والابداع ورافعةً للحراك المجتمعي الصاعد الى اعلى كما هو الشأن في كل النزعات الفردية لدى الامم و الشعوب الاخرى، التي مرت بالظروف ذاتها التي مرت بها امتنا لكنها حققت نجاحا كبيرا و قدمت انجازا حضاريا في أكثر من مناسبة، مثلما حدث في اوروبا في مرحلة (ديكارت) ومابعدا مروراً بـ(أنجلس)، والحادثة ومابعد الحادثة.

وحتى نضع القارئ في صورة ما جرى علينا أن نرجع الى تداعيات معركة صفين، باعتبارها واحدة من الوقائع التاريخية الهائلة والكبيرة والتي احدثت إنقلابا جوهريا وصدعا نظريا كبيرا وبنويوا في المنظومة الفكرية ولا سيما على مستوى الفقه السياسي الاسلامي في المرحلة التالية، وأسست هذه الواقعة للمفاصلة بين الوقائعي والطوبي^(١) وكانت واحدة من الاسباب

(١) الطوباوية كلمة عربية اصلها من طوب (منسوب الى طُوبِي) ومعنى رجل طوباوي: من

يُخلق بعيداً ويُنشئ مثلاً ويسعى الى تحقيقها وهي بعيدة عن الواقع ينظر <https://ar.m.wikipediaorg, wiki>

ar.m. wikipediaorg, wiki

الرئيسية في كل الانكفاءات الحضارية التالية بدءاً من تمزق الامة و ظهور الفرق وليس إنتهاءً بسقوط بغداد ٦٥٦ هـ، وما تلاه بمائة عام من سقوط غرناطة .

ان الارهاصات الاولى التي جرت في السقيفة (سقيفة بني ساعدة) وماتلاها من الفتنة الكبرى في عهد عثمان رضي الله عنه لم يكن لها تاثيرها الكبير، لانها لم تُحدث صدعا بنيويا على المستوى النظري او الوقائي على الرغم من إنها كانت تؤشر ظهور صراعات سياسية بين شيوخ قريش في مَنْ احق بالخلافة؟ وإن اتخذت اشكالا أخرى في بعض الاحيان لكنها في النهاية هي صراع شيوخ قريش بواجهة مدن مثل الكوفة والبصرة ومصر .

في صفين حصل الصراع النظري والوقائي اذ انقسمت المؤسسة القائدة للمجتمع الى قيادتين:-

١ . سلطة زمنية

٢ . سلطة دينية

وانقسمت السلطة الاخيرة الى نمطين او شكلين من الفقة .

فقه فوق الطاولة وأخر تحت الطاولة وكلا الفقهين راح ينظر بالطريقة الذرائعية التي تُسوِّق مشروعه السياسي ويمنحه الشرعية والمشروعية وكان النص المقدس هو سلاح كلا القوتين في هذه المعركة الحضارية التي لم تحسم

حتى الساعة وهكذا أصبح للامة فقهاء ومنظومتان - فقه الدولة او السلطة وفقه المعارضة، وتلك كانت البدايات المنشئة للمؤسسة السنية والشيعية وتحدد ملامح كلا المؤسستين وخصائصهما.

ان المؤسسة السنية أو فقه الدولة قد صاغ منهجه على عدم ضرورة وجود مرجعية، لأنه كان محميا بسلطان الدولة "السلطة الزمنية" ومحمياً بالاغلبية ولهذا لم يكن بحاجة الى وجود رمز او مرجع يحافظ على هويته وهذا بخلاف فقه المعارضة، فهو كان يمثل الاقلية والتي تحتاج الى رمز يدور حوله ليحافظ على نفسه وهويته شأنه شأن كل الاقليات على اختلاف العصور والامم والشعوب.

وثمة ميزة اخرى ميزت فقه الدولة "السلطة الزمنية" انه لم يكن بحاجة الى عقدة الاضطهاد، لأنه لم يكن مضطهدا في الواقع وهذا على خلاف فقه المعارضة فقد احتاج الى عقدة الاضطهاد، لأنه يحتاجها في إنحياز جماهيره الى هوية جامعة وشعور عالٍ بالمظلومية ولا سيما ان السلطة كانت تمارس كل وسائل القمع لمعارضيتها ومطاردتهم بصورة منهجية.

إن ما تقدم قد رسخ فكرة كانت سائدة منذ عصر النبي ﷺ وحتى احتمال النظرية الفقهية ونضجها في القرنين الثاني والثالث الهجريين مفادها ان المرجعية هي مرجعية الكتاب والسنة، من ثم فإن بإمكان اي شخص

الرجوع الى النص المقدس من دون حاجة الى وسيط ومن ثم فان اي انسان يُعرض على النص المقدس، وليس على اي معيار اخر، وهكذا ظهرت القاعدة الذهبية ان الرجل يعرف بالحق ولا يعرف الحق بالرجل وهكذا بات من المسلمات البديهية لدى المؤسسة السنية بصرف النظر عن انتماءاتها المدرسية سواء كانت من المتأولين للنص ام اولئك الذين يقفون عند النص وعدم الخروج عليه، إن المرجعية هي مرجعية الكتاب والسنة وظهرت مقولات من كل المفكرين الاسلاميين ومؤسسي المذاهب الاسلامية مثل كل "شخص يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر" (١).

واذا صح الحديث فهو مذهبي، وتأسيساً على هذا اتجهت المؤسسة السنية صوب التجريد، وهذا بخلاف فقه المعارضة الذي ذهب باتجاه التشخيص .

إن ماتقدم يؤشر لدينا امرين في غاية كبيرة من الاهمية.

احدهما: ان مرجعية الكتاب والسنة لا نزاع فيها؛ لان النصوص قد

قامت على ترسيخ هذا المنهج مثل قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ

(١) هذا القول منسوب للامام مالك الا ان معناه ورد في اقوال السابقين. ينظر:

المقاصد الحسنة للسخاوي ص ٣٢٧.

اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴿١﴾ ومثل ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ

فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ﴿٢﴾ ومثل ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ

فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا

تَسْلِيمًا﴾ ﴿٣﴾ وهكذا كل النصوص تسير في هذا الاتجاه وهذا لا نزاع فيه على

مستوى المنظومة الفكرية الاسلامية .

ثانيهما: ان مرجعية الكتاب والسنة قد رسخت فكرة النزعة الفردية؛ وذلك لانها قد وضعت بيد أي فرد القدرة للرجوع الى النص والاستنباط منه وبالتالي فانها تضع في يد كل انسان القدرة على قراءة النص وبالطريقة التي تؤهله ادواته ووسائله وهذا اسس لنزعة فردية فوضوية، وعلى الرغم من ان هذا يعد ميزة كبيرة للمؤسسة السنية على المستوى النظري الا انه قد صنع فوضى هائلة لظهور اراء ومدارس يصعب عدها او التحكم في سلوكها واتاح فرصا هائلة لتسويق الاراء وبصورة مفرعة، وهذا يؤثر عدم قدرة المؤسسة السنية على مأسسة هذه النزعة الفردية .

(١) سورة الأحزاب من الآية: ٣٦.

(٢) سورة النساء من الآية: ٥٩.

(٣) سورة النساء من الآية: ٦٥.

ومما زاد في تعميق هذه النزعة الفوضوية هو: أن الامة قد تم اغتصاب حقها في اختيار الخليفة وعزله وشكل النظام التنفيذي للدولة، وهذا ماحدث في صفين وماتلاها من تداعيات، وبالتالي فان اجتزاء مرجعية الكتاب والسنة على الرغم من احقيقته بالمطلق من الناحية العقائدية فان تغييب الامة التي قامت الوقائع والنصوص على أنها جزء أصيل من المنظومة الفكرية هو تقريظ ذرائعي لطبيعة الواقع الفاسد.

والواقع فانه ليس لاحد ايا كان ان يغتصب من الامة سلطانها او يصادر ارادتها وذلك بدلالة قول عمر رضي الله عنه في حديث طويل (اني ان شاء الله لقائم العشية في الناس فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون ان يغصبوهم أمورهم....)^(١).

وقد دلت كل الوقائع في عصر الخلافة الراشدة على ان الامة هي التي تختار بواسطة البيعة العامة الحرة الصحيحة، وذلك من طريق الانتخاب العام او الاكتفاء بالتمثيل بواسطة اهل الحل والعقد و تقييد هذه السلطة بنظام الشورى، وهو صورة النظام البرلماني الحديث الذي أكدته القرآن وسنة

(١) صحيح البخاري (٦٨٣٠) وصحيح مسلم، الامارة (١٨٤٠) وهو حديث طويل.

الرسول ﷺ ونسجت على منواله دولة المدينة فالحاكم لا يستمد بقاءه المشروع ولا يستحق التأييد إلا إذا كان معبرا عن الامة ومستقيما مع اهدافها ومن ثم فان الامة هي مصدر السلطة والنزول على ارادتها فريضة والخروج على رأيها تمرد ونصوص الشريعة كلها تتضافر على تأكيد ذلك .

وفي الحقيقة فإن الارادة العامة للامة تجدد مكانها في النظام الاسلامي حتى لتقف دونها ارقى الدساتير ذلك من خلال فكرة الاجماع واعتباره واحدا من مصادر التشريع بل ان المتتبع لعبارات الشرعيين يجد انهم اصطلاحوا على وصفه بالعصمة وذلك لورود النصوص بذلك .

وهكذا تستطيع الامة ان تستخدم ارادتها و تعبر عنها بما تشاء من القوانين لانها مشروعة من تلقاء نفسها سواء أبشرت الامة سيادتها بنفسها او بواسطة نواب عنها او بالمزج بين الطريقتين السابقتين؟ وهذه السلطة لا تحدّها حدود سوى الحدود الشرعية.

والحقيقة فإن الفقه السياسي الاسلامي قد عجز عن مأسسة النزعة الفردية عن طريق فكرة الاجماع باعتباره واحدا من مصادر التشريع، بالاضافة الى الكتاب والسنة اذ يلاحظ انه يوجد نقص كبير في القواعد الخاصة بهذا المصدر الشرعي المهم.

وذلك هو عدم وجود جهاز محدد ومنظم تنظيمياً علمياً لإختيار الفقهاء الصالحين للمشاركة في الاجماع ولضبط مداولاتهم، واثبات الاحكام الناتجة عنها في صورة رسمية موثوق بها، وقد يرجع هنا النقص الى الظروف السياسية التي عاش فيها العالم الاسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين ويظهر ان نظرية الاجماع كانت في مستوى فكري يرتفع بكثير عن الحالة الفكرية التي كانت تسود المجتمع الاسلامي مما ادى الى عدم تنظيمة بصورة عملية دائمة في العصور التي ظهر فيها .

ونقترح تكوين مجلس شورى للمجتهدين سدا لهذا النقص و لفتح باب التطور و النمو في الاحكام الشرعية.

ولعل القانوني الكبير عبد الرزاق السنهوري قد ادرك وبدقة هذه الحقيقة فعمد الى طرح مشروع لتطوير الاجماع فذهب الى ان الذي يقوم عليه التشريع الاسلامي هو المبدأ نفسه الذي يقوم عليه النظام النيابي الحديث، لكن الذي يميز النظام الاسلامي ان ممثلي الامة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون اي العلماء الذين يعترف لهم بالوصول الى مرتبة الاجتهاد.

فالسنهوري هنا يسير نحو جعل المجلس التشريعي الذي هو البرلمان مجلساً للفقهاء المجتهدين حتى يعطي الشرعية لقراراتهم بوصفها اجماعاً معتداً به شرعاً ومصدراً شرعياً من مصادر التشريع.

ثم يتقدم خطوة اخرى في الحديث عن الاجماع فيقول لكي يواصل
الاجماع تطوره على النحو الذي اوضحناه ليقوم بوظيفته الطبيعية نرى انه
لابد من خطوتين:-

الاولى: تنظيم الاداة العلمية للاجماع بطريقة المداولة في مجلس الشورى.

اما الثانية: اتخاذ الاجماع اساساً للنظام النيابي في الحكم الإسلامي^(١).

وهذه الفكرة ليست غريبة عن المبادئ التي اشارت اليها كتب الفقهاء
الاقدمين فالمعروف ان الاجماع يشمل جميع الاحكام التي يحتاج اليها
المجتمع الاسلامي ووضع هذه الاحكام يستلزم علماً بمصادر الشريعة
واحكامها، وعلماً باحوال الناس وحاجاتهم وبذلك يكمن التفريق بين
نوعين من المجتهدين .

اولهم رجال الفقه الذين يختصون بالمسائل الفقهية النظرية، وثانيهم
الخبراء ورجال العمل من المختصين بمعرفة مختلف نواحي الحياة الاجتماعية
المعقدة كرجال الزراعة او الصناعة او التجارة او المال او السياسية او الحرب

(١). [almlad @ al.mlad. ovg](mailto:almlad@al.mlad.ovg) وينظر: أهمية الاجماع في بناء التشريعات

وتحقيق سيادة الامة عند الدكتور عبدالرزاق السنهوري، د. محمد ورفيقي، د.

عبدالحق الادريسي، مجلة جيل حقوق الانسان العدد ٣٤ ص ١١، المغرب الرباط.

وامثالهم فهو لاء يمكن اعتبارهم من اهل الذكر الذين امر القرآن باستشارتهم في قوله تعالى: ﴿فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأنبياء من الآية: ٧] فهم مجتهدون من نوع خاص .

فاذا وجدت مجالس شورى تضم رجالا من هذا النوع فاننا بذلك نُدخل في استنباط الاحكام الاسلامية بجانب رجال الفقه النظريين عنصراً ضروريا لكي تجبى الاحكام الشرعية ملائمة لحاجات المجتمع من النواحي الاقتصادية والاجتماعية التي تستلزم وضع هذه الاحكام .

وهكذا يتضح ان الفقيه السنهاوري ادرك ان طبيعة النظام، الذي جاء به الاسلام، تفرض التشريع المنبثق من الوحي وهذا يستلزم وضع السلطة التشريعية في يد الفقهاء المجتهدين، وانه سيكون تشكيل مجلس تشريعي شوري يضم الفقهاء المجتهدين الى جانب اهل الذكر من الخبراء النابهين مفيداً جداً.

ويتنقل بنا الفقيه السنهاوري خطوة اخرى حين يطرح السؤال الآتي: كيف نختار اهل الذكر ويجب عنه بما يأتي:

”هذه المسألة اجتهادية تخضع لظروف المجتمع ومصلحه، ولا شك انه يمكن اختيارهم عن طريق انتخابهم بواسطة عامة المسلمين واتوقع ان

اسهام الشعب باجمعه في الاجماع ليس غريباً مطلقاً عن الفقه الإسلامي، فان فقيها مثل (ابو بكر الباقلاني)^(١) يرى ان الفقهاء ليسوا هم وحدهم الذين يشاركون في الاجماع بل جميع المسلمين ماعدا غير العقلاء وغير البالغين. ويتضح مما سبق: ان هذا المشروع ياتي بفكرة مجلس نيابي منتخب يتالف من الفقهاء المجتهدين والخبراء المقتدرين، وهذا في حد ذاته تطور ايجابي يعفينا من النواب الاميين ويعيد الاعتبار للعلم والعلماء، وهو لا يختلف كثيرا عن نظرية ولاية الفقيه لا سيما انه في ولاية الفقيه ليس شرطاً ان تكون الولاية لفقيه مجتهد واحد بل يصح ان تكون لجماعة من كبار المجتهدين، وهو نظام الاجماع نفسه الذي ذكره الفقيه السنهوري انه اجماع العلماء الذي يمكنهم من الوصول الى درجة الاجتهاد .

ولكنه في الوقت نفسه بعيد عن التحقق على ارض الواقع اذ ليس لنا من العلماء ما يغطي جميع الدوائر الانتخابية، واذا كان فبأي حق نحصر حق الترشيح في العلماء والخبراء؟ وماذا نفعل ببقية الكفاءات السياسية التي

(١) هو محمد بن الطيب بن محمد المعروف بالباقلاني وهو احد علماء الكلام واصول الدين (ت ٤٠٢هـ).

ليست من هذين الصنفين ولها مع ذلك حضور ونضال من اجل المصلحة العامة سواء من خلال الاحزاب ام النقابات ام الجمعيات و الهياآت؟.

لا شك إن الفقيه السنهوري يدخل هؤلاء في عداد اهل الذكر لانهم على كل حال خبراء في السياسية وهذا ربما يرفع الاشكال^(١).

وكيفما كان الموقف من هذا المشروع القائم على تنظيم الاجماع فانه لا بد من الرجوع بالاجماع الى اصله وهو لا يعدو في كونه واحدا من عشرين أصلا من أصول الفقه او ما يفوق هذا العدد .

والاجماع في اصله لا بد ان يستند الى دليل شرعي فلا يكون الاجماع على الراي المجرد وهو ليس اجماع مطلق الناس وعموم المسلمين وانما هو اجماع العلماء و اداة واحدة من ادوات التشريع العديدة، وهذه الاعتبارات كلها تجعل تنظيم الاجماع وتوظيفه دستوريا ليقوم مقام المجالس التشريعية في البرلمانات الحديثة امرا لا يستقيم الا بتحريف مستويات على الاجماع ونقله من دلالاته الاصولية الى دلالة مصلحة سياسية يكون معناها التوافق^(٢).

(١) للتوسع في الموضوع ينظر الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، د. حبيبة ابو زيد، فقه الخلافة وتطورها، د. عبدالرزاق السنهوري، الفه باللغة الفرنسية وترجمته ابنته د. نادية.

(٢) ينظر الشرعية بين فقه الخلافة الإسلامية وواقعها: ٧٨٧ / ٢ - ٧٩٢.

ان صفين وتداعياتها قد صنعت مناخا عاما للنزعة القبلية والعائلية وأسست لنمط من السلوك السياسي يختلف وبصورة مطلقة عن دولة الخلافة الراشدة، وهذا ما احدث صدعا بنيويا بين الوقائعي والطوبي وذلك في اتجاهين .

الاتجاه الاول نظرية العقد السياسي:

اتفقت الفرق الإسلامية قاطبة ما عدا الشيعة على ان طريق الامامة انما هو الاختيار لا النص والتعيين وان هذا الاختيار انما يكون من الامة لا من غيرها وذكر (الجويني)^(١) انه وقد تحقق بالطرق القاطعة بطلان مذاهب أصحاب النصوص .

فلا تبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار الا الحكم بصفة الاختيار، واذا بطل النص على الامام لم يبق الا اختيار الامة وقد صاغ علماء الفرق الإسلامية تلك الطريقة بصيغة قانونية وقالوا إن الامامة عقد كما هو مقرر في منصوص كتبهم والعقد في مصطلح الفقهاء قد تواضعوا على مدلوله الخاص به، وهو: ربط بين كلامين ينشأ عنه حكم شرعي بالتزام لأحد

(١) ابو المعالي عبدالملك بن محمد الملقب بامام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) فقيه شافعي من ابرز علماء الفقه واصوله. ينظر: سير الاعلام النبلاء: ١٨ / ٤٦٨ .

الطرفين او كلاهما، وهذا التكييف للعقد بأنه توافق بين ارادتين على إنشاء التزام أو نقله او انهائه فهناك ناحية مشتركة بين سائر العقود في الفقه الاسلامي وان كان كل عقد يختلف في ما وراء ذلك من حيث موضوعه و شروطه وأركانه .

وقد بحث الاستاذ السنهوري طبيعة عقد الامامة والواقعة القانونية المنشئة لاختيار الامام بصفة خاصة كما عرضها فقهاء الشريعة الاسلامية فقال عنه: انه عقد حقيقي فعقد الامامة عقد مستوف للشروط من وجهة النظر القانونية، فهو مبني على الرضا وغايته أن يكون المصدر الذي يستمد منه الامام سلطته، وهو تعاقد بينه وبين الامة وقد اشار الدكتور السنهوري الى ان فقهاء الاسلام لم يتعدوا عن نظرية (جان جاك روسو) في كتابه العقد الاجتماعي (CONTRACT SOCIAL) فالحاكم يتولى سلطته عن الامة نائباً عنها نتيجة لتعاقد في ما بينهما كما عرفوا نظرية السيادة كما ذهب اليها "روسو" مع ميزات خاصة في الفقه الاسلامي .

البيعة القانونية لعقد البيعة:

بادئ ذي بدء نؤكد ان بعضاً من علماء الفقه الاسلامي يرى: ان العقد والبيعة بمعنى واحد وهو اظهار الرضا والطاعة والانقياد: ويذهب رأي ثانٍ الى ان البيعة هي صفقه اليد من المبيع ونلاحظ ان هذا النمط من

الشكلية ليس بالشيء الضروري في عقد الامامة وانما الضروري هو الرضا واطهار الانقياد بان يقول: قد بايعتك بيعة رضا على اقامة العدل والانصاف ونحو ذلك مما يؤدي مضمون العقد بين أهل الاختيار وبين الامام، فالعقد هنا بمثابة الاقتراع في الانتخابات الحديثة كما هو مقرر في الفقه الاسلامي.

والحقيقة ان الفقه الاسلامي قد إعتنى بالعقود عناية خاصة لانها هي المدار الذي تدور حوله معاملات الناس وحاجاتهم وتحقيق مقاصدهم واغراضهم، ولهذا كان من تمام مقصودها ان تكون لها حرمة و ان يكون الوفاء بها لازما من كلا الطرفين؛ ولهذا اعتبرت الشريعة الاسلامية عدم الوفاء بالعهد نكثا في الذمة و العقود عهود بدون أدنى شك قال تعالى:

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(١) والوفاء بالعقود لازم بنص القران اذ يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) وقد بين فقهاء الشريعة انواع العقود واقسامها وبينوا شروطها واركانها^(٣) وان منها

(١) سورة الإسراء من الآية: ٣٤.

(٢) سورة المائدة من الآية: ١.

(٣) ينظر: للتوسع: اقسام العقود في الفقه الإسلامي رضا زينب محمد حسين، رسالة

جامعية - جامعة ام القرى، سنة ١٤١٩ هـ.

عقود البيع والصلح والاجارة والوكالة والوديعة الى آخره وبينوا أن الاصل في العقود في الشريعة الاسلامية انها تقوم على القصد و ارادة العاقلين، وأن الرضا لازم لصحة القعد بالجملة وقد تواضعوا على تسمية العقد الذي يتم به تنصيب الامام بإسم عقد البيعة، كانهم استعاروا هذه التسمية من عقد البيع باعتباره اكثر العقود دورانا بين الناس في معاملاتهم على أن هذا العقد هو من أعظم العقود وأكثرها أهمية في الحياة السياسية والعملية.

والمتتبع لعبارات العديد من الشرعيين يجد أنها توحى بأن الطبيعة القانونية لعقد البيعة هي أكثر شبهة بعقد البيع ونجد هذا واضحا في المقتطف الذي ساقه ابن خلدون في مقدمته وفيه (وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعا مصدر باع وصارت البيعة مصافحة بالأيدي هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع)^(١).

ونجد هذا أكثر وضوحا في عبارات النووي الذي يقول فيها:
(المراد بالمبايعة المعاهدة مأخوذة من البيع لأن كل واحداً من المتبايعين

(١) ينظر: الرقابة الادارية في العهد الراشدي، د. محمد الامين بن الشيخ فريد الدريتانى

ص ٧٦، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧١.

كان يمد يده إلى صاحبه وكذا هذه البيعة^(١) تكون بأخذ الكف وقيل سميت ببيعة لما فيها من المعاوضة لما وعد الله من عظيم الجزاء.

والحقيقة أن تكييف عقد البيعة على أنه عقد يشبه البيع فيه اشكال؛ ذلك لأن مثل هذا التكييف يُشكل على منهج الفقهاء أنفسهم لأن عقد البيع من العقود الناقلة للملكية من ذمة إلى ذمة أخرى وهو من العقود اللازمة، صحيح أنه يقبل الفسخ ولكن لا يجوز فسخ العقد إلا برضاء المتعاقدين ويكون الفسخ بالنسبة لهما في حكم إبطال العقد.

وأما بالنسبة لعقد البيعة فإنه لا يشبه عقد البيع إلا من وجه هو كونه عقداً، أما في ما سوى ذلك فليس فيه نقل حق أو ملك من ذمة إلى ذمة أخرى كما أن عقد البيعة قابل للفسخ بالعزل؛ وذلك لأنه من حق الأمة أن تعزل الخليفة دون توقف على موافقته أو رضاه كما نص على ذلك الشرعيون على أن عنصر المعاوضة في عقد البيعة غير صحيح إلا في حالة التجوز.

إن عقد البيعة على الرغم من أنه داخل ضمن الماهية المشتركة لسائر العقود في الفقه الإسلامي إلا أننا نعتقد أنه عقد تأسيسى ابتداءً، شأنه شأن سائر العقود ومن مقتضياته أن تباشر الأمة بنفسها أو تنيب بعضها منها (هيئة

(١) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي: ٢٢٩/١٢.

أهل الحل والعقد) شخصا تتوفر فيه شروط معينة وذلك بهدف تدبير شؤونها ورعاية مصالحها وتحقيق العدالة وإدارة جهاز الدولة على وفق القانون الشرعي، وله على الأمة حقان حق الطاعة وحق النصرة ويكون مسؤولاً أمام الأمة، ومن مظاهر هذه المسؤولية، إن للأمة حق عزله في حالات الإخلال بشرط من شروط العقد وما يترتب عليه من إلتزامات.

ومن هنا يتبين لنا أن عقد البيعة يدور بين أكثر من عقد مثل الوكالة وعقد الوديعة ونحوهما، ولعل أقرب عقد له هو عقد الوكالة ذلك لأن الوكالة في عرف الشرعيين إنابة الغير في حق معلوم، أو إقامة الغير في مقام نفسه في تصرف جائز معلوم وبتعبير آخر تفويض الغير إجراء تصرف معلوم قابل للنيابة ممن يملكه غير مشروط بموته، وهذا العقد يقبل الفسخ بالعزل متى شاء الموكل دون توقف على رضاه وإن اختلف الفقهاء في ضرورة إعلامه بالعزل، وأن يد الموكل يد أمانة وهو مقيد بالتصرف على وفق مشيئة الموكل وتكون قيود الموكل هي حدود الوكالة ونهايتها ومما لا شك فيه إن هذه العناصر المكونة لعقد الوكالة قريبة من عقد البيعة لكنها لم تصل بحال إلى درجة التطابق.

وأيا كان أقرب العقود إلى هذا العقد فإنه من المؤكد أنه يجب أن يتوافر
ركن الإيجاب في عقد البيعة شأنه شأن سائر العقود فمن هو الموجب لعقد
الإمامة أو صاحب المصلحة في إيجادها؟؟.

إنّ الإجابة على هذا السؤال ليس من شأنها أن تحدد طبيعة العقد فقط
ولكنها بالضرورة تحدد طبيعة الدولة التي تنشأ نتيجة لهذا التعاقد وتحدد
مسؤولياتها ووظائفها وللإجابة على هذا نقول: إنّ الأمة هي الطرف
الموجب في هذا العقد، وهذا ما قررناه في غير مكان من هذا البحث وقد
لاحظنا في أكثر من نص أنّ الفقهاء كانوا يعبرون عن هذا المعنى تارة بلفظ
الأمة، وتارة أخرى بلفظ المسلمين، وثالثة بالخلق أو الناس وندلل على ذلك
بما يأتي:

أولاً: إنّ الفقهاء قد ذهبوا إلى أن إقامة الإمامة واجب أو فرض على
الأمة وإن الوجوب هذا هو وجوب ثابت عن طريق السمع عند أهل السنة
أو العقل عند المعتزلة، ومعلوم أن الفرض الكفائي يكون المطلوب فيه
تحقيق الفعل من الجماعة فإذا وقع الفعل من بعضهم سقط الإثم عن
الآخرين ولا يستحق أحد ذماً، وإن لم يقم به أحد أثم الجميع فيجب على
الجماعة تحقيقها متعاونة في أدائها، فالطلب على الجميع ولكن فعل الواحد
يقوم مقام فعل غيره فيكون من لم يقم بالفعل فاعلاً بهذا الاعتبار، والجماعة

باعتبارها كلا يتعاون على أدائه مخاطبة بهذا الواجب أو كما عبر عنه الشافعي
 إنّ الواجب الكفائي مطلوب على العموم ومراد به الخصوص^(١).
 وتأسيسا على هذا فإن الأمة هي التي يجب عليها إقامة الإمامة لأنها هي
 المسؤولة عن إقامة هذا الفرض، وحتى في حالة إنابة الأمة بعضها منها في
 إنجاز ذلك فالمسؤولية دائمة وأبدا تبقى مسؤولياتها فلا خلاف بين أهل
 العلم أنها فرض كفاية كالجهاد ونحوه إذا قام بها من هو أهل لها سقط
 فرضها عن الناس كافة، وإن لم يقيم بها أحد أثمّ من الناس فريقان أحدهما
 أهل الحل والعقد حتى يختاروا للأمة إماما يقوم بأمرهم، والثاني أهل
 الإمامة حتى ينتصب للإمامة أحدهم كما عبر الماوردي^(٢) وبنحو هذا عبر
 أبو يعلى^(٣).

(١) للمزيد من مراجعة الواجب الاجتماعي (افرض الكفائي) د. عمر محمد جبه جي

ص ٢-٢٥، الناشر (كريم كلناس) المحدودة للنشر الالكتروني الحر.

(٢) أبو الحسن علي بن محمد البصري الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) من كبار علماء الشافعية.

ينظر: سير اعلام النبلاء: ١٨ / ٦٤.

(٣) أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ) له كتاب الاحكام السلطانية،

البابي الحلبي، مصر.

ثانياً: حصر الشرعيون طريق الإمامة بوسيلتين: إما النص أو اختيار الأمة وهم في معرض حجاجهم قد أبطلوا النص فلم يبق إلا إختيار الأمة، وذلك إنما يتم بالبيعة الصحيحة يقول البغدادي: ^(١) ((وإختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها الإختيار من الأمة)) ^(٢) وبمثل هذا عبر الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في الرد على الباطنية ^(٣) والجويني في الإرشاد ^(٤) وغيرهما يضاف إلى هذا أن الشرعيين قد ذهبوا إلى أن الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة وذلك واضح من تعاريفهم وهي في نفس الوقت صاحبة الشأن في فسخ العقد وعزل الخليفة وإذا كان الأمر على هذه الصورة فإن الأمة في هذه الحالة تكون المشرفة عليه وهي صاحبة الحق فيه.

(١) ابو منصور عبدالقاهر بن محمد التميمي البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، له كتاب اصول الدين والناسخ والمنسوخ، وتأويل التشابهات في الاخبار والاديان وغيرها.
(٢) اصول الدين، ص ٢٧٩، تحقيق أحمد شمس الدين، ط ١، سنة ٢٠٠٢، دار الكتب العلمية.

(٣) كتاب فضائح الباطنية، تحقيق د. عبلد الرحمن بدوي، مصر ١٩٦٤م.

(٤) الارشاد في قواطع الادلة في اصول الاعتقاد للجويني حققه أحمد عبدالرحيم السامح، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩.

وهكذا يكتشف أصحاب نظرية العقد السياسي وهم: السنة والمعتزلة قيمة المجموع والأمة والجماعة فيرون أن إختيار سلطة المجتمع العليا هي شأن من شؤون الأمة فلم يعد المجموع من وجهة نظرهم هو مجرد حصيلة ضم مجموعة من الأرقام بعضها إلى بعض، بل هو حالة كيفية متميزة يعصمها عن الخطأ والزلل فإذا كان يجوز على الفرد أن يقع بإنفراده في الخطأ والانحراف فإن هذا لا يجوز على الجماعة مجتمعة فلا عصمة للفرد وإنما العصمة للجماعة.

لقد عبر القاضي عبد الجبار^(١) عن هذا المعنى وبصورة تفصح عن البراعة إذ يقول: لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب وإن كان قد يختار الخطأ إذا انفرد كما لا يمتنع فيهم أن يصيبوا في الرأي إذا إشتروا فيه وإن جاز أن يخطئ كل واحد منهم فيما يستبد به وإذا جاز ذلك لم يمتنع أن يرد النص بأن إجماعهم حق ويكون إجماعهم مخالفا كل واحد منهم وإذا صح ذلك في عشرة صح مثله في مئة وفي أكثر من ذلك وإذا صح في معينين صح فيمن

(١) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) له المغني في ابواب التوحيد والعدل، شرح الاصول الخمسة والمحيط، ومتشابه القرآن.

يختص بصفة لأن الطريقة واحدة فما الذي يمنع من مثله في إجماع المصدقين
بمحمد ﷺ^(١) ثم يخلص إلى القول في الأمة إنها الحجة وإن لم تظهر المعجزات
عليها ولا بانت بعلم يوجب ذلك فيها وبنحو هذا عبر الشهرستاني^(٢) في
نهاية الإقدام^(٣) والجرجاني في حاشيته على العقائد النسفية^(٤).

إن دوران الرئاسة العامة بين حقوق الله بإعتبار ما يعهد إليها من أداء
تلك الحقوق وبين حق الأمة جميعا بإعتبار ما تنطوي عليه من حقوق لهم لن
يغير من طبيعة هذه الرئاسة شيئا ذلك لأن الأمة في المحصلة النهائية هي
التي تعد العدة لتنفيذ كافة الحقوق وإقامة التوازن فيما بينها والأمة لن تعدم
الوسيلة في أداء كل تلك الحقوق وإذا صح لنا أن نعيد صياغة ما تقدم وفق
الصياغة القانونية فإنه يمكننا القول أن الأمة في الفكر السياسي هي صاحبة

(١) المغني في ابواب التوحيد والعدل، الكافي عبد الجبار المعتزلي: ٢٥٨ / ١٥.

(٢) تاج الدين محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) له الملل
والنحل.

(٣) نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني تحقيق: أحمد فريد الزيدي، دار الكتب
العلمية، سنة ١٤٢٥ هـ.

(٤) علي بن محمد الجرجاني (ت ٨٣٦ هـ)، ينظر: شروح وحواشي العقائد النسفية، دار
الكتب العلمية، سنة ٢٠١٩.

الإختصاص في إختيار الولايات ومنح السلطان وأن مرجعها الأول والأخير هو إرادتها تلك الإرادة المعبر عنها حين تقرر أن تنشئ أو توجب العقد بإختيار وهذا هو مراد الله تعالى في أولي الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) أي إجماع الأمة على رئيس للدولة لتكون طاعته واجبة بإعتباره ممثلاً لإرادة الأمة أو نائباً عنها لا بإعتبار آخر.

قيام هيئة ممثلة للأمة:

ذهب الشرعيون إلى أن بالإمكان الإكتفاء عن الأمة بإنابة هيئة تمثلها يُكتفى بأن يوكل إليها أمر إختيار الإمام أو على الأقل إتمام العقد معه وقد تواضع الفقهاء على تسميتها بأسماء مختلفة منها أهل الحل والعقد، أو أهل الإجتهد والعدالة أو فضلاء الأمة أو أهل الإختيار أو أهل الرأي والتدبير وقد تأسست فكرة الإنابة هذه أو الإكتفاء بالتمثيل على أساس أن جعل أمر الإمامة إلى الأمة بأسرها يؤدي إلى إهمال فرض الإمامة؛ لأن تصور إشترك كل الأمة في عملية الإختيار تم إشتراط إجماعها على إمام واحد هو أمر في

(١) سورة النساء من الآية: ٥٩.

نطاق المستحيلات لا سيما إذا علمنا ظرف تلك الأعصر وإرتقاء عملية الربط بين أجزاء الدولة وتختلف المواصلات وسبل الإتصال.

ولعل فكرة الإكتفاء بالتمثيل تجد تبريرا أكثر دقة في منهج الشرعيين أنفسهم الذي هو أمر طبيعي وضروري بين أهل المجتمع الواحد والدولة الواحدة فقد تعرضوا للإمامة على أنها فرض من فروض الكفاية التي إذا قام بها البعض سقط الإثم عن الباقين، وبالتالي من غير الممكن توجيه الأمة كلها لأداء هذا الواجب تماما كما أنه لا يمكن توجيه الأمة بكاملها للإشتغال بالجهاد لأن ذلك معطل لحياة الأمة مما يجعلها غير قادرة على القيام بضرورياتها الأخرى التي تمس الأنشطة الإجتماعية والإقتصادية، ويضاف إلى هذا أن تسميتها بالفرض الكفائي أو الواجب الكفائي يشير إلى أنه يُكتفى فيها بأن تقوم بعض الأمة بأدائها فيكتفي في كل نشاط إجتماعي أو سياسي أو إقتصادي بمن يقوم به وهذا هو الشأن في الرئاسة العامة فإنه بالإمكان الإكتفاء بهيأة تمثل الأمة تتم العقد أو يوكل إليها إختيار الإمام مع ملاحظة أن مثل هذه الفروض الإجتماعية العامة لها شروطها في الأفراد الذين يقومون بأدائها بأن يكون الفرد على مستوى رفيع من المعرفة والكفاءة لأن لها جوانب فنية معقدة.

صفة هذه الهيئة:

درس الشرعيون الشروط التي يجب توافرها في أعضاء هذه الهيئة الممثلة للأمة وذلك مثل الماوردي والجويني وأبي يعلى والنووي والقاضي عبد الجبار وغيرهم من كتاب السنة والفقه والكلام وبتتبع هذه الشروط وجدناها تنحصر في ثلاثة شروط:

أولاً: العدالة الجامعة لشروطها وذلك بأن يكون من أهل الورع والستر والصلاح فلا يكون فاسقاً سواء كان فسقه فسق رأي أو فسق مذهب، وإن كنا نلاحظ إختلاف وجهات النظر في معايير الفسق تبعاً لإختلاف الفقهاء في إنتهاءاتهم المذهبية أو المدرسية وإشتراط العدالة عندهم مبرر بأن فقدانها يقدح في الشهادة والإمامة أعلى مقاما.

ثانياً: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

ثالثاً: أن يكون أهل الرأي والحكمة المؤديان إلى إختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

ومن خلال هذه الشروط نستطيع أن نستنتج صفة الأفراد المكونين لهذه الهيئة وهو أن يكونوا من ذوي الرأي في السياسة ومعرفة الرجال وأن تكون

لهم الفطنة والكياسة في إدارك نوعية القائد المطلوب للظروف القائمة والتحديات التي تواجه الدولة والأمة.

ويلاحظ على هذه الشروط أنها في الأعم الأغلب شروط لها طابع سياسي يكاد يجبر طابعها الديني يقول القاضي^(١) في أهل الاختيار: ((ولا يجب في حقهم أن يكونوا من أهل الفضل أو أن يكونوا أفضل من في الزمان أو كالأفضل لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأبي بكر من لم يقاربه في الفضل)) وبمثل هذا عبر الجويني^(٢).

وأيا كانت الشروط التي ذكرها الشرعيون أو الكلاميون الذين تحدثوا فيه عن هذه الهياة فإن المتبع لعباراتهم في مصادرها يدرك بصورة لا تقبل اللبس مقدار الغموض الذي يحيط بها وذلك كلما تحدثوا عنها سواء أكان هذا الغموض من حيث طبيعتها والعناصر المكونة لها أم من حيث إختصاصاتها على أن المتبع لعبارات الشرعيين في مباحث الإمامة يمكن أن يؤثر إختصاصين بارزين لأهل الحل والعقد.

(١) ينظر المغني: ٢٠٢/٢٠٢.

(٢) غياث الامم في التياث الظلم للجويني، ص ٥٠ - ٥١، تحقيق عبدالعظيم الحديب، ط ٢، مكتبة امام الحرمين.

أحدهما: مبايعة من يرى أهل الحل والعقد أهليته للإمامة إذ لا ينصب الإمام إلا بمبايعة هذه الهيئة في الأعم الأغلب وهذا ما عناه الماوردي^(١) بقوله: وإن لم يقم بها أحد من الناس فريقان أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة من حرج ولا مأثم^(٢).

وثانيهما: الاجتهاد في الوصول إلى رأي في الوقائع المعروضة يمثل الإجماع أو على أقل تقدير يمثل الأكثرية وغالبية اتجاهات الرأي العام على أننا نستطيع الجزم بأن هذه الهيئة ليست ذات الهيئة التي تحدث عنها الأصوليون في مباحث الإجماع والذين تواضعوا على تسميتها بعين هذا الاسم وهم أهل (الحل والعقد)؛ ولأن هذه الهيئة إنما هي هيئة تشريعية يشترط في أفرادها أن يكونوا قد تحققت فيم شروط معينة في العلم أما الهيئة التي تحدث عنها علماء الحقوق الدستورية فهي: هيئة سياسية يشترط في

(١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، له مؤلفات كثيرة منها الحاوي في فقه الشافعية والاحكام السلطانية.

(٢) ينظر: الاحكام السلطانية للماوردي، ص ٥-٦، سنة ٢٠١٠، دار الحديث.

أفرادها أن يكونوا عارفين بأحوال المجتمع وظروفه وأحواله السياسية وهذا لا يمنع من أن تنتظم هذه الهيئة التشريعية أو جانباً منها ولا سيما أن علماء الحقوق الدستورية قد نصوا على أن العلماء هم أحد العناصر المكونة لها، وإن كان النووي^(١) يقدم لنا فهماً أفضل في بيان طبيعة العناصر المكونة لهذه الهيئة إذ يُعرفهم بأنهم: ((العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر إجتماعهم))^(٢)، وهذا يعني أنهم القوى المؤثرة في الرأي العام أو تلك التي تمثل مختلف مصالح المجتمع، وإن كنا نلاحظ أن النووي قد ذكر وصفاً إضافياً في تعريفه وذلك حين نص على العلماء، ومثله أو قريباً منه فعل الجاحظ والجويني إذ فرق الأول بين الخاصة والعامة فيما يتعلق بالهيئة الخاصة بإختيار الأمام فنص على أن هذا الأمر من إختصاص الخاصة بل رأى أنهم هم المقصودون بقوله: ((على الناس أن يتخذوا إماماً وأن يقيموا خليفة))^(٣) فالناس هنا هم الخاصة دون العامة معللاً ذلك بأنه إنما يلزم

(١) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، له مؤلفات كثيرة منها، المنهاج في

شرح صحيح مسلم، ومنهاج الطالبين، وعمدة الفتن وغيرها.

(٢) ينظر: منهاج الطالبين، ص ٨٥، ط ٢، مصر ص ٢٥٠.

(٣) رسائل الحافظ.

الناس الأمر فيما عرفوا سبيله وليس للعوام خاصة معرفة سبيل إقامة الأئمة وعلى هذا النحو سار الجويني إذ يقول: ((ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام)) وإذا أردنا صياغة ما تقدم بلغة عصرنا نقول إنهم قد إشتروا لمن له دور في هذا الأمر أن يكون قد بلغ من الفكر والرأي والمعرفة الحد الذي جعله جزءاً من الرأي العام المستنير وإذا كان (أهل الحل والعقد) هم أصحاب الرأي وموضع الثقة من طبقات الأمة المختلفة ويمثلون مختلف المصالح فإنه لم يكن هناك كبير فرق بينهم وبين أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية المعاصرة ومع ذلك فإن هذه الهيئة تبقى غامضة من وجهة نظرنا.

وإن كنا نعتقد أن الضمانة الأكيدة لنجاح مثل هذه الهيئة التي لا بد من تعيينها أن الشرعيين قد تركوا أمر تعيينها إلى الأمة، وذلك حسب ظروف الدولة وأحوالها وواقع العصر ومستوى التطور فيه، وإذا إكتملت هذه الهيئة على تلك الصفة فإنها ستباشر أعمالها في إختيار الإمام ومباشرتها لهذه المسؤولية إنما يتم نيابة عن الأمة وفي ما هو حق أصلي لها فهم منتدبون عنها وممثلون لها.

صفة أهل الحل والعقد:

١ - العدالة الجامعة لشروطها.

٢- أن يكون من أهل والرأي والحكمة والعلم.

٣- شروط لها طابع سياسي تكاد تحجب الطابع الديني.

إختصاص هيئة الحل والعقد:

١- إتمام عقد البيعة.

٢- الإجتهد للوصول إلى رأي في الوقائع يمثل الإجماع.

الإتجاه الثاني:

تتمظهر النزعة الفردية في المؤسسة السنية في عجزها عن بناء دولة حقيقية في مرحلة ما بعد معركة صفين؛ ذلك لأن الدولة في حقيقتها وجوهرها هي الممثل للأمة أو للهيئة الاجتماعية وفي مرحلة ما بعد صفين كانت الدولة ممثلة لقبيلة أو عائلة أو شخص بدلالة تسميتها بأسماء من هذا القبيل مثل الدولة الأموية أو العباسية أو العثمانية أو الفاطمية إلى غير ذلك وكانت القاعدة في إختيار كادر الدولة هو الإنتماء القبلي أو الولاء وكلاهما لا يؤسس لظهور دولة بالمعنى الدقيق.

أهمية مفهوم الدولة:

كان مفهوم الدولة ولم يزل هو محور التركيز الأساسي في علم السياسة الذي كان يعرف بأنه: علم الدولة أو العلم الذي يتناول كل ما يتعلق بشؤون الدولة وإدارتها داخليا وخارجيا وكذلك لم تزل الدولة تعتبر ظاهرة

تهم الكثيرين من مفكري العلوم المختلفة على مستوى الاجتماع أو الاقتصاد والدراسات الإنسانية على اختلاف أشكالها.

وعلى الرغم من أهمية مفهوم الدولة فإن تعريفها يثير عددا من الخلافات النظرية بين فقهاء القانون الدولي العام وفقهاء القانون العام في مختلف الأنظمة القانونية، بل وعلى مستوى المنشغلين بالدراسات السياسية والاجتماعية والقانونية على وجه العموم، ومن هنا ذهب كل فريق في تعريفه للدولة إلى إتجاه يتفق مع فكرته القانونية ويظهر الخلاف على وجه الخصوص بين فقهاء القانون الدولي وبين فقهاء القانون الدستوري ففي الوقت الذي يظهر فيه الدستوريون إلى تبني تعاريف لها طابع غائي^(١) أو إجتماعي، نجد أن جانبا من فقهاء القانون الدولي يذهبون إلى تعريف الدولة بأنها جمع من شعب وإقليم وسيادة.

ولعل منشأ الصعوبة في وضع تعريف موحد للدولة يرجع إلى أنها ظاهرة معقدة تقع دراستها على الحدود من علم التاريخ والاجتماع وعلمي السياسية والعلاقات الدولية وعلم القانون، فهي شديدة التعقيد والغموض وإن كانت ظاهرة ملموسة للجميع. فهي من ناحية نشأتها وما مرت به من

(١) الغائي: مأخوذ من الغائية Teleology وهي التوجه لتحقيق غاية معينة.

مراحل تدخل ضمن الدراسات السياسية والاجتماعية وهي من ناحية ممارستها السلطة سواء داخل كيانها باعتبارها دولة، أو ضمن إطار العلاقات الدولية فهي تعني علماء السياسة والعلاقات الدولية وهي باعتبارها شخصا من أشخاص القانون العام تعد مبحثا أصيلا من مباحث علم القانون، ولعل مما يزيد الأمر تعقيدا أن مضمون الدولة قد تغير في الواقع السياسي بدأ من المدن المصرية في الدلتا مرورا بدولة المدينة^(١) فالإمبراطورية الرومانية وقد إستعمل هذا المضمون بإعتباره مرادفا لمفهوم الأمة والسلطة والمجتمع والسيادة والحكومة والسياسة.

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا: أن تعريف الدولة قد اختلف باختلاف هذه العلوم وتباينها ونستطيع أن نجمل هذه التعاريف في الاتجاهات الآتية:

حاول غير واحد من الكتاب العرب تعريف الدولة، وهي في مجموعها لا تكاد تخرج عن دائرة التعاريف السابقة والتي تعتمد بالأساس على الفكر

(١) الدولة المدنية: منطقة تحكمها مدينة حصراً وتمتلك في معظم الاحيان سيادتها الخاصة وكان هذا النوع من الدول شائعة في العصور القديمة مثل دولة اثينا وروما.

القانوني فقد عرفها البعض بأنها الشخص المعنوي الذي يمثل قانونا أمة تقطن أرضا معينة والذي بيده السلطة العامة السيادة وعرفها بعض آخر بأنها: مجموعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الدوام إقليما معيناً وتتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والإستقلال ويذهب فريق ثالث من كتاب علم السياسة إلى تعريفها بأنها: مجموعة من الأفراد تقيم بصفة دائمة في إقليم معين وتسيطر عليهم منظمة إستقر الناس على تسميتها الحكومة.

ويلاحظ أن الفكر السياسي قد إنقسمت فيه الآراء في تعريف الدولة وبشكل واسع ومرد الإنقسام هو في النظر إلى التكوين البنائي للدولة، ويمكن تصنيف هذه الآراء في هذا الصدد إلى ثلاثة آراء:

١ - رأي يذهب إلى أن الدولة منظمة فهي وسيلة ترمي إلى تحقيق غايات معينة تحقق مصلحة الجماعة ويقف على رأس هذا الرأي ديفيد أيستن ولاسكي.

٢ - ويذهب رأي ثان إلى تعريفها بأنها جمعية ويقف على رأس هذا الإتجاه (ما كيفر) فالدولة في نظره واحدة من الجمعيات التي تعمل ضمن القانون.

٣- ويذهب فريق ثالث إلى تعريفها بأنها المؤسسة ويراد بالعهد هنا المؤسسة السياسية الأم تميزا لها عن المؤسسات السياسية الأخرى والتي تعتبر فرعاً منها وصادرة عنها مثل الحكومة.

الإتجاه الأول: المدرسة الإجتماعية السياسية (البوليتكوسوسيولوجيا)

يذهب هذا الإتجاه إلى إطلاق إسم الدولة على أي نمط من أنماط التنظيم للجماعة السياسية بغض النظر عن كون هذا التنظيم قديماً أو حديثاً متخلفاً أو متمدناً، فمفهوم الدولة حسب هذا الإتجاه يصدق على كل مجتمع سياسي أياً كانت صورته شريطة أن تكون هناك تفرقة داخل الجماعة بين أفراد يحكمون هناك تفرقة داخل الجماعة بين أفراد يحكمون، فالدولة ليست إلا حدثاً إجتماعياً يستند إلى التفاوت السياسي بين فئة حاكمة يتعلق بها أمر السلطة السياسية وفئة أخرى محكومة لا يكون لها إلا الطاعة، وذلك بصرف النظر عن الوسيلة التي تمارس بها هذه السلطة وكذلك دون النظر إلى عوامل هذا الإجتماع وهل هي عوامل نظام بيولوجي أو هدف إجتماعي.

فالدولة ظاهرة إجتماعية تنشأ تلقائياً بفعل التطور ويتحقق وجودها حين يحدث بين أفرادها ما إصطلحوا على تسميته بالإنقسام السياسي، ومن

هنا يرفض هذا الإتجاه أن يعطي الدولة تعريفا قانونيا بل يؤسس نظرية الدولة متحررا من أية قيود مستمدة من عناصر ميتافيزيقية.

الإتجاه الثاني المدرسة الشيوعية:

إن هذا الإتجاه يعتمد معايير السلطة أساسا في تفسير ظاهرة الدولة من دون النظر إلى العناصر المكونة لها من إقليم وسكان ونحوها، وهذا ما يجعله مرتبطا بالسيطرة الإقتصادية وبمجرد إمتلاك المجتمع لوسائل الإنتاج في النظام الطبقي سيسقط ويتبع هذا بالضرورة إنتهاء الدولة بإعتبارها بناءً فوق المجتمع ووسيلة الوصول إلى الشيوعية وهو في ذلك الصراع بين الطبقات الذي يؤدي إلى تراكم كمي للتناقضات مما يفجر إنقلابا نوعيا؛ ذلك لأن نتائج المجتمعات قديمها وحديثها ما هو إلا تأريخ الصراع بين الطبقات ومن هنا فإن النظريات التي تعتبر الدولة هي المنظمة للنفع العام وأنها المدافعة عن المصلحة العامة، كل هذه المفاهيم في نظر الماركسية وسائل تنشرها وتعمل على تعميقها وتثبيتها الطبقة الحاكمة؛ لتخفي وراءها سيطرتها وسيادتها وتعمل على تعميقها فالدولة في حقيقتها ظاهرة تعتمد على الإكراه والقوة، وهي وسيلة الطبقة المسيطرة لبسط نفوذها، ومن هنا ليس للقضاء على الدولة معنى بالنسبة للشيوعيين إلا على إعتباره نتيجة للقضاء على الطبقات الذي يستتبعه أيضا القضاء على الحاجة إلى القوة

المنظمة لطبقة واحدة من أجل إبقاء الطبقات في حالة خضوع، ومن هذا الوصف السابق للدولة إستنبط الفقهاء الإشتراكيون تعريفهم للدولة فقالوا: إنها ظاهرة إجتماعية أملاها المجتمع في تلك المرحلة من مراحل تطوره عندما بدأ التقسيم الإجتماعي للعمل وظهور الملكية الخاصة ونشوء الطبقات ذات المصالح المتعارضة وإشتداد الصراع الطبقي.

الإتجاه الثالث: المدرسة النفسية:

تذهب هذه المدرسة إلى تجريد الدولة من أبرز أركانها وخصائصها المادية وهي الإقليم والشعب، فالدولة ليست مجموعة من الناس تربطهم أصول سلالية واحدة وإنما هي علاقات بين الأفراد وشكل لسكن مشترك وروابط نفسية معينة.

الإتجاه الرابع: المدرسة القانونية التقليدية:

يتفق أتباع هذه المدرسة على مضامين متناظرة ومتماثلة وإن اختلفت عباراتهم في تعريف الدولة، فقد عرفها الفقيه الفرنسي (أيسمن) بأنها التشخيص القانوني لأمة ما، وعرفها الفقيه الفرنسي (كاريه دي ملبر) بأنها مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا أمر وقاهرة، وعرفها السويدي (بلنشي) بأنها جماعة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة

بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة، ويلاحظ أن هناك تعاريف أخرى أحجمت عن ذكرها لأنها تقترب من هذه المرامي.

ومن خلال العرض المتقدم نلاحظ على هذه التعاريف كثرتها من جهة وتعدد مراميها من جهة أخرى فهي وإن كانت تقدم لنا العناصر المكونة للدولة إلا أنها في ذاته الوقت لا تتفق على هذه العناصر جميعها، وإن كان هناك إجماع من الكتاب على عنصرين وهما عنصر الإقليم وهو العنصر المادي وعنصر السكان وهو العنصر الانساني وفي ما عدا ذلك اختلفت التعاريف إلى مذاهب شتى، فذهب بعضها إلى اعتبار السلطة العامة أو الحكومة واحدة من العناصر المكونة للدولة، وهو محل نظر كما ذهب بعض آخر إلى اعتبار السيادة من العناصر المكونة للدولة إلى غير ذلك، وهذا الاختلاف الفرعي في تسمية العناصر المكونة للدولة يرجع في حقيقته إلى اختلاف الرأي فيما يتعلق بالتكوين البنائي للدولة .

رأينا في الموضوع :

ان واحداً من الاتجاهات السابقة لم يقدم لنا تعريفاً حاسماً للدولة فالاتجاه الأول المعبر عنه بالمدرسة الاجتماعية والسياسية يذهب إلى ان الدولة مجرد واقعة اختلاف سياسي، وهذا يعني: انه لا يمكن بحال معرفة صفتها القانونية من خلال القواعد الدستورية للحكام كما لا يمكن الحديث

عن صفتها الاقتصادية إلا من خلال الغايات التي تهدف إليها، ومن ثم فإن ترك تعريف الدولة او تعريفها بأنها واقعة اختلاف سياسي يجعلها خاضعة للمتغيرات من غير أن تكون هناك ثوابت ملازمة بالطبيعة لفكرة الدولة، وهذا فضلا عن انه يوقعنا في خطأ فهم المنهج. ومن الوجهة العقلية البحتة، غير مسلم به إذ أنه ليس صحيحا ان كل اختلاف سياسي ينشئ دولة، لأن الدولة لا تنشأ بمجرد الأمر الذي لا يقاوم وانما يلزم لهذا الامر توافر عدة شروط أولها الصفة القانونية لسلطة الدولة وهي الصفة التي رفضها (دوجي) وهو ما يعبر عنه (هيجل) من أن الحلول القاسية لا تخيف والقوة ليست سوى الشكل الخارجي العارض لكنها ليست جوهر الدولة الأساسي .

يضاف الى ذلك أن الدولة لا ترادف المجتمع السياسي ولا تساويه او بتعبير آخر أن الدولة ليست كل مجتمع سياسي يقوم على سلطة حكم ولكنها مرحلة أخرى لاحقة ومتقدمة من مراحل تطوير السلطة السياسية فالدولة هي الشكل الجديد للسلطة السياسية والتي تقوم على اساس روابط واحاسيس وتستقر على اقليم معين وهذا غير موجود في الجماعات الطبيعية التي تقوم علاقاتها على روابط الدم والقرباة فحسب في حين أن المجتمع في ظل الشكل الجديد للدولة يتولد عنه وحدة المشاعر والمصالح والأهداف

وبمرور الوقت تبدأ تنمو بين افراد المجتمع عوامل قرابة معنوية بدلا من قرابة الدم بتشابك الغرض الاجتماعي، وعندئذ فقط يبدأ الاحساس الجماعي بفكرة الصالح العام وينتقل الإنسان من العرف والتقاليد الى القانون المكتوب، فتبدأ فكرة الدولة بالظهور باعتبارها مركز تجمع الصالح العام واساس تركيز السلطة السياسية والقانونية وتأسيسا على ما تقدم فإنه من غير الممكن اعتبار القبائل والمجتمعات البدائية دولا لأنها تفتقد الاقليم الذي هو عنصر من عناصر الدولة أولا، ولأن هذه التجمعات تحكمها قواعد النظام البيولوجي أكثر من ارتباطها بفكرة الصالح العام أو الصالح المشترك ولا يغير من واقع الامر شيئا خضوع هذه التجمعات لسلطان سياسي مثل سلطان رئيس الأسرة أو شيخ القبيلة .

أدلوجة الدولة سابقة على نظرية الدولة .

ادلوجة الدولة هي وصفها على حالها وقولها كمعطى اولي فهل يعني التساؤل حول الدولة حتما نهاية الادلوجة وبداية النظرية ؟ ليس بالضرورة قد يبدأ التساؤل كوسيلة لترسيخ الأدلوجة وهذا ما يحصل غالبا في الدراسات القانونية والاجتماعية حينذاك يكون التساؤل ظاهريا أكثر منه حقيقيا خطابيا أكثر منه نظريا بيد أن التساؤل الخطابي نفسه يفتح الباب في ظروف ملائمة الى تساؤل أعمق يهدف الى فهم ظاهرة الدولة بصرف النظر

عن التبريرات المضمنة، فيها والتساؤل النظري قد ينتهي برغم تطلعاته الى تبريرات أيديولوجية، لكن قبل الوصول الى النتائج قد يطرح أثناء البحث أسئلة عميقة والأسئلة تهمنا أكثر من النتائج.

إن الدولة دائماً مجسدة في شخص أو في أشخاص فهي عرضة لآفات الحياة البشرية وأي تساؤل عن مستقبلها وتطورها .

أن الدولة دائماً مزمنة للفرد والمجتمع - الفرد ، المجتمع ، الدولة - ، هذه مفاهيم متداخلة بالتعريف أي تساؤل عن الدولة تساءل عن وظائفها ووسائلها .

فأي تفكير حول الدولة يدور إذاً على محاور ثلاثة : الهدف، التطور ، الوظيفة، ولم نذكر هنا إلا العناوين، إذ يتفرع كل محور الى محاور ثانوية تطرح فيها أسئلة جزئية يمكن القول أيضاً إن كل سؤال جزئي يقود صاحبه الى السؤال المحوري، وان كل محور عند التدقيق يبتلع المحورين الآخرين ويكتسح جميع المفاهيم المتعلقة إن بعيداً او قريباً بظاهرة الدولة .

الدولة في التاريخ الإسلامي بين الطوبى والوقائي :

لا يمكن ان نتطرق الى مسألة الدولة الإسلامية في نطاق التاريخ الوقائي وحده أو في نطاق الطوبى وحدها ، الطوبى انعكاس للواقع المعاش لما يستشف لنا من خلال التأريخ المدون . لذلك الواقع يفسر الطوبى

والطوبى يعارض الوقائي . ومن مقارنة الاثنين نستخلص التجربة التي تتجسد في سلوك فردي ينم عن ترتيب ما قلنا.

أن وصف الدولة الاسلامية صعب أن لم يكن مستحيلا، والصعوبة لا تأتي من قلة المعلومات والمصادر بقدر ما تأتي من عملية تكون الدولة ذاتها . عرف العرب عدة ملوك قبل مبعث النبي محمد ﷺ. والمؤرخون يهتمون كثيرا بالنظام المشيخي الذي كان قائما في مكة، لأن النبي ﷺ بعث في قريش ولأن قريشا كانت تحتل مكانة خاصة في الجزيرة، بيد أن هذه الوضعية لا يجب أن تنسينا أن العرب على العموم عرفوا النظام الملكي في مناطق اخرى وفي اليمن بخاصة بقيادة اخرى الذي مر بنفس الطور الذي عرفته مجتمعات أخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية، والذي وصفه أنجلس وبنى عليه نظريته.

اننا ندرك بداهة العناصر المكونة لما نسميه الدولة الاسلامية : الدهرية العربية ، الأخلاقية الاسلامية ، التنظيم الهرمي الأسوي . ولا نتصور بسهولة كيف يمكن أن تتناغم وتمتزج .

والظاهر أن المؤرخين القدامى والمحدثين أحسوا بالأحاساس نفسه حيث يتكلمون عن دولة الخلفاء الراشدين الاسلامية والدولة الاموية العربية والدولة العباسية الفارسية - على ما يصفها بعض المؤرخين -

والدولة العثمانية التركية. هل يعني هذا ان العناصر الثلاثة لم تمتزج ابدا في تاريخ الاسلام ؟ هنا نقطة عويصة جدا ، من الصعب الفصل فيها ، لم يبدأ التأليف التاريخي بمعنى دقيق إلا في اواسط القرن الثاني الهجري . لم يعاصر احد من الكتاب العرب صيرورة الدولة الاسلامية في مرحلتها الاولى حيث كانت الظروف مؤاتية . ان المؤرخين لاحظوا في مرحلة لاحقة اثار تساكن العناصر الثلاثة ووصفوها ربما في الوقت الذي استقل فيه كل عنصر من جديد وبدأ يسير على وتيرة خاصة . لابد من اخذ هذه الظاهرة بعين الاعتبار قبل الحكم على الفترة الاولى من تاريخ الاسلام .

عندما نتكلم اليوم عن الدولة الاسلامية نعني بالضرورة مركبا من العناصر الثلاثة-العربي والاسلامي والاسيوي . الا اننا لا نستطيع ان نترك ذلك المركب وهو محقق في التاريخ لاننا لا نملك شهادة معاصرة عليه . كل ما نستطيع هو أن نتصوره أن نتخيله، إعتماذا على اخبار مؤرخين متأخرين نسبيا . بيد أن هذه الصعوبة لا تطعن فيما نقصد اليه أي وصف التجربة العربية في ميدان السياسة.

يمكننا بالفعل أن نغفل قضية تجانس أو تنافر المكونات الثلاث لأن فترة تفككها وانفصالها، - الفترة التي يحدثنا عنها التاريخ -، أطول بكثير من فترة التمازج والانسجام التي تنقصنا عنها الشهادات المباشرة.

وما دمنا نبحث في موضوع الدولة فلا بد لنا من الرجوع الى ابن خلدون، المفكر العربي الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية الانسانية بعامة والعربية والاسلامية بخاصة . وتأتي اهمية ابن خلدون كما سنوضحه في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية. لقد فكر حسب هذه الاتجاهات كلها فوفر لنا في اخر تحليل الارضية المشتركة بينها.

يقرر ابن خلدون (أن الملك غاية طبيعية ليس وقوعه فيها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتيبه)^(١) ولا بد لذلك الملك وهو طبيعي من (قوانين لكبح الحاكم) ثم يميز بين الأنظمة الثلاثة التالية:

الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

• الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخرية والدنيوية الراحعة اليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الاخرة فهي في الحقيقة خلافة عن

(١) تاريخ ابن خلدون المسمى العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر: ١/ ١٥٩، المقدمة، اعتنى به عادل بن سعد، دار الكتب العلمية.

صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا وفي فصل اخر يقسم

ابن خلدون السياسة العقلية الى نوعين^(١):-

• نوع يهدف الى مراعاة المصالح على العموم.

• ونوع ثان يهدف الى مصلحة السلطان فقط.

يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل البشري وحده دون استلھام

اي دعوة دينية ربانية .

هذه نمذجة انواع الانظمة السياسية الموجودة وفي الوقت نفسه هذا

ترتيب حسب قيمة كل نظام من الوجهة الاخلاقية .

وهكذا يمزج ابن خلدون التحليل النظري بوصف الوقائع وراء كل

نموذج نلمح مثلاً تاريخياً .

هل الترتيب التقييمي يماثل التابع الزمني ؟ على مستوى التاريخ

الكوني، هناك تماثل لا ينكر: لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية وسبق

هذا الحكم الطبيعي لكن في وقائع الاسلام هناك خرق وانقطاع لأن العرب

لم يعرفوا سياسة عقلية، لأنهم لم يعرفوا نظرية مدنية حضرية قبل الاسلام.

فالاسلام هو الذي حضرهم لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد

(١) ينظر مقدمة ابن خلدون: ١ / ٢١٠.

مرحلة الحكم الطبيعي ... ثم لم تلبث أن اصطدمت مع السياسة العقلية
الاعجمية بخاصة فإختفت تحت ضرباتها لاسباب معروفة. وهذا وضع
خاص بالاسلام ستكون له اثار وخيمة في تطور الفكر السياسي الاسلامي.
نستلخص مما سبق أن الحكم الذي جربه المسلمون في الغالب هو الملك
الطبيعي الممزوج بشيء من السياسة العقلية بعد أن مروا بفترة قصيرة جدا
كان الحكم فيها خلافة. الواقع القائم هو باستمرار الملك الطبيعي على القهر
والخلافة هي في غالب الازمان أمل مرتقب ليس إلا.

ان مؤدى تحليل ابن خلدون هو ما اكدناه في بداية هذا المقتطف^(١) من
تساكن ثلاثة عناصر فيما نسميه بالدولة الاسلامية . ذكرنا الدهرية العربية
والروح الاسلامي والتنظيم الاسيوي ويذكر ابن خلدون الملك الطبيعي
والخلافة والسياسة العقلية . يصفها كمناذج حكومية تتعاقب زمنا ويرتبها
حسب قيمتها الاخلاقية فيجعل الملك في الاسفل والخلافة في القمة . لكن
من وجهة اخرى يلح على فكرة مهمة جدا وأصيلة لم ينتبه اليها أي فقيه أو
مؤرخ قبله وهي العناصر الثلاثة توجد بنسب متفاوتة في كل الدول التي
توالت على رقعة الاسلام . ان الاساس في أية دولة اسلامية كانت أو غير

(١) ينظر ص ٢٤ من هذا البحث.

اسلامية هو الملك الطبيعي المبني على العصبية .

كل دولة قامت في دار الاسلام مهما بلغت من الاستبداد قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لأنها (أي الشريعة) ضامنة للنظام والأمن . فتطبيق الشريعة داخل ضمن السياسة ، ويجعل الدولة المستبدة نفسها ترث شيئاً من خلافة الرسول ﷺ وكل دولة مهما كانت منظمة عادلة تراعي بالضرورة العصبية وتطبق الشريعة . يعني كلام ابن خلدون أنه لا يوجد في تاريخ الاسلام دولة قائمة على العصبية وحدها أو على الدعوة الدينية وحدها أو على التنظيم العقلي وحده .

وهكذا وتأسيساً على ماتقدم عجزت الامة عن صياغة دولة تكون الأمة فيها صاحبة السيادة لا بل فشلت في تدعيم حاكمية الشريعة باعتبارها واحدة من عناصر السيادة بالمشاركة مع الامة وعدم قدرة الامة في صناعة دولة تقوم على المؤسسة كبديل عن العائلة أو القبلية أو النزعة الفردية او المدرسية، وفشلت في احداث احساس عميق بمصطلح الصالح العام باعتباره بديلاً حضارياً عن رابطة القرابة والدم .

وفي الحقيقة فانه وعلى الرغم من كل ماتقدم نستطيع القول انه بإمكاننا صياغة مشروع واضح لنظام الحكم من خلال الاجابة على السؤال الاتي:

هل يمكن في ضوء المصادر الإسلامية والخبرة الحضارية الإسلامية استنباط ملامح تكوينية عامة لما تسميه (النموذج الإسلامي لنظام الحكم)؟ إن تحليل مقومات النموذج الإسلامي لنظام الحكم - كما تتصوره - ينطلق من مقدمة نظرية جوهرها ، ان الوجود السياسي هو محصلة للتفاعل بين كليات ثلاث هي: الفكر، والنظم، والحركة.

وأن فهم أي منها منعزلاً عن الكليات الأخرى يقدم صورة مشوهة للحقيقة السياسية، فالفكر رد فعل للممارسة والحركة ومقدمة لها في آن واحد ، والنظم لا بد بدورها ان تعكس الفكر أو تنعكس في الفكر.

إن العقيدة التي تشكل جوهر الوجود المعنوي للامة في الجانب الاسلامي هي منطلق الممارسة والحركة نحو تحقيق مقاصد تشكلها، هذه العقيدة وتنجزها الحركة من خلال مجموعة من الأدوار والوظائف ووسيلتها النظم والأبنية المؤسسية ، حيث تندرج النظم في الرؤية الإسلامية في مستوى الوسائط والذرائع ، ومن ثم يتحدد النموذج الإسلامي لنظام وبنية أو مؤسسات النظام وعلى النحو الآتي:

اولاً: عقيدة النظام

يادر الباحث الى القول بأن المقصود بالعقيدة الاسلامية في هذا المقام، العقيدة بالمعني الأشمل الذي يطلق على الاسلام باعتباره ديناً، وبوصفه

عقيدة وشريعة بمعني الاعتقادات والعبادات والمعاملات فردية كانت أو جماعية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، فالعقيدة بهذا المفهوم أساس للتصور الإسلامي للكون والانسان والحياة، وربط كل ذلك بالله موجد الوجود وهي دافع للحركة والعمل في الحياة وضابط لها.

- العقيدة بمعناها العام الشمولي المطابق للأسلام .
- العقيدة تفرض نفسها على الكيان البنائي للنظام وبيان مركز العقيدة في النظام.

- اعتماد النموذج باعتباره هوية مذهبية وقبله الممارسة السياسية.

- الحركة بموجب العقيدة.

- تغلغل العقيدة في الكيان الاجتماعي والسياسي.

ثانيا: وظائف النظام

وهو ما يتعلق بمجال حركة النظام ومقاصد هذه الحركة وهنا نجد انفسنا أمام صورة من صور التفاعل بين العقيدة والحركة.

وقد استعمل الفقه الاسلامي مصطلحات فقهية للدلالة على الوظائف منها مصطلح الولاية ومصطلح الخطة والواجب الكفائي.

ومن خلال استعراض الدكتور فوزي خليل للمحاولات التي قام بها

ائمة الفقه السياسي الاسلامي لتصور وتحليل وظائف النموذج الاسلامي
يمكن استخراج وجود الوظائف الآتية:

- وظائف العقد للإمام والبيعة له وخلعه.
- استنباته للوزاء وتقليده أمراء الأقليم وامارة الجهاد وتفويض الأجهزة المختلفة للقيام بدورها نيابة عن الخليفة.
- وظائف الجهاد وتسيير الجيوش وتدبير الحرب.
- وظائف الرقابة والقضاء: وهي ولاية القضاء وولاية الحسبة والمظالم والأوقاف العامة والخاصة.
- الوظائف الجزائية (الحدود والتعزيزات)
- الوظائف الاقتصادية والمالية مثل الصدقات والزكوات قسم الفيء والغنائم وضع الجزية والخراج واحياء الأرض الموات واستخراج المياه واقطاع الارض وما يختص ببيت المال من دخل وخرج وما يختص بالايام والسفهاء والمجانين ومصالحهم وأمواهم ويأخذ الدكتور فوزي خليل بترتيب ابن تيمية لهذه الوظائف في اربع مجموعات يمكن تلخيصها كما يلي:

١. الولايات باعتبارها أمانات

٢. الاموال وأنواعها.

٣. حدود الله.

٤. حقوق الناس^(١).

ثالثاً: بنية النظام

وهو المقوم الثالث للنموذج الاسلامي لنظام الحكم والمقصود من بنية النظام ومؤسساته الاطار التنظيمي الذي من خلاله وبه يؤدي النظام وظائفه ويمارس حركته وفعاليته نحو انجاز مقاصده وقد ادرك فقهاء السياسة الاسلامية قضية الابنية والمؤسسات، وضرورة تأسيس الادوار من خلال مفاهيم الاستعانة او التقليد والاستبانة، وذلك كسبيل لنهوض الخليفة رأس النظام والنائب عن صاحب الشرع بحراسة وسياسة الدنيا.

يقول ابن خلدون: ((أعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه واذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنة فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده))^(٢)... وتتجلي طبيعة نظام الوظائف في "التميز بين تصور الوحي

(١) ينظر دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د. فوزي خليل

ص ٤٣ - ٤٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة ٢٠١٤.

(٢) تاريخ ابن خلدون: ١/ ٣٩٢ المقدمة.

(القران والسنة) لقضية المؤسسة وبين تصورها من خلال التراث السياسي الاسلامي وخبرة المسلمين السياسية.

"فقضية المؤسسة بالنسبة للوحي تقع أغلبها في دائرة "العفو" المتروكة للاجتهاد وفقا لمتغيرات الزمان أو طبيعة المرحلة التاريخية والتطور الحضاري ومتغيرات المكان من حيث الاوضاع والبيئات الاجتماعية. والمكان أما الامور المعاشية ومنها النظم والمؤسسات فتبقي على الأصل من الحل والأباحة الأصلية، وحرية الحركة في طلب الأصلح.

ومن ثم نجد الوحي لم يركز على الأشكال النظامية الا في حدود ضيقة ولهذا حكمة مقتضاها: أنه لو حدد الوحي الاشكال النظامية والمؤسسية لوقع المسلمون في حرج كبير لأنها تصبح حينئذ واجبة الاتباع والاحترام، بل والتقديس الامر الذي يصيب التطور المؤسسي والتجديد النظامي بالجمود عبر مسيرة التطور الحضاري.

ومن خلال تتبعنا لتفاصيل هذه النظرية وكذلك للوقائع فاننا نسجل

الآتي:

١. ان نموذج الحكم القائم على الوظائف له روح هي العقيدة.

٢. انه نموذج يجمع بين حراسة الدين وسياسة الدنيا.

٣. رأس النظام هو الخليفة وتختاره الأمة بكامل رضاها وتتعاقد معه بعقد البيعة.

٤. بقية اجهزة الدولة ومؤسساتها عبارة عن وظائف وأدوار منبثقة عن الامامة وراجعة اليها.

٥. حركة الوظائف والادوار مرتبطة بالعقيدة التي تمثل الاساس الخلقي وتضفي الشرعية على المؤسسات بوصفها أمانة وولاية تقليدا.

٦. للامة كامل الصلاحية في تحديد أشكال الوظائف والمؤسسات بحسب ماتقتضيه طبيعة المرحلة التاريخية ومتغيرات الزمان والمكان.

وبناء على ما ذكر فان الامة يمكن ان تختار رئيسها (الخليفة) بالانتخاب العام، وتبايعه وتشرط في عقد البيعة الحكم على وفق دستور معين والالتزام بثوابت معينة في مقابل الولاء والطاعة والنصرة للرئيس.

كما يمكن داخل هذا الاطار تنظيم الوظائف والأدوار والمؤسسات وجعلها تحت سلطة الخليفة مثل ما هو الشأن في النظام الديمقراطي الرئاسي.

ويمكن أيضا داخل هذا الاطار تنظيم وظيفة الشورى ومؤسساتها بوصفها من ثوابت نظام الحكم، وهكذا نستطيع أن نؤكد مرة اخرى

انطلاقاً من ملامح هذا النموذج أن الاسلام جاء بنظام مرّن قابل للتكيف مع الظروف الزمانية والمكانية والمراحل التاريخية من حيث أنه ترك للامة مجالاً واسعاً للتصرف والأخذ بما هو أنسب للمرحلة وأكثر تحقيقاً للمصلحة.

وباعادة النظر في كل ماتقدم نستطيع ان نؤشر الاتي:

١. عجز الفقه السياسي الاسلامي عن مؤسسة النزعة الفردية كما فعل الغرب من خلال مفهوم الامة باعتبارها مقر السيادة وصاحبة الاختصاص في اختيار الخليفة وعزله ودورها في الرقابة على الجهاز التنفيذي وشكل نظام الحكم في مرحلة ما بعد صفين.

٢. عجز الاصوليون والفقهاء وكتاب السياسة الشرعية والاحكام السلطانية في تطوير مفهوم الاجماع وصناعة ادواة وسائل واقعية ممكنة التطبيق وتستجيب المتطلبات العصر وشروط الواقع، وانشغالهم بجوانب هامشية بين نفي الاجماع واثباته وهل وقع فعلاً ام لا ؟.... واي نوع من الاجماع هو الذي وقع السكوتي ام الصريح وهكذا عجز الفقه واصوله في تطوير الاجماع ونموه مما اتبعه عدم القدرة على تنظيم النزعة الفردية من خلال الاجماع على الرغم من اهميته باعتباره واحداً من المصادر الاصلية والمصدر الثالث قبل

القياس وعلى الرغم من اعتقادنا ويقين ان ما اتخذنا من الادوات المهمة في تطوير الفقه السياسي وبناء مشروع دستوري يقوم على فكرة الاجماع والوظائف.

٣. فشل الفقه السياسي السني في بناء مشروع الدولة التي تقوم على فكرة الوظائف مسترشدا بدولة مدنية والوقائع الدستورية على عهد النبي ﷺ وماتلاه في دولة الخلافة الراشدة واتجه صوب الذرائعية والتفريط للنظام الحاكم بصرف النظر عن مطابقته للنظري في الكتاب والسنة والوقائعي على عهد النبي وماتلاه على عهد دولة الخلافة.

A decorative rectangular border with ornate, symmetrical corner designs and a repeating geometric pattern along the sides.

الفصل الأول

النزعة الفردية في النشأة

المبحث الأول

النزعة الفردية عند الفلاسفة الوضعيين

النزعة الفردية تعريفها وأسباب ظهورها

للنزعة الفردية مجموعة تعريفات منها:

- النزعة الفردية هي: مفهوم اجتماعي سياسي وهي: تعني تحرر فردية الإنسان والاعتراف به كفرد مستقل، وليس مجرد خلية مغمورة في جسم المجتمع^(١).
- النزعة الفردية: نزوع الفرد إلى التحرر من سلطان الجماعة، وهو ما يدعو إلى الحد من سلطات الدولة على الأفراد^(٢).
- النزعة الفردية هي رغبة الشخص وميله في فرض ارادته على الآخرين^(٣).

(١) معجم المعاني الجامع، معجم عربي عربي.

(٢) قاموس المعجم الوسيط، اللغة العربية المعاصرة، قاموس عربي عربي.

(٣) Ray, J: do Anthoritarian personality, New york harper.

(١٩٧٦)، p ٣١٤

- النزعة عند ونير : النزعة لدى الفرد للهيمنة والاعتقاد بأن القوة كل شيء، وأن الأفراد الأدنى منزلة يجب ان يذعنوا للأعلى منزلة، ويكون الشخص المحب للسيطرة والتسلط على الآخرين ميالا الى الخرافات ويكون اسقاطيا^(١).
- نزعة الشخص نحو السيطرة على جميع السلطات، واملاء اوامره وقراراته السياسية، ولا يكون امام بقية المواطنين سوى الخضوع والطاعة^(٢).
- الميل لتأسيس السلطة المطلقة والسيطرة غير المقيدة على الاشخاص، والرغبة في تحقيرهم واذلالهم^(٣).

(١) (Winer, B. J statistical peinciple in Experimental Design, Mc Graw – Hill, New york ١٩٧٧, p. ١٨-١٩)

(٢) إمام عبدالفتاح، الطاغية، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤، العدد ١٨٣، ص ٥٢.

(٣) Evelyn, E, Buckels: the pleasures of hurting other: behavioral evidence for every day sadism, Athesis submitted in partial fulfillment of graduate studies, (psychology) the university of british Columbia (٢٠١٢) p ١١.

- ميل الفرد الى السيطرة على الاخرين واخضاعهم له واحتكار القوة والسلطة والثروة، واتخاذ القرارات الفردية وممارسة شتى انواع الفساد والسلوكيات التسلطية".

اما حسب رؤية افلاطون فإن الحكم الاستبدادي ينبثق من الديمقراطية، بسبب الافراط في الحرية في هذا النوع من النظام، وإن الزيادة في اي شيء يتسبب غالبا في رد فعل في الاتجاه المضاد^(١).

وهنا لابد من التفريق بين مصطلحي الفردانية و الفردية

- فنزعة الفردانية

فكرة ملخصها أن يفسح المجال للفرد فيقرر ويحقق مصيره من دون تدخل الدولة والتقرير بدله حول مصلحته، إذا ما سعى كل فرد من أجل مصلحته تتطور الأمة بكاملها، وفكرة الفردانية مناقضة لفكرة الاستبداد اذ تعلقو الدولة على الفرد . ولقد تبلورت فكرة الفردانية في القرنين الثامن والتاسع عشر

أما الفردية أو الفريدة كفكرة أو كلمة جديدة فهي: تشير بالدرجة

(١) افلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية، ترجمة شوقي داود تماراز، الاهلية للنشر

والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٩٤.

الأساس إلى ما يميز الأفراد ويفرزهم عن الآخرين. وهي لا تنطوي على الكثير من السمات الطبيعية التي يشترك بها الجميع في الولادة بقدر ما تنطوي على إنجازاتهم العقلية والأخلاقية الفريدة، ونوع الشخص الذي صاغوا به أنفسهم، وفكرة الفردنة لها تأريخها الخاص.

وكتب (لويس دمون): إن الفردانية هي القيمة الأساسية للمجتمعات الحديثة.

أما رأي (دوركايم) عن الفردية:

فإنه يفضل (دوركايم) استعمال مفهوم الأنانية على مفهوم الفردية، على الرغم من أن المفهومين لا يتطابقان، فإنهما مترابطان بقوة الواحد مع الآخر في تحليلاته. ويؤشر (دوركايم) في كتابه (الانتحار) على مجموعة من المعايير التي نلخصها هنا حول بروز ظاهرة الفردية على وفق (دوركايم) على الشكل الآتي:

- (١) تظهر الفردية متلازمة مع زعزعة المعتقدات التقليدية والدينية، لكن تطور الفردية لا يتعلق فقط بالمتغيرات الثقافية والدينية .
- (٢) إنها نتيجة لدرج واندماج المجموعات الاجتماعية التي يشكل الفرد جزءاً منها.
- (٣) تميل الفردية إلى النمو في المجتمعات الحديثة.

فكرة الفردية وتطورها

عند تتبع فكرة الفردية في التاريخ وتطورها، نجد ان الفيلسوف (إيريك فروم) في مقولته:

“إن التاريخ الأوروبي والأمريكي منذ نهاية العصور الوسطى هو: تاريخ ظهور الفرد الكامل، ولكن على حين أن الفرد قد نما في وجوه عديدة، فقد نما انفعالياً وعقلياً وهو يشارك في منجزات ثقافية إلى حد غير مسموح به من قبل وذهبت الدراسات الحديثة لفكرة الزعامة، إلى إثبات أهميتها في فهم نشأة السلطة السياسية وبروزها، انطلاقاً من "ملوك المجتمعات البدائية الذين يحافظون على قدرات سحرية دينية إلى حد كبير"^(١). أي أن الزعامة كانت الفكرة الرئيسة التي انطلقت منها وتبلورت بعد ذلك الى سلطة سياسية.

ويرى (ماكس فيبر)، عن طريق نظريته إلى أشكال السلطة: سلطة الأُمس الأزلي، المتمثلة بالأعراف، والسلطة الكاريزمية، والسلطة القائمة على قوة الشرعية، والمبنية على قواعد عقلانية، تجعل فكرة الزعامة أساساً للشكل الثاني للسلطة (السلطة الكاريزمية)، فهي تعتمد على "ما يتمتع به

(١) عبد الكافي، أسمايل عبدالفتاح، المصدر السابق: ص ٦٧.

الفرد من نعمة شخصية وغير عادية (كاريزما)، ما يُؤمّن الولاء الشخصي والثقة الشخصية بفرد ما"^(١). ويميز "فيبر" بين عدة صور للزعامة، إذ يؤكد بقوله: "كنا نقع في الماضي على صورتين أساسيتين من الزعامة، صورة الساحر والنبى من جهة، وصورة القائد العسكري، وقائد المرتزقة من جهة أخرى، إذ أن الزعامة كانت معروفة في كل المناطق وعلى مر الحقب التاريخية. أما في ما يتعلق بالغرب، فإن ما نجده هو نمط الزعامة السياسية المتمثلة قبل أي شيء آخر بصورة "السياسي الديماغوجي"^(٢). الحر الذي لم يبرز إلا على أرض الغرب وسط دول المدن المستقلة، في البلدان التي عرفت الحضارة المتوسطة، ثم إننا نجد بعد ذلك النمط المتمثل بزعيم الحزب

(١) فيليب لابورت، تولرا جان، بيار فارنييه: الأثنولوجيا والأنتروبولوجيا، ترجمة، مصباح الصمد، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص ١٢٧-١٣٠.

(٢) الديماغوجي Demagogury في الاصل هي استراتيجية اقناع الاخرين بالاستناد الى مخاوفهم وافكارهم السابقة للحصول على السلطة، اما الان فتدل على مجموعة الاساليب والحيل التي يلجأ اليها السياسيون في مواسم الانتخابات لاغراء الشعب بوعود كاذبة واللعب على مشاعر الشعب ومخاوفه، ينظر: فيبر ماكس، ص ٢٦٦-٢٦٧.

البرلماني الذي لا نصادفه كذلك، إلا في الغرب الذي شهد ولادة الدول الدستورية"^(١).

فالزعامه: كما يذكر (نور الدين الزويتني) في ترجمته لكتاب، (نظرات في مسألة الزعامه) هي: "القدرة على التأثير" أو هي: "القدرة على صناعة الأتباع" بحسب وجهة نظر (ماكسويل، جون)^(٢). وهو تعريف مطلق يشير إلى قدرة الزعيم، أو القائد على التأثير في الناس، وهي وجهة نظر مأخوذة في أغلب الأحيان من علم النفس الاجتماعي، فالتعريف هنا يوضح لنا مدى قدرة الزعيم على التأثير في كسب ميول الأفراد واتجاهاتهم ليصبحوا تابعين ومؤيدين له، والملاحظ أن هذه التبعية تنتهي بمجرد عدم قدرته على التأثير والإقناع أو بمجرد تنحيه عن القيادة، وبالرغم من احتفاظ الناس بتاريخ الزعماء وتمجيدهم.

(١) (Max Weber, Economy and Society- <https://www.albayan.ae.Books>).

(٢) ماكسويل، جون: نظرات في مسألة الزعامه، ترجمه نور الدين الزويتني، دارالجيل، ط١، بيروت، سنة ١٩٩٩، ص١٣-١٤.

جون، ماكسويل: كاتب أمريكي وخير في علم القيادة (ولد عام ١٩٧٤) والذي يؤكد أن اول خطوة نحو قياده هي الخدمة.

حقيقة المذهب الفردي

يقصد بالفردية : اهتمام المرء بنفسه ، ومحافظة على ذاتيته ، واستقلاله وكيانه.

يرى أصحاب المذهب الفردي أن الإنسان فردي النزعة، وأن المجتمع مفروض عليه من خارج نفسه، متحكم فيه بغير إرادته، ومن ثمّ فهو مكروه، وتفتيته وتفكيكه حلال^(١).

يقوم المذهب الفردي على إبراز كيان الفرد حتى يجعله مقدساً، يحرم على المجتمع المساس بحريته، وليس له أن يحرّج عليه، وليس له أن يقول له: هذا خطأ وهذا صواب^(٢).

(النزعة الفردية) الذاتية: وهو من المفاهيم الاولى التي شكلت قاعدة الحداثة الفلسفية فالحداثة هي اولوية الذات او انتصار الذات، ورؤية ذاتية

(١) د. عاطف أحمد: النزعة الإنسانية "دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط٢، ١٩٩٩، القاهرة، ص ١٧-١٨.

(٢) د. عبد الرازق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر "هيدجر - ليفي شتراوس - ميشيل فوكو" ٤ دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص ١٨٩.

للعالم فالحدثاة أولت العناية لمبدأ "الانا" مقابل مبدأ "النحن" فأعطت الالهية للفرد ضد الجماعة، واسندت القيمة لمبدأ الذات ضد مبدأ الموضوع. وقد اسس ديكارت لهذا المبدأ كاساس للحقيقة واليقين وكقيمة مطلقة في مبدأ الذاتية "الكوجيتو" وخط خطا فاصلا بين عالم الآلهة القديم Theocentric وعالم الانسان الحديث مركز الكون Anthropocentric. وهكذا صاغ ديكارت مبدأ الذاتية، ولا ينتز مبدأ العقلانية، وكانط مبدأ التنوير.

ومن اشهر الفلاسفة الذين تحدثوا عن النزعة الفردية فريدريك نيتشه

لم يقتصر نيتشه على مناهضة أصحاب النزعة العاطفية المغالية، بل حاول مناهضة أصحاب النزعة العقلية المتطرفة؛ فحمل على (العلماء) الذين يؤمنون بالعلوم الوضعية ويرون فيها شفاء ومقنعا للفكر الإنساني، وحمل أيضاً على (الفلاسفة) الذين يؤمنون بالعقل ويعتبرونه المعيار الوحيد للحقيقة. وبين هؤلاء الذين لا يصدرون في تفكيرهم إلا عن (العقل)، وأولئك الذين لا يصدرون إلا عن (القلب)، وقف نيتشه موقف أستاذة شوبنهاور، فجعل الصدارة للإرادة، وقدم القوة على الفكر والعاطفة، فالإرادة عند نيتشه هي جوهر الوجود، وكل ما في

الوجود إنما هو تعبير عن هذه الإرادة

غير أن الإرادة قد تفهم إما بالمعنى الفردي أو المعنى الجمعي؛ وهذا المعنى الأخير هو ذلك الذي يحرص عليه الديمقراطيون والاشتراكيون، فيخضعون الفرد للجماعة. ولكن نيتشه يتمرد على (غريزة القطيع)، ويعلن سيادة الفرد المطلقة في نظام الطبيعة، على نحو ما أعلن رجال عصر النهضة وقد انقسم عصرنا الحاضر كله إلى طائفتين: طائفة الاشتراكيين، وطائفة الفرديين؛ وهاتان الطائفتان قد تشكلت كل منهما في نهاية الأمر بصورة (إنسانية). أما النزعة الرومانتيكية فإنها في الواقع قد اتجهت إلى عبادة الشخصية، وإن كانت قد قدست على وجه الخصوص تلك التي لا تخضع إلا لقانونها فقط، أعني تلك التي لا تتقيد إلا بالشرعية التي استنتجتها قوتها الخاصة، متمثلة في الهوى المنطلق، أو الإرادة التي لا ضابط لها. وقد ترتب على هذه النزعة، أن ظهرت الفردية المتطرفة التي أفضت في النهاية إلى ظهور المذاهب (الفوضوية). ووجدت في الوقت نفسه نزعة رومانتيكية اشتراكية وديمقراطية، على يد بير ليروه، وفيكتور هيجو، وجورج صاند، وميشيليه؛ وهذه أشاعت في المجتمع مبادئ السعادة، والحرية الشاملة، والإخاء، والمساواة. إلى آخر تلك المبادئ التي نادى بها الثورة الفرنسية. أما نيتشه فقد رأى في كل هذه النزعات انحرافاً وانحلالاً، ولذلك فقد عاد إلى النزعة

الفردية البدائية، ونصب (الأنا) أو الذات، ضد المجتمع بأسره. وبدلاً من تلك الديمقراطية التي تتهدد بالمساواة بين الجميع ومحو كل الاختلافات والفروق، أو تلك الاشتراكية الشعبية التي تُفني الفرد لحساب المجتمع، نجد نيتشه يدعو إلى أرستقراطية جديدة يعارض بها كل تلك المذاهب الديمقراطية والاشتراكية والفوضوية، ويعتبرها سبيل الخلاص الوحيد، فيستبدل بالرجل المتوسط المساوي لغيره من الناس، الرجل الكامل أو (الإنسان الأعلى).

أما الرجل المتوسط الذي حمل عليه نيتشه هو ذلك الإنسان الوضيع الذي ينساق مع القطيع، على طريقة خراف بانورج أما ذلك الذي ينطوي على نفسه، ويفزع إلى الوحدة لكي يعيش كالنجم الغارق في السكون، فهو في نظر نيتشه الرجل القوي المبدع: (إن الأحداث العظيمة لا تنشأ إلا بعيداً عن الجماهير والأعجاء، فكل من ابتدعوا القيم الجديدة قد انتبذوا لأنفسهم مكاناً قصياً، على منأى من العامة، وبعيداً عن الأعجاء) والرجل الممتاز إنما هو ذلك الذي يهرع إلى الوحدة، وينفرد بنفسه،

ولكنه يمضي غير آبه بصوت القطيع الذي يهيب به، لأنه يعلم أن صوته نداء العبودية يستصرخه أن يبقى، وصوت الوحدة نداء الحرية يستصرخه أن ينطلق! اجل، إن الرجل الممتاز لم يخلق لكي يسير وراء القطيع، بل لكي

يكون ثورة على القطيع، ونارا حامية تصلى بها الجماهير! فليس على الرجل الممتاز أن يخضع لحكم العامة، بل عليه أن يخضع لحكم نفسه فحسب. وليس من واجب الرجل المبدع أن يأخذ بما يمليه عليه قانون السواد الأعظم، بل إن من واجبه أن يتخذ من إرادته قانونا له، فيشرع لنفسه الخير والشر. وليس ينبغي للرجل القوي أن يمد يده متسرعا لمصافحة من يلتقي به في طريقه، بل ينبغي له إذا التقى بتلك الحشرات التي يتحلب ريقها بالسم، أن يسارع إلى وحدته، حتى لا تمتد إليه السموم الخبيثة التي تنفثها حشرات المجتمع!

فالرجل الممتاز إذاً هو ذلك المتوحد الذي يعتزل الناس لكي يعيش بعيدا عن المجتمع، منطويا على نفسه؛ وأما الرجل الضعيف فهو ذلك الذي يشعر بحاجته إلى الاجتماع بالناس، والانضمام إلى القطيع. ولذلك يقول نيتشه: إن الأقوياء ينزعون إلى الانفصال والتفرد، على حين ينزع الضعفاء إلى الاتحاد والتجمع. والرجل الممتاز - كما يقول زرادشت - هو ذلك الذي ينفر من المجتمع، ويأنف من الجماعة، ويخلق بجناحيه فوق السحاب، فترمقه أعين الحاسدين، وترشقه نظرات الحاقدين. وليس بدعا أن يثور الناس على مثل هذا الرجل، فإن من دأب العامة أن تتمرد على كل رجل مبدع يعزف بنفسه عن غمار الناس: (إنك لتعلو عليهم وتسمو فوقهم،

ولكنك كلما ازدددت علواً، ازدددت صغاراً في أعينهم الحاسدة. أما ذلك الذي يخلق بجناحيه فوقهم، فليس أبغض إليهم من الموت).

ولكن، أليس الإنسان حيواناً اجتماعياً يميل إلى التجمع بفطرته، وينفر من العزلة بطبيعته؟ ألم يقل أرسطو إن حياة العزلة لا تهياً إلا لآله أو حيوان؟ إذا فكيف يزعم نيتشه أن (الرجل القوي) هو (الرجل المتوحد)؟ وكيف يذهب إلى أن الضعفاء هم الذين ينزعون إلى الاتحاد والتجمع؟. يجب نيتشه على هذا فيقول: إن الإنسان حيوان مفترس متوحد، فالأقوياء الذين هم سادة النوع البشري يميلون بالضرورة إلى العزلة والتفرد، وينفرون من كل نظام يضطرهم إلى الاتحاد والتجمع، وبعبارة أخرى فإن الحياة الاجتماعية في نظر نيتشه معارضة للطبيعة، لأن الإنسان حيوان غير اجتماعي بفطرته. وإذا كان الأقوياء قد يكونون مجتمعاً في بعض الأحيان، فإن ذلك يرجع إلى رغبتهم في القيام بحركة عدوان مشترك، يرضون بها إرادة السيطرة التي توجد لديهم جميعاً. ولكن شعورهم الفردي في معظم الأحيان، ينفر من تلك الحركة المشتركة، ويتأذى من ذلك العمل الجمعي. أما الضعفاء فإنهم يرتبون أنفسهم في طبقات متلاصقة، إرضاء للحاجة التي يشعرون بها نحو هذا التجمع، وبذلك تلقى غريزتهم لذتها القصوى الكاملة

ولكن، هل من الحق أن التجمع دليل الضعف؟ أليس التاريخ الطبيعي شاهداً على فساد هذا القول؟. وهما هو ذا التاريخ يظهرنا على أن الإنسان القديم لم يكن يعيش وحده، بل كان يعيش في مجتمع. فليس من الصحيح إذاً أن قوة الكائن الحي هي التي تولد فيه الميل إلى الوحدة والتفرد، بل الصحيح أن الكائنات القوية تنجح إلى الاتحاد والتجمع، وتنفر من الانفصال والتفرد.

لقد أراد نيتشه أن يتمرد على المجتمع، لكي يقتصر على عبادة الذات وتقديسها، ولكن هل نسى نيتشه أن ما يسميه (ذاته) إنما هو في جانب كبير منه، تراث اجتماعي تعاقبت على تكوينه الأجيال؟ فماذا عسى أن يكون نيتشه، وماذا عسى أن تكون ذاته، إذا جردناه من كل ما وضعه فيه الآخرون، وإذا استبعدنا من نفسه كل ما أودعه فيها المجتمع؟ إن نيتشه حين يتوهم أنه يتأمل ذاته، فهو في الواقع إنما يتأمل العالم كله؛ وهو حينما يظن أن في إمكانه أن ينفرد بنفسه ويعتزل الناس، لا يزال بالرغم من ذلك محتفظاً في أعماق نفسه بكل أصداء القرون الخالية. ففي أبعد أغوار نفسه - مهما تنكر للماضي - ترن أصداء الأجيال الغابرة. وهل يستطيع الفرد أن يفكر إلا إذا استعان بأفكار السابقين، واستند إلى أعمال المتقدمين؟ إذاً فمن الجهالة والعقوق، أن يتنكر الإنسان للجنس البشري كله، وأن يكفر بكل

شيء، اللهم إلا فرديته وما يجيء معها من أثره وعجب وحق وغرور! ولو أن نيتشه تدبر الأمر في جو حر لا تفسده نزعة أرستقراطية متطرفة، لما تردد في أن يقول مع جويو (أنا لست ملكاً لنفسي؛ لأن كل موجود ليس بشيء من غير الكل. فالموجود بمفرده لا شيء).

وتمثل النزعة الإنسانية تياراً ثقافياً ازدهر في أوروبا وينظر إلى العالم بالتركيز على أهمية الإنسان ومكانه في الكون. وللنزعة الإنسانية جذور وأسلاف في الفكر اليوناني القديم، إذا رجعنا إلى تلك البدايات نجد أن "طاليس واكزينوفان" فيلسوفان يونانيان بدلاً من الأساطير القديمة، وبالتالي يمكن القول بأنهما أول الإنسانين اليونانيين. كذلك يوجد "بروتاجوراس" أحد السفسطائيين والذي أكد في مقولته الشهيرة أن "الإنسان هو مقياس الأشياء". ولقد تطورت تلك النزعة حتى وصلت إلى مرحلة النضج والاكتمال في عصر النهضة الأوروبية، وركزت على الإنسان وتحريره من ربقة وأغلال وقيود العصور الوسطى وسيطرة الكنيسة، والانطلاق بالإنسان إلى أفاق رحبة، ومن خلال تلك الأفاق تنطلق قدراته وإبداعاته وعقله، فالنزعة الإنسانية ليست نسقاً فلسفياً محددًا وجامدًا، ولا هي تعاليم مغلقة على نفسها، بل حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة ولا

يزال، وتظل النزعة الإنسانية مع كل هذا تعبيراً عن وجهة نظر شخصية، مركزها ونقطة انطلاقها هي الإنسان.

وجذور هذا المصطلح أي "الهيوماينزم" تعود إلى اليونان القديمة من خلال عبارة أو. كذلك تنطوي عبارة التعليم على فكرة أن الطبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير في نموها عن طريق التعليم، وقد أخذت فكرة التعليم هذه طريقها إلى الرومان، وكان التمكن من فنون الخطابة هو السبيل إلى امتلاك النفوذ والقوة، وكانت الكلمة اللاتينية التي اختارها "شيشرون" لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هي "Humanities".

ويجب أن نشير إلى ملاحظة مهمة ونحن في سياق تأصيل مصطلح الإنسانية في الثقافة الغربية وهي أن مصطلح الإنسانية أو الأنسنة أو النزعة الإنسانية لم يظهر في الثقافة العربية حسب ما تذكره الموسوعات والقواميس المختصة إلا في القرن التاسع عشر وبالتحديد في عام ١٨٠٨ حيث استعملها أحد علماء التربية الألمان "F.J.Nithommer" وكان يقصد بها الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يقترحه ويهدف منه إلى تكوين الناشئة عن طريق الثقافة والآداب القديمة، وبالأخص منها الآداب اللاتينية والإغريقية وذلك لغاية تلقينها مثلاً أعلى من السلوك والمعرفة، ومن شأنه

أن يُعَلِّي من قيمة الإنسان ومكانته^(١).

ولقد اكتسب المصطلح أيضاً معنى آخر يحمل دلالاته على الخصائص والصفات الإنسانية، أي جميع الصفات التي يتميز بها الإنسان من دون سائر المخلوقات الأخرى، لكن النزعة الإنسانية لم تبق مقتصرة فقط على هذه الدلالة، بل صارت تحمل معاني أخرى فرضتها حركة التاريخ ومستجدات المعرفة، ففي أواخر القرن التاسع عشر وتحديدًا في عام ١٨٧٧ اكتسب المصطلح معنى تاريخياً أكثر تحديداً حيث صار علماً لذلك التيار الفكري والثقافي العام والشامل الذي تضمن ميادين الفنون والآداب والفلسفة، والذي انطلق في البداية من إيطاليا في عصر النهضة ليعم بعد ذلك كثيراً من البلاد الأوروبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

أهم مرتكزات ومنطلقات النزعة الفردية

- ١- يجب على الإنسان أن يبحث دائماً عن معنى وجوده وحياته.
- ٢- الحياة في حد ذاتها شيء رائع ويستحق أن يعيشها الإنسان مهما احتوت على صراعات وتناقضات.
- ٣- على الإنسان أن يواجه الألم ويتسلح بالأمل في الوقت نفسه.

(١) عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص ١٨٩ .

٤ - على الإنسان أن يهتم بالمادة قبل الروح لأنها الشيء الوحيد الذي يستطيع إدراكه والسيطرة عليه^(١).

* الكليروس: هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية وظهر هذا النظام في القرن الثالث الميلادي.

أمّا مراحل النزعة الأنسانية:

فتنقسم إلى مراحل أو عصور من أهمها:-

١ - إنسانية عصر النهضة:- وفي هذه المرحلة يتجلى بوضوح الاهتمام بالإنسان، وإناسي عصر النهضة وحدهم هم الذين أدركوا أن العالم القديم كل يشكل حضارة مستقلة لها أسسها الخاصة، وقد أصبحت مركزية الإنسان هذه هي السمة الأساسية لاهتمامات الإنسانية في عصر النهضة.

٢ - إنسانية عصر التنوير: تكونت جماعة من المثقفين في مختلف بلدان أوروبا في القرن الثامن عشر كانت تربطهم على ما بينهم - من خلافات - توجهات مشتركة، تتمثل في مشروع قائم على النزعة

(١) د. على حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت،

ط١، ١٩٩٨، ص٢١٤.

الإنسانية والعلمانية، وكانت باريس هي مركز تلك الحركة. وضمت الحركة مثقفين وكتاباً وفلاسفة. ويمكن تحديد الملامح الأساسية لإنسانية عصر التنوير، في اكتشافها للعقل النقدي، في فهمها التاريخي للظواهر الإنسانية، وفي صياغتها لبدايات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

٣- إنسانية القرن التاسع عشر: لقد شهد القرن التاسع عشر تطورات علمية مهمة انعكست على خصائص النزعة الإنسانية، إذ تأكدت قدرات العلم على تحقيق التقدم من خلال إعادة صياغة العالم عن طريق تبني المشروعات الاقتصادية الصناعية الجديدة، وأصبح التقدم العلمي مُلهماً لصياغة القوانين والاقتصاد.

٤- إنسانية القرن العشرين: لقد شهدت النزعة الإنسانية في القرن العشرين تطورات مهمة خاصة فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع وعلم النفس، فقد برزت الظاهرة الاجتماعية بوصفها بحثاً مستقلاً له منهاجه وأدواته ومسائلته من خلال "إميل دور كايم" و"ماكس فيبر"، فلقد عارض "دور كايم" التقليد النفعي في الفكر الاجتماعي الانجليزي وتبنى منظوراً جديداً في تحليل الظاهرة

السياسولوجية، من خلال التعامل مع الوقائع الاجتماعية^(١).

سمات وخصائص النزعة الإنسانية:

للنزعة الإنسانية سمات وملامح مميزة من أهمها:-

أ- هي أنها على خلاف النظرة اللاهوتية للإنسان التي تراه جزءاً من نظام إلهي، والنظرة العلمية البحتة التي تراه جزءاً من نظام طبيعي، فإن النزعة الإنسانية تركز محور اهتمامها على الإنسان، وتبدأ من الخبرة الإنسانية.

ب- القناعة بأن الفرد الإنساني ذو قيمة في حد ذاته، وأن احترام هذه القيمة هي مصدر كل القيم الأخرى وكل حقوق الإنسان.

ت- الأهمية التي تعطيها للأفكار، والتي لا تتكون، ولا يمكن فهمها بمعزل عن سياقها الاجتماعي التاريخي من ناحية، والتي لا يمكن أن تختزل لتصبح مجرد عقلنة للمصالح الطبقية أو الاقتصادية من ناحية أخرى^(٢).

خلاصة القول: إن النزعة الفردية ليست نسقاً فلسفياً مغلقاً، بل رؤية شخصية متعددة الجوانب سواء في المجال الفلسفي، الاجتماعي، الأدبي، السياسي. وتجعل النزعة الإنسانية محور اهتمامها الإنسان بما هو إنسان،

(١) Hoff ding: History of Modern philosophy, London,

١٩٥٦.p.١٣٧.

(٢) د. عاطف أحمد: النزعة الإنسانية، ص ٣٠.

وتعمل على إطلاق قدراته وإمكانياته، وهي تمثل ثورة فكرية على المذاهب الدينية التي جعلت من الإله محور اهتمامها، وأهملت شأن الإنسان. وترتكز النزعة الإنسانية، أو الأنسنة على الإنسان وتؤمن بأنه مصدر لكل معرفة كما أنها تمثل نظرية ترفض تبني كل أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحق الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتهم. وتؤمن تلك النزعة بالتححرر الفكري للإنسان من قيود الماضي وتقاليده العتيقة وخصوصاً في القرون الوسطى وسيطرة الكنيسة . ولقد كان عصر النهضة الأوروبي هو الملهم لظهور تلك النزعة في جميع مجالات الحياة.

نظرية الحقوق الفردية

ملخص هذه النظرية انها تؤكد على ان ينشأ قانون يسبق السلطة ويعلو عليها ويعلموا على قانونها الوضعي وانه ثابت دائماً لدى كل الشعوب وفي كل العصور لا يتبدل ولا يتغير يكتشفه الانسان بالعقل، وطالما كانت الدولة دولة قانونية فانها تلتزم بالقانون الطبيعي ولا تستطيع الزيغ على احكامه والا انفصل قانونها الرسمي عن فكرة القانون ذاتها وما تحتضنه من معنى العدل فالسلطة وفقاً لهذه النظرية لا تقف من القانون موقف السبب من النتيجة فهي حقوق فردية اصيلة سابقاً على الدولة تنمو عليها ولا تخضع لسلطتها وما دامت هذه الحقوق الفردية سابقة على كل تنظيم سياسي فهي تخرج عن

سلطان الدولة بل وتقييد نشاطها وهذه النظرية قام عليها اعلان حقوق الانسان والمواطن في فرنسا ١٧٨٩ .

ويعاب على هذه النظرية اغراقها في التصور والخيال وانها تحول دون التطور الاجتماعي اذ لاتمكن الدولة من وضع قيود على نشاط الافراد الا بالقدر الضروري لحماية نشاط الجماعة فضلاً عن ان القول بوجود حق فردي هو قول لاقيمة له اذا لم يتحدد مضمونه وتبين وسائل استعماله وهي امور لا تحدث بغير تدخل القانون .

ظهور النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي

وبالرغم من وجود تشابه بين النزعة التنويرية التي ظهرت في أوروبا مع عصر النهضة وبين النزعة التنويرية التي ظهرت عند مفكري العرب والمسلمين في العصر الوسيط، علينا التفريق بين تيارين فكريين ما زالا يتصارعان منذ القرون الوسطى حتى اليوم.

عرفت النزعة الفردية الإنسانية على أنها اتجاه فكري عام تشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفية والأدبية والأخلاقية والعلمية، ظهرت واكتملت بوضوح في عصر النهضة. حيث تمثل النزعة الفردية مذهباً فلسفياً أدبياً مادياً لادنياً، يسعى للتأكيد على فردية الإنسان أمام سلطوية الدين ويُغلب وجهة النظر المادية الدنيوية على تلك الدينية التي شكّلت سلطوية

على الإنسان خلال العصور الوسطى، بإعتبارها نظاماً أو طريقة في الحياة تعطي الأولوية للإنسان وليس لأي قوى ميتافيزيقية أو إلهية. وتشكّل النزعة الإنسانية تياراً ثقافياً ازدهر في أوروبا - في القرن التاسع عشر - وينظر إلى العالم بالتركيز على أهمية الإنسان ومكانه في الكون.

وفي سياق البحث عن مدلولات حول مفهوم النزعة الإنسانية أو 'الإنسية' في الوسط الإسلامي، وبالعودة إلى ما كتبه الدكتور محمد أركون حول بدايات هذا المفهوم في الثقافة العربية أو كما أسماه (*) السياق الإسلامي يتبين أن جذور وأسلاف هذه النزعة تبدو واضحة في الفكر الإسلامي القديم في القرن الرابع هجري.

ويظهر من خلال ما كتبه الباحثون العرب، منهم الدكتور والباحث المصري، عبد الرحمن بدوي، والجزائري، محمد أركون، حول تأصيل تلك النزعة في التراث الإسلامي القديم دون الوقوف في هذا السياق التاريخي التأصيلي. 'حيث يظهر أن النزعة الفردية لم تكن وليدة عصر النهضة أو

(*) استخدم الدكتور محمد أركون مصطلح 'السياق الأسلامي' أو 'الوسط الأسلامي' لكي يبين مدى التعددية العرقية - الاجتماعية - الثقافية، لذلك الفضاء الواسع المدعو بالإسلام ... للمزيد أنظر كتاب 'نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي' ص ٩

القرون الوسطى على إعتبارها حق مشاع في الفكر الإنسانيّ منذ قديم الزمان وإن تعددت أشكال التعبير عنها. وظهرت تلك النزعة في بعض النصوص والمراسلات والمعاهدات التي كتبها بعض الخلفاء بعد ذلك، ومنها عهد الإمام علي بن أبي طالب إلى عامله المقترح على مصر، مالك الأشتر، والتي جاء فيها (الرعية صنفان، إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق)^(١).

وبدت هذه النزعة محطة جدليّة بين الفرق الإسلاميّة التي ظهرت في تلك الفترة، يمثل التيار الأوّل (الأشاعرة) بتناولها لجميع المبادئ الإسلاميّة التقليديّة، حيث يكون العقل بالنسبة لها أداة طيعة في خدمة النصّ وهي بعيدة عن النزعة الإنسانيّة، ولذلك ضعفت عندها الثقة بالإنسان وبفكرة الإبداع والتّقدّم بقيت في تدهور وانحطاط حتى القرن التاسع عشر واستيقاظ العرب والمسلمين على صدمة الحداثة الأوروبيّة.

أما التيار الثّاني (المعتزلة) الذين يقولون بأولوية العقل على النّقل فقد مثلت حركة التّنوير العربيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط، تلك الحركة التي تحتاج إلى قراءة متأنية لمسيرة العقل والعقلانيّة في الإسلام وكيفية تشكّل هذا

(١) محمد رسول، رسول، جذور النزعة الأنسية في القرن الأوّل الهجري، بحث محكم،

منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥.

العقل وتطوره وانشغالاته وتأثيره في تطور الحضارة العربيّة الإسلاميّة وازدهارها. ففي عصر التنوير الإسلاميّ كان للعقل مكانة خاصة في الفكر الإسلاميّ لا مثيل لها في النصوص المتأخرة. فبالرغم من أن الصياغة اللغويّة الخاصة بالقرآن تختلف كثيرًا عن الصياغة التي جاءت بها الأحاديث في علم الكلام والفلسفة، فإن مفهوم العقل في القرآن (هو عقليّ تجريبيّ)^(١). وما جاء في القرآن من عبارات من نوع 'أفلا تنظرون' أو 'أفلا تعقلون' لا تعني الدّعوة الى استخدام العقل، أو التّحليل المفهوميّ، أو المنطقيّ للظواهر، لأن مثل هذا التحليل إنما ظهر لاحقًا، أي بعد دخول الفلسفة الإغريقيّة إلى العالم الإسلاميّ، وهي المرحلة الثّانية التي شهدت نشوء العقلانيّة وازدهارها، عندما دخل العقل الإسلاميّ ولأوّل مرة في مواجهة مباشرة مع العقل الفلسفيّ والعلميّ الإغريقيّ، الذي انبثق من خلال الصّراع مع المعرفة الأسطوريّة وضدها. وهو ما جسده فكر المعتزلة التحليليّ المستقلّ الذي أسس البدايات الأولى لنشوء الفلسفة الإسلاميّة.

وبالرغم من وجود تشابه بين النّزعة التّنويريّة التي ظهرت في أوروبا مع عصر النّهضة وبين النّزعة التّنويريّة التي ظهرت عند مفكري العرب

(١) اركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت، ١٩٨٩.

والمسلمين في العصر الوسيط، علينا التفريق بين تيارين فكريين ما زالا يتصارعان منذ القرون الوسطى حتى اليوم. يتمثل التيار الأوّل بالنزعة اللاهوتيّة المركزيّة التي اتّخذت من النصوص الدينيّة المقدسة مرجعية لها، والثاني بالنزعة الفردية المتمركزة على الذات والتي تجسدت لدى بعض الفلاسفة العرب والمسلمين، واتّخذت من فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس مرجعيتها. غير أن عصر النهضة الأوروبيّة هو الذي تجرّأ على إحداث قطيعة مع علم اللاهوت وحقق للفلسفة استقلاليتها الكاملة، وهذا ما لم تستطع عليه النزعة الإنسانيّة العربيّة داخل السّياق الإسلاميّ فعله. وبالعودة إلى الفلاسفة العرب المشهورين كالفارابي وإبن رشد كانا خاضعين للمرجعية الدينيّة وذلك بالرغم من تأثرهم بالفلاسفة اليونانيين. ولذلك، كما يقول أركون، 'فإن عصر التنوير الأوروبيّ هو أوّل عصر حقق الاستقلاليّة الكاملة للعقل بالقياس إلى النقل'^(١).

بعد التدهور الذي بدأ يدب في مفاصل الحضارة العربية الإسلامية والذي تجسد من خلال انقسام تلك الحضارة إلى دويلات تتنافس وتحوض

(١) الحيدري، أبراهيم، النزعة التنويرية في فكر المعتزلة، مجلة إيلاف، العدد ٤٥٣٥، لندن، ٢٠١٣.

صراعات عرقية دامية جاءت على الأخضر واليابس، كان الغرب المسيحي يسير باتجاه الخروج من حالة التقهقر والنكوص التي شهدتها طوال عدة قرون خلت، وقد كان لهذه النهضة عدة عوامل توزعت على المستويات كافة من الفن والفكر والعلوم بمختلف فروعها، الإنسانية والطبيعية منها، أما تلك العوامل فقد تبلورت عن طريق إسهامات كبيرة في مختلف فروع المعرفة الإنسانية، ولا سيما الانجازات العلمية منها، والتي كان لها الأثر الكبير في إحداث هذه النهضة.

الاسباب التي دعت الى تحول المجتمع الغربي الى دولة قانون ومؤسسات وتحول المجتمع العربي الى دولة صراعات ومنازعات

اشكالية البحث لماذا تطورت "الدولة" في اوربا من دولة (الملك /
الامبراطور) الى الدولة الحديثة، (دولة الحداثة السياسية) دولة القانون
والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل ارادة الشعب
المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة، وبالمقابل
لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الاسلام خلال القرون الوسطى الى دولة حديثة
من هذا الطراز، ثم فشلت المحاولات التي قامت بها النخب العصرية في
بلاد الاسلام من اجل نقل (الحداثة السياسية) الغربية تلك الى بلدانها؟
عندما نطرح هذا السؤال فاننا لانريد ان نطبق النموذج الاوربي وانما
نريد ان نكشف خصوصية هذا النموذج من خلال مقارنته بالنموذج الذي
عرفته بلاد الاسلام والمقارنة مع النموذجين على اساس ان كلا منهما نداءً
للاخر وليس على اساس ان احدهما اصل والاخر فرع، ومن اكتشاف
خصوصية النموذج الاوربي من خلال قراءته بواسطة النموذج الاسلامي
تظهر خصوصية هذا الاخير بصورة واضحة جلية وبتطبيق هذا المنهج

يُكشف الموضوع بوضوح، ان الدولة الاوربية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصلحة العشيرة او الطائفة من جهة ثانية) .

وقد قامت في اوربا نتيجة عمليات تاريخية اسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو المجال السياسي أي خاص بالممارسة السياسية التي يتنافس (الامير) والكنيسة وقدمت نفسها كبديل عنهما في الحياة السياسية.

لقد ظهر هذا المجال نتيجة الصراع بين الامير والكنيسة خلال القرون الوسطى، ذلك الصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية التعاقد (او العقد الاجتماعي - قبل روسو) التي تقول: ان سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي اعلى، بينما سلطة الامير من الشعب وبالتالي فهي ادنى.

وقد ادى هذا التوزيع في مصدر السلطة الى القول ان الامير يمكن عزله اذا لم يعمل لفائدة المصلحة العامة، وهكذا ظهر عنصر جديد بل طرف ثالث في حلبة الصراع هو (الشعب) و(المصلحة العامة) و(بناء شرعية السلطة على التعاقد) مما اصبح يشكل مجالا سياسياً جديداً هو (المجال السياسي) .

ذلك ما حصل في اوربا اما بلاد الاسلام فهي لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية وبالتالي لم تعرف قطيعة مماثلة بين (الامير) وما يسمى في هذه

البلدان بـ (الدولة) بل مازال (الامير) فيها هو (الدولة) وما زالت الدولة هي الامير، اما سبب عدم وجود كنيسة في الاسلام، وبالتالي خلو تاريخ البلاد العربية الاسلامية من ذلك الصراع الذي عرفته اوربا بين الكنيسة والامير، وهذا كان في الماضي، اما بالنسبة الى الحاضر فان فشل النخب العصرية في البلاد العربية الاسلامية في (استيراد) الحداثة السياسية الغربية وغرسها في بلدانها يرجع الى عامل رئيسي هو المجال السياسي في هذه البلدان ما زال كما كان في القرون الوسطى مجالاً يحتله (الأمير) بمفرده ويحتويه الدين احتواءً، هذا ما يفسر في نظرنا كون الحركات الاعتراضية التي يشهدها العالم العربي والإسلامي اليوم موجهة في آن واحد ضد الامير وضد النخب العصرية، حكوماتها وبرلماناتها؛ لانها امام فشل جميع الايديولوجيات المنقولة والمستوردة للحداثة السياسية الاوربية لم يبق امام الجمهور الا الاسلام ولم يبق امام الدعاة من وسيلة لتعبئة الجماهير غير الاسلام، ومن هنا كانت (الصحوّة الإسلامية).

إذاً الصراع في اوربا كان بين الكنيسة والامير وغياب هذا الصراع في الدول الإسلامية، فهذا نوع من القياس لايمكن الاعتماد عليه وهذا لايمكن اثباته، ويذكرنا هذا بنظرية ماكس فيبر في نشوء الرأسمالية في اوربا، فهو يرى ان الاخلاق البروتستانتية التي انتشرت مع الاصلاح الديني،

الذي قام به (مارتن لوثر كنج) في القرن السادس عشر والتي حثت على العمل والكسب والاقتصاد في النفقات هي التي كانت وراء انتشار ما يسميه (الروح الرأسمالية) القائمة على الجري وراء الربح، وعلى التخطيط والسلوك العقلاني، ان الرأسمالية لم تظهر في العالم العربي الإسلامي؛ لانه لم يعرف اصلاً دينياً من النوع الذي عرفته اوربا .

يمكن تفسير ظهور الحداثة السياسية في اوربا وتطوير الاوضاع الاقتصادية يرجعان الى سبب القوى الاجتماعية الداخلية من دون أي تدخل او تأثير من اية قوة خارجية من شأنها ان تعرقل مسلسل التطور .

اما بالنسبة الى العالم العربي والإسلامي فلقد كان العامل الخارجي من ابرز الاسباب التي كانت وراء تقهقر الاوضاع فيه، ويتمثل هذا العامل الخارجي في الغزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية وكذلك تعود الى مفهوم المجال السياسي لتؤكد اولاً على اهميته الاجرائية وأنه ليس هناك طريق واحد ووحيد لظهور المجال السياسي في المجتمعات فليس الصراع بين الكنيسة والامير فحسب وانما مصدرها الشعب (العقد الاجتماعي، المصلحة العامة) هذه الحالة هي من جملة حالات اخرى، حالة كتب لها ان تتطور بفعل جملة من العوامل الى دولة المؤسسات المعاصرة التي لم يعرف التاريخ لها مثيلاً من قبل، ولكن المجال السياسي كمجال خاص

تمارس فيه السياسة بدون الكنيسة ولا يقوم مقامها، ظاهرة عرفت عدة تجارب تاريخية منها تجربة الديمقراطية اليونانية من جهة وتجربة (معاوية) في الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى .

وما يهمننا هنا بالدرجة الأولى هو ان نلاحظ ان ما يميز المجال السياسي الذي ظهر في اوربا هو انه نشأ بارتباط مع قيام النظام الرأسمالي الذي يسود فيها وينقسم انقساما واضحا الى بنيتين: بنية تحتية او القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وقوامها اجهزة الدولة ومؤسساتها والايدولوجية المرتبطة بها، اما في المجتمع العربي فلم يعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما مما يجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة .

ان العامل المحرك لهذه المجتمعات هو اهتمامهم بالمجال الاقتصادي وتتمايز هذه المجتمعات عن بعضها بالحسب والشرف والجاه او المال او الحرفة وهذه الجماعات تحركها من الخفاء المصالح الاقتصادية، اما في الدول العربية والإسلامية يكون التحرك نحو: العصبية القبلية، التعصب الطائفي، التضامن العائلي، فالناس هنا يكونون مشدودين لمصالحهم الاقتصادية ولكن يبقى التأثير بافكار القبيلة او الطائفة، وما في ذلك من معطيات متداخلة يصعب التمييز فيها بين ماهو قاعدة وماهو انعكاس .

وبعبارة أخرى ان الصراع الاجتماعي في المجتمعات السابقة الرأسمالية لا يأخذ شكل انعكاس للواقع الاقتصادي الذي تعيشه الجماعات المتصارعة بل يكتسب شكل استمرار لصراعات نجد اساسها الاقتصادي والاجتماعي في الماضي وليس في الحاضر.

بعد هذه الملاحظات المنهجية يؤكد بانو على وحدة البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمعات الخراجية، يقول (ان مايشكل خصوصية المجتمع الذي هو من النمط الخارجي هو تلك العلاقة الجدلية التي تقوم فيه بين وحدة الدولة والمجتمع، ان هذه الوحدة يؤسسها ما تقوم به الدولة من مهامت اقتصادية والصراع الاجتماعي الذي يقوم بين الارستقراطية والفلاحين وطرفا هذه الجدلية، (وحدة الدولة/ المجتمع من جهة الصراع بين الارستقراطية والفلاحين من جهة أخرى ينعكس معا في ايديولوجيا هذا المجتمع على شكل مجموعة كثيفة من التطورات والمفاهيم المتناقضة في ما بينها).

وبعبارة أخرى ان الصراع الايديولوجي في المجتمع العبودي (اثننا/ روما) لا يعكس الصراع الطبقي بين المواطنين والعبيد بل انما يعكس الخصومات واختلاف المصالح داخل طبقة المواطنين انفسهم، واذاً فهناك عدم توافق بين العلاقتين المتناقضتين، علاقة الصراع الاجتماعي بين العبيد

والمواطنين من جهة والصراع الفكري داخل طبقة المواطنين انفسهم من جهة اخرى، وهذا ما يفسر حسب - بانو - كون الخصومات والخلافات الفلسفية لم تصل لا في اثينا ولا في روما الى عمق التناقض الاجتماعي، اذ لا نصادف أي طرح حقيقي لقضية استبعاد الانسان لأخيه الانسان .

هذا هو الوضع في النظام العبودي، اما في المجتمعات الخراجية فالامر يختلف لان الكثرة من الشعب المسخر تتالف من الفلاحين وكانوا يشكلون بالفعل الوسط الملهم لبعض الاتجاهات الفلسفية وهؤلاء لم يكونوا يحتلون مواقع في صفوف هذه الارستقراطية نفسها كما كان الشأن في اليونان .

النقد في هذه الطبقة هو نقد موجه للطريقة التي يسلكها اولئك الذين هم على قمة هرم المجتمع والسلطة في تأدية الواجبات الملقاة على عاتقهم .

وهنا نجد الفارق بين احتجاجات العبيد في النظام العبودي واحتجاجات الفلاحين في النظام الخراجي ففي العبودية التي لا يتمتع فيه العبد بأية حقوق قانونية ازاء السيد يتجه العبيد عندما يثورون الى الغاء وضعيتهم كعبيد، أي كأناس محرومين من الحقوق، وهم يحلمون في كثير من الاحيان بأن يصبحوا سادة يملكون عبيداً .

اما في النصوص الشرقية القديمة يقول بانو - فاننا نجد المتكلم فيها رجلاً له حقوق بما في ذلك حقوق التقاضي، وهو يشكي من كون حقوقه قد تعرضت للاغتصاب، ومع ان له الحق في رفع قضيته الى القضاء فانه عبثاً يمارس هذا الحق فالقاضي يصدر دوماً حكماً غير عادل، وهكذا يطمح الى اكثر من (العدل) الذي يعني تحسين حاله، وفي الوقت نفسه الاحتفاظ بوضعية الجماعة التي ينتمي اليها وعلى واجبات الدولة ازاء (اهمية مطلب العدل).

وهنا نجد ملاحظات استخلصت من دراسة النصوص الشرفية القديمة، البابلية والمصرية الفرعونية، وهي تدفع الفكر والنظر الى التحرر من دوغماتية المادية التاريخية، (الرسمية) التي تجعل الايديولوجيات مجرد انعكاسات او تعبير عن الوضع الطبقي.

ان العلاقة بين الفكر والواقع تختلف عما رأينا في نمط من المجتمعات الى نمط آخر، ولا شك ان القارئ الذي له المام بالادبيات السياسية السلطانية في التراث العربي يجد هذا النوع من التعبير اكثر مصداقية من ذلك الذي يلجأ اليه بعض الماركسيين العرب الذين يفسرون جميع انماط العلاقة بين الفكر والواقع بواسطة مقولات المادية التاريخية فيتخذون من الثنائي مادية/ مثالية مفتاحاً لمشكل العلاقة بين الفكر والواقع في جميع العصور، ويجعلون من كل

ماهو مادي على صعيد الايديولوجيا تعبيراً على الطبقات المضطهدة ومن كل ماهو مثالي فيها تعبيراً عن سلطة الطبقات التي تمارس الاضطهاد. انه مفتاح مزيف ذلك الذي يفتح الابواب فكيف به اذا كان يفتحها في جميع العصور؟

مقارنة ميشيل فوكو بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني

وفي اطار هذه الاطلالة نعرض مقارنة قدمها ميشيل فوكو بين المضمون الذي تحمله عبارة (الراعي والرعية) في الفكر الشرقي القديم والمضمون الذي كان في الفكر اليوناني، وذلك في اطار الدعوة الى نقد جذري لسلطة الدولة ومنطقها في اوربا الحديثة ويهمننا هذا الجانب الذي يخص الشرق القديم لأنه يكمل الصورة التي تعرفنا عليها سابقاً .

يلاحظ فوكو ان التصور الذي يجعل من الملك او الرئيس (راعياً) يرعى (الغنم) (الالفاظ المستعملة في النص الفرنسي هي : الغنم، الماشية، القطيع). اما نحن فنستعمل لفظ (الرعية) العربي الذي يفيد اصلاً: الماشية الراعية او المرعية (انظر لسان لعرب) وهذا ليس من التصورات الشائعة في الفكر

اليوناني والروماني، ومع انه يوجد في بعض النصوص المنسوبة الى هوميروس مظاهر من هذه التصورات لكنها غائبة تماماً في النصوص الاساسية اليونانية والرومانية المتعلقة بالسياسة، هذا في حين اننا نجد هذا الشعور شائعاً بكثرة في حضارات الشرق القديم وفي مصر وآشور وفلسطين، ففرعون مثلاً كان يعتبر راعياً وكان يأخذ عصا الراعي في اطار الطقوس الخاصة في حفل تتويجه، اما ملك بابل فقد كان له ان يتلقب بـ(راعي الناس) من جملة القاب اخرى .

ولم يكن لقب الراعي خاصاً بالملوك وحدهم بل لقد كان يطلق كذلك على الإله: لقد كان البابليون يعتبرون الههم راعياً يقود الناس الى المرعى ويتولى اطعامهم، ويضيف فوكو معلقاً: ان الجمع بين الملك والاله هنا من خلال اطلاق لفظ (الراعي) على كل منهما شيء يفرض نفسه لأنهما يقومان معا بالدور نفسه.

ومن البابليين والمصريين القدامى ينتقل فوك الى العبرانيين ليلاحظ انهم الذين وسعوا من استعمال مفهوم الراعي والرعية مضيفين الى استعماله خصوصية متميزة: مَنْ يَهْدِهِ - الله عندهم - فهو وحده الراعي لشعبه، وذلك عندما كلف الله داود بجمع القطيع (بني اسرائيل) فأسس ملكاً واصبح يلقب بالراعي .

وانطلاقاً من هذه الملاحظات يبرز فوكو الفرق بين (السلطة الرعوية) في الشرق القديم والفكر السياسي عند اليونان، وذلك من خلال المقارنات الآتية :

أ - يلاحظ أولاً أن الراعي في الفكر الشرقي القديم يمارس سلطته على الرعية (القطيع)، وليس على الأرض كما في الفكر اليوناني وهكذا تختلف العلاقة بين الآلهة والبشر هنا عنها هناك: فالآلهة عند الإغريق يملكون الأرض، أي أن علاقة الآلهة بالناس تمر عبر الأرض .

أما في الفكر الشرقي القديم فليس هناك مثل هذا (التوسط) في العلاقة بين الآلهة الراعي ورعيته، أن العلاقة بينهما علاقة مباشرة الآلهة الراعي يمنح الأرض لشعبه (أرض الميعاد عند بني إسرائيل) وبعبارة أخرى: الآلهة في الفكر اليوناني تمتلك الأرض ومن خلالها تتصرف في أقدار الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالآلهة يملك العباد وقد يعطيهم الأرض، وقد يعدهم بها .

ب - مهمة الراعي أن يجمع شمل الرعية ويقودها، وليس ثمة شك في أن مهمة الرئيس السياسي عند اليونان هي أن يعمل على أن يسود الهدوء والأمن داخل (المدينة) وعلى إشاعة الوحدة والائتلاف فيها،

ولكن الفرق بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في هذه المسألة فرق واضح ايضا، ذلك ان ما يجمعه الراعي الشرقي هم الافراد المتناثرون المشتتون الذين يلبون ندائه اذا دعاهم للاجتماع بصوته و (صفيه) ولكن ما ان يختفي الراعي حتى يتشتت شمل القطيع/ الرعية، اذ يعتمد الاجتماع على الراعي، وهذا الوضع يختلف عند اليونان (فالحكيم صولون)، الفاضل، الذي فصل في النزاعات التي كانت قائمة بين سكان اثينا ذهب وترك وراءه (مدينة) دولة قوية مزودة بقوانين مكتتها من البقاء بعده.

ت- الراعي في الفكر الشرقي يضمن الخلاص للرعية، واليونانيون يقولون ايضا ان الالهة تنقذ المدينة، وهم كثيرا ما يقارنون الرئيس الفاضل بربان سفينته يقف بها بعيدا عن الصخور فيجنبها الارتطام بها، ولكن الكيفية التي يخلص بها الراعي، في الفكر الشرقي، رعيته تختلف عن الكيفية التي ينقذ بها الربان سفينته: فالرعاية لاتعني قيادة السفينة وتجنبها الاخطار من حيث انها سفينة، ومن الاخطار فقط، بل هي رعاية دائمة يقوم بها الراعي لكل فرد من رعيته .

ث- ويبرز فوكو فرقا آخر يتعلق هذه المرة بممارسة السلطة ودوافعها: الرئيس رئيس المدينة عند الاغريق، يجب ان تكون قراراته لصالح

الجميع وهو يصدر فيها عن فكره الواجب فالواجب واجبه
كرئيس، وهو الذي يفرض عليه ذلك. وإذا حاد عن هذا أو فضل
مصالحه الشخصية فهو رئيس سيء.

فالذين يضحون بحياتهم أثناء الحرب، من أجل المدينة إبطال خالدون
مجدون.

أما الراعي فهو يصدر بدافع الاخلاص في رعايته لرعيته، لا عن فكرة
الواجب.

فوكو بملاحظاته السابقة يقول: أنا لا أقول إن السلطة السياسية كانت
تمارس فعلاً بهذا الشكل في المجتمع اليهودي قبل سقوط القدس (في يد
الرومان)، ولكن ما أريد تأكيده هو أن هذا النوع من التصور للعلاقة بين
الراعي والرعية قد انتشر انتشاراً واسعاً في القرون الوسطى والعصر
الحديث، وكانت له أهمية بالغة، يواصل فوكو تحليله لأنواع التصور التي
سادت في أوروبا عن السلطة الرعوية، وفي العصر الحديث عن السلطة المبنية
على فكرة (منطق الدولة) فيلاحظ أن المفهوم الشكلي للراعي والرعية هو
الذي انتقل إلى أوروبا عبر المسيحية، وليس المفهوم اليوناني، وأن السلطة
بالتالي قامت وتقوم في المجتمع الأوروبي على تقنية غريبة قوامها معاملة
الأغلبية الساحقة من الناس بوصفهم قطيعاً يقوده رهط من الرعاة، مما

يشكل قطيعة تامة مع (المدينة) اليونانية، وبذلك اصبحت المعقولية السياسية مختلفة تماماً عما كانت عليه عند اليونان، لقد ترسخت فكرة السلطة الرعوية في القرون الوسطى، ثم جاءت بعد ذلك فكرة، منطق الدولة (في العصر الحديث) ومن فكرة ومنطق الدولة الى نتائجها المحتملة: التعزيز والتجميع: تكريس النزعة الفردية وفي الوقت نفسه ممارسة هيمنة كلية شاملة، ويختتم فوكو كلامه بالهجوم على جذور المعقولية السياسية نفسها، بنقد الاسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة والتي يبحث لها العقل السياسي في كل عصر وفي كل حضاره عما يبررها ويضفي الشرعية والمعقولية عليها، واذا كان فوكو قد انتهى من هذه الموازنة في مفهوم الراعي والرعية الى القول ان الديمقراطيات الغربية المعاصرة تخفى من وراء مظاهرها البراقة (تقنية غربية) في ممارسة السلطة قوامها حفنة من الرعاة تقود الاغلبية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطيع، فاننا نحن هنا في الوطن العربي والمجتمعات الشرقية في غير ما حاجة الى مثل هذه الموازنة لنبين كيف ان واقع السلطة عندنا، مظهراً وجوهراً يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها، يكفي اذاً ان نشير في المقابل الى اننا ننسى بسبب الفكر الدخيل ان (الرعية) تعنى باللغة العربية الماشية القطيع وقليلاً ما ننتبه الى ان (الراعي) عندنا واحد وكذلك ينظر

الحاكم الى المشاركة في الحكم: انها ما زالت تعد كفراً والحاداً في السياسة على الرغم من شعار (التعددية) الذي يُلَوَّح به هنا وهناك، ان التعددية لقيمة لها اذا لم تكن مؤسسة المقاسمة، مقاسمة السلطة وتداولها .

اذاً عندما تبرز نتائج الاجتهادات الغربية المعاصرة المتمثلة في التاكيد على كلية الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات غير الرأسمالية ووحدة البنتين التحتية والفوقية فيها، وعلى اهمية دور كل من الدين والقرابة الى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي باهميته التي تختلف من حيث درجة التحديد والحسم من مجتمع لآخر ومن فترة تاريخية لآخرى.

نحن عندما نفعل هذا لا نختار بهذه التأكيدات كما فكر بها اصحابها، ولا نفكر بها من خلال المعطيات التي اخذوها منها .

بل نحن نأخذ بها لانها تقربنا اكثر الى تراثنا، لانها تعيدنا مره ثانية الى ابن خلدون، ولكن لا لنكشف اهمية آرائه ونزنها بميزان النظريات الغربية الحديثة، كما فعل كثير منا بل لنكشف هذه المرة في واقعنا الاجتماعي السياسي المعاصر، حضور المحددات نفسها التي حللها ابن خلدون وجعلها موضوعاً لعلم جديد سماه (علم العمران البشري) حضوراً لا على نفس الشكل بالصورة نفسها، ولكن بحضور فاعل في كل حال .

ان العودة الى ابن خلدون^(١) لها ما يبررها.

اولا: الواقع الاجتماعي والسياسي الراهن، القائم في الوطن العربي وفي بلدان اخرى، الذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والاصولية الدينية المنتشرة حديثاً مباحاً بل مطلوباً، حديثاً غير (رجعي) ولا مستنكر، كما كان الشأن قبل عقدين من السنين فقط .

واذا كان صحيح ان (تحليل الماضي يقدم لنا مفاتيح الحاضر) كما يقول ماركس، فان حاضرننا العربي، الذي يعرف (عودة المكبوت) من عشائرية وطائفية و خارجية دينية يضع امامنا اليوم بعض مفاتيح الحاضر ان لم تكن مفاتيحه الرئيسة مفاتيح تحيلنا مباشرة الى فكر ابن خلدون لأنها هي نفسها التي سبق له ان استخلصها من حاضره، من تجربته السياسية الغنية التي اكتشف فيها هو الآخر (مفاتيح الحاضر) مردداً، الحاضر اشبه بالاتي (من الماء بالماء).

ليست العصبية القبلية والدعوة الدينية هما كل ما تقدمه لنا مقدمة ابن خلدون من (مفاتيح) تخص التاريخ العربي الاسلامي، بل هناك مفتاح ثالث

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق على عبد الواحد وافي، ٤ ج

(القاهرة لجنة البيان العربي ١٩٠٨)، ١ / ٣٦٤ .

كان حاضراً باستمرار في تفكير صاحب المقدمة، وان لم يعطه اسماً خاصاً: انه العامل الاقتصادي الذي لم يكن يقدم نفسه في زمن ابن خلدون، زمن ما قبل الرأسمالية، والذي كان مع ذلك يقوم بدور (حاسم) احياناً ومن وراء ستار، لقد ابرزنا هذا العامل وأُطلق عليه اسم (اسلوب الانتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو) أي انتزاع الفائض من الانتاج بالقوة .

وقد وصفه ابن خلدون (مذهب في المعاش غير طبيعي) لانه لايقوم على الانتاج بل يعتمد على الغزو داخلياً وخارجياً، أي ان (الدولة تجمع الاموال من الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها فيكون دخل تلك الاموال من الرعايا وخرجها في اهل الدولة وهم الاكثرية فتعظم ثروتهم ويكثر غناهم وتزايد عوائد الترف ومذاهبه)^(١).

وهذا النمط من الاقتصاد يطلق عليه (الاقتصاد الريعي)^(٢)، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني، ثلاثة (مفاتيح) او محددات لايمكن

(١) الجابري، فكر ابن خلدون، العصية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي ص ٨٧٢ .

(٢) بخصوص الاقتصاد الريعي والدولة الريعية، انظر الامة والدولة والاندماج في الوطن العربي تحرير غسان سلامه (وآخرون)، ج ٢/ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية / ١٩٨٩ .

حل الغاز الحاضر العربي الراهن بدونها وهي نفسها (المفاتيح) التي وظفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الاسلامية فى عهده .

العلاقة بين واقعية ارسطو والفكر العربي الإسلامي

ان العلاقة بين الواقعية وهي مصطلح فلسفي عربي وبين الفكر العربي الاسلامي (المتمثل بمحمد عبده) وهو مفكر إسلامي حديث .
الربط بين الرجلين والمصطلحين نظرة الى المسألة من زاوية مشكلة (الاصلاح السياسي) بوصفه مشكلة ازلية اعترضت وتعترض كل من يتجه بتفكيره الى البحث عن السبيل الى اقامة نوع من العلاقة تبني على العدل والانصاف بين الناس عموماً وبين الحاكمين والمحكومين خصوصاً، والحق ان هذه المشكلة ولنسميها (المشكلة السياسية) قد ظهرت منذ ان برزت الدولة كهيئة وسلطة تعلو على الافراد، وتمثلهم وتتصرف فيهم باسمهم برضاهم او بغير رضاهم ومع ذلك يمكن القول اعتماداً على تاريخ الفكر السياسي ان اول طرح نظري عميق لجوانب هذه المشكلة وابعادها انما نجده عند فلاسفة اليونان، وبالاخص منهم افلاطون وارسطو، وما يهمننا هنا التنبيه اليه هو ان قلب المشكلة ناقشه افلاطون من زاوية وناقشه تلميذه

ارسطو من زاوية مختلفة، وان وجهتي نظريهما، المختلفتين المتعارضتين اللتين مضى عليهما زمن طويل، نجدهما تتصارعان تحت (جبة محمد عبده) في اوائل القرن العشرين وفي نفوس وعقول كثيرين من رجال هذا القرن الحادي والعشرين، لقد وجد الشيخ محمد عبده، في نهاية مطافة السياسي والاصلاحي حلا لهذه المشكلة في ذلك المصطلح الذي جمع فيه بين متناقضتين، مصطلح (المستبد العادل) وهو مصطلح يحيلنا الى افلاطون الذي انتهى تحليله ومناقشته لمسألة الحكم العادل الى القول : انه لا يصلح امر المجتمع ما لم يكن رئيس الدولة فيلسوفاً حكيماً وبجنوح محمد عبده الى هذه الوجهة من النظر، دون ان تكون له علاقة بأفلاطون، يكون قد رفض وجهة نظر ارسطو التي رد بها على استاذة افلاطون مؤكداً ان الاصلاح لا يكون بالاعتماد على شخص، مهما كان هذا الشخص حكيماً وعادلاً لأنه لا يضمن ان من سيأتي بعده سيكون مثله ومن هنا ارتأى ارسطو ان الاضمن هو القانون وليس الشخص .

وتفصيل ذلك كما يأتي :

بنى افلاطون نظريته السياسية على المماثلة بين قوى النفس الانسانية التي هي عنده ثلاثة: قوة شهوانية منزلتها منزلة عموم الناس في المجتمع (تنحصر حياتهم على ارضاء حاجاتهم في المأكول والمشرب) .

قوة عصبية منزلتها منزلة الجند والحرس (الذي تنحصر مهمتهم على حماية المجتمع والدفاع عنه) وقوة عاقلة ومنزلتها منزلة رجال الفكر والفلاسفة، وهم الذين يتعاطون للمعرفة والبحث عن الحقيقة ويؤكدون على القيم الفضلى والمثل العليا، وبما ان الشخص الواحد لا يكون فاضلاً الا اذا كانت قوته الغضبية فيه تكبح جماح القوة الشهوانية، فان المدينة الفاضلة تقتضي ان تكون الكلمة العليا فيها للقوة العاقلة التي تكبح جماح القوة الغضبية وتسسخرها في الحد من شطط القوة الشهوانية، وتقيم التوازن بينهما وبعبارة اخرى لا يمكن ان تكون المدينة الفاضلة الا اذا تولى (العقل) فيها مهمة الحكم والتسيير، والعقل على هذا المستوى هم الفلاسفة الذين يتم اعدادهم ليكتسبوا المؤهلات الخلقية والفكرية التي تمكنهم من ان يتعلموا الفلسفة ويصبحوا حكاماً فلاسفة (يذهبون فيما يسعى اليه الناس اليوم من تكريم، ويعدونه تافهاً وغير خليق برجل حر. ولا يحرصون الا على اداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على ادائه وعلى العدالة التي يرونها اهم الاشياء واكثرها ضرورة فيتفانون في خدمتها، ويقيمون حرصها غالباً (فتنتظم مدينتهم) .

كان افلاطون قد درس انواع الحكم حتى زمانه فصنفها الى ثلاثة

اصناف :

حكم الفرد الواحد، وقد يكون فاضلاً، وهو حكم الفيلسوف غير أنه قد يكون منحرفاً، فيصير طغياناً .

حكم الاقلية، وقد يكون صالحاً وهو حكم الارستقراطية او حكومة الاختيار، وبمقابلته حكومة القلة غير الصالحة، وهو حكم الاوليفارية: حكومة اصحاب الثروات .

حكم الاكثرية، وقد يكون صالحاً بنظمه دستور، وقد يكون غير صالح لا يخضع للقانون، وهو حكم الغوغاء .

ناقش ارسطو الاصناف الثلاثة من الحكم وفاضل بينهما مبتدئاً بتحرير معيار تقوم على اساسه المفاضلة والمعيار هنا اما (القانون) واما (صلاح الشخصي) وفي هذا المجال قرر ارسطو ضرورة الاحتكام الى القانون فهو اسمى من أي شخص سواء كان فيلسوفاً او غير فيلسوف ويبرر ذلك بكون العلاقة بين الحاكم والشعب هي علاقة سلطة بين طرف يمارسها وطرف يخضع لها، وهذه العلاقة تختلف عن علاقة الخضوع الاخرى، مثل التي تقوم بين الاب رئيس الاسرة وبين الابناء والزوجة والخدم، او بين السادة والعبيد فالدولة كما يرى ارسطو ليست اسرة كبيرة بل هي جماعة من المواطنين، والدولة ليست من جنس علاقة السادة بالعبيد، اما علاقة الدولة بالمواطنين فهي علاقة شراكة، ذلك لان الدولة هي (هيئة اجتماعية تتألف

من اعضاء متساوين تجمعهم رغبتهم المشتركة في ان يعيشوا اصلح حياة ممكنة) ويضيف ارسطو/ وانما كان (افضل القوانين احسن من اصلح رجل) لأن افضل الرجال لايمكن ان يستغني عن القانون، واما ما ذهب اليه افلاطون من تفضيل (اصلح الرجال) بناء على تشبيه رئيس الدولة بالطبيب الذي يداوي المرضى، وهو رأي ينطوي على خطأ كبير في نظر ارسطو .

في حين ان العلاقة بين الحاكم والمواطنين هي علاقة سياسية وتستهدف كما قلنا تحقيق المساواة والحرية ولايمكن ان يتم ذلك بتنازل المواطنين عن مسؤولياتهم كما يفعل المريض .

ان الرأي العام الذي يتسم بالرشد قلما يخطيء بينما يتعرض احكم الحكام للخطأ، واذاً فالحكم الصالح حقاً - يقول ارسطو - هو الذي يستند فيه الحاكم الى القانون .

اما الحكم الفردي الذي يتولاه الملك الفاضل كما تصوره افلاطون أي الفيلسوف فيقول عنه ارسطو انه حكم فاضل بدون شك غير ان هذا الملك الفيلسوف سيكون عندما يتولى السلطة هو نفسه القانون، او في هذه الحالة سيكون إلهاً بين البشر .

وبخصوص المشكلة السياسية التي تهمنا هنا رفع الليبراليون شعار الديمقراطية، اما المصلحون السلفيون فقد نادوا بالشورى بدلاً منها، اما الشيخ محمد عبده فيناقش (المشكلة السياسية) فيقف موقفاً وسطاً بين افلاطون وارسطو، ولكن من دون ان يكونا من مجال الفكر فيه لديه، لقد ارتأى ان الحكم لابد فيه من استبداد، والاستبداد عنده نوعان: (استبداد مطلق) ويعني (تصرف الواحد في الكل على وجه الاطلاق في الارادة، ان شاء وافق الشرع والقانون، وان شاء خالفهما، فيكون من اتباع النظام مفوضاً اليه وحده، وان اراد قام به وان لم يرد لا يؤخذ عليه) .

اما النوع الثاني وهو (الاستبداد المقيد) فيعني (استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتها على قدر الامكان) ويضيف (وهذا بالحقيقة لا يسمى استبداداً الا على حزب من التساهل وانما يسمى في عرف السياسيين (توحد السلطة المنفذة).

الاستبداد المتفرد ممنوع شرعاً لان الشرع اوصى بالشورى، اما الاستبداد المقيد فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه، انه الشورى بالذات الشورى التي تقوم على (مناصحة الامراء) وهي واجب شرعي، اما (كيفية اجرائها فغير محصورة في طريق معين، فاختيار الطريق المعين باق على الاصل من الاباحة والجواز) .

واكد محمد عبده على الاقتداء ببناء الاصلاح الغربي وضرورة الاخذ
بقيمه التنويرية .

ظاهرة الصراع في الفكر الغربي بين الفردية والجماعية

فإن من حكمة الله سبحانه وتعالى في خلقه للإنسان أن جعل فيه صفات
تبدو في الظاهر متضادة متناقضة ، مثل صفة الحب مع البغض ، والخوف مع
الرجاء ، والاتجاه إلى الواقع مع الاتجاه إلى الخيال ، والسلبية مع الإيجابية ..
وهذه الصفات إذا أعملها الإنسان في مجالها الصحيح ، فإنه لا يحدث بينها
أي تضاد أو صراع ، بل يكون بينها من التوافق ما يؤدي إلى سعادة الإنسان
في الدنيا والآخرة.

وإن من أخطر الصفات التي تبدو في الظاهر متضادة متناقضة :
إحساس الإنسان بفرديته ، وإحساسه بالميل إلى الاجتماع بالآخرين ، وقد
انقسم الناس تجاهها إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : من اهتم بالجانب الفردي على حساب الجانب الجماعي .
والقسم الثاني: من اهتم بالجانب الجماعي على حساب الجانب الفردي .

والقسم الثالث: من اعتقد الانقسام بينهما ، فحاول التوفيق بمحاولة خاطئة .

وإن السبب الحقيقي لهذا الاختلاف يعود إلى عدم فهم حقيقة النفس البشرية، وأنها لن تسعد وتستقيم إلا بالاهتمام بالجانبين المتضادين معاً ، وإعطاء كل واحد منهما غذاءه المناسب له ، وهذا ما يقدمه الإسلام للإنسان، فإنه كما يغذي الجانب الروحي ، يغذي الجانب المادي ، وكما يغذي الحب في مجاله ، هو يغذي الكره في مجاله ، وكما يغذي الخوف فهو يغذي الرجاء ، وهنا : كما يغذي الفردية ، فهو يغذي الجماعية ، ويوفق بينهما توفيقاً يؤدي لصالح الفرد والمجتمع، بإذن الله تعالى.

يقصد بالفردية : اهتمام المرء بنفسه ، ومحافظته على ذاتيته ، واستقلاله وكيانه يرى أصحاب المذهب الفردي أن الإنسان فردي النزعة، وأن المجتمع مفروض عليه من خارج نفسه، متحكم فيه بغير إرادته ، ومن ثمّ فهو مكروه ، وتفتيته وتفكيكه حلال يقوم المذهب الفردي على إبراز كيان الفرد حتى يجعله مقدساً ، يحرم على المجتمع المساس بحريته ، وليس له أن يجرّج عليه ، وليس له أن يقول له: هذا خطأ وهذا صواب .

وقد نتج المذهب الفردي في الغرب لعدة أسباب أبرزها:

١. ردة فعل للطغيان الكنسي ، وفرضه سلطاناً مذللاً على كاهل الناس .

٢. ردة فعل لاستبداد الإقطاعيين بالأفراد ، وسلبهم حقوقهم وحررياتهم.

٣. الانقلاب الصناعي الذي حدث في عصر النهضة الأوروبية ، والذي أحدث تغيراً كاملاً في صورة المجتمع ، وقدم العمال فرادى من الريف ، كل منهم يسعى لتحقيق ذاته ، ونفع نفسه .

٤. تشجيع الرأس مالية للمذهب الفردي ، لقيامها على أساسه ، ومدافعته عنه دفاعاً عنيفاً ، وكان شعارهم الذي رفعوه: (دعه يعمل . دعه يمر) ، أي : دع الفرد يعمل ما يشاء بلا حواجز ، دعه يمر بلا عوائق . فكانت دعوة للانطلاق من القيود^(١) .

أبرز رواد المذهب الفردي :

يعتبر ، كارل روجرز ، عالم النفس الأمريكي ، رائد هذا المذهب ، والذي وجهه إلى ميدان علم النفس والتربية . وهو ينادي بوجوب إتاحة

(١) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية الجزء الأول الطبعة الثالثة ١٩٩٢، دار الشرق، ص ١٣٠.

الفرصة للأفراد للعيش في عالم متحرر من ضغوط المجتمع ، وليختاروا القيم التي تنبع من داخلهم . فهو يود تحرير الأفراد من القيود المدمرة - كما يسميها - التي يفرضها المجتمع عليهم.

١ . ويعتبر المذهب الفردي امتداداً لآراء فرويد وآراء مدرسة التحليل النفسي ، والذين يزعمون بأن الفرد هو الضحية الدائمة للمجتمع ، وأن المجتمع شيء مفروض على الإنسان من خارج كيانه ، وضغوط عليه ، وكابت لرغباته ، ومعوق لنموه الأصيل .

٢ . وتعتبر الرأسمالية في الغرب قائمة على أساس فردية الإنسان ، فتوسع له في حدود فرديته ، وتترك له حرية التصرف في كثير من الأمر حتى يصل إلى حد إيذاء نفسه وإيذاء الآخرين ، تحت ستار الحرية الشخصية .

٣ . وكذلك يتبنى هذا المذهب علماء النفس الفرديون ، والذين ينظرون إلى المجتمع من وجهة نظر الفرد ، فيبالغون في تقديره كشخصية مستقلة ، لها كيانه المنفصل عن الآخرين ، كما يبالغون في الحجر على حق المجتمع في تأديب الفرد الخارج على طاعته .

٤. وكذلك ينادي بهذا المذهب: الوجوديون وغيرهم الذين يقولون بأن المجتمع لا يضره شيء في أن يستمتع الفرد بحريته في شؤونه الشخصية، لأن الفرد هو الأصل، وهو الذي ينبغي أن يتحقق له وجوده الكامل، رضي الآخرون أو غضبوا يرى أصحاب المذهب الفردي أن التربية يجب أن تنطلق من الفرد وتنتهي بالمجتمع، وعليها أن تساعد الأفراد للتحرر من القيود التي فرضها عليهم المجتمع.

إنهم يرون أن الأفراد يتسترون خلف قناعات زائفة تخفي حقيقتهم الأساسية، هذه القناعات الزائفة هي القيم التي يفرضها المجتمع عليهم، وهم في الواقع يؤمنون بأشياء أخرى غيرها، فلا بد إذاً أن تساعدتهم التربية على إخراج القيم النابعة من داخلهم، وتحطيم القيود المفروضة عليهم من خارجهم، وبذلك يتعامل الأفراد مع بعضهم طبقاً لرغباتهم الفطرية المتحررة من القيود التي نسجتها اتجاهات المجتمع وقيوده^(١).

(١) محمد قطب، دراسات في النفس الانسانية، الطبعة العاشرة، دار الشروق، ١٩٩٣،

نقد المذهب الفردي.

١. أول نقد يوجه للمذهب الفردي أنه اهتم بجانب من الإنسان - بغض النظر عن كيفية الاهتمام - وأهمل جانباً آخر ، وبالتالي فلن يتوازن الإنسان ، ويكتمل نموه ، فهو قد أهمل الجانب الجماعي في الإنسان ، وهو حاجة ورغبة ملحة فيه. ففي الإنسان هذه الطبيعة المزدوجة : الميل إلى الفردية ، والميل إلى الجماعية، وكلاهما أصيل فيه، فلا بد من العناية بهما معاً، وإلا حصل الاضطراب في باطن النفس، وفي واقع الحياة.

٢. لقد وسعوا في دائرة الفردية حتى خرجوا بالإنسان إلى الأنانية المزدولة ، وساهموا في تفكيك المجتمع ، وتشتيت طاقاته.

٣. اعتبرهم المجتمع مفروض على الفرد خطأ ، لأن المجتمع ناشئ من داخل كيان الفرد ، ناشئ من رغبته في الاجتماع بالآخرين ، ونقصد بالمجتمع : المجتمع الطبيعي الذي ينشأ من تلاقي الأفراد ، لا نقصد به المجتمع المنحرف ، وهم كذلك لا يقصدونه ، وإنما يقصدون أي مجتمع هو مفروض على الفرد ، معوّق لنموه ، والصحيح بأنه ما هو

إلا تكملة طبيعية للفرد ، وامتداد طبيعي يجد فيه الفرد وجوده المتكامل السليم.

٤. إن خروج الأفراد على تقاليد المجتمع الصحيحة دون رادع، وتنازل المجتمع عن تقاليده نتيجة الحتمية: انهيار المجتمع بكارثة تصيبه من الداخل أو الخارج، وتؤدي في النهاية إلى حرمان أولئك الأفراد أنفسهم مما كانوا غارقين فيه من المتاع المباح.

٥. إن المذهب الفردي ينفي عن الإنسان كل هدف أبعد من هدف المصلحة المباشرة القريبة ، وينفي عن الإنسان عنصر التطلع إلى ما هو أبعد من الذات.

العقل والذاتية عند كل من كانط وديكارت

الحداثة عند كانط

يشكل موضوع الحداثة أهمية كبرى في الدراسات الفلسفية، لا سيما مع بداية القرن العشرين، لأنها فتحت جديلاً واسعاً بين المدافعين عن الحداثة بكونها مشروعاً لم يكتمل وحامل لواء الدفاع عنها الفيلسوف الألماني هابرماس، وبين من يرفض الحداثة لأنها جعلت الطبيعة هي من تسيطر على ذات الإنسان، وأن الإنسان أصبح عبداً لها وحامل لواء الرد على الحداثة هو الفيلسوف الفرنسي ليوتار، وهو أحد رواد ما بعد الحداثة.

ولكن ظهور الحداثة الفعلي هو في القرن الثامن عشر وتطور في القرن التاسع عشر، وخاصة مع عمانوئيل كانط ومن ثم فريدريك هيغل، إذ أن كانط بنى مشروعاً حداثياً ليخرج العقل الإنساني من نكوصه، وإن هيغل لم يكتف بإيجاد بناء فلسفي بل إنه عمل على تطبيق بنائه المعرفي على الوجود، وإن الوجود يسير حسب خطوات هذا البناء المعرفي.

نشأة الحداثة:

لا يمكن أن نتحدث عن الحداثة عند كانط إن لم نتحدث عن اشتقاقها اللغوي وبداياتها ومميزاتها. فهي من حيث الاشتقاق اللغوي في اللغة العربية

أن مصدر الحادثة من فعل حَدَثَ، أي حَدَثَ الشيءُ يحدثُ حدوثاً وحادثة. وكذلك يشتق من لفظ الحدوث في الوجود، فالحدوث من حدث يحدث حدوثاً، أي وجد وأصبح حدثاً^(١) بعد أن لم يكن. هذا من ناحية الاشتقاق اللغوي في اللغة العربية، أما من ناحية اللغات الأجنبية فهي تشتق من الكلمة اللاتينية Mode ، وهو لفظ يطلق على شيء منتمٍ إلى الزمن الحاضر أو إلى حقبة زمنية حديثة أو جديدة نسبياً.

وكذلك لا بد أن نميّز بين كلمة (حديث) وهي ما تقابل كلمة قديم، وبين مفهوم (الحادثة) الذي يعطي اليوم دلالة معرفية أكثر من كونها زمانية. ويرى رايموند ويليامز "بدأ تعبير (الحديث) مرادفاً لتعبير (الآن) أواخر القرن السادس عشر، وفي كل الأحوال فقد كان من المؤلف أن يميّز الفترات الزمنية التالية للعصور الوسطى والعصور القديمة، وحين كانت (جين أوستن) تستخدمه كتصريف متميّز كان بوسعها أن تقدم له تعريفاً بأنه ((حالة من التغيير ربما إلى الأفضل)) لكن معاصريها في القرن الثامن عشر استخدموا ((يحدث)) و((الحادثة)) و((حدائي)) - دون

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (حدث).

حسها الساخر - ليعنوا به التعصير والتحسين^(١).

أما من حيث المنظور الفلسفي، فنجد أن الحداثة تنحصر بين بُعدين، وهذان البُعدان يشكلان ماهية الحداثة. البُعد الأول البُعد التاريخي وهو ذو دلالة حاسمة في تحديد مسارات البشرية وتعيين الحقب التي تميّزت بالتطور والتقدم في مختلف المجالات. والبُعد الثاني هو البُعد المعياري الذي يُعد أساساً في فهم تصنيف الحداثة تاريخياً.

وباختصار إنَّ "الحداثة هي حركة تجديد في حقول الإنتاج والأفكار وأنماط الحياة والحكم والفن خرجت على جمود سنوات العصور الوسطى الطويلة، وعليه فهي تلحق عموماً الحقبة التي تلت الخروج من العصر الوسيط، أي منذ القرن السادس عشر، إلا أنه وبمعايير أكثر دقة، هنالك من يؤرخ للحداثة بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن العشرين^(٢)".

(١) السلطان، سلمان، النسقوية في فلسفة هيغل، ضمن كتاب ((أوراق فلسفية))، مجموعة باحثين، تقديم: د. سعد البازغي، المركز الثقافي العربي، الرباط - المغرب، النادي الأدبي بالرياض، ط ١، ٢٠١٢.

(٢) العامري، كامل عويد، الرومانسية الثورية، دار المأمون، بغداد - العراق، ط ١،

وأما من حيث نشوء الحداثة فيربط بعض الباحثين ظهورها مع رينيه ديكارت، ويذهب في هذا الاتجاه غروندان، وذلك لتأسيسه (ديكارت) فكرة المنهج: وهي الفكرة التي يركز عليها المشروع العلمي للأزمة الحديثة وكذلك الحداثة. ومن هنا ربط غروندان نشأة الحداثة بتأسيس ديكارت المنهج. وكذلك هابرماس قريب من هذا الرأي على الرغم من أنه يرى ظهور الحداثة مع كانط ولكنه يرى ان كانط قد تأثر بالكوجيتو الديكارتي^(١)، إذ يقول هابرماس "إن بنية الذاتية مُدركة في الفلسفة كذاتية مجردة في الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر إذاً أنا موجود، وفي صورة الوعي المطلق بالذات لدى كانط يتعلق الأمر ببنية تخص علاقة الأنا بذات عارفة تنكب على نفسها باعتبارها موضوعاً بغية إدراك ذاتها كما يتم ذلك في صورة مرآوية^(٢) وبالتحديد بطريقة ((تأملية)). يتخذ كانط من هذه المقاربة الفلسفية قاعدة لكتبه النقدية الثلاثة^(٣)، إنه يجعل من العقل المحكمة العليا التي يتوقف على ما يطمح إلى صلاحيته ما أن يبرر نفسه أمامها."

(١) وهو مقولة: (أنا اشك إذاً أنا افكر أنا افكر إذاً أنا موجود).

(٢) نسبة الى المرأة أي كصورة المرأة.

(٣) مجموعة نقد العقل العملي.

ولكن أدورنو يرى ان مفهوم الحداثة لم يسبق أن أستخدم كلفظ إلا مع الفن الطليعي الفرنسي ولا سيما مع بودلير في منتصف القرن التاسع عشر. وذلك من خلال نصه (رسام الحياة الحديثة) إذ عرّف الحداثة بكونها ذلك العابر والهارب من الزمن والذي يشكل نوعاً من المؤقت والزائل^(١). ويرى بودريار ان الحداثة تعبر عن مجال ثقافي وأخلاقي، وذلك بتمجيدها العميق للذاتية والأهواء والتفرد والصدق الذاتي، وما هو عابر وما لا يمكن إدراكه. كما تعبر عن نفسها بتحكيمة للقواعد وإبراز الشخصية الذاتية الواعية بنفسها، ولكن د. علي عبود المحمداوي يرى أن الحداثة "هي الصيرورة في علاقة الحاضر بالماضي والمستقبل والتي تحاول أن تتجدد باستمرار، وحينما نعكس هذه التصورات على واقع زمني معين فإنه سينتج مقولات خاصة بحداثة خاصة لحقبة تاريخية معينة"^(٢).

(١) المحمداوي، د. علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، بيروت - لبنان، مكتبة ودار عدنان، بغداد -

العراق، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٥

(٢) المحمداوي، د. علي عبود، الانعطاف النقدي عند مدرسة فرانكفورت: جدل النظرية والممارسة: من طيف ماركس إلى تجاوزه، ضمن كتاب ((الماركسية الغربية وما بعدها: التأسيس والانعطاف والاستعادة))، مجموعة مؤلفين، تقديم: د. أم =

واما هابرماس فعلى الرغم من رؤيته أن تأسيس الحداثة بالذات بدأ مع كانط، لكنه في الوقت نفسه يربط فكرة تطور مفهوم الحداثة بتطور الفن الأوربي، وهذا ما يدعوه هابرماس بمشروع الحداثة عندما يصبح مرئياً والذي يتجاوز اهتمامنا بالفن الذي ظهر إلى الآن. وكذلك يؤكد هابرماس أن الحداثة تكمن في الفصل القائم بين دائرتي الحياة الخاصة والعامة، فالدائرة العامة تكون باستعمال العقل بحرية دائمة، والدائرة الخاصة باستعماله المحدد جداً (العقل) وفي صيرورة الدائرتين يكمن خروج العقل من نكوصه.

وترتبط نشأة الحداثة بسؤال كانط حول ما هي الأنوار؟ ويجيب كانط عن هذا السؤال بأن الأنوار هي "خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه لأن سببه يكمن ليس في عيب في العقل، بل في الافتقار إلى القرار الشجاعة في استعماله دون إشراف الغير، تجرأ على استعمال عقلك

=الزين بن شيخة المسكيني، منشورات ضفاف، بيروت - لبنان، دار ومكتبة

عدنان، بغداد - العراق، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٤

أنت: هو شعار الأنوار^(١)."

سمات الحداثة:

يضع هايدغر خمس سمات للحداثة وهي:-

١- العلم.

٢- التقنية الميكانيكية.

٣- صيرورة دخول الفن أفق الاستطبيقا، الشيء الذي يعني أنه قد صار

موضوعاً لما يسمى بالتجربة المعاشة، ليتحول بذلك إلى تعبير عن

الحياة الإنسانية.

٤- التأويل الثقافي لكل مساهمات التاريخ الإنساني.

٥- الانسلاخ عن المقدس واستبعاده.

مقولات الحداثة

تمتلك الحداثة ثلاث مقولات رئيسة وثلاث مقولات فرعية، أما

المقولات الرئيسية فهي:-

(١) المحمداوي، د. علي عبود، بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في تفكك المركزية

العقلية الغربية، منشورات ضفاف، بيروت - لبنان، دار الأمان، الرباط - المغرب،

منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٥.

١. التمرکز حول الذات :- تعد مقولة الذات الأساس الأول للحدثاثة، وذلك لأنها تعيد للذات الإنسانية جميع المعايير والحقائق وجعلها كفيلة بصناعتها، والهدف هو السعي لإتمام القطيعة المبتغاة مع التراث. إذ "شكلت الحدثاثة أولى تجلياتها مع ديكارت - بمقولته: أنا أفكر إذن أنا موجود- فكراً متمركزاً حول الذات، باحثاً من خلالها عن المعنى النهائي والأخير للعالم والذات سوياً من منطلق ذاتي صرف". ومن هنا يمكن أن نقول إن الحدثاثة قد جاءت للإعلاء بالذات الإنسانية، وقد أصبحت مركزية الإنسان عبارة عن انتصارات للذات ورؤية ذاتية للعالم. ومن خلال هذه المقولة يمكننا أن نلمس الاهتمام بالذات وجعلها محور معرفتنا، وإذ "إن كانط يذهب إلى أن الأنا ليست كياناً مادياً، أو ((الأنا أفكر)) هي افتراض سابق لكل عمليات التمثل عندنا...ومن ثم فلا بد أن تكون قادرة على مصاحبة جميع هذه التمثلات (التصورات)^(١).

(١) النشار، مصطفى حسن، أعلام الفلسفة: حياتهم ومذاهبهم، دار المسير للنشر والتوزيع والطباعة، عمان - الأردن، ط ١، ٢٠١١.

٢. العقلانية:- وهذه المقولة مرتبطة مع مقولة التمرکز حول الذات بل وحتى تدعمها، وهذه المقولة "دفعت الإنسان الحديث إلى نشوة الانتصار بعد رفع لواء التغلب على الفكر الديني والخرافي بنوع من العقلنة، التي بدأت جذورها مع رؤية لايبنتز للذات والعالم معاً، فهو من أسس للحدثة الفلسفية مقولة العقلانية، وذلك بتقعيده للمبدأ القائل: إن لكل شيء سبب معقول، وأن على الإنسان أن ينتقل من كونه متأملاً في العالم ومتعجباً به إلى منقب فيه وكاشف لأسراره. وإذ يمكن أن نعرّف العقل بوصفه فعالية أو ممارسة وهو يرتبط بالممارسات العقلية لأن العقل ما هو إلا فاعلية التمييز والتجريد والتأمل والإدراك وغيرها من هذه الفعاليات المرتبطة بالعقل، وبهذا فأنا نتكلم عن عقلانية وعن ممارسات عقلية تجاه الموضوعات، ويمكن أن نقسم العقلانية إلى قسمين: عقلانية طبيعية، وعقلانية اجتماعية.

ونجد العقلانية الاجتماعية واضحة وجلية عند ماكس فيبر، ويعطي فيبر معنى أوسع للعقلانية، وذلك لإنجازه مفهوم العقلنة الاجتماعية، ووصفه للمجتمعات الحديثة بأنها المجتمعات العقلانية. إذ يعتقد فيبر أن المجتمعات الغربية هي المجتمعات الوحيدة التي استطاعت ابتكار وإبداع

العقلانية العملية والعلمية، من الطبيعة إلى عقلنة الاقتصاد والقانون والإدارة والتعليم، وأغلب مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى. وبهذا نرى أن فيبر هو أول من شدد على الربط بين الحداثة والعقلانية، وهي العلاقة التي يرى فيها أنها شرط ضروري ما كان للحداثة الأوروبية أن تعرف طريقها نحو تجسيد الجزئي وتظهر التقني والسياسي-البيروقراطي^(١).

٣. العلموية:- وتمثل العلموية المقولة الثالثة من مقولات الحداثة، وهي تعني إيمان العلم بنفسه، أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد الأشكال المعرفية الممكنة، بل اعتبار العلم والمعرفة بوصفهما الشيء نفسه، وإن العلموية أصبحت تشير إلى ثقة الإنسان بالعلم إلى الحد الذي جعل منه المعيار الأوحـد للحقيقة، إذ المعرفة تصبح مساوية للعلم، والعلم وحده هو المعيار للمعرفة الحقة والصحيحة. وبذلك قد ساهمت العلموية وباعتمادها على العقلانية في استمرار فاعلية إزالة الوهم والخرافة عن العالم. ومن هنا نرى أن الحداثة قد استبدلت فكرة العلم محل فكرة الله، وذلك لقلب

(١) إنوود، ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام،

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١١

المجتمع وأن تقتصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد فقط^(١).

ويمكننا أن نلخص المقولات الأساسية الثلاثة بفقرة واحدة وهي: إن الحداثة قد شكلت بنية فلسفية وفكرية متمثلة ببروز النزعة الإنسانية بمدلولها الفلسفي، التي تعطي للإنسان قيمة مركزية ومرجعية أساسية في الكون، وفي بروز نزعة عقلانية صارمة في مجال المعرفة والعمل معاً، حيث نشأت العلوم الدقيقة والحديثة والعلوم الإنسانية الحديثة والنزعات الحديثة على أساس معايير عقلية.

وأما المقولات الفرعية فهي:-

١. تاريخية - فلسفية: فكرة التقدم وتفسير التاريخ على أنه مسار خطي تقدمي دائم إلى الأمام.

٢. أفكار سياسية اجتماعية: كالديمقراطية وحقوق الإنسان العالمية.

٣. اقتصادية - اجتماعية: مثل الليبرالية التي عنت بالفرد وقدرته اقتصادية وفي الرأس مالية والحق الخاص،

(١) تورين، ألان، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ١٩٩٧، مصر.

واجتماعيا في الفردادة والحرية الخاصة.

كانط والحداثة

ترتبط الحداثة مع كانط بصورة أساسية كما قلنا سابقاً، وخاصة في سؤاله عن ما هي الأنوار؟.

إذ أن فلسفة كانط تدعو بصورة أساسية ورئيسة إلى بناء الفلسفة بناءً نسقياً، وكذلك أعادت للعقل مكانته لأنها نظرت له من داخله. وإذا أن كانط قد عمل ثورة فكرية في الفلسفة، لأنه نقل مركز البحث عن الماهيات والجواهر من العالم الخارجي إلى الذات الإنسانية إلى عقل الإنسان، وبذلك أصبح العقل الإنساني مركز المعرفة. وباختصار "ينظر إلى المجرد عادة على أنه: فكرة، أو تصور، أو كلي، تجرد من العيني، أو الواقع الذي يمكننا إدراكه. غير أن كانط في كثير من كتاباته يصر على أن الفعل لا بد أن يستخدم كفعلٍ غير متعدي، بمعنى أننا لسنا نحن الذين نجرد شيئاً (لاسيما إذا كان تصوراً) بل ان التصور نفسه هو الذي يفعل ذلك. كما نحن نستخدم تصوراً مجرداً من شيء ما، لا سيما السمات العارضة غير الماهوية للعيني". وبذلك رأينا أن كانط يصر على أن الأفكار هي بذاتها مجردة وليس الفرد هو من يجردها، وهنا دلالة على أن كانط أعطى للعقل أهمية كبرى، وأصبحت الجواهر يتم الاستدلال عنها بالعقل وليس بالعالم الخارجي. وهذه الفكرة

يمكن ترجمتها بالمقولتين الأولى والثانية، حيث التمرکز حول الذات والعقلانية.

وكان سبب اهتمام كانط بالعقل، لأنه قد لاحظ مأزق الفلسفة وتأخرها مع تقدم باهر للعلم، وبهذا كان لزاماً على كانط أن يضع العقل ومعارفه تحت المجهر وبصورة دقيقة. وقد أعطى بذلك كانط للعقل دور المنظم للمعرفة وكذلك المصدر لها، والذي بنزوع العقل الذاتي تشكل لدينا نظام إبستمولوجي يوحى لنا بأن ثمة في العالم الخارجي ((نسقاً)) ينبغي للعقل فقط أن يميّط اللثام عنه.

بصورة أخرى، يمكننا أن نقول إن الاهتمام بالعقل لدى كانط، هو ناتج لجوابه عن سؤاله ما هي الأنوار؟ ففي إجابته لهذا السؤال بخروج العقل من نكوصه، هو ما عمله كانط، لأنه حاول أن يخرج العقل من نكوصه بوضعه فلسفة حدائثة متكاملة، والتي يسميها بـ ((الفلسفة المثالية النقدية)). ولهذا يمكننا أن نعد كانط هو من فتح الباب للحدائثة على مصراعيه، والتي اهتمت بالعقل وبمرکزية الذات، وأكد على الذاتية^(١).

(١) خليفة، بشير، نقد الحدائثة والتقنية في فكر ليوتار، ضمن كتاب ((الفلسفة الفرنسية المعاصرة: جدل التوقع والتوسع))، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير، سمير =

ويرى كانط أن الكسل والجبن هما الوسيلتان اللتان يمكننا أن نفسر من خلالهما القصور الفكري لدى غالبية الناس، ومن خلالهما يمكننا أن نرى كم من السهل على البعض أن ينصبوا أنفسهم أوصياء على هؤلاء الناس. ويعمل هؤلاء الأوصياء على تكريس هذه الوصاية بكل قوتها على الناس لكي لا يجرؤ أي فرد أن يخرج من طاعتهم. ومن خلال هاتين الوسيلتين يمكن للرجال الكهنوت أن تفرض وصايتها على العوام، فهي توحى لهم بأنها تفكر بدلاً عنهم، وإلا يتعبوا بالتفكير بمشكلاتهم أو بمشكلات مجتمعهم. وحتى أن الخروج من هذا القصور الفكري يكون صعباً وهذا ما نلمسه من خلال كلام كانط في سؤاله عن ما هي الأنوار؟ إذ يقول "من الصعب على كل فرد أن يخرج بمفرده من القصور الذي كاد أن يصبح له طبعاً. فهو قابع فيه بارتياح، وهو عاجز الآن فعلاً عن استعمال عقله هو، لأنهم لم يدعوه أبداً يحاول ذلك. فالمؤسسات والصيغ الجاهزة، أدوات استعمال العقل الميكانيكية هذه، وبالأحرى أدوات سوء استعمال المواهب الطبيعية، تلك هي القيود التي كبلوا بها قصوراً مازال مستمراً. حتى ان من

=بلكفيف، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، دار الأمان، الرباط - المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت - لبنان، ص ١، ٢٠١٥.

يتخلص منها لن يستطيع القيام إلا بقفزة غير مأمونة فوق أضيق الحفر، لأنه لم يعتد على تحريك سياقه بحرية. وهكذا فإن الذين توصلوا بالجهد الخاص لذهنهم إلى التحرر من القصور والمشي بخطى ثابتة، هم قلة^(١).

ولكن علينا أن نفرق بين الحادثة عند كانط والحداثية عند هيغل، وإن الحادثة تعني "المنهج الذي ينحته الفيلسوف لكي يدل على أفكاره، ويربطها في إطاره الفلسفي من دون الادعاء بأن هذا هو نسق مطلق الجوهر، وضروري العلة، وشمولي العناصر". وبهذا نرى أن كانط لا يفرض نسقه المعرفي على الوجود بكونه هذا النسق المعرفي هو الذي يسيّر الوجود، عكس النسق الهيجلي الذي يفرضه على الوجود والذي يسمى النسقية أو الحداثية. إذ يمكن أن نعتبر أن "الفلسفة الكانطية هي فلسفة نسقية، لأنها عبارة عن منهج فلسفي إبستمولوجي يحاول أن يقف على عدم إمكانية المعرفة في العقل النظري وفي الأحكام الأخلاقية والجمالية وفقاً لحدود هذا العقل النظري، ولكنها لا تقدم نفسها على أنها ((تفكر)) يعكس لنا العالم الموضوعي والحقيقة العليا واليقين المطلق، وبالتالي هي نسق

(١) زيدان، محمود، كंट وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط ٣، ١٩٧٩.

منهجي أكثر من كونها نسقاً أيديولوجياً^(١)."

ولهذا نرى أن كانط عندما لمس القصور الفكري في مجتمعه، وبأن هذا العقل تابع للكهنوت عمل على تحرير هذا العقل، فتوجب عليه أن يعليّ من شأن العقل ورفعه إلى مرتبة عليا، وكذلك توجب عليه أن يميّز بين الحقيقة واللاحقيقة، فأعطى للعقل دور المنظم للمعارف الفيزيقية، وأما المعارف الميتافيزيقية فأعتبرها مسلمة أخلاقية لا أكثر لأنه لا يمكننا إثباتها. وكذلك رأى كانط أن لا مرجع للإنسان سوى عقله المتحرر من قيود الأوصياء، وإن الجبن والكسل يجب أن يتنفى عن العوام. ولذلك نلمس أن ظهور الحداثة مع كانط لأنه بالفعل جعل الذات هي مركز الحقيقة^(٢).

وإن التنوير بالمعنى الكانطي هو أن يتحرر الإنسان من الوصايا التي يفرضها على نفسه، ومن دلالات هذه الوصايا هي عجزه عن استعمال قدراته في الفهم بدون الحاجة للتوجيه من الآخرين، وإن الحداثة هي القطيعة المتجددة مع هيمنة التراث التي تكبل الإنسان وحرّيته، فيصبح

(١) غروندان، المنهج كأساس فكري للحداثة، ضمن كتاب الحداثة وأنتقاداتها: نقد

الحداثة من منظور غربي، سلسلة دفاتر فلسفية، إعداد وترجمة، محمد سبيلا وعبد

السلام بنعلي، دار توبقال، الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠٠٦.

(٢) طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط ٣، ٢٠٠٦.

بذلك حبيساً لكلام الموتى، وإن الحداثة تهيبى للإنسان تمكينه من أدوات الفهم والاستعمال الواعي للعقل باستقلالية تامة^(١).

نتائج الحداثة

كما قلنا سابقاً أن كانط أهتم بالعقل، وأصبح العقل سمة أساسية من سمات الحداثة، بل حتى تعد مقولة من مقولاتها. ورؤية كانط حول العقل والتي تأثر منها بالمنهج الديكارتي قد خلقت تمركزاً خطيراً حول الذات، وذلك لأن الإنسان الحديث قد بدأ يدرك نفسه كذات مستقلة، بحيث يستطيع أن يروض العالم ويجعله مُقاساً بالمقياس الإنساني. وبهذا أراد الإنسان من الطبيعة أن تكون تحت سلطته، ولكن ما ثبت هو عكس ذلك، فقد كانت نتيجة الفكر الحداثي هو أن العلم قد هيمن على الإنسان وجعل منه بائساً مغترباً مشرداً بسبب ما قام به من حروب أدت إلى قتل ملايين من البشرية، وحتى الحركات الرومانسية التي ظهرت في أوروبا هي رد فعل لحركة التنوير والمذهب العقلي في القرن الثامن عشر والمذهب المادي بوجه عام. وإن الحركات الرومانسية أكدت على الفرد والذاتية الشخصية

(١) محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة - مصر، ط١، ١٩٣٦.

والعاطفة والأحلام على كل ما يسمو فوق الوجود المادي. وكذلك لأن التقنية المنتجة للأداتية والمختزلة للعقل الأنواري أصبحت تشكل اللوثران الجديد الذي يهيمن ويسيطر على كل مفصليات الحياة الإنسانية.

كان كانط يأمل من خلال دعوته للتنوير إلى القضاء على القصور الفكري وعلى تحقيق سلام دائم، ووضع بذلك كتابه (مشروع السلام الدائم) ولكن ما ثبت هو عكس ذلك، إذ أصبحت النزعة الفردية والذاتية طاغية على ملامح المجتمع الأوربي، ولم تنتهي الحروب بل بالعكس قد زادت وأصبحت أكثر دموية، وأصبح العقل أكثر أداتياً من ذي قبل، وبسبب هذه الحروب والفردية الطاغية استدعت الحاجة إلى نشوء حركات رومانسية لتقلل من طغيان العقل الأداتي، وكذلك ظهرت حركات ما بعد الحداثة التي كانت رد فعل على النسق والنظام والسرديات الكبرى والأصل والمركز.

ولكن بصورة أساسية يمكن أن نلمس أن فشل مشروع الحداثة كان بسبب اعتماد العقل الإنساني على العلم، ولأنه أهتم بالعلم فكان معناه أنه أهمل الجانب العاطفي منه، وبذلك بدأنا نشاهد إنساناً مقيداً بالعقل والعلم بعيداً عن العاطفة، أصبح الإنسان يسير بصورة رتيبة، وبهذا انحرف العقل عن مساره، وبسبب اهتمام الإنسان بالتقنية والعلم وإهمال جانبه العاطفي

والأخلاقي أنتج لنا إنساناً شريراً ووحشياً، وهذا ما ثبت من خلال تصنيع الأسلحة وبأصناف متطورة ومدمرة بنفس الوقت، وقد أصبح الإنسان مهدداً لوجوده بسبب ما أنتجه العقل الأداتي من نرجسية وحب الصراع والحروب المدمرة، ولذلك ظهرت عدة حركات تجابه الحداثة ومشروعها الذي أصبح خطراً على الإنسان من الانقراض بسبب ما يصنعه من أسلحة^(١).

إن نشوء الحداثة كان لعدة أسباب، فمنها بسبب سيطرة الكنيسة على المجتمعات، إذ هي وحدها التي تفكر، وإن أفكارها مقدسة، وتشويه صورة الإنسان الفرد وحريته، إذ الإنسان في المجتمعات الأوربية كان يعيش في جو من الاستلاب والاعتراب، وإن كل من يفكر يتم معاقبته، ودليل ذلك معاقبة العالم برونو بالحرق، وحتى غاليليو لم يسلم من المحاكمات، لأن الكنيسة قد أنشأت محاكم التفتيش لكي تتبع كل من يأتي بأفكار جديدة تخالف تعاليم الكنيسة.

وهذه الأسباب هي التي دفعت بعض المفكرين إلى الثورة على تعاليم

(١) ويليامز، رايموند، طرائق الحداثة: ضد المتوائمين الجدد، ترجمة: فاروق عبدالقادر،

سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٩.

الكنيسة، وإلى أن يكون الفرد سيد ذاته، ولا يحتاج لمن يفكر بدلا منه، وإذ بدأ ديكارت بمقولته الشهيرة "أنا أفكر، إذن أنا موجود" انعطافة كبيرة في جوهرية الفكر الأوربي، حيث بدأت منذ هذه اللحظة إلى أن يثبت الإنسان وجوده من خلال فكره، وهنا نلمس بدايات نشوء الحداثة، ولكن مع كانط قد نضج الفكر الحداثي، وخاصة في مشروعه الأنواري، إذ حاول كانط أن يضع نسقاً معرفياً يخرج الإنسان من نكوصه الفكري، وفي الوقت نفسه عمل على التمييز بين الحقيقة والظاهر، وكذلك أنه جعل أفكار "الله والنفس والعالم" مجرد مسلمات أخلاقية، وإنه أعطى للميتافيزيقا دور المنظم.

وهنا حدثت انعطافة كبيرة على مجرى التاريخ الفكري، والتي أنتجت فيما بعد حداثوية هيغل، وكذلك قد نشأت عدة اتجاهات تأثرت بكانط منها الكانطية الجديدة. ولكن بسبب الفكر الحداثي الذي جاء به كانط، والذي أراد من خلاله أن يخرج الإنسان من نكوصه الفكري وكذلك أن يضع مشروع سلام دائم، أصبح الإنسان مقيداً أكثر، وأصبح جزءاً من التقنية، وبسبب إيمان الإنسان الزائد بنفسه، قد جعل منه إنساناً مغروراً لا يمتلك جوانب أخلاقية، مما أنتج الحروب والقتل والدمار، وهذه كانت آثار إيمان الفرد بنفسه وبذاته بصورة خاطئة.

ديكارت والنزعة العقلانية الساعية إلى البساطة والوضوح

سعت العقلانية الديكارتية نحو البساطة والوضوح، نحو رسم منهج وقواعد جديدة لإرشاد العقل، لأن بإمكان هذا العقل أن ينتج المعرفة، وهو الأمر الذي يرفضه السكولائيون اعتقاداً منهم بأن كل شيء معطى، وأن الإنسان مجرد متلق سلبي، لا دور له في عملية الإنتاج تلك. هذا التصور اللاهوتي الغارق في القدرية، لن يدوم كثيراً، لأنه سيتعرض لانتقادات ديكارت من أجل تقويضه. وبذلك، فالديكارتية هي بمثابة «بيان من أجل العقلانية»، «بيان من أجل العقل» دشّن مرحلة جديدة محورها العقل والذات الإنسانية. بيان يقوم أولاً، على الإقرار بالمساواة والعدل في توزيع القدرات. فتقريره أن «العقل أعدل قسمة بين الناس»، هو تقرير بأولى مبادئ الديمقراطية أي المساواة، وأمام هذا المبدأ، لم تعد الحاجة إلى تقرير التراتبية أو ما شابه، لأنه حطم وقوض الأساس الذي تقوم عليه المعرفة التقليدية.

اشتهر ديكارت بقوله المتداول جداً «أنا أشك، أنا أفكر، إذاً أنا موجود». وهو قول يؤسس لفهم جديد للذات الإنسانية، من خلال سعيه نحو قلب النظام المعرفي القديم، لصالح تصور جديد ينبنى على الذاتية

كمنطلق نحو العالم. والذاتية عند ديكارت، لا ينبغي أن تفهم كمقابل للموضوعية، بل كأساس ومبدأ كل شيء، بإمكانها الوصول إلى اليقين، بدلا من البحث عنه في شيء آخر. والغاية الكبرى لديكارت وراء هذا المفهوم هي التأسيس لميتافيزيقا جديدة تتمحور حول الإنسان كأسمى كائن ميتافيزيقي. فالحقيقة لا تقع خارج الذات الإنسانية بل في جوفها وفي قلبها، رسم ديكارت تصوره الميتافيزيقي للعالم في كتابين هامين، من ضمن كتبه: كتاب مقال في المنهج، وكتاب التأملات الميتافيزيقية. لذا يصح القول إن فلسفته تنقسم إلى قواعد وتأملات^(١).

يتأسس النظام الديكارتي على التمييز بين نظامين: نظام الأشياء ونظام الحجاج، فنظام العلل والحجج غير نظام الأشياء، ويهدف إلى هدم النظام القديم، ويتضمن صنفين من الأحكام: النظام التحليلي والنظام التركيبي: يقر ديكارت بأنه كلما اتجهنا نحو القضايا التحليلية نكون أقرب إلى اليقين، والعكس صحيح، كلما اتجهنا نحو القضايا التركيبية نكون أقرب إلى الظن والشك والريبة. وعلى هذا الأساس، فالقضايا البسيطة أكثر يقينا من المركبة، الشك طريق إلى اليقين العقل «هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس».

(١) جميل صليبا، معجم الفلسفة، دار الكتاب اللبناني، ج ٢ بيروت، ١٩٨٢، ص ٨٦.

فكل فرد له نصيبه منه، إلا أن طرق استخدام وتوظيف هذه الملكة، تختلف من شخص إلى آخر. يقودنا الانطلاق من هذه الفكرة، إلى تأكيد مبدأ المساواة؛ لأن اعتبار العقل ملكة فطرية، أثار أيضا اهتمام التجريبيين الإنجليز، الذين رأوا في ذلك أكبر زلة للعقلانية. فالعقل في نظر هؤلاء، ليس إلا أداة يستخدمها الإنسان لإنتاج المعرفة، ولكنها أداة لا يمتلكها الناس بالفطرة، قدر ما هي مكتسبة ترتبط وترتهن بالتجربة الإنسانية. أي أن العقل مجرد صفحة بيضاء. وسيخترق هذا السجال الفلسفي بين الاتجاهين التجريبي والعقلاني كل التاريخ المعرفي للبشرية.

دشن ديكارت تفكيراً جديداً، لأن اتباع آراء الآخرين لا يقدم أي جديد بالنسبة له. لقد كان بإمكانه اتباع آراء أفلاطون وأرسطو، إلا أن اقتناعه بأن ذلك الطريق لم يعد مجدياً، أفضى به إلى البحث عن طريق جديد. هكذا سار وحيداً في طريق الظلمات، بحثاً عن منهج جديد لهدم الآراء القديمة وبناء آراء جديدة. وبهذا سيتوجه بالنقد الشديد لمختلف المعارف التي تلقاها منذ طفولته، بل سيطرحها جانباً وسي وسيقطع من الشك^(١).

(١) ريتشارد شاخ، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة، أحمد حمدي محمود، الهيئ المصرية

العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٣٢.

لاحظ ديكارت أن معظم أحكامنا ترتبط بالحس وتتعلق به. وأن معارفنا تتكون من آراء تتعارض فيما بينها. وهذا ما يستوجب أولاً الشك فيها، ولو مرة واحدة، بهدف السعي وراء بناء معارف جديدة كل الجدة. فالحواس في نظره مخادعة، بحيث لا يستطيع التمييز بين عالم الحلم وعالم اليقظة. وهذا ما يستوجب ثانياً الشك فيها. لكن السؤال الأساسي هنا هو: هل يمكن للشك أن يبلغ اليقين؟ هل يمكن الشك في البدايات واليقينات الرياضية (في الأعداد والأشكال) أن يؤدي إلى اليقين؟

يمكن للإنسان أن يخطئ بصدد هذه اليقينات الرياضية، مثلما يخطئ بصدد المحسوسات. وهذا ما يستلزم في نظر ديكارت، وجود إله كامل الضمان «يضمن عدم وقوعي في الخطأ، فالله وحده قادر على كل شيء، وهو صانعي وخالقي على نحو ما أنا موجود». ما يبرر الشك إذن، في نظر ديكارت، هو أنه لا يملك بعد الدعامة الميتافيزيقية للحدس العقلي، تلك الدعامة وذلك الضمان الذي لا يمكن أن يوجد إلا في الله.

صمم ديكارت عزمه على أن يعرف كيف يتصرف العقل على طريقة البرهان الرياضي. أي أنه عزم على أن يحلل المنهج الرياضي إلى عناصره العقلية. وهي العناصر التي يعرضها لنا في الجزء الثاني من مقال في المنهج: البدايات، التحليل، التركيب، المراجعة. وإجمالاً، فإن الشك الذي يطبقه

ديكارت في كتابه «مقال في المنهج»، يختلف عن الشك الذي يطبقه في كتاب التأمّلات، ذلك أن الشك في المقال، هو شك معرفي لا يتجاوز الحدود التي يرسمها له ويضعها للجّمه. في حين أن الشك في التأمّلات، هو شك جذري لا حدود له، يدفعه إلى أبعاده القصوى، لذا من اللازم الوقوف على كتاب التأمّلات لبيان مدى وجاهة هذا القول^(١).

- نحو شك جذري يحكي ديكارت في التأمّل الأول، عن معرفته التي تلقاها والتي انبنت على آراء خاطئة، معلنا عزمه وإصراره الدائم على بلوغ اليقين، وعلى وضع ما تلقاه منذ الطفولة موضع شك. وهكذا يبدأ بالحواس (أهم مصدر للخطأ لأنها مخادعة)، ثم يشك في إن كان في اليقظة أو في النوم، ويدفع به إلى أقصاه عندما يشك في القضايا الرياضية.

- يقول في الفقرة الأولى، هناك كثير من الآراء الخاطئة التي نتلقاها منذ الصغر، وينبغي هدمها لتأسيس معرفة جديدة. لكن لا ينبغي أن نعمل على هدم كل رأي على حدة، وإنما ينبغي هدم الأسس التي تقوم عليها، وأهم تلك الأسس: الحواس التي إذا خدعتنا

(١) يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، بيروت دار القلم، ص ٢٣٠

فإن معرفتنا ستكون خاطئة.

- تتميز العقلانية الديكارتية بكونها عقلانية قطعية، يقينية، لا تستند إلى الاحتمال ولا وسط فيها. فالعقل عند ديكارت دوغمائي، لا يؤمن بالوسط بين الشك واليقين. فإما أننا نخطئ ونقع ضحية الخطأ، وإما أن نصل إلى اليقين. لذلك فالعلوم عنده إما مركبة أو بسيطة. وهناك نظامان كما سبقت الإشارة: نظام الأشياء، ونظام العلل، وهذا الأخير نوعان: نظام تحليلي: تتميز أحكامه بكونها بسيطة، يقينية، بديهية وصادقة، كما هو الحال في الهندسة وفي الحساب. ونظام تركيبى: لأن الأحكام التركيبية غير يقينية وأقل بديهية، كحال الفلك أو الطب. دشن ديكارت الشك بالحواس، وانتقل إلى النوم واليقظة، وانتهى بالحقائق الرياضية. وكان يعتقد دوماً أن هناك إلهاً كلي القدرة والاستقامة، وهو خالق الإنسان على ما هو عليه^(١).

(١) اميل بريهمه، تاريخ الفلسفة، ج ٥، ترجمة جورج طرابش. دار الطليعة، بيروت،

١٩٨٣، ص ١١٧.

المبحث الثاني

الفكر السياسي عند هيجل

مفهوم الدولة عند هيجل

يرى "هيجل" إن الروح تحقق حريتها في الدولة وعبرها، والدولة عنده أحد منجزات العقل، ولا وجود للإرادة الفردية هنا؛ لأن الدولة تعبر عن روح الجماعة والإرادة العامة وما الفرد إلا عضو في الإرادة العامة التي تعمل بذاتها ولذاتها كما الدولة أيضا فهي الإرادة الشاملة وبالتالي فإن العقل معيار تحليل لشكل الدولة، ويرى "هيجل" ان علينا أن نعترف بأن فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلا في واقع الدولة، ولن تتحقق الحرية عملياً إلا عندما تعبر الدولة عن أهداف المجتمع، من خلال اختيارات الأفراد، فالدولة عنده هي تطور التاريخ، ويشكل حق الذات في الحرية نقطة التحول بين التاريخين: القديم والحديث، ويجب على الدولة أن تكون في خدمة المجتمع، الذي شيد لرعاية مصلحة الفرد في الرخاء والسعادة والأمن والحرية، ويعتبر هيجل ان النظر إلى الإنسان خارج الظروف الإنسانية وتصور الحرية خارج الدولة ضرباً من الوهم والخيال، إذاً فالإنسان توصل

إلى الوعي بحريته الفردية التي تحققت في شكل دولة، اذ أصبحت الحرية فيها نظاماً شمولياً مضبوطاً بدستور تقرره الأمة بحرية، وفي النهاية تصبح الدولة هي التعبير عن حاجة الكل الشمولية لأنها وجدت بذاتها ولذاتها، ولأنها تحقق للفرد حريته وتجسد العقل في العالم-العقل والحرية مفهومان لا فرق بينهما عند هيجل - فالذات ليست حرة طالما لم يكن الإنسان مواطناً لدولة عقلية يرى مواطنوها عن وعي بأن وحدة الكل هي هدف جامع، باختصار لقد جعل هيجل من الإنسان لأول مرة "ذاتاً للنظام السياسي" ضمن فلسفة دولة تعبر عن مثال للصيرورة التاريخية نحو تحقيق الذات الشاملة لا فلسفة نظرية فحسب بل إثبات أن الفلسفة مهمة لرسم الطريق لبناء دولة الواقع العقلانية وفقاً لتطورات الزمان، فلا قيمة للفلسفة عند هيجل إذا لم تكن مرتبطة بالواقع، إن الدولة عند هيجل هي صيرورة لمثال واقعي وليس خيالي، وهو يرى أن "مهمة الفلسفة معرفة الصيرورة الفعلية للمجتمعات بناء على أسس فلسفية معيارها ومصدرها العقل" لتفسير الواقع وبناء نظرية الدولة الحديثة التي هي حقيقة لفكرة أخلاقية، فالدولة كما يقول هيجل "هي الحقيقة الواقعية للفكرة الأخلاقية، هي الروح الأخلاقي من حيث هي إرادة جوهرية متجلية، وواضحة لذاتها".

الفكر السياسي عند هيجل

ان حجر الزاوية في فلسفة هيجل السياسية هو مفهوم (المجتمع المدني الذي جعله عنصراً وسيطاً بين الدولة والفرد لان هدف المجتمع هو التوفيق بين مفهوم المواطن وحرية الفرد. لقد ابتكر هيجل نوعاً فريداً من العلاقة بين المجتمع المدني والدولة تحد من سيطرة الدولة على الفرد بأيجاد كائن متوسط بينهما هو المجتمع . وقد وضع هيجل المجتمع المدني بين الدولة والفرد ل يتيح فرصة للفرد للتعبير عن كل مطالبه وتطلعاته التي تنبثق تلقائياً من فرديته، وفي الوقت نفسه ليحمي الدولة من هجوم الافراد ومن القيود التي تحط من شأنها ، ثم ليجمع بين الفرد والدولة في رباط عضوي لا ينقسم.^(١)

أصل نشأة الدولة

اما عن الاصل التاريخي للدولة ، فالدولة عند هيجل لا تنشأ عن عقد . وقد جعل هيجل من المفكرين النظريين القائلين بفكرة العقد الاجتماعي مثل روسو وغيره الذين يدعون الى استخراج فكرة الدولة من معنى العقد

(١) احمد، عبدالكريم، القومية والمذاهب السياسية، الهيئة المصرية العامة للطباعة

والنشر، القاهرة، ١٩٧٠ ص ٢٤٦.

خصوصاً له ، لانه يذهب الى ان هناك مجالاً للتمييز من ناحية أولى بين المجتمع المدني القائم على عقود ، أي على علاقات قائمة بين الافراد والذي يسير بروح ذات نزعة فردية ونفعية تتطلع الى غاية هي مصالح الافراد الخاصة ، ومن ناحية اخرى بين المجتمع السياسي او لنقل " الدولة " القائمة على اساس مغاير كلياً والمنطلقة الى غاية مغايرة ايضاً^(١) . فلا يمكن تصور الدولة وكأنها وليدة هذا العقد ، لان العقود على اشكالها وانواعها كافة عند هيجل انما هي خاضعة لنطاق العلاقات الخاصة بشكل عام . فالدولة لا تقع في مجال الحرية واردة الافراد ولكنها تتجاوز وجودهم ان لم تكن تعلوهم جميعاً.^(٢)

لا يتحقق العقد الا اتفاقاً مؤقتاً محدداً بموضوع خاص انه سريع الزوال ومتروك الى حد ما الى التعسف الفردي ، فلا يتطلع إلا لما يمكن التصرف به او يمكن استبدال غيره به ولا يمكن ان يرتبط بالجوهر . فلا يمكنه ان يقيم جماعة دائمة واجماعية ، ولكن الدولة هي هذه الجماعة الدائمة والاجماعية

(١) هيجل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ ف ٢٥٨ .

(٢) ظاهر ، احمد جمال : دراسات في الفلسفة السياسية ، مكتبة الكندي ، أربد - أردن ، ط ١ ، ١٩٨٨ ، ص ٦٤ ، وانظر محمد فتحي الشنيطي نماذج من الفلسفة السياسية ، ص ١٣٤ .

التي ليست مجرد (إرادة) عامة صيغت في اعقاب عقد صادر عن الافراد .
فالدولة قائمة قبل الافراد وباقية بعدهم فهي الحقيقة المطلقة الاولى والفرد
هو ذاته لا يتمتع بجوهر ولا بحرية الامن حيث انه عضو من اعضاء
(الدولة)^(١).

فهو يرفض نظرية العقد الاجتماعي لانه من الخطأ في نظره القول ان
لدى الناس حرية الانفصال عن الدولة او عدم الانفصال ، والاصح ان من
الضروري على نحو مطلق ان يوجد كل شخص في الدولة او لا يوجد .
مقابل نظرية العقد الاجتماعي يرى هيجل ان (الارادة العامة) لا يمكن
ظهورها الا بعد عملية طويلة تبلغ قمته في التسوية النهائية للعدوان
الاجتماعي . فالارادة العامة هي نتيجة الدولة وليس اصلها .^(٢)

(١) سنبله، جان ادور : الفكر الالماني من لوثر الى نيتشه ، ت تيسير شيخ الأرض ، دار
دمشق للطباعة والنشر ١٩٨٢ ص ١٢٧ . وانظر كذلك عبد الجبار عبد مصطفى :
الفكر السياسي الوسيط الحديث ، مطبعة وزارة التعليم العالي ، بغداد ، ١٩٨٢
ص ١٤٤ .

(٢) الطعان ، عبد الرضا : تابع الفكر السياسي الحديث ، ص ٥٢٠-٥٢٧ . وكذلك
انظر زكريا ابراهيم : فلسفة السياسة عند هيجل ، ص ٦٧ .

والدولة على وفق الجدل الهيجلي هي مركب من الاسرة والمجتمع المدني، فالاسرة أطروحة نقيضها المجتمع المدني ويتمخض عن هذا التأليف بين النقيضين يضم خير ما في كل منهما . وهذا التأليف لا يذيب الأسرة او المجتمع المدني وانما يضيف عليها التناغم والوحدة . وبهذا تكون الدولة هي كائن اسمى يحقق رفاهية الافراد وحريتهم ويربط مصالح الاسرة والمجتمع بأهداف عامة كلية شاملة . ولا يعني هذا طمس ذاتية كل من الأسرة والمجتمع المدني ، فالتناقض قائم في الاعماق والتناقض هو مناط الحيوية في الحياة الانسانية . ومن خصائص الدولة الجهورية إنها الية ، فهي اسمى صورة لتحقيق الفكر في تقدمه في ثنایا العصر . او انها تعبير عن روح العالم . ان الدولة هي الفكرة الالهية في الأرض ، (انها بصمة الله على وجه الدنيا) وهي غاية في ذاتها ، ولما كانت اسمى تعبير عن روح العالم ، فلا يمكن ان يتم تطور روحي فكري خارج نطاقها .^(١)

الدولة فرد حقيقي ، فهي شخص او كائن حي يميز نفسه بنفسه أي ان الحياة الحقيقية للاجزاء - وهم الافراد - إنما توجد

(١) صبحي ، احمد محمود : في فلسفة التاريخ ، منشورات الجامعة الليبية ، بلا تاريخ ،

وتتحد مع حياة الكل وهو الدولة.^(١)

والدولة ليست تنظيمًا يوازي المجتمع المدني او يطابقه بل هي التي توفر لهذا المجتمع شروط الاستقرار الداخلي وليس معنى ذلك ان المجتمع المدني سابق على الدولة ، بل بالعكس فإذا كان مسار المفهوم العلمي يظهر الدولة بوصفها نتيجة ، في حين يقدم هذا المفهوم نفسه على انه المؤسس الحقيقي فذلك لان هذا التوسط وهذا الخلط يخفيان ذاتياً وبصورة فورية في الدولة ، لانها بصفة عامة سابقة على المجتمع المدني وفي داخلها تتطور الاسرة في داخلها مكونة المجتمع المدني ، لذلك فالدولة سابقة على المجتمع المدني من حيث انها تمثل المبدأ والاساس الذي من دونه يسقط المجتمع المدني عاجلاً او اجلاً في الاستبداد والتعسف الدولة هي ضمان تحقق العقل والحرية الفردية .^(٢)

يتضمن معنى الدولة :-

أ - الحق السياسي الداخلي أي الدستور .

ب - الحق الدولي . هذا هو الحق الخارجي او القانون .

(١) هيجل ، اصول فلسفة الحق ، ص ٥٤ .

(٢) ولد القاسم ، يعقوب : المصدر السابق ، ص ١٩٦ .

ت - التأريخ الكلي؟

في دولة هيجل تتحقق الحرية الحقيقية فعلاً للشخص ، تتلقى الشخصية ومصالحها الجزئية نموها الكامل والاعتراف بحقوقها لذاتها (في منظومتي الأسرة والمجتمع المدني ، وانها تندمج من ذاتها في المصلحة العامة ، او انها تعترف بوعي وأرادة بهذه المصلحة العامة ، بوصفها جوهر روحها الخاصة وتعمل من اجلها بوصفها غايتها النهائية . وتبعاً لذلك فلا قيمة للكلي ولا تحقيق له من دون المصلحة الخاصة والوعي والارادة . وكذلك لا حياة للأفراد بوصفهم اشخاصاً الا في ظل الدولة . فهي اسمى من الفرد والمجتمع المدني . اما غاية الدولة فهي متضمنه فيها وقوتها في وحدة غايتها وتحقيق مصالح الافراد الخاصة ، وفي الحقيقة ان للأفراد واجبات حيالها ، ضمن الحد الذي لهم فيه حقوق عليها .^(١)

غاية الانسان ان يعيش في ظل دولة ، فهي لا تمحو شخصية الفرد ، بل واجبتها التعبير عنها واطهارها ولكن الشخصية هنا لا تعني الفردية لان الشخص الحق هو كائن اجتماعي^(٢) واسمى واجبات الفرد ان يكون مواطناً

(١) هيجل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص ٢٨٠ ف ٢٦٠-٢٦١ .

(٢) الموسوي ، موسى : فلاسفة اوربيون من ديكات الى برجسون ، ص ١٠٩ .

في الدولة ، ولا يكون للفرد هدف في الحياة الا بفضل مواطنته في الدولة .
وعليه فالدولة هي العالم المعنوي الوحيد الذي تتحقق فيه حرية الفرد .^(١)
والفردية لا وجود لها في دولة هيكل لان الفرد برأيه يكتسب وجوده من
بقائه في الدولة وانضوائه تحت لوائها وخضوعه لنظمها . ولا تستقيم حياته
وظروفه الا اذا كان متماشياً ومتفقاً مع الإرادة الكلية التي تمثلها (الدولة) ،
فضلاً عن ان المواطن يعيش للدولة وليست الدولة هي التي توجد لتحقيق
ذاتيته وانانيته لذلك يجب ان تكون سيادتها مطلقة سواء في الداخل او في
الخارج ، أي يجب على المواطنين جميعهم الخضوع لسيادتها كما يجب ان لا
تخضع الدولة بدورها لأية هيئة في داخل حدودها او لاي مظهر من مظاهر
السيادة الخارجية ، فلا تخضع الا للقانون الصادر عن ارادتها والذي يمثل
هذه الارادة تمثيلاً صحيحاً منزهاً عن أي ضغط او التزام او اكراه من
الداخل او الخارج .^(٢)

(١) سوينكر ، ستيفن : خلاصة الفكر السياسي ، ص ٢٥ .

(٢) الخشاب ، مصطفى : المذاهب السياسية ، ص ٨٥ ، وانظر حورية توفيق ، مجاهد :

الفكر السياسي من افلاطون الى محمد عبده ، مكتبة الانجلو ، ط ٢ ، ١٩٩٢ ،
ص ٤٥٣ .

اما اذا عاش الفرد خارج الدولة فانه يعيش تائهاً لا وطن له ويظل عبداً لهواه، ويظل كالجاء الذي لم يتحقق في كله (أي الدولة) لذلك فسيادتها مطلقة على اعضاءها، وتبعاً لذلك يجب عليهم ان يحيا من اجلها بدل ان تحيا هي من اجلهم. فهي تجسيد المثل الاعلى وتجسيد الخير، وغاية التطور والتعبير عن العقل والعقل هو الحق.^(١)

يجب على الفرد عند قيامه بواجبه البحث عن منفعته ومصالحته الشخصية او رضاه ضمن وضعه في الدولة، فيصبح به الشيء العام شيئاً الخاص في الوقت نفسه. فلا يجب اهمال المصلحة الخاصة. بل يوفق بينها وبين المصلحة العامة. فالفرد الذي هو تابع من حيث واجباته يجد في انجازها بما هو مواطن حماية شخصه وملكه ويضمن بقاءه ومعاشه.^(٢) غاية الدولة هي المصلحة الكلية بما هي كذلك، ومن ثم بما هي جوهر المصالح الجزئية فإن حفظ المصالح الجزئية يكون ضمن جوهريتها.^(٣)

(١) ماكيفر، روبرت. م: تكوين الدولة، ت حسن الصعب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦، ص ٤١٤.

(٢) هيغل، مبادئ فلسفة الحق: ص ٢٨٢ ف ٢٦١.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٨٦ ف ٢٧٠.

فالدولة هي التحقق الفعلي للحرية العينية، إذ يمكن للشخص بلوغها عندما يشبع مصالحه الذاتية بالطريقة التي كان يشبعها في الأسرة او المجتمع المدني من ناحية.

ويتعرف ويريد الكلي في تجربته من ناحية اخرى . أي عندما يدرك ان في استطاعته بلوغ غايته الحقه الكاملة اعني حريته عندما يسعى الى الكلي.^(١)

ويستمد الفرد كل ماله من قيمة حقيقية روحية من الدولة التي تعد (الفكرة المقدسة) كما توجد في الأرض فهي هدف التأريخ وهي لا تحقق للفرد قيمته بوصفه مواطناً فقط ، ولكنها تضيف عليه صفة المواطن الحر ان اطاع قانونها.^(٢) فالمواطن حين يطيع القوانين التي سنتها الدولة فإنه يحقق حريته لان القانون الذي يطيعه إنما هو تعبير عن أرادته وغايته الحقيقية.^(٣)

ويتكون لدى الامة وعي بالحرية والأرادة يزداد بازدياد وعيهم وطاعتهم للقوانين والانظمة التي يتكون منها كيانهم السياسي والروحي بحيث

(١) متياس ، ميشيل : هيغل والديمقراطية ، ت امام عبدالفتاح امام ، دار الحداثة للطباعة والنشر ، ط ١ ، ١٩٩٠ ، ص ٣١.

(٢) توفيق ، حورية : تاريخ الفكر السياسي ، ص ٤٥٣.

(٣) متياس ، ميشيل : المصدر السابق ، ص ٣٢ وانظر محمد مفيد اشوباشي : الفلسفة السياسية . دار الكشاف للطباعة والنشر ، بيروت ، ص ١٢٨ .

تصبح الدولة بالنسبة لهم حقيقة روحية تحقق لهم المستوى الضروري للممارسة حريتهم^(١). ويروي هيجل قصة طريفة قديمة تبين فكرته عن الدولة ، فيقول (سأل اب احد فلاسفة الفيثاغورين عن احسن طريقة لتربية ابنه ، فقال الفيلسوف ان تجعله مواطناً في دولة ذات قوانين صالحة)^(٢). وهذا يعني ان الحرية لا يمكن ان توجد من غير قانون او من غير تنظيم .

والحرية التي يتمتع بها الناس ، بوصفهم اعضاء في المجتمع اكثر واقعية برأي هيجل من تلك التي تخلو منها عندما هجروا حالتهم الطبيعية الافتراضية التي لم يكن فيها أي قانون ليدخلوا المجتمع . وهذه الحرية الحقيقية التي توجد في المجتمع هي نتيجة لحرية نشيطة نامية . تعبر عن نفسها اولاً في القانون ، وثانياً في قاعدة

الاخلاق الداخلية التي يتلقاها الفرد من المجتمع ، وثالثاً في طريقة النظم والمؤثرات الاجتماعية التي تعمل على نمو الشخصية . وكما يقول

(١) مطر ، اميرة حلمي: في الفلسفة السياسية ، ص ١٤٨ وانظر :مجاهد عبدالمنعم

مجاهد : هيجل يتحصن خلف قلاع الحرية ، ص ٢٥ .

(٢) هيجل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص ٢٧٧ .

هيجل (ان لا شيء غير الدولة يجعل الحرية امراً واقعاً).^(١)

وليس للدولة دور سوى ان ترد الفرد ، الذي ينزع الى ان يجعل من ذاته مركزاً لذاته الى حياة الجوهر الكلي اذن فهي تتدخل لتمنع تعدي الانانيات ولتحد بالقوانين من عسف الارادات الفردية وبهذا المعنى فإن الدولة هي الحرة لانها متحررة من كل انانية وتجعل المواطنين احراراً ايضاً . (والقانون هو جوهر السلطة الحرة).^(٢) تستوعب الصراع وتوفق بين الإرادة الفردية والأرادة الكلية، وبين اصحاب المصلحة الخاصة واصحاب المصلحة العامة.^(٣) لذلك مجدها هيجل لانه يرى ان الدولة هي الكائن الاجتماعي الاكبر ، ويرى ان الانسان لا يصل الى الحرية الحقيقية الا عن طريقها ، لان فيها يعيش الانسان القانون بدلاً من ان يخضع له خضوعاً سلبياً ، فانه بهذا

(١) جود ، أ.د : النظرية السياسية الحديثة ، ت عبدالرحمن صدقي ، المؤسسة المصرية

العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٣ ص ١١ .

(٢) بريهه ، اميل : تاريخ الفلسفة ، ج ٦ ، ص ٢٣٢ . وانظر عادل العوا : المذاهب الاخلاقية ، ص ٦٣٤ .

(٣) مطر ، اميرة حلمي : المصدر السابق ، ص ١٤٨ وانظر نازلي اسماعيل : الشعب والتاريخ هيجل ، ص ١٤٠ . وايضاً رينه سيرو هيجل والهيجلية ، ص ٧٦ .
وعبدالرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية ، ص ٥٩١ .

لا يصبح قهراً ، بل شكلاً من اشكال التحرر، بان يجعل الانسان يضبط نفسه وفرديته العينية ووجدانيته العمياء الانانية.^(١)

علاقة الدولة بالدين

(ان التحديد الجوهري لعلاقة الدين بالدولة لايمكن الحصول عليه الا اذا رجعنا الى مفهوميهما . فمضمون الدين هو الحقيقة المطلقة ، ومن ثم ان درجة العاطفة الاسمى تكون جزءاً من مجاله إذ انه يتطلب بوصفه حدساً وعاطفة ومعرفة حسية موضوعها الله ، وبوصفه المبدأ والعلة غير المتناهية التي تتعلق بها كل شيء ويعود إليها كل شيء ، يتطلب ان تصور كل شيء من وجهة نظره ، ويستخلص منها تأييده وتسويغه ويقينه . اما الدولة والقوانين شأنها شأن الواجبات ، فتتلقيان من هذه العلاقة الضمان الاسمى والالتزام الاعلى بالنسبة الى الضمير . والحقيقة ان الدولة نفسها ، والقوانين

(١) بدوي ، عبدالرحمن : ثلاثي المثالية الالمانية ، ص ١٣٠ وانظر علي عبدالمعطي

محمد : تاريخ الفكر السياسي الغربي ، ص ٣٧٩ وكذلك Encyclopadia of social sciences, Lndon. P. ٣١٣.

وكذلك محمد عبدالعزيز نصر : فلسفة السياسة عند الالمان ، ص ٦٦ . وايضاً
فردريك هرتز القومية في التاريخ والسياسة ، ص ٣٩٦ .

والواجبات ، هي في واقعها شيء ما محدد يدخلنا الى دائرة اسمى كما يدخلنا الى مبدئه). (١)

(يحتوي الدين على النقطة التي تضمن الثبات والحرية والرضى الاسمى، في اثناء التغيير الكلي وفي اثناء اضمحلال الغايات والمصالح والملكيات الواقعية. فالدين يمثل مبدأ الدولة بوصفها أرادة الهية ، وبوصفها روحاً حاضرة وفعلية، تنمو في تكوين العالم وتنظيمه . اما أولئك الذين يريدون وهم يواجهون الدولة ان يتشبثوا بصورة الدين فانهم يتصرفون تصرف أولئك الذين يعتقدون ، انهم بلغوا الحق في المعرفة ، على حين انهم يبقون دائماً بأزاء ماهيته ، ولا ينتقلون من هذا التجريد الى الوجود فالدين هو علاقة بالمطلق ، تتخذ صورة العاطفة والخيال والايمان ، وفي دائرته التي تحتوي كل شيء ، يصبح ماهو موجود عرضاً ، ويتلاشى ايضاً). (٢)

(يحقق الدين حفظ ذاته ووجوده وتجليه ، ضمن الحد الذي يعترف فيه بالدولة، ويثبت دعائمها ، بدلاً من ان يتخذ هذا الاتجاه السلبي والنزاعي

(١) هيجل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص ٢٨٧ ف ٢٧٠ .

(٢) هيجل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص ٢٩٣ ف ٢٧٠ .

ضدها . ان عبادة دين معين تتألف من افعال ومعتقدات ، وهو بحاجة من اجل ذلك ، الى ممتلكات وحيازات ، وبحاجة ايضاً الى افراد نذروا انفسهم لخدمة الجماعة ، لذلك تظهر حاجة الدين الى الدولة لتوفر لها كل ضمان وكل حماية ، في سبيل تحقيق غاياتها الدينية . من هنا تظهر علاقة بين الدولة والجماعة الكنيسة . ومن واجب الدولة توفير الحماية للدين من دون التدخل في نوع العبادة او أية تفصيلات دينية حتى تضمن المساندة من الجانب الديني ، ولا بد من اعطاء حرية الديانة للطوائف والفرق^(١).

واذا تحقق ذلك من جانب الدين واحتفظت الجماعة الكنسية بملكية من الملكيات وانجزت الافعال العبادية كلها ، وكان لذلك افراد في خدمتها ، انتقلت من مجال الداخلية ، الى مجال العالم ، ومن ثم الى مجال الدولة ، إذاً خضعت الى قوانينها مباشرة.^(٢)

اذا كان الدين او المعتقد الديني اصيلاً ، واذا ما كان يعبر عن مضمون الهي ، فانه لا يقوض بل يعزز غاية الدولة وسلامتها ، ومن ثم فإن على الدولة ان تحمي الكنيسة بوصفها مؤسسة اساسية في حياة الامة . فما دام

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩١ - ف ٢٧٠ .

(٢) هيجل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص ٢٩٣ ف ٢٧٠ .

الدين هو العنصر المتكامل والمتمم للدول ، وهو الذي يغرس الاحساس بالوحدة في اعماق نفوس البشر فإن الدولة في استطاعتها ان تطلب من جميع المواطنين الانضمام الى الكنيسة.^(١) وهذا في رأينا عبارة تؤكد على ضرورة وجود حرية دينية ونجد هيجل يؤكد على ان الدولة ينبغي عليها الا تتدخل في تفصيلات ديانة معينة فدولة هيجل دولة متسامحة من جانب الدين .

حل مسألة العلاقة بين الدين والدولة بسيط عند هيجل لانه يحاول جذب عقيدتين اساسيتين الاولى هي التدخل المفرط للدولة في شؤون الفرد، والثانية هي اللامبالاة تجاه الشؤون الدينية والفكر الحديث يدين هيجل بالفضل في تقرير ان الدولة لا ينبغي لها التدخل في محتوى المعتقدات لدى الافراد ، وهذا الشيء كان اساسياً لانتشار وتبني استقلالية وانفصال الدولة عن الكنيسة .^(٢)

ان امكانية حدوث تعارض بين الكنيسة والدولة امر يظل وارداً في الشروط التي تمّ تطويرها في اطار الدولة الحديثة . فحينها يتحول ذلك

(١) متياس ، ميشيل : هيجل والديمقراطية ، ص ٥٣ وانظر كذلك زكريا ابراهيم :

فلسفة السياسة عند هيجل ، ص ٦٧ .

(٢) ولد القاسم ، يعقوب : الحداثة في فلسفة هيجل ، ص ١٨١ .

التعارض الى نزاع فإن العقل يقف دائماً الى جانب الدولة، لان مطالب الدين - متمثلة في الكنيسة - بامتلاك واحتكار الحقيقة الروحية يعد محاولة الرجوع الى الخطأ الذي كانت قد وقعت فيه النظريات التعاقدية للدولة .^(١) لذلك يعلن هيجل عن تفوق الشكل السياسي للعقل على شكله الديني . لذلك لابد للعقل بعده - هو محكمة العالم - من ان يكون الى جانب الدولة، ذلك لان الدين ليس بإمكانه تقديم الكثير للدولة ، والرجوع الى الدين وحده لا يبدو مفيداً ، لرفع مصالح وشؤون المواطنين والدولة الى مستوى الاهداف الكلية . ان الفكرة الحقه هي العقل الواقعي والاخير هو المتجسد في الدولة . والدولة هي التي تحكم الواقع وتوجه الكنيسة ، لانها واعية ولانها هي الوحيدة المسؤولة عن تنظيم الحرية والعقل في العالم . اذاً الدولة هي الضامن الوحيد لحرية المعتقد وتكتسب الدولة قوتها من التسامح الذي تبديه ازاء تعدد المعتقدات .^(٢)

الدولة هي السلطة الوحيدة الطاغية ومن الطبيعي بالنسبة لهيجل

(١) Harris , Hegel's Development, Toward sunlight, Oxford, at the clarendon press, ١٩٧٢, p. ٣٧.

(٢) ولد القاسم ، يعقوب : المصدر السابق ، ص ١٨٢-١٨٣ .

بوصفه بروتستانتياً ان ينادي بسيطرة الدولة على الكنيسة لان هذا يتضمن الطابع القومي لتنظيم الكنيسة.^(١)

كانت نظرية هيجل غنية بالنتائج. فاذا كانت الدولة لدى هيجل (الهأ) على الأرض ، فهي لن تقبل (الهأ) اخرأ الى جانبها . فهي تعتمد على مبدأ احادي النزعة ، يعلن عن السيادة المطلقة والوحيدة ، التي يتمتع بها (العقل) او الفكرة المتجسدة في الدولة .

لقد خلع هيجل على الدولة طابعاً دينياً ويقرر انه لا قيام للدولة الا على اساس ديني وليس معنى هذا انه يخلط بين (المجتمع السياسي) و(المجتمع الديني) بل انه يرى في الدين تعبيراً عما يعتقد كل شعب من الشعوب انه الحقيقة فلا بد لهذا العنصر الديني من الدخول في صميم التراث الحضاري لكل دولة من الدول . وليس الدين عاملاً دخليلاً على الدولة بل هو الدولة.^(٢) وليس من شك في ان تصور كل شعب للحقيقة الالهية انما هو

(١) رسل ، برتراند : حكمة الغرب ، ج٢ ، ص ١٨١ .

(٢) سنبله ، جان ادوارد : الفكر الالماني من لوثر الى نيتشه ، ت تيسير شيخ الأرض ،

دمشق ، ١٩٦٨ ، ص ١٢٩ .

عنصر جوهرى من عناصر حضارة هذا الشعب فلا موضع للفصل بين تنظيم الدولة السياسى ، ونوع ايمانها الدينى.^(١)

الدولة عند هيجل (تتلقى من ناحية ضمناً دينياً من حقيقة ان مبادئ الاخلاقية الموضوعية ، ونظام الدولة بعامة ، يمران بالمستوى الدينى ويجب عليهما ان يدخلا في علاقة معه . ولكنها من ناحية اخرى ، يبقى لها حق العقل الواعى لذاته وصورته ، ويبقى لها حق منح هذا العقل قيمته ، وتثبيته تجاه قضايا تنشأ من الصورة الذاتية للحقيقة مهما كان الضمان والسلطة المحيطان بهذه القضايا ... إن للعلم أذن من جهته مكانه ايضاً ، لانه له العنصر الصورى ذاته الذى للدولة فغايتة هي معرفة الحقيقة، بل على نحو ادق، معرفة الحقيقة العقلية الموضوعية)^(٢)

ودستور الدولة ينقسم ثلاثة اقسام تقابل الاقسام الثلاثة للفكرة الشاملة ، فالدولة هي العقل وقد تحقق بالفعل ، وهي لهذا تسير متفقة مع عناصر الفكرة الثلاثة : الكلى ، والجزئى ، والفردى . فالجانب الكلى في الدولة هو وظيفتها بوصفها منبعاً ومصدراً للقوانين ، يقدم هذا الجانب

(١) ابراهيم ، زكريا : فلسفة السياسة عند هيجل ، ص ٦٧ .

(٢) هيجل ، المصدر السابق ، ص ٢٩٨ - ف ٢٧٠ .

السلطة التشريعية . اما الجانب الجزئي فهو يوجد في تطبيق القوانين على حالات جزئية خاصة . يعطينا هذا السلطة التنفيذية و(القضائية ايضاً) . اما اللحظة الفردية فهي توجد في شخص الحاكم او الملك .^(١)

يرى بعض انه لابد من ضرورة الفصل بين السلطات ، فهو شرط هام جداً، ومن الممكن ان يعد ضمان الحرية العامة . اذا ما فهم بمعناه الحقيقي . (غير ان هيجل يرفض هذه النظرة ويرى انه علينا النظر الى هذه الاقسام بوصفها وحدة واحدة وعلى ان لكل منها سلطة الكل بداخلها فكل منها متحدة مع سلطة الكل . فالسلطة التشريعية تسن القوانين من اجل الدولة ككل وبأسم الدولة ككل، كذلك الحال في السلطتين الأخرين ، فهذه السلطات لا تعمل كل منها من اجل ذاتها بل من اجل الكل . ومثلها مثل الحياة في الكائن الحي ، فالحياة موجودة في كل خلية ، وهناك حياة واحدة فقط موجودة في جميع الخلايا ، واذا انفصلت اية خلية عن هذه الحياة ماتت على الفور).

الدولة على خلاف المجتمع المدني ، عبارة عن وحدة عضوية . والفرد

(١) هيجل : اصول فلسفة الحق ، ص ٥٥ . وانظر ايضاً جان توشار . تاريخ الفكر

السياسي ، ص ٣٩١ .

فيها لا يرى نفسه وجوداً جزئياً لا ينشغل الا باشباع غاياته الشخصية ، بل كعضو يكون مصيره متداخل مع مصير الكل.^(١) والدولة هي ذلك الكل العضوي الذي تندمج فيه حضارة الشعب وانظمته وقوانينه عاداته الجمعية شتى مصالحه العامة كافة لكي تتكون من ذلك روح قومية موحدة هي ما اصطلحنا على تسميته باسم (روح الشعب) لذلك فان فكرة الكل Tatality تؤدي دوراً هاماً في تصور هيجل السياسي للدولة ، لاسيما ان المهمة الرئيسة للدولة عنده انما هي تحرير الفرد من الشعور بالغربة ، من اجل زيادة احساسه بانتمائه الى الكل او المجموع

وعليه نجد ان الدولة تتسم بسمة العقلانية عندما تعمل بإرادة الشعب وتجعلها فعلية ومن ثم تجعل الشعب حراً.^(٢)

ان المنهج الذي تبناه هيجل لدراسة التاريخ هو منهج جدلي يتسع للعنصر التجريبي والعنصر القبلي المنطقي.^(٣)

(١) متياس ، ميشيل : هيجل والديمقراطية، ص ٣٠.

(٢) متياس ، ميشيل : هيجل والديمقراطية ، ص ٤٤-٤٩.

(٣) مطر ، اميرة حلمي : في الفلسفة السياسية ، ص ١٥٠. وانظر محمد عبدالمعز

نصر: في النظريات والنظم السياسية ، ص ١٥١.

وهناك عدة طرائق لكتابة التاريخ وهي :

١. التأريخ الاصيل .

مؤرخو هذا النوع من التاريخ يهتمون بصفة خاصة بوصف الاعمال والاحداث واحوال المجتمع التي وجدوها ماثلة امام اعينهم والذين شاركوا في روحها أي انهم ينقلون ما حدث في العالم من حولهم الى عالم التمثل العقلي^(١).

٢. التاريخ النظري.

ويقصد به التاريخ الذي يعرض بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي ترويه ، بل تتجاوز روح العصر الحاضر ، فهو رواية المؤرخ لما قد حدث بطريقة يبدو فيها تأثره بما قد جرى وقد يكون على سبيل العبرة وضرب الامثلة .

٣. التأريخ الفلسفي.

وخير تعريف له هو ان فلسفة التاريخ لا تعني شيئاً اكثر من دراسة التاريخ من خلال الفكر والفكر في الواقع هو جوهر الانسان . وهو ما يميزه عن الحيوان . والفكر في عالم التاريخ يجب ان يكون تابعاً للحقائق

(١) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص ٨٦.

الواقعة التي هي اساسه ومرشده . في حين الفلسفة تستند في تأمل التاريخ على العقل . فالعقل هو الذي تساس به أمور الدنيا ولذلك يمثل لنا تاريخ الدنيا حركة عقلية . والعقل هو الجوهر والقوة غير المحدودة ، وهو المحرك للوقائع ، والتاريخ حركة عقلية واعية . والعقل عند هيجل (سيد العالم)^(١).

المراحل التاريخية لعرض الروح :

تاريخ العالم هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل الى وعي بذاتها أي حتى تكون حرة . لهذا فتاريخ العالم ما هو الا تقدم الوعي بالحرية وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية . وهذا التحرك للتاريخ نحو الحرية يمر بمراحل . ويقسم هيجل مراحل التاريخ الى ثلاث فترات ويتتبع نمو الحرية في هذه المراحل الثلاث باعتبارها العلاقة الوحيدة التي يستدل بها على تقدم الروح وهي كالآتي :

١ - المرحلة الشرقية : The oriental world

(ان الشرقيين لم يتوصلوا الى معرفة ان الروح او الانسان بما هو انسان حر ، ونظراً الى انهم لم يعرفوا ذلك فأنهم لم يكونوا احراراً)^(٢) وكل ما

(١) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص ٩٠-٩٩ .

(٢) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص ٦٣ .

عرفوه هو ان فرداً معيناً حراً ولكن هذا السبب ذاته هو الذي يجعل حرية هذا الشخص مجرد نزوه شخصية . لذلك فأن هذا الشخص ليسى الا طاغية لا انسان حراً . فكان مفهوم الحرية عندهم غامضاً فجاً يتمثل في الاستبداد والطغيان .

٢- المرحلة الاغريقية والرومانية : The Greek and Roman

كانوا اليونانيون هم الاحرار . ولكنهم كانوا يدركون ان الحرية ليست من نصيب كل انسان من حيث هو انسان . وانما هي من نصيب بعض الافراد اذ كانت فكرة منح الحرية لكل انسان مجهولة تماماً . لهذا فقد كان لدى اليونان أرقاء، وكانت حياتهم بأسرها ، والاحتفاظ بحريتهم الرائعة ، مرتبطاً بنظام الرق ارتباطاً وثيقاً .

٣- المرحلة الجرمانية : The German world

كانت الامم الجرمانية وبتأثير المسيحية أول الامم التي تصل الى الوعي بأن الانسان بما هو انسان حر ، وان الحرية تؤلف ماهية الروح ولقد ظهر هذا الشعور اول ما ظهر في قلب الدين ، الذي يمثل اعماق منطقة للروح . ويتمثل تطور الحرية في التاريخ في تطور اشكال الدولة . فالدولة تحقيق لروح العالم ، وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم في التاريخ .

وهيجل يرى ان التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة ، فالعصور الاجتماعية السابقة عليها لا تعدوا ان تكون وحشية وبربرية تنتمي بالاحرى الى الحيوان، حيث يغيب الفكر فالتاريخ ببداية الدولة ، وتبرز الدولة للوجود حيث ينظم الافراد علاقاتهم تنظيمًا عقلياً . وان الجرمان يمثلون ارقى نظام عرفته البشرية كما يدعي هيجل^(١) وان التاريخ قد وصل الى مرحلته النهائية في الدولة البروسية وهذه النتيجة التي انتهى اليها هيجل في فلسفته للتاريخ.

الدولة العقلانية والمجتمع المدني عند هيجل

أن البنية المؤسسية تعمل على نحو فعال لو أن القواعد الثابتة للسلوك التي تشكل تلك البنية بشكل جزئي مقبولة ومُتبعة بشكل عام. على سبيل المثال، لو أن نظام الملكية الخاصة المزمع تأسيسه والحفاظ عليه له نتائج مفيدة لتطور الأفراد الذي توقعه هيجل، فإن الناس يجب أن تحافظ على ملكية وشخصية الآخرين بشكل عام، ويحافظوا على عقودهم... إلخ. وأيضاً فإن اتباع مثل هذه القواعد من السلوك، فإنه يعني قبول الأعباء والتضحيات أو على الأقل الامتناع عن بعض الأفعال التي تسعى لتحقيق مصلحة ذاتية بشكل مباشر. وهذا يفترض أن أحد الأسباب الأساسية التي

(١) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص ١١٢ .

قد تكون سبباً في أن تفتقر البنية المؤسسية الى الاكتفاء الذاتي عندما تفشل في إقناع الناس بالنظام لقبول الأعباء والتضحيات المطلوبة للحفاظ عليها وتفعيلها على نحو فعال.

في الجزء الأخير من الحق المجرد يبرهن هيجل على أن الملكية والتعاقد يقنعان الناس بالدوافع والأنظمة التي تقودهم، ليتصرفوا بطرق تقوض مؤسسات الملكية والتعاقد. وكما نعرف، هذه المؤسسات تشجع الفاعلين للتفكير في أنفسهم على أنهم مستقلين في مواقفهم المعطاة وقادرين على الاختيار بأنفسهم. وتنشأ المشكلة من أن شخصاً مثل هذا يمكنه أن يختار أي سبيل خاص للفاعل: مفهوم الشخصية هو مفهوم محايد فيما يتصل بمحتوى غايات الفاعل. وهذه مشكلة، لأنه كما رأينا فإن العملية الفعالة والإبقاء على مؤسسات الملكية والتعاقد تعتمد على فاعلين لهم غايات ما وليس لهم غايات أخرى: لا بد أن يحافظوا على العقود ولا ينتهكوا ملكية الآخرين. لو أن الفاعلين هم مجرد أشخاص، وليست لهم دوافع أبعد، وليس لديهم أي فهم أعمق، فإنه من الممكن أن يريدوا حقاً الغايات الضرورية لبقاء المؤسسات المطلوبة للحفاظ على شخصيتهم. وفي هذا المعنى، فإن النجاح الحق للبنية الاجتماعية المكونة من الملكية والتعاقد في تحويل الفاعلين إلى أشخاص يبدو أنه يكفل نهايته الخاصة.

ولذلك، فإن المشروع الهيجلي ليس مشروعاً أفلاطونياً لإيجاد طرق لكبح الشخصية وتعزيز التبعية، بل هو على النقيض إلى حد ما، فإن همه هو تحديد سمات العالم الاجتماعي الحديث التي تخلق روح الشخصية المستقلة وتخلق تبعية مقبولة بطريقة راسخة ومُدعمة بذاتها. وبالفعل، فإن أحد طرق فهم بنية ما هو متبقي من (فلسفة الحق) هو أنه محاولة لتطوير حل تناقض بمؤسسات الملكية والتعاقد. الملكية والتعاقد شرطان ضروريان لتطوير حرية الفاعل، لكن بالإشارة لهما هما مقوضين ذاتياً، ولذلك فإن بعض الجهد الإضافي للبيئة المؤسسية مطلوب من أجل تحقيق الحرية المبتغاة.

أحد المؤسسات التي يقدمها هيجل لأجل هذه الغاية هو العقاب: لقد افترض العقاب ليصرف الأفراد عن بعض الغايات وتوجيههم نحو غايات أخرى بفرض إدانة اجتماعية على الأفعال الخاطئة. ويعتقد هيجل بأن هذا هو جزء من حل التناقض الذي حدده في (الحق المجرد) لكنه ليس حلاً للمشكلة كلها: بقدر ما أن للفاعلين شخصية فقط، وليس لديهم فهم أعمق للذات إلى حد ما، فإن العقاب سوف يظل غير متميز عن الانتقام، وسوف يكون من المستحيل تحاشي الصراع المؤدي إلى عدم الاستقرار.

وكما هو الحال مع العقاب، فإن هيجل يتمسك أيضاً بأن الأخلاق والذاتية هما جزء من حل التناقض ولكنهما ليس الحل الكامل. وهناك

مشكلتان منفصلتان في طريقة حل التناقض بالأخلاق: واحدة تتعلق بمحتوى الوعي، والثانية بدوافع الأفراد. مشكلة المحتوى هي ببساطة مشكلة ما إذا كانت الغايات والواجبات التي يجد الأفراد أنهم ملزمين بها بعد البحث في وعيهم ستكون هي نفسها الغايات والواجبات التي تدعم البنية المؤسسية المطلوبة لتطوير شخصيتهم وذاتيتهم والحفاظ عليها أم لا. وتعلق مشكلة الدافع بما إذا كان الأفراد سوف يميلون لأن يتبعوا ما يمليه عليهم وعيهم أم حاجتهم بدلاً عنها. ويؤكد هيجل أن الأخلاق بنفسها غير قادرة على أن تدعم هذه الضمانات المطلوبة لتقديم الكفاية الذاتية للمؤسسات التي قدمها في (الأخلاق العملية)، كما في (الحق المجرد)، فإنه يكون من المحتمل تماماً أن يكون للأفراد غايات محددة ودوافع مطلوبة لتحقيق تطور الحرية.

إن ما ذكره هيجل عن المجتمع المدني والدولي هو من بين أهم إسهامات هيجل الشهيرة في الفلسفة السياسية. في مناقشته للمجتمع المدني يحدد مجاًلاً من علاقات السوق ومؤسسات الأمن والنظام والحياة المجتمعية التي لها التزامات عميقة للحياة الاجتماعية للجماعة، والتي تم الاعتراف بها وتنظيرها بصعوبة في الفلسفة السياسية التقليدية. يؤكد هيجل أن هذا المجال له منطق وديناميكيته الخاصة به، والتي من المهم أن تكون متميزة عن

تلك التي للأفراد المنعزلين أو للعائلة من ناحية، وللدولة من ناحية أخرى. لقد تأثر هيجل بشكل خاص بكيفية أن نشاط السوق والحياة المجتمعية وهما نطاقان يسعى فيهما الفاعل بشكل واع أن يحقق حاجاته الخاصة في حين أنه في نفس الوقت يخدم مصالح الآخرين بشكل غير واع وغير مباشر، ويحقق بعض الظروف لحريته الخاصة.

إن السمة الأخرى الجديرة بالملاحظة في بحث هيجل للدولة هو رؤيته لما يشكل بالضبط دولة عقلانية. إن الدولة كما يقدمها هيجل، هي ملكية دستورية بسلطة تنفيذية وسياسية وهيئة تشريعية. ومثل أفلاطون، كان هم هيجل الرئيس هو التأكيد على أن الناس الذين لديهم معرفة أسمى وفضيلة يشغلون المواقع الأساسية للسلطة. إنه يصف السلطة التنفيذية التي يتم اختيارها بشكل خاص على أساس الفضيلة والتدريب وجعلها اجتماعية من خلال المعرفة والالتزام بما هو عام. ولمنع الانحراف فإن المراجعات والتوازنات المؤسسية المتنوعة مطلوبة.

أن الحفاظ على البنية المؤسسية المطلوبة يتطلب بعض التطوع في قبول الأعباء والتضحيات في التعامل مع عدد لا يحصى من الغرباء الذين يتشارك الواحد معهم في جماعة. المنفعة المتبادلة - مبدأ المجتمع المدني - يمكن أن يكون لها تأثير مروع في سياق اقتصاد السوق المعمول به، لكنها أقل قدرة

بكثير عن دعم المفاهيم الأساسية والقواعد والمؤسسات التي تجعل من هذا الاقتصاد ممكناً في المقام الأول. إن روابط الصداقة والزمالة المميزة للحياة الاجتماعية تقترب من استقرار وتوحيد النظام الاجتماعي الملائم للذاتية، ولذلك فإن هيجل يراها كمؤسسة انتقالية بين اقتصاد السوق والدولة. ولكن يظل هيجل معتقداً بأن تلك التجمعات ليست كافية بنفسها لترسيخ نظام اجتماعي ملائم للذاتية، لأن غاياتها تظل (محدودة ومتناهية) وتشمل فقط (مصالح مشتركة معينة)، وسوف تكون هناك أشكال من الصراع وعدم الاستقرار سيكونون غير قادرين على التعامل معها

عندما يسعى النظام الاجتماعي لتكييف وتعزيز الذاتية على أنها مؤسسته المركزية والشاملة، فإن هذا فقط ما يمكن الدولة الهيجلية كما يتوقع هيجل بأن تكون مستقرة ومكتفية بذاتها. وتنجز الدولة الهيجلية هذه الوظيفة، لأن مؤسساتها المركزية - السلطات السياسية والتشريعية والتنفيذية - تسعى بشكل مؤثر وموثوق نحو المصلحة العامة: المصلحة التي يسعى لها الجميع بأن يعيشوا في نظام مستقر يعيد إنتاج نفسه ويطور ويدعم ويحترم الذاتية الفردية. هذه المؤسسات فعالة بمعنى أن لها قدرة ترسيخ النظام الاجتماعي الملائم للذاتية والحفاظ عليه ضد صدمات الزعزعة والانحرافات سواء كانت من طبيعة داخلية أو خارجية. إن المؤسسات في الدولة الهيجلية

موثوق فيها بمعنى أنها تمارس هذه القدرة بدلاً من استغلال سلطانها وقوتها لتحقيق مصالحها الخاصة.

لذلك يعتقد هيجل بأن البداية من التزام أساسي بالشخصية الحرة للفرد ينقل الفرد بشكل محتوم وعبر عدد من المؤسسات والأفكار المألوفة، لأن يصبح متوافقاً مع الدولة الحديثة. لو أن الفرد يقبل الفكرة بالحد الأدنى أن العالم الاجتماعي يجب أن يحقق سلطات الأفراد في الشخصية الحرة، فإنه يجب أن يقبل أيضاً المجموعة الكاملة من المؤسسات والممارسات والنماذج التي قدمها هيجل أن يكون حراً، لأن هذه التحديدات الإضافية هي شروط لكون حريته ممكنة.

بإعادة تكوين الحجة الهيغيلية كما عرضتها بشكل مجمل، ستكون لدينا فكرة واضحة عن سبب ربطه الحرية بقواعد محددة من السلوك، وبالمواطنة الصالحة في الدولة العقلانية بالفعل. إن التصورات المفتوحة عن الحرية ليست كافية بنفسها ما لم يلتزم الأفراد بواجبات وفضائل - تبلغ ذروتها في فضائل المواطن الصالح - فإن النظام الاجتماعي المتمركز حول الحرية لن يكون مستقراً أو قادراً على استنساخ ذاته. عندما يدرك فرد ما فضائل المواطن الصالح، فإنه يعمل على استقرار وحماية الخلفية السياسية

والاجتماعية المطلوبة، لأن تكون حريته ممكنة. إنه يريد حريته، وفي هذا المعنى يتمتع بحرية موضوعية بقدر ما هي حرية ذاتية.

اشكالية نظام الحكم في المجتمع العربي والمجتمع الغربي

دولة القانون والمؤسسات

ربما كانت المؤسسة ودولة القانون من أهم معايير الانتماء إلى العصر الحديث.

صحيح أن المؤسسات قديمة قدم المجتمع البشري، ولكن تحول الدولة نفسها إلى مؤسسة من المؤسسات، أي انفصال سلطتها عن شخص الحاكم، واكتساب هذه السلطة لطابع قانوني لا شخصي، هو إنجاز كبير لهذه العصور الحديثة. ولهذا تتبوأ مؤسسة الدولة في عصرنا الحاضر مكانة سامية. إن أكثر ما يميز الدولة الحديثة عن الدولة القديمة هو أنها دولة قانون، بينما ليس للدولة القديمة من مرجع سوى شخص حاكمها.

من هذا المنطلق - تحديداً - تبدو الدول العربية دولا تعاني بقدر يكبر أو يصغر من الفوات التاريخي، فهي مازالت اقرب إلى دولة القوة منها إلى الدولة الشرعية، وأقرب إلى دولة القبيلة والحزب الواحد، منها إلى دولة

المؤسسات. وهي اقرب إلى دولة الأشخاص، منها إلى دولة الدستور. وأخيرا وليس آخرا حتى على الصعيد الإداري والقضائي نجد أن الدول العربية اقرب إلى دولة الولاء الشخصي، منها إلى دولة الموضوعية القانونية. وبدلا من أن يكون الدستور في الدول العربية سابقا على شخص الحاكم، فإنه لا يزال في غالبية الأحوال يتبعه كظله، ويرتهن بإرادته، وغالبا ما يزول بزواله، أو وفاته.

والدولة التي لا تلتزم على أعلى مستوياتها بالمبدأ المؤسساتي لا يمكن أن تفرض تطبيقه حتى على المستويات الدنيا، وهذا هو السبب الرئيس للفساد الإداري، و القضائي في الدول العربية.

إن الدولة الحديثة تقوم على مبدأ تساوي المواطنين جميعا في الحقوق والواجبات أمام القانون، وفيما بينهم مجتمعين مع الحكام، على اعتبار أن المفروض بالحكام في دولة المؤسسات أنهم أناس عاديون، يخضعون للقانون خضوع سائر المواطنين له. أما في دولنا العربية ففتقد العلاقات الطابع الموضوعي المؤسسي، وتقوم على عصبية تتناقض مع مبدأ المساواة أمام القانون في الدول الحديثة، ويصبح المتحكم فيها - بدلا من المساواة -

العلاقات الشخصية والعائلية والقبلية والسلالية والتحزبية^(١).

إن موضوع الدولة كرس له في الغرب العديد من الدراسات والأبحاث الجادة، بهدف تحليل طبيعة مؤسسة الدولة عبر التاريخ القديم والحديث، بغية الوصول إلى قوانين عامة تفسر وجود مؤسسة الدولة كضرورة اجتماعية، وكحارس للمصالح الاجتماعية والطبقية، وكانت نتيجة هذه الأبحاث ببساطة: الاتفاق على أن مؤسسة الدولة ضرورة للتقدم والتطور الإنسانيين، وهنا يبدأ الجدل حول العلاقة بين الدولة والطبقة المسيطرة اقتصاديا، وهل الدولة هي فعلا أداة للطبقة المسيطرة اقتصاديا؟ وإذا كانت كذلك فهل تسيطر الدولة بالقمع الجسدي المباشر أم أنها تحتاج إلى نوع من (التقبل الاجتماعي) من خلال الخدمات العامة التي تؤديها إلى مواطنيها، ومن خلال السيطرة الأيديولوجية على كافة نشاطات المجتمع؟ وهل هناك - فعلا - إمكانية لتحول مؤسسة الدولة من مفهوم الحارس لمصالح الطبقة المسيطرة اقتصاديا، إلى دولة كلّ الطبقات المشكّلة للمجتمع؟ وفي هذا الإطار أيضا هل يمكن التمييز بين سلطة الدولة -

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة

العربية ط ٣، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٠.

السياسية - وبين مؤسسات الدولة ؟.

إن فقدان الدولة المؤسسية هو من أبرز سمات الحياة المجتمعية العربية، وفي هذا الإطار يجب التفريق بين السلطة من جهة، والدولة من جهة أخرى، نحن في الوطن العربي لدينا سلطات أو جماعات تمارس السلطة، ولديها الجهاز العسكري والقمعي لكي تمارس هذه السلطة، لكن هذه الممارسة لا تعني أبداً أن الدولة موجودة، إن الدولة كمؤسسة لها وظائف معينة في حياة المجتمع، غير وظيفة القمع، إن الدولة العربية لم تكتف بممارسة القمع المادي المباشر فقط، بل تمارس القمع الفكري الإيديولوجي الذي تحتكر وسائله من صحافة وتلفزة وإذاعة، إضافة إلى المؤسسات التربوية والتعليمية.... وهذا القمع قد يكون أهم من القمع المادي، لأن ردود الفعل على هذا القمع ظاهرة مجسمة، بينما مناهضة الهيمنة الأيديولوجية تصبح من الصعوبة بمكان، في ظل وعي سياسي واجتماعي محدود لدى أكثر الناس. إن انعدام الوعي لدى الفئات الاجتماعية المضطهدة حال دون ظهور أي رد فعل مجسم ضد هذا الاضطهاد^(١).

(١) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، نقد العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة

العربية ط ٣، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٥-١٩

إن الدول العربية أخذت من مؤسسات الدول الحديثة مظاهرها فقط، إضافة إلى استعمالها بشكل منحرف، مما أدى إلى تقوية أصحاب السلطة في المجتمع، بينما المطلوب تأمين ضوابط عدم استعمال السلطة بشكل مؤذ وعشوائي على المواطنين، فالدولة عندنا وسيلة لفرض المزيد من الاستعباد، بينما - في الحقيقة - الدولة هي تحرير المواطن من الاستعباد.

إن التقاليد الموجودة في المجتمعات العربية هي تقاليد سلطوية عميقة الجذور، ترجع إلى أيام الجاهلية، في الهيكلية القبلية الموجودة عند العرب - وربما لازالت موجودة حتى اليوم - فالحاضر ما هو إلا تراكم للماضي. وفي هذا السياق نرى نزول الأديان السماوية التي أتت لتحرر الإنسان من وطأة السلطة المطلقة النابعة من القبيلة والعائلة، بحيث يصبح الإنسان حراً يمارس مسؤوليته الشخصية بحرية، وليحيا حياته الاجتماعية حسب معتقده الشخصي، لا حسب تقاليد القبيلة والعائلة.

ثم أتت المبادئ الديمقراطية لتكمل مع الأديان تحميل الفرد - بصفته الشخصية - مسؤولية إدارة شؤونه، والمساهمة في حياة المجتمع. ونشأت الدولة بشكلها المؤسسي الحديث الديمقراطي، والتي بدورها خلقت ضوابط داخل المجتمع لمنع تسلط فئات اجتماعية معينة على مقاليد الحياة

الاجتماعية، وهذا هو مفهوم الدولة الحديثة، أي دولة "المجتمع المدني" الذي لا يكون الفرد فيه عبداً لروابط عائلية، أو قبلية، أو سلطوية معينة تنبع من إقليمية ما، أو من مصدر طائفي. "المجتمع المدني" إذن هو الغاية التي يجب أن تحميها الدولة الحديثة^(١).

إن إشكالية وجود الدولة في المجتمع العربي معقدة للغاية، ولها جوانب متعددة، فحتى الآن لا توجد دولة واحدة يتفق عليها الجميع، فالبعض يراها دولة الأمة الإسلامية، والبعض يراها دولة الأمة العربية، والآخر يراها دولة الكيانات القطرية...، وتعود هذه الإشكالية إلى اختلاف عميق بين تقاليد العالم العربي وتقاليد العالم الغربي، وهو اختلاف ينبع من حقيقتين:

أولاً: إن الفكر السياسي الغربي يختلف عن الفكر السياسي العربي من حيث أن الأول لم يجاوز كونه عملية ضبط للسلطة في تعسفها إزاء المواطن، ونلاحظ أن كل الفكر السياسي الغربي تمحور حول قضية منع الدولة من الاعتداء على المواطن، وكيفية جعل الدولة ممارسة لسلطاتها دون الجور على المواطن. فتاريخياً ومن أيام العصر الروماني نرى أن الرومان أدركوا أن

(١) مصدر سابق، ص ٢٩.

التعدد يمنع الانفراد بالسلطة ، وبالتالي يمنع التعسف، ولهذا أعطوا
صلاحيات واسعة - نوعا ما - لما يسمّى بمجلس النبلاء آنذاك، أيضا
اليونانيون القدماء أدخلوا مفهوم القانون إلى مجتمعهم، وحققوا "المجتمع
المدني" من خلال تطويره عمليا، وكانوا سباقين في تحقيق "المجتمع المدني"
عن طريق إنشاء "القانون المدني"، بعدها جاء مونتسكيو ليقول بثلاث
سلطات، سلطة تنفيذية، وسلطة تشريعية، وسلطة قضائية، انطلاقا من مبدأ
أن السلطة توقف السلطة، وهناك قول له: "كل من له سلطة يميل إلى إساءة
استعمال السلطة". فهو يعتبر أنّ إساءة استعمال السلطة سمة عامة في طبيعة
الإنسان البشرية، ومن هذا المنظار لا يمكن أن نتصور دولة أو نظام حكم لا
يتسلط فيه أحد على أحد آخر، لذا تنبع الحاجة إلى إيجاد نظام دولة يقف إلى
أقصى حد من تسلط الحاكمين على المجتمع ، بحيث تكون وظيفة الدولة
هي إنشاء ضوابط على سلطة الحاكم. أيضا لا ننسى الثورة الفرنسية
والثورات الماركسية، ورغم كل ما ارتكب بعهدهم من استبداد باسم قيم
التحرر، إنما كان هناك حس ديمقراطي يتمثل بأن الإنسان بكيانه الشخصي
له قيمة بحد ذاته، ويجب أن يستقل عن تسلط الحاكم... كل هذا أسس لما
نشاهده الآن من مبدأ "سيادة الدستور".

أما العالم العربي فلم يعرف هذا المبدأ لأسباب يطول شرحها، و أما السلطة في الفكر العربي فكانت، ولا زالت، تعني "الهيبة" أو "السيادة". ومن هنا نرى أن صاحب السلطة هو صاحب السيادة، فننادي الحاكم بسيادة الرئيس، كل هذا يعني أن الإنسان في المجتمع العربي لا وجود له كفرد، ولا حماية له كشخص بشكل مستقل عن الدولة "العربية"، لذا بسهل علينا تفسير عدم وجود معارضات منظمة بشكل جماعي في تاريخنا العربي لأن المعارضة - كتنظيم - لم تقبلها، ولم تعرفها - أصلاً - النظم السياسية العربية^(١).

ثانياً: إن تاريخ الدولة في الوطن العربي يختلف عن تاريخ الدولة في العالم الغربي، فتاريخ الدولة في الأول هو تاريخ الطبقة الحاكمة، أما تاريخ الدولة في الثاني فهو تاريخ المجتمع المحكوم.

إن الدولة في العالم الغربي هي شخص معنوي، وبهذا المفهوم المجرد نضع أيدينا على أسس الفكر الغربي

أما تراث الدولة في وطننا العربي فهو تراث "السلطين"، والقواعد

(١) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصية والدولة معالم نظرية خلدونية في

التاريخ الاسلامي، ط٣، بيروت ١٩٨٢، ص ٣٠-٣٣.

التي تأسست عليها الدولة العربية كانت - في معظمها - هي "الأحكام السلطانية" التي تحكم بمقتضى الحاكم، وتؤسس حكمه، وتضمن رفايته دون اعتبار كبير لحقوق الرعية، أو مصالحها، ودون أن تسمح بوجود أي مؤسسات أخرى تصون هذه الحقوق وتدافع عنها ولذلك فالدولة عندنا تتبع لشخص الحاكم، لأن دولتنا ليست حقيقة مجردة.

يقرر ابن خلدون ثلاثة أنواع للحكم:

١- نظام "الملك الطبيعي" الذي يناسب العمران البدوي، ويبني على القهر والتغلب، وتكون الأحكام فيه جائرة، لأنها تمثل أغراض الحاكم وشهواته.

٢- نظام "الملك السياسي" الذي يحمل الناس على مقتضى مصلحة الحاكم ورفاهيته، ودوام ملكه حتى وإن شاب هذا الحكم بعض العدل في الرعية.

٣- النظام الثالث والأخير هو نظام "الخلافة". وهو أرقى تصور يطرحه الفلاسفة المسلمون، وأكثرها مثالية وتعاليا على المصالح الدنيوية للحاكم والمحكومين على حد سواء، إنه النظام الشرعي الذي يحمل الجميع حكاما ومحكومين مسؤوليات على أساس

مصالحهم، في الآخرة كما حدّدها الشرع الإلهي^(١).

هذه النماذج الثلاثة كانت تتراوح وتمتزج عبر تاريخنا الإسلامي، ولكن حقيقة في معظم الفترات كان النظام الذي يعتمد مصلحة السلطان، والذي تأسس في كثير من الأحيان على المذهبية القبلية أو العرقية، كان هو النظام الغالب، أما النظام الأمثل فللأسف لم يستمر سوى فترة الخلافة الراشدة، ولفترة قصيرة جدا في عهد عمر بن عبد العزيز.

ويجب علينا أن نميز بين نظام الخلافة و الدولة التي تطبق الشرع، فالدولة الأموية أو العباسية أو العثمانية مثلا كانت تطبق الشرع وتحرص على إقامة الحدود الشرعية، ولكن هذا لم يمنع الفقهاء من جهة ، والمؤرخين من جهة أخرى من اعتبارها دولة جائرة وظالمة، بل ومغتصبة للحكم ، يجب التمييز إذاً بين التطبيق الشكلي أو المظهري للشرع، و نظام الخلافة الذي يتوخى مضمون الشرع وتعاضده، فالدولة "الشرعية" كانت تستخدم الشرع لتثبيت حكمها، وتطلب الطاعة من الرعية ، وتقمع المعارضين إن وجدوا .

(١) مصدر سابق، ص ١٩٥-١٩٦

أخيراً: إن المثقفين العرب مسؤولون بشكل كبير عن هذا التقصير، حيث لم يكن لهم دور فاعل في هذه القضايا، فهم - في معظم الأحيان - أقرب إلى "فقهاء السلطان" منهم إلى المفكرين الأحرار المستقلين، حيث كان كل همهم التبرير لتقلد السلطة، ومن ثم تبرير كل تصرفاتها وسلوكها مهما كان، أو السكوت عنها، وهو أضعف الإيمان. لذلك كانوا أعواناً "للسلطة الاستبدادية"، صحيح إن الكواكبي اهتم بقضية الحريات العامة، وبمكافحة الاستبداد إلا أن أغلب المفكرين من بعده ركزوا جهودهم على محاربة الاستعمار، ولم يعطوا قضية الحريات العامة أهميتها الموضوعية.

إن أزمة الحرية والديمقراطية وإقامة ما يسمى بالمجتمع المدني هي أزمة تاريخنا، ومهمتنا اليوم إيجاد البدائل لكل ما هو مطروح، ولكل ما هو أحادي، يجب أن نغير التصورات المعيبة والقوالب الذهنية الجاهزة، وإذا كنا نطالب بالحوار مع أعدائنا، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا. فليست الديمقراطية ترفاً يهم المثقفين، أو سلعة نستوردها من الخارج، بل هي ضرورة حيوية لخروج الأمة من عنق الزجاجة، وهي السبيل لاستعادة النظم الحاكمة شرعيتها، ومصادقيتها، وهي السبيل لاستعادة الإنسان العربي لدوره وكرامته وعزته بعد أن فقدوها.

المبحث الثالث

النظريات الاجتماعية وعلاقتها بالمؤسسة السنية

النظرية البنائية- الوظيفية

ان النظريات الاجتماعية تساعد بشكل كبير في هذا الاتجاه البنائي لان النظرية التي سيتبناها لابد ان تحتوي على مجموعة من المفاهيم والفرضيات التي ستكون عوناً لنا في ان تكون نسقاً معرفياً يُمكنه من السير في اتجاهها ومن ثم يحقق الغرض الذي اجريت من اجله الدراسة ، فلو عدنا إلى تعريف النظرية لوجدنا ان عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسنز Talcott Parsons يعرفها بأنها (النسق النظري بالمفهوم الحديث يشكل وحدة لمفاهيم مترابطة ومتساندة منطقياً وبنائياً، لها مرجعية امبيريقية^(*) في الواقع ، تشكل فيها العلاقات بين الأجزاء إمكانية اشتقاق فرضيات جديدة ، او

(*) اصل الكلمة يونانية وترجم التجريبية وهي توجه فلسفي يؤمن بأن كامل العرفة الانسانية تأتي عن طريق الحواس ، وتنفي أية افكار فطرية أو معرفة سابقة للخبرة العلمية.

تعميمات تعبر عن انتظامات امبيريقية^(١) فهي: (نسق منطقي استنباطي استقرائي ، يتكون من مفاهيم وتعريفات وافتراضات ، تعبر عن علاقات بين اثنين او اكثر من أوجه الظاهرة ، ويمكن ان يشتق منها فرضيات يمكن التحقق من صحتها او خطئها)^(٢) .

أن فكرة البناء الاجتماعي ليست فكرة حديثة العهد بل أنها تمتد إلى منتصف القرن التاسع على أساس أن تؤلف فيما بينها وحدة متماسكة متسقة، وذلك عندما تحدث مونتسكيو عن القانون وعلاقته بالتركيب السياسي والاقتصادي والدين والمناخ وحجم السكان والعادات والتقاليد وغيرها مما يشكل في جوهره فكرة البناء الاجتماعي ثم ظهرت البنائية والوظيفية بصورة واضحة بشكل علمي في كتابات هربرت سبنسر في مجال تشبيه الوجود. بالكائن العضوي . فكان سبنسر يؤكد دائماً وجود التساند الوظيفي والاعتماد المتبادل بين نظم المجتمع في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، والغاية التي كان يهدف إليها هي إيجاد حالة من التوازن

(١) د. ابراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع ، دار الشروق ، عمان، الاردن، ٢٠٠٧، ص ١٦ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦ .

تساعد المجتمع على الاستمرار في الوجود . وكان سبنسر يتصور المجتمع على أنه جزء من النظام الطبيعي للكون وأنه يدخل في تركيبه ولذا يمكن تصوره بصفته بناء له كيان، اما الكائن الاجتماعي الذي شبهه هربرت سبنسر بالكائن العضوي فيتكون من مجموعة مؤسسات ونظم اجتماعية فرعية كالنظام السياسي والنظام الديني والنظام التربوي والنظام الأسري والقراي والنظام العسكري، والنظام الواحد يتحلل إلى ادوار وان لكل دور واجبات وحقوق اجتماعية .

وبلغت الفكرة الوظيفية ذروتها في تفكير اميل دوركهيم ولاسيما في مواجهة موضوع الحقائق الاجتماعية التي تمتاز بعموميتها وقدرتها على الانتقال من جيل لآخر وقدرتها على فرض نفسها على المجتمع . والنظم الموجودة في المجتمع من سياسية واقتصادية وقانونية ودينية وغيرها تؤلف بناء له درجة معينة من الثبات والاستمرار، ورفض دوركهيم رفضاً قاطعاً فكرة أسطورية الدين، وأكد في المقابل على أنها ظاهرة عالمية وبالتالي لا بد وان تكون له وظيفة في المجتمعات البشرية ، فمن بين وظائف الدين عند دور كهيم، وابن خلدون العمل على توحيد الناس وخلق روح التضامن الاجتماعي بينهم عن طريق القيم الثقافية والاعتقادات الدينية التي يدعو اليها الدين ويقدم دور كهيم في كتابه (الإشكال الأولية للحياة الدينية)

انموذجا للمعنى الاجتماعي للشعائر الدينية . ففي نظره تحقق الشعائر الدينية التماسك الاجتماعي عن طريق أدائها لأربع وظائف .

- إن الشعائر الدينية تهيئ الفرد للحياة الاجتماعية عن طريق فرض الطاعة عليه .

- إن وظيفة الشعائر الدينية تقوي من تماسك المجتمع وتعزز العلاقات بين الأفراد والجماعات .

- تجديد الشعائر الدينية عند ممارستها تؤكد التزام الفرد بالتقاليد والأعراف المجتمعية

- يشعر الفرد بالراحة والحماس الاجتماعي إثناء مشاركته بالشعائر الدينية .

ان الشعائر الدينية تسهم بتلبية الحاجات الدينية للفرد ، ومن ثمَّ يتضح من التفكير السوسيولوجي الدور كهائمي ان كل وحدة اجتماعية في المجتمع لها علاقة بالمجتمع الكبير ، وفي كل الوحدات الموجوده فيه ويعتقد دور كهائم ان الانسجام في المجتمع يصبح واقعا عندما تسود هذه الحالة ، وان الانسجام من ملامح الرؤية الوظيفية وإنها تنظر الى المجتمع على أساس انه مستقر وليس هناك ما يعكر صفوه من صراعات ونزاعات ؛ لأن أجزاءه تتكامل في القصد والهدف .

وبمقتضى هذا الفهم تكون "الوحدات الجزئية" الداخلة في تكوين "البناء الاجتماعي" هي "الأشخاص" أي أعضاء المجتمع الذي يحتل كل منهم مركزاً معيناً ويؤدي دوراً محدداً في الحياة الاجتماعية . فالفرد لا يعتبر جزءاً مكوناً في البناء ولكن أعضاء المجتمع من حيث هم "أشخاص" يدخلون كونهم وحدات في هذا البناء ويدخلون في شبكة معقدة من العلاقات

إذاً البنيوية الوظيفية هي (رؤية سوسيولوجية ترمي الى تحليل ودراسة بنى المجتمع من ناحية والوظائف التي تقوم بها هذه البنى من ناحية اخرى)

مكونات البناء الاجتماعي

يتكون البناء الاجتماعي من مجموعة من الأنساق الاجتماعية - هي بمثابة نظم اجتماعية رئيسة يندرج تحت كل نسق أو نظام اجتماعي رئيس مجموعة من النظم الاسياسية والفرعية.

والنظم الاجتماعية الرئيسة هي : (نظام عائلة أو قرابة، النظام السياسي، نظام المعتقدات، النظام الاقتصادي، النظام الثقافي.... الخ) وتتألف النظم الاجتماعية الرئيسة بدورها من مجموعة نظم فرعية.

ان هذا التصور للبناء الاجتماعي ان يرسم بناءً تصورياً لتركيبية المؤسسة السنية التي تتكون من ثلاث أنظمة هي (نظام المرجعية ، والنظام التعليمي ،

والنظام الاقتصادي) وهذه الأنظمة تتدرج على وفق سلم يكون نظام المرجعية في أعلاها والنظام الاقتصادي في أدناها يتوسطهما النظام التعليمي، وهذه الأنظمة في حالة من التساند .

التوازن الاجتماعي

التوازن هو حالة الموازنة التي تقع في النظام الاجتماعي أي الموازنة بين أجزائه ومركباته المتناسقة، ولا سيما الموازنة بين النظام والبيئة التي يوجد فيها. انتقل اصطلاح التوازن من علم الميكانيكا إلى العلوم الاجتماعية واستعمله علماء الاجتماع مع المصطلحات الأخرى التي اشتقوها من العلوم الطبيعية كالتكيف والانسجام والتوافق.

وتنعكس فكرة التوازن في كتابات كارل ماركس التي تنص على أن المجتمعات الرأسمالية تحمل بذور عدم الاستقرار والتناقض بين أجزائها ومركباتها أي ينقصها التوازن بين القطاع التكنولوجي والقطاع الاقتصادي المتعلق بالملكية ووسائل الإنتاج. في حين يعتقد علماء آخرون بأن المجتمعات الرأسمالية هي في حالة توازن غير مستقر، وهذه الحالة تقودها إلى التغير الذي يجعلها تتكون من أنظمة خالية من التناقض أي تكون في حالة توازن مستقر. والدافع الآخر لاستعمال هذا المصطلح يكمن في رغبة العلماء ببناء نظام مثالي لدراسة العلاقة بين الأشياء والمتغيرات التي تؤثر فيها.

غير أن عالم الاجتماع الإيطالي باريتو استعمل هذا الاصطلاح استعمالاً علمياً موضوعياً في كتابه (العقل والمجتمع). فباريتو الذي كان عالماً اجتماعياً واقتصادياً كتب أطروحة عن توازن الأشياء الطبيعية والاجتماعية والتي ذكر فيها بأن النظام الاجتماعي يكون في حالة توازن عندما تعمل التغيرات والتحويلات التي تطرأ عليه للمحافظة على شكلته الحقيقية وحالته الاعتيادية.

وأستطاع التقدم الذي أحرزه علم الاجتماع الأمريكي خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين التأثير في استعمال اصطلاح التوازن الاجتماعي. ففي علم الانثروبولوجيا تركز اهتمام العلماء على التحليل التاريخي للعلاقات المستقرة في البنيات الاجتماعية للمجتمعات البدائية، في حين اهتم علماء الاجتماع الأمريكيان ولاسيما في جامعة هارفرد الأمريكية بتطوير أفكار باريتو حول موضوع التوازن الاجتماعي. واعتمد علماء آخرون علمي البيولوجي والفيزيولوجي في اشتقاق العناصر الضرورية المساعدة على التنظيم والتوازن الذاتي للأنظمة البيولوجية والاجتماعية.

كما استعمل اصطلاح التوازن الاجتماعي أصحاب النظرية البارسونية واستعمله بارسنز نفسه في كتابه (Toward A General Theory of)

(Social Action). استعمل بارسنز فكرة التوازن الاجتماعي وعدّها فكرة مركزية في نظريته الاجتماعية عندما حاول وضع نظام نظري لدراسة العلاقة السببية بين المتغيرات الاجتماعية، وعلى الرغم من تأكيده على عدم استطاعة النظام الاجتماعي من تحقيق التوازن فإنه يذكر بأن الأنظمة الاجتماعية جميعها تهدف للوصول إلى حالة تقريبية من التوازن الاجتماعي.

فالمجتمعات البشرية تتكون من أفراد يتمتعون بدرجة عالية من الوعي الاجتماعي والشعور النفساني المعقد الذي يميزهم عن الكائنات غير الحية ذات الردود الفعلية الميكانيكية. في هذا الصدد ينبغي التمييز بين نوعين من التوازن الاجتماعي النوع المستقر والنوع غير المستقر، فالتوازن الساكن أو الثابت يعني الحالة التي يكون فيها النظام الاجتماعي ثابتاً كما هي علاقة النظام ببيئته.

غير أن هناك نشاطاً وحركة مستمرة في النظام الاجتماعي وفي حالة التوازن الساكن لا يستطيع النشاط الاجتماعي تغيير العلاقة بين المتغيرات الأساسية للنظام.^(١)

(١) شبكة النبا المعلوماتية.

بقي ان نشير إلى المؤسسة السنية تعيش حالة من عدم الاستقرار والتوازن على وفق هذا التغير الاجتماعي وان يختل التوازن بسبب عدم وجود مرجعية عالية مما يخلق حالة من الترقب والتمحور حول من يشغل هذا المنصب الاستقرار على، مرجع اعلى او إبقاء حالة تعدد المراجع ويكون في هذه الحالة عدم الاستقرار ، حيث ان اختلاف الرؤى في كيفية إدارة المؤسسة السنية والمجتمع سيولدان حالة من عدم الاستقرار داخل المؤسسة السنية .

– نظرية العقد الاجتماعي :-

ان فكرة العقد الاجتماعي ليست حديثة العهد بل يرجع تأريخها الى زمن اليونان ، إذ نجد جذور هذه النظرية عند السفسطائيين الذين يرون ان الانسان يصنع القيم بأرادته . وكان أبيقور Epicare أول من دعى الى هذا الاتجاه فقد ذهب الى ان الدولة ليست من عند الله لخدمة عقائد الانسان ، انما هي مجرد تنظيم وضعي صنعه الانسان بيده يهدف من ورائه ترتيب حياته على اساس يوفق بين مطالبه ومطالب غيرهم ، وبين حقوقه وحقوقهم وواجباتهم ايضاً.^(١) أما ارسطو فقد أكد على رضا

(١) الطعان ، عبدالرضا : تاريخ الفكر السياسي ، دار الحكمة للطباعة والنشر ،

الشعب في تكوين الدولة.(١)

وشهدت الفكرة تطوراً ملحوظاً في إطار الفكر الروماني ، فعلى الرغم من ان الرومانيين لم يأتوا بنظرية واضحة عن فكرة العقد إلا انهم جاءوا بكثير من مقوماتها؛ ذلك لان القانون الروماني كان يعد القبول من اهم أركان القانون ، يتضمن العقد الاجتماعي فكرة القبول ، بل انها ركن اساس فيها .^(٢) يرى شيشرون الدولة بمثابة شركة بين الحكام والمحكومين.^(٣)

وقد شاعت فكرة العقد الاجتماعي في العصور الوسطى عند رجال الدين (الذين كانوا قد ميزوا بين عقدين . بموجب الأول يكون الناس الذين يعيشون في عزلة الواحد عن الآخر ، في ظل حالة الطبيعة مجتمعاً . بينما بموجب الثاني ينتقل المجتمع الذي يكون بهذا الشكل ، او يتنازل عن سلطاته مستخدماً - كوسيلة - بعض الشروط بعد ان يكون قد نصب على نفسه سيداً صاحب سيادة).^(٤)

(١) وفيق ، احمد : علم الدولة ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٢) بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى : المصدر السابق ، ص ١٥٦ .

(٣) درويش ، ابراهيم : المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

(٤) الطعان ، عبدالرضا : المصدر السابق ، ص ١٢٠ .

غير ان فكرة العقد الاجتماعي لم تبرز بوصفها نظرية متبلورة واضحة ، ولم تحتل المكانة البارزة في الفكر السياسي إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، على أيدي عدد من المفكرين في اوربا ابرزهم توماس هوبز جون لوك وجان جاك روسو . لقد اتفق هؤلاء على ان نشأة الدولة انما تم بموجب اتفاق حصل بين رجال ليس لهم تنظيم حكومي اصلاً ، وان تأريخ العالم حسب رأيهم منقسم الى مرحلتين واضحتين : مرحلة سبقت قيام الدولة ومرحلة اعتقت قيامها ، ففي الفترة الاولى ، اطلقوا عليها اصطلاح حالة الطبيعة ، إذ لم تكن هناك حكومة ، ولم يكن هناك قانون يمكن تنفيذه بواسطة سلطة جبرية تنفيذية ، لقد عاش الانسان كما قيل ، في ظل حالة الطبيعة ، تحت تنظيم فرضته طبيعة الاشياء ، ولم يكن هناك سلطة بشرية لتشريع القوانين وتنفيذها بصورة مضبوطة . وبعد مضي بعض الوقت ، قرر الناس تكوين حكومة وقرروا ان يتنازلوا عن بعض حرياتهم الطبيعية لأطاعة القوانين التي تصدرها الحكومة .^(١)

هذا هو المحتوى الاساس لنظرية العقد الاجتماعي . اما كيف عاش الناس في الحياة الطبيعية من دون هيئة ذات سلطة ؟ ولماذا قرروا تكوين

(١) التميمي ، حميد فاضل حسن : الدولة اليهودية في الفكر الاسرائيلي ، ص ٤٤ .

حكومة؟ ، ومن كان اطراف العقد ؟ وما هي فصول العقد ؟ فإن هذه الامور وتفاصيل اخرى كان عليها اختلاف في الرأي بين فلاسفة هذه النظرية .

وعلى الرغم من ان نظرية العقد الاجتماعي قد تعرضت لنقد شديد من قبل كتاب مختلفين ، على أساس أرتباطها بايديولوجية النزعة الفردية الغربية الا ان هناك الكثير من الكتاب لا يزال يعتقد ان نظرية العقد الاجتماعي ما زالت الى اليوم قادرة على العمل بوصفها سنداً فكرياً في مجال غيرها من الايديولوجيات.^(١)

نظريات العقد الاجتماعي وابرز علمائها

توماس هوبز ١٥٨٨-١٦٧٩ Tomus Hobbs

يعد هوبز من اوائل الكتاب الذين تناولوا نظرية العقد بالبحث وكون حولها فلسفة سياسية متكاملة حيث الانسان برأيه اناني محب لذاته لا يعمل الا مدفوعاً بمصلحته الخاصة فهو ذئب ل اخيه الانسان . اذ انه كان يعيش في حالة الفطرة قبل العيش في الجماعة والتي كانت تتميز بالفوضى وسيطرة

(١) بدوي، محمد طه: فلسفتنا الثورية، الاسكندرية، منشأة المعارف بمصر، ١٩٦٤،

الاقوياء على الضعفاء، انها كانت الحرب الدائمة بين الفرد والفرد وحياة كهذه لا بد ان يجرها الانسان والا تعرض الجنس البشري للفناء، وليس من سبيل الى خلاصه وسلامته الا بالخروج منها.^(١) وتملك الانسان مقومات الخروج من حالة الشقاء هذه ، لان الله سبحانه وتعالى فضله على الخلائق بعقله ، وبغريزة حب البقاء التي دعتة في حالة الطبيعة الى تلك الحرب الوحشية استطاع الانسان ان يدرك انه لا بد من الخلاص من تلك الحالة في سبيل سلامته وامنه .^(٢) وقد ادرك الجميع انه لا بد من شيء عام يزود بسلطة قادرة على تحكيم كل مقاومة فردية . فتعاقدوا فيما بينهم على ان يعيشوا معاً تحت سلطة شخص يتنازلون له عن كل حقوقهم الطبيعية . وتكون مهمته المحافظة على اموالهم والسهر على مصالحهم وصيانة ارواحهم . وهذا التنازل يكون من طرف واحد أي من جانب الافراد الذين اتفقوا فيما بينهم على اختيار ذلك الرئيس الاعلى من دون ان يشركوه في الاتفاق أي من دون ان يكون طرفاً في العقد .^(٣)

(١) وفيق، احمد: علم الدولة، ص ١٣٦ .

(٢) ثروت، بدوي: اصول الفكر السياسي، ص ١٤٨ .

(٣) بدوي، محمد طه: امهات الافكار السياسية، دار المعارف بمصر، ط ١، ١٩٥٨، ص ٥١ -

٥٢ . وكذلك انظر للمزيد جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٣، ص ٦٣٤ .

إذاً العقد الذي أبرم بين الافراد جميعاً نقل الحق الطبيعي المطلق الذي كان لكل فرد على كل شيء الى شخص ليس طرفاً في العقد لذلك فإن ارادة هذا الاخير وحدها تحل محل ارادة الجميع وتمثلهم ، وسيكون سلطانه عليهم مطلقاً لا حدود له ، لانهم قد تنازلوا له عن حقوقهم كاملة من دون ان يلزموه بشيء. لذلك فإن الملك او الرئيس مهما يفعل لا يحق للأفراد ان يثوروا عليه او ان يخالفوا أمره .. وإلاّ عدوا خارجين على الميثاق ، وناكثين بالعهد الذي ارتبطوا به فيما بينهم^(١).

ومن هنا نجد مدى اتساع السلطات التي اقرها هوبز للحاكم وكيف انه لا يقيدوها بأي قيد ولا يوازئها أي التزام ، قد اعطاه حق تنظيم شؤون الدولة حسب ما يراه صالحاً من دون مشاورة الافراد فهو يستمتع بحقوق مقدسة^(٢). وقد انتهى هوبز بنظريته هذه بأقامة نظام حكم مطلق يتمتع فيه الحكام بسلطة مطلقة كأساس لاغنى عنه لأقامة السلام الاجتماعي . وكان يهدف ايضاً الى تأييد حكم آل ستيوارت في انجلترا .

(١) Isaac Karmic : Essays in the history of political Thought p ٤٨.

(٢) نصر، محمد عبدالمعز: في النظريات والنظم السياسية، ص ٧٥ وانظر جاك مارتين:
الفرد والدولة، ت عبدالله امين، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت - لبنان،
١٩٦٢، ص ٥٧. ص ٥٧.

لقد نظر هوبز الى الدولة بوصفها كائناً او كيانهً مصطنعاً فهي لم تكن نمواً طبيعياً بل انها نشأت نشأة مصطنعة عن طريق الافراد . كما ذكر ذلك في كتابه ليفيثان leviathan (ان الانسان عن طريق الفن خلق ذلك الوحش الضخم الليفيثان الذي نسميه الكومنولث او الدولة ولا يعدو ان يكون انساناً صناعياً وان كان اعظم حجماً وأشد بأساً من الانسان الطبيعي الذي ابتدعه ليحميه ويؤمنه).^(١)

يرى الدكتور عامر حسن فياض انه من الممكن ان تكون حالة الطبيعة حالة حرب كما من الممكن ان يكون العقد الاجتماعي بمثابة نوع من الاستسلام الذي تنتهي إليه هذه الحرب حتى يقود الى نوع من الحكم السياسي المطلق^(٢) في حين يرى رسل ان هوبز جعل من حقوق الافراد وأرادتهم قائمة في عقد اجتماعي او معاهدة سلم هي اساس الدولة ، ويجب اقامة السيادة وممارستها من الحكومة والحكومة تكون اكثر كفاءة عندما تكون السيادة بيد رجل واحد ملك مطلق بدلاً من ان تودع لجماعة من

(١) Hobbes, levlathan ,Oxford, ١٩٤٧, p ١٩.

(٢) عامر حسن فياض وناظم الجاسور: ثالث المستقبل العربي الديمقراطي المجتمع المدني، دار مركز زايد للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٢، ص٧.

الرجال او البرلمان .^(١) لقد اعتمدت فلسفة هوبز على العقد الاجتماعي لينصر سلطة الفرد ويدعم الاستبداد .

جون لوك : John locke ١٦٣٢ - ١٧٠٤ .

(ان الانسان اخلاقي بطبعه بنظر لوك ، ومرتبطة بقرينه الانسان وكل فرد باعتباره وحدة متميزة من الجنس البشري مساو اخلاقياً غيره من الافراد على الرغم من الفروق الظاهرية التي تعود الى القوة الطبيعية لامكانيات المادية) .^(٢)

نظر لوك نظرة متفائلة للطبيعة البشرية ، فهي برأيه كانت حالة حرية مطلقة ومساواة تامة حالة الطبيعة هذه كما تصورها لوك يحكمها القانون الطبيعي الذي وهب الانسان حقوقاً ثلاثة هي حق الحياة وحق الحرية وحق الملكية .^(٣) وحالة الطبيعة تميزت بان الفرد له حقوق وواجبات وان الافراد

(١) رسل، برترانت، الفلسفة والسياسة، عبدالرحمن القيسي، مكتبة النهضة، مطبعة النجاح، بغداد، ١٩٦٢ ، ص ٤٤ .

(٢) ابراهيم دسوقي أباضه وعبدالعزیز الغنام: تاريخ الفكر السياسي، مطبعة دار النجاح، بيروت، لبنان ١٩٧٣ ، ص ٢١٣ .

(٣) بحري، لؤي: دراسات في علم السياسة، ص ١١٤ وانظر محمد طه بدوي ومحمد طلعت الغنيمي: النظم السياسية والاجتماعية، ص ١١٢ .

احرار ومتساوون فلا يحق لاحد ان يؤذي او يحرم الاخر من حقه او ممتلكاته. (١)

وعلى الرغم من المميزات التي تقدمها حالة الطبيعة للأفراد فهي كانت حالة خالية من التنظيم والسلطة العامة ، فكل فرد كان يفسره على وفق هواه الخاص، ومن جهة اخرى ظهرت خلال تلك المرحلة تصرفات بعض الافراد غير المرضية لكونها نتيجة لسعي الافراد للحصول على حقوقهم الطبيعية وهكذا شعر الافراد على مر الزمن بوجود خلل نقص سببه وجود في عدم وجود هيئة خاصة او جهة معينة تستطيع حل المنازعات التي تحدث بين الافراد. (٢)

لذلك قرر الافراد وبشكل طوعي على الدخول في عقد لانشاء مجتمع مدني . فاتفقوا فيما بينهم على انهاء حالة الطبيعة الاولى وابرام عقد اجتماعي فيما بينهم هدفه اقامة السلطة المنظمة تتولى رعاية شؤونهم وحماية حقوق الانسان الطبيعية ورعايتها. (٣) اذن الغاية من ابرام هذا العقد

(١) ستيفن سوينكر: خلاصة الفكر السياسي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٤٥ .

(٢) عبدالباري، محمد: الحرية والدولة، ص ٦٩ .

(٣) عبيدان، يوسف محمد: مبادئ العلوم السياسية، ص ٦٤ .

هو الحصول على حياة افضل وأوفر طمأنينة .

سلطة هذه الجماعة لا يجوز ان تكون سلطة مطلقة شاملة حياة الافراد واموالهم .^(١) لم يعط لوك الدولة مطلق الحرية في التصرف بحقوق الافراد بل قيد الدولة بشروط تؤديها من اجلهم، فضلاً عن رضا الافراد هو الاساس الذي يقوم عليه ميثاق الجماعة وهو وحده المنشأ للجماعة السياسية المدعم لسلطانها السياسي.^(٢)

اذن لم يقيم المجتمع المدني على القوة والاكراه وانما قام اول الامر على التعاقد الاختياري والرضا المتبادل بين الافراد لاحساسهم المشترك بالحاجة الى الحماية المتبادلة لما يملكون من حياة وحرية واملاك .

جان جاك روسو: ١٧١٢-١٧٧٨ .

يعد روسو القطب الرئيس في نظرية العقد الاجتماعي ، من خلال كتابه (العقد الاجتماعي) ، الذي وصف فيه حالة الفطرة الطبيعية الاولى السابقة على نشأة الدولة، إذ كان الانسان هائئاً سعيداً لم يعرف القيود والحواجز ،

(١) سيابن، جورج: تطور الفكر السياسي، ج٣، ص ٧٢ وللمزي انظر هشام الشاوي: مقدمة في علم السياسة، ص ١١٢ .

(٢) Essays in the history of political thought .p. ٧٨٥.

يتصرف بتلقائية وحرية .^(١) وامتازت الحالة الطبيعية بالمساواة التامة ، ومن ثم جاءت المزاخمة والعداوة وأصطدمت مع المصالح بين الاغنياء والفقراء واشتعلت الرغبة في صدر كل أمرء لتحقيق مصلحته على حساب الآخرين.^(٢) واشتداد حدة التنافس بين الافراد مما يطبع في نفوسهم ميولاً شريرة وتهافت الجميع على الثروة، وينزعون بسببها الى السلطة والسيطرة ، هذا الأرباك الذي تتسم به حياتهم ، يحتم عليهم مضطرين - الى نبذ هذه الحياة ، والتطلع الى حياة اخرى ، بالاتفاق على تكوين نظام اجتماعي جديد، يوفر لهم الامن والعدالة . وذلك بأبرام عقد فيما بينهم ينص على انشاء مجتمع سياسي جديد يخضع لسلطة عليا ، تتكون بهذا العقد الدولة والسلطة العامة .^(٣)

(١) البارودي، مصطفى: لمحات من الفكر السياسي حول الفرد والدولة، مطبعة

الجامعة السورية ، دمشق، ١٩٨٥، ص ٥٩ .

(٢) روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي، ت دوقان قرقوط، دار القلم، روملينان، بلا

تاريخ ص ٣٥ . ص ٣٥ .

(٣) سعفان، حسن شحاته: اساطين الفكر السياسي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة

١٩٥٩، ص ٢٦٤ . ص ٢٦٤ .

جعل روسو كل شخص يحتفظ بحريته الشخصية داخل العقد ، لانه يرى ان الحرية مما لايمكن للشخص ان يتنازل عنها ، ولا يمكن ان تمس بسوء . لذلك توصل الى ايجاد (الأرادة العامة) تستخدم القوة المشتركة في سبيل الدفاع عن كيان كل عضو ، وعن ماله ، وحمايتها ، وتكون هذه الهيئة واسطة اتحاد كل فرد مع الجميع ، من دون ان يخضع كل فرد مع ذلك آلا لنفسه ، وان يبقى حراً كما كان في الزمن السابق.^(١)

صحيح لقد خسر الانسان حريته الطبيعية بدخوله طرفاً في العقد ولكن استعاض عنها بحرية مدنية وآمنة . إذ يحمي العقد كل شخص مشارك مع ان كل فرد يتحد مع الجميع الا انه لا يطيع الا نفسه ويبقى حراً كما كان قبل . لان كل واحد يهب نفسه للجميع لايهب نفسه لاحد .^(٢) واجرى روسو على لسان كل فرد منهم الصيغة الاتية : (ليسهم كل من في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت أرادة العامة العليا ، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل).^(٣) وهذه الشخصية العامة التي تتكون

(١) روسو : العقد الاجتماعي ، ص ٤٨ .

(٢) عبدالباري، محمد: الحرية والدولة، ص ٧٢. وانظر منذر الشاوي: في الدولة، ص ٥٢ .

(٣) روسو: العقد الاجتماعي، ص ٥٠ .

على هذا النحو من اتحاد جميع الاشخاص الاخرين تسمى الدولة .

النظريات الدينية (التيوقراطية)

النظريات الدينية، وتسمى أحيانا بالنظريات الإلهية أو نظريات السيادة الإلهية، كما يطلق عليها أيضاً، النظريات التيوقراطية، وهي تلك النظريات التي تعتمد على رؤية وأفكار دينية خالصة كنظرية "تأليه الحاكم والحق الإلهي والتفويض الإلهي" التي تقوم على أن السلطة مصدرها الله، والحاكم بمثابة ظل الله على الأرض أو مفوض من السماء، فالسلطة السياسية تستمد مقوماتها من المشيئة الإلهية، ويتم اختيارها بعناية وبتوجيه تلك المشيئة الإلهية، فالسلطة في الدولة هي سلطة الله، والدولة ليست من صنع قدرات الإنسان، وإنما هي نظام يسمو على نظم وقدرات الإنسان، لأنها من صنع الله وإرادته، وتكون مبنية على أساس الاعتقاد الديني^(١).

والنظريات الدينية من أقدم النظريات التي تناولت نشأة الدولة والسلطة السياسية في الفكر السياسي، فقد سادت آراء تؤكد ضرورة وجود بعض المعتقدات المشتركة بين أعضاء المجتمع، وهم يستندون في ذلك إلى

(١) الكيالي، عبد الوهاب: موسوعة السياسة، ج ٨، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٥، ص ٩٢٨.

دور المعتقدات الدينية في الجماعات البدائية، وأتضح هذا الدور في التراث الأنثروبولوجي، وبدأ الأمر باعتبار أن الحاكم ليس من طبيعة البشر، وإنما هو من طبيعة إلهية ولذلك اعتبر إله الأرض، وتطور الأمر بعد ذلك إلى اعتبار الحاكم من اختيار الله، ثم تطور الأمر إلى اعتبار الحاكم مختار بطريقة غير مباشرة من قبل الله، هذا ما أدى إلى ظهور ثلاث صور لهذه النظرية:

أ. نظرية تأليه الحاكم

سادت هذه النظرية في العصور الأولى عندما كان الإنسان الأول يعتمد على القوى الخفية طلباً للعون وسعياً للأمن، فاختلطت السلطة السياسية بالدين والعقائد، مما أضفى عليها قدسية فأصبح الحاكم والزعيم إله يجب طاعته والخضوع له، وكانت هذه النظرية هي السائدة والمطبقة في المدينيات القديمة، كما هو الحال في مصر في عهد الفراعنة، إذ كان الفرعون خليفة الله على الأرض، وفي بعض الأحيان كان ابن الآلهة، فقد كان الفرعون في كثير من الأوقات يُعبد، وأطلق عليه اسم (رع) أي الإله في عصر الأسرة الرابعة واسم (هوريس) في عهد الأسرتين الأولى والثانية، وكذلك ساد هذا الوضع في بلاد الصين والفرس والهند وبلاد الروم، فمثلاً (البرهما)، في الهند يرون أن الملوك هم أنصاف ألهة، يتجسدون في هيئة أو صورة بشر، ويستمدون شرعية سلطتهم من إله أعظم يسمى (البرهما)، أما في روما

وبالذات في عصر الملكية المطلق، فالملك هو الذي يدير كل الأمور وهو الكاهن الأعظم يشرع القوانين ويفسرها بما يتلائم مع إرادة الإلهة التي تتجسد في شخصية الكاهن^(١).

ب. نظرية الحق الإلهي

إن من يتولى الحكم في الدولة بحسب هذه النظرية، مهما كان نوع ذلك الحكم ملكياً أو جمهورياً فإن سلطته السياسية تعتمد في شرعيتها الى الله، أو ما يطلق عليه بالقوة الخفية العليا، فهذه النظرية لا تؤمن بأن الحاكم يعد إلهاً، أو أن الطبيعة الإلهية هي التي تختار الحاكم، إنما الحاكم بشر، وقد اختاره الله تعالى من دون غيره من الآخرين، وكلفه بصورة مباشرة بتولي السلطة وإدارة الدولة، ولا تتدخل أي إرادة مهما كان نوعها في ذلك عدا التكليف الألهي، كما هو الحال في الصين فإن الإمبراطور يستمد سلطته من السماء، كذلك في الديانة المسيحية، التي كانت ترى في فصل الدين عن الدولة أو عن السياسة منهجاً مهماً لها، ولا سيما في القرنين السابع والثامن عشر، إذ كان للكنيسة دور واضح في الاتجاه نحو تأييد هذه النظرية، ففي

(١) الجرف، طعيمة: نظرية الدولة العامة للتنظيم السياسي، القاهرة، مكتبة القاهرة

الحديثة، سنة ١٩٦٩، ص ٣٥-٣٧.

إنجلترا تقدمت وأتخذت شكل الحق المقدس للملوك، وفي فرنسا كان كل من لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر، قد أكدوا على ادعائهم بأن سلطتهما صادرة من الله، وأنهما غير مهتمين إلى أي مسؤولية أمام أي إنسان، كما نجد ذلك في ألمانيا التي اعتمدت على هذه النظرية قبل الحرب العالمية الأولى والثانية وبعدها، والحال أيضاً ينطبق على إسبانيا المتمثل في شخص زعيمها المستبد فرانكو، وغيرها من الدول^(١).

وأدت الديانة المسيحية دوراً كبيراً في ظهور الحريات، ومنها حرية الرأي والمعتقد، لأجل ترسيخ وتأكيد إنسانية وأجتماعية الإنسان، إلا أن تلك الدعوة تمخض عنها وصاحبها نزاع بين الملوك المقدسين ورجال الدين، إلى أن جاءت دعوة تفسير قول المسيح عليه السلام: (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، فنظراً لقداسة النبي عيسى (ع) وعلى أن ذلك توجية للعمل والأرشاد صادر عن المسيح (ع)، ودعوة للإلتزام واحترام سلطة الدولة الزمنية، ولكن مع مرور الزمن تطور الفكر، وظهرت أفكار تنادي

(١) عبد الوهاب، محمد رفعت: الأنظمة السياسية، بيروت: منشورات الحلبي

الحقوقية، بدون طبعة، سنة ٢٠٠٧، ص ٨٣-٨٤.

بفكرة خلع صفة الإله عن الامبراطور وأستبدالها، بأتجاه جديد يطالب بأن الدين والعبادة راجعة لله الواحد، ولا يمكن أشراك أحد مع الله .

جـ. نظرية التفويض الإلهي غير المباشر

يقوم مبدأ هذه النظرية على أن الله لا يختار الملوك بإرادته مباشرة، وإنما هناك قوى خارجية المتمثلة بـ (العناية الإلهية) هي المسؤولة عن إرشاد الناس وتوجيههم الى انتقاء الحاكم ونظام الحكم، وتسهم في إختيار نظم الحكم، إذ تساعد الناس على قبول الحكم الذي يرغبونه والحاكم الذي يقبلون ويخضون لسلطانه. وأهتمت هذه النظرية بالحد من سلطة الملوك والأمراء، لأنها تعتمد على الإختيار للحاكم بطريقة العناية الإلهية، غير أنها ساهمت بطريقة أخرى وفي مجالات شتى في ترسيخ سلطة الكنيسة، التي ترى أن رجال الدين هم من يتمتعون بالعناية الإلهية وهم من يمثلون الناس إمام الله^(١).

وعبر ما تقدم يمكن القول، أن معظم النظريات الدينية، اسهمت بشكل أو بآخر في ظهور بعض الدول. إلا أنها مبنية على أسس عقائدية

(١) متولي، عبد الحميد وآخرون: القانون الدستوري والنظم السياسية، الإسكندرية،

منشأة المعارف الإسكندرية، بدون طبعه، وبدون سنه، ص، ١٠١ .

دينية خالصة تخلو من العقل والمنطق، كما أن هذه النظريات غير صالحة في عصر العلم والفكر والفلسفة، وإنما تصلح في عصور الجهل أو في المجتمعات التي ترجع تفسير كل الأشياء الى الأمور الغيبية، إذ صار التطور مرتبطاً بما يحرزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، فلم يعد الإيمان أو الإعتقاد بالجانب الروحي ممكناً، كما كان سائداً لدى الإنسان البدائي، فقد أصبح الإعتقاد على العقل والفكر هو الذي يسير كل الأمور في مجالات الحياة كافة^(١).

د. الولاية السياسية في الاسلام

عندما ننظر في مسألة الولاية السياسية في الاسلام نجد أنها تنقسم الى قسمين مهمين:

القسم الأول: الولاية في زمن الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) والتي تمثلت في خطبته التي وضع فيها ثلاثة عشر اصلاً من اصول الحكم التي سوف يسير عليها.

(١) أبو زيد، نصر حامد: النص والسلطة، "الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، سنة ١٩٩٥، ص ١٣.

وهذه الخطبة مشهورة بين الدراسين والتي مطلعها: (يا أيها الناس اني قد وليت عليكم ولست بخيركم فان رأيتموني على حق فاعينوني...) ومن هذه الخطبة تعين أسس المبادئ السنية في الحكم والتي لم تدم طويلاً وكان الاصل الأول: لا يحق لاي فرد ان يتولى امر المسلمين الا بتولية من الامة فلا يورث شيء من امر المسلمين ولا يخضع لعصبية قبلية او قرابة.

الاصل الثاني: الذي يتولى امر المسلمين هو اكفاء من فيها ولا يشترط ان يكون خيرها وهذا الاصل مأخوذ من قوله (ولست بخيركم) وقد ولى الرسول الله صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل ثم امده بابي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح وكانوا تحت أمره برغم انهم اسبق منه في الاسلام وهم خير منه.

الاصل الثالث: الولاية تكون بالنظر الى القدرة والحنكة والسلوك والاعمال وليست بناء على الاصل او قرابة.

الاصل الرابع: يحق للامة مراقبة اولي الامر؛ لانها هي التي فوضتهم وذلك مأخوذ من قوله: (فان رأيتموني على حق فاعينوني).

الاصل الخامس: جعل حق الولي على الامة ان تؤشر الخطأ وتنبه عليه لان الاصل مدى موافقة الولي لاحكام القرآن الكريم.

الاصل السادس: يجب على الامة تقديم النصح للولي وذلك مأخوذ من قوله: (فسددوني).

الاصل السابع: اوجب للامة الحق في محاوره الولي في ما يقوم به ومعرفة مدى مطابقتها للشرع والدين.

الاصل الثامن: على الولي تقديم خطته وعرضها على الناس وبيان الاساس الذي تقوم عليه الخطة، وذلك مأخوذ من قوله: (اطيعوني ما اطعت الله فيكم).

الاصل التاسع: لا يوجد حكم مطلق، وانما الامر موكل الى مدى تطبيق الولي لاحكام الشرع والدين وذلك مأخوذ من قوله: (فاذا عصيته فلا طاعة لي عليكم).

الاصل العاشر: على الولي ان ينظر الى افراد الامة على حد سواء فالضعيف عنده قوي حتى يأخذ الحق له والقوي ضعيف عنده حتى يأخذ الحق منه.

الاصل الحادي عشر: الحق مكفول لكل فرد في الامة والولي هو راعي هذه الحقوق ولا يجوز لاي احد ان يفرض حقاً الا بأمر الولي ولا يلجأ المسلم الى قوته الشخصية وانما يلجأ الى قوة الولي لاقرار الحقوق.

الاصل الثاني عشر: حفظ التوازن بين افراد الامة فلا غلبة على ضعيف ولا غلبة لقوي.

الاصل الثالث عشر: اشعار الفرد بانه عضو في الدولة وانه في ذهن الولي وان الولي يدعو له لكي يجعل الفرد يشعر بالمسؤولية المشتركة^(١).

اما القسم الثاني من الولاية وهي النظرة الى ان الولاية هي حق من حقوق آل البيت وانها احد اركان الاسلام فقد روى الصدوق الخصال^(٢):
(بني الاسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يُنادِ كما نودي بالولاية) وهذا يجعل الولاية عند الشيعة على مكانة عظيمة الا انها ليست مطلقة، وانما هي محصورة في آل البيت فقط.

ومن هنا نرى ان المرجعية الإسلامية منذ نشأتها اختلفت في فهم الولاية ولمن تكون ومن هو اولى، فبدأت حالة التشطي، وبناء على هذا التشطي نشأت التيارات المختلفة والتي قادت الامة الى حالة الاختلاف وجرت الى الاقتتال فيما بعد.

(١) ابو حمزة، سعيد، الولاية في الاسلام طريق وعمل، القاهرة، سنة ١٩٩٦.

(٢) ينظر: المصندوق والخصال، ص ٢٧٨، وينظر: الكافي للكليبي: ١٨ / ٢.

السلطة عند ابن خلدون*.

قبل عرض ما قدمه ابن خلدون في تحليله لظاهرة السلطة، يجب التطرق إلى ما جاء في مقدمته المشهورة لدى أغلب دراسي العلوم الإنسانية، ولاسيما العلوم الاجتماعية منها تحديداً، إذ كتب ابن خلدون عن مختلف العلاقات

(*) فيلسوف ومؤرخ لقّب "بولي الدين"، ولد بتونس وهو من أسرة نبيلة وعريقة يرجع أصلها إلى حضرموت بجنوب اليمن، وهو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خالد (خلدون) الحضرمي، مؤرخ وفيلسوف اجتماعي عربي ينتهي نسبة إلى وائل بن حجر من عرب اليمن، ولد بتونس ١٣٣٢م-٧٣٢ هجرية، نشأ في اشبيلية وحفظ القرآن الكريم في طفولته، ودرس على مشاهير علماء عصره، وخاصة من علماء الأندلس الذين رحلوا إلى تونس بعدما نزلت بها الخطوب، فدرس القرآن وعلومه والتفسير والحديث والفقه والأصول، من أشهر مؤلفاته: لباب المحصل في أصول الدين وهو اختصار لكتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لفخر الدين الرازي، وكتابه الشهير (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، الذي وضع له مقدمة اشتهرت بين علماء الاجتماع والحضارة أكثر مما اشتهر الكتاب نفسه، وقد صاغ نظريته الشهيرة حول العصبية والدولة، وهي تعد من أخصب وارقى ما توصل إليه العقل البشري. للمزيد انظر: الكيالي، عبد الوهاب موسوعة السياسة، ج ٢، المصدر السابق، ص ٨١٥.

الإنسانية التي تدور في المجتمعات التي عاش فيها وعرف معظم القوانين التي تحكم سلوك أفرادها، وهو ما سطره في "علم العمران" العلم الذي أوجده ابن خلدون وتضمن جملة من المسائل المتعلقة بحياة المجتمعات، كنظرية العصبية والدولة بوصفها نظرية سياسية في الاجتماع الإنساني، والنظرية السياسية عند ابن خلدون تختلف عن النظريات الأخرى، كالنظرية اليونانية والنظرية الرومانية وغيرها، فهي ترتبط بالواقع التاريخي للمجتمع الإنساني، إذ اعتمد ابن خلدون على ما جاء به أهل السنة والجماعة كأساس لدراسة موضوع الخلافه والحكم، بغض النظر عن الأسس الأخرى للحكم، فهو يركز على طرق ممارسة السلطة، وجعل التاريخ المادة الأولية لنظريته السياسية، ونظرة ابن خلدون الى التاريخ لا تعتمد على الأحداث والسير التاريخيه فقط، وإنما التاريخ عنده معرفة طبيعة تلك الأحداث، مشيراً الى أسباب قيام الدولة ونموها ثم مرحلة الأزدهار ثم مرحلة الانحطاط أو نهايتها، فالدولة بحسب ابن خلدون، هي ذلك الجهاز الذي يقوم بتنظيم العمران البشري ويحافظ عليه^(١).

(١) همداوي، محمد: القراية والسلطة عند ابن خلدون، وقائع الملتقى: أي مستقبل

الأنثروبولوجيا في الجزائر، منشورات مركز الكراسك وهران، سنة ٢٠٠٢، ص ٤٥.

وابن خلدون، أول من حلل ظاهرة السلطة السياسية في شمال إفريقيا في مقدمته الشهيرة، اذ حدد العصبية بأنها القوة المبنية على التضامن أو التعصب لذوي الأرحام عن طريق انتقال العمران من نمط سياسي إلى آخر في المجتمعات البدوية، أي العصبية هي القوة المحركة لتأسيس السلطة، ولكن هذه السلطة المبنية على نظام العصبية لا تتم إلا بالغلبة لأن تكافؤ العلاقات يؤدي إلى الفوضى، إذ يقول: (إن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدهما، وإلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراك الغلب في العصبية، ومنه تأتي استمرارية الرياسة في النصاب المخصوص بها)^(١).

ويعد ابن خلدون أول من نادى بضرورة إنشاء العمران البشري، وهذا العمران يعني لديه الاجتماع الإنساني وظواهره، وهو يصوغ موضوع هذا العلم عن طريق القول: إن الاجتماع الإنساني ضروري، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في الاصطلاح الحديث الذي يعنى العمران بحسب ابن خلدون. ويرى أن أحوال العالم والأمم وعوائدها لا تدوم على

(١) ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

بيروت، سنة ١٩٨٢، ص، ٨١٥.

وتيرة واحدة، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال أخرى، ويعود ذلك لتبعية الجيل لعوائد سلطانه، ويكاد يركز في فهمه وتفسيره لتطور العمران وتغيره على عدة عوامل أساسية ترتبط بالعصبية التي تؤدي دوراً أساسياً في بناء العمران واستمراره^(١).

والسلطة عند ابن خلدون تظهر من ناتج القوة والغلبة، إذ يؤكد بالقول: (أن الملك هو التغلب والحكم بالقهر، والملك أساس العصبية)، فالقصد من وراء الاجتماع الأنساني، تأتي لسد حاجتين هما التغلب والدفاع، وعبر ذلك تبرز من الملك ثلاث أنواع هي: طبيعي، عقلي، ديني، فالملك الطبيعي الهدف منه تحقيق المصالح والمنافع الحيوانية فقط للحاكم المستبد، وأما النوع الثاني (العقلي) فهو يهدف إلى جلب المنافع الدنيوية ودفع الأخطار، في حين يذهب النوع الثالث إلى الجمع في هدف مشترك وهو تحقيق المصالح الدنيوية والأخروية، وهو ما يرغب في تحقيقه من قبل الأفراد^(٢).

(١) عبد الباسط، عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سنة ١٩٩٨، ص ٥٤-٥٥.

(٢) منصور، محمد: المختصر المفيد في النظم الإسلامية، ط ٨، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، سنة ١٩٩٨، ص ٦٣.

والملك كما ينظر اليه (ابن خلدون) يستند الى ثلاثة مقومات هي: أولها، الزعامة والعصبية والعقيدة، فالزعامة لا بد من توافرها في الحاكم، لكي يتمكن من فرض سيطرته وبسط سلطانه، فضلاً عن تمتعه بالصفات الحميدة، أما العامل الثاني العصبية، والتي تعني الشعور المتولد عن روح الانتماء للجماعة وتقوي من روح التماسك فيما بينهم، كما أنها لا تعني التعصب، في حين يعد وجود العقيدة والدعوة للحق من طبائع الملك التي تأخذ في كثير من الأحيان الأتجاه نحو المذهبية أو الدين.

وفي هذا الصدد يرى البعض أن ابن خلدون، عند دراسته لدول المغرب العربي وتحليل النظم الحكومية فيها بين ثلاثة أنواع مشتركة مع بعضها الآخر من السلطة وهي: (السلطة القبليّة، والسلطة الدينيّة، وسلطة الدولة)، ويرجح كفة سلطه الدولة على باقي السلطات الأخرى، مع معرفته بأنّ هيار وتلاشى سلطة الدولة في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة^(١).

(١) جغلول، عبد القادر: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن

خلدون، دار الحداثة، بيروت، سنة ١٩٨٤، ص ٣٨.

وأبن خلدون يصف الدول العربية الإسلامية عبر أحد هذه الأنواع، إذ يرى أن الدويلات العربية كانت تختلف من حيث المضمون والجوهر، فهي في جوهرها وتركيبتها الداخلية، دولة طبيعية أي بمعنى دولة تعتمد العصبة والقراية، في حين أن شكلها "مظاهرها" يشير إلى دولة دينية، ولكن بدرجات متفاوتة^(١).

ويمكن القول أن ابن خلدون ربط ظاهرة السلطة بالقدرة والسيطرة، مما أعطي الحق للسلطة في أنها تكون صاحبة السيادة داخلياً وخارجياً، ويعد ابن خلدون من الذين اسهموا في تحديد المفهوم الإيجابي والسلبي للسيادة، وهو ما يجعله مختلفاً ومتميزاً عن غيره من الفقهاء والفلاسفة، سواء الإسلاميين أو الغربيين.

– نظرية التطور التاريخي :-

تمتاز هذه النظرية عن غيرها من النظريات بأنها لا تعتمد في تفسيرها لنشأة المؤسسة على عامل واحد، وإنما تشترك عوامل عدة في تكوينها. إذ يذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن الدولة ليست في الواقع سوى ظاهرة سياسية جاءت في أعقاب ظاهرة اجتماعية. قد أخذت صورتها الحاضرة

(١) حمداوي، محمد: المصدر السابق، ص ٤٧.

نتيجة تطور تاريخي طويل وتحت تأثير عوامل عدة متباينة : دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية فضلاً عن رابطة الدم والوعي السياسي ، تؤدي هذه النظرية الى مبدأ هام هو ان افضل نظم الحكم لشعب من الشعوب هو النظام الذي يكون اكثر ملائمة لدرجة تطور هذا الشعب^(١). ولهذا فلا غرابة ان نواجه بأشكال مختلفة للدولة وانظمة الحكم ، كما انه من الطبيعي ان النظام السياسي الذي يصلح لدولة من الدول قد لا يصلح في دولة اخرى.

إذن الدولة وليدة لعوامل تختلف اهميتها من دولة الى اخرى وذلك لاختلاف الدول من حيث طبيعتها وتاريخها واحوالها الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والحياتية ، اخذت مجموع تلك العوامل المختلفة بالتفاعل عبر الزمن حتى ظهرت الجماعة السياسية نتيجة لهذا التفاعل ورغبة في تحقيق غايات مشتركة، ثم تطورت تلك الجماعة فصارت دولة على نحو ما نراه اليوم.^(٢) لذلك فالدولة ليست اختراعاً من صنع الانسان بل نتيجة للتطور الذي مرّ به الانسان عبر تاريخه .

(١) الجرف ، طعيمه : نظرية الدولة ، ص ٧٤.

(٢) متولي ، عبد الحميد : اصل نشأة الدولة ، ص ٦٨٤.

وقد برر انصار هذه النظرية اراءهم بقولهم ان مقدرة الانسان على العمل المشترك مع غيره والعلاقات الاجتماعية بين الافراد بصورها المختلفة كانت العامل الاول لقيام المجتمع المدني سبقتها هي الاخرى مرحلة تطور قابليات الانسان الجسمية والعقلية . وعليه فالتطور هو سنة الحياة وهو نفسه الذي أوجد الدولة.^(١)

نظرية اشباع الحاجات (عند افلاطون)

أرجع افلاطون قيام الدولة الى فكرة الحاجة التي توجه الانسان الى التعاون مع الاخرين وتقديم خدمات لهم مقابل استفادته من خدماتهم . وهذا ما يعرف بفكرة اشباع الحاجات . فهو يرى (ان الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وافتقاره لمعونة الاخرين ، ولما كان كل انسان محتاج لمعونة الغير في سد حاجاته وكان لكل احتياجات كثيرة ، لزم ان يجتمع عدد من اصحاب ومساعدين في مستقر واحد) وقد اطلق افلاطون على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة . اذن الدولة نشأت سداً

(١) ابو دياب فوزي : المفاهيم الحديثة للانظمة والحياة السياسية ، ص ٤٢ وانظر

يوسف محمد عبيدان : مبادئ العلوم السياسية ص ٧٢ .

لحاجتنا الطبيعية واول الحاجات واهمها القوت والمسكن والكسوة .^(١)
مبدأ تبادل الخدمات ويتضمن مبدأ اخرأ هو مبدأ تقسيم العمل
والتخصص في القيام بالمهام . ذلك لان الحاجات اذا ما اتسعت بطرائق
التبادل فان كل فرد لابد من ان يتوفر لديه فائض من الحاجات التي يؤديها ،
وان يتحقق لديه نقص ، كذلك في الحاجات التي يأخذها ومن هنا تبدو
ضرورة قيام نوع من التخصيص^(٢) .

وقد اكد افلاطون على ان يكون لكل فرد عمل تؤهله مقوماته البدنية
والعقلية للقيام به والذي لابد ان يكون صالحاً له . ونلاحظ ان افلاطون من
خلال فكرته في اشباع الحاجات كأساس لنشأة الدولة ، مثلت منطلقاً
فلسفياً اقام افلاطون عليه تقسيمه للعمل والطبقات .^(٣) ومن ثم ساعد
اختلاف قابليات الانسان وقدرته البدنية والعقلية على تقسيم العمل بين
الافراد ومن ثم تكوين الطبقات في الدولة . وعليه فالدولة اذن نتاج

(١) افلاطون : جمهورية افلاطون ، ت حنا خباز ، مكتبة النهضة للطباعة بغداد ،

١٩٨٣ ، ص ٥٦ .

(٢) صالح ، غانم محمد : الفكر السياسي القديم والوسيط ، ص ٥٣ .

(٣) درويش ، ابراهيم ، المصدر السابق ، ص ١٥ .

عضوي للطبقة اقتضته الضرورة وطبيعة الاشياء ، فهي ليست عملاً أَرَادِيّاً
او اتفاقياً من صنع الانسان .

أما أرسطو فكان على خلاف افلاطون في هذه المسألة ، لانه يرى ان
تبادل الخدمات واشباع الحاجات يساعد على انشاء جماعة ولا يساعد على
انشاء دولة ، لان الجماعة لا تحتاج الى حاكم مشترك مثل الدولة فالدولة هي
نتيجة ضرورية وطبيعية لتطور المجتمع الانساني وهي اخر مراحل التطور
الاجتماعي . وان كل مرحلة من هذه المراحل كانت بدورها ضرورية
وطبيعية لنشوء الدولة . فالدولة نظام طبيعي لا أَرَادِي من صنع البشر ، لأن
الانسان اجتماعي بطبيعته.^(١) وفي البداية اجتماع الجنسين الرجل والمرأة كون
العائلة هي النواة الاولى للمجتمع الانساني وعندما تعددت الأسر كونت
القرية، ومن ثم اجتماع قرى عدة يؤلف دولة تامة يمكن ان يقال عليها إنها
بلغت حد كفاية نفسها على الاطلاق بعد ان تولدت من حاجات الحياة
واستمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها.^(٢) فالمدينة

(١) طاليس ، ارسطو : السياسة ، ص ٩١-٩٤ .

(٢) مسكوني ، صبيح بشير ، المصدر السابق ، ص ١٧١ وانظر للمزيد ريموند

كارفيلد، المصدر السابق ، ص ١٠٨

city او الدولة هي اعلى اشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي وتستطيع وحدها تحقيق حاجيات الافراد على أساس الاكتفاء الذاتي .

والانسان عند ارسطو كائن اجتماعي بالطبع، ومن ثم فإن الدولة هي من عمل الطبع والذي يبقى متوحشاً بلا عائلة ولا دولة هو انسان ساقط او هو انسان اسمى من النوع الانساني وهذا ما اكده في كتابه السياسة بقوله ((الدولة بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد لان الكل هو بالضرورة فوق الجزء . دليل ذلك هو انه لا يمكن الفرد ان يكتفي بنفسه بمعزل عن الكل وعن سائر الاجزاء كذلك وان الذي لا يستطيع ان يعيش في الجماعة وليس له مع استقلاله حاجات فذلك لا يستطيع البتة ان يكون عضواً في الدولة)^(١). فهو اما بهيمة او آله.

(١) ارسطو طاليس ، المصدر السابق ، ص ٩٦ .

النزعة الاجتماعية عند الإنسان وموقف القرآن والسنة منها (في الثقافة الإسلامية)

ان استقلال الفرد في الإنسان حقيقة موجودة غير منكرة وان خصائص هذه الميزة وكيانه الذاتي أمر واقعي ، ولكن للإنسان طبيعة تتحكم فيه ، ولديه ميول عديدة تجعله يتجه بميل خاص نحو غيره من الأفراد الآخرين وهو ما يعرف بالميل الاجتماعي

أي ينزع الإنسان دائماً للاجتماع بغيره من البشر وان يتصل بهم ويقيم علاقات اجتماعية وروابط معهم . وهذا الذي عبر عنه العلامة ابن خلدون في مقدمته بقوله (ان الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو العمران).

المقصود من مفهوم اجتماعي ليس إنساناً منفرداً أو منعزلاً او قدرات عضلية او غرائزية ، وإنما المقصود به بشر متفاعلون ، وبينهم علاقات ومخرجات لهذه العلاقات .

والإنسان محتاج لبني جنسه لسد حاجاته الطبيعية ومعاونته على ضروريات الحياة فباشترائه مع بقية الأفراد ينتج عنها وجود مشترك نسميه

الوجود الاجتماعي، والوجود الاجتماعي هو الذي اوجد بدوره الحضارات الكبيرة السابقة فلولا النزعة الاجتماعية عند الإنسان لما قامت مدينة ولم يكن هناك عمران^(١).

الإيجابية الإسلام في توجيه الفرد:

الإسلام ينمي النزعة الاجتماعية لدى الإنسان ويرعاها ويدفع في اتجاه إنمائها وتكبير روج التعاون ويحث عليها، ويرفض من يحاول إن يتعد عن المجتمع وينزع إلي الفردية، ولا يرضي له ذلك.

معني الإيجابية:

الإيجابية في حياة الإنسان هي تفاعل الإنسان مع الحياة، يدركها وتدفعه إلي إدراكها ويعمل فيها وتملي عليه العمل فيها، وهي عدم انصراف الإنسان عن واقع حياته، وهي تخير الإنسان الطريق الذي يمارس به شأن الحياة، ويواجه به أحداث الحياة، وكذلك السعي لصالح نفسه وحياته ووجوده.

(١) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصية، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، مطبعة التاليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢، ص ١٦.

الاجابية الاسلام:

الإسلام ليس خالقاً لاجابية الإنسان ولكنه موجه فقط لها في نموها وسير حركتها ، والإسلام يعترف بأن للإنسان اجابية مع نفسه فان له طبيعة متحركة غير جامدة منحه الله إياها عند خلقه . والإسلام يقف موقف الموجه والمنظم فقط في الاجابية فهو يرسم للإنسان درب فهمه للحياة و

يحدد كيفية العمل فيها ، ولهذا كان القران كتاب هداية لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ

هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ

أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ الإسراء: ٩ ، وبهذا يكون الإسلام موجهها لحركة الإنسان

وايجابيته بما فطر الله الناس عليه لقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا

فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فِطْرًا عَلِيمًا لَا بُدَّ لِلَّذِينَ يَخْلُقُ اللَّهُ ذَلِكَ أَلَدِّينِ الْقَيِّمِ

وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الروم: ٣٠ .

والإسلام في توجيهه لاجابية الإنسان عني بتوجيه الفرد كفرد وبوحدة

الجماعة وتماسكها ، ثم الاحتفاظ بشخصية الفرد وشخصية الجماعة معا

بحيث لا يفني الفرد في الجماعة ولا تفني الجماعة في الفرد أي لا يطغى

احدهما على الآخر^(١).

موقف القرآن الكريم والسنة الشريفة من الميل الاجتماعي:

أولا القرآن الكريم:

يسير الإسلام إلى خلق كيان موحد قادر على تحقيق الغايات السامية والمقاصد النبيلة والأهداف الصالحة التي جاءت بها رسالة الإسلام. فهو بهذا يكون روابط وصلات بين أفراد المجتمع لتخلق هذا الكيان وتدعمه ، وهذه الروابط تتميز بأنها روابط أدبية قابلة للنماء والبقاء وليست كغيرها من الروابط المادية التي تنتهي بانتهاء دواعيها وتنقضي بانقضاء الحاجة إليها.

هذه الروابط شأنها ان تجعل المسلمين اكثر تماسكا وقوة ، وتقيم منهم كيانا يستعصى على الفرقة وينأى عن التفكك.

والإسلام بتوجيهه يسعى الى إقامة المجتمع الإنساني والى منع العدوان والاعتداء على العلاقات العامة ، والى تمكين الاطمئنان في الحياة الخاصة ، ولهذا كانت نظرة الإسلام إلى الناس نظرة واحده لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُ النَّاسُ إِنَّا

(١) زيدان عبد الباقي ، علم الاجتماع الاسلامي . مكتبة وهبة للطباعة والنشر ،

١٩٨٨ ، ص ٣٥-٣٦ .

خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ ﴿١٣﴾

الحجرات: ١٣ ، وبعد إن أيقظ الإسلام روح الجماعة في الأفراد أقام مجتمعه بينهم وهو المجتمع الإسلامي ، وحفظ هذا المجتمع بسند قوي كي يبقى ، وكي يستمر

في بقائه أحاطه بتأكيد النهي عن الاعتداء والعدوان لقوله تعالى ﴿ **وَتَعَاوَنُوا عَلَى**

الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴿٢﴾ المائدة: ٢ .

وجعل الإسلام الرباط الذي يربط الأفراد بعضهم ببعض هو رباط الإيمان

فهو نقطة التقاء الجماعة المؤمنة لقوله تعالى ﴿ **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ**

أَخَوَيْكُمْ ﴿١٠﴾ الحجرات: ١٠ .

ولقوله تعالى ﴿ **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴿٧١﴾** التوبة: ٧١ .

ثانيا : موقف السنة النبوية الشريفة:

تحت السنة النبوية علي الاجتماع والالفة بين البشر تنمية بذلك النزعة الاجتماعية عند المسلمين وتقويها وصفات المؤمن في السنة النبوية انه قادر علي التفاعل مع مجتمعه ، وقادر علي حب الناس ، وقادر علي لن يجعل الناس يألفوه لحسن معاملته وطيب حديثه وبدعوته لله عز وجل بالحكمة و الموعظة الحسنة .

وهكذا كان الإيمان بالله هو طريق تنمية المجتمع فيخفف بذلك من حدة الأنانية وطغيان الذات لدي الإنسان ، دافعة اياه الي دائرة الاعتراف بالغير والتعاطف معهم علي أساس إنساني متساو في الاعتبار والقيمة .

تكون فرق العقائد الإسلامية وظهور علم الكلام وفوضى الآراء

ما ان سارت امور الدولة بشكل هادئ بعد حروب الردة وما اعقبها من احداث، وجاء عصر خلافة عمر بن الخطاب الذي اصبح الخليفة الثاني وبدأ يسير الامور بحكمة، وكل همهم هو نشر الاسلام في ارجاء الارض فبدأ باعداد الجيوش التي فتحت العراق وبلاد فارس والشام ومصر وغيرها من البلدان التي كانت تعيش عقائد وادياناً متعددة، ولها افكار وفلسفات كان لها التأثير الكبير في تكون التيارات السياسية والعقائدية فيما بعد، ان هذه البلاد التي دخل اغلب سكانها الاسلام واصبحوا مسلمين كان الكثير منهم لديه رواسب فكرية، اثرت في افكارهم في المستقبل فهناك من كان متأثراً بالزرادشتية او البوذية وبعضها كان يحمل عقائد التثليث وبعضها يحمل رواسب يهودية، وهذا كله ادى الى ظهور مزيج فكري يحمل الكثير من التناقضات وظهرت من خلال هذه الفوضى الفكرية تيارات تحمل جينات التناحر الفكري فزادت فوضى الآراء والافكار واصبحت الساحة الفكرية الإسلامية تعج بالآراء ظهر تأثيرها في خلافة الخليفين عثمان بن عفان وعلي ابن أبي طالب رضي الله عنهما.

ففي زمن خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه بدأت التيارات الفكرية تظهر وتذكي النزعات الفردية وتذكي النعرات القبلية واتهم الخليفة نفسه بأنه يسعى الى تسييد بني أمية ومنحهم امتيازات على حساب المسلمين وان كان هذا ليس بالكلام الدقيق، ولكنه اعتمد على بعض الشخصيات الاموية مثل معاوية بن أبي سفيان الذي عينه والياً على الشام.

ان هذه الفوضى هي التي خلقت التيار الذي سعى الى قتل الخليفة عثمان ابن عفان رضي الله عنه وهو تيار ما فتى يعمل على نقض نسيج الدولة الإسلامية وكان يتزعمه ابن سبأ^(١) الذي اظهر عداؤه للصحابه بالسب والشتم عليهم، ولا سيما أبي بكر وعمر وعائشة رضي الله عنهم وهو الذي اشعل التمرد على عثمان بن عفان رضي الله عنه وكان سبب معركة الجمل في زمن الامام علي رضي الله عنه واضفى على علي رضي الله عنه صفات غير بشرية كانت الاساس لمؤلة الامام علي فيما بعد مما اضطر الامام علي رضي الله عنه ان يحرقه في النار^(٢) وكان سبباً لفتح الباب امام الكثير من الفتن التي

(١) ينظر: رجال الكشي ص ٧٠-١٠١، مؤسسة الاعلمي، كربلاء.

(٢) حديث احرقه بالنار رواه ابن حبان في طبقات المحدثين: ٣٤٣/٢.

اعتمدت على افكاره وطالت المسلمين^(١)، وقد اختلف المؤرخون في عبدالله ابن سبأ وهل هو حقيقة ام انه شخصية خيالية؟ ولا مجال للخوض في هذا الان.

وبعد هذه الفوضى السياسية تمت مبايعة الامام علي بن أبي طالب ليكون الخليفة الرابع، وفي زمانه جرت معركتين، كان لهما الاثر الكبير في التشطي الفكري الإسلامي فبعد معركة الجمل انقسم الناس الى علوية وزيرية فالبصرة زيرية والكوفة علوية وكان هذا الشرخ الكبير وراءه عبدالله بن سبأ وكان بعد معركة صفين انقسام الامة الى خوارج وعلوية واناس لم تكن مع أي من الطرفين.

الخوارج

وكان للخوارج اراء ادت الى ظهور تيار فكري زاد الامة فوضى وتعدداً في الاراء.

تأسست الخوارج على أثر حادثة التحكيم في صفين، ولكن هذا الظهور لم يكن ليظهر فجأة، ولكن كانت بداية الظهور بعد التحكيم الا ان هناك الكثير من الاسباب التي تجمع حولها الخوارج وذكرت الدكتور سهير

(١) ينظر: فرق الشيعة للنوبختي ص ٤٣-٤٤، المطبعة الحيدرية، النجف ١٩٥٨.

القلماوي عدداً من الاسباب في كتابها (ادب الخوارج) منها ان روح التشدد التي كانت تسود في مسألة الخلافة ولن تسند؟ الاثر الكبير في اشاعة روح التذمر بين الناس المتشددين، بالاضافة الى انتشار افكار ورؤى متعددة كانت تشغل بال المسلمين قبل صفين^(١) وعندما حدثت صفين والتحكيم كانت بمثابة الشرارة التي اشعلت النار فيمن كان يحمل تلك الافكار، فظهرت الخوارج، وظهر معهم افكار التشدد الديني^(٢) والتي ما زالت الامة تعاني منها اذ ان اغلب ارائهم نقلت عن طريق المصادر والتي كان لها صدى في عقول بعض الناس على مر التاريخ.

وكان من ابرز ارائهم تكفير علي وعثمان ومعاوية وعمرو بن العاص وأبي موسى الاشعري واصحاب الجمل عائشة والزبير وطلحة (رضي الله عنهم جميعاً) وكل من رضي بالتحكيم^(٣).

(١) ينظر: ادب الخوارج في العصر الاموي، د. سهير القلماوي، ص ٢ وما بعدها، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٥.

(٢) ينظر: اراء الخوارج، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبد الحميد، ص ٩٤-٩٩، دار التربية، بغداد، د.ت.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٤-٩٥.

وظهرت فرق عديدة بعد ذلك تحمل افكار الخوارج مع اختلافات في الاراء منها: الازارقة، والعجاردة، والحازمية، والشيبانية، والشُعبيية، والنجدات، والصفرية، وغيرهم^(١).

المعتزلة

وظهرت فرقة عقائدية اخرى كان لها اثر في المجالين الفكر والسياسي واثرت كثيراً في العديد من التيارات الفكرية قديماً وحديثاً^(٢) وظهرت هذه الفرقة ردة فعل على الفرق الجبرية و فرق الخوارج، والذي يبدو ان التفسير السياسي هو اقرب التفاسير لظهور المعتزلة، وذلك ان مسألة ان الفرقين المتنازعتين لم يكن الحق مع احدهما، والدين أمر بقتال من بغى من الطائفتين، ولما لم يعرف من الباغي وجب الاعتزال^(٣) ثم تكون للمعتزلة سقف فكري واسع، ولا سيما بسبب الاهتمام بالمسائل الفكرية مثل الصفات

(١) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني وكذا الفرق بين الفرق للبغدادي واعتقادات فرق المسلمين والمشركون للرازي، والتبصير في الدين للاسفراييني وغيرها من المصادر التي تحدثت عن الخوارج و ارائهم و فرقهم.

(٢) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ١٠٠.

(٣) مثل هذا الرأي المستشرق الايطالي نلينو والمستشرق نيرج وأحمد اين، ينظر:

المصدر نفسه، ص ١٠٨.

الالهية، وخلق القرآن، والوعد والوعيد والقضاء والقدر، وغيرها كثير من المسائل الفكرية والتي زادت من فوضى الافكار، ويرى (ادم متز) ان افكار المعتزلة انتقلت الى بعض الشيعة في القرن الرابع الهجري عند تحول عدد من علماء المعتزلة الى المذهب الشيعي واخذوا معهم افكارهم العقلية التي كانوا يحملونها وكان لهم تأثير كبير على فكر الشيعة، ودخول المنهج العقلي عندهم^(١).

اما الشيعة فانهم رفضوا التأثير بمنهج المعتزلة مطلقاً وان المنهج العقائدي هو نهج مستنبط من آل البيت ويرجح اصحاب الرأي القائل بان هناك صلة بين التشيع والاعتزال اعتماداً على الروايات التي ذكرها اصحاب كتب الفرق، وتلمذ زيد بن علي بن الحسين على يد واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال^(٢) وروي ان واصل بن عطاء اخذ العلم عن محمد بن الحنفية^(٣).

(١) ينظر: النهضة الإسلامية، ادم متز، ص ٦١، وكولد زيهرة العقيدة والشريعة في الاسلام، ص ٢٢٣.

(٢) ينظر: الشيخ جعفر السجاني، بحوث في الملل والنحل: ١٥٥ / ٧.

(٣) تنظر: هذه الروايات، طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٧-١٢، والملل والنحل للشهرستاني، ص ٢٢٣.

وهذه الرواية غير دقيقة لان واصل بن عطاء ولد بعد وفاة محمد بن الحنفية،
وقيل ان واصل بن عطاء تتلمذ على يد ابنه ابي هاشم بن محمد بن الحنفية^(١).
وقد جعل الدكتور عرفان عبد الحميد اطروحة الدكتوراه التي قدمها الى
جامعة كمبردج موضوعها هو اثبات الصلة بين التشيع والاعتزال^(٢).
وقد كان لفكر المعتزلة دور كبير في نشأة الكثير من الفرق والعقائد
داخل الاسلام التي زادت في فوضى الافكار والعقائد وكثر بسببها الجدل في
امور العقائد وخاض العلماء مناظرات كثيرة في مسائل الوجود وصفات الله
والقضاء والقدر وخلق القرآن الذي كانت وحدها مسألة سببت الكثير من
الازمات مثل ما حدث لاحمد بن حنبل.

العقائد السنية بعد المعتزلة

بعد ان تولى الخلافة المتوكل على الله (ت ٢٤٧هـ) في سنة ٢٣٢هـ رفع
المحنة في الدين واطلق احمد بن حنبل من السجن وكان لخروج ابي الحسن
الاشعري (ت ٣٢٤هـ) من المعتزلة اثر كبير في ضعف المعتزلة حتى قيل:

(١) ينظر: غرر الفوائد ودور القلائد، للشريف المرتضى، تحقيق: محمد ابو الفضل
ابراهيم: ١/١٦٥، القاهرة، سنة ١٩٥٤، والملل والنحل: ١/١٢، ومفتاح
السعادة لكاش كبري زاده: ٢/٣٥.

(٢) ينظر: الفرق والعقائد الإسلامية، ص ١١٥-١١٦.

(كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى اظهر الله الاشعري فحجزهم في اقماع السمسّم)^(١) واسس تياراً جديداً في علم العقائد يمثل أهل السنة والجماعة، وقال عنه الشيخ محمد عبده رحمه الله: (فسلك مسلكه المعروف وسطاً بين موقف السلف وتطرف من خالفهم واخذ يقرر العقائد على اصول النظر)^(٢)، وقد سار عدد من أئمة الاسلام امثال امام الحرمين الجويني، والاسفراييني، والباقلاني وغيرهم على منهجه واطلقوا على منهجه اسم منهج أهل السنة والجماعة.

وظهرت مدرسة عقائدية اخرى قاسمت المدرسة الاشعرية زعامة المنهج السني وهي الماتريدية نسبة الى أبي منصور الماتريدي الحنفي (ت ٣٣٣هـ) وجرت بين المدرستين خلافات ونزعات في تفسير بعض الامور العقائدية والثانوية^(٣) الا انهما اتفقا على اصول اساسية مشتركة بينهما.

(١) وفيات الاعيان لابن خلكان رقم الترجمة ٤٠٢، طبعة القاهرة، سنة ١٣١٠هـ.

(٢) رسالة التوحيد، الشيخ محمد عبده، ص ١٧-١٨، القاهرة، سنة ١٩٦٦.

(٣) ينظر: الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية لابي عذبة الحسن بن عبدالمحسن (ت ١٢٥هـ)، طبعة حيدر آباد الركن، سنة ١٣٢٢، وعرض فيه المؤلف للمسائل التي جرى الخلاف فيها الاشاعرة والماتريدية.

ومن هذا يظهر لنا ان فوضى التأسيس كان سنة عامة في التيارات التي اهتمت بالامور العقائدية اذ ظهرت تيارات مختلفة وصل الاختلاف في بعضها الى درجة العنف الفكري والجسدي والتكفير.

اما فوضى تأسيس المذاهب الفقهية فحدث ولا حرج فهناك الكثير الكثير من المذاهب الفقهية السنية والشيعية وهذه الخلافات الفكرية في تفسير الاحكام العقائدية والفقهية انعكست على الواقع الحالي فأدت الى عبث في الواقع الفكري وعدم اكتمال مرجعية سنية محددة المعالم تأخذ على عاتقها تفسير الواقع الديني الحالي.

A decorative rectangular border with ornate, symmetrical corner designs and a repeating geometric pattern along the sides.

الفصل الثاني

المؤسسة السنية

المبحث الأول

عوامل نشأة المؤسسة السنية

المرتكزات الأساسية السنية وفقه النظرية السياسية السنية

تقوم النظرية السياسية السنية وفقه الدولة منها على وجه الخصوص على مرتكزات أساسية هي :

- ١- الحاكمية لله
 - ٢- السيادة مقسمة بين الأمة والشريعة .
 - ٣- الأمة هي الجهة صاحبة الاختصاص في اختيار الامام .
 - ٤- الأمة هي الجهة صاحبة الاختصاص في عزل الخليفة .
 - ٥- الأمة هي الجهة صاحبة الاختصاص في الرقابة والتفتيش على الادارة بكل مسؤولياتها .
 - ٦- الأمة هي الجهة صاحبة الاختصاص الاصيل في اختيار شكل نظامها وجهازها ومؤسسات الدولة .
- الا ان هذه العناصر قد جرت فيها تسويات في مراحل تاريخية مختلفة وذلك في سياق التوازن او التناقض بين الطوبي - الواقعي فمثلاً ثابت السيادة في معرض الاجابة هل هو للامة او للشريعة جرت تسويات في

تقاسيم السيادة بين كليهما باعتبار ان الاجماع هو واحد من مصادر التشريع عند السنة وان الساحة التي يغطيها هي مساحة كبيرة وذلك في كل الوقائع والنوازل التي لم يرد فيها نص .

الامة هي صاحبة الاختصاص في اختيار الخليفة وعزله .

عرّف الفقه السياسي الإسلامي نظريتين في هذا الاختصاص :

الأولى: النظرية السنية

تذهب الى ان نصب رئيس الدولة راجع الى الامة فهي صاحبة الحق الشرعي في نصبه عن رضا واختيار، وان ابرز ما يميز سلطان الامة هو حق البيعة وهذا ما ذهب اليه اهل السنة والجماعة والمعتزلة والخوارج وبعبارة اخرى جميع المسلمين ماعدا الامامية والاسماعيلية .

فضلاً عن الكتاب والسنة هو اجماع ان المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد اجمعوا على خليفة وامام حتى قال ابو بكر (رضي الله عنه) كلمته المشهورة :

(ايها الناس من كان يعبد محمد فان محمد قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت) ودارت واقعة السقيفة بما دار فيها من انقسام سياسي يثبت ان نصب رئيس الدولة او الخليفة غير ثابت بالنص بل بالاختبار؛ لان احداً من الصحابة لم يدع تفويض الامامة اليه، وانه كان هناك نص فهو اما

ان يكون قطعياً او وطنياً ومن المحال ان يكون قطعياً^(١).

ثانياً: نظرية العقد السياسي

اتفقت الامة الاسلامية قاطبة ماعدا الشيعة على ان طريق الامامة انما هو الاختيار لا النص والتعين وان هذا الاختيار انما يكون من الامة لامن غيرها، اي ان صفة الحكم هي الاختيار وقد صاغ علماء الفرق الاسلامية تلك الطريقة بصيغة قانونية وقالوا ان الامامة عقد كما هو مقرر في منصوص كتبهم والعقد في مصطلح الفقهاء هو عبارة عن ربط بين كلامين ينشأ عنه حكم شرعي بالتزام لأحد الطرفين او كلاهما وهذا التكليف للعقد بانه توافق بين ارادتين على انشاء التزام او نقله او انهاءه فهناك ناحية مشتركة بين سائر العقود في الفقه الاسلامي وان كان كل عقد يختلف فيما وراء ذلك من حيث موضوعه وشروطه واركانه .

ويؤكد الاستاذ السنهوري طبيعة عقد الامامة فقال عنه انه عقد حقيقي فعقد الامامة عقد مستوفٍ للشروط القانونية فهو مبني على الرضا وغايته

(١) عبد اللطيف الهميم، مفهوم الدولة القانونية بين الفكر الوضعي والدستور الإسلامي (الدينية والمدنية)، المجلد الأول، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م ص ٤٢ - ٤٣.

ان يكون المصدر الذي يستمد الامام سلطته هو التعاقد بينه وبين الامة .

عقد البيعة :

ان العقد والبيعة بمعنى واحد هو اظهار الرضا والطاعة والانقياد، ويذهب رأي ثان الى ان البيعة هي صفقة اليد من المبايع ونلاحظ ان هذا النمط من الشكيلة ليس بالشيء الضروري في عقد الامامة، وانما الضروري هو الرضا واضهار الانقياد بأن يقول: قد بايعتك بيعة رضا على اقامة العدل والانصاف ونحو ذلك مما يؤدي مضمون العقد بين اهل الاختيار وبين الامام فالعقد هنا بمثابة الاقتراع في الانتخابات الحديثة كما هو مقرر في الفقه الاسلامي .

واعتبرت الشريعة الاسلامية عدم الوفاء بالعهد نكثاً في الذمة والعقود عهود بدون ادنى شك قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ سورة الإسراء من الآية: ٣٤.

والوفاء بالعقود لازم بنص القرآن اذ يقول تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ سورة المائدة من الآية: ١، وتسمية العقد الذي يتم به تنصيب الامام باسم (عقد البيعة).

واكد ابن خلدون في مقدمته وفيه: كانوا اذا بايعوا الامير وعقدوا عهده

جعلوا ايديهم في يده تأكيداً للعهد فاشيه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعاً، وكانت البيعة مصافحة بالايدي، لان كل واحد من التابعين كان يمد يده الى صاحبه هذه البيعة تكون بأخذ الكف .

اما عقد البيعة فإنه لا يشبه عقد البيع الا من وجه هو كونه عقداً فليس فيه نقل حق او ملك من ذمة الى ذمة اخرى كما ان عقد البيعة قابل للفسخ بالعزل، وذلك لأن من حق الامة ان تعزل الخليفة من دون توقف على موافقته او رضاه كما نص على ذلك الشرعيون.

ان عقد البيعة هو عقد تأسسي ابتداء شأنه شأن سائر العقود ومن مقتضياته ان تباشر الامة بنفسها أو ان تتقرب بعضاً منها (هيأة اهل الحل والعقد) شخصاً تتوافر فيه شروط معينة، وذلك بهدف تدبير شؤونها ورعاية مصالحها .

شروط العقد عند الفقهاء

اولاً: ان الفقهاء قد ذهبوا الى ان اقامة الامة واجب او فرض على الامة وان الوجوب هذا ثابت عن طريق السمع عند اهل السنة، او العقل عند المعتزلة ومعلوم ان الفرض الكفائي يكون المطلوب فيه تحقيق الفعل من الجماعة فاذا وقع الفعل من البعض سقط الاثم عن الآخرين ولا يستحق احد ذمماً، وان لم يقيم به احد اثم الجميع فيجب على الجماعة تحقيقها متعاونه

في ادائها فالطلب مع الجميع، كما عبر الشافعي ان الواجب الكفائي مطلوب على العموم ومراد به الخصوص .

وتأسيساً على هذا فان الامة هي التي يجب عليها اقامة الامامة لانها هي المسؤولة عن اقامة هذا الفرض .

ثانياً: حصر الشرعيون طريق الامامة بوسيلتين، إما النص او اختيار الامة، وهم في معرض حجاجهم قد ابطالوا النص فلم يبق الا اختيار الامة وذلك انها يتم بالبيعة الصحيحة .

يضاف الى هذا ان الشرعيين قد ذهبوا الى ان الامة هي صاحبة الرئاسة العامة وذلك واضح من تعاريفهم، وهي في الوقت نفسه صاحبة الشأن في ابرام العقد أو عزل الخليفة، وهكذا يكتشف اصحاب نظرية العقد السياسي وهم السنة والمعتزلة قيمة المجموع وان اختيار السلطة هي من شؤون الامة . يقول القاضي عبد الجبار في الامة، انها الحجة وان لم تظهر المعجزات عليها ولا باتت بعلم يوجب ذلك فيها وبنحو هذا عبر (الشهرستاني) في (نهاية الاقدام) والجرجاني في (شرح العقائد النسفية)^(١).

(١) الصميم، مفهوم الدولة والقانون، ج ١ / ص ٤٩ - ٥٢، ٢٠١٦ .

وان الامة في الفكر السياسي الاسلامي هي صاحبة الاختصاص في اختيار الولايات ومنح السلطات، وان مرجعها الاول والاخير هو ارادتها، تلك الارادة المعبر عنها حين تقرر ان تنشيء او توجب العقد وهذا مراد الله في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ سورة النساء من الآية: ٥٩ .

عقد الامامة

الامامة موضوع لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقد لمن يقوم بها في الامة واجب بالاجماع، وان شذ عنه الاصم^(١)، واختلفت في وجوبها هل بالعقل او بالشرع، فقالت طائفة: وجبت بالعقل، لما في طباع العقلاء، من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجا مضاعين وقد قال الافوه الاودي^(٢)، وهو شاعر جاهلي (من البسيط) .

(١) الاصم، عبد الرحمن بن كيسان، طبقات المفسرين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١ / ١٩٨٣ م / ج ١ ص ٢٧٤ .

(٢) الافوه الاودي، صلاءة بن عمرو بن مالك (الشعر والشعراء) بيروت، دار الفكر ١٩٥٦، ج ١١ / ٧٧ .

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا
وقالت طائفة اخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل، لان الامام يقوم
بالامور الشرعية قد كان مجوزاً في العقل ولا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل
موجباً لها، وانما اوجب العقل ان يمنع كل واحد من العقلاء نفسه عن
التظلم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العقل في التناصف والتواصل، فيتدبر
بعقله لابعقل غيره، لكن جاء الشرع بتفويض الامر الى وليه في الدين قال
تعالى عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (١).
ففرض علينا طاعة اولي الامر فينا، وهم الأئمة، ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال: (سيليكم بعدي ولأه فيليكم البر بربه، ويليكم الفاجر
بفجوره، فاسمعوا لهم واطيعوا في كل ما وافق الحق، فان احسنوا فلكم
ولهم، وان اساءوا فلكم وعليهم) (٢).

(١) سورة النساء / الآية ٥٩ .

(٢) حديث الحافظ الهيثمي، علي بن ابي بكر (مجمع الروائد ومنبع الفوائد) بيروت،
مؤسسة المعارف، ١٩٨٦ / ٥ / ٢٢١، عن ابي هريرة، وقال رواة الطبراني في
الاوسط .

الامامة فرض كفاية

فاذاً يثبت وجوب الامامة ففرضها على الكفاية كالجهد وطلب العلم
فاذا قام بها من هو اهلها سقط عن الكافة، وان لم يقم بها احد خرج من
الناس فريقان :

احدهما: اهل الاختيار حتى يختاروا اماماً للامة .

ثانيهما: اهل الامامة حتى ينتصب احدهم للإمامة .

وليس على من عدا هذين الفريقين من الامة في تأخير الامامة حرج ولا
مأثم، فاذا اوجد هذان الفريقان من الامة فرض الامامة وجب ان يعتبر كل
فريق منهما بالشروط المعتمدة فيه .

[الشروط المعتمدة في اهل الاختيار]

فاما اهل الاختيار فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة :

احدهما: العدالة على شروطها الجامعة، العدالة في اللغة الاستقامة، وفي
الشرعية عبارة عن الاستقامة عن طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور
دينه^(١).

(١) الجرجاني، الشريف على بن محمد (التعريفات)، بيروت، دار الكتب العلمية ط ١،

والثاني: العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة والشروط
المعتبرة فيها .

والثالث: الرأي والحنكة المؤديان الى اختيار ما هو للإمامة اصلح،
وتدبير المصالح اقوم واعرف، وليس لمن كان في بلد الامام على غيره من
اهل البلاد فضل يتقدم بها عليه وانما صار من يختص ببلد الامام متولياً لعقد
الامامة عرفاً لا شرعاً لسبق عمله بموته، لان من يصلح للخلافة في
الاغلب موجود في بلده .

" الشروط المعتبرة في أهل الامامة "

واما اهل الامامة فالشروط المعتبرة فيها سبعة :

- ١ - العدالة على شروطها الجامعة .
- ٢ - سلامة الحواس مع السمع، والبصر، واللسان، ليصبح معها مباشرة
ما يدرك .
- ٣ - العلم المؤدي الى الاجتهاد في النوازل والاحكام .
- ٤ - سلامة الاعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة
النهوض .
- ٥ - صحة الرأس المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح .

٦- الشجاعة والنجدة المؤدية الى حماية البيضة (جماعة المسلمين) وجهاد العدو.

٧- النسب هو ان يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه، ولا اعتبار بضرار^(١)، حيث شذ فجوزها في جميع الناس، لان ابا بكر الصديق رضي الله عنه، احتج يوم السقيفة على الانصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عباد عليها بقول النبي (صلى الله عليه وسلم): (الأئمة من قريش) فاقبلوا على التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها، حين قالوا: منا امير ومنكم امير، وتصديق لخيره، ورضوا بقوله: (نحن الامراء وانتم الوزراء)^(٢).

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (قدموا قريشاً ولا تتقدموها) وليس مع هذا النص المسلم به شبهة لمنازع فيه ولا قول مخالف له .

انعقاد الامامة

الامامة تنعقد من وجهين:

(١) ضرار بن عمرو المعتزلي، الفرقة الضارية من المعتزلة، ترجمة ابن النديم الصفري

١٩٨٢ / ج ٦٨ / ٣٦٥ .

(٢) حديث ابا بكر الصديق رضي الله عنه، في سقيفة سعد بنى ساعدة، رواه الامام

احمد من مسنده / ج ١، ٥ .

احدهما: باختيار اهل العقد والحل .

والثاني: بعهد الامام من قبل .

فاما انعقادها باختيار اهل العقد والحل ، فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الامامة منهم على مذاهب شتى ، فقالت طائفة: لاتنعقد الا (باجماع) جمهور اهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضا به عاما والتسليم لإمامته اجماعاً.

وهذا مذهب مدفوع ببيعة ابي بكر رضي الله عنه، على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر بيعته قدوم غائب عنها ولم ينتظر بها، وكذلك ببيع في الشورى من ينتظر بيعته قدوم غائب عنها .

قالت طائفة اخرى: اقل من نعقد به الامامة منهم خمسة يجتمعون على عقدها، او يعقدها احدهم برضا الاربعة استدلالاً بامرین :

- احدهما: ان بيعة ابي بكر رضي الله عنه، انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس منها وهم عمر بن الخطاب، وابو عبيدة الجراح، واسيد بن حضير، وبشير بن سعد، وسالم مولى ابي حذيفة رضي الله عنهم .

- والثاني: ان عمر رضي الله عنه، جعل الشورى في ستة لتعقد لاحدهم برضا الخمسة، وهذا قول اكثر الفقهاء، والمتكلمين من اهل البصرة .

وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة منهم يولاها احدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي^(١)، وشاهدين وقالت طائفة اخرى تنعقد بواحد، لان العباس قال لعلي رضوان الله عليهما امدد يديك ابايعك فيقول الناس، عم الرسول صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، ولانه حكم وحكم الواحد نافذ .

الامامة عقد مرضاة واختيار

فاذا اجتمع اهل العقد والحل للاختيار، وتصفحوا احوال اهل الامامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم اكثرهم فضلاً، واكملهم شروطاً ممن يسرع الناس الى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فاذا عين لهم من بين اهل الجماعة من اداهم الاجتهاد الى اختياره عرضوها عليهم، فان اجاب اليها بايعوه عليها وانعقدت له الامامة ببيعتهم ولزم كافة الامة

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٣٧٥ هـ مادة

ولي: ج ١٥/٤٠٧ .

الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وان امتنع من الامامة ولم يجب اليها لم يجبر عليها لانها عقد مرضاة واختيار، لا يدخلها اكراه ولا اجبار .

فلو تكافأ في شروط الامامة اثنان قدم لها اختيار اسنهما، وان لم يكن مع زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً، فان بويع اصغرهما سنّاً جاز، وان كان احدهما اعلم والآخر اشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فان كانت الحاجة فضل الشجاعة ادى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الاشجع احق، وان كانت الحاجة الى فضل العلم ادعى لسكون الدهاء وظهور اهل البدع كان الاعلم احق، فان وقف الاختيار على واحد من اثنين فتنازعاها فقد قال بعض الفقهاء والعلماء ان التنازع فيها لا يكون قدحا بينهما منها ولا يعدل الى غيرهما وليس طلب الامامة مكروها، فقد تنازع فيها اهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع عنها راغب .

واختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ احوالهما، فقالت طائفة يقرع بينهما ويقدم من قرع منهما .

قال آخرون: بل يكون اهل الاختيار بالخيار في بيعة ايها شاءوا من غير قرعة، فلن تعين الامل الاختيار واحد هو افضل منه انعقدت امامه الاول، ولم يجز العدول عنه الى من هو افضل منه، ولو ابتدأوا بيعة المفضول مع وجود الافضل نظره فان كان ذلك بعذر دعا اليه من كون الافضل غائباً او

مريضاً، او كون المفضول اطوع في الناس واقرب الى القلوب انعقدت بيعته وصحت امامته^(١).

لا يجوز ان يكون للامة امامان في وقت واحد

اذا عقدت الامامة لأمامين في بلدين لن تنعقد امامتهما، لانه لا يجوز ان يكون للامة امامان في وقت واحد وان شذ قوم فجوزوه .

واختلف الفقهاء في الامام منهما، فقالت طائفة: هو الذي عقدت له الامامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه، لان عقدها اخص وبالقيام بها احق، وعلى كافة الامة في الامصار كلها ان يفوضوا عقدها اليهم ويسلموها لمن بايعوه، لئلا ينتشر الامر باختلاف الآراء وتباين الاهواء.

وقال آخرون: بل على كل واحد منهما ان يدفع الامامة عن نفسه ويسلمها الى صاحبه طلباً للسلامة وحسماً للفتنة، ليختار اهل العقد احدهما، او غيرهما .

وقالت طائفة اخرى: بل يقرع بينهما، دفعا للتنازع وقطعا للتخاصم، فأيهما قرع كان للامامة احق .

(١) الماوردي، ابي الحسن علي بن محمد (الاحكام السلطانية) .

والصحيح في ذلك ما عليه الفقهاء المحققون ان الامامة لأسبقتهما بيعه
وعقداً، كالولين في نكاح المرأة اذا زوجها باثنين كان النكاح لأسبقتهما
عقداً.

فان تعين السابق منهما استقرت له الامامة، وعلى المسبوق تسليم الامر
اليه والدخول في بيعته، وان عقدت الامامة لهما في حال واحد لم يسبق بها
احدهما فسد العقدان، واستؤنف العقد لاحدهما، او لغيرهم، وان تقومت
بيعة احدهما واشكل المتقدم منها وقف امرهما على الكشف، فان تنازعاها
وادعى كل واحد انه الاسبق لم تسمع داعواه ولم يحلف عليها صاحبه، لانه
لا يختص بالحق فيها وانما هو حق المسلمين جميعاً ولا حكم ليمينه فيه،
وهكذا لو قطعاً التنازع فيها وسلمها احدهما الى الآخر لم تستقر امامته الا
ببينة تشهد بتقدمه، ولو اقر له بالتقدم خرج منها المقر ولم تستقر للآخر لانه
في حق المسلمين فان شهد له المقر بتقدمه فيها مع شاهد آخر مع شهادته ان
ذكر اشتباه الامر عليه عند التنازع، ولم يُسمع منه إن لم يذكر الاشتباه في
القولين من تكاذب .

العقد الاجتماعي وعقد البيعة وتغيب صحيفة النبي (صلى الله عليه وسلم)

من المفاهيم الرئيسية التي يعتمدها الفكر الاصلاحى المعاصر مفهوم (العقد الاجتماعى) وهو قرين مفهوم (العلمانية) ليس فقط لكونه من المفاهيم المركزية التي استعارها هذا الاخير من المرجعية الاوربية بل لأنها وجهان لعملة واحدة، ذلك ان مضمون (العلمانية) غائب تماماً في المرجعية التراثية العربية الاسلامية بل هي ترفضه، بينما تقبل هذه المرجعية قرينه (العقد الاجتماعى) وتقييم له نظيراً وشبيهاً هو (عقد البيعة) عندما يتعلق الامر بمضمونه السياسى اما مضمونه العام الذي يطرح مسألة (اجتماعية) الانسان، فتشترك فيه المرجعيات الاوربية الحديثة والعربية التراثية باعتبارها ارثاً مشتركاً في العصور القديمة .

كانت هناك نظرية شائعة سادت في العصور القديمة والوسطى، تقول: ان ظهور الدولة كان امراً (طبيعياً) اقتضاه كون الانسان لا يستطيع ان يعيش بمفرده ولا ان يقوم بجميع حاجاته، وبالتالي لابد له من التعاون مع غيره، وتنظيم هذا التعاون تطور الامر الى ما نسميه (الدولة) كما ان شأن الاسر الحاكمة خلال القرون الوسطى ابتداءً من بروز بطل في ظروف معينة

مكنته من تولي السلطة وتنظيم التعاون .

اما الفكر العربي الاسلامي فهو لم يعرف الا النمط الثاني، اعنى الذي يفسر منشأ الحكومة وشكلها، وهو ما يسمى عندنا بـ (عقد البيعة) وبعبارة اخرى إنّ العقد السياسي الذي دار الكلام حوله في التراث العربي الاسلامي هو (عقد الامامة) او (البيعة) ، اما (العقد الاجتماعي) كنظرية تفسير اصل الاجتماع والدولة معاً، فقد ظل غائباً عن مجال المفكر فيه لدى الذين خاضوا في مسألة (الامامة) و (الخلافة) وان كثيراً من المؤلفين العرب يرددون مضمون النظرية القديمة التي وصفناها بكونها محافظة .

وخارج هذه النظريات، كان هناك في العهد النبوي انواع من (العقد) ابرمها الرسول (صلى الله عليه وسلم) بعضها ينظم الاجتماع وبعضها ينظم الحكم من ذلك عقد (بيعة العقبة) (الاولى والثانية) التي بايع فيها ممثلو اهل يثرب (المدينة) الرسول (صلى الله عليه وسلم) على الاسلام وعلى السمع والطاعة، فكانت الهجرة اليهم على اساس هذه البيعة الاختيارية المشروطة (شرط عليهم وشرطوا عليه)، وهذا عقد سياسي، وبمجرد وصول النبي (صلى الله عليه وسلم) اقام نظام (المؤاخاة) آخى فيه بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الانصار، مؤاخاة (على الحق والمساواة) وهذا (عقد اجتماع) اما العقد المعروف بـ (الصحيفة) فهو يجمع بين الاثنين: فقد كتب

النبي (صلى الله عليه وسلم) عند وصوله الى المدينة مهاجراً، كتاباً (بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم انهم امة واحدة) كما (وادمع فيه يهوداً وعاهدهم واقرهم على دينهم واموالهم وشرط لهم واشترط عليهم) في مجال اخذ الديّات واعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأسرى والعمل بالعدل مع اعدائهم، كما نص على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض .

هذا من جهة، ومن جهة اخرى نص هذا العقد ايضاً على ان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين (يتحملون نصيبهم من نفقات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين) وانهم (أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم) كما نص هذا العقد على تحريم القتل في يثرب (المدينة المنورة)، وعلى الدفاع المشترك عنها، وان المرجع في الفصل في الخلاف هو محمد (صلى الله عليه وسلم) سواء كان الخلاف بين المؤمنين والمسلمين بعضهم مع بعض، او بينهم وبين اليهود، وتختتم (الصحيفة) بالتأكيد على ان العلاقات في يثرب (المدينة) يجب ان تبنى على البر وحسن المعاملة والحرص على الامن^(١).

(١) الجابري، محمد عابد، العقل السياسي: نقد العقل السياسي، بيروت ص ٩٢ .

نحن هنا اذاً امام عقد اجتماعي مزدوج ينظم الاجتماع وفي الوقت نفسه يعين رئيس الجماعة وما يلفت النظر في هذا العقد هو تاييده على الحق في الاختلاف واقرار لهذا الحق بعبارات تتكرر مع كل فئة؛ الاعتراف في الاختلاف داخل المسلمين والمؤمنين: (مهاجرين، انصار، قبائل)، والاعتراف بالاختلاف داخل اليهود وقبائلهم واحترام ما يؤسس هذا الاختلاف من اعراف، وفي الوقت نفسه الحفاظ على وحدة الجماعة التي اصبحت تشكل (امة واحدة) اما رئيس الجماعة - النبي (صلى الله عليه وسلم) - فهو لا يتدخل الا عندما يحدث خلاف بين فئة واخرى ويتطلب مرجعية محايدة مستقلة .

لقد قيل الكثير عن هذه (الصحيفة) وواضح ان مفهومها يحتمل ان يوصف بأنه (عقد اجتماعي) والقول بالتالي ان الدولة في الاسلام قامت على اساس عقد اجتماعي، هذا يقوله بعض معاصرينا، اما في الماضي فان ما يثير الاستغراب ان جميع الذين تكلموا او شرعوا المسألة (الخلافة) او (الامامة) وبعدها لمسالة الحكم في الاسلام قد تجاهلوا هذه الصحيفة التي اسست لدولة الرسول (صلى الله عليه وسلم) تجاهلاً تاماً، فذهبوا يبحثون عن مستندات اخرى يبررون بها رأيهم في الخلافة.

وهكذا ذهب بعضهم الى القول بـ (النص والوصية) بينما استند آخرون الى (اجماع الصحابة) على مبايعة ابي بكر اما المتكلمين والفقهاء فخصصوا في الكلام في البيعة وشروطها وكيفية عقدها وعدد من تنعقد بهم، وقد نزلوا بها من الاتفاق الواسع الذي نصت عليه صحيفة النبي (صلى الله عليه وسلم) الى مستوى ضيق محدود فمثّلوا بينها وبين عقد البيع، واحكامه الفقهية، وكأنّ الامة (تبيع) حريتها وحقوقها لمن يتولاها بالرضا او بالقهر، واكثر من ذلك نزلوا بعدد من تعتقد به الخلافة والامامة من امكن حضورهم من اهل الحق والعقد الى القول بأنه يكفي فيها خمسة منهم، ونزل بها آخرون الى اقل من ذلك حتى قالوا يجوز ان تنعقد الخلافة والامامة ببيعة رجل واحد .

ولكلٍ منهم حجة يستقيها من وقائع الصراع على الخلافة زمن الصحابة .

الفكر الدستوري الاسلامي في الخلافة

ان الخلافة تنعقد بواحد او اثنين او ثلاثة او اي عدد ومرد هذه الآراء قياسهم على سوايق دستورية مثل خلافة ابي بكر واستخلاف عمر وجعل الخلافة في اهل الشورى او قياسهم الخلافة على طريق الاثبات في بعض الحدود، والناظر في ادلتهم لا يجد فيها حجة ناهضة ولا دليلاً شرعياً معتبراً، ذلك لان الذين عقدوا لأبي بكر يوم السقيفة لم يكونوا خمسة، او اربعة فانه

قد عقدت له الانصار والمهاجرين ولقد صور غير واحد من المؤرخين مثل الطبري وابن قتيبة كيف ان قبيلة اسلم زحفت نحو السقيفة لتبايع ابا بكر وكيف ان الموقف قد تغير ساعئذ على ان الوهم الذي وقع فيه بعض الشرعيين هو تصورهم ان العقد قد تم في اجتماع السقيفة او باستخلاف عمر للسنة في حين اننا نعتقد وكما بينا ذلك فيما سبق من ان العقد انما تم في المسجد الجامع وذلك في البيعة العامة .

فان مبايعة ابي بكر كانت اولاً في سقيفة بني ساعدة وكانت بيعة العامة على المنبر، قال انس بن مالك سمعت عمر يقول لأبي بكر يومئذ: (اصعد الى المنبر فلم يزل به حتى صعد المنبر فبايعه الناس عامة) .

وهكذا نرى ان اجتماع السقيفة كان اجتماعاً تمهيدياً خاصاً بالمداولة حول الاسماء المرشحة لخلافة ديوان اجتماع المسجد، كان الاجتماع العام الذي تم فيه العقد^(١).

(١) الصميم، مصدر سابق، ج ١ / ٧٣-٧٤ .

السلطة في الفكر الإسلامي

أولاً: ضرورة السلطة في المجتمع

السلطة كما عرفت كل المجتمعات القديمة والحديثة ظاهرة تتطور بتطور المجتمعات الإنسانية، حتى وصلت الى ما هي اليوم في المجتمعات المعاصرة، والبحث في ظاهرة السلطة، يحتاج الى معرفة مصدر شرعيتها وقوتها، وهل شرعيتها مكتسبة ام أنها تفرض بالقوة، فالسلطة كانت عبر مسيرتها تتجدد بصورة مستمرة، وهذا التجديد والاستمرار خاضع الى أن السلطة تمثل ارتباطاً وثيقاً مع ما يمر به المجتمع من تطور وتغير بصورة دائمية، والسؤال المطروح هنا: لماذا تكون السلطة حكراً على مجموعة معينة من الأفراد دون الآخرين ؟

وعبر هذا التساؤل نحاول التطرق الى السلطة كظاهرة اجتماعية وإنسانية، مرتبطة بحياة الشعوب من حيث كونها تمثل جماعات تشكل في النهاية مجتمعات لها نظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولها قوانين تحكم تلك النظم، من طرق وعادات وتقاليد، ولكي يتم تطبيق النظم والقوانين الخاصة بكل مجتمع، لابد من وجود سلطه تحقق ذلك، إذاً لا يمكن لأي مجتمع من المجتمعات مهما كان نوعه وحجمه التخلي عن

السلطة، فمهما كانت الأسباب لا يمكن تخيل مجتمع بدون سلطة، أو سلطه بدون مجتمع، وبما أن علماء الأنثروبولوجيا يدرسون الظواهر الإنسانية، من زاوية طبيعتها الاجتماعية والثقافية، فقد تطرقت الدراسات والبحوث التي قدمها العديد من العلماء الكلاسيكيين والمحدثين، إلى تحليل العلاقات القائمة بين من يتولون الحكم، ومن يطيعون ويخضعون الى ذلك الحكم فكل تجمع بشري، مهما تباين في الحجم والشكل والنوع، لابد أن تسود فيه علاقات خاضعة الى نوع معين من الصراع تارةً، والى الخضوع تارةً أخرى، وهي (الآمر والمأمور) إذ هناك أولئك الذين يأمرون، إلى جانب الذين يطيعون^(١).

إن علاقات السلطة لا يمكن تجاوزها بأي شكل من الأشكال، فهي تعد من الأسس والقواعد الرئيسة والمهمة في العلاقات الإنسانية، فوجود السلطة في المجتمعات الإنسانية لا يخضع تفسيرها من حيث المفهوم العلمي فقط، كما لا ينظر الى طرق ممارستها في المجتمع والنتائج التي تحدثها من منظور واحد، فمهما كان تفسيرها وتحليلها والنتائج الناجمة عن ممارستها، فهي متواجدة في المجتمعات، أي بمعنى أن حب السلطة والتسلط هي

(١) ملحم، حسن: التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، الجزائر، سنة ١٩٩٣، ص ١٠.

غريزة موجودة في طبيعته النفس البشرية أو الإنسانية، ويعد الاقرار بعدم وجود السطة واحترامها، هو مخالف لطبيعة النفس البشرية.

ثانياً: نشأة العقد السياسي

تختلف وجهات النظر عند مفكري الإسلام عن غيرهم من علماء الغرب، إذ ينظرون الى العقد السياسي بطريقة أكثر موضوعية، وأستند ذلك الى التجارب الواقعية، فقد حللوا الآثار المترتبة على نشأة العقد السياسي منطلقين من أسس تخمينية أو افتراضية، وقد اشترط البيعة كأساس لوجود العقد السياسي، وتطرقوا الى مسؤولية الحاكم أمام الأمة وضرورة التزامه بأحكام الإسلام، إنّ رؤية المسلمين أزاء الأحكام ثابتة، وإن الأحكام التي تضمنها دستور المسلمين (القرآن) تعتبر ملزمة وواجبة الأتباع، فلا يمكن أن يخرج عنها أي مسلم في كل مكان وزمان، ولم يظهر أي أجتهد مختلف في هذا الموضوع، وإنما الاختلاف ظهر عند البعض في فهم وتفسير الآيات القرآنية عن طريق المعاني والألفاظ التي تتضمنها، وفي عقد البيعة لمن يشاؤون، لكون هناك أدلة وقرائن توضح شرائط الحاكم^(١).

(١) خلاف، عبد الوهاب: السلطات الثلاث في الإسلام التشريع والتنفيذ والقضاء،

ط ١، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، سنة ١٩٨٥، ص، ١٢٠.

وذلك لا يعني عدم وجود الخلافات والنزاعات فيما بين المسلمين، وإنما تعرضت وحدة المسلمين الى العديد من الأزمات التي حاولت شرح وحدة الصف الإسلامي، وكان لتلك الأزمات التأثير الواضح في مسيرة المسلمين، نعم قد يكون الخلاف نابع من عدم الاتفاق على قيادة ما بعد الرسول ﷺ. إلا أن سيرة الحكام وما قاموا به من شخصنة الحكم في الدولة الإسلامية، وأستعمال العنف والحكم بغير شرع الله هو واحد من العوامل التي مازالت تسهم في عدم استقرار الحكم والسلطة في المجتمعات العربية الإسلامية.

وفي حالة تخلي الحاكم عن الشروط والقواعد المتفق عليها، ولم يلتزم بالعهد والوفاء للبيعة التي على ضوءها تسيد الحكم وأصبح له الحق في ممارسة الأحكام الشرعية بموجب العقد السياسي، فإذا لم يهتم بتطبيق الأحكام الشرعية، ونشر القيم الدينية والحفاظ عليها عند ذلك يحق للمحكومين الخروج عليه وعدم طاعته. ويأخذ ذلك الخروج أو المقاومة اتجاهين: اتجاه سلبي وأتجاه إيجابي، ويتحقق أو يتمثل الاتجاه السلبي في عدم الطاعة للحاكم الجائر، في حين يتمثل الاتجاه الإيجابي في تقديم النصح والإرشاد للحاكم الجائر، والمطالبة بعزله في حالة عدم رشده الى الصواب الذي فيه صالح المجتمع، وأشار: (أبو الحسن الماوردي ٩٤٤هـ - ١٠٣٠م)

في كتابه: "الأحكام السلطانية" الى شروط الخلافة والإمامة وكيفية اختيار الحاكم وقيام الحكومة الإسلامية^(١).

ويعد أبو الحسن الماوردي من أبرز أعلام الفكر السياسي الإسلامي، وتاريخ المسلمين زاخر بالعديد من الفقهاء والمفكرين المسلمين، الذين يضاھون منزلة الماوردي. إلا أن الماوردي يعد من أكثرهم فقهاً بعلم السياسة، وله قدرة واسعة على كشف حقائق ذلك العلم، ويظهر ذلك واضحاً في أطروحات الماوردي، إذ طرح عبر تحليل الجانب السياسي أفكاراً وإراء كثيرة، ولا سيما ما يتصل بالمجتمع من حيث النشأة والاصل والطبع السياسي للإنسان، والدور الذي تؤديه السلطة السياسية باعتبارها وسيلة لوجود الاستقرار السياسي في المجتمع، فضلاً عن تطرق الماوردي الى الأفكار التي تتعلق بالصفات والخصائص التي يجب أن يتسم بها الحاكم المسلم، وطريقة الاختيار له، وما هي أهم واجباته تجاه الرعية "المحكومين" والحقوق التي يجب أن يلتزم بها تجاههم^(٢).

(١) ديدان مولود: مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية، ط ١، الجزائر، دار النجاح للكتاب، سنة ٢٠٠٥، ص ٢٣-٢٦.

(٢) وهبان، أحمد: الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، سنة ٢٠٠١، ص ١٣.

ومن حيث الإمامة (تنصيب الإمام)، فإن المذاهب الإسلامية لم يكن فيها تباين كبير، فأغلب المذاهب الإسلامية تؤكد على إقامة سلطة لدى الجماعة، ووجود الإمام وتنصيبه ضرورة كونه واجب ديني وأخلاقي لإتمام الشريعة وضرورة اجتماعية إنسانية، وهو من شروط بقاء الجماعة واستقرارها، كما أن إقامة الأحكام الشرعية وبيان حدودها، والحماية الداخلية والخارجية لحدود المسلمين، وبما إن الإنسان يتمتع بالطبع الاجتماعي، سوف يفرض عليه العيش مع الآخرين على شكل جماعات ويتطلب ذلك العيش المجتمعي وجود سلطة شرعية تؤسس القوانين والأعراف المقبولة وتوضح ماهية العدل وصورة الظلم المنافية للعدل والشرع، فالشرعية تعد من ركائز ديمومة واستقرار الحكم والحاكم في الدول التي تنتهج الدين الإسلامي دستوراً لها، مما يسهم في الرضا والقبول من قبل المحكومين عن الحاكم، وقد خضعت كل سلوكيات الحاكم وارتبطت كل تصرفاته بقوانين مستمدة من الأحكام والقواعد الدينية، التي هدفها اصلاح المجتمع^(١).

(١) بدوي، محمد طه: بحث في النظام السياسي الإسلامي، بدون طبعه، المؤسسة

العربية للدراسات والنشر، سنة ١٩٩١، ص ١١١.

كما أن هناك من اتخذ موقف الحياد أو الوسطية تجاه السلطة، فينظر بعضهم الى السلطة بكونها مجرد أداة اجتماعية، يمكن أستعمالها وتوظيفها من المجتمع لحراسة الدين والدنيا، وإن الحاكم أو السلطان هو خادم عند المجتمع، ويتوقف دوره على مدى إحترام تلك الحراسة في المجتمع، والتي يعبر عنها أحياناً بـ "الشورى" عند المسلم وبـ "الديمقراطية" وفقاً للمصطلح الحديث، فالدولة عند المسلمين بصورة عامة، هي دولة الناس الذين يجتهدون فيصيبون ويخطئون عبر الشورى المتخصصة والعامة والتي تجعل الحاكم مجرد خادم للشعب، ووكيل عنه ويعمل تحت رقابته^(١).

وعبر ما تقدم يمكن القول: أن العقد السياسي هو ذلك العقد الذي يتم الاتفاق عليه فيما بين الرعية "المجتمع" وبعض الهيئات السياسية "الشخصيات الحاكمة"، الهدف من ذلك الاتفاق قيام سلطة مركزية تكون صالحة لخدمة عامة الناس، أما العقد الاجتماعي فيكون خاضع الى قضية التفاهم، فيما بين الذين يرغبون بوجود السلطة السياسية، وتبنت مدرسة الإصلاح الديني ذلك عبر ما ذكره العديد من رموزها مثل، (الأفغاني،

(١) الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بدون طبعه، مركز

الدراسات الوحدة العربية، سنة ١٩٩٣، ص ٩٣.

ومحمد عبده، وحسن البناء، وحسن التراي) وغيرهم حول الشورى، وذلك طبقاً لما جاء في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١).
وتبنى الهميم في كتابه الدولة وكتابه الدولة القانونية وكتابه الدولة الدينية وجهة نظر مغايرة وذلك باعتبار الدولة الإسلامية هي دولة (انوموقراطية) أي دولة سيادة القانون.

وبما أن الإسلام دين يتسم بالعمومية والشمول، ودين للإنسانية جمعاء، وهو موجود ويتناسب مع كل العصور، فإنه اهتم بأمور القواعد العامة، وأرسى قواعد شؤون الحكم عن طريق الأمر بالشورى والعدل واحترام رأي الجماعة، كما أنه نبذ حكم الانفراد والاستبداد بكافة أنواعه، وقد أعطى حرية الاجتهاد لكافة المسلمين، واعتمد التجربة الزمنية والواقعية لتطوير الفلسفات القانونية المبنية على الإستقراء والاستنباط، كما أن التجارب الغربية الناجحة، إنما تطورت ونمت بفعل اعتمادها على تراث التجارب الإسلامية.

الزعامة الدينية

تعني الزعامة الدينية في أبسط صورها، أن يدعي إنسان ما لنفسه صفة

(١) سورة آل عمران من الآية: ١٥٩.

الحديث باسم الله وحق الإنفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا، وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد يتولى منصباً ديناً أو سياسياً، حتى وأن كانت هذه الدعوى صادرة عن فرد أو مؤسسة فكرية أو سياسية^(١).

وتعرف الزعامة الدينية أيضاً بأنها: هي الاعتراف بإقرار مرجعية الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية، وهذا التفسير يكون أكثر تناسباً مع ماهية تركيب الدين والدولة، من حيث الصورة الشاملة إذا ما قورن بالصورة الخاصة، ويفيد أن المعيار الأصلي لدينية حكومة ما، هو العمل على تطابق الشؤون السياسية المختلفة للمجتمع مع التعاليم والمفاهيم الدينية. وتعريف الحكومة الدينية، المتمثل بمرجعية الدين في مختلف الشؤون السياسية، تعريف عام لا يأخذ بنظر الاعتبار ديناً معيناً^(٢).

(١) عماره، محمد: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط ١، دار الشروق، القاهرة، سنة ١٩٨٨، ص ١٤.

(٢) الواعظي، أحمد: الحكومة الإسلامية (دروس في الفكر السياسي)، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، الطبعة الأولى، ترجمه واعداد مركز نون للتأليف والترجمة، سنة ٢٠١٢، ص ١٠-١١. شبكة المعارف الإسلامية www.almaaref.com.

والزعامة الدينية، هي تلك الأفعال والمهام والواجبات التي يجب أن يؤديها الزعيم الديني في المجتمع، والقدرة على أدائها في الحياة عبر ما اكتسبه وتعلمه من علم وأنشطة وبرامج مفيدة له، فهي إذن مسؤولية أفعال الفرد الصادرة منه تجاه الغير فيما يقوم به من تفاعل متبادل مع الآخرين. وهي مسؤولية ذاتية تجاه الجماعة والمجتمع، وتكون بإقرار الفرد، وتتعلق بما تم القيام به من أفعال وتصرفات سلوكية، وعليه أن يتحمل نتائج التصرفات والسلوك الشخصي المتصل بالتعاون، والمشاركة في مواجهة مشكلات الآخرين وحلها، وهي رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والبرهان وكف الحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين^(١).

في حين أن حكم رجال الدين: وهو الحكم الذي يتم بموجبه قيام رجال الدين بتوجيه وإرشاد الفرد من قوى ما وراء الطبيعة، وتمارس هذه القوة

(١) الشيخ المفيد: النكت الإعتقادية، ط ٢، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، سنة ١٩٩٣، ص ٤٧. وأنظر كذلك: عبد الحافظ، عادل فتحي: شرعية السلطة في الإسلام، دار الجامعة الجديدة، سنة ١٩٩٦، ص ٦٣.

بواسطة رجال الدين ويعدون سلطتهم مقدسة، وأحكامهم صادرة من أحكام الدين وبتوجيه من الخالق^(١).

وعن طريق ما ورد وتقدم من تعاريف متنوعة للزعامة الدينية، يمكن تعريف الزعامة الدينية، هي مصطلح يشير إلى جماعة تتمتع بقسط متميز من العلم الديني وشؤونه، وما يرتبط به من وظائف كالإفتاء والقضاء والتعليم، ولها سلطتها العلمية والدينية، ولها نفوذها على باقي الفئات الأخرى، كما لها مصالحها المشتركة وأدوارها.

ويؤكد عالم الاجتماع الفرنسي (أميل دور كهايم)، أن السلطة تعد ضرورية ولازمة لتحقيق التوازن والاستقرار داخل البناء الاجتماعي، فهي جزءاً لا يتجزأ من أي نظام اجتماعي، وبذلك فإن النظام يعد هو السلطة والممارس لها، ويعلل ذلك بأن السلطة ملازمة للبناء الاجتماعي، ولا يمكن أن تنفصل عنه.

ومن خلال العقد المتبادل بين الإنسان والسلطة فهي لا تعد دعامة للحياة فحسب، بل أنها تعد الحياة الأخلاقية نفسها، وتقوم السلطة بوظيفة

(١) ناصر، إبراهيم: الأنثروبولوجيا الثقافية "علم الإنسان الثقافي" عمان، الاردن، نشر بواسطة الجامعة الاردنية، سنة ١٩٨٢، ص ١٦٣ .

رئيسة، إذ أنها تكون السلوك والشخصية بصفة عامة فهي القادرة على كبح جماح النفس البشرية، والسيطرة على أهوائها ونزواتها، بحيث تسلك مسلكاً يكون قادراً على التوافق مع النظم السائدة في حياة المجتمع البشري وأفراده^(١). في حين ينظر إلى مفهوم السلطة في اللغات الأجنبية من حيث العمومية والشمول أنه يعني تفوقاً يحصل عليه الفرد، ويعطيه القدرة المؤثرة في الآخرين، أو يأتي بمعنى حصوله على حق في اتخاذ القرار وفي تدبير القيادة^(٢).

أما النخبة الدينية فهي تتقاطع مع النخبة السياسية في حالة ما أدمجت في الحياة السياسية وسعت إلى الوصول إلى السلطة، فحينها يمكن تسميتهم "نخبة سياسية دينية" كما هو الحال في إيران وتركيا والجزائر، أو ما يسميهم البعض بالإسلام السياسي. والنخبة الدينية في الوسط الاجتماعي الديني، تشير إلى فئة تتمتع بقسط متميز من العلم الديني وشؤونه، وما يرتب عليه

(١) أبو الغار، إبراهيم: دراسة تحليلية ونقدية لنظرية "ماكس فيبر" في السلطة

الاجتماعية، رسالة دكتوراة، مقدمة سنة ١٩٧٣، ص ١٠

(٢) وطفة، علي أسعد: بنية السلطة واشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي،

المصدر السابق، ص ١١٠-١١٩.

من وظائف كالإفتاء والقضاء والتعليم، ولها سلطتها العلمية والدينية ولها نفوذها على باقي الفئات الأخرى، كما لها مصالحها المشتركة وأدوارها. ويؤكد "جورج ليندبرج" أن رجال الدين في كل الديانات يمثلون طبقة اجتماعية كاملة، وأهم وظائفها تربية الشباب وتوجيههم وتعليمهم والحرص على المحافظة على تقاليد المجتمع والإشراف على ممارستها، وتدعيم القيم والأعراف^(١).

وترتبط النخبة وظيفيا بالسلطة والقوة، فالنخب سواء كان ذلك عند "موسكا" أم عند "ميلز" فإنها تتكون من أشخاص أو جماعات تحتل مواقع للسلطة والقوة، وقد ميز "باريتو" بين النخب الحاكمة والنخب غير الحاكمة. ولكن فيما يتعلق بالنخب غير الحاكمة فإنها لا تقل عن الأخرى، فهي تتمتع بالقوة، وإن كانت لا تمسك بالسلطة السياسية، إلا أنها تتمتع بالقوة على مستوى عدد من القطاعات وبشكل خاص على المستوى الاقتصادي^(٢).

(١) رشوان، حسين عبد الحميد: الدين والمجتمع دراسات في علم الاجتماع الديني، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، سنة ٢٠٠٤، ص ١٤٦.

(٢) اسماعيل علي سعد: نظرية القوة بحث في علم الاجتماع السياسي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٧٨، ص ١٠٩.

وتنتمي النخب بأنواعها إلى ميادين الكفاءات والقدرات، والتي تجعلها متنافسة فيما بينها. كما أن النخب بطبيعتها سواء كانت سياسية أو دينية أو ثقافية... ألخ هي غير متجانسة، ويمكن أن تنظم بطريقة جداً معقدة. ولذلك ينبغي الأخذ في الحسبان التراتب الداخلي والتناقضات الموجودة بين مختلف الجماعات. وللنخبة في نظر العديد دور في بعث تنمية المجتمعات وازدهارها وذلك ما يراه العالم الإسلامي المعاصر "أبو الأعلى المودودي" إذ يقول: ((بأن القوة الحقيقية للأمة لا تتواجد في يد العامة من الناس وإنما في يد الخاصة الذين تقع على عاتقهم))^(١).

ومن أهم ما أشارت إليه التعريفات المهمة بمفهوم النخبة هو أنها مجموعة أو فئة من الأفراد ولا توجد تعريفات تشير إلى النخبة بكونها شخص أو فرد أو نحو ذلك.

(١) أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية، جدة، سنة ١٩٨٤،

المبحث الثاني

الفكر السياسي في صفين وفوضى المؤسسة السنية

اسباب الفوضى تبدأ من بداية وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) والبيعة عندما بايع المسلمون الخليفة ابا بكر الصديق (رضي الله عنه) ولم يتم اختيار الامام (رضي الله عنه) علي وحدوث الفتنة في زمن الخليفة عثمان . ان مجريات الاحداث في ذلك العهد هو انعكاس مباشر على ماتلاها من احداث بل هي ادت الى احداث الانقسام السياسي وقيام النزعات والحروب الاهلية بين المسلمين انفسهم وما برز بعد ذلك من تطور الفكر السياسي ونظرياته التي ادت ايضاً الى ظهور المذاهب والفرق الدينية .

فكانت خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في ست سنوات، الاولى انقضت دون ان يظهر فيها اختلاف او نزعات لان الناس تبسطوا في المعيشة، غير ان الست سنوات الاخرى قد شهدت ظهور تدمير اهل الامصار وخروجهم على الخليفة .

لقد مثل العطاء ركناً اساسياً في الحياة الاقتصادية فهو ضمن للعرب المسلمين وذويهم مورداً ثابتاً، اذ اصبح لهم دخل دائم الا ان اهل الامصار

كانوا يعارضون الخليفة (رضي الله عنه) واجراءاته في المجالات كافة، وهكذا بدأ الصراع في المدينة باعتبارها المركز والمدن الاخرى اي الصراع بين جيلين جيل محافظ ومجدد، وظهر الاستياء في الكوفة التي كان سعيد بن العاص والياً عليها ومثال على ذلك ما قام به سعيد بن العاص من نقص مقدار الرزق الذي كان يعطي للفرد الى خمسة ارطال بعد ان كانت ثمانية ارطال وهو اجراء اثار استياء العامة ونقمتهم على سعيد^(١) وهو ما انعكس اثره على الخليفة عثمان؛ لأن سعيداً كان نائباً عنه، واعتقد الناس ان هذا لا يكون الا عن رضا منه، بالاضافة الى ان اهل الكوفة عبروا بصراحة عن توسع املاك قريش على حساب نصيبهم من تلك الاموال .

كان مالك بن الحارث بن الاشتر من زعماء اليمانية قد حدث بينه وبين سعيد جدال عندما تكلم سعيد بن العاص بكلام قال فيه (انما السواد بستان قريش) وهذا الكلام سواء كان سعيد يقصد به كل ما يحمله من دلالات في اعتقاده باحقية او بامكانية قريش الانفراد في امتلاك السواد ام أنه صدر عنه بعفوية غير مقصودة، فانها اثارت زعماء وقبائل ومنهم مالك بن الحارث

(١) العلي، صالح احمد، الخراج في العراق من العصور الاسلامية ١٨٣ .

الاشتر الذي رد سعيداً قائلاً (اتزعم ان السواد الذي افاءه الله علينا باسيافنا بستان لك ولقومك والله ما يزيد اوفاكم نصيباً الا ان يكون كأحدنا)^(١).

وليس من شك ان هذا الاختلاف في الكيفية الذي ينظر كل طرف الى الحقوق المترتبة عليها او الحق فيها اثارت الخلاف بين زعماء القبائل التي يرأسها الاشتر الذين استغلوا هذا الوضع لتوجيه الانتقادات الى الخليفة عثمان (رضي الله عنه) وضد عماله الامر الذي عرضهم الى النفي والاخراج من امصارهم .

امر الخليفة عثمان (رضي الله عنه) باستدعاء عماله على تلك الامصار ليقف منهم على مدى صحة مايجري في امصارهم ومدى معرفتهم به، ولحرصه بعدم التفريط بحقوق الناس منع ولاته من استغلال نفوذهم انه دعا عمله لموافاته في كل موسم ودعا اهل كل مصر من كانت له مظلمة او حق او ضرب او شتم من قبل واليه ان يحضر لياخذ حقه من نفسه او من عماله .

في تلك الاحداث اذاع الاشتر بين الناس ان سعيد بن العاص قد طلب من الخليفة عندما حضر الى المدينة ان ينقص عطاء نساء اهل الكوفة الى مئة

(١) الطبري، تاريخ، ج/ ٣٢٣، ابن الاثير الكامل، الكامل ج ٣ / ٧٠ .

درهم وان يرد اهل البلاد منهم الى الفين، وانه يزعم ان منيتهم بستان قريش^(١).

هذه الاحداث كانت بداية اشتعال الفتنة فتحرك منهم الطعن على الخليفة، وهذه الاحداث لم تقتصر على الكوفة فحسب بل ظهرت في بقية الامصار المهمة لاسيما البصرة ومصر اذ كانت هذه الامصار تعج بالناقمين على الخليفة وسياسته وعلى بني امية وقريش .

فاقترح الخليفة عثمان (رضي الله عنه) فقال (يتبعها بما كان له بالحجاز) ولقد ادخل هذا الاقتراح الاطمئنان الى نفوس هؤلاء ممن كانوا يتخوفون عليه من جراء اضطراب تلك الامصار .

اما الشام فكان معاوية بن ابي سفيان حاكماً عليها وكانت الشام تتمتع بهدوء فيما يتعلق بالجانب الاقتصادي الا ان ابا ذر الغفاري كان قد عرف بتقشفه وزهده ولهذا كان يهاجم الاغنياء دائماً، وكان معاوية بن ابي سفيان هو والي الشام لم يكن قادراً على اتخاذ اي اجراء مع ابي ذر لمكانته فانه كتب الى الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) يخبره بامر من يفسد عليه امر اهل الشام، فارسل اليه الخليفة وعندما وصل الى المدينة طلب من الخليفة ان

(١) الطبري، تاريخ / ج ٤، ٣٣١ .

يأذن له بالخروج فخرج حتى نزل في الربرة فخط بها مسجداً واقطعه عثمان صرمة من الابل واعطاه مملوكين وارسل اليه ان تعاهد المدينة حتى لا ترد اعرابياً ففعل، اي ان خروجه كان باختياره^(١).

اما في الجانب الاداري اتخذ اهل المعارضة اجراءات الطعن والانكار عليه، فهم يرون انه استعمل جماعة من بين امية في الادارة وقد ولاهم الاعمال لقرباتهم منه، ومن اولئك معاوية بن ابي سفيان في الشام والوليد بن عقبة على الكوفة، ثم عزله عنها وتولية سعيد بن العاص، وعبد الله بن سعيد بن ابي سرح^(٢)، ومروان بن الحكم بتنفيذه في الخلافة وانعقاد الخليفة اليه .

ان الخليفة اراد ان يجعل له اعواناً من بني امية يثق بهم ويستطيع الاعتماد عليهم في ضبط شؤون الامصار له، ولقد صدرت منهم اعمال لم ترض بعضاً، الا ان هذه الاعمال لا يمكن ان تؤدي الى ما ادت اليه فتحيل الامر الى فتنة عمياء قادت الى زرع الانقسام والاختلاف بين المسلمين.

(١) صحيح البخاري، ج ٢ / ١١، ينظر ابن شيبه، تاريخ المدينة ج ٣ / ١٠٣٨ .

(٢) هو اخو الخليفة عثمان بالرضاعة ولم يكن من بني امية .

ان سبب هذه الاحداث في المدينة خضوعها لتيارات الضغط المتصارعة سواء قوى الضغط القريشية التقليدية او تلك التي بدأت تتشكل في الامصار فبعضها يقوم على اساس القبيلة وبعضها الاخر على اساس المدينة او الاقليم وثالث على اساس الانتماء الطبقي او الاجتماعي، وهكذا انطلقت تيارات سياسية لم تشكل هويتها بدقة .

احداث قتل الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)

ان قتل الخليفة كان يؤذن ببداية حرب اهلية بعد ان كانت طاقات الامة كلها صوب قتال الكافرين واطهار دين الله فكانت هذه بداية التفكك السياسي والاجتماعي وشق النسيج الاجتماعي في الامة الاسلامية وانتهى حال المسلمين في ذلك العهد بحربين ضاريتين هما الجمل وبعدها صفين كانت نتائجها وخيمة على الامة الإسلامية.

على الرغم من ان علياً (رضي الله عنه) كان افضل من غيره ممن يطلب الخلافة غير انه لم يكن ليرضى انعقاد الامر عليه في ظل تلك الظروف لأنه كان يدرك ان الامر - عقد البيعة للخليفة - لم يكن في صلاحيتهم، وهم

معتدون دخلاء على اهل المدينة وكبارها بل الامر في عقد البيعة هو بيد اهل
الحل واهل الشورى.

لهذا بقي علي (رضي الله عنه) يدفع الامر عن نفسه ولا يرضى منهم قولاً
والفوضى تعم المدينة ومن سيتولى امر النظام فيها ؟
ومن سيدير امر الامصار اذا ما انتهت اليها الاخبار باستشهاد الخليفة ؟
فرجعوا وطلبوا من علي (رضي الله عنه) بسط يده لمبايعته غير انه عاد
ليقول لهم ليس الامر بأيدينا، وان القاعدة التي اكدها الخليفة عمر (رضي
الله عنه) من خلال الشورى التي تم على اساسها اختيار الخليفة عثمان بن
عفان (رضي الله عنه) وانه يجب ان تستمر .

وفي اليوم الخامس من استشهاد الخليفة عثمان (رضي الله عنه) اجتمع
الناس وفيهم كبار الصحابة فقالوا لهم: (انتم اهل الشورى وانتم تعقدون
الامامة، وامركم عابر على الامة فانظروا رجلاً تنصبون، ونحن لكم تبع
فقال الجمهور: علي بن ابي طالب نحن به راضون^(١)).

قال لهم علي (رضي الله عنه): (دعوني والتمسوا غيري) فقالوا ننشدك
الله، الا ترى الفتنة الا تخاف الله، آنذاك لم يكن امام علي (رضي الله عنه) الا

(١) الطبري، تاريخ، ج ٤ / ٤٣٤ .

قبول الامر والجلوس للبيعة لأنه لا بد للناس من امام يقيم لهم امورهم،
فبايعه الناس .

إلا هناك نفرٌ من الصحابة لم يبايعه مثل سعد بن ابي وقاص لانه اراد ان
لا يدخل نفسه في موجه الناس وقد قال علي (رضي الله عنه) ما عليك مني
من بأس، فتركه علي ولم يجبره على البيعة .

اما بشأن طلحة والزبير فقد بايعاه، وعلى الرغم مما جرى فقد تمت البيعة
لأمير المؤمنين علي بن ابي طالب (رضي الله عنه) وليس من شك في ان ابرز
الامصار آنذاك مصر والكوفة والبصرة قد تأكدت بيعتها له، لأن كثيراً من
رؤساء اهلها كانوا في المدينة، ان بيعته اصبحت شرعية وملزمة للامة ولكل
من يبايع ولا يضر فيها ان يكون اهل الفتنة قد بايعوه لانهم ارادوا ان يدفعوا
عن انفسهم بعض عواقب جريمتهم؛ ولان المهاجرين والانصار هم وكبار
الصحابة بايعوه ليقيموا بذلك اماماً لا بد منه .

ولكن هل ان الاوضاع ستهدأ وان حالة الاستقرار ستعود الى ارجاء
المدينة والامصار الاخرى، ان هذه المدة التي اعتلى فيها امير المؤمنين علي
(رضي الله عنه) الخلافة كانت اشد ماتكون من الاربك في الاوضاع
وانقسام قريش على نفسها واختلاف الامصار، فضلاً عن خرق حرمة

المدينة بدخول قبائل المتذمرين وخرقهم حرمة الخلافة بقتلهم الخليفة عثمان ابن عفان (رضي الله عنه) .

بلا شك الامر لم يكن بهذه السهولة، ولكن هناك معضلات اخرى في المحور السياسي وهي عدم وجود الوفاق السياسي بين الاطراف الاخرى سواء في مركز المدينة ام في بعض الامصار ولاسيما الشام التي لم تكن استجابتها يسيرة، ففي المدينة كان هناك دم الخليفة المقتول الذي لم يكن الخليفة قادراً على غض الطرف عنه اذ لا بد من القصاص من القتلة وهم ليسوا افراداً معدودين بل هم آلاف ملأوا المدينة ولا يزالون فيها ثم ان هناك اعداداً ليست قليلة من بني امية قد خرجوا من المدينة الى مكة والشام بشكل خاص وواليها معاوية بن ابي سفيان تشكو له ما فعل بالخليفة المقتول فضلاً عن (نائلة بنت القرافصة) زوج الخليفة عثمان رضي الله عنه كانت قد كتبت الى معاوية تصف له كيفية دخول القوم على عثمان رضي الله عنه وقتلهم له وارسلت بقميص الخليفة مُمزقاً مضرجاً وقدت فيه الشعر الذي نتف من لحيته واصابعها التي قطعت اثناء دفاعها عنه^(١).

(١) الطبري، تاريخ، ج ٤ / ٦٥٢، وابن كثير، البداية، والنهاية، ج ٧ / ٢٢٧ .

إذا كانت هناك اوضاع لم يكن امرها محسوماً

فقد بويع امير المؤمنين علي رضي الله عنه وان الامور معقدة وان كلمة الناس منتشرة، وان اهواءهم لشتى ولقد استقبل رضي الله عنه ايام عهد خلافته بايام سود وفتن كقطع الليل المظلم، وكان امر اصحاب الجمل اهم ما لقي من فتون.

لقد كان الصحابة من المهاجرين والانصار ينظرون الى الخليفة السابق على انه قتل مظلوماً وهذا يعني انه لا بد من القصاص من القتلة واما اولئك الذين نفذوا جريمة قتله فيرون انهم لم يقتلوه ظلماً وهم ليسوا مطالبين بشيء من القصاص جزاء فعلهم ذلك وكان الامام علي عليه السلام في دوامة تيارات متصارعة افصحت عن نفسها وبصورة كبيرة ومذهلة .

وان امير المؤمنين علي رضي الله عنه كان على قناعة تامة ان الخليفة عثمان رضي الله عنه قتل مظلوماً، وانه لا بد من القصاص من القتلة ولكن كيف السبيل وهم لا يزالون يملكون زمام الامور في المدينة .

وان الناس لم يكونوا جميعهم على رأي واحد بل كانوا متفرقين ثلاثة

فرق :

- الاولى ترى ما يرون اي انهم يريدون الحدود والقصاص من القتلة.

- والاخرى ترى ما لا يرون وهم الذين يرون ان الخليفة عثمان (رضي الله عنه) قتل وهو ظالم ولا قصاص على القتلة .

- والثالثة اولئك الذين اعتزلوا الفتنة ولم تكن لهم يد فيها وآثروا العافية.

إذا لم يكن هو ولا غيره قادراً على اقامة الحد لأن النفوس لم تكن جميعها مجتمعة على هذا الامر ولعل تحريك الخليفة ومن معه نحو هؤلاء سيزيد المشكلة تعقيداً، فعلي (رضي الله عنه) لم يكن قادراً على قتل قتلة عثمان (رضي الله عنه) .

والامر لم يقف على هذا الحد بل هناك مسألة اخرى واجهت الخليفة الجديد، وهم عمال الامصار الذين ولاهم عثمان (رضي الله عنه) وكان هؤلاء قد تعرضوا للطعن من قبل بغاة الفتنة وكانوا سبباً من اسباب تدمير الناس على سياسة الخليفة السابق .

لقد اشار بعض من كان عند امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) ان يقر اولئك العمال على اعمالهم ويؤجل اجراءات استبدالهم في هذا الوقت غير انه ابنى ذلك وعزلهم جميعاً واستبدالهم بعمال آخرين كان يرى ان هؤلاء لا يصلحون لولاية شيء ولو يوماً واحداً وان بقاءهم على اعمالهم يعد نقضاً في دينه .

وفي حكم الواقع السياسي لو ان امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) قد عالج امر هؤلاء العمال بصبر ورفق وابقاهم على اعمالهم حتى يستقر له الامر وتبايع له الامصار ويفرض سلطانه عليها فكان عزهم بعد ذلك ايسر ولما كان لهم قدرة على عصيانه، فبعث عثمان بن حنيف الى البصرة بعد ان رحل عنها عاملها عبد الله بن عامر الى مكة ولم يعترض احد من اهل البصرة غير انهم تفرقوا ثلاث فرق، فرقة اتبعت القوم واخرى دخلت في الجماعة والثالثة قالت نتظر ما يصنع اهل المدينة .

اما الكوفة فقد بعث اليها عمارة بن شهاب ولكن اهلها ردوه عنها ولم يرضوا بديلاً عن ابي موسى الاشعري فأبقاه عليها وقد افرقوا على مثل ما افرق عليه اهل البصرة .

وارسل الى مصر قيس بن سعد فدخلها دون ممانعة ولكن الناس افرقوا فيها ايضا الى ثلاث فرق .

وقد كتب قيس بذلك الى امير المؤمنين ان اقتسام هذه الامصار الى عدة فرق تشير الى ان الناس لم تكن طاعتهم قد استقامت لأمر المؤمنين .

اما الشام فقد منعوا عامل امير المؤمنين الجديد من الدخول وهو سهل ابن حنيف وقالوا له : (ان كان عثمان قد بعثك فحي هلا بك وان كان بعثك

غيره فارجع) في الوقت الذي كان فيه امير المؤمنين مصمماً على اجراء ذلك
التغيير الاداري في اعمال الامصار .

ونحن لا نشك ان الخليفة علي (رضي الله عنه) قد دافع عن الخليفة
عثمان (رضي الله عنه) بالمحاججة او من خلال ارساله لولديه الحسن
والحسين للوقوف ببابه ومنع أحد من المحاصرين من الدخول عليه ، وقد
اكّد الامام علي (رضي الله عنه) بعد ذلك براءته من كل ما نسب اليه من تهم
بشأن مقتل عثمان (رضي الله عنه) اذ كان يقول:

(اللهم اني ابرأ اليك من دم عثمان ولقد طاش عقلي يوم قتل عثمان
وانكسرت نفسي وارادوني على البيعة فقلت : والله اني لأستحي من الله ان
ابايع قوماً قتلوا رجلاً قال له الرسول (صلى الله عليه وسلم) الا استحي ممن
تستحي له الملائكة)^(١).

ان ما تقدم يضاف اليه ما سبق ان ذكرناه في خلافة عثمان (رضي الله
عنه) يكشف عن وجود تباين في التفكير السياسي لم يكن من السهل تجاوزه
بل انه سيترك آثاره على سير الاحداث والتي كان ابرزها معركتي الجمل
وصفين اذ ان التباين كان يعني عدم توافق الجميع في عقد الاجتماع السياسي

(١) الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج ٣ / ١٠٣ .

وان كل ما يجري في الامصار من تطور الاحداث بين امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) من جهة وطلحة والزبير ثم معاوية من جهة اخرى وعودة بعض العمال الذين بعثهم امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) بعد رفض اهلها قبولهم، مثل بلاد الشام والكوفة حيث تفرق الناس الى جماعات فرقاً بين مؤيد له وكاره لامارته ومعتزل لما يجري حتى تستقر الامور قد يشعر بوجود فتنة تكاد تعم الامصار .

واقعة الجمل

كان امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) عازماً على قتال أهل الشام وقد امر بالتجهيز له غير ان هناك الكثير من اهل المدينة قد ابى الخروج معه، وان الخليفة بات في موقف لا يمكن له ان يسترخي فيه جميع الاطراف، وهذا يعني انه حتى لو اراد الاخذ برأي من اشار عليه في استبقائهم على اعمالهم حتى تستقر له الامور ثم يستبدلهم ففي اعتقادنا ان ذلك لم يكن ممكناً لان من قتلوا عثمان (رضي الله عنه) لم يزل نفوذهم قائماً في المدينة وكانت بداية ظهور ذلك الاختلاف على اثر انتهاء موسم الحج لتلك السنة التي قتل فيها الخليفة عثمان (رضي الله عنه) اذ كانت ام المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) قد خرجت مع بقية امهات المؤمنين للحج في ذلك العام فراراً من الفتنة التي عمت المدينة حين فرض الحصار على عثمان (رضي الله عنه) وقد مكثت في

مكة تريد اداء عمرة المحرم وفي هذا الوقت وصل رجال بني امية ممن هربوا اليها من المدينة بعد استشهاد الخليفة عثمان (رضي الله عنه) وقد اخبروها بما جرى للخليفة.

وبعد ان ادت عمرتها خرجت من مكة الى المدينة وقد علمت إنَّ علياً (رضي الله عنه) ببيع بالخلافة وان قتلة الخليفة عثمان (رضي الله عنه) آثروا بقاء سطوتهم بالمدينة، وادركت انه لن يقع عليهم القصاص؛ ولهذا آثرت العودة الى مكة لتقوم من هناك بحث الناس على الطلب بدم الخليفة المقتول ولهذا لايمكن القبول بما يقال انها فعلت ذلك كراهية بخلافة علي (رضي الله عنه) وليس صحيحاً انها كانت تحرص على قتل الخليفة عثمان (رضي الله عنه) قبل خروجها الى مكة لاداء الحج .

وقد افصحت ايضاً عن هدفها من ذلك كله وهو المطالبة بدم الخليفة المقتول؛ لان ايقاع القصاص بالقتلة كان سيشكل ردعاً لكل من يتجرأ على الاعتداء على حرمة الخلافة .

كان عبد الله بن عامر الحضرمي اول من اجاب ام المؤمنين (رضي الله عنها) لما دعت اليه من الثأر للخليفة عثمان (رضي الله عنه) وكان عدد من الصحابة كان قد قدم الى مكة وقدم اليها بنو امية وقدم ايضاً طلحة والزبير وكلهم قد اتفقت كلمتهم على ذلك وكانت ام المؤمنين (رضي الله عنها)

تريد من ذلك كله وبعد ان يستجمعوا امرهم ان ينهضوا الى المدينة نحو الغوغاء، فهي لم تكن تريد وجهة غيرها ولم يكن همها الا القصاص من القتلة .

وطلب عامر بن الحضرمي ترك المسير الى المدينة وان تخرج معهم الى البصرة فتستنهض اهلها كما استنهضت اهل مكة وهم يرون ان خروجها معهم سيكون فيه تمام الصلح مع اهل البصرة فيلتقوا بهم بعد ذلك ضد الغوغاء، فاجابتهم الى ما ارادوا، على انها ارادت ان تطمئن الى ان طلحة والزبير لا يريدان حرباً فقالت لهما حين طُلب منها الخروج للطلب بدم عثمان (رضي الله عنه) .

أتأمراني ان اقاتل؟ فقالا (لا)، ولكن تُعلمين الناس ان عثمان قتل مظلوماً^(١)، فاجابت الى الخروج على هذه الكيفية .

بعد ان استكمل القوم تجهيزهم ومن معهم ارتحلوا الى البصرة، وعندما اتت الاخبار الى امير المؤمنين كف عن الخروج الى الشام ومن ثم اتته الاخبار بخروجهم الى البصرة فعزم على الخروج وراءهم حتى يمنعهم من دخول البصرة وليعيدهم الى الجماعة التي باتت محفوفة بمخاطر التفكك السياسي .

(١) البلاذري، انساب الاشراف، ج ٣ / ٢٣ .

إذاً الحالة السياسية التي كانت تمر بها الدولة الإسلامية لم يكن فيها مايدلل على امكانية الحفاظ على الاجتماع السياسي في الدول الإسلامية.

اقبلت ام المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) ومن معها نحو البصرة وهي على الجمل والذي اصبح سمة مميزة لهؤلاء القوم الذين خرجوا معها وسميت هذه الواقعة بواقعة الجمل نسبة اليها ، وعندما وصلت الى البصرة ارادت الرجوع لكن الزبير قال لها اترجعين؟، عسى الله ان يصلح بينك وبين الناس، وكان اهل البصرة قد بايعوا علياً (رضي الله عنه) وكان العامل عليها عثمان بن حنيف .

كان امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) قد ترك المدينة مع اهميتها الدينية والتاريخية وسار نحو العراق وهو يريد منع اصحاب الجمل من دخول البصرة ان امكن له ذلك، وهو اول خليفة يخرج من المدينة ليدير امور الخلافة من مكان غيرها، وقد حذره عبد الله بن سلام من ذلك قائلاً له (والله لئن خرجت منها لاترجع اليها ولايعود اليها سلطان المسلمين ابداً)^(١)، كان اثر الخروج الى العراق لمعالجة ما طرأ هناك لعله يصلح الامور ويمنع القتال.

(١) الطبري، تاريخ ج ٤ / ٤٥٥ .

وكان قد خرج معه من نشط في الكوفة والبصرة من الذين كانوا في المدينة وهم قتلة عثمان (رضي الله عنه) وكان وجود هؤلاء في جيشه له انعكاساته السلبية، ان كبار الصحابة كانوا منقسمين الى ثلاثة اقسام : قسم كان مع امير المؤمنين علي (رضي الله عنه)، وقسم آخر كان مخالفاً له، وثالث اعتزل الطرفين آخذاً بما سمعه من احاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن فتنة تصيب المسلمين وحث فيها الصحابة على تجنبها^(١).

فلم يكن له خيار الا الاعتماد على اولئك الذين كانوا معه في المدينة بمن فيهم قادتهم كالاشر لمواجهة الاحداث في البصرة .

وبعد وصول امير المؤمنين الى الربرة بعث امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) رسوله الى واليه على الكوفة ابو موسى الاشعري ليستنفر له الناس خرج الرسول اليه وهو في ذي قار واخبروه ان ابا موسى كاره للقتال، لأنه لم يشأ أن يرى او يدفع أحداً للاشتراك في قتال سيكون طرفاه من المسلمين وفيهما الصحابة، فهو يرى ان مايجري فتنة أَلَّتْ بالمسلمين وان قادة الناس في كلا الجانبين هم من قريش، هذه الامور في الكوفة، اما البصرة فان واليها

(١) يراجع تلك الاحاديث البخاري صحيح، ٨ / ٩٢ مسلم، صحيح مسلم،

عثمان بن حنيف لما علم باقتراب عسكر ام المؤمنين (رضي الله عنها) ومن معها بعث اليهم رجلين من اصحابه يسألهم عن سبب قدومهم، فلما وصلا اليهم استأذنا ام المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) وسألاها عن سبب قدومها فقالت (ان الغوغاء من اهل الامصار ونزاع القبائل غزوا حرم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) واحداثوا فيه الاحداث وآووا فيه المحدثين وقد قتلوا امام المسلمين بلا عذر فاستحلوا الدم الحرام، ونهبوا المال الحرام، واحلوا البلد الحرام، والشهر الحرام، ومزقوا الاعراض والجلود، واقاموا في دار قوم كارهين لمقامهم خارجين مضرين غير نافعين) وسألا طلحة والزبير عن سبب قدومها فاجابها انه الطلب بدم عثمان (رضي الله عنه) فرجع الرجلان الى عثمان بن حنيف .

وما قالته ام المؤمنين وطلحة والزبير (رضي الله عنهم) تأكيد جديد على انهم لم يقصدوا من مجيئهم هذا اشعال نار الحرب بين المسلمين وادانته من ليس لهم يد في قتل الخليفة عثمان (رضي الله عنه) بل انهم جاءوا من اجل الاصلاح والاخذ بدم الخليفة ممن قتله .

هذه الاحداث جعلت من اهل البصرة كغيرهم من اهل الامصار ينقسمون الى ثلاث فرق، فرقة مالت الى ام المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) وفرقة كانت مع والي البصرة عثمان بن حنيف وثالثة اعتزلت هؤلاء، ورأت

ان مايجري من تكاثر اعداد من انضم الى ام المؤمنين وطلحة والزبير وما كانوا يدعون اليه من الاصلاح بين الناس وطلبهم قتلة عثمان (رضي الله عنه) قد بعث الخوف والرعب في نفوس اولئك الذين كانوا يدركون ان الصلح ان تم بين علي (رضي الله عنه) وهؤلاء فانما ستكون وجهة القوم انذاك القصاص من القتلة، وهذا يعني ان ايدي القوم ستصل اليهم وسيقيمون فيهم حدود الله سبحانه وتعالى، ولهذا باتوا يعملون على منع اقامة ذلك التقارب بين الطرفين ومنع عقد الصلح بأي وسيلة كانت .

ان من الناس من ملئت قلوبهم سوءاً وحقداً وكرهية لاجتماع كلمة المسلمين فلم يكن لهم الا افساد امر المسلمين، ولن يستقر لهم حال الا ان يُفارق كل اجتماع لهم ومن امثال هؤلاء حكيم بن جبلة في جيش عثمان بن حنيف وهو قد عرف بسوء سيرته وممن اشترك في قتل عثمان (رضي الله عنه)^(١)، وسعى الى ان ينشب القتال بينهم وكان آنذاك على الخيل، ثم شرع بالقتال والقوم لا يردون عليه الا بقدر الدفاع عن انفسهم لحرصهم الى عدم اقتتال المسلمين فيما بينهم .

(١) الطبري، تاريخ.

وهو يقول (انها قریش)^(١) دلالة على ان القبيلة كانت حاضرة في ذهن ابن جبلة .

ان هذه الثنائية كانت تظهر بين الحين والآخر في مدة الخلافات التي دبت بين المسلمين، عندما تكلم عنها سعيد بن العاص عامل الكوفة عندما قال (انما السواد بستان قریش) ثم يذكر معاوية هذه الثنائية يوم سَيرَ اليه الخليفة عثمان (رضي الله عنه) الاشر وبعض اصحابه من العراق الى الشام فلما دخلوا عليه يوماً، قال لهم (انكم قوم من العرب، وقد ادرکتُم بالاسلام شرفاً وغلیتُم الامم وحویتُم مراتبهم وموارثهم، وقد بلغني انکم نقمتُم قریشاً، وان قریشاً لو لم تکن عدتم اذله كما کتتم)^(٢) .

وهكذا كان استحضار هذا التمايز في اکثر من حادثة وسنجد حاضراً في صفتين ايضاً .

واضطرب اتباع امير المؤمنين الى الرد على هجوم حكيم بن جبلة وكان مناديا يدعو ابن حنيف واصحابه الى الكف عن القتال، فلم يجبههم احد وعندما كثر فيهم القتل طلبوا عقد الصلح فأجيبوا الى ذلك وكُتب بينهم

(١) الطبري، تاريخ، ٤ / ٤٦٦ .

(٢) الطبري، تاريخ، ج / ٣١٩ .

كتاب تضمن اقرار عثمان بن حنيف على البصرة ويكون طلحة والزبير وما تحت ايديهما في البصرة، على ان يبعثوا رجلاً صادقاً الى المدينة يستطلع امر بيعة طلحة والزبير لعلي (رضي الله عنه) هل كانت طوعاً ام كراهية؟ فان كانت طوعاً خرج من البصرة وان كانت كرهاً ترك عثمان بن حنيف لهما البصرة وان لا يضار احد الطرفين لا في مسجد ولا في سوق ولا في طريق حتى يرجع رسولهم من المدينة وجاء جواب رسولهم كعب من المدينة ان طلحة والزبير بايعا كارهين فلم يكن ذلك مضراً لبيعة امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) فضلاً عن انهما لم يعلننا خلعهما لبيعته، في هذا الوقت وصل الكتاب الى ابن حنيف بما اخبر من امر، فابى ذلك واحتج بالكتاب الذي جاء من امير المؤمنين وقال هذا امر آخر عندما كنا فيه ولم يبادر طلحة والزبير بعمل شيء، بيد ان هناك عناصر في صفوف ابن حنيف لم تكن ترغب في سلامة الامر ابداً .

لقد كانت حالة التربص ببوادر الاصلاح مستمرة من قبل بغاة الفتنة والشر وتظل كذلك وكان على رأسهم حكيم بن جبلة، اذ ادرك هؤلاء ان لا مقاوم لهم في البصرة وانهم مقتولون ان قعدوا ولم ينشبوا الحرب وفعلاً انشبوها، لقد كان القتال شديداً بين الطرفين هزم به ابن جبلة ثم قطعت رجليه ثم قتل وقتل معه اكثر اصحابه فنادى منادٍ طلحة والزبير: (الا من

كان فيهم من قبائلكم احد ممن غزا المدينة فليأتنا بهم فجيء بهم كما يجاء بالكلاب فقتلوا فما افلت منهم من اهل البصرة جميعاً الا حرقوص بن زهير فان بني سعد منعوه وكان من بني سعد^(١).

وبعثوا بكتبهم الى اهل الشام والكوفة واليامة والمدينة يخبرونهم بما فعلوا من قتل قتلة الخليفة عثمان (رضي الله عنه) من اهل البصرة ويدعونهم للقيام معهم بهذا الامر وطلبت ام المؤمنين (رضي الله عنها) الا ينصروا وحداً من قتلة عثمان وتحثهم على طلب قتلة عثمان (رضي الله عنه) من الكوفيين .

ان الانتماء القبلي لأولئك الذين قتلوا عثمان (رضي الله عنه) لم يكن على وتيرة واحدة نجد منهم من طالبه بدم الخليفة وبعض آخر من تلك القبائل أثر ان يعتزل ومنهم بنو سعد فهؤلاء كانوا عثمانيه ولكنهم آثروا اعتزال الطرفين بعد ان اصابهم ضرر شديد .

انه اختلاف بين فرقة عمت الناس وجعلت كل المجتمع يمر بأزمة حقيقية فلا يعرف كيف ستنتهي به الامور وهم يرون فتنة لاتقطع ونجد كبار المسلمين لايعرف نفسه هل هو على حق ام لا ؟

(١) الطبري، تاريخ، ٤/ ٤٧٢، ايم الاثير، ٣/ ١١٢ .

وفي الكوفة كان الحسين بن علي رضي الله عنه قد دعا اهلها لنصرة امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) وقد افصح لهم قال لهم (قد دعوتكم لتشهدوا معنا اخواننا من اهل البصرة فان يرجعوا فذلك ما نريد، وان يلجأوا داويناهم بالرفق حتى يبدأوا بظلم، ولن ندع امراً فيه صلاح الا آثارناه على ما فيه الفساد حتى يشاء الله)^(١) فخرج معه تسعة آلاف وقدموا الى امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) في ذي قار الا ان امير المؤمنين لم يرغب في الخروج الى البصرة وكانت رغبته تتجه نحو تقريب وجهات النظر بينه وبين طلحة والزبير، فارسل احد سادات اهل الكوفة (الققعقاع بن عمرو) وهو من اصحاب الرسول (صلى الله عليه وسلم) فقدم البصرة وبدأ بأمر المؤمنين عائشة رضي الله عنها فسألها ما اقدمك الى هذه البلدة؟ اي بنية، اصلاح بين الناس، فطلب منها ان تبعث طلحة والزبير ليكلمهما امامها ويسألها عن سبب قدومهما الى البصرة، وهل هما متابعان لأمر المؤمنين ام مخالفان؟ فقالا: متابعان فاخبراه عن قتلة عثمان (رضي الله عنه) ووجوب القصاص منهم .

(١) الطبري، تاريخ، ج ٧ / ٢٣٦ .

فاخبرهم ان طلب القتلة لن يكون هكذا ولا يستقيم امرهم، فانهم يطلبهم للقتلة بهذه الكيفية لن يأتيهم من قبله الا تزايد الفتنة وكثرة الاختلاف عليهم وقد وقع قول القعقاع موقعاً حسناً عند ام المؤمنين وطلحة والزبير وقال القعقاع (اقول هذا الامر دواؤه التسكين) فان انتم بايعتمونا فعلامة خير وتباشير رحمة ودرك بشار هذا وعاقبة وسلامة لهذه الامة، وان انتم ابستم الا مكابرة كانت علامة شر وذهاب هذا الثأر وبعث الله في هذه الامة هزاهزها، فأثروا العافية تُرزقوها وكونوا مفاتيح الخير كما كنتم تكونون ولا تُعرضوها للبلاء ولا تُعرضوا له فيُصرَّعنا واياكم .

وأيم الله اني لأقول هذا وادعوكم اليه واني لخائف الا يتم حتى يأخذ الله عز وجل حاجته من هذه الامة التي قل متاعها ونزل بها ما نزل فان هذا الامر الذي حدث امر ليس بقدر الامور، ولا كقتل الرجل للرجل، ولا النفر الرجل، ولا القبيلة الرجل^(١).

ورجع القعقاع الى امير المؤمنين (رضي الله عنه) فاخبره فأعجبه ما سمع منه، وكان ذلك مما اوشك على اقامة الصلح بين الطرفين الذي كانت تراه

(١) الطبري، تاريخ، ج ٤ / ٤٨٩ .

وفود البصرة والكوفة التي قدمت على امير المؤمنين (رضي الله عنه) في ذي قار لانهم جميعاً كانوا يرون الاصلاح بين المسلمين .

الا ان تلك الرؤوس المعروفة التي اثارَت الفتنة وهم سيرحلون معه الى البصرة لانه لم يكن ليدخل معهم في خلاف ويثيرهم عليه في هذا الوقت ويشتت اصحابه في اكثر من اتجاه وبعد هذا ما كانوا ليدعو الامور تجري كما يرغب امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) اذ عرفوا ان الدائرة ستدور عليهم ان تم عقد الصلح وان الطرفين لن يتصالحا ولن يكون اجماع كلمتهم الا على قتلهم والّاخذ بثأر عثمان (رضي الله عنه) .

فاجمع رؤساء الفتنة منهم دون ان يعلم بهم امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) ولم يكن فيهم احد من صحابة رسول الله (رضي الله عنه) وتشاوروا في قطع الطريق على اقامة الصلح واتفاق المسلمين، فبقاؤهم وحياتهم لا يكونان الا بابقاء الفرقة والاختلاف بين امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) واصحاب الجمل .

فمنهم من اشار بقتل علي (رضي الله عنه) والحاقه بعثمان (رضي الله عنه) ومنهم من رأى الاعتزال والرجوع ولم تجتمع كلمتهم عليه، حتى اشار عليهم احد رؤوس الفتنة هو عبد الله بن سبأ - المعروف بابن السوداء واخذوا رأيه، قال لهم: (يا قوم ان عزلتم في خلطة الناس فصانعوهم واذا

التقى الناس غداً فأنشبوا القتال ولا تفرغوهم للنظر فاذا من انتم معه لا يجد بدا من ان يمتنع ويشغل الله علياً وطلحة والزبير ومن رأى رأيهم عما تكرهون).

فاجتمع امرهم على المسير الى البصرة وحيث يقترب القوم بعضهم من بعض سيكون لهم شأنهم في اشعال الحرب .

وخرج امير المؤمنين من ذي قار متوجها الى البصرة وسارت ام المؤمنين وطلحة والزبير، فالتقوا عند موضع قصر عبد الله بن زياد ولا يطرق ظن احدهم الا عقد الصلح، وكان مع ام المؤمنين ثلاثة آلاف ومع امير المؤمنين عشرون ألفاً^(١).

سألهم امير المؤمنين عما يريدون من هذا الخروج فأجابوا: (اما الذي نريده، وننوي فالاصلاح ان قبلوا منا، واجابونا اليه) قال: فان لم يجيبوا اليه قال (ندعهم ما تركونا) قال: (فان لم يتركونا) قال: (امتنعنا منهم) واجاب آخر بانه خرج (للصلح واطفاء الثائرة لعل الله يجمع شمل هذه الامة بنا ويضع حربهم وقد اجابوني) قال: (فان لم يجيبونا) قال (تركناهم ما تركونا) قال (فان لم يتركونا) قال (دفعنا عن انفسنا) .

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٧ / ٢٣٩ .

وحين سئل الامام عن اصحاب الجمل امشركون هم؟ قال (من الشرك فروا) قال (منافقون هم) قال (ان المنافقين لا يذكر الله الا قليلاً) قال (فماهم) قال (اخواننا بغوا علينا).

هذا يعني ان الاجتماع نبذ الفرقة والاختلاف، وقد باتوا ليلتهم تلك بغير الحال، الا اولئك الذين خرجوا معهم ممن كرهوا عقد الصلح واتفاق الكلمة قد اشرفوا على الهلكة وعادوا يتشاورون من جديد ويبرمون امرهم تلك الليلة، واتفقوا على عدم ابرام الصلح وانتشاب الحرب من الغلس سراً دون ان يعلم احد وعند الفجر انسلوا وما يشعر بهم احد فدخل رجال منهم في قبائل معسكر اصحاب الجمل حتى وضعوا فيهم السلاح فأثار ذلك اصحاب طلحة والزبير الذين هبوا في وجوه هؤلاء يردونهم، وسألاً عن الامر فاخبروا ان اهل الكوفة هجموا عليهم وهم لا يشكون ان ذلك تم عن رضا من امير المؤمنين (رضي الله عنه) واثاروا الناس وسأل الامام عما سمع من صوت في عسكره فاخبر ان اصحاب طلحة والزبير قد اغاروا عليهم وظن ان ذلك تم عن رضى من طلحة والزبير وانهم يبدأون القتال غدراً^(١).

(١) الطبري، تاريخ، ٤ / ٥٠٦ - ٥٠٧ .

وهكذا دخل الظن كلا الطرفين ان صاحبه غدر به ولم يف له بما اتفقوا عليه .

ونجح اولئك المتمردون في انشاب القتال والقضاء على عقد الصلح وتفريق الامة وسفك دماء المسلمين .

ولم تنفع دعوة ام المؤمنين (رضي الله عنها) بارض المعركة ان يكف القوم بعضهم عن بعض، فاعدوا لها الجمل وجعلوا هودجها عليه الدروع لحمايتها من السهام والنبال، وقد سميت المعركة باسم معركة الجمل، لقد كان القتال يشتد بين الطرفين بتسعين هؤلاء لناره .

ادرك امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) ما سيسببه ذلك من فناء للناس ولأجل ذلك طلب من اصحابه عقر الجمل ففيه ابقاء على الناس وحماية لأم المؤمنين (رضي الله عنها) من ان تصاب بأذى فتمكنوا منه فعقروه وانفض الناس من حوله عندئذ حمل الهودج وفيه ام المؤمنين، ثم نقلت بعد ذلك الى دار عبد الله بن خلف الخزاعي وكانت اعظم دار في البصرة فانزلت فيها^(١).

حيث وقعت الجمل (الخميس) العشرون من جمادي الاخرة سنة (٣٧) هـ فقد الطرفان فيها كثيراً من الرجال منهم طلحة والزبير (رضي الله

(١) الطبري، تاريخ، ج ٤ / ٥٣٣ .

عنهما) ، اما الزبير فقتله عمرو بن جرموز، فلما اتى الخبر امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) بكى وترحم عليه وترضى عنه، وقال لقاتله: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: (بشر قاتل ابن صفيه بالنار) وشتم جرموز ولعنه، اما طلحة فقد اتاه سهم في رجله اثناء القتال فظل ينزف دماً حتى مات، اما عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها فقد آساها كبار الصحابة من اتباع امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) للاطمئنان على سلامتها وجاء اليها امير المؤمنين بنفسه فسلم عليها، وقال لها: كيف انت يا اماه؟ قالت: بخير قال: اي اماه يغفر الله لنا ولكم، قالت: غفر الله لنا ولكم^(١).

كان مقصدهم جميعا هو الاصلاح واجتماع كلمة الامة ونبذ الفرقة والاختلاف، وكان على امير المؤمنين (رضي الله عنه) ألا يتأخر في اقامة الحد على القتلة بينما تكون له القدرة على الاخذ بالثأر اهون من لجوء المسلمين الى القتال بينهم .

فلما ذكرت ام المؤمنين ذلك بكى حتى ابتل خمارها وهكذا عامة السابقين ندموا على ما دخلوا فيه من قتال .

(١) ابن الاثير، الكامل ج ٣ / ١٢٠ .

لقد انتهت الجمل بحكم المقاييس الحربية لصالح علي (رضي الله عنه) غير انها كانت كلمة اصابته الاجتماع السياسي والاسلامي .

ولهذا لم تكن الاحوال لتستقر لأمير المؤمنين علي (رضي الله عنه) بعد انتهاء الجمل فأهل الكوفة سيظلون يشكلون له همّاً ثقيلاً فأتعبوه، حتى ضجر منهم، اما اهل البصرة مالبثوا ان عادوا الى التمرد عليه حتى شكا منهم ابن عباس الى علي (رضي الله عنه)

وبإعادة النظر في الاحداث يتضح لنا ما يأتي :

اولاً: ظهور تيارات قبلية جديدة غير تلك القوى التقليدية التي كانت تمثل قريشاً في السابق وان كنا نلاحظ ان هذه التيارات ظلت تقاتل تحت رايات او واجهات قريشية .

ثانياً: بروز سلطان القبيلة وسيادته في عملية الصراع وليس سيادة سلطان الدولة وما استتبعه من تغير كبير في منظومة القيم والتفكير مع ملاحظة شخصية الرؤيا.

ثالثاً: لم تعد مكانة الصحابة الأوائل وشيوخ قريش بنفس المستوى الذي كانت عليه إذ بدأ الصحابة يفقدون كثيراً من هيبتهم وتأثيرهم في الجماهير .

صفين الحدث المأساة

ان معركة الجمل مثلت خلافاً سياسياً بين كتلتين من المسلمين انتهت بحرب المسلمين بسبب الخلافات السياسية وكان لها الاثر الكبير في صفين .
لقد حدثت معركة صفين بين امير المؤمنين علي بن ابي طالب (رضي الله عنه) ومعه اهل العراق من جهة ومعاوية بن ابي سفيان ومعه اهل الشام من جهة اخرى، هذه المعركة كانت اسبابها متعلقة بالاساس بما جرى لأمر المؤمنين عثمان (رضي الله عنه) .

فبعد ان بويع امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) عمل على بسط سلطاته على كافة اراضي الدولة الاسلامية ومن بينها بلاد الشام التي كان يتولاها معاوية بن ابي سفيان الذي اصبح مهددا بالعزل عن ولايته من قبل الخليفة الجديد اذ كان هذا جزءاً من اجراءاته الادارية التي اراد الشروع بها، وهي عزل عدد من عمال الامصار الذين تولوها ايام خلافة عثمان (رضي الله عنه) الا ان اهل الشام كانوا متمسكين بمعاوية بن ابي سفيان .

ان معاوية كان ينظر الى نفسه انه ولي دم الخليفة الشهيد عثمان بن عفان (رضي الله عنه) والمطالب بالثأر له .

ان معاوية كان ينظر لنفسه في هذا الوقت انه يتولى واحدة من اكبر ولايات المسلمين وانه رجل من رجالات قريش عامة وبني امية خاصة وهي من الاقرب الى الخليفة عثمان (رضي الله عنه) .

وهذا يقودنا الى مسألة اخرى وهي عزل امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) لمعاوية عن ولاية الشام دون تاخير ولا يرضى في ذلك مساومة او رأياً فنقول: ايها كان اشد ضرراً ووطأة على المسلمين، وجود هؤلاء القتلة ام وجود معاوية في ولاية الشام، ولا يختلف اثنان في ان وجود القتلة كان اكثر ضرراً، لم يكن من الممكن ان يؤخر الامام عزل معاوية عن الشام ان اراد ذلك حتى تهدأ الامور وتستقر احوال المسلمين فيكون قادراً على عزله دون ان يثير معاوية، وتصير الحال بينهم الى حرب ضارية .

في المقابل لم يكن لمعاوية الحق في اتخاذ ذلك الموقف الرافض للبيعة، اذ كان الاجدر به أن يبائع اولاً ثم ينظر ما الذي يفعله الخليفة تجاه اولئك القتلة مع ما لذلك من تأثير في تقوية الخليفة في تثبيت سلطانه وانفاذ امره .

وتشير بعض الروايات الى انه المطالبة بتسليم القتلة وان يعود الامر شورى بين المسلمين ليختاروا الخليفة لهم على اساس ان اختياره لم يكن باجماع الامة مع تسليمنا ان توليه الخلافة وان جرت اول الامر بطلب من قتلة عثمان (رضي الله عنه) لمبايعته، الا انه رفض منهم ذلك واخبرهم ان

هذا الامر ليس لهم به شأن ولكنه لكبار صحابه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولا سيما البدرين منهم والذين طلبوه للخلافة فأجابهم بعد امتناع .
ان هذه الاحداث كانت تحمل في جنباتها ملامح ازمة سياسية يمكن ان تزداد بتطور احداثها وبما يقود الجماعة الاسلامية الى حالة جديدة من التفرق والانقسام، وهو ما جرى فعلاً وآلت في نهايتها الى حرب ضاربة تمثلت بحرب صفين سنة ٣٧هـ، التي مثلت اول انفصال في تاريخ العالم الاسلامي بين المؤسستين الدينية والمدنية وكانت لها آثار بعيدة المدى، لاسيما في المجال السياسي والعقائدي كما سنرى لاحقاً .

ينبغي لنا ان نبين معركة صفين ومأساتها التي تأتي اولا على طرفي الخلاف وموقف كل منهما وحالة اتباعه والمنطقة التي كان فيها لنكون بذلك امام صورة اوضح عن نصيب كل منهما في امكانية تحقيق الفوز على خصمه .
مثل طرفي الخلاف امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) ومعه اهل العراق ومن خرج معه من اهل الحجاز، ومعاوية بن ابي سفيان ومعه اهل الشام، ولا نريد ان نتطرق الى سيرة كل منهما في الاسلام لأن سيرتيهما معروفة وخلاصة القول: إنّ النتيجة ستكون لصالح امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) ولا يختلف اثنان في ذلك .

وفي مجال استقرار الاوضاع فيهما فولاية الشام كانت اكثر استقراراً من العراق الذي يحتله المصران - البصرة والكوفة - لاسيما انهما اصبحتا قاعدتين مهمتين لأعمال الفتوح في بلاد فارس التي كانت كثيرة الانتفاض على سلطة الخليفة .

وعرفوا على هذا الضرب من الفرقة والتخاذل وصاروا اهل جدال ومقارعة بالحجة وقوة المعارضة وقد جاء اليهم عدد ليس بقليل من الولاة طيلة المدة السابقة وكانت معهم خلافات عبرت عن بناء (سيكولوجي) غير مستقر لدى اهل هذين المصرين^(١).

هذا الامر لم يكن كذلك في الشام، بل كانت اهدأ الامصار منذ ان كانت الفتنة ومحاصرة امير المؤمنين عثمان (رضي الله عنه) ثم قتله، وهي لم تخرج عن طاعة واليها معاوية منذ ان ولي عليها، هذا الهدوء يمكن تفسيره انه دلالة على مقدرة معاوية على سياستهم بما يجعلهم رعية سامعة مطيعة له، فضلاً عن منطق القبيلة الذي كانت له انعكاساته على موقف معاوية ومعه اهل الشام ايام الفتنة. وقد برزت تكتلات قبلية لم يكن بالامكان تجاهلها،

(١) وكان ذلك واضحاً من خطبة الامام علي (رضي الله عنه) ينظر: الكليني:

١٢٨ / ٨، وانظر: ص ٣٣٠-٣٣١ من هذا البحث.

فالمصار غير المدينة كانت تقف ضد قریش وقریش في مركز المدينة التي كانت تقف ضد بني امية وبنو امية سواء كانوا في المركز ام الاطراف كانت المدينة تقف بمواجهة كل هؤلاء للحفاظ على مكانتها ومركزها .

ومن المفيد ان تسجل هذه الرواية كما وردت عن ابن ابي حديد^(١).

لتعرف على لسان الطرفين، فيذكر انه لما عزم علي (رضي الله عنه) المسير الى الشام أعد رجلاً فأمره ان يتجهز ويسير الى دمشق فاذا دخل اناخ راحلته بباب المسجد ولا يلقي من ثياب سفره شيئاً فان الناس اذا رأوا عليه آثار الغربة سألوه فليقل لهم: تركت علياً وقد نهّد اليكم بأهل العراق فانظر ما يكون من امرهم ففعل الرجل ذلك فاجتمع الناس وسألوه فقال لهم فكثروا عليه يسألونه فارسل اليه معاوية الاعور السلمي فأثاره فسأله معاوية فاخبره فنأدى الى الصلاة جماعة، ثم قام وخطب بالناس وقال ان علياً نهّد اليكم من اهل العراق فما ترون؟ فضرب الناس باذقانهم على صدورهم لا يتكلمون، فنزل ونأدى في الناس بالخروج الى معسكرهم وعاد (معاوية الاعور السلمي) الى علي (رضي الله عنه) فاخبره فنأدى الصلاة جامعة، ثم قام فخطب في الناس فاخبرهم ان معاوية قد نهّد الى العراق في اهل الشام

(١) شرح نهج البلاغة، مجلد ١، ج ٣ / ٢٥٤ .

فما الراي؟ قال: فاضطرب اهل المسجد هذا يقول الراي كذا، وهذا يقول الراي كذا، وكثر اللغط واللجب فلم يفهم علي (رضي الله عنه) من كلامهم شيئاً ولم يدر المصيب من المخطيء فنزل من المنبر وهو يقول: انا لله وانا اليه راجعون .

هذه الكيفية التي كان عليها اهل الشام واهل العراق تدل على ان معاوية كان في اطوع جند له وان امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) كان في جند لم يستقر قراره معهم ولم يستطع ان يسوسهم بسياسة تمنعهم بها من الخروج عن طاعته .

وقد كان خروج معاوية للمطالبة بدم الخليفة عثمان (رضي الله عنه) على اساس قرابته منه وانه احق بالمطالبة بدمه من غيره، استند على قوله تعالى:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ سورة الإسراء الآية: ٣٣.

ان امر القصاص بات واجباً على الدولة وليس من حق الاقرباء، لان ذلك سيفضي الى الفوضى وارباك العملية السياسية للدولة ويمزق وحدتها، وكان مؤيدو معاوية كثرة التفوا حوله مؤيدين له فيما سعى .

ان الرأي الإسلامي الذي اراد تطبيقه امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) كان يفرض عليه البقاء في المدينة والتمسك بتقاليدها، غير ان ضعف قوة المدينة بسبب ما جرى بتأثير رجال الكوفة، خاصة الذين كانوا في المدينة وما يحملونه من نزعة اقليمية واتجاه قبلي كان له اثره في انتقاله الى الكوفة ولتخلي عن مركز التيار الاسلامي ويسير الى حيث الرجال والاموال، ان هذا التيار اسلامياً قاده امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) واراد تطبيقه في سياسته غير انه لم يجد المجال الاجتماعي الذي ينفذه فيه .

فوجد اهل العراق ذوي الواجهات القبلية لم يسمحوا له بتطبيق ما يريد، فظهرت له المتاعب الكبيرة معهم انهم لم يكونوا على وفق ما يريد، اما معاوية في الشام فتطبيقه لسياسته القبلية في وسط قبلي لاشك انه سيكون اكثر نجاحا في نهاية الامر^(١).

ان معاوية واهل الشام قيل: انهم علقوا القميص واصابع نائلة سنة وان الرجال من اهل الشام تواصلوا ان لا يمسهم الماء لغسل الا من الاحتلام ولا يناموا على الفرش حتى يقتلوا قتلة عثمان (رضي الله عنه) ومن عرض دونهم شيء، او تفنى ارواحهم .

(١) الطبري، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام: ٧٢ .

اما الامر الاخر الذي أثار في اهل الشام هو حين جاءهم بعض من ادعى ان امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) كان ممن حرص على قتل عثمان (رضي الله عنه)، - وقد علمنا كذب هذا القول ودفاعه عن عثمان رضي الله عنه -، ثم تركه للمدينة وانتقاله الى الكوفة واتخاذها مقراً للخلافة وهي التي كانت معاقل قتلة عثمان (رضي الله عنه) ثم قتاله لأصحاب الجمل، كل ذلك لم يكن من السهل عليهم تجاوزه وبالتالي صار موقف معاوية قوياً في مواجهة اهل العراق الذين كان منهم غير قليل من قتلة عثمان (رضي الله عنه) .

كما ان تركه للقصاص من القتلة لانه لم يكن متمكناً منهم ولو سعى الى ذلك فانه لا يكون الا بفتنة تزيد الامور شراً وبلاءً ولأجل ذلك رأى دفع افساد المفسدين لانهم كانوا عسكرياً ولهم قبائل تغضب لهم^(١).

إن الشك مفسدة للأحوال، وحيثما طرق جمعاً وانغرس في نفوسهم لا بد ان يفضي بهم في نهاية الامر الى الفرقة والتباغض، وهذا الشك باعتقادنا كان مؤثراً في ظهور الخلاف بين اتباع علي (رضي الله عنه) وفساد احوالهم معه.

ومن الامور التي اشارت الى سخطهم قد استخلف على البصرة ابن عمه عبد الله بن عباس وهو ما اثار سخط الاشر واتباعه، فقال الاشر

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ٢ / ٢٧٠ .

حينذاك وعلام قتلنا الشيخ اذاً؟؟ (يقصد عثمان) ثم دعا بدابته فركب راجعاً وبلغ ذلك علياً (رضي الله عنه) فنادى الرحيل، ثم أجَدَ السير فلحق به وتلافى ما يكون منه من الشر، وهو ما يؤكد منه استقامة هؤلاء له، وقد اتخذ من الكوفة عاصمة لخلافته، ومنها باشر باتخاذ اجراءاته لمعالجة الاوضاع غير المستقرة في خلافه مع معاوية واهل الشام، اذ لم يكن بإمكانه السكوت عن مخالفته، وعدم المبايعة له، وقد عد ذلك عصياناً وتمرداً على الخلافة .

كان امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) قد وجه جريراً الى معاوية طالباً منه مبايعته والدخول فيما دخل فيه المهاجرون والانصار وعامة الناس، لكن معاوية لم يتجمل في الرد على ما جاء به جرير وتمهل قليلاً حتى استشار عمرو بن العاص ورؤوس اهل الشام في الامر الذي اتاه، واعطى رده على الكتاب رافضاً البيعة هو ومن معه حتى يقتل قتلة عثمان (رضي الله عنه) أو أن يسلم القتلة اليهم .

وفي شرح الخلاف الذي جرى بينهم، ومنه ما جرى بين امير المؤمنين علي ومعاوية (رضي الله عنهما) اذ يقولون فيه: (ان الحق والصواب مع امير المؤمنين علي رضي الله عنه) لان الطالب للدم لا يصلح ان يحكم، وتهمة الطالب للقاضي لا توجب عليه ان يخرج عليه، بل يطلب الحق عنده، فان

ظهر له قضاء والا سكت وصبر، فكم من حق يحكم الله فيه، وان لم يكن له دين فحينئذ يخرج عليه فيقوم له عذر في الدنيا^(١).

من قولهم ايضاً ان علياً ومعاوية (رضي الله عنهما) جميعاً من اهل الحق، وما كان بينهم انما هو خلاف واجتهاد، وحيث ان الحق مع علي (رضي الله عنه) فيما يقال عن معاوية واصحابه انهم اجتهدوا او اخطأوا^(٢).

كما هو الحال مع اصحاب الجمل، مع غياب فكرة القتال عن مقاصدهم التي لجأوا اليها وما ارادوا بشأن اقامة الحد على القتلة في اول الامر .

وهناك حديث نبوي شريف يمثل مرجعية اساسية لبيان ان الطرفين هم اهل الحق ونَصَفَه : (تمرق مارقة عند فرقة من المسلمين يقتلها اولى الطائفتين بالحق) وفي رواية: (يكون من امتي فرقتان من بينهما فارقة يلي قتلهم بالحق)^(٣) والفرقة المارقة هم الخوارج، اذ كانوا ضمن جيش امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) ثم انشقوا عنه بعد حادثة التحكيم في صفين ولم يدخلوا معه في الكوفة بل عزفوا الى حروراء، والذي قاتلهم بعد ذلك وقتلهم هو

(١) ابن العربي، العواصم من القواصم: ١٢٠ .

(٢) ينظر ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين، فتح الباري شرح صحيح البخاري .

(٣) مسلم، صحيح مسلم، ج ١ / ٤٧٢ (كتاب الزكاة) .

علي (رضي الله عنه) فكان ادنى الى الحق من غيره وهذا الحق لا يدخل فيه من سعى الى اشعال نار الفتنة في خلافة عثمان (رضي الله عنه) وقتله، ثم حرصه على ان ينشب القتال بين المسلمين يوم الجمل، حتى وان كان يقاتل ضمن هذه الطائفة بل انه مستحق للعقاب واقامة الحد عليه، لأنهم هم الذين فتحو ابواب الفتنة على هذه الامة واحالوا المسلمين الى قتال بعضهم بعضاً .

بعد ان وصل رد اهل الشام الى الامام علي (رضي الله عنه) جعل يتأهب للخروج الى الشام لقتال معاوية واتباعه، ومع ان بعض اصحابه اشار عليه بالبقاء في الكوفة وارسال غيره الى الشام، فقد أبى وخرج بمئة الف وعسكر بالنخيلة، وما ان وصلت اخبار خروجه الى معاوية حتى اعلن (حالة النفير العام) في ولايات الشام فاجتمع له ما يقارب سبعين الفاً، وما نبغي قوله: ان قتال امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) لأهل الشام يدخل ضمن حقوقه في رد من يخرج عن بيعته وهو ما يفرضه عليه واجبه ومسؤوليته كخليفة للمسلمين؛ لأن خروج الامصار عليه ان لم يجد ما يردعه عن ذلك فانه سيفتح الباب على مصراعيه لغيره من الامصار لتتحمى المنحى نفسه، وهو ما يعني تفتت الدولة الاسلامية وانقسامها على نفسها على ان هذا الامر كان صلاحه كبيراً لو لم يكن فيه اراقة لدماء المسلمين لكلا الطرفين كما حصل في

نهاية الامر، اي ترك القتال فيه خير للطرفين هذا رأي اكثر اهل الحديث
وائمة الفقه وكبار الصحابة والتابعين^(١)، لأن قتال اهل الشام وما جرى
قبله في واقعة الجمل لم يكن كثير من الصحابة يرى فيه الا فتنة حذر منها
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومرجعيتهم في ذلك عدة احاديث^(٢)
علموا منها ان عدم الدخول في الفتنة وترك القتال خير من القتال مع هذا
الطرف او ذاك، ولهذا اعتزل كثير منهم طرفي الخلاف ولم يوافقوا على القتال
مع انهم كانوا لا يقدمون احداً على امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) ولا
يرون احداً حق منه بالخلافة^(٣).

اضف الى ذلك ان الخروج على السلطان لم يقره الشارع الاسلامي بل
حذر منه، فقد وردت عدة احاديث تحذر من مفارقة الجماعة او الخروج على
السلطان منها قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) ((ومن فارق الجماعة
شبراً فكانه خلع الاسلام من عنقه))^(٤) وقوله: ((من رأى في امير شيئاً

(١) ينظر ابن العربي، العواصم: ١٢٥، هامش (٣)

(٢) البخاري صحيح، ج ٨ / ٩٨ مسلم، صحيح مسلم ج ٢ / ٦٥٨-٦٥٩ .

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ٣ / ٢٢١ .

(٤) ينظر: المستدرک على الصحيحين رقم الحديث ١٤٨٢ .

يكرهه فليصبر عليه فانه من فارق الجماعة شبراً فمات الامات ميتة (الجاهلية)؟، وقد اجمع الفقهاء على وجوب طاعه السلطان.

خرج الطرفان بمجموعة كل منهم يريد صاحبه وقدم علي (رضي الله عنه) بعضاً من قواته امامه نحو الشام وبعث معاوية بمقدمة يقودهم ابو الاعور السلمي والتقوا جميعاً بمكان يعرف بسور الروم وقد أمر علي (رضي الله عنه) على اصحابه الاشترا بن مالك ابرز قادته ومن اتهم بقتل الخليفة عثمان (رضي الله عنه) وقد زوده بتعليمات للقاء القوم كانت تمثل بعضاً من قواعد الحرب والاعذار فيها اذ قال له: (اياك ان تبدأ القوم بالقتال الا ان يبدأوك حتى تلقاهم فتدعوهم وتسمع ولا يجرنك سنانهم على قتالهم قبل دعائهم والاعذار اليهم مرة بعد مرة ولا تدن منهم دنو من يريد ان ينشب الحرب ولا تتباعد منهم بعد من يهاب البأس حتى اقدم عليك^(١)).

ان ازمة الثقة على ما يبدو والتحسس الشديد لدى كل طرف من ان يباغت من خصمه لم تكن تسمح (لجهود السلام) في هذا الوضع السياسي المتأزم، فصحيح ان هناك دعوة جديدة لجمع شمل الامة ولم شتاتها، ولكن كيف ستجد صدى لها والنفوس مضطربة .

(١) الطبري، تاريخ، ٥ / ٨٦٠، احداث سنة ٣٧هـ.

بدا واضحاً أن الاحداث كانت تسير من سيئ الى اسوأ وان (ساعة
الصفير) التي ستؤدي الى تفجير الوضع المتأزم ونقله الى صراع مسلح ماثل
بين المعسكرين باتت قريبة، فأمر المؤمنين علي (رضي الله عنه) قد لحق
بالاشتر واصحابه وعاد مرة اخرى فوجهه على مقدمته على اهل الشام وسار
هو خلفه حتى اقترب القوم بعضهم من بعض واخذ كل واحد منهم
موضعه عند صفين، اذ استدور هناك ريح اعنف واشد قتال شهده المسلمون
بينهم ما كان ليتتهي الا بمرارة لم يكن تعاقب الاجيال قادراً على تجاوز ما
آلت اليه .

وبهذا وجه امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) ثلاثة من اصحابه بينهم
شيث بن ربيعي التميمي وقال لهم: (ائتوا هذا الرجل - اي معاوية - فادعوه
الى الله والى الطاعة والجماعة)^(١)، على ان مثل هذه الدعوة سبق ان رفضها الا
ان تتحقق له مطالبه ومطالب اهل الشام في اقامة الحد على القتلة، وانه لن
يقبل بهذه الكيفية، ولعل هذا ما انتبه له شيث بن ربيعي وادرك عدم تنازل
معاوية عن ولاية الشام بهذه السهولة لاسيما ان الخليفين عمر وعثمان
(رضي الله عنهما) كانوا قد جعلوه محل ثقتهن، فولي اولا الاردن ثم اضيفت

(١) البلاذري، انساب: ٦٧/٣، الطبري، تاريخ: ٨٦١/٥ .

اليه دمشق ثم صارت له الشام كلها .

كان معاوية وعلي (رضي الله عنهما) قد وضع كل منهما المبادئ الاساسية في سياسته تجاه الآخر وكيفية التعامل معه وكل منهم قد جعل له اهدافاً يسعى لتحقيقها، ولهذا لم يكن من السهل ان تضفي تلك السفارة التي بعثها علي (رضي الله عنه) الى معاوية او غيرها الى نتائج ايجابية، وهكذا كانت نتيجة تلك السفارة، فبعد تداول الحديث بين معاوية وشبث واصحابه وبما كان فيه من جفوة في الكلام بدأهما شبث بن ربعي اعقبها معاوية بعبارات عنيفة استبان فيها غضبه وامرهم بالانصراف من عنده خاتماً كلامه معهم بقوله: (ليس بيني وبينكم الا السيف)^(١) ، قول يفصح عن تحكيم السيف بينه وبين اهل العراق بكيفية لم يسبقه اليها احد من قبل في التصريح.

ومما يمكن استنباطه من هذه السفارة ان السفراء لاسيما شبث بن ربعي قد اساءوا في الامر الذي ارسلوا به ولم يحسنوا فيه، اذ كان الاجدر بهم العمل على ايجاد منفذ يطفئ نار الفتنة لا ان يوقدها بكلام غليظ وتهديد.

كان ظهور التناقضات القبلية في معسكر علي (رضي الله عنه) ومعاوية (رضي الله عنه) يبدو واضحاً من خلال ما يظهره بعض من كان فيهما من

(١) الطبري، تاريخ: ٥ / ٨٦٢ .

مواقف هي بذات الوقت تمثل صراعاً نفسياً حاداً، وهم ينظرون الى ان الايام مقبلة على الرغم من وجود تيار ضاغظ في جيش امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) يسعى من اجل مواصلة الحرب تدفعه لذلك عدة اعتبارات ومصالح لن يحققه له منع اقتتال الطرفين .

اما في معسكر معاوية (رضي الله عنه) فهناك القلق النفسي الذي كانت ترتسم ملامحه من قيام حرب بين الطرفين حين جاء ابو مسلم الخولاني الى معاوية، فقال له وهو يشاوره في امور الحرب: (علام تقاتل علياً وليس لك مثل سابقته وقرابته وهجرته فقال معاوية: ما اقاتله وانا ادعي في الاسلام مثل الذي ذكرت انه له ولكن ليدفع الينا قتلة عثمان فنقتلهم به، فان فعل فلا قتال بيننا وبينه فقد تعلمون ان عثمان قتل مسلماً محرماً.

فقال ابو مسلم: (فاكتب اليه في ذلك فان اجابك الى ماتريد فقد صرفت عن الحرب، وان ابى قاتلناه على بصيرة)^(١) ومقدماً كان معاوية يدرك ان لن يكون هناك رد ايجابي من امير المؤمنين علي (رضي الله عنه)، ولهذا كتب الكتاب وبعثه مع ابو مسلم نفسه فقدم الى امير المؤمنين علي (رضي الله عنه)

(١) البلاذري/ انساب الاشراف/ ج ٣/ ٦٦ .

وكان في مضمون الكتاب غلظة وشدة فما كان جواب علي (رضي الله عنه) عليه الا اكثر غلظة وشدة، فرجع ابو مسلم وهو يقول: الآن طاب الخراب . كانت بدايات العمليات القتالية التي بدأ امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) يشنها اهل الشام متمثلة بخروج بعض قواته على شكل غارات متتالية سريعة وباعداد محدودة، فكان يخرج مرة بعد مرة قائداً من قادته ومعه جماعة فيخرج اليهم اندادهم من اهل الشام فيتقاتلان ثم ينصرفان^(١).

وقد انقضى شهر ذي الحجة سنة ٣٦هـ وهم على تلك الحال، ان الخلافات والنزاعات السياسية تمثل وقتاً حرجاً وخطيراً في تاريخ الجماعة ولا سيما ان كانت بين طرفين هم داخل (الكتلة الاسلامية) فالضرر سيكون فيها ابلغ، وعلى هذا الاساس فان اللجوء الى الوسائل السلمية لحل الخلاف كان افضل .

ومع ان مراسلات اخرى دارت بين الجانبين الا انها لم تسفر عن شئ حتى اذا كان اخر شهر محرم وهو مايعني ان الحرب قد اقترب موعدها اراد امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) ان يكون آخر عهده باهل الشام قبل نشوب القتال دعوتهم الى الدخول في الطاعة، فجعل من ينادي عليهم مع

(١) البلاذري، انساب، ج ٣ / ٨٤، الطبري، تاريخ: ٨٦٢ / ٥ .

غروب الشمس (الا ان امير المؤمنين يقول لكم: اني قد استدمتكم لتراجعوا الحق وتنبؤوا اليه واحتججت عليكم بكتاب الله عز وجل قد دعوتكم اليه فلم تناهوا عن طغيان ولم تحيوا الى الحق واني قد نبذت اليكم على سواء ان الله لا يحب الخائنين) .

ومضى كلا الطرفين في تعبئة الناس في تلك الليلة واراد امير المؤمنين (رضي الله عنه) ان يبين لأصحابه انهم جاؤوا الى قتال اهل الشام ليس بقصد الانتقام وهلاك الناس وانما جاؤوا ليقاتلوهم على اقامة الحق وردهم الى الطاعة والجماعة.

اذ كان يقول لهم: (فاذا قاتلتموهم فهزمتوهم فلا تقتلوا مدبراً ولا تجهزوا على جريح ولا تكشفوا عورة ولا تمثلوا بقتيل فاذا وصلتكم الى رجال القوم فلا تهتكوا سترّاً ولا تدخلوا داراً الا بإذن ولا تأخذوا شيئاً من اموالهم الا ما وجدتم في عسكرهم ولا تصيبوا امرأة بأذى وان شتمن اعراضكم وسببن امراءكم وصلحاءكم فهن ضعاف القوى والانفس)^(١).

(١) الطبري ، تاريخ: ٨٦١ / ٥ .

وهذه المباديء الفاضلة في الحرب .

في اول يوم في صفر سنة (٣٧هـ) كانت بداية حرب صفين ولم تكن بدايتها بالتقاء جموع اهل العراق كلها بأهل الشام، وانما كانت فيها الكتيبة للكتيبة والقبيلة للقبيلة، وهم اثناء ذلك لا يختصمون بالسيف وحده وانما يختصمون بالالسنة ايضاً، وقد مضى على ذلك حتى نهاية صفر، وفيما يبدو ان علياً (رضي الله عنه) قد سئم هذا الامر التي لم تكن نتائجها الا وقوع القتل بين الطرفين يوماً بعد يوم وانما يزيد الفتنة امتداداً والشر انتشاراً ويضيف احقاداً الى احقاد، واذاً فقد اصبحت هذه القبائل وجها لوجه في صفين فكان لا بد ان يحسب لهذا الامر حسابه وتتم معالجته وقد انتبه امير المؤمنين علي (رضي الله عنه) لهذا الامر، اي وجود القبيلة الواحدة في جيشه وجيش الشام، وبني خطته على ان تكفيه كل قبيلة في جيشه اختها في الشام هذا الاجراء الحربي الذي اتخذه امير المؤمنين علي رضي الله عنه لاشك انه يقصد من ورائه امراً مهماً، كان يدرك به اثاره العصبية القبلية وغلبتها على المقصد الذي خرج من اجله وهو اقرار المنهج الاسلامي واجتماع الامة الاسلامية تحت سلطة مركزية واحدة متمثلة بسلطة الخليفة .

وفي اليوم الاول من صفين يصل عمار بن ياسر وهو في جيش علي (رضي الله عنه) اذ ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله لعمار:

(تقتلك الفئة الباغية)^(١)، وحيث ان من قتله هم اهل الشام فكانوا اذا هم الفتنة الباغية ولهذا قيل ان بعضاً ممن كانوا يعتزلون القتال ظلوا يمشون مع عمار اينما ذهب لعلمهم انه مع الحق .

(الفئة الباغية) لايعني خروجها عن الاسلام ولا انها زائفة عن الحق بل انها على الحق ولكنها لم تكن بالغة فيه ما بلغه امير المؤمنين علي رضي الله عنه، اصف الى ذلك ان الله سبحانه وتعالى قد بين مايكون امر قتال المسلمين فيما بينهم وكيفية الفصل فيه، قال تعالى: ﴿وَلِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ سورة الحجرات الآية: ٩.

فمعنى البغي هنا لايجرح الطائفة الباغية عن الايمان اذا الاية تشير الى السعي الى الاصلاح بينهما لتصفوا النفوس وليأخذ كل ذي حق حقه .
كان اليوم الثاني من قتال اهل العراق والشام في صفين متواصلاً حتى سميت تلك الليلة بـ (ليلة الهدير) تزايد القتال في كلا الطرفين على ان

(١) مسلم، صحيح مسلم، ج ٢ / ٦٧٣ .

رجحان كفة اهل العراق على الشام بدا واضحا في ارض المعركة^(١).

هنا اشار عمرو بن العاص صاحب الدهاء العظيم امراً على معاوية لا يكون فيه الا زيادة اجتماع اهل الشام ولا يزيد اهل العراق الا فرقة الا وهو رفع المصاحف والدعوة الى التحكيم بين الجانبين على وفق ما جاء به القرآن الكريم .

فرفعت فرقة منهم المصاحف على رؤوس الرماح ونادى منادٍ منهم (هذا كتاب الله عز وجل بيننا وبينكم من لشغور اهل الشام ومن لشغور اهل العراق)^(٢).

ولهذا اسرع اغلب رؤساء القبائل الى الامام علي (رضي الله عنه) واكثر اتباعه اليه يدعونه الى قبول ما عرضه اهل الشام .

اراد امير المؤمنين علي رضي الله عنه ان يعرف امر المصاحف وسبب رفعها وما الذي اراده اهل الشام من ذلك فبعث اليهم الاشعث بن قيس الكندي ليسألهم عن سبب رفعهم المصاحف فأجابه معاوية: رفعناها لتبعثوا رجلاً

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ٢ / ٢٧٢ .

(٢) البلاذري، انساب، ج ٣ / ٩٨ .

منكم كيما نتفق معه، فرضي بذلك اكثر اصحاب علي رضي الله عنه وسخط منه قلة فكان الامر لما رآه اكثرهم واستجاب لهم .

اختيار المحكمين وقضية التحكيم

كان طرفا الاختلاف قد بدأ الاستعداد لاختيار المحكمين وان اختيارهم لن يكون بكيفية واحدة وان التناقضات القبلية التي طالما برزت لاسيما في صفوف جيش علي (رضي الله عنه) لن تنفك عن البروز في مثل هذا الوقت واما معاوية استطاع ان يحقق نجاحاً فلن تعترضه مشكلة فيمن يكون ممثله في التحكيم، وقد رشحوا عمرو بن العاص مرشح الشام وفي المقابل ذلك كانوا قد رشحوا أبا موسى الاشعري لينوب عنهم في التحكيم فحذرهم علي (رضي الله عنه) من عصيانه ومخالفته مرة اخرى على اننا نجد الدوافع الاكثر في اختيارهم لابي موسى انما كان مرجعه النزعة القبلية فاصحاب علي رضي الله عنه كانوا من قبائل يمانية ومرشح الشام كانوا من قبائل قريشية، وحين حذرهم علي رضي الله عنه من انخداع اليمني (ابو موسى الاشعري) امام قريش (عمرو بن العاص) اجابه قائلاً: (والله لئن يحكما ببعض ما نكره واحدهما من اليمن احب الينا ان يكون بعض مانجد في

حكمهما وهما مضر بان^(١).

ان ما كان يجري من تطور وتنامي لسلطان القبيلة على حساب سلطان الدولة انما يعني انكفاءً واضحاً في الفقه السياسي الاسلامي لاسيما فقه الدولة وعودته الى مرحلة ما قبل البعثة النبوية، فالرسول صلى الله عليه وسلم احل رابطة العقيدة محل رابطة الدم وذم العصبية القبلية ولكنه أمر للقبائل احتفاظها بنسبها واعتزازها بماضيها .

بعد ان انتهى الجانبان من تعيين الحكامين كتبوا بذلك كتاباً اخذت فيه العهود والمواثيق عليهما ان يحكما بين هذه الامة ولا يرداها في حرب ولا فرقة.

واجتمعا بدومة الجندل سنة (٣٧هـ) ومع كل منهما اربع مئة رجل من اصحابه^(٢).

ان التقديم اليوم في صفين هي القاطرة التي تجر خلفها عربات كل الشعوب العربية والامم المفتوحة لكن في حراك مجتمعي من نوع آخر هابط الى اسفل لانها تمثل تصارعاً قبلياً قريشياً اكثر منه دينياً او سياسياً وتخوفهم

(١) ابن مزاحم، وقعه صفين، ص ٥٧٢ .

(٢) الطبري، تاريخ، البلاذري، انساب الاشراف، ٣ / ١١١ .

من ان تكون قريش في حربها هذه قد لعبت بهم، ودعوة ابي موسى الاشعري للناس ان يلزموا بيوتهم يوم الجمل ويتركوا قريشاً تتقاتل فيما بينها، كل هذا كان له الاثر المباشر على مستوى الحل السياسي لما واجه المسلمين في صفين وهذا سبب اختيار اهل العراق لابي موسى الاشعري فان اختيارهم لابي موسى الاشعري، لم يكن مصادفة او اعتباطاً بل كانوا توظيفاً منهم لمنطق القبيلة .

في نتيجة التحكيم انها خرجت من مقصدها لعدم وجود وثيقة ملزمة بقرار التحكيم او بالاحرى لانها ابعدت امير المؤمنين علي رضي الله عنه عن الخلافة الامر الذي لم يكن قبوله سهلاً في جانبه لانه كان مدركاً انه ولي الخلافة باختيار الامة له من قبل اهل الحل والعقد اذ لم يكن قبل الخلافة الا بعد ان بايعه عليها الصحابة ممن بقى من اهل بدر وبالتالي فان محاولة اقصائه عنها بقرار الحكّمين انها هي تجاوز على منصب الخليفة والخلافة ولا سيما انه لم يكن قد ظهر منه مايجيز لهم عزله عنها وانزاله منزله والي الشام معاوية بن ابي سفيان بعزله عن إمرة الشام وكأن الخلافة وامارة الشام لافرق بينهما .

وبعد الانتهاء من كتابة الصحيفة اخذ الاشعث بن قيس يطوف على

الناس وهو حامل الكتاب بيده يقرأ على الناس ويعرض عليهم يقرأونه
واراد ان يفهم الناس ان قضيه التحكيم هي لليمنيين .

ولهذا كان ردهم عنيفاً على الاشعث اذ انه مر على طائفة من بني تميم
فيهم عروة بن الدية وقرأ الكتاب عليهم قال عروة: (اتحكمون في امر الله
الرجال؟ لا حكم الا لله، فكان اول من حكم، اي نطق بهذا القول على ان
هذه الكلمة ستكون شعاراً لهؤلاء الذين سيصيرون الخوارج فيما بعد
وستأخذ مضمونها السياسي والعلمي بعد رجوعهم مع علي رضي الله عنهم
الى الكوفة غير انهم لن يدخلوها معه بل سيتركونه ويتوجهون نحو
حروراء.

كان اعداد اولئك الذين تصايحوا بذلك الشعار (لا حكم الا لله) غير
قليل بل هم آلاف وقد طلبوا من علي رضي الله عنه الرجوع عن قبول
التحكيم ونقض الوثيقة، فاخبرهم ما كان له ان ينقض العهد بعد عقده
ذكرهم بقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ

تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١]، كما انه لم يشأ
ان يتفاقم الخلاف بينهم مما كان .

لقد عاد اهل الشام مع معاوية الى دمشق من غير شحنة ولا تباغض او

اختلاف بينهم اما علي رضي الله عنه فعاد بهم الى الكوفة بغير ما كان قد خرجوا به الى صفين، اذ كانوا قد خرجوا اليها مجتمعين اما الان فقد عادوا اليها متفرقين متباغضين حتى انهم اقبلوا الى الكوفة يتدافعون ويتشائمون ويقول الرافضين للتحكيم (الخوارج)، (يا اعداء الله تواهنتم في امر الله وحكمتم) .

وظلوا كذلك فلما اقتربوا من الكوفة دخلها على رضي الله عنه ولم يدخلوا معه الرافضين للتحكيم حتى قدموا حروراء فنزل بها منهم اثنا عشر ألفاً وقد نادى مناديه ان امير القتال شبت بن الربيعي التميمي كان ابرز رجال علي رضي الله عنه قبل حرب صفين، ثم هو اليوم يخرج عنه طاعته ويعزف عن الجماعة.

وجعلوا امير الصلاة عبد الله بن الكواء يشكري، وان الامر شورى بعد الفتح والبيعة لله عز وجل والامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهكذا كان من افرازات الفتن التي اصاب المسلمين منذ استشهاد عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى وقف القتال في صفين ورجوع المسلمين حدث الانشقاق والانقسام فكانوا اول الامر جهتين او فريقين، فلما حدثت صفين استفحل الامر اكثر من قبل فاصبحوا ثلاثة جهات، اهل العراق ومعظم الامصار مع امير المؤمنين علي رضي الله عنه، واهل الشام مع معاوية

ابن ابي سفيان، والآن يظهر (الخوارج) الذين يعادون هذا وليس من شك

ان ما فعله هؤلاء لم يكن الا كراهية منهم لاجتماع الامة ورغبتهم في تمزيقها

اكثر من قبل وتحقيقاً لاغراضهم، والذين كانوا اكثر الناس طاعة وانقياداً

لأمير المؤمنين علي رضي الله عنه، واليوم صاروا اشد الناس عداوة له .

وهؤلاء سيكون لهم شأن مؤثر في تاريخ الاسلام سواء في اطاره الزماني

او المكاني كما سيكون لهم نظريتهم الخاصة في مسألة التحكيم، فشعارهم

الذي رفعوه (لا حكم الا لله) قد فتح باب المناقشة واسعاً في اساس الحكم

بشكل لم يسبق له مثيل، لان مع هذا الشعار طرح مسألة الحكم طرحاً

جديداً لم يكن محصوراً بين علي ومعاوية رضي الله عنهما بل نقلت المسألة الى

مجال النقاش السياسي والديني حول الاساس الذي يجب ان يقوم عليه

الحكم في الاسلام، ولم يبق الخوارج فرقة واحدة بل سرعان ما انقسموا على

انفسهم فصاروا فرقاً متعددة لكل منها منهجها ونظريتها حتى وصل بهم

الامر احياناً الى ان يكفر بعضها الآخر .

ان القرار الذي انتهى اليه الحكمان وأيا كانت صيغته لم يكن يفضي في

نهايته الى انتهاء النزاع القائم متناسين في الوقت نفسه انهما لم يكونا قد وضعا

نظاماً محدداً لكيفية العزل واختيار الخليفة الجديد وطريقة الالتزام لتنفيذ

قراراتهم .

كانت قضية التحكيم في صالح اهل الشام ومعاوية وقد جعلت معاوية رضي الله عنه في مرتبه متساوية لأمر المؤمنين علي رضي الله عنه مع انه ليس خليفة ولكنها سادت بينهما في الحكم وان ما جرى من احداث فهو اقامة دولة فيما بعد معتمدة على تأييد فريق من الامة .

اما علي رضي الله عنه فقد اضطرب عليه امره اذ انقسم جيشه وصار انصاره واعوانه اعداء له، والآن اصبح يواجه جهتين معاوية ومن معه من الشام والخوارج حيث ان علياً رضي الله عنه لم يكن قد رضي بنتيجة التحكيم ولم يقر ما جاء بها، فقرر معاودة المسير الى الشام وقاتل معاوية غير ان تزايد خطر الخوارج اضطره الى تأجيل مسيره الى الشام وتوجه لقتال الخوارج اولاً .

فقد قاتلهم في النهروان والحق الهزيمة بهم وقتل زعماءهم، اذاً انتهت واقعه صفين كواقعة حربية ولكن ما نتج عنها باقٍ فقد ظلت الفرقة بين المسلمين قائمة وظلت التناقضات السياسية هي التي تحكم اطراف الخلاف وتقوده الى تنظير الفكر السياسي لهذا الحزب والمذهب او ذاك .

ولكن صفين في كل حالاتها قد حملت انتصار ادارة علي بن ابي طالب رضي الله عنه في ادارته للأمة وقيادته .

بعد انتهاء صفين والقبول بالتحكيم حدث تحول كبير في حياة المسلمين
فظهرت النزاعات والانقسامات داخل القبيلة الواحدة وادى الى ظهور فرق
متعددة جديدة لم يعرفها المجتمع من قبل فضلاً عن حدوث تغيير في المجال
السياسي كما سنرى تطور الحكم في الاسلام من الخلافة الفاتحة الى الشورى
الى الملك القائم على القوة والغلبة، فان المعنى السياسي الذي اراد اهل
السنة - او بعضهم في الاقل - تقريره من خلال هذا الحديث ليس مما يدخل
في مقام الدم، كما يتبادر للذهن لأول مرة، بل هم يريدون من خلاله
وبواسطة اصفاء الشرعية على حكم معاوية، والمؤسس الاول لـ ((الملك))
في الاسلام، ومن خلاله اصفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاءوا
بعده، امويين وعباسيين وغيرهم، وبعد تحول الخلافة الى ملك بعد ثلاثين
سنة، اذاً فـ ((الملك العضوض))^(١) الذي اقامه معاوية يكتسب شرعيته
الدينية، ليس فقط من (البيعة) التي كانت بـ (الاجماع)، حتى سمي عام
تولييه وتنازل الحسن له بـ (عام الجماعة). بالرغم من ان بعض المصادر تجمع
على انه كان (انحرافاً) عن (الخلافة) كما كانت زمن الراشدين !

(١) اشارة الى حديث الملك العضوض، ينظر النهاية لان الاثير: ٦٤ / ٢.

ان ظهور فرقة الخوارج في الحقيقة يمثل اكبر تحدٍ لـ (القبيلة) ورفع شعار ((لا حكم الا لله)) سيأخذ مضموناً سياسياً جديداً^(١).

وهكذا اثار الخوارج بموافقتهم تلك مسائل لم تكن قد اثرت من قبل ان شعار ((لا حكم الا لله)) قد صار يحمل مضموناً آخر عندما ترجم الى الشعار "الامر شورى والبيعة لله عز وجل".

ولم يستقر الامر فكرياً اذ نشأت حركات وتيارات فكرية استتقت مبادئها مما حدث في صفين فبالاضافة الى الخوارج وافكارهم نشأت الجبرية والقدرية التي آلت الى المعتزلة والتي كان لها دور كبير افكار الناس وتبني بعض الخلفاء لاراء المعتزلة ولا سيما ايام المعتصم.

وهكذا فما ان اقتضت الخلافة للمتوكل العباسي حتى اصدر اوامره بتلك النظر والمباحثة في الجدال والترك كما كان عليه الناس ايام المعتصم والواثق وامر الناس بالتسليم والتقليد وامر الشيوخ المحدثين بالتحديث واطهار السنة والجماعة^(٢).

(١) ابو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣ في (القاهرة مؤسسة الجليل ١٩٦٨) ج ١/ ص ١١٦ .

(٢) المسعودي، مروج الذهب، ٢/ ٢٨٨، ابن الاثير الكامل في التاريخ: ٧/ ٤٣ .

وكتب بذلك الى الآفاق "فتوفر دعاء الخلق له وبالغوا في الشناء عليه
والتعظيم له، حتى قال قائلهم: (الخلفاء ثلاثة، ابو بكر الصديق ليوم الردة،
وعمر بن عبد العزيز في رده المظالم، والمتوكل في احياء السنة)^(١).
وهكذا انتهت سيرة المعتزلة الفكرية والسياسية في العالم الاسلامي .

(١) السبكي، (طبقات الشافعية) ١ / ٢١٥، راجع: زهدي حسن جار الله، المعتزلة،
ص ١٩٣ ومايليها .

المبحث الثالث

التيارات الفكرية في العالم الإسلامي

من المعروف أن للأفكار تأثيرا كبيرا في توجيه حياة الناس وسلوكهم وفي تحديد موقفهم ومن هنا اهتم الفلاسفة والباحثون بدراسة الأفكار وتطوراتها، والعالم الإسلامي شهد منذ القرن الأول الهجري تيارات فكرية مختلفة اختلفت بعضها وتطور بعض الآخر على مر العصور. وما زالت هذه التيارات تؤثر تأثيرا كبيرا في حياة المسلمين وعلاقاتهم مع بعضهم ومع الآخرين؛ ومن هنا تأتي أهمية فهم هذه التيارات واستيعابها وإدراك منطلقاتها ومبادئها بهدف الاستفادة من حيويتها لصالح الإسلام والتخفيف من آثارها السلبية، فما يحدث من تطرف وتعصب وعنف في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي يجعل تناول الموضوع في غاية الحساسية.

وهذا الموضوع طويل ومتشعب ويحتاج الى دراسة ميدانية ويتطلب رصد مكونات كل تيار على حدة اعتمادا على مصادره الأصلية ودراسة عوامل تكونه على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ولذلك سأكتفي الآن باستعراض سريع لنشأة التيارات الفكرية في الإسلام وأهم

التيارات السائدة وأهمية التعامل الإيجابي معها على ان افرد هذا الموضوع بمبحثٍ ضافٍ يتناول هذه التيارات ان شاء الله تعالى.

نشأة التيارات الفكرية الإسلامية

يرى علماء الاجتماع إن المذاهب الفكرية ظاهرة من ظواهر التصادم بين فئات اجتماعية متميزة على المستوى الاقتصادي ذات اتجاهات سياسية مختلفة ومؤمنة بمنابع عقائدية غير متجانسة^(١).

ومن هنا لم يشهد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم تيارات فكرية بارزة لوجود هدف واحد لدى المسلمين يتمثل في تأسيس الدولة الإسلامية، اما في عهد عثمان (رضي الله عنه) فبدأ نوع من تضارب المصالح الاقتصادية يلوح في الأفق بعد توسع الفتوحات، وبعد وفاته تفجرت الفتنة التي أدت إلى بروز فرق وجماعات، نتيجة للصراع حول الخلافة و مثلت كل جماعة منها اتجاها فكريا متميزا فظهرت الشيعة (جماعة علي) والخوارج (والجبرية وإلى جانبهم المرجئة والقدرية والمعتزلة وغيرهم من أهل السنة).

(١) فلسفة المعتزلة، جماعة من الأساتذة ص ٩٨، مؤسسة الدار البيضاء للطباعة والنشر.

وقد أدى البحث في علم الكلام الى ظهور مدارس فكرية كالمعتزلة والماتريدية والأشعرية، كما كان للخلاف السياسي دور في ترسيخ الخلافات العقائدية.

اشكالية التصنيف لتيارات الفكر الإسلامي

من الصعوبة بمكان تصنيف تيارات الفكر الاسلامي لكثرة التداخل ودقة الحواجز بينها، واختلاف زوايا النظر إليها؛ فإذا كنا ننظر إلى التيارات باعتبار ممثليها من المدارس، يمكن القول بأن "أبرز الفرق المعاصرة اليوم فرقتا الشيعة والسنة، فالشيعة بفرقتيها الكبيرتين (الإمامية وهي أكبرهما والزيدية) والسنة من الاشاعرة والماتريدية وهناك بناء في منهج السلف، وهناك نقاط إلتقاء وافتراق بين كل هذه الفرق، كما يوجد داخل الفرقة الواحدة من الاختلافات والتبديعات والتكفيرات الشيء الكثير مما أدى الى ظهور فرق داخل كل فرقة^(١).

وإذا كنا ننظر إلى التيارات باعتبارها اتجاهات فكرية فهناك تصنيفات مختلفة، فقد "أحال المفكر المغربي عابد الجابري هذه التيارات إلى ثلاثة عوامل: البيان (الرأي) والبرهان (النص) والعرفان (الذوق) كما أحالها

(١) عمارة محمد (تيارات الفكر الإسلامي)، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١١، ص ٢٠٢.

المفكر البحريني جابر الأنصاري إلى ثلاثة عوامل أخرى: السلفية والتوفيقية والرفضية"^(١).

ومهما يكن من أمر فإنه يمكن إرجاع التيارات السائدة حالياً في الفكر الإسلامي - ولا سيما في العالم السني - إلى أربعة: التيار الصوفي والتيار السلفي والتيار السياسي (الشمولي) والتيار العلماني ويوجد داخل كل تيار اتجاهات مختلفة ما بين متطرف ومتشدد ومعتدل.

تيار الامامية

اتخذت الامامية موقفاً توفيقياً انتقائياً، عن طريق عدّهم أنّ الوحي لا يتعارض مع العقل، بل هو الوجه الآخر للنص المقدس، ذلك الوجه الذي لا يُدرك إلا من خلال إتباع نوع من الفهم المعمق والإدراك السليم لطبيعة النص الموحى به من قبل الله، ذلك الفهم، الذي لا يتسنى إلا لمن يمتلكون مقومات تؤهلهم لفهم الآيات التي جاء بها النص المقدس

تيار المعتزلة

المعتزلة: لغة، من اعتزل الشيء وتعزله، بمعنى تتخلّى عنه، وقوله تعالى:

(١) محمد عابد الجابري (تكوين العقل العربي)، نقد العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة

العربية، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٠٣ - ١٢٥.

﴿وَإِنْ لَّمْ تَوَفُّوهُ إِلَى قَاعِ نَارٍ﴾ اراد ان لم تؤمنوا لي فلا تكونوا علي ولا معي واعتزلت القوم: فارقتهم وتنحيت عنهم^(١).

والمعتزلة تمثل اول محاولة في الفكر الاسلامي تعرضت لمسألة الصلة بين الحقائق الدينية واحكام العقل وذلك ((بقوة فكرية عجيبة وثبات عظيم وحاولت حلها بطريقة مبتكرة))^(٢). ان الاعتزال كتيار فكري ومنهج عقلي كان لابد من ظهوره وذلك لمجابهة التحديات الدينية التي لقيها الاسلام عندما امتد سلطانه الى خارج الجزيرة العربية، وعندما اشتد الصراع الفكري بينه وبين اهل الاديان الاخرى من يهود ونصارى.

لقد فتح الاسلام كقوة سياسية ارض الديانات القديمة واثبت كيانه فيها الا ان الاسلام كتصور روحي له مميزاته وخصائصه واستمر يناضل فكرياً اهل الاديان والعقائد المختلفة لمدة طويلة اشتبك خلالها المخلصون من رجال المعتزلة واكثرهم من الموالي مع ((اصحاب العقلية المركبة التي تستطيع النفوذ الى اعمق المسائل الفلسفية))^(٣).

(١) لسان العرب: ١١ / ٤٤٠ (طبعة بيروت، ١٩٥٦) تاج العروس: ٨ / ١٥.

(٢) فلزr (سوسنة): مقدمة كتاب (طبقات المعتزلة)، ص ٢٥.

(٣) النشار (الدكتور علي سامي): نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام، ص ٥٧.

ان الفكرة التي كونها بعض الباحثين عن المعتزلة والتي صورتها كفرقة خارجة عن الدين ومناهج اهل السنة ومثلتهم احيانا كفلاسفة عقليين ارادوا فرض نظرياتهم القاصرة على الدين واحلال شريعة العقل محل شريعة الوحي^(١).

ولاسباب عديدة شذَّ المعتزلة عن منهجهم المعتدل تدريجياً وانتهى الامر بسقوطهم الفكري واندحارهم السياسي ايضاً وذلك بانتصار العقائد السنية في صورتها الاشعرية على تعاليم المعتزلة وسيطرتها على الفكر الديني للمسلمين.

فقد سعى المعتزلة إلى تبني منهج يهدف إلى إضفاء مسحة عقلانية لمقررات الوحي، أو السعي إلى عقلنة الدين، في حين كان الاشاعرة اقرب إلى تبرير العقل من خلال الوحي، وهم قد ساروا في هذا على استحياء، في محاولة بيان عدم وجود تعارض بين العقل والوحي،

(١) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة: ص ٣٢. انظر ايضاً: زهدي حسن جارالله. المعتزلة

الذي تمثل في النص المقدس^(١).

التيار الصوفي

فالتيار الصوفي يميل الى الجانب الوجداني والعاطفي والذوقي والأخلاقي للدين وإن كان لا يهمل الجوانب العقلية والمادية للحياة، وقد كان هذا التيار في بداياته ردة فعل لطغيان المادية والرفاهية المفرطة وسطحية الفقهاء وجفاف علماء الكلام، فاهتموا بالزهد بعمارة القلوب وتركيز النفوس والتقرب إلى الله.

وفي داخل هذا التيار تطرف وانحراف أديا ببعض إلى إهمال الحياة وترك ظاهر الشريعة وإنكار العقل. أما الاتجاه الصوفي في الإسلام فنعتقد إن من الممكن اعتباره، وفي مختلف أطواره، كان ردة فعل تسير باتجاه الرفض لكل التوجهات والآراء التي جاءت بها الفرق الإسلامية المذكورة، وكذلك الفلاسفة، كون تلك الفرق وكذلك الفلاسفة معهم، لم يفلحوا في تجاوز الإشكالية، والازدواجية المحيرة التي وقعوا فيها، فقد وجد المتصوفة

(١) ينظر: د. محمد علي ابوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ١٦٦ -

١٦٧-١٦٨. وينظر، ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة، د.محمد

عبد الهادي أبو ريذة، ص ٢٩٣-٢٩٤.

أنفسهم أمام عدة فرق ومذاهب، بين من يذهب إلى تأليه العقل، أو نفيه وتعطيل دوره، أو من اتخذ موقفاً يحاول فيه تبرير العقل من داخل الشريعة وفقاً لقواعد معينة، في الوقت الذي لجأ فيه بعض الفلاسفة إلى نظرية ذات أصول أفلاطونية، من خلال نظرية الفيض، كما هو الحال مع الفارابي، وابن سينا (٣٧٠هـ_٤٢٨هـ)، ونحن نعلم إن نظرية الفيض، ليست سوى محاولة لتفسير كيفية نشوء العالم المتكثر والمتعدد من الواحد؟ والبعض الآخر من الفلاسفة تمسك بالعقل وجعل منه مصدر التشريع والتبرير للحقائق المفارقة، كما هو الحال مع ابن رشد، لذلك سار المتصوفة في طريق آخر، يعتمد القلب وصفاء الروح، بالضد من العقل، ويستشهد بالحدس، والمكاشفة، دون الاستدلال، والاستقراء، وكأن المتصوفة، قد استبدلوا حديّ معادلة الإشكالية، فبدلاً من أن تكون الإشكالية بين العقل والوحي، أصبحت تعبيراً عن علاقة تكاملية، تسير وتنطلق من القلب إلى الوحي، ومن ثم إلى الله، من النسبي المتناهي، إلى المطلق اللامتناهي^(١).

لذا قال المتصوفة: بضرورة تجاوز طرائق المعرفة التقليدية وذلك من خلال الاتصال المباشر بالحقيقة المطلقة، فقد تجاوزوا كلاً من اصحاب

(١) ينظر: د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص ١٢٨-١٢٩.

العقل، والنقل على حد سواء، محاولين الارتقاء عن طريق الحدس لبلوغ الحقيقة، بعد ان عجز العقل عن عبور عالم التغير - عالمنا - فقد عجز العقل عن حل مشكلة العلاقة بين الله والعالم، ان محدودية العقل هذه عن ادراك الحقائق المفارقة، ترتبط ارتباطاً وثيقاً لديهم بفكرة التوحيد التي لا يستطيع العقل ادراكها^(١)، وبالتالي فشل مشروع التوفيق بين العقل من جهة وما تقرره الشريعة (النقل) من جهة اخرى.

وكان الجدل حول طبيعة الفلسفة، ودورها وأهميتها، قبالة الدين الإسلامي، قد انزاح إلى نوع من السجلات الفكرية، التي وصلت ذروتها عن طريق صدور فتاوى التكفير، على يد ابن صلاح الشهرزوري، وابن تيمية، وابن القيم الجوزية، ومن ثم المحن التي مرّ بها مفكرو الاسلام وبعض فقهاء ومتصوفته، مثل محنة ابن حنبل و محنة ابن رشد و مأساتي الحلاج والسهروردي.^(٢)

(١) ينظر: د. باقر ابراهيم حسين: الانا والعالم في الفلسفة الحديثة، دار الروافد الثقافية،

الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، الجزائر، ط ١، ٢٠١٣، ٧٤-٧٥.

(٢) ينظر: د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص ١٢٩-١٣٠ -

التيار السلفي

يهتم بقضايا العقيدة والشرك والبدعة ويتمسك بفهمه لظواهر النصوص وتفسير السلف، وهذا التيار يعد في بعض جوانبه امتداداً للمذهب الحنبلي^(١)، وقد ظهر نفوذه مع ولادة الدولة السعودية وازدادت قوته مع الدعوة الوهابية. ويتميز بمعاداة التيارات المخالفة ونعت غيرهم بالكفر أو الشرك أو الضلال، وينبثق عن هذا التيار اتجاه يدعو إلى الجهاد وإلى إعادة الخلافة الإسلامية بقوة السلاح وشن حرب ضد مخالفيه في الرأي.

التيار السياسي

يهتم بالحياة العامة وتطبيق الشريعة في مختلف مجالات الحياة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ويدعو إلى السعي للوصول إلى الحكم ولا يبدي معاداة سافرة ضد التيارات الأخرى ويشارك في العملية السياسية في بلدان مختلفة من العالم الإسلامي. وفي هذا التيار أيضاً ظهرت اتجاهات متطرفة، كجماعة

(١) قراءة في كتب العقائد، المذهب الحنبلي نموذجاً، حسن بن فرحان المالكي، مركز الدراسات التاريخية.

الجهاد والتكفير، التي تعتبر المجتمعات الإسلامية تعيش في جاهلية لا يمكن التعامل معها وينبغي استئصال جميع الحكام لتطبيق الشريعة.

التيار العلماني أو اليساري

يسعى إلى تفسير النصوص تفسيراً علمانياً ويرى أنه لا علاقة للدين بشؤون الدولة وبالحياة العامة وقد تأثر أنصار هذا التيار بالنظرة الغربية للدين.

لقد ركز الفكر الإسلامي في محاولة التوفيق بين العقل والنقل، أو الوحي والفلسفة، وقد انسحب هذا الاختلاف على كافة مرافق الحياة الثقافية في ساحة الفكر الإسلامي آنذاك، حتى إن تلك المواقف والآراء إزاء تلك الإشكالية، قد انعكست على الفرق الإسلامية، التي كان لها حضور قوي ومتميز آنذاك، بين المعتزلة، والاشاعرة، والشيعة الإمامية^(١).

لذا نعتقد أن هذا الصراع يعكس وبوضوح، طبيعة الصراع بين الفلسفة والوحي، أو بين العقل والنقل، ولعل أهم المشكلات التي كانت

(١) ينظر: د. محمد علي ابوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٥٤-١٥٥-١٥٦، وينظر: محمد عبد الرحمن مرجب، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، ص ٣٧٩-٣٨٠-٣٨١.

تدور في فضاء إشكالية الفلسفة في الفكر الإسلامي تتوزع بين الاتجاه الكلامي والاتجاه الصوفي، وأهم تلك المشكلات هي، مشكلة النبوة، مشكلة التوحيد، مشكلة الخلق، مشكلة المعاد، مشكلة العلم الكلي، مشكلة السياسة، مشكلة الحلول، ومشكلة وحدة الوجود، مع التأكيد على قضية جوهرية مفادها، ان جميع الحلول التي قدمت لتلك المشكلات، كانت تسير باتجاه التناغم والانسجام مع وجهة النظر التوفيقية، بين العقل والنقل، وبيان عدم وجود تعارض أو اختلاف، بل تأكيد الوحدة وعدم التناقض بين ما تقرره الشريعة من جهة، ويؤكدده منطق العقل من جهة أخرى، فمشكلة التوحيد كانت تطمح إلى تبرير الجانب الإلهي غير المنقسم إزاء التكثر والتنوع الموجود في العالم الأرضي الطبيعي، وبالتالي إثبات الوحدة الإلهية واتساقها وعدم تعارضها مع البشري المتعدد المختلف، وكذلك مشكلة المعاد، وهي محاولة إثبات وجود للجزاء الأخروي، لتقديم رؤية عقلانية ذات مسحة تبريرية تضيف الشرعية على الوجود الدنيوي، الذي يتصف بتناقضات كثيرة، وهو في الوقت نفسه، ربما يمكن عده رادعاً تربوياً أخلاقياً، عبر تأكيد مبدأي الثواب والعقاب، وهو في ذلك محاولة للاتساق مع مقررات العقل الأخلاقي والسياسي على حد سواء، أما مشكلة السياسة، فقد خضعت الحلول التي قدمت لها إلى عدة عوامل مختلفة

ومتعددة، لكنها في نهاية الأمر، تسير باتجاه توفيقى، بين التأكيد على العقل، وذلك عن طريق التركيز على ضرورة أن يمتلك الحاكم الفاضل عدة مواصفات ضرورية تؤهله للحكم (كما هو رأي الفارابي مثلاً)، تلك الصفات امتلكت ضرورتها نتيجة لخيبة الأمل، والتدهور السياسي والانحلال الاجتماعي آنذاك، وبين ما قررته الشريعة، التي تم تأويلها بين فرق ومذاهب ونحل متعددة ومختلفة.

لكن (أركون) يلاحظ أن هذه النزعة أخفقت في المدينة العربية الإسلامية بعد القرن الخامس الهجري. وهو يؤكد أن هشاشتها منوطة بمحيطها الاجتماعي والسياسي. لذلك يقترح إقامة سوسيولوجيا إخفاق. إذ منذ القرن الخامس الهجري والأنسية هذه صارت نسياً منسياً. تعددت العوامل ومنها سيطرة الأصولية وصعود الحكم السلجوقي والعثماني. وعنده أن هناك حاجة ماسة اليوم، في الزمن الإنساني الحالي، إلى موقف إنساني في الفكر العربي وفي جميع الثقافات الأخرى.

فهذه لمحة سريعة عن التيارات السائدة أو الاتجاهات لم تتطرق إلى التفاصيل والخصائص المتعلقة بكل تيار من حيث المبادئ والاستراتيجية والخطاب، توضح عبثية الواقع الفكري للتيارات المتعددة ومن ذلك يمكن أن نستخلص بعض القواسم المشتركة بين هذه التيارات.

أولاً : أن كل تيار يدعى أنه الممثل الحقيقي للفكر الإسلامي الأصيل ويستقي شرعيته من القرآن والسنة وله سلفه الصالح^(١).

ثانياً: في كل تيار متشددون منغلزون على أنفسهم لا يرون للآخر حقاً في الوجود ومعتدلون يتقبلون الآخر.

ثالثاً: في كل تيار قيم يمكن استغلالها لصالح المسلمين وتجاوزات وانحرافات في مجال الممارسة ينبغي تصحيحها.

رابعاً: قلة الإنصاف في نظرة أنصار كل تيار إلى الآخرين وفي التعامل مع أفكارهم ومصادرهم.

خامساً: أن الانتماءات الفكرية لها تأثير كبير في العلوم الإسلامية كالتفسير والحديث والتاريخ الإسلامي.

(١) فهذه سمة جميع المذاهب الإسلامية فمثلاً يروى عن القاضي عياض الجبار أحد أقطاب المعتزلة في القرن الخامس أنه رتب طبقات المعتزلة فجعل الأولى الخلفاء الأربعة وعبد الله ابن عباس وعبد الله بن مسعود وغيرهم من متقدمي الصحابة (انظر فلسفة المعتزلة ص ١٢). ونجد نفس الأمر في طبقات الأولياء في كتاب حلية الأولياء.

تيارات الفكر الإسلامي وواقع المسلمين^(١)

لم يعد الخلاف الفكري محصوراً في أروقة المساجد وقاعات الجامعات والمعاهد العليا ومراكز الدراسات بل ظهرت آثاره في الساحات العامة ونشهد عواقبه من خلال التفجيرات وعمليات القتل والتدمير ضد مخالفين في كافة مناطق العالم مما دفع كثيراً من الدول إلى الاهتمام بما يسمى بـ "الأمن الفكري" داخل حدودها وتعمل لحماية ثوابت فكرية تشبث بها الغالبية العظمى من المواطنين الأمن الفكري هو الانسجام القائم بين ما يؤمن به المجتمع وبين ما يعيشه وما يتطلع إليه ومن الواضح أن هذا التعريف ينطوي على العديد من المعاني والحقائق ، وأولى هذه الحقائق استناد الأمن الفكري إلى مرجعية عقيدية ثقافية واحدة يؤمن بها المجتمع على تعدد نسيجه الثقافي والسياسي والاجتماعي ؛ تتفرع عن هذه المرجعية منظومة قيم يقدها الجميع ويجسدها الجميع في السلوك الفردي والجماعي .

وفي إطار التعامل مع واقع الاختلاف الفكري أرى - على مستوى الدعاة والمثقفين - ضرورة العمل على توطيد الأمور التالية:

(١) ينظر: التيارات الفكرية السائدة في العالم الإسلامي د. أسامة القاضي

• التسامح والاعتراف بحق الآخر في الاختلاف إيماناً بأن هذا الاختلاف مشيئة الله تعالى^(١)

- تحري الموضوعية في تناول آراء المخالفين
- تعزيز الثوابت التي تضمن التقارب الفكري في المجتمع
- حماية النشء من الأفكار المتطرفة.

الخلاف بين الاسلام السني والشيعة

يمكننا القول ان الاول مذهب الاجماع والثاني هو مذهب السلطة متى ظهر التشيع :

اختلف المؤرخون قديماً وحديثاً في تحديد الوقت الذي ظهر فيه التشيع في الاسلام ومن الممكن تلخيص وجهات النظر المختلفة فيما يأتي :

(١) هناك عدة نصوص تدعو المسلم إلى قبول الاختلاف ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١٣٨) إِلَّا

مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿سورة هود من الآيات: ١١٨ - ١١٩﴾ وَلَوْ شَاءَ

رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ﴿سورة يونس من الآية: ٩٩.. والإقرار

بأن الحساب على الله.

١ - فئة ترى ان التشيع ظهر في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وهؤلاء علماء الشيعة منهم النوبختي من القدامى ومحسن الامين العاملي والشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، من المحدثين .
يقول النوبختي (ت ٣٠٠ / ٩١٢) (اول الفرق الشيعية وهم فرقة علي بن ابي طالب عليه السلام)، المسمون شيعة علي عليه السلام في زمان النبي (صلى الله عليه وسلم) وبعده، معروفون بانقطاعهم اليه والقول بأمامته) .
ويقول السيد محسن الامين العاملي (القول بتفضيل علي عليه السلام ومولاته الذي هو معنى التشيع كان موجوداً في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ^(١)).

ويقول الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء: (ان اول من وضع بذرة التشيع في حقل الاسلام هو نفس صاحب الشريعة الاسلامية يعني ان بذرة التشيع وضعت مع بذرة الاسلام جنباً الى جنب وسواء بسواء) ^(٢).

٢ - فئة ثانية ترى التشيع ظهر بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) مباشرة ونتيجة للاختلاف في من يخلفه في الامامة والخلافة، ومن

(١) النوبختي، فرق الشيعة، ص ١٥ .

(٢) العاملي، اعيان الشيعة، ١ / ١٣ .

هؤلاء العلامة ابن خلدون واحمد امين والمستشرق برنارد لويس مع آخرين .

يقول احمد امين (كانت البذرة الاولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ان اهل بيته اولى الناس ان يخلفوه) ويقول في مكان آخر (هذا الحزب وجد بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) ونما بمرور الزمن وبالمطاعن في عثمان)^(١).

ويقول الاستاذ برنارد لويس (بدأ التشيع بعد وفاة محمد (صلى الله عليه وسلم) كحركة سياسية صرفة تطالب بانتخاب علي للخلافة بعد النبي)^(٢).
٣- فئة ثالثة ترى ان التشيع ظهر في عهد عثمان معاصراً ومرافقاً لحركة الفتنة، ومن ذهب الى هذا الرأي المستشرق الالماني وهوزن الذي يقول بمقتل عثمان انقسم الاسلام الى حزبين حزب علي وحزب معاوية)^(٣).

(١) احمد امين، فجر الاسلام / ص ٢٦٦ .

(٢) Lewis B, the origin of p, ٢٣

(٣) وهوزن (بوليوس): احزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام، ص ١٤٦.

٤ - ويستفاد من قول لابن النديم ان التشيع كحركة سياسية ظهرت بعد هذه الفترة بقليل وذلك اثناء خروج علي (رضي الله عنه) لقتال طلحة والزبير وعائشة (رضي الله عنهم) فيقول: لما خالف طلحة والزبير علياً، واما الا الطلب بدم عثمان بن عفان، وقصدهما علي ليقتلها حتى يفيئاً الى امر الله، تسمى من اتبعه على ذلك شيعة، فكان يقول، شيعتي، وسماهم الاصفياء والاولياء وشرطة الخميس والاصحاب، ومعنى شرطة الخميس: (ان علياً قال لهذه الجماعة تشرطوا فانا اشارتكم على الجنة ولست اشارتكم على ذهب وفضة)^(١).

٥ - ويرى الدكتور طه حسين ان حزب الشيعة ظهر بعد قتل علي ويدل على ذلك بان لفظ شيعة قد اطلق على العراقيين والشاميين معا في صحيفة التحكيم، اما الدكتور الدوري: فيرى ضرورة التفريق بين التشيع باعتباره عقيدة روحية وبالتشيع السياسي وينحاز الى طه حسين فيما يتعلق بالتشيع السياسي^(٢).

(١) ابن النديم: الفهرست، ص ٢٤٩ .

(٢) الشيبلي (كامل مصطفى) الصلة بين التصوف والتشيع : ١٣ .

٦- والذي اراه ان التشيع كمذهب فكري وسياسي لم يتكامل بنيانه الا مع ظهور القول بنظرية النص والتعين التي اعطت له من المميزات والملامح ما جعله يتخصص ويتميز عن غيره من الاتجاهات والمذاهب وهكذا ارى ان التشيع ارتبط - وما زال - اهلا بهذه النظرية، فيوصف بالتشيع من دان بها واعتقدها وان جمع اليها كثيراً مما تأباه الشيعة وترفضه، ولا يستحق الوصف به من لم يعتقدها وان جمع في نفسه كل معاني تشيع الآخرين، واذا نظرنا الى التشيع كمصطلح مرادف للقول بالنص والتعين امكننا ان نقول ان ظهوره الديني والفكري كمذهب في الامامة والسياسية تأخر الى نهاية القرن الأول للهجرة، وارى لهذا القول دليلاً فيما ذكره ابن المرتضى - وهو معتزلي ينسب لآل البيت ومن ائمة الشيعة الزيدية - اذ يقول: عن الشيعة (فحدث مذهبهم بعد مضي الصدر الاول ولم يسمع عن احد من الصحابة من يذكر ان النص في علي جلي متواتر، فان زعموا ان عماراً وابا ذر والمقداد بن الاسود كانوا سلفهم لقولهم بأمامة علي، كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ولا

السبب لهما، الا ترى ان عماراً كان عاملاً لعمر بن الخطاب في الكوفة
وسلمان الفارسي في المدائن^(١).

اما عن الاسباب التي ادت الى تراجع المتطرفين الفكري، فمن اهمها:
أ- الغلو والاسراف في الاستدلال العقلي وموقفهم المتشدد تجاه غيرهم
والدليل في امر العقيدة والايان^(٢). فيقول الجاحظ: فما الحكم
القاطع الا للذهن وما الاستبانة الصحيحة الا للعقل^(٣). وقد سبب
هذا الاعتقاد الكلي على العقل ابتعاد المعتزلة عن مناهج غيرهم
وخاصة منهج اهل الحديث النقليين، فصاروا يرمون ((اهل
الحديث بالجهالة ويلقبونهم بالحشوية ويتهمونهم بالكذب^(٤)).
وهكذا انتهى المتطرفون منهم او كادوا ان يصوغوا العقائد
الاسلامية في صيغ استوردوها من من الفلسفة اليونانية الغربية عن

(١) ابن المرتضى / كتاب طبقات المعتزلة، ص ٥ (تحقيق سوسنه ديفلر فلزر).

(٢) كولد زهير العقيدة والشرعية في الاسلام، ص ١٠٢.

(٣) الجاحظ. رسالة التبريع والتدوير (ضمن رسائل الجاحظ) ص ١٩١.

(٤) الجاحظ: كتاب المعلمين، مقتبس من: الحاجري الجاحظ ص ٤٨.

روح الاسلام بدلاً من صوغها وفق طبيعة الاسلام الخاصة المتميزة
عن غيرها.

ب- السياسة الخاطئة القائمة على العنف والقوة في فرض آرائهم
ووجهات نظرهم العامة، ومن ثم لجوئهم الى الاضطهاد الديني
لمن يخالفهم في المعتقد من اهل السنة اصحاب مذهب التسليم
والتقليد. وقد عمدوا الى بعض القضاة وغيرهم من رجال الدين
الذين رضوا ان يضطلعوا بدور رجال محاكم التفتيش عن اشياء
المذهب السني (الحنبلي) وامتحانهم واضطهادهم وكذلك
بامتحان اولئك الذين لم يرضوا ان يصرحوا بوضوح كاف بخلق
القرآن اذ لم يكن خلاص وسلام الا بهذا التصريح والاقرار^(١).

(١) كولد زهير، العقيدة والشرعية في الاسلام، ص ١٠٢.

الفوضى في ميدان الحكم والسياسة

ان الفوضى في ميدان الحكم والسياسة لم تنفع فيها فتاوى الفقهاء وتشريعاتهم الفقهية. بل ان الفقهاء قد امسكوا أخيراً عن الخوض في مثل هذه الامور خصوصاً وقد توقف الاجتهاد على ان النظرية العامة، نظرية الحكم في الاسلام كانت تقتضي وجود خليفة. والخليفة في الاسلام لا يمكن ان يكون الا واحداً. ومن ثمّ فما دام هناك عدد من الملوك، فإن ايّاً منهم لا يمكن ان يكون في نظر الشرع خليفة الحق للمسلمين. لقد انقرضت الخلافة في هذا العهد ولكنها بقيت مع ذلك مطلوبة يطلبها الحكام لإضفاء الشرعية على حكمهم ولتوسيع دائرة نفوذهم ويطلبها المحكومون، لان الحكم النموذجي في الاسلام وهو الذي يستطيع جمع شمل المسلمين جميعاً باختلاف جنسياتهم ومناطق سكنهم. وتنفيذ احكام الشريعة فيهم. ولكي يتمكن الحاكم من ذلك يجب ان يكون ذو شوكة وقوة يثبت بها جدارته واستحقاقه لمناصرة المسلمين له^(١).

ان نظرية الاسلام في الحكم، نعني بها الخلافة كما صورها الفقهاء كانت

(١) ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة، ١٣٥٢هـ) ج ٢، ص ١٢٤.

منفصلة عن الواقع الاجتماعي والسياسي. لقد تجاوز هذا الواقع بمراحل كثيرة ولكنها بقيت في الازهان^(١).

ان تطور الحكم في دار الاسلام قد جعل الولاء لهذا الحاكم او ذاك ضرورة وقتية فقط. ومن هذه الزاوية يجب ان ننظر الى موقف ابن خلدون الذي لم يتردد كثير من الباحثين في وصفه بـ((الانتهازية)) لكون ولائه لم يستقر لاحد الجوانب التي عمل معها. ذلك لأن الانتقال من تأييد هذا الحاكم الى تأييد آخر لم يكن يُنظر اليه على انه انتهازية او ماشابه ذلك من عبارات عصرنا. بل كان عملاً عادياً تقبله الظروف ولا ترفضه المفاهيم الاخلاقية السائدة. كذلك كان ولاؤه غير مقيد بالانتماء لوطن او عرق. ان الولاء الوحيد المطلوب منه شرعاً هو الولاء للاسلام، ولخليفة المسلمين، ومادام هذا الخليفة ليس واحداً بعينه، فلا فرق بين ان يناصر المسلم هذا او ذاك. مادام أيّ منهما لم يثبت عملياً انه وحده الخليفة المطلوب^(٢).

(١) محمد عابد الجابري. فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط٨، ٢٠٠٧، ص ٣٠.

(٢) محمد عبدالله عدنان، ابن خلدون حياته وراثته الفكرية، ط١، القاهرة المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣، ص ٤٨ - ٤٩.

A decorative rectangular border with ornate, symmetrical corner designs and a repeating geometric pattern along the sides.

الفصل الثالث

نماذج من المرجعيات الدينية

واقع المرجعية السنية في العراق

العراق شأنه شأن بقية الدول الإسلامية يحتوي على مذاهب متعددة الا ان اكبر مذهبين إسلاميين هما أهل السنة والجماعة ويشمل اغلب الكرد وقسم من العرب والتركمان يتوزعون بشكل اغلييات في محافظات كركوك ونيوى وصلاح الدين وديالى والانبار، وقسم منهم يسكن في بغداد والبصرة وهناك من أهل السنة من يسكن في محافظات الجنوب ولكن باعداد أقل.

اما اتباع المذهب الشيعي فينتشرون في المحافظات الجنوبية ويشكلون اغلبية السكان فيها كما ان قسماً منهم يسكن محافظة نيوى وكركوك وصلاح الدين وديالى ولكن باعداد قليلة وفي مناطق محددة.

وينتشر المذهب الشافعي السني في مناطق سكن الكرد بشكل واسع وفي الانبار وفي قسم من مناطق نيوى ويتقاسم المذهب الحنفي معه الانتشار في بغداد ونيوى وديالى وكركوك وصلاح الدين والانبار والبصرة وتشكل المذاهب السنية في العراق اعداداً كبيرة الا ان مرجعياتهم متعددة ان كانت لهم مرجعيات، اذ ان اغلب اهل السنة يفتقرون الى مرجعية محددة الوجود

واضحة المعالم تقود الناس في كل العراق نحو رأي محدد وفكر موحد، وسبب عدم نمو مرجعيات سنية هو: ان أهل السنة لا توجد في افكارهم مسألة التقليد لمرجع محدد كما عند الشيعة، وانما الفرد السني يأخذ بأراء العلماء من أهل السنة القريين منه والذين يقومون بمهمة الامامة والخطابة في الجوامع والمساجد والتكايا من غير تعصب لمذهب معين.

ولا سيما الذين يحملون الاجازة العلمية من العلماء وهي اجازة علمية يصل سندها التسلسلي الى الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يمتلك هذه الاجازة يحق له الافتاء على المستوى الشعبي ويأخذ الناس بفتواه لانه مجاز ويثقون بعلميته، وهذه الاجازة لا تمنح الا بشرط التلقي الحقيقي للعلم واجازة الشيخ لتلميذه بالفتوى، ويجب على من يأخذها ان يكون قد درس الفقه واصوله والعقائد والقرآن والتفسير وعلومها والحديث واصوله واللغة العربية وادابها والعلوم العقلية من منطق وفلسفة وحكمة وغيرها من العلوم التي تكون الاساس الفكري للعالم الديني ومن هذا نرى التعدد الكبير جداً لمصادر الفتوى وتعدد المراجع الدينية بصورة غير معقولة حتى اصبح في كل جامع تقريباً من يتصدى للفتوى.

ومما زاد الطين بله ظهور جماعات تدعي (المنهج السلفي) برغم ان الكثير منهم لا يستطيع ان يحدد معنى هذا المصطلح وانما تأثروا ببعض

العلماء والدعاة أو تتلمذوا على الفضائيات، وتصدى بعض ممن تأثر بهم للفتوى، وهو لا يملك أية مقوم من مقومات الفتوى والاجتهاد، وظهر منهم من يرفض المذاهب ويعدها بدعة ومنهم من جعل كل الامور التي لا يعرفها ولا يعرف اصلها بدعة وضلالة، ومنهم من لا يستطع تحديد من هم السلف الذين يتبعهم فمنهم من يرى سلفه الصالح الذي يترسم خطاه ويحتذي منهجه الفكري من علماء عصر الانحطاط وعصور الاحتلال ومنهم من يرى ان السلف هم علماء عصر الخلق والابداع^(١) ولكن لا يستطع تحديد علماء اية فترة لان الزمن طويل يتجاوز الاربعة عشر قرناً من الزمان وهذه الجماعات ترفض الانضواء تحت مسمى واحد في العراق والبلدان الإسلامية ومَنوا انفسهم بمصطلحات العدل والتوحيد والايان التي لو طبقوها حقيقة لعادوا الى الاسلام الحقيقي ولتركوا كل النزعات ولكن ظهور جماعات متشددة جداً وذات توجه صدامي لا يراعى حرمة الدم المسلم اصاب العراق جراء تشددهم الاذى الكبير.

(١) ينظر: تيارات الفكر الإسلامي، د. محمد عمارة، ص ١٢٧، دار الشروق، ط ٤،

مصر، سنة ٢٠١١م.

ان عبثية الواقع قد اصبحت واقعاً مريراً فلا رابط يجمع بين التيارات الا
التسمية بانهم (تيارات إسلامية) والتناحر والتقاتل بينهم على اشدّه لا لشيء
الا بسبب النزعة الفردية وكل منهم ينادي (انا الكبير فعظموني) في حين
انهم لو جمعوا امرهم واستحكموا المنهج الحق ونظروا الى واقع الاسلام وما
وصل اليه لتركوا كل نزعة فردية وشخصانية ولرأوا ان الدين دعى الى اليسر
والتعاون والمحبة.

ولكن اين هذا من واقع المرجعية السنية المشتتة في العراق.

المرجعية الشيعية في العراق

• المرجع لغةً :

يمكننا ان نعيد اللفظ إلى جذر الفعل (رج.ع) ((رَجَعَ يَرْجِعُ رَجْعاً ورجوعاً ورُجْعَى ورجعانا ومَرَجَعاً ومَرَجَعَةً))^(١)، ضد انصراف، وفي القرآن الكريم ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾^(٢) أي الرجوع والمرجع مصدر وقد ورد في القرآن ﴿ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٣). مما تقدم يتضح ان المرجعية بمفهومها اللغوي العام هي (محل الرجوع والعودة)^(٤) أي انه إذا اختلف شخصان في كلمة لغوية فأنهما سيرجعان إلى كتاب او قاموس في اللغة وهذا الأخير سيسمى حينئذ المرجع لأن المتخاصمان احتاجا إليه فرجعا إليه .

(١) لسان العرب، ابن منظور: ١/ ١١٢٩ .

(٢) سورة العلق، الآية ٨ .

(٣) سورة آل عمران: الآية ٥٥ .

(٤) علي احمد البهادلي ، الحوزة العلمية في النجف الاشرف : معالمها وحركتها

الاصلاحية ١٩٢٠ - ١٩٨٠ ، دار الزهراء وببيروت ، لبنان ، ١٩٩٣ ، ص ١٨٢ .

• المرجعية اصطلاحاً:

على ضوء الفهم اللغوي السابق لمعنى المرجعية والمرجع يمكننا ان نلخص معناها الاصطلاحي بأنها : الجهة المتولية لشؤون الامة او الفرقة او الطائفة ، ويدها الإدارة لتدبير أحوالها وأوضاعها الدينية ويسمى المتقمص بها بالمرجع (بفتح الميم وكسر الجيم)^(١).

ويعرفها الشيخ محمد مهدي شمس الدين فيقول: ان المرجعية في التقليد عند المسلمين الشيعة الأمامية مركز قيادي اعلى يوجه الإنسان المسلم في جانب كبير من حياته اليومية والعامة على وفق أوامر الله تعالى ونواهيه . كما يعرفها السيد محمد حسين فضل الله : " الموقع القيادي الذي يطل على الواقع الإسلامي من اجل ان يشارك في كل قضايا وفي كل تطلعاته ، وفي كل حركاته "^(٢).

١ . الحوزة العلمية:-(هي التعبير المتعارف عليه بين الذين ينتسبون إلى المراكز العلمية الرئيسة كالنجف وقم والأزهر ، والتي صارت مشهورة تاريخياً بأنها المدارس الكبرى التي تضم الألوف من

(١) ينظر: علي احمد البهادلي ، الحوزة العلمية في النجف الاشرف، ص ١٨٢ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .

المدرسين والعلماء الذين يعتنون بالتدريس والتلقين والرعاية لطلاب العلوم الدينية، والذين بعد دراستهم في تلك المراكز والحواضر الكبرى للعلم الديني يعودون إلى بلدانهم ليكونوا مبلغين ومبشرين بالإسلام، فالحوزة العلمية بناء على هذا هي جامعة غير رسمية حسب مفهوم الدولة العصرية ، لكنها تحمل رخصتها من كونها الوسيلة الأهم عبر التاريخ الإسلامي في حفظ الإسلام ضد كل حملات التشكيك والتوهين^(١)

حوزة النجف

يرتبط وجود الحوزة العلمية في النجف بضريح الإمام علي (عليه السلام) الذي استشهد في مدينة الكوفة عام (٤٠ هجرية) ودفن في ما يسمى قديماً بظهر الكوفة وبقي قبره مخفياً عن عامة الناس حتى اكتشفه الخليفة العباسي هارون الرشيد وبني عليه قبة في سنة (١٧٠ هجرية - ٧٩٤ ميلادية) ليقوم بعد ذلك بعض أنصاره ومواليه بالسكن حول ضريحه

(١) الحوزة العلمية في النجف ص ٨٨

ولتبدأ مدينة النجف بالنمو والازدهار ولتصبح ما عليه الآن^(١).

ان دور حوزة النجف في المجتمع العراقي كان الموضوع الأساس للدور الذي تمارسه الحوزة في المجتمع والذي يتصاعد في بعض الأحيان ليصبح الشغل الشاغل للجميع وقد يتضاءل حتى لا يبقى له إلا الذكر القليل ، فالبحث في هذا الموضوع قد يتخذ درساً تاريخياً لكنها ليست في محل البحث هنا فقد أشبع هذا الموضوع بحثاً فأرخوا الحوزة وأصدقاءها وحتى المهتمين بشأنها وبدأت المؤسسات الغربية ولاسيما الأمريكية منها تهتم بهذا الموضوع بصورة كبيرة وهذا البحث يحاول بيان الدور الذي تمارسه وكيف يتفاعل الناس معه كما انه يهتم كثيراً في إيضاح مدى استعداد الحوزة لأداء ما يفرض عليها من أدوار في المجتمع ، فالبحث في هذا الاتجاه سيقودنا إلى تساؤل كبير وهو : (هل التأهيل الأكاديمي الذي تعطيه الحوزة لرجالها من الشيوخ والمراجع يكفي لأدائهم العديد من الأدوار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية وغيرها في المجتمع بكفاءة وحرفية ؟؟) كما يرد هنا تساؤل آخر وهو ((هل ما أدته الحوزة من ادوار في الماضي والحاضر

(١) جودت القزويني، تأريخ المؤسسة الدينية الشيعية من العصر البويهي الى نهاية

العصر الصفوي الأول ، دار الرافدين وبيروت لبنان ، ٢٠٠٥ ص ١٥-١٩

كانت تتصرف فيه كمؤسسة تقوم بهذه الأدوار أم كأشخاص وصلوا إلى درجات من التخصص الديني (كالمرجع) قاموا بهذه الأدوار؟)) والتساؤل المهم الآخر وهو ((إذا لم يطلب الناس (المجتمع) القيام بدور ما فهل ان تكليفها الشرعي سيحتم عليها القيام بذلك؟)) وهو ما سيقودنا إلى تساؤل حول ((معنى تكليفها الشرعي؟ ومن كلفها به؟ ومتى وأين؟)).

ان للحوزة اهتمامات تتمحور حول اربعة امور مهمة هي:

١. الوضع السياسي للحوزة .
٢. الجانب الاقتصادي للحوزة .
٣. دورها الديني والاجتماعي .
٤. اهتمامها بامور عامة اخرى تنظم علاقة الحوزة بالمواطن .

الامور الاربعة تحتل الدور الأساس الذي تقوم به الحوزة في المجتمع لكن يبقى تساؤلنا ما مقدار تفاعل الحوزة مع هذه الامور التي ذكرنا جوانبها المختلفة وهذا يجرنا الى محاولة معرفة الوظيفة الاساسية للحوزة وما تقوم به ويظهر ان الدور السياسي هو الذي في الواجهة اما الادوار الدينية فهي موزعة بين المراجع المتعددين وحسب التقليد. اما البعد الاقتصادي فانه يكاد يكون ممتزجاً مع البعد الاجتماعي لهذا فانه لا يظهر واضحاً لان اهل السياسة والدين والاقتصاد والاجتماع في العراق يكادون يهتمون

بالجانب السياسي الوحيد الذي يتم الحديث عنه في الكتب التي تتناول الحوزة ، وفي مقابل ذلك نجد ان الحوزة تحاول الابتعاد عن ما يخص السياسة قدر ما تستطيع ((الولاية الخاصة)) في مقابل دور سياسي يسجل لصالح الحوزة ولكن قام به أفراد من الحوزة ، وكل هذا يقود الى محاولة العمل السياسي ومأسسة الحوزة والتساؤلات الخاصة بها .

الحوزة والعمل السياسي

ان موضوع الحوزة والعمل السياسي للحوزة هو الذي قادنا إلى مناقشة نظريات (السلطة / الدولة) في الفقه الشيعي فالقضية الأساسية التي تخص دورها له أهمية في الابعاد الميدانية ومعرفة النظرية التي يستند اليها المرجع وهو يؤدي دوره وبدون الحديث عن هذه النظريات لا يمكننا الحديث عن عمل الحوزة ، ولتحديد العمل في الحوزة نجد في تاريخها نظريات متعددة الا ان اهمها نظريتان تذهب أحدهما الى الدور المحدود (للفقيه الحوزوي) اما الاخرى فتذهب الى الدور الواسع للفقيه في كل مجالات الحياة الاجتماعية (وكما يعبر عنها أهل الحوزة الولاية على الأموال والأنفس) وعلى وفق هذين التصورين تؤدي الحوزة دورها في المجتمع العراقي، منذ تأسيسها - في الأقل - في المئة سنة الماضية ابتداءً في النجف على يد الشيخ الطوسي بعيداً عن السياسة والاحتلال والصراع الطائفي ، فهي ذهبت إلى

هناك لتبتعد عن هذه القضية بل ان نظرية ولاية الفقيه والنيابة تم تطويرهما في وقت لاحق أيام الدولة الصفوية لتعطي لرجال الدين والسياسة الدور الشرعي الأكبر في قيادة الدولة والمجتمع^(١) لذا فإن مناقشة ادوار الحوزة في المجتمع العراقي يجب ان تبدأ بمجموعة قضايا مهمة وهي :-

١. ما هي النظرية التي ترسم للحوزة طريقها في المجتمع؟ سواء كانت نظرية المدى الواسع للدور (العام المطلق) ام المدى الضيق (الخاص) وهو ما تمت مناقشته في نظريات السلطة في الفقه الشيعي.
٢. ما هو رأي المجتمع بهذا الدور؟ لأننا نعرف ان الحوزة في تفاعلها مع المجتمع تعتمد الحالة التطوعية المقبولة اجتماعياً لما تقوم به من دور في هذا المجتمع ، كما لا ننسى قضية مهمة جداً وهي ان الناس هم الذين يقلدون المراجع في أمور دينهم ودنياهم وعلى المراجع ان يبينوا هذه الأمور عن طريق الفتوى في ما يخص هذه المسائل التي تسمى (منهاج الصالحين ، الفتاوى الشرعية ، الرسالة العملية ...)

(١) احمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه ،

الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، ط٦ ، ٢٠٠٨ ، ص ١٩٦ .

وهي مناهج عمل يومية/ حياتية ترى المراجع ان على الناس العمل على وفقها في ما يسمى بإطار العلاقة بين (المجتهدين - المقلدين).
٣. مدى تأهيل طلبة الحوزة وخريجها لأداء هذه الأدوار وهو ما طرح بخصوص النظام التعليمي^(١) في الحوزة والذي يمكن ان نستنتج منه مجموعة أمور مهمة هي :-

أ- ان التأهيل الأكاديمي لأكثرية خريجي الحوزة من الشيوخ الذين أنهموا المرحلتين الأولى (المقدمات) والثانية (السطوح بشقيها العليا والدنيا) يمكنهم أداء وظائف مثل :

- ◆ إمام جماعة .
- ◆ خطيب وواعظ .
- ◆ وكيل عن المرجع في منطقته الأصلية وممثل عنه في قضايا كثيرة.
- ◆ مدرس لعلوم الدين في ما تعلمه من الحوزة سواء داخل الحوزة او خارجها .

(١) ينظر: رؤيتي في التعليم، د. عبداللطيف الهميم اذ نوقش موضوع التعليم الديني بتوسع.

ب- ان التأهيل الأكاديمي للقلّة المتبقية، والتي أتمّت او لم تتم بعد ما يمكنها من أداء:-

♦ راوٍ عن المرجع وهي من اكثر الشهادات التي تمنح في حوزة النجف.

♦ مدير لأحد مكاتب المراجع سواء داخل الحوزة او خارجها.

♦ يمكنه تأدية إي من الوظائف السابقة للمستويات الأدنى السابقة الذكر.

♦ مدرس في الحوزة .

وهنا تثار تساؤلات قد تدور بخصوص عمل خريجي الحوزة لعل أهمها ما هو سر التأكيد على الدور السياسي الحالي لهم ولاسيما المراجع؟ وهل المستويات الدنيا منهم مؤهلة لأن تتبوأ مناصب إدارية، وسياسية إذا كانت دراستهم حوزوية فقط؟ والسؤال الأهم الذي يطرحه احد علماء الاجتماع الديني وهو (هل لرجل الدين مهنة واختصاص في المجتمع مثل مهنة الطبيب والمهندس وغيرها؟)^(١) ففي علم الاجتماع عندما نتحدث عن

(١) ينظر: علي شريعتي ، النباهة والاستحمار، ترجمة حيدر مجيد ، دار الامير ، بيروت ، لبنان، ٢٠٠٣.

الدور يجب علينا الحديث عن الوظيفة التي يؤديها صاحب هذا الدور ،
والسؤال هنا في ضوء هذا التأهيل الأكاديمي ما هي طبيعة هذا الدور
والوظيفة التي يجب ان يؤديها صاحب هذا التأهيل ؟ كما ان لقضية الشهادة
التي يحصل عليها طالب الحوزة اهمية كبيرة في تحديد هذا الدور الذي
يستطيع الحصول عليه عن طريق هذه الإجازة/ الشهادة وهي المؤهل الأكبر
ليصبح للشخص قدرة على توجيه المجتمع وأداء دوره فيه، فالناس بحالتهم
التطوعية يذهبون إلى المراجع الذين حصلوا على إجازة الاجتهاد.

ان التنظير لهذا الدور ومدى أدائه مع بعض الشواهد التي تؤكد بعض
ادوار الحوزة بعيداً عن الدراسات التاريخية التبعية لأنها ليست محل البحث
مع اقتناص بعض من هذه الشواهد على هذه الأدوار محيلاً الأكثرية منها إلى
الجانب الميداني الذي سيتناول مناقشة اتجاهات الناس نحو هذه الأدوار التي
رسمت لتتناول ((البعض)) من ادوار الحوزة ، فهي خريطة طريق لأدوار
افتراضية للحوزة ورأي الناس فيها في محاولة لمعرفة الفعل ورد الفعل لهذه
الأدوار وكأنها نوع من المحاكمة الاجتماعية لنصوص بخصوص ادوار يراها
أصحابها شرعية، فالشرع وجد لخدمة الناس لا النص كما هو رأي الناس
بهذا النص لاسيما انه ليس نصاً شرعياً كالقرآن .

بقي ان نشير إلى ان الحوزة النجفية تعيش حالة من الاستقرار والتوازن على وفق هذا التوازن الاجتماعي؛ لان أنظمتها تتساند لتجعلها في حالة من الاستقرار ولا يختل التوازن إلا في بعض الحالات لعل أشهرها عند موت المرجع الأعلى مما يخلق حالة من الترقب والتمحور حول المراجع الإحياء لحين الاستقرار على مرجع اعلى او إبقاء حالة تعدد المراجع ويكون في هذه الحالة عمر المرجع هو الحاسم في تحول الامة نحو المرجع الأطول عمرا من بين مجموعة مراجع لم تستقر المرجعية لأحدهم دون سواه ، كما توجد حالات اللا استقرار عندما تدخل الحوزة حالة من الاضطهاد او الصراع مع النظام السياسي في العراق ، إما الحالة الأخرى وهي الأقل شيوعا فيمكننا وصفها بصراع النظريات ما بين الولاية الخاصة والولاية العامة اذ ان اختلاف الرؤى في كيفية إدارة الحوزة والمجتمع سيولدان حالة من الاستقرار نتيجة اختلاف المرجعيات النظرية التي يؤمن بها المراجع المختلفين ما بين الخاصة والعامة من الولاية، والنظام الاقتصادي ربما يكون له دور في عدم الاستقرار لكنه مرتبط هنا بتوجهات المقلدين نحو حوزات اخرى في بلدان غير العراق مما يخلق شحه في الموارد المالية للحوزة ولعل التدخل السياسي من خلال الاضطهاد والدكتاتورية له دور في هذا الاتجاه أيضا .

حوزة النجف بين المؤسسة واللا مؤسسة

سينقسم الحديث في هذا الجانب على مجموعتين من الآراء بخصوص تحويل الحوزة إلى مؤسسة حديثة لتواكب العصر ، اذ سنتناول أولاً رأي الرافضين لهذه المؤسسة ثم نتطرق إلى رأي من يرون ضرورة تأسيسها وكما يأتي :-

أ- آراء المدافعين عن لا مؤسسة الحوزة

يميل أكثرية علماء الحوزة ولا سيما المجتهدين منهم إلى رفض فكرة مؤسسة الحوزة بشكل قاطع وذلك لأسباب عديدة أشهرها الأسباب الفقهية ثم تأتي الأسباب السياسية وغيرها ولكي تتضح الرؤية بخصوصها لنأخذ بعض الآراء بخصوص ذلك وهنا نود الإشارة قبل البدء إلى إن معظم الآراء عندما تتكلم عن مؤسسة الحوزة فأنها تميل إلى مؤسسة نظام المرجعية الذي تنصب معظم الأحاديث اليوم حول مؤسسة هذا النظام كما يعبر عنه احد أبناء الحوزة انتقال المرجعية من الذات إلى المؤسسة

١- يرى بعض العلماء والمهتمين بالشأن الحوزوي إن مؤسسة الحوزة وإدخال اللوائح والقوانين إليها ورسم حدود واضحة لنظام التدرج الهرمي الذي تكلم عنه ماكس فيبر في نموذجة قد يتيح

فرصة كبيرة للكثير من الطامحين إلى تبوء منصب المرجع الأعلى من الفاسقين والمنحرفين للترقي إلى هذا المنصب مما يسهل اختراق وتدمير الحوزة من الداخل؛ لذا فإن رفض مأسستها قد مكن لها الاستمرار في ظل ظروف القهر والاضطهاد السياسي الذي عانتها على مدى قرون من الزمن وهو ما حصنها من هجمات (من الداخل) للحكومات الظالمة عليها لذا حافظت على بنائها الداخلي بهذه الطريقة وهذا هو أحد أسرارها الخفية التي يعجز الآخرون من اختراقها وكما يعبرون عنه في الحوزة (ان نظامها في لا انتظامها) (١)

(١) ينسب هذا القول إلى المرجع الكبير السيد أبو الحسن الأصفهاني (رحمه الله) لما طلبوا منه بتحريك من السلطات السياسية، تنظيم الحوزة في النجف الأشرف، أجابهم بهذه الكلمة الصغيرة الكبيرة، قال: (النظام في اللانظام) معاصرة لأربعة من الدكتاتوريين، وهم أتاتورك في تركيا، وياسين الهاشمي في العراق، والبهلوي في إيران، وأمان الله خان في أفغانستان، إذ أنه لو كانت الحوزة منظمة، لهدموا أبشع نوع من الهدم، وسيطروا عليها واستفادوا منها للسير في ركاب المستعمر وعملائه، فرأى السيد المرحوم، أن الأفضل أن لا يكون للحوزة صورة وتنظيم ظاهر، يمكن الأخذ برقبتها إلى تلك الأهداف:

http://www.alshirazi.com/compilations/administration/al_idara/chapter2/part4/03.htm

ولذا يرفض القائلون بهذا الرأي مأسستها أو مأسسة نظام المرجعية في الأقل اذ يرى السيد محمد سعيد الحكيم ان حصر حق القرار بمؤسسة خاصة يحمل المنحرفين للتسلل إلى تلك المؤسسة لأنهم وحدهم القادرون على سلوك الطرق الملتوية من الغش والرشوة والكذب والتهريج والتشنيع والتخويف وغير ذلك مما يترفع عنه ذوي المبادئ وأهل الاستقامة، فإذا تسللوا وسهل عليهم السيطرة على المؤسسة وتحويل قراراتها لصالحهم بطرائقهم الملتوية التي أشرنا إليها، وحينئذ يستطيعون حرف مسيرتها والتخلي عن مبادئها، ولم يخشوا إنكار المنكرين بعد أن كان القرار لهم وحدهم، ولا شرعية لحديث غيرهم. ومن هنا يسهل على الأعداء التسلل للمؤسسة بأنفسهم أو بمن يتعاون معهم من المنحرفين ومرضى القلوب وضعاف النفوس وذوي الأطماع، ثم السيطرة عليها وتسييرها لصالحهم. وبذلك يفقد التشيع المرجعية المخلصة التي سارت به أكثر من ألف عام في طريق الله تعالى وقادته إلى موقعه الآن اذ صارت عبئاً على الظالمين ومثيرة لقلقهم^(١).

(١) محمد سعيد الحكيم، المرجعية الدينية، (الحلقة الاولى)، في

آراء المدافعين عن مؤسسة الحوزة

يقف في الضد منها قلة من المراجع الكبار وبعض المتصدين للشأن الحوزوي والكثير من المثقفين والباحثين وأصحاب الولاية العامة في الفقه الشيعي ، الذين يرون ضرورة مؤسسة الحوزة لتخرج من الشكل الفردي إلى الشكل المؤسسي ، وسنورد هنا آراء المدافعين عن مؤسسة الحوزة من أهل الحوزة نفسها ولاسيما مراجعها على النحو الآتي:-

• سلبات الحوزة الفردية :

يورد المدافعون عن مؤسسة الحوزة جملة من السلبات بشأن فردانية المرجعية أو ما يمكن إن نصلح عليه الحوزة التقليدية ونذكر منها :

١ - النمطية والرتابة والقدم:- لهذا النمط من الحوزات الذي ما عاد يواكب العصر والتقدم الحاصل في العالم. فالحوزة بطرائقها القديمة ولاسيما ما يخص الحقوق الشرعية وإدارة الأموال والمدارس الدينية ما عادت بالكفاءة نفسها مع التوسع الحاصل في هذه الحقوق وفي المدارس والطلبة ، ومن دون تحولها إلى مؤسسة لن تقدر على تلبية متطلبات الطلبة والمدارس كما إن طريقة استلام الحقوق الشرعية وخزنها والتصرف بها بحاجة إلى

مأسسة وإدارة عالية في الجباية (استلام الحقوق الشرعية)
والاستثمار لها وتوزيعها.

عدم وجود لوائح وقوانين: - تتحكم بالعمل داخل الحوزة جعل الذاتية
والشخصانية والعلاقات القرابية هي المسيطرة على الحوزة ولا سيما المرجعية
والخط العام يبقى يسير بهذا الاتجاه القرابي - الذاتي.

٢ - أزمة العلاقة مع المؤسسات: - كما يواجه الشكل التقليدي أزمة
عند تعامله مع المؤسسات الأخرى (السياسية والاقتصادية أو
غيرها) إذ نلاحظ إن الأموال والأموال وما شاكلها تحتاج إلى
توثيق في مؤسسات الدولة وهنا يأتي السؤال باسم من ستسجل،
ومن سيرثها بعد موت المرجع ، وكيف يتم تداولها داخل وخارج
الحوزة ؟ ، فإذا كانت قوانين الدول جميعا تورث أملاك الشخص
لورثته، فما الذي سيحصل إذا كان ابن المرجع ليس بمرجع،؟
وكيف سيتم التصرف بها ولمن سيسلمها؟؟ وهذا ما أدى إلى
إشكال آخر وهو إذا ما طالب بها مرجع آخر بخلاف رأي وتقليد
أبناء المرجع المتوفى فما الذي سيحصل؟ وقد حدثت إشكالات
كثيرة في هذا الخصوص لم يتم حل الكثير منها حتى الوقت
الحاضر .

٣- فاعلية عمل المؤسسة :- إن عمل المؤسسة أجدى وأكثر تأثيرا وفعالية من عمل الأفراد منفصلين ، فالعالم اليوم يتقدم بخطى حثيثة من خلال المؤسسات وفرق البحث التي تعالج مشكلة ما بتركيز أكثر عندما يتم تكليف فريق بها لا فرد واحد أو أفراد منفصلين ، وهذه الحقيقة تدعمها التجربة الإنسانية التي نعيشها وهي لا تتم ما لم تتجه الحوزة إلى الشكل المؤسساتي الذي سيمكنها من تحقيق التقدم ومواكبة العصر .

حاجة المجتمع للمؤسسة :- إن المقلدين من المجتمع العراقي الذين يقلدون هذه الحوزة (ناهيك عما يقلدها من خارج العراق) قد أصبح يتطلع إلى الحوزة ودورها بصورة مختلفة عما كانت عليه في السابق وأصبح الناس يتطلعون لدور اكبر منها في مختلف المواضيع وهذه التوقعات العالية من قبل جمهور الحوزة يتطلب جهازا مؤسساتيا لكي يحقق للناس ما يتطلعون إليه.

المرجعية في ايران

ولاية الفقيه والسلطة السياسية في النموذج الإيراني

إن ولاية الفقيه العامة التي تم التنظير لها في الفقه الشيعي ومنذ مدة ليست بالقصيرة لم نجد لها تطبيقاً عملياً إلا في النظام الحالي في الجمهورية الإسلامية في إيران والتي نجح فيها الفقهاء (رجال الدين) في الوصول إلى سدة الحكم عام ١٩٧٩ بعد صراع طويل ضد حكم الشاه اذ كان للشعب الدور الفاصل في القضاء على هذا الحكم الشاهنشاهي بتوجيه ومشاركة رجال الدين وكذلك بدفع من الحركات والأحزاب الدينية وغير الدينية في الداخل والخارج الإيراني، لكن الأمور في النهاية آلت إلى سيطرة رجال الدين على الثورة وتنحية الآخرين، اذ أدى السيد الخميني كونه المرجع الديني الأكثر شعبية والقائد الروحي لهذه الثورة الدور الأساس في تحويل السيطرة بيد رجال الدين الإيرانيين بعد مخاض عسير بعد الثورة آلت إلى إقصاء كل من يقف بالضد من ولاية الفقيه العامة التي نحن بصدد الحديث عن تجربتها العملية.

اذ تم إقرار دستور الجمهورية الإسلامية من خلال الاستفتاء الشعبي على صيغته الدينية، ومن نصوص هذا الدستور سننطلق للحديث عن

الجانِب العملي من ولاية الفقيه العامة، اذ تتوزع السلطات فيه إلى أربع سلطات^(١) هي:-

١. سلطة ولي الفقيه.
٢. السلطة التشريعية متمثلة بمجلس الشورى الإسلامي.
٣. السلطة التنفيذية متمثلة بسلطة رئيس الجمهورية ووزرائه.
٤. السلطة القضائية متمثلة بسلطة مجلس القضاء الأعلى والمحكمة العليا.

حدود الولاية :

١. إن حدود الولاية هي السياسة والمسائل السلطانية والأُمور المرتبطة بالحكومة والمسائل العامة والاجتماعية وكل ما يرجع به القوم إلى رئيسهم لذا فإنها مقيدة بهذه الأمور.
- كما أنها مقيدة بمصلحة المجتمع الإسلامي وان مرجع تشخيص المصلحة هو ولي الفقيه نفسه.
- لكن صلاحيات ولي الفقيه مقيدة بالإحكام الفرعية الإلهية

(١) سعد الأنصاري ، الفقهاء حكام على الملوك ، علماء إيران من العهد الصفوي الى

العهد البهلوي ، دار الهدى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٦ ص ٤٨٥ - ٥٥٢

وليس هناك شرط أو قانون أعلى منه .

٢ . ليس للفقهاء ولاية تامة مطلقة اذ لا يتصرفون في أموال الناس ولا

تكون طاعتهم واجبة مطلقاً في كل ما يأمرون وينهون،

وصلاحياتهم محدودة ومقيدة بالإحكام الفرعية.

وعلى كل حال فان الإحكام الصادرة تكون محدودة بحددين هما:

الأول: تنفيذ الاحكام الشرعية.

الثاني: ترجيح الإحكام الشرعية بعضها على بعض.

نظرية النيابة عن الإمام الغائب وولاية الفقيه

تعد هذه القضية من اكثر المواضيع التي تمت مناقشتها في المحافل

الحوزوية كونها تتحدث عن شرعية الحوزة وشرعية دورها، ومن دون بيان

وجهة النظر بخصوص ذلك لا يمكننا الحديث عن الدور الذي سيمارسه

الفقيه والحوزة ، فماذا نقصد بالنيابة عن الإمام ؟ ومن هو هذا الإمام ؟ وما

هي حدود هذه النيابة ؟ لنتقل بعد ذلك إلى ولاية الفقيه او نائب الإمام

وحدود هذه النيابة:

تقوم فكرة النيابة عن الإمام على أساس النص القرآني الذي يجعل

الولاية لله على المسلمين ثم من بعده للنبي (صلى الله عليه وسلم) ومن

بعدها للأئمة الاثنى عشر لتنتهي عند الإمام الغائب مما يتطلب ان يكون من

بعده نائب عنه هذه هي الفكرة في ابسط صورها ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ

ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١) فالولاية هنا بمعنى تولي

أمر الناس كافة كأفراد وكمجتمع محصورة بالله الذي بعث النبي وهو بدوره خلف الأئمة من بعده في ولاية استمرت حتى سنة ٢٦٠ هـ هو العام الذي غاب فيه الإمام الثاني عشر مما خلف فراغاً في شخص الولي فابتدأت من بعده مدة النيابة عن هذا الإمام الغائب في شخص النواب الأربعة الذين امتدت مدة نيابتهم (٧٤) سنة فيما يسمى بالغيبة الصغرى لتحل بعدها الغيبة الكبرى التي تمتد حسب الفقه الشيعي حتى ظهور الإمام الغائب مرة أخرى في آخر الزمان لتعود الولاية مرة أخرى إلى الإمام المعصوم والتساؤل الكبير الذي شغل بال الفقهاء في هذه المدة التي تجاوزت الألف سنة ما هي حدود نيابة الفقيه عن الإمام ؟ اذ يحدد الشيخ مرتضى الأنصاري ثلاثة حدود هي :-

١. الإفتاء

٢. القضاء

(١) سورة المائدة ، الآية ٥٥

٣. الولاية على الأموال والأنفس^(١)

إذا يكمن عمل الفقيه هنا كما يراه السيد محمد باقر الصدر في نظريته بشأن الفراغ ، اذ نلاحظ الجزئين الاقتصادي والاجتماعي طاغين على دور الفقيه، والتي تمثل السياسة الجزء المهم من العملية السياسية التي قد يديرها الفقيه لتحقيق هذا الدور ، علما إن هذه النظرية كان قد كتبها في أيام شبابه، فهو يرى في مكان آخر من كتاباته وفي آخر محاضرات ألقاها على طلبة البحث الخارجي وقام بطبعها طلبته تحت عنوان (المدرسة القرآنية) اذ يتناول فيها مسألة خلافة الإنسان على الأرض التي يرى فيها إن الأمانة التي عرضها الله على الإنسان في كتابه الكريم ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(٢)، هي خلافة الإنسان للأرض ولكن يطرح فهما جديدا لهذه الخلافة إذ يراها تتحقق بالأنبياء والرسل والأمة والصالحين والفقهاء لا في عامة الناس لذا فخليفة الله في عصرنا الحاضر هو الفقيه لا كل الناس.

(١) زهير الاعرجي ، مباني النظرية الاجتماعية في الإسلام ، المطبعة العلمية، قم ،

إيران، ١٩٩٦ ص ٩٣

(٢) سورة الأحزاب ، ايه ٧٢

إما كيف يتحرك الفقيه لأداء دوره في منطقة الفراغ الثانية فقد طرح لنا
الصدر ثلاث نظريات مختلفة باختلاف الزمان وسنرتبها هنا على حسب
التسلسل الزمني لها وعلى النحو الآتي:

• النظرية الأولى: الحكومة الانتخابية على أساس الشورى

قال بهذه النظرية سنة ١٣٧٨ هـ ضمن التعاليم الحزبية (الأسس
الاسلامية).

• النظرية الثانية : ولاية الفقهاء التعيينية العامة

عرض هذه النظرية عامي ١٣٩٥ و ١٣٩٦ هـ في الرسائل العلمية على
حاشية منهاج الصالحين والفتاوى الواضحة.

• النظرية الثالثة : خلافة الامة وإشراف المرجعية

كتبها قبل سنة من استشهاده عند نجاح الثورة في إيران عام ١٣٩٩ هـ
في جواب على سؤال لسته من علماء لبنان ، في مقام توضيحه لمباني
الجمهورية الاسلامية في المجموعة المختصرة (الإسلام يقود الحياة)، تعد
هذه النظرية الرأي النهائي للسيد الصدر في باب الدولة الاسلامية عبارة
عن عنصري الحق الموهوب في خلافة الإنسان والإشراف الديني للمرجع
الصالح .

بناء على هذه النظرية فان لكل من الفقيه والسلطان سلطة مستقلة عن الأخرى ولا يُعَيَّن أحدهما الآخر ، وان يحترم السلاطينُ الفقهاء وقد سادت على وفق هذه النظرية مقولة (العلماء حكام على الملوك) التي تؤرخ لفترة مهمة من تاريخ الحوزات، ولا سيما حوزة النجف؛ لأن هذه النظرية تبني نوعاً من الثنائية العملية والتفكيك الخارجي للشرعيات عن العرفيات أو بعبارة أخرى فصل السلطتين (السياسية والدينية) وربما يمكننا القول إن هذه التفكيكية هي إحدى ركائز العلمانية التي تقوم بفصل الدين عن السياسية أما أهم علماء الشيعة الذين يقولون بهذه النظرية هم:

١. العلامة محمد باقر المجلسي (ت ١١١١ هـ).
 ٢. الميرزا أبو القاسم بن حسن الجيلاني القمي (ت ١٢٣١ هـ).
 ٣. السيد جعفر بن أبي إسحاق الداري البروجردي الكشفي (ت ١٢٦٧ هـ).
 ٤. الشيخ فضل الله النوري.
 ٥. آية الله مؤسس الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي .
 ٦. شيخ الفقهاء آية الله محمد علي الآراكي.
- ويقصد بهذا الركن هو كيف يتم إيصال الحكم الإلهي (الفقيه في زماننا)

إلى الحكم ؟ انه يتم عن طريق التعيين للولاية، إما كيف يتم هذا التعيين فمن خلال:

١. العلاقة بين الحاكم الإلهي والشارع المقدس هي التعيين للولاية والمراد من التعيين هو الجعل السلطاني للائمة (عليهم السلام) والذي هو غير الجعل الإلهي للأحكام الشرعية على الموضوعات ، أي أنه يجعل هذا المنصب من قبل صاحب الحكومة الأصلي إن تعيين الفقيه العادل للولاية على الناس أهم من بيان الشروط للحاكم .

٢. ليس المراد من التعيين هنا التعيين الخاص (تعيين شخص خاص بعنوان كونه ولي الأمر) بل هو المنصب العام أي نصب جميع الحائزين على الشروط (فقاهاة + عدالة + تدبير) .

٣. إذا تعدد الفقهاء العدول يتعدد المنصبون للولاية .

٤. أن أي فقيه عادل يعمل بولايته ولا يجوز لبقية الفقهاء العدول في زمانه مزاحمته في ذلك المجال ، أما الكيفية التي يعين بها هذا الفقيه من بين الفقهاء فانه عن طريق اتفاق كلمة الفقهاء كلهم أو أكثريتهم على واحد منهم على إن يحترم الأقلية الرأي الذي توصل له أكثر الفقهاء ، علماً إن هذا الطرح يذكرنا بمقولة أهل الحل والعقد في

التاريخ الإسلامي أو (مجلس الخبراء) في الأنموذج الإيراني الحالي. لان الناس كما جاء في هذه النظرية ليسوا أصحاب حق حتى يستطيعوا انتخاب الولي ، لان الانتخاب في مستوى ادنى من التعيين لهذا الولي من قبل الشارع المقدس ، علماً انه إذا ما تم هذا الانتخاب فهو أمر جائز إذا ما رأى الولي الفقيه صلاحاً في ذلك وهو ما نراه في التجربة الإيرانية التي ترى انتخاب الرئيس من قبل الناس ويصادق على هذا الانتخاب ولي الفقيه (على الرئيس الفائز في الانتخابات).

٥. إن ولي الفقيه هو منشأ مشروعية النظام وجميع مؤسسات الحكومة ومن جملتها السلطات الثلاث (التشريعية ، التنفيذية ، القضائية) والدستور والقوانين تصبح مشروعة بواسطة تأييده ، وان الموافقة على الدستور لا يلزم ولي الفقيه ولا يفرض عليه تعهداً فيستطيع إلغاءه من طرف واحد إذا ما رأى صلاحاً في ذلك .

٦. إن الحاكم الشرعي مسؤول إمام الله تعالى وليس لأية مؤسسة قانونية بشرية حق النظارة (المراقبة) عليه لذا فالجميع تحت نظارته وهو تحت نظارة الله.

وعندما ننظر في الواقع الشيعي ومراجعته نجد هناك اكثر من مرجع في الوقت الحاضر فكل جماعة تقلد مجتهداً معيناً، وباب الاجتهاد مع مرور الزمن توسع كثيراً واصبح المجتهد له القول الاول في اصدار الاحكام الشرعية والان في العراق نجد مرجعيات متعددة فهناك من يقلد السيستاني وهناك من يقلد الفياض وهناك من يقلد الباكستاني النجفي وهناك من يقلد خامنئي في ايران أو الحيدري وهكذا وهناك الذين يقلدون الصدر ويأتمرون بأمره وهذا أدى الى تعدد في التفسير واصدار الاحكام ويظهر ذلك جلياً في اثبات الرؤية الشرعية لشهر رمضان او شهر شوال او شهر ذي الحجة فهناك من يأخذ بالرؤية الشرعية وهناك من يُنسئ رمضان أو شوال الى يوم آخر وربما الى يومين كما حصل قبل سنوات اذ بقي الناس صائمين ليومين اضافيين بسبب اختلاف فتوى المرجعيات.

مرجعية الجامع الأزهر الشريف

الجامع الأزهر، أهم المساجد في مصر وأشهرها في العالم الإسلامي، هو جامع وجامعة منذ إنشائه سنة ٣٦١ هجرية، الموافق ٩٧٢ ميلادية على يد جوهر الصقلي، قائد المعز لدين الله، أول الخلفاء الفاطميين بمصر. وقد مر الأزهر بمراحل كثيرة، إذ أنشئ لغرض نشر المذهب الإسماعيلي وتخريج الدعاة الفاطميين، ليروجوا للمذهب الإسماعيلي الشيعي (الشيعية السبعية)^(١)، الذي كان مذهب الفاطميين، وحينما تولى صلاح الدين حكم مصر (٥٦٧هـ / ١١٧١م إلى ٥٨٩هـ / ١١٩٢م)، حوَّله إلى جامعة إسلامية سنّية وظل يدرس المذهب السني حتى الآن^(٢).

تمت تسمية الجامع الأزهر بهذا الاسم تيمنا بفاطمة الزهراء، بنت نبي الله محمد - صلى الله عليه وسلم - وإشادة بذكرها. إقليميا ودوليا، ظل الأزهر على مدى تاريخه منارة للفكر الإسلامي المستنير، فكان جامعا

(١) سميت بالسبعية لأنها تقتصر على سبعة أئمة اما بقية الأئمة الاثنا عشر فلا يعدونهم أئمة معصومين.

(٢) سلوى علي ميلاد، الوثائق العثمانية دراسة ارشفة وثائق سجلات محكمة الباب العالي، دار الثقافة العلمية، الاسكندرية، مصر ٢٠٠١، ص ١٣٤.

وجامعة ومؤسسة للتعليم والعلم والبحث في علوم الدين والدنيا، فاتها أبوابه للطلاب والعلماء من أبناء المسلمين في كل أنحاء العالم الإسلامي، فضلا عن بعثاته التعليمية والدعوية في شتى أرجاء الأرض. وقد حفظت الأمة الإسلامية للأزهر الشريف المكانة، وكسبت مصر باحتوائها إياه مكانة خاصة في العالم الإسلامي، إذ ساعد كثيرا في أن يكون لمصر دور إقليمي مميز عبر العصور^(١).

وفي ما يتعلق بتعيين شيخ الأزهر كان النظام المتبع في البدايات الأولى هو أن يختار كبار العلماء من بينهم «ناظراً» يشرف على شؤون الأزهر الدينية، حتى استحدث الأزهريون منصب شيخ الأزهر للمرة الأولى في عهد الحكم العثماني ليتولى رئاسة علمائه ويشرف على شؤونه الإدارية، ويحافظ على الأمن والنظام في الأزهر، وكان أول من تولى هذا المنصب هو الشيخ محمد عبد الله الخراشي سنة ١٦٩٠. وبعد ذلك تمت تسمية هيئة لكبار العلماء تتولى شؤون الأزهر كافة، وعلى رأس مهماتها اختيار الإمام الأكبر، وظل هذا الوضع قائماً حتى صدر قانون تطوير الأزهر رقم ١٠٣

(١) ينظر: حسام محمد عبد المعطي، شيخ الجامع الأزهر في العصر العثماني، مكتبة

لعام ١٩٦١، الذي أعطى رئيس الجمهورية حق تعيين شيخ الأزهر، كما حل مجمع البحوث الإسلامية، محل هيئة كبار العلماء^(١).

أن معركة الأزهر ليست بهذه البساطة، ويقولون: «التحديات التي تواجهنا داخليا وخارجيا، تجاوزت مسألة مصادرة كتاب، أو حتى تعيين الشيخ.. فلدينا في الداخل أنواع مختلفة من التطرف، والمسلمون متهمون في الخارج بالإرهاب. كل هذا محسوب على الإسلام، والإسلام منه بريء، وعلينا تصحيح الصورة. المسألة ليست دينية فقط بل لها أبعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية وتعليمية. معركتنا الحقيقية هي الاستيعاب في الداخل أي استيعاب المتطرفين وإعادةتهم إلى صحيح الدين، والانفتاح على الخارج في زمن تتسع فيه موجات الخوف من الإسلاميين أو ما يسمونه بـ(الإسلاموفوبيا)».

الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر بادر منذ لحظة تسلمه مهام منصبه بإعلان استمرار مسيرة التطوير التي بدأها في جامعة الأزهر بالتعاون مع الرئيس الجديد للجامعة، بحيث نصل في النهاية إلى أن يكون لدى الأزهر خريجون فاهمون للواقع ومستوعبون للمتغيرات والثقافات. وأضاف: «إننا

(١) حلمي النمنم، الأزهر الشيخ والمشيخة، مكتبة مدبولي، ٢٠١٢، ص ٧.

نسعى لكي يجيد خريج الأزهر، اللغات ويفهم صحيح الإسلام بمنهجه المعتدل ويجمع بين التراث والمعاصرة»، في إشارة إلى محاولته الناجحة بتعميم تدريس اللغات بكلّيات الجامعة، وبخاصة الكليات الشرعية.

وحول منهجه الفكري قال الطيب إن نشر المنهج الإسلامي الوسطي المعتدل من أهم أولوياته، وشدد على أن الأزهر هو الحارس الأمين على وسطية الإسلام واعتداله، لأن مناهجه الدراسية تقوم على نشر التسامح ونبذ التعصب والابتعاد عن الغلو والتطرف.

إلى ذلك، يعود احتفاظ الأزهر على مدى تاريخه بمكانته الروحية والقيادية، إلى استقلاليته عن الدولة ونظام الحكم فيها، إذ ظل الأزهر كمؤسسة حتى خمسينات القرن الماضي، يدير أمواله وأوقافه بنفسه ولحسابه، ولم يلجأ إلى الدولة في أي شيء، بل كان الحكام يستمدون منه جزءاً من شرعيتهم.. حتى جاءت ثورة ٢٣ يوليو (تموز) ١٩٥٢، فبدأت منذ عامها الأول في القضاء على استقلاليته حين وضعت يد الدولة على أوقاف الأزهر، وجعلته مؤسسة حكومية. وفي ٢١ سبتمبر (أيلول) ١٩٥٣، قررت إلغاء المحاكم الشرعية الخاصة بالأحوال الشخصية تماماً، وضمها إلى المحاكم العامة وألغت كل القوانين المتعلقة بترتيبها واختصاصها وألحقت دعاوى الأحوال الشخصية والوقف والولاية إلى القضاء العادي.

واستكملت ثورة يوليو حلقات السيطرة على الأزهر عام ١٩٦١، حين أصدرت القانون رقم ١٠١، الذي يسند صلاحية تعيين شيخ الأزهر ووكيله ورئيس جامعته وعمداء كلياته إلى رئاسة الجمهورية، ليفقد الأزهر استقلاله تماما، بعد أن أصبح مؤسسة حكومية تابعة للنظام الحاكم في مصر^(١).

دور جامع الأزهر الشريف دينيا واجتماعيا في العالم العربي

شهدت العقود الخمسة الأخيرة بروزا واضحا لدور المرجعيات الدينية في العالم، وعلى رأسها الأزهر الشريف كمؤسسة دينية كبرى وتعليمية وثقافية ومرجعية دينية للمسلمين السنّة في العالم. وكلما زادت الحكومات من «الاستخدام» السياسي للمرجعيات الدينية تصاعد دورها في حياة الشعوب. وفي الظروف الشائكة، وما أكثرها مكانا وزمانا، لا يتوقف دور الأزهر على الجانب الديني، ويمتد دوره إلى الحياة السياسية والقضايا الاجتماعية والاقتصادية، وإلى الثقافة العامة، بدءا من مساندة السلطة - بحسب البعض - بفتاوى يرونها «فتاوى سياسية وليست دينية»، مثل مدى شرعية العمليات الاستشهادية في مواجهة العدو المحتل، وحق المقاومة،

(١) حلمي النمنم، الأزهر الشريف والمشيخة، مكتبة مدبولي، ٢٠١٢، ص ٧.

وقضايا حرية التعبير بالكتابة والنشر وحقوق التظاهر والاحتجاج والاعتصام، وكذلك دور الأزهر كمؤسسة دينية في مصادرة كتب يرى علماء الأزهر أن مضمونها يمس «ثوابت الدين». وأيضا مدى شرعية فوائد البنوك، انتهاء بالوصول إلى المفردات البسيطة لحياة الناس مثل الأكل والشرب والسكن واللباس.. الكل في هذا الزمان يريد فتوى، إما بهدف تقنين تصرفاته شرعا من دون أن «يستفتي قلبه»، أو هروبا من مسؤوليات واستحقاقات قانونية، وربما محاولة لـ«غسل الضمير».. وفي عصر القنوات الفضائية التلفزيونية تدخّل «الدعاة الجدد» في كل تفاصيل الحياة، حتى أن أحدهم تناول في أحاديثه وفتاواه «الزواج وأسباب الطلاق».

لكن الأزهر كمؤسسة دينية يرفض التشدد الديني رسميا ويعلن تمسكه بمبدأ الوسطية والاعتدال. وعلماءه يقولون في الوقت ذاته بأنهم لا يسمحون بالتفريط في ثوابت الدين، سواء كان هذا الطرف جهة رسمية أو أهلية.

ابرز المهيات والوظائف التي يسعى جامع الازهر لتقديمه للمجتمع

الاسلامي هي :-

- ١- ارسال البعثات إلى البلاد الغربية لأعضاء هيئة التدريس للتمكن من اللغة، وللافتتاح على الدراسات الحديثة، بهدف إعداد قادة ودعاة من نوع راق وفريد.
- ٢- تدريس مادة مقارنة الأديان بصورة صحيحة، ومن مصادر الديانات الفعلية، وعمل توأمة مع الجامعات العالمية في هذا الشأن.
- ٣- الاهتمام بتدريس اللغات لخريجي الكليات الشرعية واللغوية، وابتعث بعضهم للخارج لزيادة المعرفة والاحتكاك.
- ٤- إعادة فتح جامعة الأزهر أمام خريجي الجامعات المصرية الأخرى.
- ٥- فتح جامعة الأزهر لخريجي الجامعات الغربية من أبناء الدول المختلفة.
- ٦- الاهتمام بتدريس المذاهب الثمانية والتخصص فيها، وعمل رسائل الماجستير والدكتوراه في دقائق مباحثها وتاريخها وأصولها.
- ٧- الاهتمام بإنشاء مراكز أبحاث مختلفة في مجالات مختلفة بجامعة الأزهر.

٨- الاهتمام الشديد بالتدريب وتنمية المهارات الإدارية والفنية لدى

الأساتذة والطلاب والإداريين على حد سواء.

٩- العمل على مقاومة الفكر المتشدد الذي بدأ يينغ برأسه في المجتمع

المصري مُستبدلاً به المنهج الوسطى الذي هو صحيح الدين.

وعليه، وبناء على هذه الإجراءات، أصبح الأزهر قادراً على تقديم النصيحة العلمية التي ينبغي أن تصل إلى حد الإلزام لبيان صحيح الإسلام، وللقيام بدور التحكيم، ولحل مشكلات المسلمين في الغرب، ولتقديم اقتراحات للدول والحكومات، ولتصحيح مناهج التعليم، أو الاشتراك في وضعها عندما تتعلق بالمسلمين، ونحو ذلك من الخدمات التي لها أثر في استقرار أوضاع المسلمين في الغرب، وفي شيوع السلام الاجتماعي، وفي اندماج المسلم في مجتمعه، وفي مساعدته لأن يكون مواطناً صالحاً نافعاً لأهله ووطنه، مشاركاً في بناء الحضارة الإنسانية.

وهنا لابد من الالتفات إلى مسألة المشروعية، وملخصها: أن المسلم يجب عليه أن يلتزم بالمشروعية وموافقة القوانين السائدة في بلاده، وألا يخرج على النظام العام، مما يجعل المشروعية والمرجعية وجهين لعملة واحدة، ومن هنا فإن المرجعية ستلتزم بالمشروعية بحيث تحقق الاندماج التام للمسلم في وطنه. فإن هدف المرجعية هو البحث لإيجاد حلول بواسطة

التفاهم بحيث يصبح الأزهر مستودعاً لتفكير المسلم فاصلاً بين هوية الإسلام التي لا يمكن التنازل عنها، ومساحة المتاح من المختلف فيه التي يمكن التفاوض بشأنها.

ويبقى الجامع الأزهر هو الملاذ الحقيقي للمسلمين في مصر وفي العالم، لكن عليه ان يتجاوز العقبات التي تضعها امامه التيارات السياسية الدينية وتحاول حرقه عن مساره الاصلي الذي يخدم المسلمين ويقف بكل قوة امام تيارات الانحراف المذهبي والعقائدي والسياسي.

دار الفتوى في لبنان والبحث عن الاعتدال

دار الفتوى مؤسّسة حكومية أنشئت في العام ١٩٢٢، وأسندت إليها مهمة إصدار الأحكام الشرعية الخاصة بالطائفة السنيّة، وإدارة المدارس الدينية والإشراف على المساجد، كل ذلك في سياق نظام لبناني طائفي تتولّى فيه كل طائفة إدارة شؤونها الداخلية بنفسها.

خضعت دار الفتوى منذ إنشائها إلى سيطرة وجهاء السنّة الذين استغلّوا السلطة الدينية للدار مراراً وتكراراً لتعزيز مؤهلاتهم والحصول على بعض المزايا السياسية. ولم تكن هذه السيطرة دائماً عملية ذات اتجاه واحد. تبذل دار الفتوى اللبنانية منذ أعوام جهوداً كبيرة لتطوير الخطاب الديني والمناهج التربوية وتعزيز روح التعايش والمواطنة لدى الشباب المسلم.

الآلية تعيين المرجعية السنّة اللبنانية في دار الفتوى

في آب/أغسطس ٢٠١٤، انتخبت دار الفتوى، المرجعية السنّة في لبنان، رئيساً جديداً لها هو الشيخ عبد اللطيف دريان، الذي تولّى بموجب هذه العملية منصب مفتي الجمهورية.

وقد تعهّد المفتي الجديد في خطاب تنصيبه بمحاربة "التطرّف والإرهاب". ومنذ ذلك الحين، أصبح دريان بسرعة شخصية عامة بارزة. إذ قام بتنظيم قمة مسيحية-إسلامية في بيروت، وتواصل مع مختلف الأطراف السياسية لتسهيل انتخاب رئيس لبناني جديد، وحضر مؤتمراً رفيع المستوى لمكافحة الإرهاب في القاهرة، في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٤.

غير أن نشاط المفتي لم يُرضِ الجميع في الطائفة السنيّة في لبنان. فقد عارضته مجموعة من رجال الدين النافذين. ينطوي انتخاب دريان لمنصب المفتي الجديد للجمهورية على إمكانية تهميش الجماعة الإسلامية، الفرع اللبناني لجماعة الإخوان المسلمين، والتي بدأت تخوض في السنوات الأخيرة منافسة جدّية مع تيار المستقبل للحصول على أصوات من الطائفة السنيّة. وتسيطر الجماعة الإسلامية على شبكة قوية من المدارس الثانوية والعيادات والمنظمات الخيرية، التي نشطت في توفير الخدمات لعددٍ من اللبنانيين السنة واللاجئين السوريين الذين يعيشون في المناطق النائية من لبنان. واتّخاذ مواقف جريئة في قضايا يُنظر إليها على أنها حاسمة في الطائفة السنيّة، وفيما يحاول دريان التغلّب على تلك القيود.

حيث عانت المؤسسة في بعض الأحيان صعوبة في القيام بواجباتها. ويشير مسؤول كبير في دار الفتوى إلى أنه في أواخر العام ٢٠١٤، لم تكن الهيئة قادرة سوى على الإشراف على ثلث مساجد طرابلس، في حين كانت باقي المساجد في أيدي دعاة يفتقرون إلى المؤهلات الإسلامية المناسبة، وقد يكونون مقربين من المتطرفين.

كما لعب المفتي الجديد دوراً عاماً بارزاً في الأشهر التي تلت انتخابه. إذ حظي باحترام المسيحيين من خلال عقد لقاء قمة بين الأديان في مجمع دار الفتوى في بيروت. وقد شجعه هذا في مابعد على محاولة التوسط في قضية الانتخابات الرئاسية اللبنانية الشائكة في صفوف الفصائل المسيحية الحذرة مثل التيار الوطني الحرّ بزعامة ميشال عون، وحزب القوات اللبنانية بزعامة سمير جعجع. كما التقى مع عدد من كبار الشخصيات الشيعية، بما في ذلك وفد من حزب الله، ودعا إلى نبذ الطائفية، وشدد على أهمية الوحدة الإسلامية في مواجهة التوترات بين الطائفتين السنية والشيعية في لبنان.

تحدث مفتي الجمهورية في كل خطابه تقريباً، بجرأة ضد التطرف السنّي. وشدد على أن الطائفة السنية ستكون، في ظل زعامته، بمثابة "ضمانة للاعتدال والوطنية والولاء للدولة". ربما لم تكسبه هذه المواقف استحسان

الأطراف الراديكالية في الطائفة السنيّة، لكنها ساعدته في تأمين موقعه باعتباره شخصية مهمة لا يُستهان بها على الساحة اللبنانية.

مع ذلك، ولكي يكون مؤثراً حقاً في إحياء تقليد الاعتدال الإسلامي الذي تميّزت به دار الفتوى منذ القدم، يتعيّن على عبد اللطيف دريان أن يتجاوز الخطب الرنانة وينتقل إلى توحيد الطائفة السنيّة في لبنان، وبخاصة رجال الدين الكثر في البلاد، خلف قيادته.

لذا يجب أن يكون دريان على يقين من أن تشمل هذه العملية هيئة علماء المسلمين. ففي تصريحات علنية، أعلن أعضاء في الهيئة، أنهم يعترفون بشرعية المؤسسة، على الرغم من انتقادهم للطريقة التي تُدار بها دار الفتوى. وقد أكّد هؤلاء أن علاقتهم مع دار الفتوى هي علاقة تواصل، وأنهم يريدون أن يكون لهم رأي في عملية الإصلاح.

ولكي يحصل على شرعية واسعة داخل طائفته، يتعيّن على المفتي الجديد أن يأخذ مخاوف رجال الدين في الحسبان، ويعالج بعض القضايا مثل تسييس دار الفتوى وافتقارها إلى تمثيل حقيقي للطائفة السنيّة^(١).

(١) carnegie-mec.org/2015/01/05/ar-pub-57635

وفي هذا الاطار ودعماً لتلك الجهود، شارك المفتي الكبير في كل من مصر والأردن ووكيل الأزهر الشريف في مؤتمر عقد في بيروت في تناول دور المؤسسات الدينية في تعزيز السلام والحوار. وتبادل خلال المؤتمر الذي نظّمته مؤسسة "بيرغهوف" وهي منظمة المانية غير حكومية، الخبرات وشكلوا لجاناً لمتابعة تطوير المناهج في المعاهد الدينية.

وتسعى المناهج الجديدة إلى تعزيز الحوار والسلام بين المسيحيين والمسلمين، وبهذا السياق، إعتبر عضو المجلس الشرعي أنه "أمام المثقفين والمسؤولين السياسيين العرب والمؤسسات الدينية ثلاث مهمات كبرى عليهم العمل عليها".

وأكد أن المهمات تقضي بإستنقاذ:-

- فكرة الدولة الوطنية وممارساتها
 - إستعادة السكينة للدين وإصلاحه
 - تصحيح النظرة السلبية للإسلام.
- ولفت إلى أن المؤسسات الدينية الرسمية تستطيع ان تسهم إسهاماً بارزاً بكل هذه الملفات.

وإعتبر أنه "بسبب المتغيرات بالعالم من جهة والإنقسامات بالدين من جهة أخرى، نحتاج لتأهل وتأهيل". بهذه المؤسسات الدينية ومن ضمن التأهل الأساسي ان نكون أصحاب رسالة لعون الدين والمجتمعات. "أنه" لا بد من تأهيل المؤسسات الدينية عبر تطوير برامج التعليم الديني، وتنظيم شؤون الفتوى. "فإن المؤسسات الدينية الرسمية تضطلع بمهام جسيمة، لكونها تمثل الإسلام بالمحافل والمنابر المحلية والدولية".

"من هذا المنطلق، تعمل دار الفتوى على تطوير خططها وإستراتيجياتها وأدواتها، والإستثمار بموظيفها وكوادرها، بهدف مد جسور التواصل والحوار مع غيرها من المسلمين والآخرين".

وتعمل مؤسسة "بيرغهوف" بموجب إتفاقية موقعة بينها وبين دار الفتوى في ٢٠١٥، على دعم دار الفتوى ومؤسساتها وكوادرها لإستعادة الثقة بين الشارع والمؤسسات الدينية.

فدار الفتوى ، هي مؤسسة دينية رسمية، تابعة لرئاسة الحكومة اللبنانية، وهي مسؤولة عن الأوقاف الإسلامية وما يزيد عن ٢٥٠٠ مسجد، وعن صندوق الزكاة وعدد من المدارس ومؤسسات التعليم العالي. وتشرف الدار على جامعات تخرج أئمة وعلماء الدين.

"إزاء ما تشهده المنطقة من خطاب متطرف، تبرز الحاجة لأن تكون دار الفتوى قوية، لتقديم خدمة صحيحة عن الإسلام"، وهذا الأمر، يتطلب تجديد المواد التعليمية، وتأهيل الأئمة وتعزيز السلام والحوار والعيش المشترك.

تعمل دار الفتوى على بناء هيكليتها الداخلية وكل دائرة تابعة لها. وأعداد دراسة عن التعليم الديني"، وأعداد دراسة عن الأسباب المؤدية للتطرف.

وقد هدفت كل هذه الدراسات، "لتوفير معلومات لدار الفتوى لتبني على أساسها قراراتها الإستراتيجية الصحيحة، منها مثلاً ما هو متعلق بتجديد الخطاب الديني بالمساجد وتغيير أو تعديل الكتب الدينية.

تطوير الكتب المدرسية الدينية

أنه يتوجب على دار الفتوى بما لها من سلطة على المؤسسات الدينية الرسمية، أن تبادر "بالإشراف على تعديلات مناهج التعليم الديني. إن الكتب الدينية التي وضعت في مراحل سابقة ما عادت صالحة للتدريس. والمطلوب إعادة تدريس الدين الإسلامي على وفق منهج جديد وبشكل حضاري. إن إعادة النظر بكتاب الدين وتجديده بما يناسب القرن الواحد والعشرين" بالتنسيق مع جامعات محلية وعالمية تابعة للمؤسسات التربوية

الإسلامية، وبإشراف المؤسسة الأم، أي دار الفتوى، له أهمية في مواجهة التطرف وإعادة النظر بالتعليم الديني ككل، بما يطال منها الأئمة وخطباء المساجد، " لنكون أمام جيل من الخطباء يعززون الحوار والخطب المعتدلة.

آلية تعيين مشايخ دار الفتوى

هذه المهمة هي من صلاحيات المديرية العامة للأوقاف الإسلامية التابعة لدار الفتوى، وهي المسؤول مباشرة عن المساجد في كل لبنان. يتم تقديم طلبات من الخريجين إلى المديرية فتدرسها، ومن ترى فيه الأهلية والكفاءة تقوم بتعيينه حسب المهمات الموجودة؛ إمّا أن يكون خطيب جمعة، أو إمام مسجد أو مساعد إمام أو مدرّساً. والمديرية إدارة كاملة، وهي عبارة عن مصالح إدارية وعقارية.

ولدار الفتوى جهاز تفتيش؛ هناك المفتش العام وهناك المفتش الديني، وبالتالي يقوم هذا المفتش بزيارات تلقائية دورية للمساجد لمتابعة عمل الخطباء والأئمة، أو أحياناً بناءً على توجيهات أو بعض المعلومات عن أخطاء معيّنة أو طلبات معينة من بعض المصلّين، ويتم معالجة القضية من خلال زيارات واقعية ونقل هذه الصورة للمديرية العامة لإجراء المقتضى، حسب كل تفتيش.

ولكن تبقى دار الفتوى تعمل وتحاول ان تتجاوز حالات الاعاقة
والصدام مع الجماعات المضادة لها معا يصعب عملها وييعثر الكثير من
الجهود التي لو وجهت الى هدف خدمة اهل السنة في لبنان لحققت تقدماً
واسعاً لأهل السنة في لبنان.

الخاتمة

الخاتمة

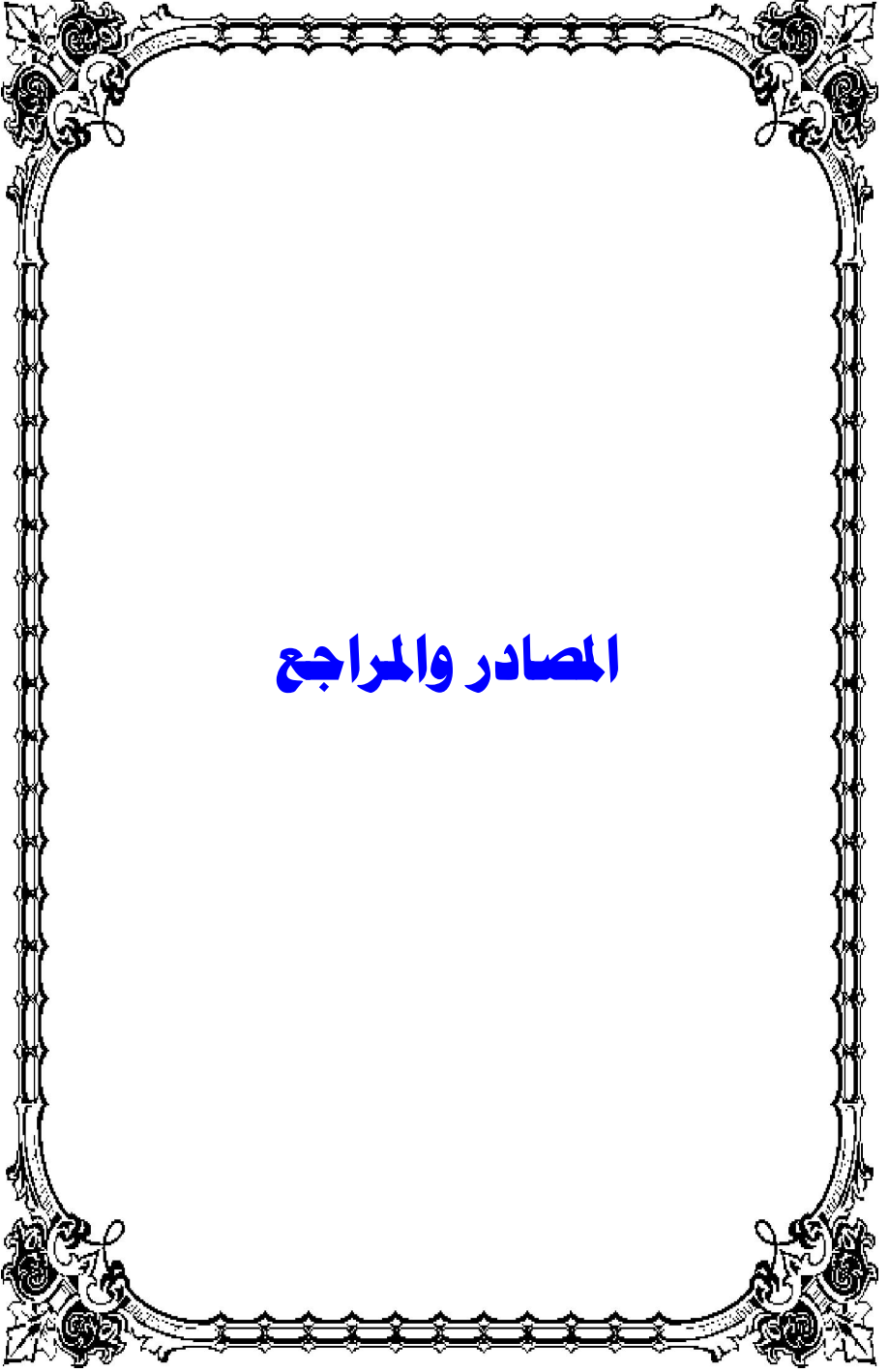
- ونحن نخط عصا الترحال العلمي في هذه الجولة العلمية لا بد ان نسجل ابرز الافكار التي لها اهمية من الناحية العلمية، وقد خلصنا الى مجموعة نتائج وتوصيات نسجلها لعل القارئ الحصيف يراها مؤشرات مهمة تنير الطريق امام المرجعية السنية أو من اراد ان يدرسها واهم النتائج:
١. ان النزعة الفردية ظهرت في المرجعيات الدينية في الديانات عموماً في بداية تأسيسها، ولكن هذه النزعات تلاشت في الغرب.
 ٢. ان النزعة الفردية ظهرت مع بداية نشأة المرجعية السنية ولم تستطع هذه المرجعية التخلص منها على مدى التاريخ وبقيت عائقاً كبيراً يعيق مؤسسة المرجعية السنية.
 ٣. المرجعية السنية عاشت مشتتة، ولم يكن لها اساس محدد تسير عليه.
 ٤. بقيت المؤسسة السنية في معظم احوالها ترتبط بالحكومات مثل مرجعية الازهر الشريف او دار الفتوى اللبنانية وديوان الوقف السني.
 ٥. ان المرجعية السنية اصبحت تتمثل بعلماء الدين المجازين بالعلوم الاسلامية وهذه الاجازة تعد وثيقة مهمة للتصدي للفتوى.

٦. ظهور عدة جهات تتولى الفتوى في العراق بعد احداث ٢٠٠٣ ولكل منها منهجه وتياره السياسي بعضها يمثل التيار السني، وبعضها يمثل التيارات الاسلامية واحزابها وهناك جهود متعاضدة لتأسيس مؤسسة سنية تتخلص من النزعات الفردية والشخصية وتسعى الى ربط المسلم بمؤسسة قائمة على ثوابت دينية بعيدة عن العنصر الشخصي.

التوصيات:

١. نوصي باعتماد الاسس الاسلامية في انشاء مؤسسة المرجعية السنية.
٢. الابتعاد عن النزعات الفردية والشخصية.
٣. نشر القواعد الشرعية التي تسير عليها المؤسسة المرجعية.
٤. ان لا ترتبط المرجعية السنية بالحكومات وان ترصد لها اموال من التبرعات والهبات بعد تشريع قانون يجيز لها قبول العطايا والهبات.

والله الموفق

A decorative rectangular border with ornate, symmetrical corner designs and a repeating geometric pattern along the sides.

المصادر والمراجع

المصادر

- القرآن الكريم .

١ . ابوريان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ترجمة، د.محمد عبد الهادي أبو ريدة.

٢ . ابن النديم، ابو الفرج بن اسحاق، الفهرست طبعة فلوجل، لايبزك، ١٨٧١.

٣ . إبراهيم ، زكريا : مشكلة الفلسفة ، دار مصر للطباعة ، ط٣، ١٩٧١.

٤ . ابراهيم دسوقي أباضه وعبدالعزیز الغنام: تاريخ الفكر السياسي، مطبعة دار النجاح، بيروت، لبنان ١٩٧٣ .

٥ . ابراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع ، دار الشروق ، عمان ، الاردن ، ٢٠٠٧ .

٦ . ابن العربي، العواصم من القواصم، القاهرة ١٩٥٦ .

٧ . ابن المرتضى : طبقات المعتزلة، تحقيق، سوسنه دفيدفلزر، بيروت، ١٩٦١.

٨. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ٢/ ٢٢ ، القاهرة ، ١٣٢١هـ.
٩. ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢.
١٠. ابن مزاحم، وقعه صفين، بيروت، ١٩٥٢.
١١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٣٧٥هـ مادة ولي.
١٢. أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية، جدة، سنة ١٩٨٤.
١٣. أبو الغار، ابراهيم: دراسة تحليلية ونقدية لنظرية "ماكس فيبر" في السلطة الاجتماعية، رسالة دكتوراه، مقدمة سنة ١٩٧٣.
١٤. ابو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، في (القاهرة مؤسسة الجيل ١٩٦٨).
١٥. ابو جعفر بن جرير الطبري، تاريخ الامم والملوك، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٨٧.
١٦. ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة، ١٣٥٢هـ).
١٧. ابو دياب ، فوزي : المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٧١.

١٨. أبو زيد، نصر حامد: النص والسلطة، "حقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت، ١٩٩٥.
١٩. أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط ٦، ٢٠٠٨.
٢٠. أحمد أمين، فجر الاسلام، القاهرة، ضحى الاسلام ١٩٥٦.
٢١. أحمد، عبد الكريم، القومية والمذاهب السياسية، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
٢٢. أرسطوطاليس: السياسة، ت أحمد لطفي السيد، دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٤.
٢٣. أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقى، بيروت، ١٩٨٩.
٢٤. اسماعيل علي سعد: نظرية القوة بحث في علم الاجتماع السياسي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٧٨.
٢٥. الاصم، عبد الرحمن بن كيسان، طبقات المفسرين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١ / ١٩٨٣ م.

٢٦. افلاطون : جمهورية افلاطون ، ترجمة حنا خباز ، مكتبة النهضة للطباعة بغداد ، ١٩٨٣ .
٢٧. افلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤ .
٢٨. الافوه الاودي، صلاةة بن عمرو بن مالك (الشعر والشعراء) بيروت، دار الفكر ١٩٥٦ .
٢٩. اميل بريهمه، تاريخ الفلسفة ، ترجمة جورج طرايش. دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٣ .
٣٠. إنوود، ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١١ .
٣١. البارودي، مصطفى: لمحات من الفكر السياسي حول الفرد والدولة، مطبعة الجامعة السورية ، دمشق، ١٩٨٥ .
٣٢. باقر ابراهيم حسين: الانا والعالم في الفلسفة الحديثة، دار الروافد الثقافية، الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة، الجزائر، ط١، ٢٠١٣ .

٣٣. بدوي ، ثروت : اصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، دار النهضة العربية ، ج١ ، ١٩٧٠ .
٣٤. بدوي ، عبدالرحمن : شلنج ، أو المثالية الألمانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة .
٣٥. بدوي ، محمد طه : امهات الافكار السياسية ، دار المعارف بمصر ، ط١ ، ١٩٥٨ .
٣٦. بدوي ، محمد طه : بحث في النظام السياسي الإسلامي ، بدون طبعه ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، سنة ١٩٩١ .
٣٧. بدوي ، محمد طه : فلسفتنا الثورية ، الاسكندرية ، منشأة المعارف بمصر ، ١٩٦٤ .
٣٨. بريه ، أميل : تاريخ الفلسفة - ت جورج طربيشي ، دار الطليعة للطباعة والشر ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ١د .
٣٩. بطرس بطرس غالي ومحمود خيري ، عيسى : مدخل في علم السياسة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط٣ ، ١٩٦٦ .
٤٠. البلاذري ، انساب الاشراف ، بيروت ، د.ت .
٤١. تحرير غسان سلامه (وآخرون) ، الامة والدولة والاندماج في الوطن العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية / ١٩٨٩ .

٤٢. التميمي، حميد فاضل حسن : الدولة اليهودية في الفكر الاسرائيلي، دمشق، دار العودة، د.ت.
٤٣. تورين، ألان، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٧، مصر.
٤٤. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢.
٤٥. الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي.
٤٦. الجرجاني، الشريف علي بن محمد (التعريفات)، بيروت، دار الكتب العلمية ط١، ١٩٨٣.
٤٧. الجرن، طعيمة: نظرية الدولة العامة للتنظيم السياسي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، سنة ١٩٦٩.
٤٨. زغلول، عبد القادر: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٤.
٤٩. ميل صيلبا، معجم الفلسفة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

٥٠. جود، اسول ادوين : النظرية السياسية الحديثة ، ت عبدالرحمن
صدقي ابو طالب، مراجعة علي ادهم ، المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٣ .
٥١. جودت القزويني، تأريخ المؤسسة الدينية الشيعية من العصر
البويهى الى نهاية العصر الصفوي الأول ، دار الرافدين وبغداد
لبنان ، ٢٠٠٥ .
٥٢. الحاكم النيسابوري، المستدرک، دار ابن كثير، دمشق، د.ت.
٥٣. الحافظ الهيثمي، علي بن ابي بكر (مجمع الروائد ومنبع الفوائد)
بيروت، مؤسسة المعارف، ١٩٨٦ .
٥٤. حسام محمد عبد المعطي، شيخ الجامع الازهر في العصر العثماني،
مكتبة الاسكندرية ، ٢٠١٦ .
٥٥. حلمي النمنم ، الازهر الشيخ والمشيخة ، مكتبة مدبولي ، ٢٠١٢ .
٥٦. حمداوي، محمد: القرابة والسلطة عند ابن خلدون، وقائع الملتقى:
أي مستقبل الأنثروبولوجيا في الجزائر، منشورات مركز
الكراسك وهران، ٢٠٠٢ .
٥٧. حنان، بنت محمد حسين، اقسام العقود في الفقه الإسلامي، رسالة
جامعية، جامعة أم القرى، سنة ١٤١٩ هـ .

٥٨. خلاف، عبد الوهاب: السلطات الثلاث في الإسلام التشريع والتنفيذ والقضاء، ط ١، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، سنة ١٩٨٥.
٥٩. درويش، إبراهيم: الدولة نظريتها وتنظيمها دراسة فلسفية تحليلية، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٦٩.
٦٠. درويش، ابراهيم: النظام السياسي، دراسة فلسفية تحليلية، دار النهضة العربية، ج ١، ١٩٦٨.
٦١. درويش، ابراهيم: النظام السياسي، دراسة فلسفية تحليلية، دار النهضة العربية، ج ١، ١٩٦٨.
٦٢. ديدان مولود: مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية، ط ١، الجزائر، دار النجاح للكتاب، سنة ٢٠٠٥.
٦٣. رسل، برتراند: حكمة الغرب، ت فؤاد زكريا، دار عالم المعرفة للطباعة، ١٩٨٣.
٦٤. رسل، برتراند، الفلسفة والسياسة، ترجمة عبدالرحمن القيسي، مكتبة النهضة، مطبعة النجاح، بغداد، ١٩٦٢.
٦٥. رشوان، حسين عبد الحميد: الدين والمجتمع دراسات في علم الاجتماع الديني، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، سنة ٢٠٠٤.

٦٦. روسو ، جان جاك : العقد الاجتماعي ، ت دوقات قرقوط ، دار القلم للطباعة ، لبنان بيروت ، بلا تاريخ.
٦٧. ريتشارد شاخ ، رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة ، احمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣ .
٦٨. زهير الاعرجي ، مباني النظرية الاجتماعية في الإسلام ، المطبعة العلمية ، قم ، إيران ، ١٩٩٦ .
٦٩. زيدان عبد الباقي ، علم الاجتماع الاسلامي . مكتبة وهبة للطباعة والنشر ، ١٩٨٨ .
٧٠. زيدان ، محمود ، كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، القاهرة - مصر ، ط ٣ ، ١٩٧٩ .
٧١. سباين ، جورج هـ : تطور الفكر السياسي ، ت علي ابراهيم السيد ، مراجعة وتقديم راشد البراوي ، الكتاب الرابع ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ .
٧٢. ستيفن سوينكر : خلاصة الفكر السياسي ، مطبعة المعارف ، بغداد ، ١٩٤٥ .

٧٣. سعد الأنصاري ، الفقهاء حكام على الملوك ، علماء إيران من
العهد الصفوي الى العهد البهلوي ، دار الهدى ، بيروت ، لبنان ،
١٩٨٦.

٧٤. سعفران، حسن شحاته: اساطين الفكر السياسي، مكتبة النهضة
العربية، القاهرة ١٩٥٩.

٧٥. سلمان السلطان، ، النسقوية في فلسفة هيغل، ضمن كتاب
(أوراق فلسفية))، مجموعة باحثين، تقديم: د. سعد البازغي،
المركز الثقافي العربي، الرباط - المغرب، النادي الأدبي بالرياض،
ط١، ٢٠١٢.

٧٦. سنبله ، جان أدوارد : الفكر الالماني من لوثر الى نيتشه ، ت تيسير
شيخ الارض ، دار دمشق للطباعة ، ١٩٦٨.

٧٧. سوينكلر ، ستيفن : خلاصة الفكر السياسي منذ الثورة الفرنسية،
ت مجيد عبدالله وخدوري ، مطبعة المعارف - بغداد ، ١٩٤٥ .

٧٨. السيكي، (طبقات الشافعية) ١ / ٢١٥، راجع: زهري حسن جار
الله، المعتزلة.

٧٩. الشيبني (كامل مصطفى) الصلة بين التصوف والتشيع، بغداد،
١٣٨٢ / ١٩٦٣ .

٨٠. الشيخ المفيد: النكت الإعتقادية، ط ٢، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، سنة ١٩٩٣، ص ٤٧. وأنظر كذلك: عبدالحافظ، عادل فتحي: شرعية السلطة في الإسلام، دار الجامعة الجديدة، سنة ١٩٩٦.
٨١. صالح، غانم محمد: الفكر السياسي القديم والوسيط، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٨.
٨٢. صبحي، أحمد محمود: في فلسفة التاريخ، منشورات الجامعة الليبية، بلا تاريخ.
٨٣. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، د.ت.
٨٤. ضرار بن عمرو المعتزلي، الفرقة الضارية من المعتزلة، ترجمة ابن النديم الصفري ١٩٨٢.
٨٥. الطبري، تاريخ، ج/ ٣٢٣، ابن الاثير الكامل، طبعة القاهرة.
٨٦. الطبري، تاريخ، ج ٤ / ٦٥٢، وابن كثير، البداية، والنهاية.
٨٧. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط ٣، ٢٠٠٦.
٨٨. الطعان، عبدالرضا: تاريخ الفكر السياسي، دار الحكمة للطباعة والنشر، ١٩٩٢.

٨٩. ظاهر، احمد جمال: دراسات في الفلسفة السياسية، مكتبة الكندي،
أربد - أردن، ط ١، ١٩٨٨.
٩٠. عاطف أحمد: النزعة الإنسانية "دراسات في النزعة الإنسانية في
الفكر العربي الوسيط"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،
ط ٢، ١٩٩٩.
٩١. عامر حسن فياض وناظم الجاسور: ثالوث المستقبل العربي
الديمقراطي المجتمع المدني، دار مركز زايد للطباعة والنشر، ط ١،
٢٠٠٢.
٩٢. العامري، كامل عويد، الرومانسية الثورية، دار المأمون، بغداد -
العراق، ط ١، ٢٠١٣.
٩٣. عبد الباسط، عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع،
الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨.
٩٤. عبد الرازق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر
"هيدجر - ليفي شتراوس - ميشيل فوكو" ٤ دار الطليعة
للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.

٩٥. عبداللطيف الهميم، مفهوم الدولة القانونية بين الفكر الوضعي والدستور الإسلامي (الدينية والمدنية)، المجلد الأول، الطبعة الأولى، ٢٠١٦.

٩٦. عبيدان ، يوسف محمد : مبادئ العلوم السياسية ، مطبعة جامعة قطر ، ط١٩٩٦، ٢.

٩٧. علي احمد البهادلي ، الحوزة العلمية في النجف الاشرف : معالمها وحركتها الاصلاحية ١٩٢٠-١٩٨٠، دار الزهراء وبירות، لبنان، ١٩٩٣.

٩٨. علي الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصية ، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، مطبعة التاليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢.

٩٩. علي شريعتي ، النباهة والاستحمار، ترجمة حيدر مجيد ، دار الامير، بيروت ، لبنان، ٢٠٠٣.

١٠٠. عمارة، محمد: الدولة الاسلاميه بين العلمانيه والسلطة الدينية، ط١، دار الشروق، القاهرة، سنة ١٩٨٨.

١٠١. غروندان، المنهج كأساس فكري للحدائفة، ضمن كتاب الحدائفة وأنقادائها: نقد الحدائفة من منظور غربي، سلسلة دفاتر فلسفية،

- إعداد وترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعلي، دار توبقال،
الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠٠٦.
١٠٢. الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز
الدراسات الوحدة العربية، سنة ١٩٩٣.
١٠٣. قاموس المعجم الوسيط، اللغة العربية المعاصرة، قاموس عربي
عربي .
١٠٤. قراءة في كتب العقائد، المذهب الحنبلي نموذجًا، حسن بن
فرحان المالكي، مركز الدراسات التاريخية.
١٠٥. كولد تسهير، العقيدة والشريعة في الاسلام، الطبعة الثانية،
القاهرة، ١٩٥٩.
١٠٦. الكيالي، عبد الوهاب: موسوعة السياسة، ج ٨، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٥.
١٠٧. لسان العرب: ١١ / ٤٤٠ (طبعة بيروت، ١٩٥٦) تاج
العروس: ٨ / ١٥.
١٠٨. مارتیان: الفرد والدولة، ت عبدالله امين، منشورات دار مكتبة
الحياة، بيروت - لبنان، ١٩٦٢.

١٠٩. ماكسويل، جون: نظرات في مسألة الزعامة، ترجمه نور الدين الزويتني، دارالجيل، ط ١، بيروت، سنة ١٩٩٩.
١١٠. ماكيفر، روبرت. م: تكوين الدولة، ترجمة حسن الصعب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦.
١١١. الماوردي، ابي الحسن علي بن محمد (الاحكام السلطانية)، مطبعة المجمع العلمي، ٢٠٠١.
١١٢. متياس، ميشيل : هيغل والديمقراطية ، امام عبدالفتاح امام، دار الحداثة للطباعة والنشر، ط ١ ، ١٩٩٠.
١١٣. مجاهد حورية توفيق : الفكر السياسي من افلاطون الى محمد عبده ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط ٢ ، ١٩٩٢.
١١٤. محمد الامين، بن الشيخ مزيد الموريتاني، الرقابة في العهد الراشدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧١.
١١٥. محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي، نقد العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية ط ٣، بيروت، ٢٠٠٧.
١١٦. محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، نقد العقل العربي ، مركز الدراسات الوحدة العربية ط ٣ ، بيروت ، ١٩٨٨.

١١٧. محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي ، ط ٣ ، بيروت ١٩٨٢ .
١١٨. محمد عبدالله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، ط ١ ، القاهرة المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣ .
١١٩. محمد قطب ، دراسات في النفس الانسانية ، الطبعة العاشرة ، دار الشروق ، ١٩٩٣ .
١٢٠. محمد قطب، منهج التربية الاسلامية الجزء الاول الطبعة الثالثة دار الشرق، ١٩٩٢ .
١٢١. المحمداوي، د. علي عبود، الإشكالية السياسية للحدثاثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، بيروت، بيروت - لبنان، ط ١ ، ٢٠١٥ .
١٢٢. محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - مصر، ط ١ ، ١٩٣٦ .
١٢٣. مسكوني، صبيح بشير: القانون الدستوري والانظمة السياسية، مطبعة حداد ، بيروت لبنان ، ج ١ ، ١٩٦٥ .
١٢٤. مطر ، اميرة حلمي : في الفلسفة السياسية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٨ .

١٢٥. العاملي، محسن الأمين العاملي ، اعيان الشيعة، بيروت، ١٩٦٠.
١٢٦. ملحم، حسن: التحليل الإجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، الجزائر، سنة ١٩٩٣.
١٢٧. منصور، محمد: المختصر المفيد في النظم الإسلامية، ط ٨، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ١٩٩٨.
١٢٨. الموسوي ، موسى : فلاسفة اوربيون من ديكات الى برجسون .
١٢٩. ناصر، أبراهيم: الأنثروبولوجيا الثقافية "علم الإنسان الثقافي" عمان، الاردن، نشر بواسطة الجامعة الاردنية، سنة ١٩٨٢.
١٣٠. النشار ، علي سامي: نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، الاسكندرية، الطبعة الثانية ١٩٦٤.
١٣١. النشار، مصطفى حسن، أعلام الفلسفة: حياتهم ومذاهبهم، دار المسير للنشر والتوزيع والطباعة، عمان - الأردن، ط ١، ٢٠١١.
١٣٢. نصر محمد عبدالمعز : في النظريات والنظم السياسية ، دار النهضة العربية، بيروت ، ١٩٧٣.
١٣٣. هيجل ، جورج فلهم فردريك : اصول فلسفة الحق ، ترجمة امام عبدالفتاح امام دار التنوير للطباعة والنشر ، ج ١، ط ٢ ، ١٩٨٣.

١٣٤. هيجل ، جورج فلهم فردريك : مبادئ عن فلسفة الحق ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ، ١٩٧٤ .
١٣٥. وفيق ، احمد : علم الدولة ، ج١ في اصول الدولة وتطورات فكرتها ، ج٢ ، في اطوار فكرة الدولة ، مطبعة النهضة ، مصر ، ط١ ، ١٩٣٤ .
١٣٦. ولد القاسم ، يعقوب : الحداثة في فلسفة هيجل ، مركز الكتاب للنشر والطباعة ، ط١ ، ٢٠٠٣ .
١٣٧. ولهوزن (بوليوس): احزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام.
١٣٨. وهبان، أحمد: المارودي رائد الفكر السياسي الإسلامي، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، سنة ٢٠٠١ .
١٣٩. ويليامز، رايموند، طرائق الحداثة: ضد المتوائمين الجدد، ترجمة: فاروق عبدالقادر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٩ .
١٤٠. ينظر ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين، فتح الباري شرح صحيح البخارب .
١٤١. ينظر: د. محمد علي ابوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٣ .

١٤٢. يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، بيروت دار القلم .

المجلات والبحوث

١. امام، امام عبدالفتاح : العقل والحرية ، مجلة الحكمة ، عدد الأول ،

١٩٧٦.

٢. إمام عبدالفتاح، الطاغية، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤، العدد

١٨٣.

٣. أبراهيم الحيدري، ، النزعة التنويرية في فكر المعتزلة ، مجلة إيلاف،

العدد ٤٥٣٥، لندن، ٢٠١٣

٤. أبراهيم، زكريا : فلسفة السياسة عند هيجل ، مجلة العربي ، عدد

١٩٦٦، ٧٦.

٥. محمد رسول، رسول، جذور النزعة الأنسية في القرن الأول

الهجري، بحث محكم، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود،

٢٠١٥.

٦. المحمداوي، د.علي عبود، الانعطاف النقدي عند مدرسة

فرانكفورت: جدل النظرية والممارسة: من طيف ماركس إلى تجاوزه،

ضمن كتاب ((الماركسية الغربية وما بعدها: التأسيس والانعطاف

والاستعادة))، مجموعة مؤلفين، تقديم: د.أم الزين بن شيخة

المسكيني، منشورات ضفاف، بيروت - لبنان، دار ومكتبة عدنان،

بغداد - العراق، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٤.

٧. المحمداوي، د. علي عبود، بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في

تفكك المركزية العقلية الغربية، منشورات ضفاف، بيروت - لبنان،

دار الأمان، الرباط - المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١،

٢٠١٥.

٨. خليفة، بشير، نقد الحداثة والتقنية في فكر ليوتار، ضمن كتاب

((الفلسفة الفرنسية المعاصرة: جدل التموقع والتوسع))، مجموعة

مؤلفين، إشراف وتحرير، سمير بلكفيف، كلمة للنشر والتوزيع،

بيروت - لبنان، دار الأمان، الرباط - المغرب، منشورات الاختلاف،

الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت - لبنان، ٢٠١٥.

٩. عبد الوهاب، محمد رفعت: الأنظمة السياسية، بيروت: منشورات

الحلبي الحقوقية، بدون طبعة، سنة ٢٠٠٧.

١٠. ورفيقي، محمد، د. عبدالحق الإدريسي، مجلة جيل حقوق

الانسان العدد ٣٤، المغرب، الرباط.

Foreign sources and references:

١. Ray, J: do Anthoritarian personality, New york harper. (١٩٧٦)
٢. Winer,B. J statistical peinciple in Experimental Design, Mc Graw – Hill, New york ١٩٧٧.
٣. Evelyn, E, Buckels: the pleasures of hurting other: behavioral evidence for every day sadism, Athesis sub mittied in partial ful fillment of graduate studies, (psy hology) the university of british Columbia (٢٠١٢).
٤. Hoff ding: History of Modern philosophy, London, ١٩٥٦. Harris , Hegel's Development,Toward sunlight, Oxford, at the clarendon press, ١٩٧٢.
٥. Hobbes, levlathan ,Oxford, ١٩٤٧

شبكة النبا المعلوماتية

الواعظي، أحمد: الحكومه الإسلاميه (دروس في الفكر السياسي)، جمعية المعارف الاسلاميه الثقافيه، الطبعة الأولى، ترجمه واعداد مركز نون للتأليف والترجمه، سنة ٢٠١٢. شبكة المعارف الإسلامية

www.almaaref.com

التيارات الفكرية السائدة في العالم الإسلامي د. أسامة القاضي

www.alrashad.org/issues/١٨/١٨-Kadi.htm

http://www.alshirazi.com/compilations/administration/al_idara/chapter۲/part۴/۰۳.htm

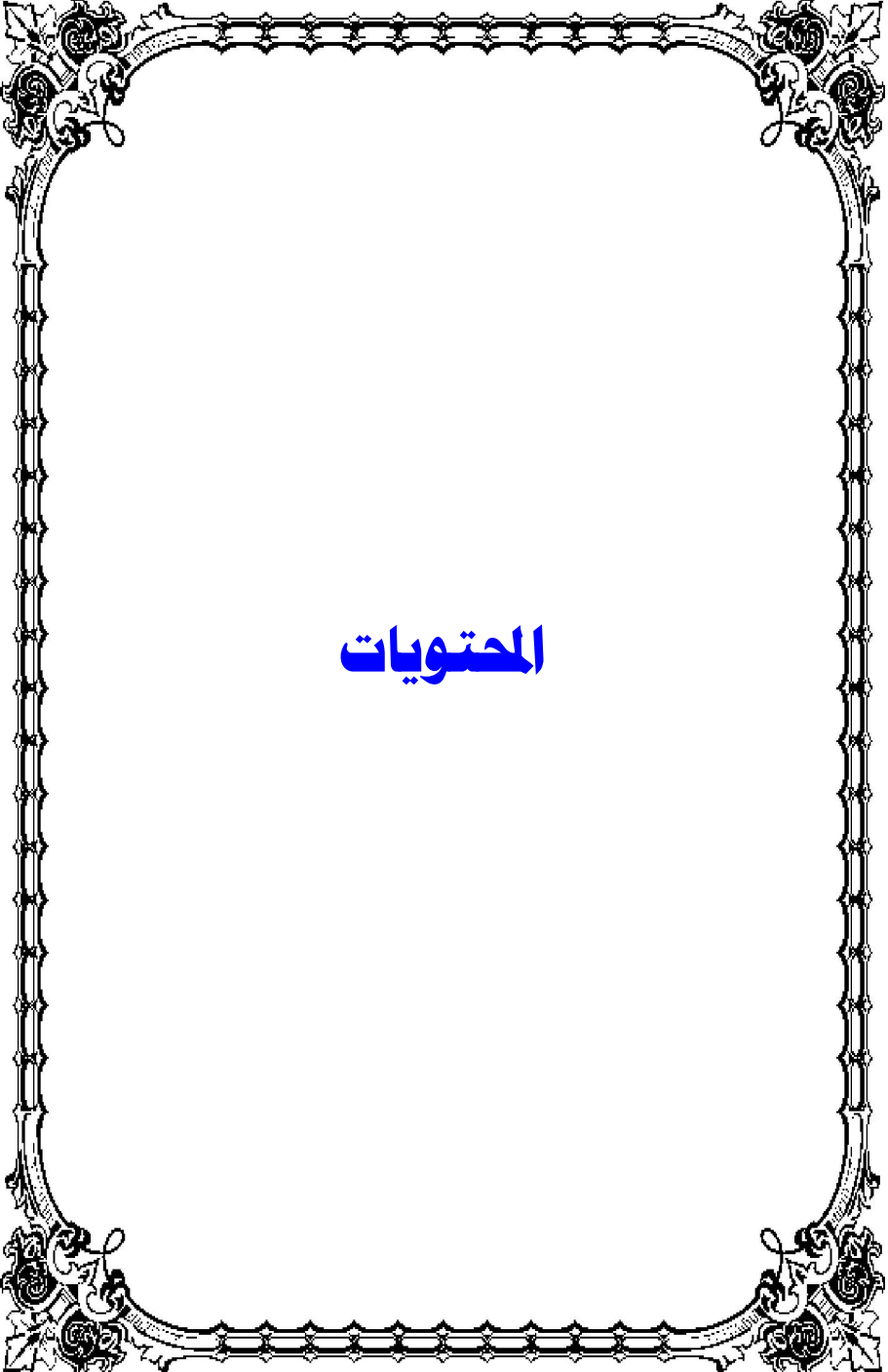
(۱) محمد سعيد الحكيم ، المرجعية الدينية ، (الحلقة الاولى) ، في

<http://alhakeem.net/arabic/mrg/mrg۲/index.htm>

carnegie-mec.org/۲۰۱۵/۰۱/۰۵/ar-pub-۵۷۶۳۵

Max Weber, Economy and Society– <https://www.albayan.net>

Ae. Books.

A decorative rectangular border with ornate, symmetrical corner designs and a repeating diamond pattern along the sides.

المحتويات

المحتويات

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة
١١	تمهيد
١٧	مدخل فلسفي ضروري في الاطار
٣١	الطبيعة القانونية لعقد البيعة
٤١	قيام حياة ممثلة للأمة
٤٣	صفة هذه الهيئة
٤٨	أهمية مفهوم الدولة
٥٢	الاتجاه الأول: المدرسة الاجتماعية السياسية (البوليتكوسوسيولوجيا)
٥٣	الاتجاه الثاني المدرسة الشيوعية
٥٤	الاتجاه الثالث: المدرسة النفسية
٥٤	الاتجاه الرابع: المدرسة القانونية التقليدية
٥٥	رأينا في الموضوع
٥٧	أدلوجة الدولة سابقة على نظرية الدولة
٦٥	اولاً: عقيدة النظام

٦٦	ثانيا: وظائف النظام
٦٨	ثالثا: بنية النظام
٧٥	الفصل الأول النزعة الفردية في النشأة
٧٥	المبحث الأول النزعة الفردية عند الفلاسفة الوضعيين
٧٥	النزعة الفردية تعريفها وأسباب ظهورها
٧٩	فكرة الفردية وتطورها
٨٢	حقيقة المذهب الفردي
٨٣	ومن اشهر الفلاسفة الذين تحدثوا عن النزعة الفردية فريدريك نيتشه
٩٤	سمات وخصائص النزعة الإنسانية
٩٥	نظرية الحقوق الفردية
٩٦	ظهور النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي
١٠٢	الاسباب التي دعت الى تحول المجتمع العربي الى دولة قانون ومؤسسات وتحول المجتمع العربي الى دولة صراعات ومنازعات

١١٠	مقارنة مشيل فوكو بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني
١١٩	العلاقة بين واقعية ارسطو والفكر العربي الإسلامي
١٢٥	ظاهرة الصراع في الفكر الغربي بين الفردية والجماعية
١٢٧	أبرز رواد المذهب الفردي
١٣٠	نقد المذهب الفردي
١٣٢	العقل والذاتية عند كل من كانط وديكارت
١٥٢	ديكارت والنزعة العقلانية الساعية إلى البساطة والوضوح
١٥٨	المبحث الثاني الفكر السياسي عند هيجل
١٥٨	مفهوم الدولة عند هيجل
١٧١	علاقة الدولة بالدين
١٨١	المراحل التاريخية لعرض الروح
١٩٠	اشكالية نظام الحكم في المجتمع العربي والمجتمع الغربي
١٩٠	دولة القانون والمؤسسات

٢٠١	المبحث الثالث النظريات الاجتماعية وعلاقتها بالمؤسسة السنية
٢٠١	النظرية البنائية - الوظيفية
٢٤١	النزعة الاجتماعية عند الإنسان وموقف القرآن والسنة منها (في الثقافة الإسلامية)
٢٤٦	تكون فرق العقائد الإسلامية وظهور علم الكلام وفوضى الاراء
٢٤٨	الخوارج
٢٥٠	المعتزلة
٢٥٢	العقائد السنية بعد المعتزلة
٢٥٥	الفصل الثاني المؤسسة السنية
٢٥٧	المبحث الأول عوامل نشأة المؤسسة السنية
٢٥٧	المرتكزات الاساسية السنية وفقه النظرية السياسية السنية
٢٧٣	العقد الاجتماعي وعقد البيعة وتغييب صحيفة النبي (صلى الله عليه وسلم)

٢٧٩	السلطة في الفكر الإسلامي
٢٩٣	المبحث الثاني الفكر السياسي في صفين وفوضى المؤسسة السنية
٢٩٨	احداث قتل الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)
٣٥٥	المبحث الثالث التيارات الفكرية في العالم الإسلامي
٣٧٧	الفوضى في ميدان الحكم والسياسة
٣٧٩	الفصل الثالث نماذج من المرجعيات الدينية
٣٨١	واقع المرجعية السنية في العراق
٣٨٥	المرجعية الشيعية في العراق
٣٨٥	المرجع لغةً
٣٨٦	المرجعية اصطلاحاً
٣٩٠	الحوزة والعمل السياسي
٤٠٢	المرجعية في ايران ولاية الفقيه والسلطة السياسية في النموذج الإيراني
٤١٢	مرجعية الجامع الازهر الشريف

٤١٢	دار الفتوى في لبنان والبحث عن الاعتدال
٤٣١	الخاتمة
٤٣٥	المصادر والمراجع
٤٥٩	المحتويات