

بناء أهدودج إسلامي للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة من خلال تحليل ومقارنة  
التربية السياسية عند السنة وعند الشيعة

إعداد

محمد عبد الكريم حسن العتوم

إشراف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور والأستاذ الدكتور سعيد التل

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات منح درجة

دكتوراه فلسفة في التربية تخصص أصول التربية

كلية الدراسات التربوية العليا

جامعة عمان العربية للدراسات العليا

نيسان 2008

## قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة وعنوانها : بناء أنموذج إسلامي للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة من خلال تحليل ومقارنة التربية السياسية عند السنة وعند الشيعة.

وأجيزت بتاريخ ٢٠٠٨/٤/٣٠

### أعضاء لجنة المناقشة:

الأستاذ الدكتور كايد عبد الحق

رئيساً

الأستاذ الدكتور سعيد التل

عضواً ومشرفاً

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

عضواً ومشرفاً

الأستاذ الدكتور حسن الحياوي

عضواً

الدكتور حسن جميل طه

عضواً

### التوقيع

علاء  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....

## التفويض

أنا محمد عبد الكريم حسن العتوم أفوض  
جامعة عمان العربية للدراسات العليا بتزويد نسخ  
من أطروحتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات  
أو الأشخاص عند طلبها.

الاسم: محمد عبد الكريم حسن العتوم

التوقيع: 

التاريخ: ٢٠٠٨/٥/٧

## الإهداء

إلى روح والدي الطاهرة الذي علمني الجد والمثابرة والجرأة في الحق ..  
إلى والدي التي برضا الله ثم برضاها حققت هذا الجهد العلمي المتواضع ...  
إلى زوجتي اعترافا بفضل وتقديراً لصبر حتى تحقق هذا الجهد ....  
إلى أولادي وزهرات عمري ومستقبلي الزاهر ليسيروا نحو تحقيق آمالهم...  
إلى إخواني وأخواتي لما قدموه من حفز وتشجيع .....

إلى الذين يتأسون من جراء الصراع المذهبي في عالمنا الإسلامي ....  
وإلى جميع العاملين بمجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية ....

## شكر وتقدير

حين يبلغ الباحث مرحلة من رحلة البحث الطويلة يشكر الله أولاً، ثم يقف متأملاً ومراجعاً بين

ما كان عليه من العلم والمعرفة وما أصبح عليه.

وهنا يستذكر جهود رجال علماء، ساهموا في تشكيل ذهنه، وما بلغه من مستوى منهجي في البحث نحو

الحقيقة. وهنا أستذكر أستاذي الذي بدأت على يديه دراساتي العليا في الفلسفة السياسية الإسلامية

الأستاذ الدكتور سلمان البدور، أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي بالجامعة الأردنية ، وكذلك إلى من

استكملت تعليمي في الفكر التربوي السياسي على يديه، وفتح المجال أمامي وساعدني في شق هذا الدرب ،

وتعلمت منه الثبات على المبادئ الصحيحة، معالي الأستاذ الدكتور سعيد التل، رئيس جامعة عمان العربية

للدراستات العليا

ولقد حباني الله تعالى أن يشرفا عليّ معاً في هذه الأطروحة، ولم يبخل علي بتوجيه أو متابعة، فإليهما أتقدم

بخالص الشكر والتقدير والعرفان.

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى الأخوة العلماء في السودان الشقيق، وعلى رأسهم الشيخ المجدد الدكتور

حسن الترابي، والذي لم يبخل عليّ بإعطائي الكثير من وقته في مناقشات مطولة ومتعددة، حول قضايا

الفكر الإسلامي المعاصر، وكذلك الأستاذ الدكتور حسن مكي عميد الدراسات الإسلامية والإستراتيجية

الإفريقية بجامعة إفريقيا العالمية، وكذلك الإمام الصادق المهدي رئيس الوزراء السودان الأسبق.

كما أتقدم بالشكر والتقدير للمرجع الديني آية الله محمد علي التسخيري، رئيس مجمع التقريب

بين المذاهب الإسلامية والذي أعطاني الكثير من وقته لمناقشة قضايا التقريب بين المذاهب الإسلامية خلال

زيارته للسودان عام 2004

والشكر موصول إلى الأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة

- الأستاذ الدكتور كايد عبد الحق

-الأستاذ الدكتور حسن الحيارى

- الدكتور حسن جميل طه

## فهرس المحتويات

أ	بناء أنموذج إسلامي للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة من خلال تحليل ومقارنة التربية السياسية عند السنة وعند الشيعة
ب	قرار لجنة المناقشة
ج	التفويض
د	الإهداء
هـ	شكر وتقدير
و	فهرس المحتويات
ح	الملخص
ك	Abstract
1	الفصل الأول خلفية الدراسة وأهميتها
2	المقدمة
10	مشكلة الدراسة
11	عناصر مشكلة الدراسة
12	مببرات الدراسة:
15	أهمية الدراسة
17	التعريفات الإجرائية
18	محددات الدراسة
19	مراجعة الدراسات السابقة
26	منهج البحث
27	مصادر المعلومات
29	الفصل الثاني مرتكزات التربية السياسية ومعالمها عند أهل السنة
30	أولاً: الخلافة والإمامة والإمارة
39	ثانياً: الإجماع
41	ثالثاً: الشورى
46	رابعاً: السلطة والسيادة والحاكمية
53	خامساً: الأمة
56	سادساً: البيعة
57	سابعاً: أهل الحل والعقد
59	ثامناً: الدولة
65	تاسعاً: الحقوق والحريات العامة والسياسية
71	الفصل الثالث مرتكزات ومعالم التربية السياسية عند الشيعة
72	أولاً: نشأة التشيع

84	.....ثانياً: أصول التشيع.
88	.....ثالثاً: المفاهيم السياسية عند الشيعة الإمامية.
110	.....السلطة "السيادة والحاكمية":
119	.....الفصل الرابع التوافق والاختلاف في التربية السياسية بين السنة والشيعة
120	.....أولاً- التوافق والتشابه بين السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية:
128	.....ثانياً: أوجه التمايز والاختلاف بين السنة والشيعة الإمامية
152	.....الفصل الخامس الأنموذج المقترح للتربية الإسلامية السياسية المعاصرة.
153	.....مدخل:
174	.....ثانياً - الدولة: طبيعتها وغايتها وشكلها ومركزاتها
191	.....ثالثاً : آليات النظام السياسي الإسلامي "الشورى، البيعة، أهل الحل والعقد، الأحزاب والمعارضة":
204	.....رابعاً- السلطة والسيادة والحاكمية:
216	.....خامساً - الأمة "القومية، الوطنية":
228	.....سادساً : المواطنة وحقوق الأقليات في المجتمع الإسلامي
244	.....سابعاً: الحقوق والحريات العامة والسياسية في الدولة الإسلامية
270	.....الفصل السادس مناقشة نتائج الدراسة
270	.....(الإستنتاجات والتوصيات)
270	.....القسم الأول: مناقشة نتائج الدراسة
287	.....القسم الثاني: التوصيات والمقترحات
299	.....مصادر ومراجع البحث
334	.....مواقع على شبكة الانترنت:

## الملخص

بناء أئموذج إسلامي للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة من خلال تحليل ومقارنة التربية السياسية عند السنة وعند الشيعة

إعداد: محمد عبدا لكريم حسن العتوم

إشراف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

و

الأستاذ الدكتور سعيد التل

استهدفت هذه الدراسة بناء أئموذج إسلامي للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة. ولتحقيق هذا الهدف استخدم الباحث أسلوب المنهج الوصفي التحليلي في جمع المعلومات وتحليل محتوياتها، من خلال الاستنباط والاستقراء والمقارنة، للتوصل إلى بناء الأئموذج. وتحددت مشكلة البحث في طرح عدة أسئلة حول مرتكزات التربية السياسية عند أهل السنة والجماعة، وكذلك عند الشيعة الإمامية، ثم المقارنة بينهما وتحديد أوجه الشبه والاختلاف بين الطرفين. ومن خلال ذلك بناء أئموذج معاصر للفكر التربوي السياسي الإسلامي.

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من الإستنتاجات ، منها : أن الصراع المذهبي، وخاصة بين مذاهب أهل السنة والجماعة وبين مذهب الشيعة الإمامية يعتبر من أبرز التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية ، وخاصة تلك التي يقطنها السنة والشيعة معاً، وأن لهذا الصراع جوانب سلبية كثيرة على الناشئين ، وعلى مختلف جوانب العملية التربوية . وبينت الدراسة عدم وجود خلاف بين السنة وبين الشيعة في الأصول الأساسية للإسلام وأركانه ، فهم جميعاً يؤمنون بوحدة الخالق سبحانه وتعالى ونبوة محمد ﷺ وبالقرآن الكريم دون زيادة أو نقصان وبأركان الإسلام الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والبعث ، والجنة والنار، والقبلة الواحدة للمسلمين، والسنة النبوية الشريفة .



وأما الخلافات بينهما فهي خلافات فقهية اجتهادية، في الفروع وليست في الأصول، وهي كأي خلاف بين أتباع المذهب الواحد، وقد كانت ولا تزال لأسباب سياسية في الدرجة الأولى، وتركزت بصورة أساسية حول أحقية الشخص الذي كان يجب أن تؤول إليه الخلافة أو الإمامة بعد وفاة الرسول (ص). وأشارت الدراسة إلى أنه، ونظرا لأهمية وخطورة العامل السياسي، ومدى تأثيره في الانقسامات الملحوظة بين أبناء الأمة الإسلامية الواحدة، تبرز الحاجة لبلورة نظرية سياسية إسلامية شاملة، تركز على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المؤكدة. وكذلك بناء علم سياسة إسلامي يركز على مجموعة من الضرورات وحاجات الأمة، بحيث يتجاوز الجانب النظري إلى مجال التطبيق العملي، محاولاً وصف واقع الأمة الإسلامية وتحليله وتفسيره وأخيرا تقويمه.

وعلى هذا الأساس تبدو الحاجة ماسة لبلورة خطاب تربوي سياسي إسلامي معاصر، يتضمن القيم الإسلامية الشاملة ويعكس القواسم المشتركة بين السنة والشيعة الإمامية حول أساسيات الدين الإسلامي وجوهره، والتوافق الكبير حول المرتكزات الرئيسة التي يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي، كالعدل والمساواة والشورى والديمقراطية، والحريات العامة والسياسية، وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، وغيرها .

وانطلاقاً من ذلك تبرز أهمية التربية السياسية في العالم الإسلامي، وضرورة إعطائها الدور المناط بها، باعتبارها عملية تكوين وتنمية لشخصية الناشئ، ليكون شخصية ذات بعد ثقافي وسياسي عالمي، متحرراً من التعصب المذهبي ومنفتحا على الآخر، ذلك أن شخصية الإنسان المسلم هي بطبيعتها شخصية سياسية رسالية عالمية تنسجم مع طبيعة الدين الإسلامي العالمية.

ومن خلال مقارنة مرتكزات التربية السياسية عند السنة وعند الشيعة الإمامية تبين عدم وجود أية اختلافات جوهرية في المرتكزات التي يقوم عليها الفكر التربوي السياسي عند الجانبين، وذلك لأنهما ينهلان من مصدر واحد هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وقد استهدف مشروع أتمودج التربية السياسية الإسلامية المعاصرة المقترح، ترسيخ القواسم المشتركة، ونقاط الالتقاء والتقارب بين أتباع المذاهب السنة والشيعة، وجمع المسلمين على فهم واضح للإسلام، وكذلك مواجهة التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال تبني مواقف فكرية وسياسية واضحة، تتضمن حلولاً واضحة أيضاً. مستندتاً على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والخبرة التاريخية المستقاة من عهد الخلفاء الراشدين، وكذلك آراء أئمة المذاهب الكبار المتفق عليهم عند أتباع هذه المذاهب .

ومن أبرز هذه التحديات المعاصرة قضايا الشورى والديمقراطية، والحريات العامة والسياسية، والتعددية السياسية، وتداول السلطة وقضايا المرأة وحقوق الإنسان وكذلك مختلف الجوانب المتعلقة بالدولة والسيادة والحاكمية، وسائر المفاهيم السياسية الأخرى.

وقد عكس النموذج التوافق الواسع بين معظم الفقهاء والمفكرين المعاصرين، من السنة والشيعة الإمامية، حول مختلف قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، بحيث يمكن القول أن معظم الخلافات التي كانت تدور بينهما حول قضايا الخلافة والإمامة قد أصبحت من الماضي وفي ذمة التاريخ، ولم يعد هناك أي مبرر لإعادة طرحها حيث لم تعد تعني الإنسان المسلم بشيء، وما يهمننا في عصرنا الحالي هو مواجهة التحديات المتعددة التي تواجه الإنسان المسلم والعالم الإسلامي، وهو ما يتفق عليه معظم فقهاء ومفكري السنة والشيعة.

وقد اختتمت الدراسة بعدد من التوصيات والاقتراحات، لتجاوز الصراعات المذهبية والتقريب بين أتباع المذاهب الإسلامية انطلاقاً من المؤسسة التربوية وذلك من خلال تنقية المناهج الدراسية من كافة الشوائب والنزعات التكفيرية، وإعادة صياغة مناهج التاريخ الإسلامي، والتربية الدينية، لبناء وحدة الفكر وتربية الأجيال على احترام الاختلاف والتعددية المذهبية والسياسية ضمن إطار الوحدة الإسلامية. وكذلك ضرورة فتح باب الاجتهاد المؤسسي، وضرورة استثمار المنابر الإعلامية لتحقيق التواصل وتوطيده بين أبناء الأمة الإسلامية، وكذلك دعم وترسيخ مؤسسات المجتمع المدني في الدولة الإسلامية للقيام بدورها في ردم الفجوة بين أتباع المذاهب الإسلامية، وتعزيز وتعميق مفهوم التسامح بين أبناء الأمة الإسلامية.

## Abstract

Establishment of an Islamic Model for a Contemporary Islamic Political Education through The Analyzing and Comparing Between Political Education of Sunnis and Shi`ites

Prepared by:

Muhammad Abd-Alkareem Hassan Al-Otoom

Supervised by:

Prof. Dr: Salman Al Budur

And

Prof. Dr: Said Al Tell

The aim of this study is to build up an Islamic model for a new Islamic Political educational system. In order to build this model, analytical and descriptive approaches has been used in collecting data and analyzing it.

It goes without saying that communities tend to attain a better balance as a form of sociality; it favors regular collective behavior and the functioning of models signs and symbols, which are relatively refined and well – grounded. There communities manifest crude symbolic images, vision and a variety of mental states and mental acts. Muslim communities were not an exception. On the basic ideas of Islam, there is no difference between Muslims , but the crude models , signs and symbols distorted the unity of Muslims and created sects, each one has its own jurisprudence and interpretation of the wholly texts, which led to conflicts between the two major sects ,i.e., Sunni and Shiite.

These conflicts, which is political in the main sense, represent communities, and Imposed on Muslim thinkers to find a way out of them. This study reflects the importance of education to save the way towards a theoretical model of an Islamic political thought. The study also attempts to by pass the theoretical aspect, to address the practical application.

The study focused on the major political ideas in Islam such as , Justice , equality shura and democracy ,general and political freedoms ,human rights and woman's rights.

These Islamic political ideas became universal values of humanity. The study made it clear that any educational system built upon these ideas creates a Muslim individual with better understanding of Islam, free from creed bias and open to the other.

The study reflects the consensus between Muslim scholars and thinkers, whether Sunni or Shiite to focus in these issues in an attempt to overcome differences and to strengthen internal solidarity. The study tried to build an educational political system, which meets the sincere interest of these thinkers. It concludes with recommendations, which the researcher found useful to facilitate applying that desirable educational system.

## الفصل الأول خلفية الدراسة وأهميتها

المقدمة

مشكلة الدراسة وعناصرها

مبررات الدراسة

أهمية الدراسة

مصطلحات الدراسة

محددات الدراسة

الدراسات السابقة

منهج البحث

مصادر المعلومات

شغل الصراع المذهبي المجتمعات الإسلامية لعدة عصور، وعانت الأمة الإسلامية، ولا تزال تعاني من هذا الصراع، وذهب ضحيته مئات الآلاف، لا بل الملايين من المسلمين على مر التاريخ الإسلامي. ومن أبرز بؤر هذا الصراع، وأكثرها استحكاماً وخطراً، الصراع المستحكم بين أكبر جماعتين في الإسلام، وهما: أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية الإثني عشرية.

وفي السنوات الأخيرة أصبح هذا الصراع أحد أكبر المهددات للمجتمعات الإسلامية، ولم يقتصر تأثيره على المجتمعات ذات التنوع الشيعي - السني، بل تفاعلت معه وتأثرت به سائر المجتمعات الإسلامية الأخرى. كما بات هذا الصراع أيضاً يشكل عقبةً أمام سيرورة الصحوة الإسلامية، وعائقاً أمام التقدم الإسلامي بمختلف مراحلها.

لقد ارتبط التسنن والتشيع برؤى فكرية مرتكزة على خلافات سياسية بحته جرت في الصدر الأول، من خلال التنافس على السلطة، ونجح الطرفان فيما بعد في إقامة عدد من الدول والسلطنات على مدى العصور الماضية. إن الدول التي غلبت عليها السنة، اضطهدت مواطنيها الشيعة، والعكس صحيح، وكانت العلاقة بينهما قائمة على التنافر والتخوين والتكفير.

ومنذ أواخر سبعينات القرن العشرين بدأنا نلاحظ أن التوازن بدأ يميل نحو الشيعة الإمامية الإثني عشرية، بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران، حيث أصبحت المؤسسة الدينية الشيعية في السلطة. وقد احتل الانبعاث الشيعي مكانة شعبية إسلامية بسبب تصديه لأعداء الإسلام المعاصرين، وخاصة الولايات المتحدة وإسرائيل، وكذلك بسبب الأداء الجهادي المميز لحزب الله الشيعي في جنوب لبنان ضد إسرائيل.

وقد أثارت هذه العوامل مخاوف لدى بعض الدول الإسلامية السنية، واستغلها أعداء الإسلام في العالم لزيادة الفجوة والتباعد والعداء بين السنة والشيعة، ثم جاءت أحداث العراق وأبرزت اصطفاً مذهبياً، ربما يؤدي إلى تدمير مصالح الأمة الإسلامية الحيوية ويفرض على العالم الإسلامي أوليات تطغى على قضاياها الجوهرية.

وقد كانت المؤسسات التربوية، والتعليمية في المجتمعات الإسلامية، بشقيها الرسمي وغير الرسمي أكبر جوانب المجتمعات الإسلامية تأثراً بهذا الواقع، حيث تأثر المعلمون والطلبة وسائر أطراف العملية التربوية بهذا الصراع، والذي غدا أشبه بالحريق المشتعل يأتي على قيم التسامح والمحبة، وخاصة في المجتمعات الإسلامية التي يتألف سكانها من مزيج من السنة والشيعة، كالعراق وباكستان والهند وأفغانستان ولبنان والسعودية ودول الخليج الأخرى وغيرها.

وعلى سبيل المثال تشير تقارير الأمم المتحدة الحديثة إلى تعرض عشرات الألوف من الأسر العراقية لحالات الطلاق، كما تواجه عشرات الألوف من الأسر الأخرى القائمة على الزواج المختلط بين السنة والشيعة لهذا الخطر. وقد أدى ذلك إلى تعرض الناشئة وخاصة الأطفال لما يشبه غسيل المخ مما جعلهم يتقبلون العنف بشكل عام، والطائفي بشكل خاص، وأن ثمة حالات يحاول فيها بعض الأطفال الانتحار لمنع وقوع الطلاق بين الوالدين بسبب اختلاف المذاهب.

كما أشارت تقارير القيادات التربوية في بعض المجتمعات الإسلامية ذات التنوع المذهبي - السني والشيوعي - إلى تنامي ظاهرة التعصب المذهبي، وحالات الاشتباك بين الطلبة السنة والشيعة بمختلف المؤسسات التربوية والتعليمية.

كما ظهرت اتجاهات بين المسؤولين عن الوقف السني والشيوعي، لفتح مدارس خاصة لمختلف مراحل التعليم، مما سيؤدي إلى تخريج فئتين مختلفتين ومتعاديتين من الطلبة. كما أشارت أيضاً إلى أن الطلبة الذي يحملون أسماء بعض الصحابة قد منعهم أولياء أمورهم من الذهاب إلى المدارس لتجنب تعرضهم للأذى من جانب الطلبة المتعصبين من الطرف الآخر.

لقد اختلطت الرؤية، وانعدمت الفواصل والثوابت، وتم اخذ الصالح بجريرة الطالح، وأصبح يسود نمط من الخطاب اقرب إلى هذيان الغرائز، منه إلى صوت العقل والحكمة والإيمان بالتاريخ والمستقبل.

إن هذا الواقع يعكس تبايناً في الثقافة السياسية السائدة في معظم المجتمعات الإسلامية، فهي ثقافة في مجملها تركز على ثقافة العائلة والقبيلة والقطر، وليس على الأمة، وأن التباين المذهبي إذا ما تلازم مع هذه الاختلافات تصبح المشكلة أكثر خطورة، حيث يصبح الصراع والتنافس عميقاً وشاملاً.

ومن هنا تبرز الحاجة ماسة لتحقيق وإيجاد ثقافة سياسية توفيقية، تقبل الاختلاف ضمن وحدة الإيمان، لإيجاد وسط اجتماعي تربوي، ينظر للخلافات المذهبية في إطار التعددية الطبيعية الناتجة عن تفاوت العقول في الرؤية الاجتهادية، واختلاف المكونات الثقافية والعوامل التاريخية، التي أسهمت في ترسيخ المذاهب الإسلامية.

لقد نشأت المذهبية الإسلامية في بدايتها في أحضان الاختلافات السياسية، ونمت وترعرعت في ظل هذه الاختلافات، قبل أن تصبح مؤسسات فكرية ومدارس فقهية، فجوهر الخلاف بين السنة والشيعة، يدور حول الفقه السياسي وموضوع الإمامة والحكومة السياسية، فالقضية السياسية هي أصل الخلاف، ومثلما أنها كانت عامل تمزيق وإضعاف المجتمع الإسلامي يمكن أن تكون عامل قوة ووحدة وتضامن بين المسلمين.

إن جميع المذاهب الإسلامية بما فيها مذهبي السنة والشيعة الإمامية هي في جوهرها تعكس أوجهاً للتعددية الفكرية والاجتماعية والسياسية في الفكر الإسلامي، وتدور في كليتها وجدليتها حول محور التوحيد، باعتباره قلب الفكر والتاريخ الإسلامي، وهو في نفس الوقت يشكل الحد الأدنى الذي يسمح بالتنوع والاجتهاد في النظر الشرعي والخيار الواقعي. كما أن تعدد المذاهب، هو أيضاً نتيجة حتمية للاجتهاد واستنباط الأحكام وقد كان ولا يزال دليل عافية.



لقد أدى إقفال أهل السنة والجماعة لباب الاجتهاد في أوائل القرن الخامس الهجري في وجه المجتهدين العلماء وإلغاء جميع المذاهب الفقهية التي كانت قائمة قبل ذلك التاريخ، عدا المذاهب الأربعة، وهي الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، والنظر لأئمة هذه المذاهب نظرة فيها قدسية وعصمة، أدى ذلك كله إلى الحجر على العلماء والمجتهدين بعدم تجاوز عتبة هذه المذاهب الأربعة التي حصر التقليد بها. كما حال دون استحداث مذاهب جديدة وظل الاجتهاد يدور في إطارها وتفسيرها، مثلما حال إغلاق باب الاجتهاد دون الإفادة من مواهب العلماء التي وهبهم الله إياها وأصبحوا مقيدون ومقلدون لمن سبقهم. وأدى أيضاً إلى ظهور تكتلات مذهبية حول هذه المذاهب وظهور الفرق الطائفية التي أدت لإثارة التعصب بين أتباع المذاهب السنية الأربعة. وعلى العكس من ذلك نجد أن باب الاجتهاد عند الشيعة الإمامية قد ظل مفتوحاً إلى عصرنا الحاضر، يعمل به كل من كانت له الكفاءة والأهلية وحظي بملكة الاجتهاد والاستنباط.

لقد ظلت المسألة السياسية بصورة عامة ومبدأ الشرعية التي يستند إليه الحكم، هي القضية الرئيسية التي يدور حولها الخلاف.

إن التاريخ للواقع السياسي والمذهبي في الإسلام يبدأ ببحث سيطرة الاستبداد، والوصول إلى السلطة بالتغلب، والتي تمثل في جوهرها زيفاً وانحرافاً عن قيم الإسلام، وعودة إلى قيم الجاهلية، وما تولد عن هذه الفتنة من صراع فكري ومذهبي حدد مآلات الفكر السياسي الإسلامي، مما جعله محكوماً بشراك الاستبداد، خلافاً لما تقتضيه عقيدة الإسلام ورسالته، وبالتالي فإن الوسيلة الأبرز لردم الفجوة بين السنة والشيعة وتحقيق التقارب بينهما يبدأ من توحيد موقفيهما من الاستبداد.

إن التحدي الكبير لنا جميعاً في الوقت الحاضر هو إعادة اكتشاف مركزية الإسلام في خلق نظام فكري تربوي سياسي، يمكنه أن يخاطب المسلمين وغيرهم معاً، بشيء من الثقة والوضوح لتحقيق العدالة والمبادئ الخلقية النابعة من الإسلام، وبالتالي فإنه لا حاجة لتقديم أفكار عامة وغامضة عن مسؤوليات الدوائر والمؤسسات السياسية، ومساهمة أفراد الشعب في صنع القرار السياسي، ذلك أن ناشئتنا ينظرون إلينا، لا لنضمن لهم ثقافة سليمة، ونظاماً تعليمياً ممتازاً فحسب، بل لنضمن لهم نظاماً سياسياً نابعاً من منظومة فكرية تربوية سياسية يقدر على التعامل معه والمساهمة فيه.

إن العالم بأسره يراقب بدقة ما إذا كانت الأمة الإسلامية على اختلافها -سنة أو شيعة- قادرة على

تقديم بديل عن المنظور العولمي المتحرر، وذلك عن طريق ممارسة محددة المعالم لنظرية الحكم الإسلامي المستندة لدين الإسلام بحيث يتمكن من التحرك من الإجمال إلى التفصيل، ومن ذكر الملامح الكلية إلى بيان خطة دقيقة، لتطبيق هذه النظرية بصورة تضاهي النظريات السياسية الأخرى في العالم. إن جوهر التسنن والتشيع واحد، فهما فرعان لشجرة مباركة هي شجرة الإسلام العظيم، وهما وجهان لعملة واحدة، وأن الخلاف بينهما شكلي مصطنع، وأن جلّ هذا الخلاف قد ظهر لأسباب وعوامل سياسية بحتة بالدرجة الأولى، وأن القواسم المشتركة بينهما تشكل ما تزيد نسبته على 95% متفق عليها عند الشيعة وعند السنة، وهي أركان الإسلام والإيمان في العقيدة الإسلامية. فالمذهب الشيعي الإمامي، صيغ بلسان الضاد، وكانت البيئة الثقافية العربية

هي حاضنته ومصدره، وأن علماء هذا المذهب وأتباعه لهم مواقف مشهودة أيضاً بالذود عن مصالح الأمة في وجه الغزاة.

وأما الاختلافات بينهما بالفروع فهي أمر طبيعي، لأن الله لم يمنح أتباعهما العصمة، فالبشر غير معصومين عن الخطأ، والعقول والمشاعر الإدراكية مختلفة مثل سائر البشر، وبالتالي فإن الاختلاف بوجهات النظر معقول وطبيعي، استناداً لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾. "هود، آية 118-119"

وإزاء هذا الواقع الصعب، الرديء الذي يعيشه العالم الإسلامي، والتداعيات والآثار السلبية والخطيرة التي يفرزها التعصب المذهبي على واقعنا الاجتماعي، والتربوي بصورة خاصة، يبرز التساؤل عن دور التربية والتربويين في العالم الإسلامي، مستذكزين صرخات العالم التربوي "جورج كاونتس" هل تجرؤ التربية على التغيير وبناء نظام جديد؟؟ وما هو دور المؤسسات التربوية، وكليات التربية والتربويين في جامعات العالم الإسلامي؟؟ وكذلك كليات الشريعة والمؤسسات الدينية، والمؤسسات الإعلامية، في تحقيق التقارب والتقريب، بين أبناء الجماعتين: أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية الجعفرية، خاصة وأن التنشئة السياسية والاجتماعية والمؤسسات التربوية أو الدينية هي المسؤولة بالدرجة الأولى عن هذه التباينات والاختلافات.

إن العملية التربوية بعناصرها الأساسية "المعلم والطالب والمنهج والمؤسسة" مسؤولة بدرجة ملحوظة عن تشكيل هذا الواقع وهي "بحاجة إلى إعادة نظر في كل جوانب العملية التعليمية، بحيث يعاد بناؤها بشكل سليم وإلا فلا مجال لتحقيق نهضة في بلاد المسلمين، أو أحداث التحول السياسي والاجتماعي والاقتصادي نحو الأفضل". (العلواني، 1998، 131)

ويرى الباحث أن من أبرز مهام وواجبات المؤسسة التربوية في العالم الإسلامي حالياً، احتواء الأزمات المذهبية، والتي انفجرت بعدة مجتمعات إسلامية واحتواء تداعياتها على الناشئة والعمل على خلق ثقافة التقريب بين المسلمين، حيث أن معظم الخلافات المذهبية بين الجماعتين - السنة والشيعة - ذات جذور سياسية تركزت من خلال التثقيف المذهبي السياسي المتباين لدى الجانبين، وتكرست من خلال قنوات التنشئة السياسية والاجتماعية المعروفة.

ويعتقد الباحث أن الاهتمام يجب أن يتركز على خلق ثقافة سياسية، وبلورتها من خلال بناء نموذج موحد للفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، يلقي قبولاً واستجابة من الجانبين، يستند في مرجعيته إلى كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المؤكدة، والمصالح المرسله للمسلمين، والمصادر المتفق عليها. والحقيقة أن هذا الموضوع، فضلاً عن أهميته، فهو مترامي الأطراف وعلى درجة كبيرة من السعة والتشعب، إذ هو بحث في التربية الإسلامية عامة، والفقهاء السياسي لدى كل من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية الإثني عشرية، وكان يكفي تناول جزئية من جزئياته، أو جانب من جوانبه ليكون موضوعاً لهذه الرسالة، لكن الباحث آثر تناول كل الموضوع بشموليته؛ طمعاً في الإسهام بمحاولة بناء أنموذج للفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، يكون مرجعاً وزاداً للأجيال الناشئة، من خلال عمليات التنشئة السياسية والاجتماعية المتواصلة والدائمة.

ومما زاد في صعوبة الموضوع أن أبحاثه مبعثرة في ثنايا علوم متشعبة، كعلم الكلام والتاريخ والفقهاء والأصول والحديث والتفسير والتربية والعلوم السياسية وهو ما يتطلب الرجوع لجميع تلك العلوم واستخراج ما يتعلق منها بالبحث.

والباحث إذ يحاول وضع أسس وأطر عريضة لأهمّوذج للفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر،  
 يدرك تمام الإدراك أن الجمود السياسي في العالم الإسلامي خلال العصور السابقة، قد ولد ثقافة سياسية  
 استبدادية لازمت المسلمين في معظم عصورهم. فمنذ أن تحول النظام السياسي الإسلامي من خلافة راشدة،  
 إلى ملك عضوض، نأى الفقهاء والعلماء بأنفسهم عن التفكير بالشأن السياسي، واستمر تضائل اهتمامهم  
 بمباحث الأحكام السلطانية، كالبيعة والطاعة والإمارة والولاية والشورى والحسبة، وأهل الحل والعقد، حتى  
 أُفرغت هذه المفاهيم من مضامينها، وحُمّلت بدلالات تصب في خدمة ثقافة الاستبداد وتعزيرها، وإما  
 بالعسف والقهر، وأما بالتأويل المغرض الفاسد.

ومع بزوغ الصحوّة الإسلامية على اختلاف مظاهرها ومجرياتها، برز واقع جديد في العالم الإسلامي،  
 وألقى مهمة تاريخية على عاتق مفكري الإسلام التربويين والدينيين والسياسيين، كي يرتادوا للمسلمين أفقاً  
 أرحب، ومستوى أعمق على صعيد بلورة المشروع الإسلامي وفق رؤية شاملة، وهذا يتطلب من علماء السنة  
 والشيعية، والمؤسسات التربوية والدينية ضرورة

المراجعة الجادة الناقدة للتراث ومناهجه، لتقويمه وتطويره وتأسيس الاجتهاد الفقهي على منهج علمي  
 متجدد.

إن التمذهب قد ترسخ عندما تكاثر المجتهدون لدى المسلمين، وخشوا من الفوضى، فتواضعوا من  
 تلقاء أنفسهم، دون أن يأمرهم بذلك حاكم، على نحو سبعة مذاهب، أربعة سنية ومذهبيين شيعيين،  
 ومذهب خارجي، والتزموا تلك المذاهب طوعاً، فنظموا أنفسهم تنظيمياً دقيقاً. ولكن بعد تناول العهود  
 تصبح الجولة للتجديد، وليس للجمود والتقليد، لأن الحاجة لقوم يجددون ولا يقلدون ويأمرون الناس  
 بالخروج من التمذهب والعصبية المدرسية الضيقة. (الترابي، 1990، ص 171)

إن القضايا التي تجابه المجتمع الإسلامي، هي قضايا سياسية شرعية عامة بالدرجة الأولى أكثر منها خاصة، وهي قضايا سكت عنها الفقهاء كثيراً ولا تكاد تجد لها أثراً في كتب أصول الفقه وأصول الأحكام، ذلك أن الحكومات المتعاقبة كانت تتولى الحكم بالوراثة أو بالغلبة، ولم تكن بحاجة لكي تطلب من المسلمين حق الطاعة، ولذلك أغفلها الفقهاء وجردوها من حق وضع الأوامر واجبة الطاعة من المسلمين. وأما حكومات المسلمين اليوم فهي في نظر معظم الفقهاء حكومات جاهلية، تتخذ من الإسلام غطاءً وواجهة لتبرير وجودها ومشروعيتها، وهي في جوهرها صنعة القوى الاستعمارية، ولذلك استمر الفقهاء بإغفال البحث في الفقه السياسي الإسلامي.

إن الحاجة تبدو ماسة لفقه معاصر، كما الحاجة لقوم يجددون ولا يقلدون، فلا بد من توليد فقه للتدين، يكتف حياتنا العامة في مجالات السياسة والاجتماع، والعلاقات الدولية، بحيث نتجاوز دائرة علم الأصول التقليدية المحصورة بالمناقشات اللغوية، والمجادلات المنطقية الصورية التي انتهت إلى قوالب جامدة لا تنتج فكراً ولا تولد فقهاً. فقد اجتهد الأقدمون في بيئة ثقافية واجتماعية خاصة، وقد تصدوا لمعالجة مشكلات واقعه وظروفهم في ذلك الوقت، فكانت مناهجهم واجتهاداتهم في جانب كبير منها محدودة بظروف ذلك الواقع، ومحكومة بحدود تلك البيئة.

وإذا لم نقم بصياغة الواقع في ضوء رسالة الإسلام فإنه سيصاغ في ضوء نظريات أخرى، خاصة وأن الدور الملقى على المسلم هو قيادة الناس جميعاً لحياة تقوم على أسس الإسلام الكبرى، فالتجديد شرط لأصالة التدين. (التراي، 1990، 202)

إن التجديد بمعناه الواسع الشامل لا يتأتى إلا بقيادة "مؤسسية" تتسع لتستوعب كل هموم التجديد، وتقوى على النهوض بأعبائه الفكرية والعملية. والأمر ليس مقتصرًا على تراث قديم كان منسياً، بل هو اجتهاد لبسط طروحات جديدة، لا بل يلزم بناء منهج جديد لاجتهاد، واستنباط من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، واعتباراً بالتراث، واستعانة بالعلم والتجربة المعاصرة لتغطية حاجات الفتاوى خاصة في المجال السياسي وهو المجال الذي لا يزال يعاني فقراً فقهياً ملحوظاً مقارنةً بجوانب الفقه الأخرى. (التراي، 1990، 111)

وضمن هذه الرؤية التجديدية المعاصرة، وضع الباحث مرتكزات وخطوطاً عريضة لمشروع أئموذج في الفكر التربوي السياسي الإسلامي، كخطوة أولى ولبنة أساسية، لبلورة مشروع دستور إسلامي شامل يتضمن قيم الديمقراطية، والمواطنة، والمساواة، وحقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، وحقوق المرأة السياسية ومشاركتها، وسائر الحريات السياسية الأخرى، يكون مقبولاً لدى المسلمين عامة، ولدى أبناء المجتمعات الإسلامية التي يتكون سكانها من مزيج من السنة والشيعة بصورة خاصة.

ويرى الباحث أنه قد آن الأوان لتجاوز العقلية الفقهية السائدة عند المذهبيين، ذلك أن الاعتماد على المعايير الفقهية فقط في نشر مفاهيم تعزز التسامح وتؤسس لمبدأ التعايش، ليست قادرة لوحدها على خلق ثقافة التسامح والتعايش؛ لأن هذه المفاهيم تنتمي لعالم آخر محكوم بالوعي بمفاهيم سياسية معاصرة، وتصور مدني لشكل المجتمع الحديث، الذي يستوعب جميع التناقضات المذهبية والاختلافات العرقية.

ويعتقد الباحث أن هذه الفترة هي أفضل الأوقات للعمل على تطوير الأئموذج الأمثل للمؤسسات السياسية والاجتماعية والتربوية الإسلامية، كي تقوى على مواجهة التحديات الجارية في القرن الواحد والعشرين بشأن القضايا السياسية المختلفة، وأن هذا الأئموذج المقترح سيكون بمثابة الخطوة الأولى نحو بناء الجسور المحكمة بين المسلمين من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية، لا بل وسائر المسلمين في العالم لتظافر الجهود نحو بناء منظومة سلوك سياسي لنظام أو دستور إسلامي للدولة المعاصرة.

#### مشكلة الدراسة

واجهت الأمة الإسلامية، وسائر أقطار العالم الإسلامي وكما ذكر، العديد من الصراعات المذهبية المتنوعة بصورة عامة، والصراع المذهبي بين السنة والشيعة بصورة خاصة، مما زاد في تمزق الأمة الإسلامية وتناحرها وانقسامها إلى شيع وأحزاب يكفر ويحارب بعضها بعضاً، انعكست بصورة مؤلمة على العالم الإسلامي في مختلف العصور.

وقد كانت مسألة الولاية والسلطة، العامل الرئيس في نشأة هذه الصراعات وتناميها، وتفاعلها، وبصورة مستمرة حتى يومنا هذا. وقد ترسخت هذه الصراعات من خلال التنشئة السياسية، والاجتماعية لدى السنة والشيعة الإمامية على مر الأجيال بحيث أصبحت أمراً واقعاً وعائقاً كبيراً أمام تقدم وتطور المجتمعات الإسلامية.

وقد ظهرت بعض النداءات، والدعوات الإصلاحية، الداعية إلى وحدة المسلمين وتجاوز الأطر المذهبية الضيقة، وكانت معظم هذه المحاولات تصدر عن علماء الفقه الإسلامي، وعلماء الكلام، وقادة الفكر الديني والسياسي.

إلا أن دور التربية السياسية وتأثيرها الهام، لم يكشف في دراسة علمية، ولذا فإن الغرض من هذه الدراسة هو بناء أمودج للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة مستنداً إلى رؤية توفيقية للمفاهيم السياسية عند السنة وعند الشيعة.

### عناصر مشكلة الدراسة

وبعبارة أخرى فإن الغرض من هذه الدراسة الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1. ما مرتكزات التربية السياسية عند السنة؟
2. ما مرتكزات التربية السياسية عند الشيعة؟
3. ما أوجه الشبه والاختلاف بين مرتكزات التربية السياسية عند السنة، وعند الشيعة؟
4. ما مرتكزات التربية السياسية الإسلامية المعاصرة، المشتركة بينهما، والتي يمكن من خلالها بناء أمودج إسلامي للتربية السياسية المعاصرة، مستنداً إلى التربية السياسية عند السنة وعند الشيعة؟

## مبررات الدراسة:

لعل من أبرز الغايات التي تسعى الدراسة لتحقيقها هو التقريب والتقارب بين أتباع مذاهب أهل السنة والجماعة وبين أتباع مذهب الشيعة الإمامية.

ويرى الباحث أن مضامين ومكونات هذه المذاهب لا تدعو، ولا تفر التبعص المذهبي، لا بل أنها تحرم التفرقة والتباعد بين المسلمين، لكن كلاً من مذاهب أهل السنة والجماعة، ومذهب الشيعة الإمامية الجعفرية، وقعت ضحايا للأنظمة السياسية التي حكمت باسم الإسلام، والحكومات المفتقرة للشرعية الدينية، من خلال محاولاتها استخدام علماء هذه المذاهب وفقهائها، لتبرير مشروعيتها. وهذا يدعونا إلى التساؤل على سبيل المثال عن علاقة الأمويين الذين استولوا على السلطة بالغلبة والعصية القبلية، وحولوا الخلافة الإسلامية الشورية إلى ملك عضوض وراثي، بفقهاء أهل السنة والجماعة، وأهل الحديث؟؟؟؟ وكذلك وعلى سبيل المثال ما علاقة البويهيين والصفويين بالمذهب الجعفري الإمامي وهم الذين أفرغوا التشيع من جوهره ومحتواه؟؟؟؟ وكل ذلك يدعونا لإعادة قراءة التاريخ قراءة نقدية موضوعية وكذلك إعادة تدريسه بصورة جديدة للناشئة بعيداً عن التعصب المذهبي.

كما لا بد من إعادة النظر بكل ما استقرت عنده النظرية السياسية الإسلامية لدى الباحثين، لبلورة النتائج التي يمكن للأمة أن تستفيد منها في صياغة النموذج التربوي السياسي الإسلامي، فقد أصبحت المجتمعات الإسلامية بأمس الحاجة لصياغة المفاهيم السياسية الإسلامية، بمعزل عن التأثير الخارجي لبناء جيل جديد يؤمن بالتسامح والحوار وينبذ الإرهاب والتطرف.

ويمكن تحديد أبرز مبررات هذه الدراسة بما يلي:

1. الحاجة لبلورة خطاب تربوي سياسي إسلامي يتضمن قيم الشورى والديمقراطية، والتعددية، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وسائر المفاهيم السياسية المعاصرة، خاصة وأن هناك تشويشاً وعدم وضوح في معطيات الخطوط العريضة للفكر السياسي الإسلامي، سواءً أكان ذلك عند السنة أو الشيعة، وخاصة فيما يتعلق بالقضايا الأساسية الكبرى حول مفاهيم الشورى والديمقراطية، والمواطنة والمساواة، والسيادة والحاكمية وحقوق المرأة وحقوق الإنسان... وغيرها.



2. ملاحظة أن الوضع السائد ومنذ عدة سنوات في عدد من أقطار العالم الإسلامي، وما يجري فيها من صراعات مذهبية، قد أدى إلى تعظيم الفوارق الطبيعية وتوليد الفوارق غير الطبيعية، أي المغالاة المذهبية، مما يؤدي بالفقه رغماً عنه إلى إنتاج الأحكام الخلافية، وهذا مدعاة للباحثين التربويين والسياسيين ورجال الدين للعمل معاً، للرفق بالمجتمع الأهلي إلى مستوى المجتمع المدني التعددي، كي لا تصبح العصبية المذهبية بديلاً للمواطنة السليمة في المجتمع الإسلامي.

3. الدعوة لتكريس مفهوم الانتماء للدولة باعتبارها دولة الأمة، بدلاً من الانتماء للطائفة والجماعة، لأن نقض مفهوم الدولة يدفع الجميع إلى مسار التمزق والتفرقة.

4. تكريس ثقافة التقريب بين مذاهب أهل السنة والجماعة، وبين مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، فهاتان الجماعتان تشكلان الغالبية العظمى من الأمة الإسلامية، ويمكن تحديد هذه الثقافة بأنها "معرفة عملية مكتسبة تنطوي على جانب معياري، وتتجلى في السلوك الواعي لأتباع هذه المذاهب في تعاملهم مع بعضهم". (عزمي طه، 2005، 21)

فهي ثقافة تستهدف العمل والفعل والسلوك والتطبيق، فهي ليست مجرد معلومات نظرية غاياتها بيان الحقائق فحسب، بل عملية تطبيقية. وهي ثقافة مكتسبة يحصل عليها الإنسان بعد أن لم تكن لديه وهو يتعلمها ويكتسبها بطرق التعلم والاكساب المختلفة من البيئة والقُدوة والأساتذة والكتب وطرق الحوار وغيرها.

ويعتقد الباحث أنه يمكن تحقيق هذا الواقع الثقافي من خلال الوسائل التالية:

1. القضاء على الجهل المذهبي الذي ابتليت به المذاهب والفرق الإسلامية المختلفة، حيث أن العوام والجهلة، هم الذين عملوا على مدى العصور على إشعال نار الفتنة المذهبية، ويمكن تحقيق ذلك من خلال وسائل الإعلام والاتصالات المختلفة المرئية والمسموعة والمكتوبة، كما يقع على عاتق أئمة المذاهب والفقهاء الكبار، مهمة تقديم المعرفة الصحيحة والسليمة لأتباعهم عن عقائد المذاهب الإسلامية الأخرى.

2. أن تعبر المذاهب عن مواقفها، ومضامينها بحرية تامة على أساس المصادر الأولى وهي القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الصحيحة.
3. بيان أن ما هو مشترك يجمع بين هذه المذاهب وهو الأساس، هو أكثر مما بينها من الاختلاف، فأصحاب هذه المذاهب من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية، متفقون تماماً على المبادئ الأساسية للإسلام، فكلهم يؤمنون بالله سبحانه وتعالى، واحداً واحداً، وبأن القرآن الكريم كلام الله المنزل، وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً للبشرية كافة. وكلهم متفقون على أركان الإسلام الخمسة: الشهادتان والصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج البيت وعلى أركان الإيمان: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، واختلاف العلماء من أتباع المذاهب في الفروع وليس في الأصول.
4. تعميق ثقافة الحوار وحق الاختلاف باعتبارها من حقوق الإنسان التي كفلها الدين الإسلامي، سواء في مجال الاعتقاد الديني أو الثقافي، واحترام هذا الحق كما كان يحترمه المسلمون الأوائل فقد كان وعلى سبيل المثال الإمام أبو حنيفة يفتخر بتلمذه على يد الإمام جعفر الصادق بقوله "لولا السنن لهلك النعمان"
5. الإيضاح للمسلمين بأن التقريب بين المذاهب لا يهدف إلى صهر هذه المذاهب ودمجها بمذهب واحد، يستهدف أيضاً رد السني أو الشيعي عن مذهبه بل توحيد صفوف أتباع هذه المذاهب حول الأصول المتفق عليها وقبول الاختلاف وتقريب وجهات النظر في المسائل المختلف عليها، وبصورة أكثر وضوحاً العمل على التقريب بين أتباع المذاهب وليس بين المذاهب. (محمد العوا، 2006، ندوة)

6. إصدار الفتاوي الفقهية المشتركة لكافة الفقهاء بتحريم وعدم جواز تكفير أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى، ذلك أن "كل من يتبع أحد المذاهب الأربعة من أهل السنة والجماعة، والمذهب الجعفري والمذهب الزيدي والمذهب الإباضي والمذهب الظاهري هو مسلم ولا يجوز تكفيره ويحرم دمه وعرضه وماله". (رسالة عمان، 2005)

7. التركيز على إبراز المرتكزات والقواسم المشتركة بين مذاهب السنة وبين مذهب الشيعة الإمامية والتي تزيد على 95%، وإيضاح بأن وجود بعض الاختلاف حول الجزئيات لا يبرر التفرقة والتعصب بين الأتباع، وبالتعمق والبحث نجد أن هناك خلافاً بين أتباع المذاهب السنية فيما بينها أكثر مما بينها وبين الشيعة الإمامية، والعكس أيضاً صحيح.

### أهمية الدراسة

لدراسة أهمية كبيرة ويمكن تحديدها ببعدين رئيسيين هما الأهمية النظرية والأهمية التطبيقية.

#### أولاً: الأهمية النظرية

يعتبر التعصب المذهبي بين السنة والشيعة، أحد التحديات والعقبات التي تواجه العالم الإسلامي في تقدمه وازدهاره، وقد استقطب هذا الموضوع اهتمام ومتابعة معظم المسلمين بجميع أنحاء العالم، خاصة في السنوات الأخيرة حيث سقط المزيد من الضحايا المسلمين نتيجة هذا الصراع، كما لا تزال العديد من المجتمعات الإسلامية تعاني من أثر هذا الصراع.

وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع، وارتباطه بالعملية التربوية، باعتباره أحد مخرجات التنشئة السياسية الخاطئة، القائمة على أسس ومفاهيم سياسية إسلامية مذهبية ضيقة، إلا أن الدراسات التربوية المتعلقة بهذا الموضوع وخاصة في مجال التربية السياسية لا تزال معدومة، وكذلك في ميدان علم الاجتماع التربوي والسياسي. لذلك فإن هذه الدراسة قد تكون الأولى من نوعها حسب علم الباحث، إذ أنها من الدراسات التربوية السياسية الإسلامية التي تقع في البعد التربوي السياسي الإسلامي المقارن. ولا يزعم الباحث أن ينهض بهذا الجهد وحده، بل حسبه أن يضع لبنة في جدار هذا البناء المنشود، أو يمهّد الطريق أمام باحثين آخرين لاستكمال الجهود وتدارك النقص.

ومن المتوقع أن تكون هذه الدراسة بما ستسفر عنه من نتائج تتبلور بالأنموذج التربوي الإسلامي المقترح، بداية جادة لسلسلة من الدراسات المماثلة على المستوى العربي والإسلامي، لسبر غور ظاهرة شديدة التعقيد، حيث ستفتح الباب على مصراعيه للبحث العلمي الجاد للتعصب المذهبي الإسلامي وآثاره الخطيرة، وكيفية معالجة وتلافي هذه الآثار.

كما أن هناك تداخلاً كبيراً، واضطراباً في فهم معظم المفاهيم التي يتم تناولها في سياق هذه الدراسة، مما يعني أهمية التمييز النظري، والتحليل المقارن بين هذه المفاهيم لدى كل من جماعة أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية الجعفرية.

#### ثانياً : الأهمية التطبيقية

أما الأهمية التطبيقية لهذه الدراسة، فتتماشى بما ستسفر عنه من نتائج مع الاتجاهات الدينية والسياسية التي تنادي بنبذ التعصب المذهبي، والتأكيد على السلام الاجتماعي بين جماعة أهل السنة وبين الشيعة الإمامية، باعتبار أن جوهر التسنن والتشيع واحد، وأنهما فرعان لشجرة مباركة واحدة هي شجرة الإسلام، وإزالة الحواجز النفسية التي تقف عائقاً أمام انفتاح المسلمين على بعضهم وترسيخ قيم المساواة والتسامح وثقافة الحوار بين أبناء الأمة الإسلامية.

ويدرك الباحث أن التعصب المذهبي، بين السنة والشيعة، يشكل حقلاً معرفياً يتوجسه الباحثون نظراً لما ينطوي عليه من خصوصية وحساسية. فظاهرة التعصب المذهبي لا تزال تسجل نفسها في عمق نفسية الشخصية الإسلامية "تابو" مدجناً بكل أنواع الخوف والمنع، وهي في هذا المجال الممتلئ بالخطر، تشكل أحد أهم الظواهر التي يغلفها الغموض في مختلف المجتمعات الإسلامية، وتحتاج لأن يوجه الاهتمام لدراستها.

وبالتالي فإن هذه الدراسة تتناول موضوعاً علمياً، وقضية تربوية دينية سياسية اجتماعية بالغة التعقيد والحساسية، أشبه بحقل مليء بالأشواك والألغام يخشى الكثيرون الاقتراب منه، ويسعون للابتعاد عنه، وتجنبه لاعتبارات أبرزها :

1. الاستمرار بإضفاء صورة مثالية للمجتمعات الإسلامية، كمجتمعات خالية من العيوب والاختلافات، والتناقضات.

2. الخوف من أن يؤدي تناول هذه القضايا بالدراسة والحوار، إلى تأجيحها وتزايدها والتي قد تنعكس سلباً على الحياة الاجتماعية.

3. محاولة بعض المؤسسات توظيف هذه التناقضات الاجتماعية المرتبطة بالتعصب المذهبي لخدمتها وخير مثال على ذلك الأحزاب الطائفية، والقوى الإسلامية المحافظة، والأنظمة السياسية، والجماعات الدينية المتطرفة القائمة على أساس مذهبي ضيق.

وهذا يعني أنه يمكن في ضوء نتائج الدراسة الحالية، وما تكشف عنه من دلالات تتعلق بالتعصب المذهبي، ودرجات شدته العمل على إيجاد البرامج الوقائية التي يمكن القيام بها للتلاميذ في المؤسسات التربوية الرسمية، والجامعات وكذلك البرامج الإرشادية والعلاجية لهم بمستوياتهم التعليمية المختلفة. وسيكون هذا النموذج المقترح أولى خطوات هذه البرامج.

#### التعريفات الإجرائية

- التربية السياسية: وهي العملية التي يتم من خلالها تنمية مفاهيم ومعارف وقيم واتجاهات وعادات ومهارات وتقاليد سياسية للناشئة للقيام بدوره السياسي بعقل وخلق ومسؤولية لأداء واجبة في المجتمع على أكمل وجه.
- السنة: ويطلق عليهم أهل السنة والجماعة وهم أتباع المذاهب الإسلامية التي تكونت من مجموع آراء علماء فريق جمهور المسلمين وشكلت آراؤهم النظرة العامة، التي سادت أوساط المسلمين، ويقصد بهم تحديدا المذهب الشافعي والحنفي والمالكي والحنبلي، وغالباً ما يضاف لهم المذهب الظاهري لابن حزم، ويطلق عليهم أحياناً جمهور أهل السنة. ويشكل أهل السنة والجماعة في عصرنا الحالي الغالبية العظمى من سكان العالم العربي والإسلامي.

– الشيعة الإمامية : ويقصد بها فرقة الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، وهي الفرقة التي تعتقد بوجود إثني عشر إمامًا، أولهم الإمام علي بن أبي طالب وآخرهم الإمام المهدي المنتظر ويطلق عليهم أحيانًا الجعفرية لأخذهم بالمذهب الفقهي الجعفري ، نسبة لإمامهم السادس الإمام جعفر الصادق. ويطلق عليهم أيضًا مصطلح "الشيعة" في عصرنا الحاضر تمييزًا لهم عن الفرق الشيعية الأخرى كالزيدية، والإسماعيلية وغيرها من الفرق الشيعية، والتي يجمعها جميعًا اعتقادها بأحقية الأمام علي بن أبي طالب بالخلافة بعد الرسول ﷺ

– أمودج للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة: رؤية جديدة شاملة لمرتكزات التربية السياسية الإسلامية المعاصرة، قابلة للتطبيق في مختلف المجتمعات الإسلامية، في مجالات عديدة، كالتربية والتعليم، ومؤسسات المجتمع المدني، ومستندة إلى نظرة توفيقية للمفاهيم السياسية، بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

#### محددات الدراسة

1. تقتصر مصادر الدراسة، على الرؤى السياسية المعاصرة وسيكون أحد المحددات لهذه الدراسة عدم الخوض في التراث السياسي السني، والشيوعي القديم مع أن النظريات السياسية الحديثة والمعاصرة، ليست منقطعة عن النظريات القديمة، كما أن النظريات المعاصرة ليست تكرارًا للنظريات القديمة، حيث طرأت تحولات كبيرة في الفكر السياسي، السني، والشيوعي الإمامي، بالإضافة للتأثر بالأفكار والتجارب السياسية المعاصرة في العالم في عصرنا الحديث

2. إن بناء النموذج الإسلامي للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة يقتصر على المفاهيم السياسية الآتية:

أ- الدولة والحكومة

ب- السيادة والسلطة والحاكمة

ج- الخلافة والإمامة

د- الشورى والديمقراطية

هـ - الأمة

و- القومية والوطنية

ز- المواطنة

ح- الحقوق والحريات السياسية وحقوق الإنسان

ط- المرأة ومشاركتها السياسية

ي- الأحزاب وتنظيماتها السياسية

### مراجعة الدراسات السابقة

من خلال الاستقصاء ومراجعة الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الدراسة، لا توجد أية دراسات مباشرة، تناولت بناء نموذج معاصر للتربية السياسية الإسلامية، وتوجد عدة دراسات، عالجت بعض مفاهيم التربية السياسية، وتناولت جوانب مختلفة من النظام السياسي الإسلامي، فهناك دراسات تاريخية، وفلسفية وفقهية، ونجد كثيراً من الأفكار والقضايا المتعلقة بهذه الدراسة مبثوثة بكتب الموضوعات الأخرى، ومن أبرز الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع بصورة غير مباشرة:

1. فياض، عبد الله "1966": تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة بين عهدي الصادق

والطوسي - بحث قدم للحصول على درجة الدكتوراه من الجامعة الأمريكية - بيروت

حاول الباحث أن يدرس تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة، في الفترة الواقعة بين

148-460 هجري"، وقد اعتمد المنهج التاريخي في بحثه.

وقد انتهى الباحث إلى بعض النتائج أهمها أن النظام التربوي عند الشيعة الإمامية فرع من نظام تربوي إسلامي عام، ولكن له ميزاته التي تميزه عن غيره من فروع التربية الإسلامية الأخرى، فالإمامية رغم اعتقادهم بأن القرآن الكريم الموجود بين أيدينا هو كتاب المسلمين كافة بما فيهم الشيعة الإمامية، و أن السنة تفسر وتكمل القرآن الكريم، يرون أن غيرهم من المسلمين لم ينقلوا المصدرين المذكورين من منابعهما الأصلية ونتج عن هذا الاختلاف بين الشيعة الإمامية، وغيرهم من المسلمين نتائج تربوية وتعليمية ملحوظة، خاصة في مجال طلب العلم، الذي غايته أن يأخذ الحديث من مصدره المعصوم.

كما خلاص الباحث إلى أن من أبرز سمات الفكر الشيعي هو القول بالاجتهاد. ففي نطاق الفكر التربوي الإسلامي لا يمكن التخلي عن فكرة أهمية المجتهد ومسؤوليته في بناء وتوجيه المجتمع في سعيه للعمل والمعرفة. ويؤخذ على هذه الدراسة عدم الربط بين الواقع السياسي والاجتماعي الذي كان سائداً، وبين النظام التربوي عند الشيعة في تلك الفترة.

2. التل "سعيد" 1987" مقدمة في التربية السياسية لأقطار الوطن العربي دار اللواء -عمان

تتضمن الدراسة على عرض الواقع القائم للتربية السياسية في أقطار الوطن العربي، ويستعرض مرتكزات التربية السياسية فيها، والأصول التي تقوم عليها، ويلخص الباحث من خلال استعراض ومقارنة الواقع التربوي والفلسفات التربوية السائدة في الوطن العربي، بحيث أصبحت التربية السياسية القائمة في هذه الأقطار، تعمل على تكريس القطرية القائمة في العالم العربي، بدلا من الوحدة، ويطرح الباحث الهوية المقترحة، من خلال العمل على تجاوز مفاهيم القومية، والوطنية القائمة على أساس العرق والدم واعتماد وتبني المفاهيم القائمة على أساس ثقافي.



وتكتسب هذه الدراسة أهميتها من خلال استعراضها لواقع التربية السياسية ، وبيان أهمية التربية السياسية باعتبارها عملية مستمرة من الطفولة وحتى باقي العمر، يكتسب عن طريقها الفرد المعلومات والقيم والاتجاهات التي ينقلها أو ترتبط بالنسق السياسي لمجتمعهم، ودورها في تحقيق التجانس والانسجام داخل الجسد السياسي والاجتماعي وتخطي الولاءات الضيقة وغرس الشعور بالولاء للدولة والأمة بمفهومها الثقافي الواسع. وكانت هذه الدراسة بمثابة الحافز للباحث لتناول التربية السياسية لدى السنة والشيعة الإمامية ومحاولة الخروج من هذا الوقع الذي تعمل فيه التربية السياسية على زيادة التعصب والتمزق والتشردم، من خلال بناء نموذج معاصر للفكر السياسي التربوي الإسلامي. ويلاحظ أن هذه الدراسة مقتصرة على أقطار الوطن العربي، ولم تتعرض للتأثير المذهبي على التربية السياسية.

3. الجابري "محمد عابد 1990"، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته

دراسة تاريخية تحليلية نقدية فلسفية، اعتمد المنهج التحليلي النقدي.

قام الباحث بعرض المفاهيم والتصورات، التي تؤطر الرؤية للعقل السياسي في الثقافة العربية

الإسلامية، من خلال رؤية تحليلية نقدية للعقل السياسي العربي الراهن.

وقد انطلقت دراسته النقدية التحليلية من ثلاثة مفاهيم أساسية تشكل جوانب العقل السياسي

العربي هي القبيلة والعقيدة، والغنمية، وأرجع كثيرا من المفاهيم والسلوكات السياسية في العصور

الإسلامية إلى أصولها القبلية والمنفعة الاقتصادية والعقيدة.

ويخلص الباحث إلى أن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله "والأمير" منذ القدم

إلى اليوم، نموذج "المستبد العادل" ولا فرق في ذلك بين شيعي وسني. أو بين حنبلي وأشعري ومعتزلي.

ويرى أيضا أن الإسلام دين ودولة، لكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين ، بل ترك أمورها لاجتهادات

المسلمين، فمسألة الحكم في الإسلام مصلحة اجتهادية، ولذلك اختلف المسلمون حولها، وكان الطرفان

الرئيسيان في هذا الخلاف الشيعة وأهل السنة.

ويخلص الباحث إلى ضرورة الانحياز للديمقراطية وضرورة الوعي بأهمية الديمقراطية من خلال الوعي بأصول الاستبداد ومركزاته، ويطرح ضرورة إعادة بناء الفكر السياسي والإسلامي، منطلقاً من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الممكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية، والخطوة الأساسية في ذلك إقرار المبادئ الدستورية دون ترك فراغ سياسي.

ويمكن القول أن منهج الجابري في بحثه هو توظيف لمنهج الفيلسوف الإسلامي ابن رشد، من حيث تناوله ونقده للتراث العربي الإسلامي. كما يمكن اعتبارها إعادة إنتاج لمفهوم العصبية عند ابن خلدون.

#### 4. إبراهيم "فؤاد 1996" الفقيه والدولة، -دراسة تاريخية فقهية -

اعتمد الباحث المنهج التاريخي- التحليلي. وقام الباحث باستعراض وتحليل المصادر التاريخية، والفقهية للشيعة الإمامية الأثني عشرية، لاستجلاء جوهر الموقف الشرعي الشيعي من السلطة على وجه العموم ممثلاً بالمصنفات الفقهية الشيعية، وذلك منذ القرن الثاني الهجري وحتى الوقت الحاضر.

وخلصت الدراسة إلى أن تحولات كبيرة، قد حدثت في تاريخ الجماعة "وخصوصاً غيبة الإمام المهدي" وكذلك نجاح الشيعة في توظيف علم الكلام لدرء الخطر عن المذهب، وبناء المذهب بصورة رصينة ومحكمة. بعد أن برعوا في إتقان علم الكلام، وأوضحت الدراسة أن ثمة علاقة وطيدة بين الفقه والسياسة، من حيث تأثير الفقه في السياسة، وطبيعة الدولة التي يروم الفقيه إقامتها، بموجب معايير شرعية خاصة، وهي نفس المعايير التي تمنح الفقيه احتكار السلطة، بعد أن كانت امتيازاً للإمام وحده، وأوضحت الدراسة السيروية التاريخية للفقه السلطاني، منذ عصر النص، وحتى ظهور نظرية ولاية الفقيه.

ويرى الباحث أنه وعلى الرغم من أن هذه الدراسة هي من أهم الدراسات المعاصرة الجادة في هذا المجال والتي استطاع الباحث خلالها سبر غور عشرات المصادر بمنهج نقدي موضوعي حقق شروط البحث العلمي، إلا أن النتائج التي خلص إليها الباحث لا تتفق مع التجديد الفقهي الشيعي الإمامي المعاصر، حيث يشير الباحث إلى أن طبيعة الدولة عند الشيعة هي دولة دينية، وهو ما لا يتفق مع آراء الفقهاء والمفكرين الشيعة المعاصرين والذين يؤكدون بصورة متكررة على أن الدولة الإسلامية دولة مدنية في مجتمع مدني، يكون دستورها ومرجعيتها الإسلام، بحيث يخضع حكامها للمحاسبة والمراقبة من قبل الأمة، ولا يتمتع بأي قداسة كما هو في الدولة الدينية.

5. دراسة "خاتمي" محمد "1998" المشهد الثقافي في إيران، مخاوف وأمال

والتي هدفت إلى تناول أهم المشكلات التي تواجه الدولة الإسلامية المعاصرة بإيران، القائمة على

أساس نظرية ولاية الفقيه المطبقة بإيران منذ نجاح الثورة الإسلامية 1979.

وأبرز هذه المشكلات التي تواجه الدولة الإسلامية المعاصرة، هو تضادها الجوهرية مع ما يدور في

العالم، حيث أن الأصول الفكرية للثورة الإسلامية بإيران، وأهدافها تتعارض وتخالف في الكثير من

الجوانب الفكرية والاجتماعية والسياسية مع الأصول والقيم السائدة في عالم اليوم.

ويشير خاتمي بدراسته إلى أن من أهم المشكلات أيضاً التي تعاني منها الدولة الإسلامية في إيران

وجود فراغ في الجانب الاجتماعي المتمثل بإقامة نظام يعمل على توثيق العلاقات الاجتماعية، ويرى

خاتمي أن ذلك يعود إلى أن الإسلام كان غائباً عن الميدان، لأن العالم المعادي لإيران لم يسمح للإسلام

بأن يتعهد شؤون حياته الاجتماعية، حيث كانت قيادة المجتمع بأيدي القوى المعادية للإسلام.

ويرى خاتمي بأنه إذا أريد للإسلام، أن يحكم ويدير واقع الحياة الاجتماعية، فإن المسلمين

سيواجهون فراغاً نظرياً، يلي عليهم العودة إلى المصادر الإسلامية الأصيلة، لاستخراج المعايير وضوابط

السلوك، فحياة الناس تستوجب تنظيمًا وترتيبًا مناسبًا، ومن أجل التوصل إلى نظام عملي، لا بد من جهد

فكري واقعي، يحدد النظام العملي لسلوك الإنسان

المسلم، ألا وهو فقه التطبيق، وهذا يتطلب بذل المزيد من الجهد لاكتشاف وعرض فكر أسمي، ومنطق

أقوى، وسبل أكثر حيوية لحل لمعاناة المجتمع.

تكتسب هذه الدراسة أهميتها، من حيث هي تعبيرٌ عن تجربة عملية تطبيقية على أرض الواقع

للحكومة الإسلامية القائمة على آخر تجليات الفكر السياسي الشيعي الإمامي المعاصر، المتمثل بنظرية

ولاية الفقيه منذ 1979. ولم يتناول الباحث القضايا والتحديات المعاصرة التي تواجه الفكر السياسي

الإسلامي المعاصر.

6. القزويني، علاء الدين أمير "1999" الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية - رسالة دكتوراه بكلية

التربية، جامعة القاهرة -

وقد تحددت مشكلة البحث لهذه الدراسة بالسؤال التالي:

إذا كان للشيعة الإمامية اتجاههم الفكري والمتميز، فإلى أي حد نجحوا أيضا في إبراز معالم تربوية تتفق مع اتجاههم الفكري؟ وقد اعتمد الباحث المنهج التاريخي، لتحليل الظروف التاريخية التي واجهت تطور الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية.

حاول الباحث أن يرسم المعالم العامة للنسق الفكري الفلسفي لديهم، والذي يبرز فيه أساسا، موقفهم من الأصول العامة للعقيدة الإسلامية، وصياغتها صياغة فلسفية، وأخذهم منها ما يتفق فيه الشرع مع العقل.

7. الترابي "حسن" "2003" "السياسة والحكم - النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع

اعتمد المنهج التاريخي النقدي التحليلي.

يحاول الكاتب من خلال العرض النقدي التحليلي مناقشة معظم قضايا السياسة والسلطان عبر التاريخ الإسلامي وحتى عصرنا الحاضر، ويناقش التربية الإسلامية في الحكم على ضوء الواقع الديمقراطي في الغرب، ويعبر عن مواقف عصرية متباينة المدى. وتكتسب هذه الدراسة أهمية نظراً لأنها تعكس واقعاً وتجربة عملية للباحث من خلال قيادته للحركة الإسلامية في السودان ووصوله للحكم وتطبيق برنامج الحركة، حيث تعكس ملاءمة ونجاح النظرية الإسلامية في الحكم، وكذلك الجوانب السلبية في هذه النظرية من خلال التطبيق على أرض الواقع، وتميزت هذه الدراسة بأنها تجسد التجديد الفقهي المعاصر، لفقهِ السياسي الإسلامي وتضمنت معالجات مبتكرة لكثير من القضايا الشائكة في الفكر السياسي الإسلامي. ولم يتطرق الباحث للخلافات المذهبية عند السنة وعند الشيعة.

8. التويجري "عبد العزيز بن عثمان" 2003" التربية السياسية في الإسلام، المغرب مكتبة الرباط

اعتمد الباحث المنهج الوصفي التحليلي. يتتبع الباحث مفهوم التربية السياسية في الإسلام، ويرى

أنها تنبع من العقيدة الإسلامية، ومن مبادئ الإسلام ومقاصده، لأن شمولية الإسلام تقضي بأن تكون التربية السياسية أحد العناصر المكونة لمفهوم التربية عامة، وأنه لا يمكن الفصل في المنظور الإسلامي بين التربية السياسية والتربية الأخلاقية، لأن الدين الإسلامي عقيدة وشريعة، دين ودنيا، إيمان وعمل، أخلاق وسلوك، ولذلك كان الفكر السياسي الإسلامي، من وجهة نظره فكراً حياً، متحركاً، مسائراً للتطور. وقد اتفق العلماء والمفكرون المسلمون، الذين اشتغلوا بتأصيل النظرية السياسية في الإسلام على أن يطلقوا على هذه النظرية مصطلح "السياسة الشرعية" والتي تدور حول المصلحة العامة. وذهب بعض الفقهاء المسلمين إلى تأصيل نظرية "المصالح المرسله"، واعتبروها مصدراً من مصادر التشريع، على أساس انه كلما ثبتت مصلحة الأمة، وتحققت في أمر من أمور الحياة فثمة شرع الله، فالمصلحة هي مناط الأمر في البدء والانتهاء، وهذا مفهوم إنساني وواقعي ومتفتح في السياسة في المنظور الإسلامي. وتكتسب الدراسة أهميتها من خلال تعبيرها عن التربية السياسية والفكر الإسلامي السياسي، من وجهة نظر أهل السنة والجماعة.

ويلاحظ أن هذه الدراسة تركز على الجانب الأخلاقي، دون تطرقها للمفاهيم السياسية الإسلامية التربوية.

ومن خلال استعراض الدراسات السابقة يتبين عدم وجود أية دراسة تناولت هذا الموضوع بصورة

مباشرة أو غير مباشرة على حد علم الباحث.

## منهج البحث

استخدم الباحث في هذه الدراسة منهج البحث الوصفي التحليلي. وقام الباحث باتباع أسلوب البحث الوصفي العرضي في الفصل الثاني والفصل الثالث، أثناء تناوله المرتكزات الرئيسة عند أهل السنة والجماعة، وكذلك عند الشيعة الإمامية، وذلك بالرجوع إلى جذور مفاهيم التربية السياسية، ونشوتها وتطورها، وكذلك من خلال استعراض آراء الفقهاء والمفكرين الذين تناولوا هذه المرتكزات بالشرح والتحليل. وقد قام الباحث بتقسيم هذه المرتكزات، وتبويبها استناداً لأهميتها ودورها في صياغة وتشكيل منظومة الفكر السياسي التربوي عند الفريقين (السنة والشيعة).

وفي الفصل الرابع من هذه الدراسة، والمتعلق ببيان أوجه الشبه والاختلاف بين أهل السنة والجماعة، وبين الشيعة الإمامية، حول التربية السياسية، استخدم الباحث أسلوب البحث الوصفي التحليلي المقارن، من خلال استعراض نشوء هذه المرتكزات وأسبابها مستخدماً المنهج التاريخي أحياناً إلى جانب المنهج التحليلي أيضاً. وقد بينت الدراسة أن القواسم المشتركة بين السنة والشيعة في مجال التربية السياسية كبيرة جداً، وأن الاختلاف بين الفريقين يتركز في معظمه حول قضية الإمامة والخلافة، والآلية الواجب أتباعها في الوصول إلى ذلك، وهي قضايا تعود جميعها للماضي وهذا ما يتيح ويفتح مجالاً واسعاً نحو صياغة وبناء أتمودج للفكر السياسي التربوي المعاصر يكون مقبولاً من الجانبين.

وأما في الفصل الخامس، والمتضمن بناء أتمودج للفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، فقد انطلق الباحث في وضعه أو في صياغته لأسس الأتمودج من نصوص الوحي (القرآن الكريم والسنة النبوية المؤكدة) ومن الخبرة التاريخية المستندة لفترة الخلفاء الراشدين، كما استند إلى القواعد والأسس والآراء التي وضعها أئمة المذاهب الإسلامية المتفق عليهم، القدماء والمعاصرون، مستنداً في ذلك للقواسم المشتركة الراسخة بين الفريقين؛ ذلك أن إقامة نظام سياسي مرتبط بحياة الأمة لا يجوز أن يستند لأحكام ظنية، لذا عمد الباحث لهذا الأسلوب التحليلي المقارن، من خلال عمليات الاستنباط والاستقراء والمقارنة، لوضع أسس ومرتكزات هذا الأتمودج.

## مصادر المعلومات

اعتمد الباحث على مجموعة من مصادر المعلومات الأساسية ومصادر المعلومات الثانوية.

1. المصادر الأولية "الأساسية": وتشمل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المؤكدة.
2. المصادر الثانوية: وتشمل المصادر والمراجع والكتب وسائر الدراسات التي عالجت هذا الموضوع. كما تشمل مقابلات شخصية عدة، قام خلالها الباحث بمقابلة عدد من المراجع الدينية وأئمة المذاهب الإسلامية المعاصرة، حيث قام بمقابلة كل من آية الله الشيخ محمد علي التسخيري رئيس المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، والشيخ هاني فحص أحد شيوخ الطائفة الشيعية في لبنان، ومن الجانب السني الدكتور حسن الترابي زعيم الحركة الإسلامية السودانية، والإمام الصادق المهدي زعيم حركة الأنصار الإسلامية في السودان، والدكتور محمد أبو فارس أحد رموز جماعة الأخوان المسلمين في الأردن.

أ- الدولة والحكومة

ب- السيادة والسلطة والحاكمية

ج- الخلافة والإمامة

د- الشورى والديمقراطية

هـ - الأمة

و- القومية والوطنية

ز- المواطنة

ح- الحقوق والحريات العامة والسياسية وحقوق الإنسان

ط- التعددية السياسية والمعارضة والأحزاب السياسية

ي- المرأة ومشاركتها السياسية

وقد مرت عملية تحليل المفاهيم السياسية بثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى: تلخيص وعرض للخطوط الرئيسة لهذه المفاهيم السياسية الواردة عند أهل السنة

والجماعة.

المرحلة الثانية: تلخيص وعرض للخطوط الرئيسة لهذه المفاهيم السياسية الواردة، عند الشيعة

الإمامية.

المرحلة الثالثة: تحليل ومقارنة لهذه المفاهيم السياسية كما وردت سابقاً ، بهدف الوصول إلى

رؤية مشتركة عصرية ، تشكل قاعدة ، لبناء أ نموذج للتربية السياسية الإسلامية المعاصرة.



## الفصل الثاني

### مرتكزات التربية السياسية ومعالها عند أهل السنة

يمكن القول بصورة عامة أن أهم مرتكزات التربية السياسية عند أهل السنة هي الآتية:

1. الخلافة والإمامة والإمارة
2. الإجماع
3. الشورى
4. السلطة، والسيادة، الحاكمة
5. الأمة
6. البيعة
7. أهل الحل والعقد
8. الدولة
9. الحقوق والحريات العامة والسياسية

## أولاً: الخلافة والإمامة والإمارة

أُطلق على رؤساء الدولة الإسلامية المتعاقبين عدة ألقاب، وكان أكثرها شيوعاً واستعمالاً لقب الخليفة، وأمير المؤمنين، والإمام. ورغم وجود بعض الفروق بين مدلولات هذه الألقاب، فإنها آلت في النهاية إلى الترادف، وأصبحت تطلق تقريباً، دون تمييز بينها. كما أطلقت مصطلحات أخرى، كانت أقل شيوعاً وانتشاراً، ومنها: السلطان، وولي الأمر، والأمير.

الخلافة لغةً واصطلاحاً

"الخلافة في اللغة مصدر خلف، يقال: خلف خلافةً إذا كان خليفته وبقي بعده". (الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج3، ص142)

ويقال خلف فلاناً فلاناً في قومه وفي أهله، أي قام مقامه فيهم، ومنه قوله تعالى ﴿أَخْلَفِي فِي قَوْمِي﴾ "الأعراف، آية142" (الرازي، مختار الصحاح، ص186).

أما مصطلح الخليفة، فقد كانت بداية إطلاقه على أبي بكر الصديق، عند انتخابه بعد بيعة السقيفة، ليخلف الرسول ﷺ في قيادة المسلمين، ورعاية مصالحهم" وأما تسميته خليفةً، فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفةً بإطلاق، وخليفة رسول الله.

واختلف في تسميته خليفة الله، فأجازه بعضهم، اقتباساً من الخلافة العامة التي للآدميين، في قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ "البقرة، آية30" ﴿جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ "الأنعام، آية165".

ومنع الجمهور منه، لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهى أبو بكر لما دعي به وقال: "لست خليفة الله ولكنني خليفة رسول الله ﷺ ولأن الاستخلاف في حق الغائب، وأما الحاضر فلا". (ابن خلدون، 159)

وأما لقب "أمير المؤمنين"، فأول ما أطلق على الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وتشير الروايات حول أصل هذه التسمية وإطلاقها، إلى أنه عندما حضر أحد حاملي بريد الفتوحات الإسلامية إلى المدينة المنورة، وكان يسأل "أين أمير المؤمنين؟ وسمعتها أصحابه فاستحسنوه، وقالوا أصبت والله اسمه، إنه والله أمير المؤمنين حقاً، فدعوه بذلك وذهب لقباً له في الناس، وتوارثه الخلفاء من بعده".  
(ابن خلدون، 189)

وأما لقب "الإمام" فهو في الأصل اللغوي للمصطلح المقدم في أي شيء، والمقتدى به في أي سبيل، والإمامة مصدر من أمّ، وتقول أمّ القوم أي تقدمهم، والإمام ما أئتمّ به الناس، من رئيس أو غيره وفي ذلك قيل الإمام أبو حنيفة والإمام البخاري.

وقد أصبح لقب الإمام، هو المصطلح الغالب على منصب رئيس الدولة الإسلامية، منذ خلافة الإمام علي بن أبي طالب، ويرجح أن الشيعة هم الذين رسخوا هذا اللقب حيث جعلوا الإمامة أحد أصول الدين، واختصوا زعماءهم بلقب الإمام، وأصبحت "الإمامة" الموضوع الأساسي في خلافات الفرق الإسلامية، وانطلق خصومهم يجادلونهم مستخدمين نفس المصطلح "الإمام والإمامة"، فثبت هذا المصطلح وهو الأكثر شيوعاً.

ويرى الشيعة أن مصطلح الإمامة، أخص من الخلافة، ومعنى ذلك أنها أكمل، فالإمام عندهم لا يعني إلا صاحب الحق الشرعي فقط. وأما الخليفة فيدل على صاحب السلطة الواقعة وقد يكون غير ذي حق. وكان الشيعة يسمون ولاة الأمر "أمّتهم" غير المعترف بهم "خلفاء" وليس "أئمة". (التفتازاني، 143)  
ومن أكثر التعاريف التاريخية شهرةً لمفهوم الخلافة والإمامة، تعريف أبي الحسن الماوردي، "بأن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا"، (الماوردي، 5).

وليس ثمة شك في أن الماوردي هو من أبرز من توفر على مسائل الأحكام السلطانية، وجردها فيها من النصوص ومن التجربة التاريخية متلازمة صورة متكاتفه باعتبارها أهم منصب ديني (جدعان، 1989، 298). وقد أصبحت عبارة الماوردي "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا"، مبدأ كل التحديدات التي انصرف إلى صياغتها المفكرون السياسيون في الإسلام، وارتبط بهذا التحديد عنده ما يلزم الخلافة من واجبات حصرها في عشرة أشياء "أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاع ذو شبهة عنه أوضح له الحجة ويبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل، الثاني تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. الثالث حماية البيضة والذب عن الحريم لينصرف الناس في المعاش وينتثروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال. والرابع إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. والخامس تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً. والسادس جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله. والسابع جباية الفياء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف. والثامن تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعة في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير. التاسع استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة. العاشر أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال تعالى: ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ "ص، آية 26" فلم يقتصر الله سبحانه على التفويض دون المباشرة ولا عذره في الأتباع حتى وصفه بالضلال، وهذا وإن كان مستحقاً عليه بحكم الدين ومنصب الخلافة فهو من حقوق السياسة لكل مسترع، قال النبي ﷺ "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته". (الماوردي، نفسه، ص16).

وقد حذا حذو الماوردي كل من ابن حزم، والتفتازاني وأبي يعلى الفراء، فيما ذهب إليه، حيث يؤكد ابن حزم بأن وجوب الإمامة وواجب انقياد الأمة للأمام العادل مردهما إلى أن وظيفة الإمام في الناس تتمثل في أن "يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ". (ابن حزم، ج4، ص87)

والواقع أن مصطلح الخلافة أو الإمامة يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري، مؤسسة رئاسة الدولة الإسلامية، ويشمل اختيار الرئيس وبيان حقوقه وواجباته، لكن مصطلح "الخلافة" لا يدل على نظام حكم معين، محدد التفاصيل، ذلك أن الشريعة الإسلامية ليس فيها نظام حكم معين، محدد التفاصيل، بل هناك خطوط عريضة وقواعد عامة جاءت بها الشريعة.

ولا بد من التمييز، والتفريق بين الخلافة الإسلامية الصحيحة، وهي الخلافة الشرعية التي كانت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده، وبين "الخلافة الناقصة" والتي أعقبت فترة ما بعد الخلفاء الراشدين، حيث حدث تغيير، أشبه بالانقلاب في مفهوم الخلافة حيث

أصبحت ملكاً متوارثاً، كنتيجة لازمة للأوضاع الاجتماعية، التي سادت في ذلك العصر، وقوة العصبية القبلية التي سيطرت على الحكم وتوجهاته.

ونجد أن كثيراً من الباحثين، يخلطون بين الخلافة الصحيحة، وبين الخلافة الناقصة، (السنهوري، 2003) ويعتبرون تجاوزات وانحرافات الحكام في عهد الأمويين، والعباسيين، والفاطميين، والعثمانيين نقصاً في نظام الخلافة ويحاكمونها على هذا الأساس، وهو خطأ وقع فيه كثير من الباحثين. فالخلافة في عهد الخلفاء الراشدين، كانت كاملة، ثم تحولت إلى ملك، ولكن بقيت معاني الخلافة وأهدافها، وهكذا كان عهد الدولة الأموية، واستمرت حتى الصدر الأول من خلفاء بني العباس، إلى أن ذهبت معاني الخلافة، ولم يبقَ إلا اسمها، حيث كان الأمر في حقيقته، ملكاً اندثر فيه رسم الخلافة ليحل محلها الملك. وطال التغيير جوهر وأساس الخلافة، فلم يبقَ من الشورى أو البيعة شيء، وأصبح الحكم يقوم على القوة والاستبداد، وحافظ الحكام اسماً على غايات الحكم، باعتبارها غايات الدين.

وقد ظل الفقهاء، وأهل السنة عموماً مضطرين لقبول هذا التغير في رسم الخلافة وواقعها؛ لأن كثيراً من المقاصد، ظل متحققاً حفظاً للمصالح، وخوفاً من حدوث الفتن حتى أصبحت نظرياتهم محاولة تقنين الأمر الواقع.

ويعزو بعض المفكرين المعاصرين، أسباب تحول الخلافة إلى ملك، نتيجة وجود فراغ دستوري في نظام الحكم "الخلافة"، يتمثل بعدم وجود طريقة واحدة متفق عليها في اختيار الخليفة. فقد تم اختيار كل واحد من الخلفاء الراشدين بطريقة مختلفة، كما أن فترة الحكم الراشدي، كانت قصيرة إلى الحد الذي لم يسمح بتسيخ نهج محدد، في عملية نصب الخليفة، كما لم يكن وارداً آنذاك تحديد مدة ولاية الخليفة وعلى الرغم من أن تولي الخليفة أو ما يطلق عليه اليوم السلطات الثلاث التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، إلا أنه لم يرد في تجربة الخلفاء الراشدين ما يدل على اختصاصات الخليفة. (الجابري، 1996، ص 70-80)

إن دراسة فقه الخلافة تعتمد في جوهرها على الأسس والمرتكزات، التي سارت عليها الخلافة في عصر الخلفاء الراشدين، باعتبارها النموذج الأقرب إلى نظام الحكم مباشرةً بعد وفاة الرسول ﷺ، وباعتبار الخليفة خليفة رسول الله، وأن هذا النموذج هو الأقرب إلى ذهن المسلمين ولذلك أطلقوا عليهم الخلفاء الراشدين وعلى خلافتهم، الخلافة الراشدة. وأما الدول التي جاءت بعد ذلك فقد اعتبرها معظم الباحثين خلافة ناقصة وعلى الرغم من أن جميعها لم تنكر أن الإسلام يوجب قيام الحكم على البيعة إلا أن أكثرها لم تحترم مبدأ حرية البيعة.

نطاق سلطة الإمام:

إن ولاية سلطة الإمام "الخليفة" هي ولاية عامة في مقابلة الولايات الخاصة التي تمنح لحكام الأقاليم أو الإداريين أو القضاة "إن ولاية الإمام تعتبر ولاية ذاتية، بمعنى أن من يمارسها لا يمثل غيره، بل يستمدها مباشرة من الأمة، في حين أن أصحاب الولايات الأخرى تكون ولاياتهم مستمدة من رئيس الدولة "الخليفة" (السنهوري، 2003، ص 171). ويجمع الفقهاء على أن ولاية الإمام "الرئيس" تشمل جميع أقاليم دار الإسلام. ويقصد بها جميع الأقاليم التي يحكمها المسلمون، فالمبدأ الأساسي في القانون العام الإسلامي

- كما يرى السنهوي- هو الوحدة ومعناها وجود سلطة مركزية يمثلها الخليفة (السنهوي، 2003، ص173). وهو ما أكده الماوردي "إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تتعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه" (الماوردي، ص9). فالراجح في فقه الجمهور هو وحدة الرئاسة أو إن كان تاريخ العالم الإسلامي قد شهد وجود خلافتين متزامنتين عباسية في بغداد وأموية في الأندلس، مثلما وجدت أيضاً خلافة عباسية وأخرى فاطمية في القاهرة، ولكن وجود هذا الأمر الواقع لم يحمل عامة الفقهاء على تجويزه، فابن حزم يرد بقوة على من جعل ذلك سائغاً ويستشهد بحديث الرسول ﷺ "إذا بويع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما". وقد ذهب الغزالي إلى ذلك أيضاً، لأن وجود إمامين في الوقت الواحد يعرض الأمة لخطر الانقسام والافتتال. لكن هذا لم يمنع بعض الفقهاء من تجويز ذلك في حالة الضرر "إن الحالة إذا كانت بحيث لا ينبسط رأي إمام واحد على المالك وذلك يتصور بأسباب لا تغمض، منها اتساع الخطة وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة وجائر في لجاج متقاذفة. وقد يقع قيام قوم من الناس في نبذة من الدنيا لا ينتهي إليهم نظر الإمام ... فإن اتفق ما ذكرناه صار صائرون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام" (الجويني، غياث الأمم، ص174).

أما من حيث ولاية الإمام على الأشخاص المقيمين في الإقليم الذي يحكمه، فإن ولاية الخليفة تمتد إلى جميع المسلمين في ذلك الإقليم، كما تمتد إلى غير المسلمين المقيمين بدار الإسلام ذمة أو عهداً. فأما ولاية الإمام على المسلمين فولاية كاملة "إذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له حقان الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله. (الماوردي، نفسه، ص9). وأما غير المسلمين فتسري عليهم سلطة الإمام، إلا أنهم أحرار في شؤون دينهم وعقائدهم.

#### الشروط الواجب توافرها في الخليفة :

- 1- الذكورة : وقد أشار الفقهاء إلى وجوب أن يكون الخليفة ذكراً ؛ لأن المرأة لا يمكنها أن تقوم بأعباء الخلافة كما يجب. وخاصةً فيما يتعلق بالحرب، خاصةً وأن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للجيش. (التفتازاني، ص 322).

ويجوز بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين، تولى المرأة الإمامة العظمى، ويرون أن مفهوم الذكورة، ليس مفهوماً فسيولوجياً بقدر ما هو مفهوم قيادي." والحق أن الذكورة ليست شرطاً شرعياً في ولاية الإمارة العامة، وإنما هي عامل تقدير لشورى العامة. قد يرجح الذكور في غالب جولات تعاقب الولاية إذا تساوت موازين أهلياتهم الأخرى مع النساء، لأنهم أفرغ اللهم العام وأوقع حزمياً بين الناس، لكن ربما تنصلح وتتعدل ثقافة المجتمع ويأتي حين يقدم الجمهور امرأة للولاية". (التراي، 2004، ص 288)

2- أن يكون حراً: ومن المعروف أنه بزوال الرق لم يعد لهذا الشرط أي معنى.

إن إلغاء الرق في العصور الحديثة لا يتعارض مع روح الإسلام، ويمكن القول بأن الإسلام إنما تساهل في وجود الرق أكثر مما أجازته، وقد شجع على تحرير الرقيق، وجعله واجباً في بعض الأحيان وإن لم يلغ نهائياً، لأن المجتمع لم يكن قد وصل مرحلة النضج التي يمكن فيها تقرير ذلك، فالإسلام لم يبيح الرق، ولكن قيده بعد أن كان مباحاً دون قيد. والفرق كبير بين الإباحة والتقييد.

3- البلوغ: ويدل هذا الشرط على أن روح نظام الخلافة الصحيحة، لا تتفق مع نظام الملكية الوراثية، التي تجعل وراثته الحكم في بعض الأحيان لقاصر. فإن القاصر عاجز طبيعياً وقانونياً عن إدارة شؤونه الخاصة.. فكيف بإدارة شؤون الدولة ؟

4- مسلماً: إن الإسلام هو علاقة سياسية، مثلما هو رابطة دينية، لذلك اشترط الفقهاء أن يكون الرئيس مسلماً.



"ب": الشروط المجمع عليها : وهي تتعلق بالحالة الجسمية والأخلاقية وهي قسمان

أ - الشروط الجسمية

وهي الشروط الجسمية الواجبة في الخليفة مثل سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة، وسرعة النهوض. ويميز ابن خلدون بين العيوب الجسمية المطلقة التي تمنع الخليفة من أداء وظيفته، كالعمى والصمم أو فقدانه لليدين أو الرجلين، وفي هذه الحالة لا يكون الشخص المصاب بها أهلاً للخلافة وبين العيوب الخفيفة، كفقده لإحدى عينيه أو إحدى يديه وفي هذه الحالة يبقى أهلاً للرئاسة. (ابن خلدون، 314).

ب-الشروط المعنوية "الأخلاقية" :

"1"- العدالة :

وهو أهم الشروط، لأن انعدام صفة العدالة لدى الخليفة، خطر كبير على الأمة. وتستلزم صفة العدالة، ألا يكون المرء فاسقاً في أعماله، ولا ملحداً في عقيدته، والأهم أن يكون عدلاً ليس فقط بمعنى امتناعه عن ارتكاب الرذائل في حياته الخاصة، بل فوق ذلك، يجب أن يكون أيضاً في درجة من العدالة تسيطر على أعماله العامة. و يتجسد ذلك بأن يكون صاحب سيرة مستقيمة، وأن يكون متجنباً للأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور، فكما لا يكون الظالم والغادر مستحقاً للخلافة، لا يكون المتآمر والمحتال أهلاً لها أيضاً، وأقوى برهان على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام عندما سأله أن يجعل الإمامة في ذريته قوله تعالى ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ "البقرة، آية 124"

"2"- العلم : يفترض أغلبية الفقهاء أن يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم، فلا يكفي أن يكون عالماً، بل يجب أن يبلغ مرتبة الاجتهاد في الأصول بالإضافة للاجتهاد في الفروع، لكي يكون قادراً، على تنفيذ شريعة الإسلام، ودفع الشبهات عن العقائد، وإصدار الفتاوى، لأن الغرض الأساسي للخلافة هو صيانة العقائد وحل المشاكل والفصل في المنازعات.

ويرى بعض الفقهاء، وخاصة الحنفية، أنه ليس من الضروري أن يكون الخليفة مجتهداً، و يكفي أن تكون له معرفة كافية بالشرع، وإذا عرضت مسألة تقتضي الاجتهاد، استطاع أن يستعين برأي مجتهد عاصره.

ويلاحظ أن الفقهاء عندما تكلموا عن شروط العلم، كان ذهنهم يتجه نحو الاجتهاد، ولم يفكروا في فروع المعرفة الأخرى، التي ربما يكون الإمام بها ضرورياً لاستقامة أمر الخلافة، واليوم مثلاً أصبح من الواجب، إلمام رأس الدولة بعلوم متعددة كالقانون الدولي، والعلوم السياسية، وتاريخ النظم السياسية، المحلية منها والأجنبية، وهو أمر أصبح ضرورياً للإمام ومستشاريه من أهل الحل والعقد، الذين هم أساس إمامته وأعمدة حكومته.

"3- الحكمة : والمقصود بها سداد الرأي أو فطنة الذهن، ورغم عدم وجود مقياس ظاهر لها كما هو بالنسبة لشرط العلم، لكن يمكن القول بأنها تكتسب بالتجربة والخبرة، مما يؤدي إلى أن يعرف الشخص بالحكمة بناء على نوع من الشهرة العامة.

"4- الشجاعة والإقدام : وهي صفات عسكرية ضرورية، لأن الخليفة هو قائد الجيوش، فيلزم أن يكون لديه مزايا الرجل العسكري، وإذا لم تستلزم قائداً متمرساً، فعلى الأقل لا بد أن يكون يقظاً، جريئاً في الدفاع عن ثغور الإسلام، مسارعاً لرد هجمات أعدائه ويجب ألا يهاب الحرب عندما يكون خوضها لازماً.

"5- النسب: وهناك إشارات كثيرة لدى الفقهاء بأن الخليفة يجب أن يكون قرشياً وخاصة الفقهاء السنة، وقد احتج الخليفة أبو بكر في السقيفة بحديث رواه عن الرسول ﷺ بأن الأئمة من قريش وهو ما تكرر عند فقهاء السنة المتأخرين.

## ثانياً: الإجماع

عزف العلماء الإجماع بأنه "اتفاق المجتهدين بين الأمة الإسلامية في عصر من العصور، على حكم

شرعي، بعد وفاة النبي ﷺ". (زيدان، الوجيز، 150) ويتفق الفقهاء على

أنه إذا أجمع المجتهدون على حكم شرعي يتعلق بمسألة من مسائل الدستور فإن هذا الإجماع يشكل حجة قاطعة ويلزم العمل به. وهو الأصل الثالث من أصول الفقه بعد الكتاب والسنة، وقد اعتبره الإمام الغزالي "من أعظم أصول الدين"، (الأمدي، الأحكام في أصول الدين، ص316) وقد ورد في السنة النبوية إشارات

متعددة تشير إلى عصمة الأمة الإسلامية إذا اجتمعت على أمر، لقوله ﷺ: "إن أمتي لا تجتمع على

ضلالة". (السيوطي، 88). فإن ما تجتمع عليه الأمة هو الحق والصواب فيلزم إتباعه إستناداً لقوله تعالى

﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ "الأنبياء، آية7" ويشير بعض المعاصرين إلى أن الإجماع قد

وقع فعلاً، على جملة من الأحكام الشرعية في عهد الصحابة، في مختلف النواحي، ومنها الجوانب السياسية

وعلى سبيل المثال:

### 1. الإجماع على وجوب الإمامة :

فقد أجمع الصحابة بعد وفاة الرسول على وجوب الإمامة، حيث إن نصب الإمام واجب قد عرف

وجوبه في الشرع، "بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب الرسول ﷺ بادروا عند وفاته إلى بيعة أبي بكر،

وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من العصور،

واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام"، (ابن خلدون، 191)

## 2. الإجماع على البيعة وسيلة لإسناد السلطة:

فقد أجمع الصحابة على أن إسناد السلطة للإمام، إما يكون ببيعة أهل الحل والعقد له، كما حصل بخلافة أبي بكر. فالإجماع على البيعة يعتبر أهم الأصول الاجتهادية، لأنه يمثل الاجتهاد الجماعي الذي هو موضوع عصمة الأمة من الضلال. إن أهل الإجماع هم أهل الاجتهاد من المؤمنين في عصر من العصور "لا يدخل في ذلك فساقهم ولا مبتدعيهم، ولا يدخل في ذلك العوام، ولا يشترط أن يبلغ عدد المجتهدين من أهل الإجماع إلى حد التواتر"، فالإجماع هو أحد الأصول الاجتهادية المعبرة عن الأمة، من خلال فقهاؤها وأمرائها، لتنزيل مطلوبات الشرع على مقتضيات الحال، والذي من خلاله تتحقق العصمة للأمة من الخطأ والضلالة، وتحقيق وحدة القيادة، وتناسق الحركة، وتكامل الأدوار، لأن الغرض الأساسي من السياسة والإمامة "هو جمع الشتات للآراء، واستتباع أصناف الخلق على تفاوت إراداتهم، واختلاف أخلاقهم، ومآربهم وحالتهم، فإن معظم الخبال والاختلال يتطرق على الأحوال من اضطراب الآراء، فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد لم ينتظم التدبير، ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير" (الجويني، 89). وأهم المسائل التي تتعلق بالإجماع في أمور السياسة هو الإجماع باعتباره حجة في اختيار الإمام. وقد ذهب معظم أئمة المذاهب السنية، إلى أن الإجماع في عقد الإمامة هو فرض كفاية "إن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة، لأن نصب الإمام المقصود به حفظ الحوزة والاهتمام بمهمات الإسلام، ومعظم الأمور الخطيرة لا تقبل الريث والمكث، ولو أحر النظر فيه لجر ذلك خللاً لا يتلافى"

(الجويني، 68)، حيث إن تخلف القليل عن المبايعة لا يبطل عقد المبايعة "لا ريب أن الإجماع المعتبر في الإمامة لا يضر فيه تخلف الواحد أو الإثنين أو الطائفة القليلة، فإنه لو أعتبر ذلك لم يكن لينعقد إجماع على إمامة" (ابن تيمية، منهاج السنة، ج4، 231). ونلاحظ بأن فقهاء السنة والذين اتخذوا من الإجماع على إمامة أبي بكر باعتباره إجماعاً لكل الأمة، مرتكزاً للإجماع باعتباره أصلاً اجتهادياً، إلا أنهم لم يشترطوا إجماع كل الأمة على إمامة الإمام لتصح إمامته، بل اختلفوا، فمنهم من اشترط حصول "الشوكة والمنعة اللازمة للسلطان، فإن حصلت بالعدد القليل جاز انعقاد البيعة للإمام". (الفراء، الأحكام السلطانية، 7)، وهي عوامل تؤدي غالباً إلى الاستبداد.

والمرجح أن من جوزوا ذلك، قد أجروه على حكم الضرورة ودفع الفتنة وإلا فإن الأولى هو النزول على حكم الأغلبية عند الترشيح وعند البيعة. فالأصل هو إجماع السواد الأعظم من أهل الاختيار والعامّة على اختيار الإمام. فالبيعة الخاصة ببيعة الاختيار، لأهل الاجتهاد ووجهاء القوم، والبيعة العامة التي تفيد رضا الناس وقبولهم هي بيعة العامة، حتى أنها يُستقدم لها البعيد، وهذا هو ما نسميه بإجماع السياسي، و الذي هو إجماع السواد الأعظم من الناس على اختيار الإمام والقبول به واليا عليهم، وتسليم النظر إليه في أمورهم.

ويتفق الباحث مع الجابري بأن الإجماع الذي هو "أعظم أصول الدين" لا يمكن أن يكون إلا "الإجماع المتواتر" بمعنى أن مدارس الفقه تحتوي جميعها على منظومة مشتركة من الأحكام الأساسية التي تكمن في صلب كل مدرسة ولا تعود إلى اجتهادات المدرسة نفسها بل إلى إجماع على حد أدنى من الأساسات كان قائماً في عصر تكوين المدارس، فالمقصود هنا ليس إجماع الخاصة أو الإجماع الجزئي الذي هو إجماع مجموعة من العلماء المجتهدين المتعاصرين على مسألة معينة، " فهذا هو "الإجماع المختلف فيه" أن صح التعبير، وهو المشكوك في وجوده، والذي يروى فيه قول الإمام أحمد "من ادعى الإجماع فهو كاذب". ولكن المقصود هنا هو الإجماع بمعنى النقل المتواتر لما هو داخل بالضرورة في علم الخاصة والعامّة، وهذا الإجماع هو المقصود بقول الغزالي بأنه أعظم أصول الدين. فهو "الإجماع المستند إلى السنة" أو "السنة المجمع عليها"، حيث يزول الفارق بهذا المعنى بين الإجماع والسنة. وبذلك يتضح أحد أهم الفروق بين "الإجماع الاجتهادي" و"الإجماع المتواتر" لأن "الإجماع الاجتهادي" إن وقع فعلاً، فهو إجماع "على ما لا نص فيه" بينما "الإجماع المتواتر" هو في الغالب إجماع "على ما فيه نص" بمعنى الإجماع على كيفية العمل بالنص". (الجابري، 2007)

### ثالثاً : الشورى

الشورى لغة : من شار العسل يشوره شوراً وشياراً ومشاراً ومشاركة، أي استخرجه من الوقبة "النقرة في الصخرة" واجتناه من خلاياه ومواضعه. ومن هذا المعنى اللغوي أخذ معنى الشورى وهو تبين الرأي، ومنه استشار إذا تبين واستنار، واستشاره طلب منه المشورة وهي الشورى. (الزبيدي، تاج العروس،

(12، 257)

أما المعنى الاصطلاحي للشورى فهو "استخراج الرأي من أهل الرأي ومراجعة البعض لبعض، وذلك بعرض الأمر على من عندهم القدرة على بيان الرأي، و يرتجى منهم الوصول إلى الصواب، من خلال تقليب وجهات النظر المطروحة، والآراء المختلفة في قضية من القضايا، ومناقشتها من أصحاب العقول حتى يتوصل إلى الصواب منها. وقد عرفها أحد المعاصرين بأنها "استطلاع رأي الأمة، أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بها". (الأنصاري، 1998، 3)

فالشورى تعني اصطلاحاً عدم الاستبداد بالرأي، والتفرد بالقرار مثلما تعني الاسترشاد بجميع الآراء، وتبادل وجهات النظر، ورؤية الشيء من وجهات نظر متعددة، حتى لا يقام الحكم على هوى فردي أو مصلحة شخصية. (حنفي، ندوة، 2003)

وقد ثبتت مشروعية الشورى بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وقد وردت الشورى في القرآن الكريم في آيتين هما:

1. ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَّانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ "آل عمران، آية 159".

2. وقوله تعالى في صفة المؤمنين ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ، وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ "الشورى، آية 35-38".

ورغم أن الشورى قد تعطلت في معظم فترات التاريخ الإسلامي، كآلية ومنهج لنظام الحكم وتحولت لقيمة أخلاقية يراعيها متخذ القرار في الدولة، إلا أن الفقهاء والمفكرين السياسيين المسلمين من أهل السنة والجماعة، يعتبرونها أهم أسس نظام الحكم، ورؤية اجتماعية تشمل جميع مؤسسات المجتمع بما فيها الأسرة، باعتبارها تعني أمر الاجتماع الإنساني الخاص والعام بواسطة الائتثار المشترك والجماعي والذي هو سبيل الإنسان للمشاركة في تغيير المجتمع.

وإذا كان التفرد في الرأي والسلطة في مجال من مجالات السياسة والاجتماع يؤدي دائماً إلى الاستبداد، والاستفراد والطغيان ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ﴾. "العلق، آية 6-7" وحتى لا يقع ذلك كانت الشورى بمثابة الوافي من حصول الطغيان باعتبارها تكفل للإنسان -مطلق الإنسان- المشاركة في تدبير شؤون الاجتماع البشري.

ويطرح بعض المفكرين تساؤلاً حول الشورى فيما إذا كانت ملزمة أو معلّمة، وقد اختلف الفقهاء والمفكرون في ذلك، ففيما ذهب البعض إلى اعتبارها ملزمة للخليفة، لا بل واعتبرها البعض فريضة إلهية، نرى بعضاً آخر يعتبرها معلّمة ومرشداً يستتير بها الخليفة، وله أن يأخذ بها، وله أن يتجاوزها أيضاً استناداً إلى قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾. "آل عمران، آية 159"

ويميل معظم المفكرين السنة المعاصرين لاعتبارها واجبةً وملزمةً للحاكم، وفريضة إلهية وليست مجرد حق من حقوق الإنسان المسلم، ولا يجوز للإنسان التنازل عنها، حتى لو أراد ذلك. والشورى تكون بين الجماعة لترتيب الأمور المشتركة وبخاصة تلك المتعلقة بالعلاقة بين الدولة وبين الجمهور "الأمة"، لذلك رأى أحد المفكرين المسلمين المعاصرين "أن القرآن يجعل الشورى والمشاركة في صنع القرار فريضة إلهية حتى ولو كانت الدولة يقودها رسول الله ﷺ" "فالعزم" في قوله تعالى فإذا عزمتم فتوكل على الله هو ثمرة للشورى أي المرحلة التالية لاشتراك الناس في إنضاج الرأي وصناعة القرار، وبالتالي فالشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام. أما أهلها فهم الأمة الإسلامية جميعاً، وقد بلغ الإسلام في تزكية الشورى إلى الحد الذي جعل فيها العصمة للأمة كما ورد في حديث الرسول ﷺ: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة". (عمارة، ندوة، 2003)

فيما يرى البعض بأن الشورى هي مجرد استشارة واستطلاع لرأي الأمة الإسلامية أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بها لمعرفة الرأي الصواب أو الحق فيها. ورغم تأكيدهم على أهميتها والتي بدونها تبدو جميع الأعمال ناقصة؛ لأن الإنسان الواحد مهما كان قويا في فكره وبعيداً في نظره إلا أنه ينظر للقضايا المختلفة من زاوية واحدة، إلا أنهم ييقنون على الشورى كأسلوب ومط إداري، ولا ترقى إلى مستوى اعتبار القرارات المتخذة جزءاً من النهج الإلهي، ويقصرون مهمة الشورى على القضايا التي لا يوجد لله ورسوله حكمٌ فيها .

وفي دراسةٍ قام بها أحد التربويين المعاصرين حول مفهوم الشورى في التربية الإسلامية يرى "أن مدلول الآية الكريمة ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ أن الله طلب من رسوله الأمين صاحب الخلق العظيم أن يشاور المؤمنين من حوله في "الأمر". وتعني هنا كلمة الأمر أمور المؤمنين التي لم يوجد لله ورسوله حكمٌ فيها. ونستطيع أن نطمئن لهذا المفهوم من خلال تأمل هاتين الآيتين الكريمتين وهما:

قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ "سورة النساء الآية: 65" وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾ "سورة الأحزاب الآية: 36"

واضح من سياق الآيتين السابقتين القاعدة الإسلامية الأساسية في تعامل المؤمنين مع رسالة الحق سبحانه وتعالى حيث تفيد مدى وجوب التزام المؤمنين بجميع ما جاء فيها ولا يوجد لهم خيار أو حرية سواء في التشاور أو الابتعاد عن تطبيق جميع ما جاء في رسالته سبحانه وتعالى التي أرادها نوراً وهدى للعالمين.

لذلك وجه الحق سبحانه وتعالى، المؤمنين في حالة اختلافهم وتنازعهم، أن يعودوا إلى قول الحق سبحانه وتعالى وقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لتسوية ذلك الخلاف في ضوء ذلك. فإذا التزموا بهذا النداء فيدل ذلك على إيمانهم بالله واليوم الآخر. وإذا صدفوا عن هذا النداء واتبعوا حكماً آخر فيدل ذلك على ضلالتهم ونفاقهم. (الحياري، 2000، 91)

وقد دلت نتائج هذه الدراسة إلى "أن أسلوب الشورى في إدارة أمور المسلمين يعد حقاً شرعياً لجميع المسلمين..... كما أنه يجب تشكيل مجالس الشورى في المجتمع الإسلامي على كافة المستويات المتعددة في الحي والقرية والمدينة والقضاء واللواء والمحافظات والمؤسسة والحزب والعشيرة..... إلا أن هناك حقيقة هامة لا بد من الإشارة إليها بدقة، وهي أنه في الوقت الذي يعد فيه أسلوب الشورى جزءاً من الأسلوب الإداري الإسلامي، إلا أن جميع القرارات التي تؤخذ في ضوء ذلك لا يمكن أن نعدها بأي حال من الأحوال جزءاً من الدين الإسلامي؛ لأن الدين الإسلامي كامل غير منقوص كما أقره الحق سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم"، أما إطار الشورى وميدان تطبيقها فهو كل ما لم يقض الله فيه قضاء إلزام للإنسان مما ترك له كخليفة عن الله في عمران الكون. (الحياري، نفسه 96)



ويرى معظم مفكري السنة المسلمين بأن انحراف "الدولة" في التاريخ الإسلامي عن منهاج الشورى، لم يتجاوز نطاق "سلطة الحكم" أي في المجال السياسي، لكن الأمة ومؤسساتها الدينية والعلمية والأصناف "النقابات المهنية" ظلت تستخدم الشورى في تكييفاتها المختلفة في حياة المجتمع.

وفي العصر الحديث، ومن خلال الاحتكاك الحضاري، بين العالم الإسلامي وأوروبا برزت قضية موقف الإسلام من الديمقراطية الغربية، وصورها المتعددة والمختلفة، باختلاف الشعوب والبلدان، وخاصة بعد أن تبنتها العديد من المدارس الفكرية والاجتماعية في الدول الإسلامية، وكذلك الأحزاب السياسية، وطرح سؤال حول ما بين الشورى والديمقراطية من تطابق أو توافق، وما هي أوجه الشبه والاختلاف بينهما.

إن الشورى من حيث التعريف الذي سبقت الإشارة إليه، هي أقرب لأن تكون آلية استخراج الرأي، وهي من هذه الناحية لا يمكن أن تكون نقيضا لآليات الديمقراطية، لكن التمايز بينهما فإنه يأتي في الموضوع الذي تعمل فيه هذه الآليات وفي نطاق عمل هذه الآليات.

ويدخل في باب الشورى موضوعات هامة مثل تأسيس الحكم والسلطة على رضى الأمة، ورأي الجمهور، واتجاه الرأي العام، وجعل السلطة في اختيار الحكام خاضعين للرقابة والمحاسبة، وهذا يعتمد إمكانية عزلهم، وكذلك اختيار الآليات اللازمة لتطبيق الشورى، لتكوين المؤسسات الممثلة من سلطات التشريع، والتنفيذ، والرقابة، والقضاء. وهي في ذلك تتفق مع مفهوم الديمقراطية وآلياته.

إن الديمقراطية نظام ومنهج سياسي اجتماعي، ابتدعته الحضارة اليونانية، وطورته أوروبا المعاصرة، وهو يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين في حقوق المواطنة وواجباتها، والمشاركة الحرة في صياغة التشريعات، التي تنظم الحياة العامة، وذلك استنادا للمبدأ المعروف بأن الشعب هو صاحب السيادة، ومصدر الشرعية، فالسلطة للشعب، وبواسطة الشعب لتحقيق سيادة الشعب وأهدافه، هذا هو جوهر الديمقراطية. ويعتبر النظام النيابي أحد آليات الديمقراطية لتحقيق المشاركة السياسية في الحكم.

وقد حاول بعض المعاصرين الإجابة عن هذا التساؤل، فيما إذا كانت الشورى ملزمة أو معلّمة، بأنه يعتمد على طبيعة سلطة الإمام، فإذا كانت ذات صفة تمثيلية وغايتها الإنابة عن الأمة في حماية مصالحها، فإنها تكون ملزمة، لأن الوكيل لا يجوز له أن يخرج عن نطاق وكالته في تنفيذ إرادة موكله، وهنا الموكل هو الأمة، وإذا كانت المسؤولية قائمة على أساس التفويض المشروط بحماية مصالح الأمة، فإن مقتضى التفويض يفيد أن الإمام هو صاحب القرار النهائي، وأن الشورى لا تلزمه ما دام أنه يرى خلاف ما يراه أهل الحل والعقد، وبالتالي فإن فكرة مدى إلزامية الشورى ترتبط بتساؤلات أساسية حول طبيعة السلطة التي يمتلكها الإمام من حيث طبيعة العلاقة بين الإمام والأمة، وكذلك من حيث طبيعة السلطة التي تمنحها إليه هل هي مشروطة أم مستقلة كما أن هناك مستويات من الشورى، منها ما يتعلق بالأمة ومنها ما يتعلق بالإمام، وهو ما سيناقشه الباحث بالتفصيل في الفصول القادمة .

إن الشورى تعني في الإجمال التوافق الاجتماعي الذي يرضى به الجميع، وليس لها شكل محدد بل هي روح وقصد، وهذا يعني أن هناك إمكانية لتطوير الفكرة وآلياتها اعتماداً على خبرات البشر، وثقافة الشعوب، بحيث تتواءم مع معطيات العصر وليس بالضرورة أن يقتدي أهل عصر أو مصر، بأهل عصر سابق أو مصر آخر. وإذا بقيت الشورى بمفهومها وآلياتها التراثية فإنها تكون أقرب إلى عدم الإلزام منها للإلزام حسب ما ورد في الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾. "آل عمران، آية 159"

#### رابعاً : السلطة والسيادة والحاكمية

إن السؤال الذي يطرح نفسه، عند تناول مفهوم السلطة ومصدرها، وتأصيلها، هو هل الخليفة، حاكم المسلمين، نائب عن الله تعالى في الأرض، أم هو نائب عن الأمة، أم هو نائب عن الرسول ﷺ؟

يتفق جمهور الفقهاء المسلمين على عدم جواز إطلاق لقب "خليفة الله" على خليفة المسلمين الذي يتولى رئاسة الدولة الإسلامية، واعتبروا إطلاق مثل هذه التسمية فجوراً، ورأوا أن الذي يُستخلف هو من يغيب أو يموت، والله حي لا يموت ولا يغيب. (الماوردي، 15).

فالخليفة المسلم ليس سوى منفذ للأحكام، وحارس للدين، وليس بنائب عن الله تعالى أو يستمد سلطانه منه. وقد كان رسول الله ﷺ وهو نبي، ورئيس دولة لا يدعي لنفسه هذه المنزلة، وكان يردد قوله تعالى ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾ "فصلت، آية 9".

كما أشار أبو بكر في خطبته مباشرةً بعد توليه الخلافة إلى الأمة وجماعة المسلمين باعتبارهم مصدر السلطات وأصحاب الحق في التولية والعزل "أيها الناس إني قد وليتُ عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وأن أسأت فقوموني" ولو كان الخليفة خليفة الله في الأرض لما كان للأمة من سلطان في التولية والعزل لأنه يستمد سلطانه من الله تعالى و له الحق المقدس، دون اعتراض، في تصريف شؤون الأمة ولما جاز للأمة حق الاعتراض، أو المراقبة والمساءلة.

ويتفق جمهور الفقهاء، على أنه لا يجوز اعتبار الخليفة نائباً عن رسول الله في إقامة الدين وسياسة الدنيا، والخليفة الأول أبو بكر لم يكن نائباً عن الرسول ﷺ، لأن الرسول لم يخوله هذا المنصب، ولم يوص به له، مثلما أن الأمة لا تملك أيضاً حق تعيين شخص لينوب عن الرسول في الحكم، بل لها الحق في تعيين شخص ينوب عنها لقيادتها وتنفيذ أحكام الشريعة.

كما أنه لو كان الخليفة نائباً عن النبي في جميع المجالات لما جاز أن يقع منه الخطأ والنسيان، وأن يرتكب ما يقوم به أي بشر من الكذب والخيانة والمعصية وغيرها من الذنوب.

كما أن تعيين أبي بكر خليفة الرسول، جاء لينوب عنه في السلطان، وتنفيذ الأحكام، وقيادة الأمة، ونشر الأحكام، وليس في تلقي الوحي والشرع عن الله تعالى؛ ذلك أن منصب النبوة أو الرسالة، مختلفٌ عن منصب الخلافة، فالنبوة منصب إلهي يعطيها الله تعالى لمن شاء من عباده، والخلافة منصب بشري، يختار فيه المسلمون من يريدون أن يكون خليفةً عليهم، وأما مصطلح "الحاكمية" و"السيادة" فهما من المصطلحات الحديثة التي ظهرت بعد تطور الفلسفات السياسية الغربية، وظهرت نظريات العقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات في الغرب، وانتقال هذه المفاهيم إلى العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر.

لقد كان الخوارج أول من طرحوا مفهوم الحاكمية بعد خروجهم من معركة صفين، عندما رفعوا شعار "لا حكم إلا لله"، وعندما لاحظ الإمام علي بن أبي طالب، أن هذا مجرد

شعار يوتوبي، وغير واقعي، رد عليهم بقوله المشهور "ولكن الناس لا بد لهم من إمامٍ برٍّ أو فاجر".

وفي العصر الحديث كان المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي، أول من طرح مفهوم الحاكمية، ثم تلاه سيد قطب، ثم تناوله بعض المفكرين، واتخذته بعض الحركات الإسلامية شعاراً لها، بحيث غداً مرتكزاً أساسياً في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، ومحوراً لبناء النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة لدى مختلف المذاهب الإسلامية.

ولاقى مفهوم الحاكمية رواجاً، وتداولاً على مستوى الفكر والعمل، مما أعطى هذا المفهوم موضعاً خاصاً في الخطاب الإسلامي المعاصر، ودار حوله الكثير من الجدل المعرفي، والخلاف الفكري، بحيث أصبح محوراً للممارسات الدعوية والحركية.

لقد قام أبو الأعلى المودودي بعرض مفهوم الحاكمية بأبعاده السياسية، والقانونية، والدستورية، مع إضفاء الأوصاف العقدية عليه مستهدفاً الربط بين الخصائص العقدية التي يتضمنها المفهوم، وبين الأبعاد السياسية، للوصول إلى تأسيس نظرية سياسية إسلامية تركز على مفهوم الحاكمية.

وقد كان تناول المودودي لمفهوم الحاكمية ضمن إطار القضايا الأساسية للدستور الإسلامي، وتعرض للحاكمية باعتبارها المفتاح الأساسي للمنظومة الدستورية.

ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن فكرة الحاكمية عند المودودي، قد نشأت وسط مجموعة ظروف سياسية، واجتماعية دقيقة مرت بها باكستان، وكان لخصوصية الزمان والمكان، دور ومساهمة في بلورة الفكرة وتطورها بحيث كانت فكرة الحاكمية نتاجاً لتحديات سياسية عاصرها المودودي.

ويوضح المودودي معنى الحاكمية في الإسلام بأنها "تطلق على السلطة العليا، والسلطة المطلقة

على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة" (المودودي، 1981، 35)

فالحاكمية هي السلطة العليا المهيمنة على غيرها من السلطات، وهذا التعريف يطابق مفهوم السيادة عند الغربيين. ويقسم المودودي، الحاكمية الإلهية إلى قسمين، حاكمية الله القانونية، وحاكميته السياسية. وبالنسبة للحاكمية القانونية فيستدل على حاكمية الله القانونية بقوله تعالى ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ "يوسف، آية 40" وقوله تعالى ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ "الأعراف، آية 3".

ويجعل المودودي الكفر الصريح مقابلًا للحاكمية القانونية بدليل قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ "المائدة، آية 44".

وبذلك أوجب حصر معاني الحاكمية القانونية بمبدأ الألوهية، واعتبر الجحود لها والخروج عنها كفرًا صريحاً، لأنه خارج عن أحكام الإسلام. وأما الحاكمية السياسية، فيذهب المودودي إلى ردها إلى الله تعالى فهو صاحبها. ويربط بين الحاكمية القانونية والحاكمية السياسية ربطاً عضوياً، ولا يتأقن في نظره إحداث فصلٍ بينهما، حيث يجعل كلاً من الحاكميتين معنيين متضايفين على معنى التلازم.

"فالاسم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة، هم رعايا في سلطانه العظيم". (المودودي، 31-33) وموقف البشر منه هو مطلق الطاعة والانقياد والمتابعة والاستسلام.

ويفرق المودودي بموضع آخر بين نوعين من الحكم، وهما:-

أ. حكم الله تعالى المختص به أصالة.

ب. وحكم الإنسان الممنوح والموهوب، حيث يقول "وهنا يمكن أن يظهر للخلافة معنى الحاكمية والسلطان، باعتبار أنها خلافة إلهية ونيابة عن الحاكم الأعلى". (المودودي، الحكومة الإسلامية، 91) فالإنسان حاكم الأرض، لكن حكمه لها ليس في ذاته وأصله بل هو حكم مفوض إليه.

أما سيد قطب، فهو صاحب النموذج التوحيدي لمفهوم الحاكمية حيث طور الأبعاد العقديّة والتوحيدية في المفهوم، بحيث طغت على غيرها من الأبعاد التي يتضمنها، ويفسر سيد قطب الحاكمية، ويصطلح عليها بالحاكمية العليا على ضوء معاني الألوهية، ويرى أن مفهوم الحاكمية معناه "نزع السلطان الذي يزاوله الكهان، ومشايخ القبائل، والأمراء والحكام، وردّه إلى الله، السلطان على الضمائر والسلطان على العشائر، والسلطان في المال، وفي القضاء، وفي الأرواح، وفي الأبدان" (قطب، معالم في الطريق، 1983، 26). وهنا نلاحظ تأثر سيد قطب، بشكل كبير بنصوص المودودي، لكنه أخذ هذه النصوص وعزلها عن البيئة السياسية التي أدت إلى إنتاجها.

ويؤكد سيد قطب، بشكل مبالغ فيه، في تحديده للأبعاد العقديّة للحاكمية بإدخال الحاكمية ضمن المفاهيم العقديّة الخالصة، والمصطلحات التوحيدية، وهو أمر له خطره في تطبيقاته، على مستوى الواقع؛ لأن ارتباط الحاكمية بقضايا أصول الدين يجعل الأحكام التي تخرج عليه متعلقة بالكفر والإيمان، لكن الأمر يختلف عند إبقاء هذا المفهوم ضمن المفاهيم الفقهيّة والسياسية، مع الإقرار بالبعد العقدي لهذا المفهوم.

إن معيار إسلامية المجتمع عند سيد قطب، يتحدد في مصدر تلقي النظم والشرائع، والقيم والموازين، والعادات والتقاليد، وكل مقومات الحياة. "هل نتلقاها من الحاكمية الإلهية... فنكون مجتمعا مسلما؟ أم من حاكمية البشر... فنكون بذلك ضمن المجتمعات الجاهلية؟" (سيد قطب، 1983، 34) ويرى قطب أن "إعلان ألوهية الله تعالى وحده تعني الثورة الشاملة على حاكمية البشر بكل صورها وأشكالها... ذلك أن الحكم الذي يردُّ فيه الأمر للبشر، ومصدر السلطات فيه هو البشر، هو تأليه للبشر يجعل بعضهم أرباب بعض من دون الله". (عبدالغني، عماد، 1997، حاكمية الله، 23).

ويرى الباحث أن أطروحة سيد قطب، حول الحاكمية، تعكس بشكل واضح الصراع الذي كان

قائماً بين الحركة الإسلامية، والنظام القائم في مصر آنذاك. ولم تستطع الجماعات الإسلامية القول بأن الأنظمة الجاهلية قد اغتصبت سلطة هي أولى بها، أو هي من يستحقها، فكان لا بد من إيجاد قيمة عليا، أو هدف يمكن أن تتحرك الجماهير باتجاهه، ويرتبط بإيمانها وبمستوياتها المعرفية وقدراتها، فكان طرح أفكار الجاهلية والحاكمية على المستوى الفكري في إطار الحركة الإسلامية.

ولا بد من توشي المنهجية العلمية، التي تقتضي إعمال الدقة في توظيف المفاهيم، واستعمال

المصطلحات، وتجنب أسلوب الإطلاق والتعميم. فمفهوم الحاكمية الإلهية عند تفكيكه، قد يراد به الحاكمية الإلهية، أو الحاكمية الشرعية، والتي هي حاكمية الوحي، أو الحاكمية الإنسانية، والتي هي حاكمية العقل. فالربط والدمج بين مفهوم الحاكمية، وبين مبدأ الألوهية بحيث يصبح المصطلح مركباً لهذه العبارة "الحاكمية الإلهية" يورد إشكالا على مستوى المفهوم ذاته، لأن مفهوم "الحاكمية" كمصطلح إسلامي، يبدو هنا مجرداً عن الإضافة أو النسبة إلى غيره.

لقد أصبح شائعاً في الفكر الإسلامي المعاصر، الربط التلازمي بين مبدأ الألوهية ومبدأ الحاكمية،

فلا تطلق الحاكمية إلا ويراد بها حاكمية الله تعالى، ولكن ليس هناك ما يدل على الارتباط التلازمي بين المبدأين، إلا في القضايا المتعلقة بمبدأ الألوهية.

ومن ناحية عقدية وفقهية، فإن هناك إجماعاً لدى فقهاء أهل السنة والجماعة، على أن الحاكم

هو الله تعالى، كما يؤكد الفقهاء المتقدمون على كون الإمامة والسياسة من فروع الشريعة، لا من أصولها، فالإمام الجويني يقول "إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد" كما يقول ابن تيمية "إنها ليست من

أركان الإسلام الخمسة ولا من أركان الإيمان الستة" فقضايا الإمامة والسياسة، عند أهل السنة هي من

فروع الدين لا من أصوله، وعلى هذا الأساس، "لا ينبغي سحب مفهوم الحاكمية الإلهية بدائرتها العقدية

إلى الدائرة السياسية، ولكن ينبغي تكييف هذا المصطلح تكييفاً سياسياً وقانونياً يجعله ينسجم مع طبيعة

البحث الفقهي السياسي. وينبغي فك الارتباط بين مصطلح الحاكمية ومبدأ الألوهية عند دراسة هذا

المفهوم وبحثه بوصفه مصطلحاً شرعياً مجرداً عن الإضافة والنسبة، بحيث لا يكون الحصر التلازمي بين

مصطلح الحاكمية ومبدأ الألوهية إلا بالأمور المتعلقة بقضايا الألوهية". (حسن لحسانة، 2007، إسلامية

المعرفة، 137-165)

كما يرد مفكر إسلامي معاصر آخر على هذه المقولات بقوله "إن الحكم لله هذا صحيح، ولكنه بالناس وللناس في حقيقة الأمر. إن حق الله مكفول ولا جدال فيه، لكن المشكلة الحقيقية، والمهدد بالجوهر والظلم، هو حقوق الناس وهو ضمان مشاركة الجماهير بالسلطة، وتثبيت دورها في تقرير مصائرهم. إن تعبير حاكمية الله لا يضيف شيئاً، كما أنه لا يتصدى لجوهر مشكلة الحكم. ليس هذا فقط، بل إن باب الضرر من ذلك مفتوح على مصراعيه، فما أسهل أن يثرثر به حاكم، ليعلن علينا أنه يباشر سلطانه باسم الله، وما أسهل أن يلغي دور الجماهير بحجة أن الحكم لله والحاكم هو الله". (هويدي فهمي، 1997، 140).

ويرى الباحث أن تناول مفهوم الحاكمية لدى كل من المودودي وسيد قطب، بهذه الصورة الحدية الصارمة كان صدى للظروف السياسية التي عاشها كل منهما وتأثراً بها، فالمودودي عاش الظروف السياسية والاجتماعية التي عصفت بدولة باكستان بعد استقلالها عن الهند سنة 1946، مما استدعاه لمحاولة إعطاء إجابات إسلامية لمختلف القضايا والمسائل حيث طرح فكرة الحاكمية في إطار مشروع تأسيس دولة باكستان الإسلامية وصياغة دستورها وإعطاء البدائل السياسية والقانونية والدستورية للنظريات الغربية التي كانت سائدة ومهيمنة على بلاده.

كما أن طرح سيد قطب لمفهوم الحاكمية كان ردة فعل على تجربة الدولة الوطنية والقطرية في مصر وسائر أنحاء العالم الإسلامي، وبشكل خاص على النظام الناصري حيث طرح مفهوم الحاكمية في إطار استحضار الجاهلية المعاصرة، وجعلها معياراً فاصلاً بين الكفر والإيمان، بحيث جعلها صفة ملازمة للإيمان.

ويرى الباحث أن كلا من المودودي وسيد قطب، قد بالغوا في تحديد الأبعاد العقديّة لنظرية الحاكمية حيث بلورت في إطار توحيدي خالص، وإن إدخال هذا المفهوم ضمن المفاهيم العقديّة الخالصة له خطره، عند تطبيقه على الواقع، إذ إن ارتباط الحاكمية بقضايا أصول الدين يجعل الأحكام التي تخرج عليه تتعلق بالكفر والإيمان. وبالتالي يجب فك الارتباط بين مبدأ الألوهية ومفهوم الحاكمية، لما يؤدي هذا الخلط من إشكالات، ويجب إبقاء هذا المفهوم ضمن المفاهيم الفقهيّة والسياسية، مع الإقرار بالأبعاد العقديّة التي يحملها هذا المفهوم.



## خامسا: الأمة

وردت كلمة "الأمة" في القرآن الكريم، في أكثر من خمسين موضعا، مفرداً ومجموعاً، في معانيه اللغوية المختلفة، وتشير إلى جماعة ذات اتجاه معين تؤمه جمعا دون الآخرين، أو طائفة من الناس حول هدف أو وظيفة مشتركة في الحياة، وقد أصبحت في الثقافة الإسلامية مصطلحاً يدل على جميع المسلمين في شتى بقاع الأرض، يطلق عليهم "الأمة الإسلامية" والتعريف هنا ذو إطار ثقافي، والمؤمنون جميعاً، قبائل وشعوباً، أمة واحدة عبر التاريخ والقرون ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ "الأنبياء، آية 92". ولكن الكلمة انحصرت في العربية الآن لتعني المجموعة النسبية الثقافية. (التراي، المصطلحات السياسية، 2000، 34)

وقد استخدم مصطلح الأمة للتعبير عن معانٍ عرقية، ومعانٍ دينية معاً، وفي بعض الأحيان دون وضع حد فاصل بينهما. وغالبا ما يتحدث الكتاب المسلمون عن أمة إسلامية واحدة لا تحتوي على أية تقسيمات جغرافية أو عرقية. (برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، 56)

إن ما كان سائدا في العصر الجاهلي قبل البعثة النبوية من مصطلحات وكلمات مثل القوم، والقبيلة، والجماعة، والشعب، والطبقة، والعنصر، وغيرها من المصطلحات، لم تحمل معنى ومفهوم الأمة، الذي عرفه العرب بالإسلام من خلال النبوة. فرغم وجود حواضر رئيسة للعرب مثل مكة المكرمة، ورغم أن اللغة العربية بلهجة قريش مثلت رباطاً بين القبائل العربية، إلا أن

العرب لم يشكلوا أمة قبل ظهور الإسلام، ذلك أنه "لولا النبوة لما توحد العرب، أو انتظموا وبلغوا درجة عليا من النهوض الأخلاقي، وبالتالي لما دخلوا التاريخ أصلا، فكأن النبوة قدمت نفسها لتمنح العرب هوية أو وحدة أو قدرا". (هشام جعيط، مجلة الاجتهاد، العدد 13، 1991)

لكن الإسلام لم يستهدف تحويل العرب إلى أمة، بل استهدف بشكل خاص إقامة الأمة الإسلامية من حيث إن الإسلام يشكل الرباط الذي يجمع، أو الماعون الذي يتسع لمجموع المؤمنين بالإسلام. فالأمة الإسلامية بذلك لا تعني مجموعة عرقية، أو رابطة قومية، بل إن الرابطة هنا رابطة معنوية وثقافية، يبرز فيها الإسلام كعقيدة نظرية، أو كتجربة تاريخية، وكمنظومة سلوك وأهداف، ورؤية للعالم لا تلغي الخصوصيات، وتسمح بالتعبير الإيجابي عنها ضمن الإطار الثقافي العام للإسلام.

وضمن الإطار العام للأمة الإسلامية، لم تلغ القوميات المختلفة باعتبارها جزءاً من المنظومة، فأصبح بالإمكان بروز العرب، والفرس، والترك، وغيرهم من القوميات، تمايزت عن بعضها، لكنها بقيت مندمجة في الإطار الحضاري العام للأمة الإسلامية.

لقد كانت الأمة الإسلامية تجربة جديدة، سمحت للجماعات الجديدة المتشكلة من أفراد وجماعات ذات خصوصية بالتشكل والتطور، واستوعب مفهوم الأمة الإسلامية هذه التكوينات المختلفة، وكان الخطاب القرآني الموجه للناس كافة، وللمؤمنين خاصة يشكل الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الأمة. ويؤكد معظم مفكري أهل السنة السياسيين المعاصرين، على أهمية دور الأمة في الحياة السياسية، فهي عند معظمهم مصدر سلطة الحاكم، وصاحبة الحق في تعيينه، ومراقبته، ومساءلته، وعزله، فلا يجوز لحاكم بعد الرسول ﷺ أن يدعي أنه مفوض من الله بولاية الأمر، بل إن الأمة هي صاحبة الحل والعقد، فهي التي فوضته أمر الحكم، وإدارة شؤونها، والمحافظة على مصالحها. واختلف هؤلاء المفكرون حول كون الأمة مصدر السلطة التشريعية، ويجمع فقهاء أهل السنة والجماعة على عصمة الأمة الإسلامية إن هي أجمعت على أمر.

وفي مجال التأسيس لمفهوم الأمة الإسلامي، لا بد من الإشارة لوثيقة دستور المدينة التي نصت على اعتبار الإسلام أساساً للمواطنة في الدولة الإسلامية الجديدة التي قامت في المدينة المنورة، وأحلت هذه الوثيقة الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، فعبرت عن المسلمين

بأنهم "أمة من دون الناس". ويجعل هذا النص من المسلمين أمة، يجمع أفرادها بالإيمان بالدين الذي جاء به محمد ﷺ دون النظر لأصولهم القبلية. وقد كانت أول ظاهرة يعرفها المجتمع العربي لأول مرة في تاريخه، حيث لم يجتمع الناس قبل الإسلام إلا على أساس قبلي. (الشعبي، وثيقة المدينة، 2006، ص 41)

ولم تحصر هذه الوثيقة "المواطنة" للدولة الإسلامية الأولى بالمسلمين وحدهم، بل نصت على اعتبار اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة، وحددت ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات. "فيهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم" (الفقرة 25 من الوثيقة). وينطبق ذلك أيضاً على بقية قبائل اليهود، بل إن بعض النصوص تشير إلى واجبات على المشركين من أهل المدينة، مما يشير إلى أنهم دخلوا في حكم الدولة الجديدة، أو خضعوا لأسس تنظيمها التي وردت في وثيقتها.

وتنقض نصوص ومضامين دستور المدينة، ما يزعمه بعض المستشرقين بأن مفهوم "المواطنة" غريب تماماً على الإسلام، وأن سبب غياب كلمة "مواطن" في اللغة العربية، واللغات السامية الأخرى، "يرجع إلى غياب فكرة المواطنة كعملية مشاركة". (برنارد لويس، مقالة الإسلام والديمقراطية الليبرالية). وهو ما زعمه أيضاً بعض المفكرين المعاصرين بأن مفهوم "الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أية محاولة لتطوير سياق للمواطنة، كشرط ضروري لنشوء حكم القانون، وظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة". (أركون، محمد، 1998، الدين والديمقراطية، 3).

إن هذه البلبلة التي وقع ضحيتها هؤلاء الباحثون، سببها عدم الإدراك للمفهوم الإسلامي للجماعة السياسية القائم على الدين، ولكي يتمتع الفرد بكامل شروط المواطنة، عليه أن يكون مسلماً، وهو الشرط الوحيد والكافي لحالة المواطنة، في حين أن الجماعات السياسية الحديثة تعتمد الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود إقليمي معين كأساس للمواطنة.

ويطرح أحد المفكرين السنة المعاصرين معيارين للمواطنة في الدولة الإسلامية "هما: الانتساب الديني، والإقامة، فالمسلمون غير المقيمين في الدولة الإسلامية، أو غير المسلمين المقيمين فيها، لا يحق لهم أن يحصلوا على حق المواطنة الكامل، ويصبحون مواطنين في حالة قبولهم بشرعية الدولة الإسلامية، ولكنهم لا يصبحون مواطنين بالكامل، ولا يحق لهم تسلم مناصب رئيسة في الدولة". (الغنوشي، 1988، حقوق المواطنة، 9)

## سادسا: البيعة

وردت لفظة البيعة في القرآن الكريم، في عدة مواضع منها، قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ "الفتح، آية 10".

وورد ذكر البيعة في الحديث أيضا ومن ذلك قوله ﷺ "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (ابن حزم، المحلى، جزء 9، 438) وقد عرفها العلماء "بأنها العهد على الطاعة لولي الأمر" (ابن خلدون، نفسه، 29).

إن البيعة في معناها السياسي، عقد وعهد يستلزم الوفاء، وهي وسيلة إسناد السلطة إلى الحاكم، وقد تحدث الفقهاء المسلمون عن البيعة، بصفتها عقداً له ركنان اثنان، هما : الحاكم والأمة. فالحاكم هو من أسندت الأمة إليه السلطة يزاولها نيابة عنها وفق أحكام الشريعة الإسلامية، ويوجب تعاقدها معه على ذلك. وأما الأمة فهي صاحبة الحق في اختيار الحاكم وبيعته، ويمثلها أهل الحل والعقد. وتعتبر الأمة الركن الثاني في العقد، ولا يقوم العقد إلا بها، حيث لا يمكن للإمام أن يعقد لنفسه سلطة دون بيعة الأمة أو من يمثلها.

وللحاكم الذي يقوم بما أسندت إليه الأمة من المهام، وحكم بموجب الشريعة حق الطاعة والنصرة من الأمة. والحاكم الذي يوفي حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله. (الماوردي، نفسه، 17).

لكن واجب الطاعة على الأمة للحاكم في النظام السياسي الإسلامي، لم يكن مطلقاً، بل مقيداً بعدم مخالفته للشريعة، بقوله تعالى ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ، الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ "الشعراء، آية 150-151". وقد أدرك عمر بن الخطاب ذلك في خطبته يوم بيعته "أطيعوني ما أطعت الله فيكم"، وبالتالي فإن الحاكم المسلم مسؤول مسؤولية ثنائية، أمام الله أولاً وأمام الأمة ثانياً.

وتتم البيعة للحاكم على مرحلتين : يتم في المرحلة الأولى اختيار الحاكم بشكل أولي، وضمن دائرة أهل الحل والعقد، وتسمى ببيعة الانعقاد أو البيعة الخاصة، وأما البيعة العامة التي يقوم بها جميع أفراد الأمة للحاكم فهي بيعة طاعة. (النبهاني، 1990، 96)

ويشترط في البيعة أيضاً، أن تصدر من البالغ، فلا تصح البيعة من الصغار. وأما ألفاظ البيعة فأنها غير مقيدة بألفاظ معينة ولكن لا بد من اشتغالها على العمل بكتاب الله وسنة رسول الله بالنسبة للخليفة وعلى الطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، بالنسبة للذي يعطي البيعة.

ومما يؤخذ على بعض البيعات في التاريخ الإسلامي، بعد عهد الخلفاء الراشدين أنها كانت تتم بالإكراه والقوة، فمن قام يطلب الخلافة لنفسه، وغلب بشوخته، واستطاع أن يجمع الناس حوله راضين أو مكرهين فهو الخليفة، حيث كانت القوة هي العامل الحاسم، وكانت البيعة تتم بعد انتصار الطامح بالخلافة على منافسيه، فكانت البيعة من الناحية العملية في حقيقتها اعترافاً بالأمر الواقع، وهو ما سبق أن وصفناه بالخلافة الناقصة.

ويمكن القول إن البيعة هي في جوهرها، عملية تعاقد متبادل بين حاكم يقود المسلمين في سياسة دنياهم، وحراسة دينهم، بينما يلتزم المسلمون بطاعته ونصرته. فهي على هذا النحو أشبه ما تكون "عقداً اجتماعياً".

#### سابعاً: أهل الحل والعقد

لم يرد في الكتاب أو السنة النبوية، ذكر أو تحديد لمصطلح أهل الحل والعقد، أو أهل الشورى، أو تحديد لصفاتهم وشروطهم.

وبالتالي فهي فكرة ضمنية مبتكرة، ورغم عدم وجود نص صريح عليها في القرآن أو السنة النبوية الشريفة، إلا أنه يمكن الاستئناس بها في القرآن الكريم والسنة، بصورة غير مباشرة باعتبارها تجسيداً وتطويراً لفكرة الشورى، وهي فكرة ابتكرها عمر بن الخطاب عندما جعل الأمر بيد جماعة سماهم للتشاور، بعد أخذ رأي المسلمين، لاختيار خليفة من بعده. وقد أطلق فقهاء السياسة المسلمون على هذه المجموعة فيما بعد أهل الشورى، أو أهل الحل والعقد.

ورغم ورود هذا المصطلح، بشكل متكرر في فقه السياسة الشرعية، إلا أن الفقهاء لم يعينوا أو يحددوا بعبارات واضحة من هم؟ وكيف يتشكلون؟ وما هي الشروط الواجب توفرها فيهم؟ حتى يلاحظ أنهم تكلموا عنهم كثيراً ولكن كهيئة غامضة.

ويمكن أن نفهم من تكرار الماوردي لعبارة " أهل الاختيار " أن هذه الهيئة لا بد أن تكون هيئة معينة، وترك أمر تعيينها للأمة نفسها، وهذا التعيين يكون حسب ظروف الأحوال والعصور. ويجب أن يتوافر بهؤلاء شروطاً ثلاثة أوردتها الماوردي وهي :-

1. العدالة الجامعة لشروطها.

2. العلم الذي يتوصل به إلى معرفة مستحق الإمامة.

3. الرأي والحكمة، المؤديان لاختيار من هو أصلح للإمامة. (الماوردي، نفسه، 4)

ويبدو واضحاً هنا، أن الوظيفة الرسمية لهذه الهيئة هي اختيار الحاكم، وليس مجلس شورى للحاكم، وسماههم بعض الفقهاء بأهل الاجتهاد. (البغدادي، ت429هـ، أصول الدين، 279).

وعلى الرغم من اختلاف الفقهاء في عددهم، حيث قال بعضهم إن عددهم خمسة، وبعضهم قال ثلاثة، وقصرها بعض الفقهاء على رجل واحد، وذلك لإيجاد سندٍ قانوني لخلافة بعض الوارثين، إلا أنه يمكن القول بأن علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم، لم يكونوا يقصدون بأي حالٍ من الأحوال، أن يكون اختيار الحاكم إلا عن طريق المبايعة الصحيحة الحرة، وأن الاختيار يجب أن يقتزن بالموافقة العامة، ولا بد أن يكون تعيين الحاكم بالشورى "فالخلافة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجلٍ واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عقدها لمن يصلح لها، وإن عقدها مجتهدٌ فاسق، أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها، لم تنعقد تلك الإمامة". (البغدادي، نفسه، 281)

ويرى الباحث بأن التكرار والتأكيد، في كتب الفقه السياسي الإسلامي على هيئة أهل الحل والعقد، وأهل الاختيار، يؤكد أهمية هذه الجماعة، وتأثيرها الكبير على الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي، ولإضفاء الشرعية على الأنظمة السياسية القائمة، وباعتبارها تمثل سلطة الأمة باعتبار أن الأمة هي صاحبة السلطة في اختيار الحاكم، وهي تقوم بإنابة هذه الهيئة، الأقل عدداً والأكثر درايةً وخبرةً، لتتم عملية اختيار الحاكم بصورة سليمة وهذا ما ذهب إليه أحد المفكرين السنة المعاصرين "ومما لا يخفى على أحد، أن المجلس التشريعي اليوم ليس هو، إلا ما كان يصطلح عليه بأهل الحل والعقد". (المودودي، 1985، 241). وسيقوم الباحث بمناقشة هذه الآراء في الفصول القادمة .

أما مصطلح "أولي الأمر" فعلى الرغم من اختلاف الفقهاء والمفسرين في تحديد من هم "أولو الأمر" الذين وردوا بقوله تعالى ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ "النساء، آية 59"، وقوله تعالى أيضاً ﴿ وَكَوْرَدُوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ "النساء آية 83". فإن المرجح أن مصطلح أولي الأمر يشمل أهل الحل والعقد وأهل الشورى وأهل الاختيار، وسائر المسؤولين التنفيذيين في الدولة والمجتمع.

### ثامناً: الدولة

يعرف رجال القانون الدولي والدستوري في العصر الحديث، مصطلح الدولة بأنها "جماعة من الناس تقيم على وجه الدوام في إقليم معين، ويقيم فيهم سلطة حاكمة تتولى تنظيم شؤونهم، وتدير أمرهم في الداخل والخارج". (مذكور، 1983، ص 57) كما تعرفها بعض المعاجم اللغوية الحديثة "جمع كبير من الأفراد يقطن بصفه دائمة إقليمياً معيناً، ويتمتع بالشخصية المعنوية وبنظام حكومي وبالاستقلال السياسي". (المعجم الوسيط، 315/1) ويلاحظ أن هذا التعريف الاصطلاحي المعاصر للدولة قد لا تساعد عليه المعاني اللغوية التي ذكرها كبار علماء اللغة العربية وأصحاب المعاجم لكلمة "الدولة"، مع أن العادة في الحدود والتعريفات، إن المعنى اللغوي يؤدي -غالباً- إلى المعنى الاصطلاحي "فالدولة انقلاب الزمان والعقبة في المال، والجمع: دول، والإدالة من الغلبة، ودالت الأيام، دارت، وأدال الله بني فلان من عدوهم، جعل الكرة لهم عليه، والماشي يداول بين قدميه يراوح بينهما". (الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 377/3). والدولة في المال، يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه، يكون مرة لهذا ومرة لذاك، والجمع دولات ﴿ كَيَّ لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ "الحشر آية 7". "وعند النظر فيما ذكره أهل اللغة لا نجد تلك التعريفات توائم تعريف الدولة عند أهل القانون الدستوري وفقهاء السياسة الشرعية، إلا بأحد اعتبارين هما:

الأول: مراعاة ما ذكره من معنى الاستيلاء والغلبة، حيث نجد دولاً شتى على مدار التاريخ قامت على أساس من الغلبة وقهر الخصم والاستيلاء على المللك. وهو مذهب له أنصار من بين أهل الفقه والحديث والتفسير من أهل السنة والجماعة.

الثاني: مراعاة ما ذكر في كتب اللغة في تعريف الدولة بالشيء المتداول، على اعتبار أن الحكم والملك لا يبقى لأحد أبد الدهر، ولا يخلد فيه مخلوق، كما قال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ "آل عمران، آية 140". (يوسف، 2005، ص12)

لقد شهدت الجزيرة العربية قبل الإسلام نماذج للدولة مثل دولة حمير، ودولة سبأ، في الجنوب، ودولة الغساسنة في الشمال، ودولة المناذرة في الشرق. لكن هذه النماذج لم تكن تتجاوز مفهوم الدولة - القبيلة. ومع أن العرب وبخاصة أهل الحجاز، كانوا على اتصال مع أعظم دولتين في العالم القديم، الدولة الفارسية، والدولة الرومانية، وكانتا على مستوى متقدم من المؤسسية والتشريع، إلا أنه لم تقم في الجزيرة العربية دولة ذات مؤسسات أو تشريع مكتوب، كما كان في تلك الدولتين.

ويعود الفضل للإسلام، ونبيه محمد ﷺ، في وضع الحجر الأول في بناء دولة مؤسسية في الجزيرة العربية. ولما كانت العلاقات بين القبائل العربية لم تكن تقوم إلا على أساس رابطة الدم والقربى، لم يكن مفهوم الدولة، في بداية ظهوره، في وثيقة المدينة يتجاوز مفهوم الدولة - القبيلة. ولكن في مرحلة لاحقة عندما بدأ الرسول يبعث برسل إلى ملك فارس والروم برسل يدعوهمما لاتباع الدين الجديد، كان لا بد من الإقرار، بأن مفهوم الدولة في ذهن الرسول ﷺ كان مختلفاً عما ظهر في البدايات، وعلى الأقل أن مفهوم الدولة لديه كان يتجاوز حدود مفهوم الدولة - القبيلة، على نحو واضح ومتميز إلى الدولة الممتدة خارج إطار ما ألفه العرب قبل الإسلام.

ويتميز الدين الإسلامي عن الأديان الأخرى، بأنه دين ودولة، قيم روحية، وأحكام منظمة لشؤون الحياة، فالرسول ﷺ قد أقام الدولة مباشرة، فيما ظهرت دول الأديان الأخرى في فترات لاحقة للبعثة النبوية، كما ويتميز الدين الإسلامي أيضاً عن كثيرٍ من الأديان أنه دين إيمان وشريعة، ويتميز بهذه الأخيرة عن باقي الأديان، ولا يضاهاه في ذلك إلا الدين اليهودي.



لقد رسخت التجربة النبوية في المدينة المنورة، ضرورة أن يكون هناك دولة لها أركان: أولها الأمة إذ ورد في وثيقة المدينة "المسلمون أمة من دون الأمم" وثانيها رابطة من نوع جديد تربط أفراد الأمة غير رابطة الدم، فجعلهم "بعضهم أولياء بعض" وثالثها الشورى التي جعل منها القرآن الكريم أمراً مشروعاً، ورابعها الجهاد الذي على أساسه بُنيت مكونات الجيش المكلف بالدفاع عن أرض الإيمان، والتبليغ ونشر الدعوة، وجعل القرآن ذلك تكليفاً على كل قادرٍ من المسلمين على حمل السلاح.

لقد اشتمل النص القرآني الكريم على تشريعٍ للأحوال الشخصية، والمعاملات، وتناول الأمور الاجتماعية، والعلاقات الإنسانية، وبذلك تكاملت تجربة الدولة في الإسلام، فلا عجب عندئذٍ إذا رأينا المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ لم يختلفوا على وجود الدولة، بل كان اختلافهم على من يكون رئيس الدولة بعد الرسول "ما حدث في السقيفة".

واستعمل مفهوم الشورى بمعانٍ مختلفة، فقد تمت "البيعة" لأبي بكرٍ وكانت بيعة فردية، فمن بايع أوجب على نفسه السمع والطاعة، ومن لم يبايع لم يوجب على نفسه السمع والطاعة، وهذا كان حال علي بن أبي طالب ومجموعة من المسلمين معه في البداية.

وكانت الشورى استفتاءً في ولاية عمر بن الخطاب، وكانت انتخاباً من النخبة "الباقيين على قيد الحياة من العشرة المبشرين بالجنة" وبواسطة النخبة في ولاية عثمان بن عفان. وبعد مقتل عثمان، ونظراً لاتساع رقعة الدولة الإسلامية كانت البيعة لعلي بن أبي طالب، ولكنها كانت بيعة أقاليم. أما الجهاد فقد بقي ديدن المسلمين، ورأى فيه المسلمون توسيعاً لحدود الدولة، وإثراءً اقتصادياً لها، بالإضافة إلى كونه وسيلةً لنشر الدعوة الإسلامية.

وهكذا أجمع المسلمون تلقائياً، على ضرورة الدولة، دون وضع ذلك موضوع تفكيرٍ وأخذٍ ورد، وحتى وقتٍ متأخرٍ إذ طرحت فئة من الخوارج، موضوعَ عدم ضرورة الدولة، وقالوا بأنه لو كانت أمور المسلمين تجري بحسب الشريعة، لما كان هناك ضرورةً للدولة. ومع تشعب رؤى المسلمين لاختلاف فرقتهم وشيعهم، إلا أنهم لم يختلفوا على ضرورة الدولة، لا بل أخذوا هذا الأمر على أنه مسلمٌ به، ولم يمنع اختلاف الفرق الإسلامية، حول الخليفة أو الإمام، اتفاقهم على ضرورة الدولة أصلاً لأنهم رأوا فيها حفظ بيضة الإسلام، واستمرار الدعوة له وإقامة أحكام الشريعة، وحماية ثغور الدولة.

وانضوى تحت مفهوم الدولة الإسلامية، مفهوم دار الإسلام، وهو مصطلح أطلقه الفقهاء على جميع الأراضي التي تخضع لمظاهر السيادة الإسلامية، ولا تنازعه عليها أية سلطة أخرى. وأما الأرض التي لا تخضع لسيادة الدولة الإسلامية ولا تمارس فيها الشعائر الإسلامية، ولا يتمتع فيها المسلمون بالأمن، فأطلقوا عليها "دار الحرب".

ويذهب جمهور الفقهاء إلى أن "دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام

الإسلام". (الجوزية، ت 751هـ، أحكام وأهل الذمة، ج 1، 366)

وفي دار الإسلام، يشار إلى وجود السلطة، وسريان الأحكام "إذا كانت السلطة للحكومة الإسلامية، وتسري فيها أحكام الشريعة الإسلامية فهي دار إسلام، أما إذا انتفى ذلك، ولم تتوافر العلاقات السلمية بينها وبين دار الإسلام فإن الدار تعتبر دار حرب" (موسوعة الفقه السياسي، 148)

وعلى ضوء التطور الذي شهده العالم في القرنين الماضيين، وظهور المنظمات والهيئات الدولية، والواقع الذي يعيشه المسلمون، فإن بعض الفقهاء المسلمين يرون "بأنه يجب أن يلاحظ بأن العالم الآن، تجمعه منظمة واحدة قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحُكم الإسلام في هذا، أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية عملاً بقانون الوفاء بكل العهود والالتزامات، عملاً بقانون الوفاء بالعهد الذي قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد ديار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداءً، بل تعد دار عهد". (أبو زهرة، 1957، العلاقات الدولية، 57)

كما يندرج تحت مفهوم الدولة الإسلامية موضوع نصب الإمام، وهو موضوعٌ اختلف القائلون به

بين وجوب نصب الإمام بالعقل أم بالشرع، وقد رأى أهل السنة والجماعة، أن نصب الإمام واجبٌ على المسلمين سمعاً، وقالت المعتزلة، والزيدية بأنه واجب عقلاً، وقال الجاحظ من المعتزلة، بوجوبه عقلاً وسمعاً معاً، وقالت الإمامية والإسماعيلية إن نصب الإمام وتعيينه ليس من مهمة البشر أو الأمة، بل بتكليفٍ من الله سبحانه وتعالى.

وفي هذا يقول ابن حزم أيضاً "اتفق جميع أهل السنة وجميع الشيعة وجميع الخوارج، على وجوب الخلافة وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل، يقيم فيهم أحكام الله ويسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ حاشا النجدات من الخوارج.....وهذه فرقة ما ترى بقي منهم أحد" (ابن حزم، الفصل ..، ج4، 87).

فهناك إجماع لدى أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية على ضرورة الدولة، ووجوب نصب الإمام باعتباره واجباً شرعياً، ويتوقف على ذلك إقامة الكثير من الواجبات، وقد استقر ذلك في جميع العصور "إن نصب الإمام واجب، وقد عرف وجوبه في الشرع، بإجماع الصحابة والتابعين لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصرٍ من العصور واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام". (ابن خلدون، نفسه، 688)

ولم يرَ الشيخ علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، حاجةً لإقامة حكومة الخلافة الإسلامية، أي نصب الإمام، ويرى بأنه لا سند لوجوب نصب الخليفة أو الإمام، لا في العقل ولا في الشرع، ويرى أن الإسلام نظامٌ دينيٌ بحت، ولا شأن له بالحكم<sup>(1)</sup>.

ولعل الرأي السائد بين الفقهاء هو رأي أبي الحسن الماوردي، الذي يرى ضرورة نصب الإمام أو الخليفة ليناط به وظائف دينية ودينية، ذلك أن الإمامة عنده "موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا". (الماوردي، 5)

ورأى ابن خلدون الرأي نفسه إذ يقول عن الإمامة "إنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها". (ابن خلدون، نفسه، 191)

1 يذكر بعض المعاصرين للشيخ علي عبد الرازق في مذكراتهم الشخصية، ومقالاتهم الصحفية إلى دور للإنجليز الذين كانوا يحكمون مصر في تشجيع هذا التوجه للشيخ عبدالرازق، وذلك للحيلولة دون إعادة الخلافة الإسلامية لحيز الوجود، بعد أن قاموا بإلغائها سنة 1924، حيث كان الملك فؤاد يطمع كي يصبح خليفة للمسلمين.

وأما شكل الدولة فقد خلت النظرية الإسلامية من تحديد شكل الدولة، فلا يوجد شكل إسلامي محدد بدقة للدولة، فنظام الخلافة هو نظام مستحدث، استحدثته الظروف بعد وفاة الرسول ﷺ، وشعور الجماعة الإسلامية، بضرورة وجود رجل على رأس هذه السلطة، اصطلاح على تسميته في حينها بالخليفة وكان يمكن أن يسمى بتسمية أخرى.

ومع ذلك صار هذا المصطلح ذا صفة دينية، وكأنه نظامٌ وضعه الإسلام أو أمر به النبي ﷺ، حتى صار عند بعض المسلمين أمراً مقدساً، ثم أصبح الخليفة ظل الله في أرضه بعد أن كان رجلاً عادياً، يخلف الرسول في قيادة الجماعة الإسلامية وتنظيم أمورها.

إن عدم ورود تحديد شكل معين للدولة الإسلامية في القرآن والسنة، ربما ترك مراعاة لأحوال البشر، وإفساح المجال أمامهم كي يختاروا شكل الحكومة والنظام الذي يناسبهم، شريطه أن تقوم الدولة بما هو منوطٌ بها من المهام التي ورد ذكرها.

لقد كانت دولة المدينة "دولة الرسول" ﷺ، فهي دولة ذات صبغة ثيوقراطية؛ ذلك أن الرسول إنما كان يحكم بما يأمره به الله وحياً ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ "النجم آية 3-4".

ومع انقطاع الوحي بوفاة الرسول ﷺ، بدأ أن كل أمرٍ قابلٍ للتعديل، فالخلفاء بشر عاديون، ولم يكونوا أنبياء، وبالتالي أقروا بأنهم يجتهدون فيصيبون ويخطئون، وطلبوا من الناس تنبيههم إلى مكامن الخطأ ليقوموا على تصويبه. ولطالما كان الإسلام ديناً يتجاوز القومية والوطنية والطبقية وتنصهر فيه كل الأجناس والأوطان، وأصبح على الدولة أن تتأثر بالتجربة الحضارية للشعوب المسلمة وتستلهم ثقافتها، وكان ذلك يشمل إثراءً للتجربة السياسية في الإسلام وظهور تعددية واضحة في شكل الحكم المقبول من أي من الشعوب الإسلامية.

ويمكن القول إن عدم تحديد شكل معين للدولة، يستند إلى اعتبار الدولة من المتغيرات، وليست من الثوابت، مما يعطي مرونة للأمة بتجديد وتطوير شكل الدولة، بحيث يتواءم ذلك مع طبيعة المجتمعات الإسلامية، المتنوعة والمتطورة، والتحويلات التي تمر بها مما يعطي للأمة أو الشعب زمام المبادرة لتحديد شكل الدولة المطلوب والمناسب.

## تاسعا : الحقوق والحريات العامة والسياسية

أصبحت قضية "الحرية" هي القضية المحورية، وقضية القضايا في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهي الهمُّ الأعظم الذي يواجه الإسلاميين والمسلمين، وبسبب عدم جلائها ووضوحها، أصبح الإسلام يواجه حملات واسعة من التشكيك بقدرته على صياغة مجتمع سياسي إسلامي، يقدم ضمانات للحريات العامة والخاصة لأفراده، وخاصة فيما يتعلق بالحريات الفردية والحريات السياسية والعامة.

إن البحث في الحريات العامة "جزء لا يتجزأ من البحث في النظام السياسي الإسلامي، وهو بحث يفترض التسليم سلفاً بشمول نظام الإسلام لحياة الإنسان فرداً وجماعة، وترابط أجزائه من عقائد، وشرائع، وشعائر، وأخلاقيات، ومقاصد، على نحو لا يقبل التجزئة". (الغنوشي، 1993، الحريات العامة، 24).

لقد تعددت الرؤى حول الحرية في التصور الإسلامي، فهي عند أحدهم أمانة، أي مسؤولية ووعي بالحق والتزام به، فالحرية "جعل قانوني وليس حق طبيعي، فما كان للإنسان ليصل إلى حريته لولا نزول الوحي...، وأن الإنسان لم يخلق حراً، وإنما ليكون حراً" (علال الفاسي، 1979، مقاصد الشريعة، 247). وهي عند آخر "ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله... وإذا كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة، فإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله. وهذه الحرية في التصور الإسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق". (التراي، 2005، محاضرة).

ويعتبر المفكرون المسلمون أن الإيمان بالله هو أساس ومعين الحقوق والواجبات، حيث أن حقوق الإنسان وحرياته وواجباته، هي فروع لتصوره الكوني، ولمنزلته في الكون والغاية من وجوده. ويقسم الباحثون في الفقه الدستوري الحديث عن الحرية إلى أقسام، أهمها حرية الرأي والتعبير، وحرية العقيدة، وحرية التعليم، وحرية الملكية، والحرية الشخصية. وما يهمننا في هذا المبحث هو حرية الرأي والمعتقد، والحرية السياسية، ويمكن القول إن حرية التعبير هي قاطرة الحريات الأخرى. حرية المعتقد:

لقد ضمنت الشريعة للفرد حقه في اختيار عقيدته بعيداً عن كل إكراه، ومنعت كل وسائل الإكراه. وتكاد تجمع كتب التفسير والفقهاء على تفسير الآية الكريمة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ "البقرة، آية 256" بأنها تمثل قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، وركناً أساسياً من أركان سماحته، فهو لا يجوز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه. والله عز وجل لم يبين أمر الإيمان على الجبر والقسر، وإنما بناه على التمكن والاختيار ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ "الكهف، آية 29". فإذا كان الاعتقاد محله القلب، فالإكراه فيه ممتنع أصلاً.

ويؤكد المفكرون المسلمون المعاصرون، على أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد، وهي أسبق الحريات العامة، لأنها بمثابة القاعدة والأساس، وأنها أول حقوق الإنسان.

ويترتب على مبدأ حرية الاعتقاد في المجتمع آثار أهمها:

أ. المساواة قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي، وهذا ما تبلور في وثيقة دستور المدينة.

ب. حرية ممارسة الشعائر الدينية.

ج. حرية الفكر والتعبير.

الحقوق والحريات السياسية : يقصد بالحقوق والحريات السياسية في المصطلح الدستوري، أن تكون الأمة مصدر السلطات وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم، سواء عن طريق اختيارها الحاكم ومراقبته ومحاسبته ومشاركتها في إدارة شؤونها، أو في عزله، "فهي جملة الحقوق الإلزامية المعترف بها من الدولة للمواطنين في حق المساهمة في الحكم والتأثير فيه عن طريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر، والحق في الإعلام والاجتماع والتحزب والتنقيب". (وافي، 1967، حقوق الإنسان في الإسلام، 64).

وأما فيما يتعلق بموقف الإسلام من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقد أحدث صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 جدلاً وحواراً في مختلف أوساط المجتمعات الإسلامية، والاتجاهات الفكرية السياسية، حول مبادئ الإعلان، ومدى تطابقها مع مبادئ الدين الإسلامي. وقد وصلت مغالاة البعض ورفضها لهذا الإعلان، إلى حد اتهام حركة حقوق الإنسان بالكفر واستهدافها للإسلام والمسلمين، واعتبارها مجرد شعار يرفعه الغرب كمبرر للتدخل في شؤون الدول والمجتمعات الأخرى.

ومن أبرز هذه الردود، المذكرة التحفظية التي رفعها العلماء المسلمون سنة 1970 في المملكة العربية السعودية باعتبارهم يمثلون جانباً كبيراً من الإسلام "المذهب السني"، وقد تضمنت المذكرة التأكيد على حرية الإسلام في عقيدته، وعدم جواز الإكراه فيها، عملاً بقوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ "البقرة، آية 256". وتفسر المذكرة الموقف المتشدد لما حدث في صدر الإسلام من المرتدين، باعتبار أن ذلك الموقف لم يكن قيداً للحرية في الحق لكل شخص بتغيير دينه، بل كان رداً على مكيدة يهودية حدثت في صدر الإسلام، حين أدخل اليهود على الإسلام عناصر ترتد عنه، لتشكيك العرب في دينهم "فتوئد عن ذلك عندئذ الحكم في منع تغيير المسلم لدينه مع العقوبة عليه". (الموصلي، 2000، ندوة)

ويمكن القول إن الإسلام قد سبق الإعلان العالمي بأربعة عشر قرناً، في مجال ضمان حرية الإنسان وحرية معتقده، ولقد أجمع الفقهاء والمفسرون على تفسير الآيات الكريمة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ "البقرة آية 256"، و﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ "الكهف، آية 29"، واعتبارها القاعدة الأساسية من قواعد الإسلام لحرية الاعتقاد، مثلما اعتبرها مفكرو الإسلام وفلاسفته أسبق الحريات؛ لأنها بمثابة القاعدة والأساس لبناء الإيمان على الاختيار الحر، وليس على الجبر والقسر. ويؤكد أحد المفكرين الإسلاميين السنة المعاصرين، في معالجته لقضية الردة بقوله: "أما حريات النظر والرأي والمذهب والتعبير، فلا بد أن تحيي الدين اعتقاداً بالخيار، لا انتماء بالميراث مقدراً، ولذلك من ارتد عن دينه فلا إكراه في الدين، ولا استتابة أو عقوبة بالسلطان، وإما التكليف على المؤمنين أن يلاحقوا المرتد بالدعوة والمجادلة حتى يتوب ويستقر أشد إيماناً، ويخلص صدقاً لا مراعاة وخوفاً من العقاب العاجل". (التراي، 2003، 176)

أما المساواة فهي الركيزة الثانية لحقوق الإنسان، إذ إن الحرية والمساواة، هما أساس حقوق الإنسان. وقد استهل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بهما مواده الأخرى. وقد أثارت قضية المساواة جدلاً واسعاً داخل العالم الإسلامي وخارجه، وقد تركز الجدل حول عدد من القضايا المهمة التي يرى غير المسلمين أنها تخل بمبدأ المساواة، وأهمها:

أ. حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية، وفيما إذا كان يحظى بحق المواطنة المتساوية؟ وهل له حق الولاية كما هي لغيره من المواطنين المسلمين.

ب. المرأة: وهل تتساوى مع الرجل؟ هل لها حق الولاية؟ وتحريم حق الزواج من غير المسلم أو مشاركتها السياسية، والعلاقات والإرث.

وقد تناول عدد من المفكرين السياسيين المعاصرين هذه القضايا، وفندوا الاتهامات الموجهة للإسلام، وأكدوا أن المساواة هي قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي، بحيث إن مصطلح "أهل الذمة" لم يعد "لازم الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين، وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقا وواجبات". "الغنوشي، 1993، 46"

أما فيما يتعلق بالمرأة وحقوقها، وحقها بالمشاركة السياسية، فيرى معظم المفكرين الإسلاميين السياسيين المحافظين، أن حق الولاية العامة محصور في الرجل، كما واشترطت مذاهب السنة والشيعة الإمامية، الذكورة في الإمام، ولم يقف أبو الأعلى المودودي عند ولاية الإمام بل اشترط الرجولة في مناصب الدولة الرئيسية، بحجة أن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة، وهذا الرأي يمثل تيارا تقليديا بين الفقهاء المسلمين التقليديين.

ويقابل هذا التيار تيار آخر من العلماء والمفكرين المستنيرين، والذين لا يقرون بحرمان المرأة من حق الولاية العامة، وحق المشاركة في الحياة السياسية، وكثير منهم، حوّل لها منصب القضاء على أهميته "فليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولاية العامة قضاء أو إمارة. كما أن الذكورة ليست شرطا شرعيا في ولاية الإمارة العامة، وإنما هي عامل تقدير لشورى العامة قد يرجح الذكور في غالب جولات تعاقب الولاية إذا تساوت موازين أهلياتهم الأخرى مع النساء". (التراي، 2003، 287)

وأما بالنسبة للأحزاب والتنظيمات السياسية فلم تكن مسألة الأحزاب السياسية مطروحة على بساط الفكر الإسلامي، وإن عرف المجتمع الإسلامي الانقسام والتعددية السياسية منذ معركة صفين، حيث ظهرت تيارات كبرى تقوم كل منها على رؤية للدين والتاريخ ودور الإسلام وأهميته، وكان أهم هذه الجماعات الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والمرجئة.

إن قيام التعددية السياسية في شكل تجمعات حزبية، قد أصبح في عصرنا الحاضر، ضمانة أساسية لترسيخ النهج الديمقراطي ضد الاستبداد، كما أنها أيضا نتيجة طبيعية لمبادئ الحرية والمساواة، واعتبار الإنسان الفرد هو أساس كل تنظيم اجتماعي أساسي.



إن الأحزاب السياسية تمثل حلقة رئيسة بين الشعب والسلطة، لأنها تتولى تنظيم الرأي العام، وبلورة إرادته، بشكل يمكن معه بسهولة التعرف على اتجاهاته، من خلال الانتخاب والاستفتاء أو المناقشات البرلمانية، وبذلك أصبحت الأحزاب مدرسة لتربية الجماهير وتنظيمها والتعبير عن إرادتها.

وفي العصر الحديث ومنذ مطلع القرن التاسع عشر، وجد أن التيار السائد في العالم الإسلامي، لا يرى في التعدد الحزبي أقوم السبل لدعم الحرية، بل كان يعتبر الأحزاب عاملاً للتشتت والتعصب وذهاب الريح، وهو ما تبلور بموقف الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين، واعتبر "أن حاجة الأمة الإسلامية إنما هي إلى حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها، وحريتها، ويضع أصول الإصلاح الداخلي، ثم ترسم الحوادث للناس بعد ذلك طرائق التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام". (البنا، مجموعة رسائل، 376)

ورغم تمسك البنا، بالنظام النيابي، لكنه يرفض أن تكون التعددية الحزبية شرطاً أصيلاً فيه "أما في البلاد الإسلامية وفي مصر بالذات، حيث لا يزال الاستقلال منقوصاً فهذه الحزبية تمثل خطراً على مستقبله، إنها أحزاب استنفذت أغراضها، ولم يبق لها ما تجتمع عليه غير مصلحة زعمائها، فهي خاوية من المحتوى والبرنامج، وترفع نفس الشعارات، وليس لها من دور سوى تمزيق صف الأمة، ولذلك لا عجب أن انعقد إجماع عقلاء الأمة على فسادها، وأن المستفيد الوحيد منها هم المحتلون الغاصبون... وإذا فلماذا يفرض على هذا الشعب استمرار هذه الطوائف والشيع التي تسمى الأحزاب السياسية بعد أن عجز المصلحون عن توحيدها، فلا مناص من أن تحل هذه الأحزاب جميعاً وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها". (البنا، 46)

لقد ترك رأي حسن البنا، أثراً كبيراً على العالم الإسلامي، خاصة وأن أتباع جماعة الإخوان المسلمين قد نجحوا في الدعوة والانتشار بمختلف أقطار العالم العربي والإسلامي، حيث نرى أن عدداً من المفكرين لا يزالون يرفضون مبدأ التحزب، متأثرين برأي البنا في هذه الناحية، ومن أبرزهم أبو الأعلى المودودي والشيخ صبحي عبده سعيد، فقد فُهِمَّتْ الأحزاب السياسية باعتبارها دعوة للتعصب وتوسيع هوة الانقسام، في حين أن الإسلام دعوة للوحدة والتعاون. والواقع أن موقف الإمام حسن البنا كان متأثراً بظروف مصر وحاجتها للوحدة لمقاومة الاحتلال. ومن المهم الإشارة إلى أن موقف حسن البنا من الأحزاب قد صبغ الروح العامة لفترة طويلة لا تزال تلقي بظلالها حتى عصرنا الحاضر،

وأصبح هناك النفور من الأحزاب والاستنكاف التام المطلق من وصف جماعاتهم بأنها أحزاب، حيث استقر أن الحزبية صفة قبيحة وذميمة، مستندة لمفهوم الأحزاب، الذي ورد في سيرة غزوة الأحزاب، الموصوفة في سورة الأحزاب من حيث عدائها للإسلام، واختلاف رأيها، واعتزازها بالباطل ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ "الروم، آية 32". لكن الأحزاب المذمومة هذه، يقابلها حزب واحد هو حزب الله ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ "سورة المجادلة، آية 22".

ويرى الباحث أن الأحزاب السياسية، هي التجسيد الحقيقي للشورى والديمقراطية، وهي التي تحول دون الاستبداد والطغيان، ذلك أن القيم الأساسية في النظام السياسي الإسلامي، مثل اعتبار الشورى الطريق لاختيار الحاكم، والمساواة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسؤولية الحكام أمام الأمة، لا يمكن تحقيقها وترسيخها دون الإقرار بالتعددية السياسية، باعتبارها ضرورة لحماية وممارسة وكفالة الحقوق والقيم المتصلة بها.

كما أن التعدد ليس بالضرورة، تعدد تناقض، بل قد يكون تخصصاً وتنوعاً، وأن التعددية هي فرع لحق الاختلاف، ولفطرة الإنسان.

ويمكن القول إن تعدد الأحزاب هو أشبه بتعدد المذاهب الفقهية، والاستنباط من أدلتها التفصيلية في ضوءها، ومثل ذلك الحزب فهو مذهب في السياسة مع فلسفته وأصوله ومناهجها المستمدة أساساً من الإسلام الرحب، مع التأكيد على أن التعدد لا يعني بالضرورة التفرق، كما أن بعض الاختلاف ليس ممقوتاً، مثل الاختلاف في الرأي نتيجة الاختلاف في الاجتهاد. ولا يوجد ما يمنع من تعدد الجماعات العاملة في ظل الإسلام، ما دامت الوحدة متعذرة عليهم بحكم اختلاف أهدافهم، واختلاف مناهجهم. ويلاحظ أن هناك اتجاهاً بدأ ينمو لدى أتباع حسن البناء، انسجاماً مع مقتضيات العصر، يؤيد التعددية، وتعددية الأحزاب السياسية، باعتبار أن الأحزاب أو الجماعات السياسية، أصبحت وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة، ومحاسبتها، شريطة أن يكون هذا التعدد تعدد تنوع وتخصص وليس تعدد تعارض وتناقض "لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ إن المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص. وأن التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر، لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلبها على سائر الناس". (القرضاوي، 2002، فقه الدولة، ص 147).

## الفصل الثالث مرتكزات ومعالم التربية السياسية عند الشيعة

يعالج هذا الفصل مرتكزات ومعالم التربية السياسية عند الشيعة الإمامية، ومن أهمها المرتكزات الآتية

أولاً: نشأة التشيع ومذاهبه

ثانياً : أصول التشيع "التوحيد، العدل، النبوة، المعاد، الإمامة"

ثالثاً : المرتكزات والمفاهيم السياسية عند الشيعة

1-الإمامة

2-العصمة

3-الغيبة والمهدية

4-الولاية

5- الدولة

6- السلطة "السيادة والحاكمية"

7- الأمة

8- الحقوق والحريات العامة والسياسية

## أولاً: نشأة التشيع

يطلق مصطلح الشيعة على المسلمين " الذين شايعوا الإمام علي بن أبي طالب، على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته، نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت، فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده". (الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، 146)

أما في العصر الحديث فإن مصطلح الشيعة يكاد يقتصر على الإمامية الإثني عشرية، والتي ينتشر أتباعها في كل من إيران، والعراق، والهند، وباكستان، والبحرين، ولبنان، ودول الخليج، بالإضافة لعدة أقطار أسيوية وإفريقية.

وتعتبر فرقة الشيعة الإمامية أكبر الجماعات الإسلامية، بعد أهل السنة والجماعة. وأما فرق الشيعة الأخرى، فيقترن كل منها بأسماء خاصة بها، كالإسماعيلية، والزيدية وغيرها من الفرق، وما يجمعها هو اعتقادها جميعاً، بأن الإمام علي ابن أبي طالب كان هو الأول بالخلافة والإمامة، بعد وفاة الرسول ﷺ.

وقد اختلف الباحثون حول تحديد البداية الحقيقية لظهور التشيع، فقال بعضهم، إنه بدأ بعد وفاة النبي ﷺ وما رافق ذلك من حوادث، والاختلاف حول اختيار الشخص المؤهل لخلافة الرسول ﷺ في قيادة المسلمين، حيث ظهرت ثلاث فصائل رئيسة تطالب بخلافة الرسول ﷺ، وقد أشار لهم المؤرخون حينما احتدم الجدل في السقيفة بعد وفاة الرسول ﷺ.

فهناك الأنصار الذين اعتبروا الخلافة حقاً طبيعياً لهم، لأنهم نصروا الرسول وقاتلوا من أجله وهناك المهاجرون الذين ادعوا بأنهم شجرة النبي وأصله وأنهم أولى بهذا الميراث من غيرهم.

وهناك بنو هاشم، وهم يمثلون الفصيل الثالث، والذين يرون أن علياً بن أبي طالب رضي الله عنه هو المؤهل لخلافة الرسول ﷺ وقد امتنع هؤلاء مبدئياً، عن بيعته أبي بكر ومنهم العباس بن عبد المطلب، والفضل بن عباس، والزبير بن العوام، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، وغيرهم، وقد اعتبر بعض المؤرخين هذا الموقف بداية بذرة التشيع في الإسلام.

وقال بعضهم إن التشيع، إما ظهر في أواخر خلافة عثمان وتحديدًا في الفترة التي ظهرت سياسته في توزيع الثروات، وتقريبه لبني أمية، وتسلمهم على شؤون البلاد، ورقاب العباد، حيث نتج عن سياسته هذه بعض التملل، وأبدى كثيرون اعتراضهم وغضبهم على ذلك، ووقفوا إلى جانب علي بن أبي طالب باعتباره صاحب حق في الخلافة وقاموا بحركة دعائية واسعة في مختلف المدن والحوضر الإسلامية، وكان عبد الله بن سبأ، أحد الناشطين فيها، ويعتبر هؤلاء هذه الحقبة من الزمن هي التي شهدت ميلاد التشيع.

كما يرى قسم آخر، أن ظهور التشيع، ككيان فكري، كان بعد حرب صفين، وحدث أخطر انشقاق في جيش الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والذي حمل اسم الخوارج، والذين أعلنوا آراءهم قبل مسألة التحكيم، وبعدها، وتمادوا في عصيانهم للشرعية بتكفيرهم الإمام، وقالوا بكفر كل من يحكم في أمر الله متخذين من الآية الكريمة ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾ "الأحكام آية 57"، غطاء لحركتهم، وأنه لا ضرورة للخلافة ولا للإمامة، ولا ضرورة أيضا لأن يكون الخليفة قرشياً.

ورداً على هذا الموقف المتطرف للخوارج، أبدى مجموعة من أنصار الإمام علي بن أبي طالب، موقفاً مناهضاً لذلك وأعلنوا تأييدهم، وتمسكهم بموقف الإمام علي، وقالوا بضرورة الإمامة، وعصمة الإمام، وضرورة انتسابه لبني هاشم من قريش، واعتبروا ذلك أولى بذور التشيع.

كما أشار آخرون إلى أن التشيع ظهر بعد مذبحة كربلاء واستشهاد الإمام الحسين بن علي وأنصاره وأهل بيته على شواطئ الفرات، حيث أثارت هذه الواقعة عواطف مختلف الفئات الإسلامية، وتغلغل حب أهل البيت في نفوسهم وأمنوا بحق أهل البيت بأن الخلافة والإمامة، حق مشروع لهم دون غيرهم. ويجملها أحد المؤرخين الشيعة المعاصرين "جعفر السبحاني في كتابه الشيعة في موكب التاريخ" بثلاث مراحل هي:

1. التشيع الروحي لعلي بن أبي طالب، وقد زرعت بذرتة في عهد الرسول ﷺ وامت قبل توليه الخلافة، وقد استند في ذلك على مجموعة من الأحاديث النبوية المعروفة أهمها حديث يوم الدار، وحديث الغدير، وما قاله النبي ﷺ في حق علي بإمرة المؤمنين.

2. التشيع السياسي ويقصد به أحقية علي بالإمامة، لا لأجل النص بل لأجل مناقبه وفضائله، ويشير إلى أن بوادر هذا التشيع كان في سقيفة بني ساعدة عندما ساند علياً عدد من الصحابة، أمثال الزبير والعباس وغيرهما، وبلغ التشيع السياسي أقصى مداه حين بويغ علي بالخلافة بعد مقتل عثمان.

3. تبلور التشيع وظهوره كفرقة، وقد كان ذلك بعد فاجعة كربلاء سنة 61 هـ، مستشهداً في ذلك بكلام

المقدسي في أحسن التقاسيم بأن "أصل مذاهب المسلمين كلها منشعبة من أربع: الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والمرجئة. وأصل افتراقهم قتل عثمان ثم تشعبوا" (المقدسي، أحسن التقاسيم، 38). وهو رأي مستوحى مما ذكره المستشرق فلهوزن بقوله "تمكن الشيعة أولاً في العراق ولم يكونوا في الأصل فرقة دينية، بل تعبير عن الرأي السياسي في هذا الإقليم كله فجميع سكان العراق خصوصاً أهل الكوفة شيعة علي، على تفاوت بينهم (فلهوزن، 1998، تاريخ الإمامية، 45) أما بالنسبة للإشارات التي أوردها العديد من المؤرخين حول دور عبد الله بن سبأ في نشر التشيع في العالم الإسلامي وخاصة ما أورده الطبري بقوله "إن يهودياً باسم عبد الله بن سبأ المكنى بابن الوداد في صنعاء أظهر الإسلام في عصر عثمان واندس بين المسلمين وأخذ يتنقل في حواضرهم وعواصم بلدانهم الشام والكوفة والبصرة ومصر بأن للنبي ﷺ رجعة كما أن لعيسى بن مريم رجعة، وأن علياً هو وصي محمد ﷺ كما كان لكل نبي وصي، وأن علياً خاتم الأوصياء، وأن عثمان غاصب حق هذا الوصي وظالمه فيجب مناهضته لإرجاع الحق إلى أهله" (الطبري، تاريخ الطبري، ج3، 378).

وقد تأثر بهذا الرأي عدد من المحدثين كأحمد أمين في كتابه فجر الإسلام، وحسن إبراهيم في كتابه تاريخ الإسلام السياسي، ومحمد رشيد رضا في كتابه السنة والشيعة. فهي إشارات مصدرها خصوم الشيعة في عهد الأمويين والعباسيين حيث بالغوا في أمر عبد الله ابن سبأ، وعظموا من شأنه ودوره حتى وصل دوره درجة الأساطير، ولا تصمد أمام البحث الموضوعي، فليس من المعقول التصديق بأن يهودياً جاء من صنعاء وأسلم في عصر عثمان استطاع خداع وإغراء كبار الصحابة والتابعين وخاصة وأن ما عرف عن سيرة عثمان ومعاوية بعدم تساهلها مع المعارضين. فمعظم الأمور المنسوبة لابن سبأ لا تستقيم للعقل ولا تثبت للنقد.

والأمر المؤكد هو أن ظروف المجتمع الإسلامي في ذلك العصر، كانت مطبوعة باختلاف الآراء، وافتراق الأهواء ونشوء المذاهب والفرق السياسية المختلفة.

ويرى طه حسين بأن الأمور المنسوبة لابن سبأ، تستلزم معجزات خارقة لا تتأتى لبشر، كما تستلزم أن يكون المسلمون الذين خدعهم عبد الله بن سبأ في منتهى البلاهة والسخف، وينتهي من خلال تحليل مطول لهذه الشخصية لقوله: "إنه شخص ادخره خصوم الشيعة للشيعة ولا وجود له في الخارج" (طه حسين، الفتنة الكبرى، 1969، 134).

وهناك مقولة أخرى تربط نشأة التشيع بالفرس، وأن الفرس قد اخترعوا التشيع لأغراض سياسية، وأن أحداً من العرب لم يعتنقه قبل الفرس. وفي نفس الوقت نجد أيضاً طرْحاً معكوساً لهذا الرأي حيث يرون أن التشيع عربي الأصل، وأن مجموعة من العرب اعتنقوه قبل أن يدخل الفرس الإسلام، وأنهم عندما اسلم الفرس اعتنقوه وصبغوه بصبغتهم الفارسية، وهو ما يتبلور في أطروحة المستشرق دوزي، ويلخص ذلك بقوله "بأن للمذهب الشيعي نزعة فارسية، لأن العرب كانت تدين بالحرية، وأن الفرس تدين بالملك والوراثة ولا يعرفون معنى الانتخاب، ولما انتقل النبي ﷺ إلى جوار الآخرة لم يترك ولدًا، فقالوا [علي أولى بالخلافة من بعده]". وأما غالبية المستشرقين الآخرين فيؤيدون عروبة التشيع، باعتبار أن رواد التشيع في العصر الإسلامي الأول كانوا كلهم عرباً ولم يكن بينهم أي فارسي "عدا سلمان الفارسي"، كما أن الحروب الثلاثة التي خاضها علي بن أبي طالب "الجمل وصفين والنهروان" كان جيشه كله من قبائل عربية مشهورة قحطانية وعدنانية، من قريش والأوس والخزرج وطى وهمدان وكنده وقيم ومضر (أنظر: فلهوزن، الخوارج والشيعة، ص241، وجولد تسهر، العقيدة والشريعة، ص204، آدم متس، الحضارة الإسلامية، ص202).

ويتفق الباحث مع الرأي القائل بعروبة التشيع، حيث إن الفرس عندما دخلوا في الإسلام، دخلوه في الصبغة السنية ثم تشيعوا على أيدي العرب، ونشأ في الحجاز أولاً ثم اعتنقه العرب قبل أن تتأثر به الأقوام الأخرى التي اعتنقت الإسلام في مذاهبه الأخرى، هو ما يجمله أحد الباحثين المحدثين بقوله "إن الفرس تشيعوا على أيدي العرب وليس التشيع مخلوقاً لهم، ... وأما فارس وخراسان وما وراءهما من بلدان الإسلام، فقد هاجر إليها كثير من علماء الإسلام الذين كانوا يتشيعون، فراراً بعقيدتهم من الأمويين أولاً ثم من العباسيين ثانياً، ... " (أبو زهرة، 1983، جعفر الصادق، 545).

ولا يرى الباحث أيضاً أي مسوغ فيما أورده المفكر الإسلامي المعاصر محمد عابد الجابري، بنسبة الآداب والأحكام السلطانية الإسلامية السنية لأصول فارسية كسروية والتي تعكس بجوهرها الطابع الاستبدادي الأحادي، لنظام القيم الذي كان يعكس المجتمع الكسروي، معتبراً إياها قيماً غزت الساحة العربية ثم تم أسلمتها، وهو ما نجده يتكرر في كتابه "العقل الأخلاقي" بصورة متكررة، ومنه على سبيل المثال قوله: "واعلم أن من قواعد الشريعة المطهرة والملة الحنيفية المحررة أن طاعة الأئمة فرض على كل الرعية، وأن طاعة السلطان تؤلف شمل الدين وتنظم أمور المسلمين، وأن عصيان السلطان يهدم أركان الملة، وأن أرفع منازل السعادة طاعة السلطان، وأن طاعته عصمة من كل فتنة ... وهكذا عادت نفس القيم الكسروية - قيم الاستبداد والطاعة - في السياسة والأخلاق. "ص 221" وينتهي إلى تحليل أسباب النكوص في مجال القيم على هيمنة القيم الكسروية، وهي قيم الطاعة، وتوظيف الدين لفرضها. مما أدى إلى ترسيخ مفهوم "طاعة السلطان من طاعة الله، والدين والمملك توأمان" وهي مفاهيم هيمنت بصورة شبه مطلقة على الساحة الفكرية. ولم ينهض العرب والمسلمون بعد، ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، النهضة المطلوبة والسبب عندي أنهم لم يدفنوا بعد في أنفسهم "أباهم": أردشير! (الجابري، 2001، العقل الأخلاقي، 630)، وهو ما يراه الباحث إسفاً لا يقوم على أساس مقنع.

ويرى الباحث بأن بذرة التشيع كانت كامنة في نفوس أتباع علي بن أبي طالب، يوم السقيفة، حيث كانوا يرون أفضليته للخلافة، ثم تنامت هذه البذرة، في أواخر عهد خلافة عثمان بن عفان، نتيجة التطورات والأحداث التي صاحبت خلافة هذا الأخير، والتي رأت بها فئة من المسلمين تهميشاً لها. ثم جاءت كارثة كربلاء والتي أيقظت نفوس المسلمين المتعاطفين مع أهل البيت حيث تركزت فكرة التشيع، وأصبحت جماعة متميزة. لكن تبلور الشيعة كمذهب متميز، له قواعده وأصوله، تحقق على يد الإمام جعفر الصادق "83-148هـ" وسمي المذهب باسمه: المذهب الفقهي الجعفري. لقد عني التشيع في بادئ الأمر بموالاته علي ومناصرته، إلا أنه ومع مرور الزمن، أصبح الاعتقاد " بالنص والوصية " على إمامة علي هو الأساس لموالاته آل البيت.



ويرى مفكرو الشيعة الإمامية الإثنا عشرية المعاصرون، أن التشيع لم يكن ظاهرة طارئة، أو نتيجة حادثة معينة في المجتمع الإسلامي، بل كان نتيجة منطقية وضرورية لطبيعة سيرورة الدعوة الإسلامية، وحاجاتها وظروفها الأصلية التي كانت تفرض على الإسلام إنتاج التشيع، ذلك أن منهج اختيار شخص للإمامة هو أمر منطقي وسليم، وأن الرسول ﷺ كان يقوم بإعداد علي إعداداً رسالياً خاصاً، كما كان الرسول ﷺ يخصه بكثير من مفاهيم الدعوة وحقائقها.

"وعلى ضوء ذلك يعتبر مذهب الشيعة الإمامية اليوم بمثابة الاستمرارية للنبوة المحمدية" (الصدر، 1981، بحث حول الولاية، 63). ويستدل الشيعة على إثبات حق الإمام علي بالإمامة، من خلال تأويل آيات من القرآن الكريم، ومن الأحاديث النبوية الشريفة، بالإضافة لوقائع حدثت أو شهدتها السيرة النبوية للرسول ﷺ<sup>1</sup>.

لقد نشأ المذهب الشيعي وترعرع في أحضان القبائل العربية، والثقافة العربية، وصيغ بلسان الضاد، كما أن علماء المذهب وأتباعه لهم مواقف مشهودة في الدفاع عن مصالح الأمة في وجه الغزاة. وقد سميت فرقة الشيعة هذه، بالإمامية الإثني عشرية، لاعتقادها بأن الرسول ﷺ قد نص على ولاية علي بن أبي طالب إماماً للمسلمين من بعده، وأن النبي ﷺ قد بين أن الأمة من بعده إثنا عشر إماماً، نص عليهم بأسمائهم، وهم :

<sup>1</sup> انظر تفسير الآيات الكريمة التالية في تفسير القرآن الكريم مجمع البيان للطبرسي. وكذلك تفسير التبيان للطوسي (1) وانذر عشيرتك الأقربين "لشعراء آية، 214". (2) آية المباهلة ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لِعِنةِ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ "ال عمران، آية 61". (3) الآية ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ "المائدة آية 67". (4) الآية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ "المائدة، آية 55". (5) الآية ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ "البقرة، آية 207". (6) وأما الأحاديث التي يستدل بها الشيعة فأبرزها، حديث الغدير، وحديث المنزلة وحديث راية خبير، "راجع الزنجاني، عقائد الإمامية، ج 3، ص 135 - 145".

1. الإمام علي بن أبي طالب "32-40 هـ".
  2. الحسن بن علي: "3-50 هـ".
  3. الحسين بن علي "4-61 هـ".
  4. علي بن الحسين "زين العابدين" "38-94 هـ".
  5. محمد بن علي "الباقر": "57-114 هـ".
  6. جعفر بن محمد "الصادق": "83-148 هـ".
  7. موسى بن جعفر "الكاظم": "128-183 هـ".
  8. علي بن موسى "الرضا": "153-203 هـ".
  9. محمد بن علي "الجواد": "195-220 هـ".
  10. علي بن محمد "الهادي": "214-254 هـ".
  11. الحسن بن علي "العسكري": "232-260 هـ".
  12. محمد بن الحسن "المهدي المنتظر": "255-.... هـ" (\*)
- وفيما يلي شرح موجز لأبرز تطورات وتحولات الفقه السياسي الشيعي الإمامي منذ وقوع الغيبة الصغرى 260 هـ وحتى وقتنا الحاضر

\* وتستند الإمامية الإثنا عشرية في اعتقادها بإمامة إثني عشر إماماً إلى حديث يروونه عن النبي، فقد ذكر سليم بن قيس أن علياً سأل رسول الله عن الأوصياء فقال "كلهم هادٍ مهتدٍ، لا يضرهم كيد من كادهم، ولا خذلان من خذلهم، والقرآن معهم. فقلت يا رسول سمهم لي فقال: أبني هذا، ووضع يده على رأس الحسين ثم ابن له على اسمي، اسمه محمد، باقر علمي، وخازن وصيي له، وسيولد علي في حياتك فأقرئهم مني السلام.... ثم يستمر إلى نهاية الإثني عشر إماماً، من ولدك يا أخي، فقلت يا نبي الله، سمهم فسماهم رجلاً رجلاً، منهم، مهدي هذه الأمة الذي يملأ الأرض قسطاً كما ملئت جوراً" سليم بن قيس: السقيفة ص 94.

بعد وفاة الإمام الحادي عشر الحسن العسكري 260 هـ لم يخلفه علناً ولده محمد "المهدي"، حيث يعتقد الشيعة بأنه كان قد ولد سنة 255 هـ وعاش مختفياً عن الأنظار حتى وفاة والده، ولم يجتمع به إلا عدد قليل، وأنه بإرادة إلهية اختار الغيبة والتي يطلق عليها "الغيبة الصغرى"، ولم يظهر للعيان مباشرة، بل كان يقوم بالإمامة من خلال أربعة نواب له، فقهاء ومراجع، وهم، عثمان العمري ومن بعده جاء ولده محمد، ثم جاء حسين النوبختي، ثم تلاه علي بن محمد السمري، حيث انتهت بوفاته الغيبة الصغرى وابتدأت الغيبة الكبرى 329 هـ والتي لا تزال مستمرة حتى يعود الإمام هادياً مهدياً بإذن الله ويملا الأرض عدلاً بعد أن امتلأت جوراً. "والفارق بين الغيبتين أن الصغرى توفقت لمشاهدته والاجتماع به خواص مواليه، أما في الغيبة الكبرى والتي نحن فيها فلا يتوفق لذلك إلا خواص الخواص". (المظفر، 2003، عقائد الإمامية، 74).

ويمكن القول إن وقوع الغيبة الصغرى ثم الكبرى، قد وضع الفكر الشيعي أمام اختبار صعب، حيث واجه فقهاء الشيعة الأوائل تحدياً رئيساً وخطيراً حول نظرية الإمامة واستمراريتها بعد وقوع غيبة الإمام. وقد اضطروا إلى تفسير ماضي يهدف إلى إقفال الحقل الإمامي عند حدود الغيبة الكبرى، مما أدى إلى تعطيل النص الديني في مجال الفقه السياسي، لحين ظهور المهدي كمبرر لاكتمال النصاب الشرعي للدولة.

وبالتالي كان مبدأ "انتظار الفرغ" آلية فاعلة في أسلوب عمل الفقهاء، فقرروا تعطيل بعض الحدود والأحكام كالجهاد... وصلاة الجمعة، وما يدخل في ولاية الإمام المهدي المعصوم، حيث اشتروا وجود الإمام المعصوم كشرط لوجوب الجهاد وإقامة الحدود وإقامة صلاة الجمعة.

وعندما ظهرت الدولة البويهية الشيعية الإمامية، برزت تحولات في الفقه السياسي الشيعي الإمامي تمثلت بخطط سياسي فقهي جديد يتفاعل مع الواقع السياسي، ويتعاطى بالقضايا العامة للأمة، في مقابل الخط الفقهي التقليدي المحافظ المتمسك بمبدأ انتظار الفرغ، وعدم الإقرار بشرعية أية دولة أو سلطة تقوم في عصر الغيبة. وقد تأثر الخط الاجتهادي الذي كان يحاول تطوير الفقه الشيعي، بحركة الترجمة والانفتاح على الفلسفة اليونانية، وقد سمي هذا بالتيار الأصولي أو المدرسة الأصولية فيما أطلق على التيار الآخر التقليدي المحافظ المدرسة الإخبارية.

وعلى الرغم من عدم إقرار فقهاء الشيعة بشرعية أية دولة قائمة، إلا أنهم كانوا يؤكدون على مبدأ ضرورة وجود نظام أساسي يحفظ النظام، وبالتالي لم يعطلوا السلطة التي بها انتظام الاجتماع ووحدة الأمة، وحفظ المصالح العامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي ضرورة وأهمية وجود الدولة.

ويمكن القول إن الدولة الشيعية التي ظهرت بعد وقوع الغيبة، وخاصة الدولة البويهية، لعبت دوراً بارزاً نحو استمالة الفقهاء واستدراجهم نحو السلطة. وهذا يعتبر بمثابة تحول فقهي عميق نحو الحقل السلطاني، وتجاوز التراث الفقهي التقليدي، وفي نفس الوقت كان ذلك بمثابة الخطوة الأساسية لشرعية المشاركة السياسية، وعندما ظهرت الدولة الصفوية، اتسع نطاق المشاركة السياسية للفقهاء الشيعة في الحكم، لا بل شهدت تحولاً عميقاً حول طبيعة الصلة بين الفقيه والسلطان، فبدلاً من التوقف حول تأويل مبدأ طبيعة العمل مع السلطة ومدى مشروعيتها، وقع تحول فقهي عميق من خلال طرح مبدأ نيابة الفقيه عن الإمام المهدي، وبالتالي أصبح الفقيه الشيعي في الدولة الصفوية، شريكاً أساسياً في السلطة من خلال نيابته عن الإمام المهدي، وأصبح يتمتع بصلاحيات واسعة في الدولة، وأصبح يمثل سلطة شرعية دينية قائمة بذاتها. وقد تواصلت جهود الفقهاء حتى العصر الحديث في عهد الدولة القاجارية مرحلة بعد مرحلة للسيطرة على مقاليد السلطة، حيث ظهرت أطروحة ولاية الفقيه المطلقة، كما بلورها الفقيه آية الله النراقي 1245 هـ، حيث شهدت تدشيناً لمرحلة جديدة، بعد أن نجح الفقهاء في تجاوز عراقيل مشاركتهم في السلطة، وأصبح الفقيه في العصر الحديث يشعر بالتححرر من إسار الجماعات الفقهية التقليدية، حيث أقيمت صلاة الجمعة، وفي أواخر الدولة القاجارية انخرط الفقهاء بصورة واسعة في الحقل السياسي، كما شهدت الحركة الفقهية انفتاحاً على الفكر السياسي الغربي الحديث. والذي يتجلى برسالة آية الله الميرزا محمد حسين النائيني، "تنبيه الأمة وتنزيه الملة". (ابراهيم -1998)

ويمكن القول إن جذور هذا التحول الفقهي العميق تعود إلى قيام الدولة البويهية، والتي يمكن القول بأنها أحدثت نوعاً من التعويض النفسي للشيعة، الذين تأثروا بالخسارة الناجمة عن غيبة الإمام المعصوم، حيث قام البويهيون بتقريب العلماء والفقهاء وأحسنوا لهم، مما أسهم في انخراط كبار الفقهاء والمنتكلمين في الشأن العام وتفاعلهم مع الواقع السياسي الجديد.

وعندما استفحلت سلطة الفقهاء، وأصبحت أمراً واقعاً تهدد حكام الدولة الشيعية والإضرار بسلطاتهم، حاول هؤلاء تحجيم سلطة الفقهاء، لكنهم فشلوا ولم يستطيعوا الانتقاص من دور الفقهاء الديني والاجتماعي، وهذا نابع بالأساس من طبيعة الفقه السياسي الشيعي المستحدث، باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الإمامة، والتي تتطلب استقلالية الفقهاء والعلماء بما يتيح لهم المجاهرة برأيهم ضد الحكم "ومنذ مطلع القرن التاسع عشر وبفضل جهود الفقيه محمد باقر بهبهاني وتلامذته، فرضت المدرسة الأصولية الاجتهادية نفسها على توجهات الحوزة العلمية لدى الشيعة الإمامية، ولم يكن الموقف الأصولي هذه المرة متصالحاً مع الشاه، أو تابعاً له، كما كان حال الفقيه الكركي والفقيه المجلسي في العهد الصفوي، بل أصبح نداءً ومنافساً له من خلال تأكيد وتكريس دور المجتهد كمرجع يتزعم حوزته العلمية المستقلة وله مقلدوه الكثر في أوساط الشعب". (عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، 1989، 168)

ومما ساعد على نجاح الحركة الفقهية السياسية الشيعية، هو إطلاقها سلطان العقل والاجتهاد والتجديد، مما ساعد العقلية الشيعية على تقبل التغيرات والتطورات الاجتماعية، وهو ما يؤكد أحد مراجع الشيعة المعاصرين بقوله "إن الشيعة لا يرون أي بأس من الناحية الدينية بقيام أية دولة زمنية في هذا العصر والعصور السابقة، إذا حكمت برضا الناس واختيارهم، وأدت واجبها كدولة صالحة تحفظ الأمن والنظام، وتصون لكل ذي حق حقه، وتحصن الحدود من الاعتداء". (مغنية، 1984، الشيعة والحاكمون، ص10)

ومما لا شك فيه أن تأثر الفقهاء الشيعة بالفلسفة، وإعمالهم العقل، قد حدد معالم سيرورة الفقه السياسي الشيعي، من عصر المفيد والمرتضى والطوسي إلى عصر الخميني والصدر والخامني، حيث نلاحظ استقلالاً وتنصلاً من النص، وانغماساً كاملاً في قضايا الأمة والمجتمع، وهذا لم يكن بالإمكان بلورته، لولا تواصل حركة الاجتهاد لدى الفقهاء وعدم توقفها وجمودها.

يجمل أحد الباحثين المعاصرين سيرورة الفقه السياسي الشيعي المعاصر بقوله: "ولعل من المفارقات التاريخية الحاسمة، كما ظهرت في نهاية البحث، أن الغرض من نيابة الفقيه عن الإمام حين طرحت لأول مرة كان شرعنة الدولة القائمة في عصر الغيبة، وتبرير ممارساتها، وفي نفس الوقت شرعنة اندماج الفقيه في جهاز الدولة، ولكن النيابة دشنت في مرحلة لاحقة لولاية الفقيه السلطانية، بمعنى أن تمدد النيابة واتساعها، هو في جوهره اجتياح للسلطة، وصولاً إلى الإنفراد بها. بكلام آخر، إن النيابة في صورتها النهائية، نقلت الفقيه من مستوى الشراكة في السلطة إلى مستوى انفراده بها، بوصفه المؤهل الشرعي الوحيد لمزاولة مهام السلطة تأسيساً على فحوى النيابة العامة، بما يحيل سلطة غير الفقيه إلى مجرد سلطة دنيوية محضة، أي مسلوبة الشرعية، وهذا مورد إجماع القطاع الأكبر من فقهاء الشيعة المعاصرين، وهنا المفارقة، أن يلتقي الاتجاهان "الاتجاه القائل بحرمة إقامة الدولة في عصر الغيبة والاتجاه القائل بوجوبها" عند نقطة واحدة: نزع مشروعية الدولة القائمة في عصر الغيبة، ولكن من منطلقين متنافرين، فالاتجاه القائل بالحرمة ينطلق في نفي مشروعية الدولة من منطلق غصبية دولة غير الإمام المعصوم، وتالياً نفي الدولة مطلقاً، فيما ينطلق الاتجاه القائل بالوجوب، في نفي مشروعية الدولة، من منطلق النيابة العامة للفقيه عن الإمام المعصوم، وتالياً نفي دولة غير الفقيه، وهذا ما نقصده بالدورة الكاملة، فقد بدأت الدورة عند نقطة تحريم الدولة وانتهت عند نفس النقطة ولكن من منطلقين مختلفين: الأول: تحريم دولة غير الإمام المعصوم، والثاني: تحريم دولة غير الفقيه الجامع للشرائط". (إبراهيم، الفقيه والدولة، 1998، 387)

مذاهب الشيعة الإمامية ومدارسها

ومن خلال استعراض التيارات والاتجاهات الشيعية الإمامية، منذ وقوع الغيبة الكبرى وحتى العصر الحالي، يمكن القول بوجود مذهبين "مدرستين" رئيسيتين في تناولهما للفقه الشيعي هما: المدرسة الإخبارية، والمدرسة الأصولية.

1. المدرسة الإخبارية "التقليدية": ويعود ظهور هذا المذهب لعهد الغيبة الصغرى ويمثل مدرسة فقهاء قم "القميين" في الفقه والكلام الشيعي. وتعتمد هذه المدرسة بصورة رئيسية على الأخبار ورواة الأحاديث، ومن أبرز فقهاؤها أحمد ابن عيسى شيخ القميين، وسعد بن عبد الله، وأبو القاسم جعفر بن محمد القمي، وعلي بن الحسن بن بابويه القمي، وابنه الشيخ الصدوق أبو جعفر بن الحسن، وغيرهم. "وقد دشنت هذه المدرسة مساراً خاصاً في البحث الفقهي والكلامي بحيث يعتبر النص الديني وخاصة السنة الصريحة للمعصومين مجالاً نهائياً لعمل الفقيه والعامي على حد سواء". (توفيق السيف، 1999، ضد الاستبداد، 174)

وقد أنكرت هذه المدرسة جواز إعمال المنطق في النص الديني بمبرر أن دين الله لا يُدرك بالعقول، وكان من أبرز فقهاء هذه المدرسة أيضاً الفقيه محمد أمين الأسترابادي والذي تحول من المدرسة الأصولية للمدرسة الإخبارية، وبفضل جهوده أتيح للمنهج الإخباري أن يسيطر على المدارس العلمية الشيعية، وأن يبعد مدرسة الاجتهاد إلى الهامش، ومن فقهاؤها أيضاً محمد باقر المجلسي والذي توفي 1110م، وقد صاحب هذه الفترة والتي امتدت لما يزيد على قرن ظهور علماء التصوف والفلسفة حيث تبلور على أيديهم المنهج العرفاني، ومن أبرزهم المولى محسن الفيض الكاشاني "ت 1091م والميرزا محمد باقر الداماد وتلميذه صدر الدين الشيرازي توفي 1050هـ"

ومن أبرز مقولات هذه المدرسة ومرتكزاتها، حرمة الاجتهاد والاكتفاء بالرواية عن أهل البيت، ومنع تولي الولايات العامة، أو إقامة الحدود وعدم إقامة صلاة الجمعة، وهذا التيار كان منغمساً في تراث الانتظار ويعتزل السياسة، وينكر شرعية الدول القائمة في عصر الغيبة. وقد استمر تأثير هذه المدرسة حتى الربع الأخير من القرن السادس الهجري. وكان أكثر نفوذهم في الحوزة العلمية في كربلاء، وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر هجري توفي شيخ هذه المدرسة يوسف البحراني 1186هـ وجاء من بعده الشيخ محمد النيسابوري، المعروف بالميرزا محمد الإخباري، وتم قتله 1233هـ.

وانقسم الإخباريون إلى قسمين: مال القسم الأول نحو التشدد والتطرف والطعن في المخالفين وتكفير الأصوليين، بينما مال القسم الآخر نحو اللين والحوار.

2. "المدرسة" الأصولية: وهي تختلف مع المدرسة الإبهارية في الفقه، وتتفق معها بالعقيدة، وقد سموا أنفسهم بالأصوليين، للتمييز بينهم وبين الإبهاريين، ومن أبرز هذه الاختلافات، أن الأصوليين يوجبون الاجتهاد، بينما يحرمه الإبهاريون، ويقولون بالأخذ مباشرةً من المعصوم. كما أن الأصوليين يعتبرون الأدلة الشرعية أربعة "الكتاب، والسنة، والعقل، والإجماع"، بينما يصر الإبهاريون على اثنين فقط هما: "الكتاب والسنة" ثم يختارون من السنة ما ورد على لسان أحد المعصومين دون غيرهم. كما أن الأصوليين يؤكدون على الاجتهاد، ويعتبرون المجتهد مثاباً سواءً أصاب أم أخطأ، ويؤكدون على وجوب طاعته، فيما يرى الإبهاريون بأنه مأثوم مطلقاً إذا حكم بخلاف أمر الله، ولا طاعة له. كما أنه وفيما يعتمد الإبهاريون الكتب الأربعة "الكافي للكليني، والتهذيب والاستبصار للطوسي، ومن لا يحضره الفقيه لابن بابويه" كمصادر أساسية وصحيحة للروايات والأحكام الشرعية، نجد الأصوليين يؤكدون على وجوب التحقق من كل رواية على حده، سنداً ومنتناً. (توفيق السيف، نفسه، 175). ويرى الباحث أن جذور ولاية الفقيه تعود الى اجتهادات فقهاء هذه المدرسة .

ومن أبرز رموز هذه المدرسة وفقهاؤها كل من الطوسي "في الفترة الأولى" والشريف المرتضى، وكذلك الشيخ المفيد. ولكن انتكاسة الدولة البويهية على يد السلاجقة 447هـ أنهى هذا التيار الأصولي العقلي، وقد تنامت الميول الانعزالية، والانغلاق على الذات، كما أدى ارتداد الطوسي عن هذا التيار، وتوجهه نحو النجف الأشرف إلى جمود هذا التيار لفترة طويلة حتى جاء الشيخ محمد بن منصور بن إدريس الحلي "ت 598هـ" حيث حطم حواجز التقليد واستأنف الاجتهاد.

### ثانياً: أصول التشيع

يقوم مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، على أصولٍ أساسية هي التوحيد، والعدل، والنبوة، والمعاد، والإمامة، المتضمنة الاعتقاد بإثني عشر إماماً، وهو ما يميز الشيعة عن المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى.



## 1. التوحيد:

فهم يعتقدون بوجود إله واحد أحد، فرد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد. فمثلهم مثل بقية المذاهب الإسلامية الأخرى في ذلك، لكنهم اعتقدوا بأنه لا شبه له في صفاته الذاتية الكمالية. فالله عز وجل منزّه، عن صفات النقصان فهو ليس بجسم ولا مركب، ولا ميت، ولا عاجز، ولا مجبر، ولا ظالم، وغيرها من الصفات السلبية، فليس لله سبحانه مثيل، ولا شبيهه، ولا شريك.

ويتفق مفكرو الشيعة الإمامية على أن للتوحيد مراتب أساسية، هي: التوحيد بالذات، والتوحيد بالصفات، والتوحيد في الأفعال، والتوحيد في العبادة. (الزنجاني، 1982، عقائد الإمامية، ج 1، 92).

كما، ويؤكد مفكرو الشيعة المعاصرون، على اعتبار عقيدة التوحيد أساساً لنظريتهم السياسية، لأن التوحيد يعني وحدة جميع البشر وتساويهم أمام الله تعالى، وهذا يعني حرية جميع الناس من قيود العبودية لغير الله، وهو تعبير عن ضرورة العبودية لله تعالى، مما يرتب عليه سلب حق الولاية على الإنسان والمجتمع من غير الله.

فالتوحيد من هذه الناحية أصل عملي واجتماعي، يستهدف رفض كل عبودية لغير الله، والإمام بحاكميته ورفضه أية حاكمية تتنافر مع ذلك. (الخامنئي، علي، 1402هـ، روح التوحيد، 8).

## 2. العدل:

وهو أصل يحتفظ بالأصل الأول التوحيد، الله الواحد الأحد هو عادل غير ظالم، لأن الظلم ينشأ إما عن الجهل وقبحه، وإما عن التمرد على الحق، وعلى هذا الأساس يرى الشيعة الإمامية بطلان القول بالجبر في أفعال العباد. وأقروا بمذهب اختيار الإنسان، دون أن يجعلوا منه شريكاً في ملك الإله. ودون أن يجعلوا الإرادة الإلهية مهورة ومغلوباً للإرادة الإنسانية. (المظفر، 2003، عقائد الإمامية، 64).

فالعَدل من حيث المفهوم عند الشيعة الإمامية، يعني استحالة ظلم الله سبحانه وتعالى لأحد من الخلق، أو فعله لشيء يستقبحه العقل السليم. ومن مقتضيات العدل الإيمان بأن الإنسان هو الخالق لأفعاله بأذن من الله عز وجل، وإلا لما كان للعبد أي دور فيها، كما يصح من الظلم محاسبته عليها. ومعنى ذلك أن الإنسان هو مصدر أفعاله، ولكن بقدرة مكتسبة من الله عز وجل، والإنسان بهذه القدرة المكتسبة، مخير بفعل الحسن، أو اقتراف القبيح.

إن العدل قرين التوحيد، عند الشيعة الإمامية، وركن المعاد، وهدف تشريع النبوة وفلسفة الإمامة.

وينقسم العدل عند الشيعة الإمامية إلى قسمين: عدلٌ إلهي، وعدل إنساني.

أما العدل الإلهي، فهو العدل الذي أصبح أصلاً من أصولهم العقيدية، ويلاحظ هنا الأثر الاعتزالي على عقيدة الشيعة الإمامية، فهم وعلى الرغم من أنهم لم يأخذوا بالتفويض الاعتزالي، إلا أنهم لم يأخذوا بالجبر، وقالوا بحرية الإنسان في اختياره وأفعاله. ويرون أن "الله خلق الكون على نظامٍ يربط المسببات بالأسباب، وهو سبحانه أودع لكل في كل سبب قوة التأثير والتسيير، وجعل فيما جعل قدرة الإنسان وإرادته من المقدمات والأسباب لإنجاز أي فعلٍ من أفعالهم الاختيارية". (مغنية، 1984، فلسفة التوحيد، 57)

### 3. النبوة:

وهي الأصل الثالث من أصول التشيع، ويرتبط هذا الأصل بعقيدة التوحيد، ويتفرع عن الإيمان بوجود الله تعالى، ذلك أن من يكفر بالله، يترتب على كفره أيضاً إنكار النبوة والأنبياء.

تقوم فلسفة الشيعة الإثني عشرية في النبوة، وإرسال الأنبياء على أساس الاعتقاد بأن الإنسان بحسب طبعه وفطرته يسير نحو الاختلاف، مثلما هو سائر نحو الاجتماع، وأن الله قد رفع هذا الاختلاف، بالنبوة والتشريع بهداية النوع إلى كماله اللائق بحاله، المصلح لشأنه. فالنبوة بعثة من الله إلى عباده، غايتها إرشادهم إلى ما فيه رضا الله، وخيرهم وصلاحهم، ﴿أَبْلُغْكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحْ لَكُمْ﴾. "الأعراف، آية

"61"

فالنبوّة عندهم تشمل جميع الأنبياء باعتبارهم رسلاً من الله سبحانه وتعالى، بُعثوا لدعوة الخلق

للحق، وأن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء وسيد المرسلين وأفضل الخلق أجمعين، وأنه معصوم من الخطأ في أمور الدين والدنيا. ومن اعتقد النبوّة، أو نزول كتاب لأحد بعده، فهو كافر مرتد. ومن مقتضيات النبوّة الإيمان، بأن القرآن الكريم الموجود في أيدي المسلمين اليوم هو الكتاب الذي أنزله الله تعالى على رسوله ﷺ، وأنه لا يوجد به نقص ولا زيادة ولا تحريف.

ويستدل الشيعة الإمامية على النبوّة باعتبارها من باب اللطف بالواجب، وهو ما يقرب العبد إلى

طاعة الله، ويبعده عن معصيته، فالله الذي خلق البشر ليعبده، أوجد واسطة بينه وبين الخلق، ولذا كان الوحي يعلمهم شرائعه، لاستحالة الإفاضة بلا واسطة، استناداً لقوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ "الشورى آية 51". كما أن هذا "يرتبط بسبب أخلاقي، فالعناية الإلهية لا يمكن أن تترك البشر في حيرتهم وشكهم وظلالهم". (الطباطبائي، 1973، ج 2، 144، 2) استناداً لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾. "الإسراء آية 15"

وتتلازم مع صفة النبوّة صفة العصمة، فجميع الأنبياء معصومون عن الخطأ في تلقي الوحي، أو

في التبليغ والرسالة مثلما هم معصومون عن المعصية.

#### 4. المعاد:

وهم في ذلك يتفوقون تماماً مع جمهور أهل السنة والجماعة، حيث يعتقدون بالمعاد الجسماني

والروحاني معاً، كما يتفوقون أيضاً مع جمهور أهل السنة والجماعة بالقضايا الأخرى المتعلقة بالمعاد في اليوم الآخر كالبعث، والحشر، والنشر، وعذاب القبر، والميزان، والصراط، فالإنسان "عائد إلى الحياة يوم يُرَدُّ الله ذلك، وأن الذي يعود يوم القيامة، يعود بنفسه المتعلقة به، فليس المعاد للحساب، عما فعل جسم الإنسان فقط، كما يرى البعض، ولا مثيله، ولا روحه كما يرى البعض الآخر، وإنما يعود بروحه وجسمه" (الزنجاني، 1982، ج 2، 218) كما يؤمنون أيضاً بشفاعة الأنبياء يوم القيامة، بالإضافة إلى شفاعة الأئمة الإثني عشر.

## 5. الإمامة:

وهي أهم الأصول التي قامت عليها فرق الشيعة، ومنها الإمامية الإثنا عشرية، وهم يعتقدون أن الإمامة تشبه النبوة في كل شيء، باستثناء الوحي، واعتبروا الإمامة أصلاً من أصول الدين، ولا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، والإمام كالنبي معصوم في علمه وصفاته، فهو معصوم من الرذائل، والفواحش. كما أن الإمام يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله.

ويعتقد الشيعة الإمامية بأن الله تعالى قد أمر الرسول، بأن ينص ويوصي بعلي بن أبي طالب أميراً للمؤمنين من بعده استناداً لقوله تعالى يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴿٦٧﴾ "المائدة- آية 67"

وترتكز عقيدة الإمامة عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية، على أساس النص والوصية، باعتبار أن الله قد أوجدها وحث الرسول عليها، وبالتالي فمن الخطأ الاعتقاد بأن الرسول ﷺ قد أغفلها، فالرسول قد بلغ الإمامة باعتبارها أصلاً من أصول الدين، وفي هذا المجال يستندون إلى عدة أحاديث نبوية وأهمها حديث غدیر، وحديث المنزلة، وحديث الدار. ويعتقد الشيعة كما ورد سابقاً، بإمامة أحد عشر إماماً من ولد علي بن أبي طالب، ولا تكون الإمامة إلا في الأعقاب، ولا تكون في أخوين بعد الحسن والحسين، ولا تجوز في أخ ولا عم، ويروى عن الإمام جعفر الصادق قوله ""لا تجتمع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين، إنما هي في الأعقاب أو في أعقاب الأعقاب "" (الكليني، 1990، ج1، 286)

## ثالثاً: المفاهيم السياسية عند الشيعة الإمامية

فيما يلي أبرز المفاهيم السياسية عند الشيعة الإمامية:

## 1. الإمامة:

وهي تعني لغةً، الانقياد خلف إنسان، والإقتداء به قولاً وفعلاً، وقد وردت بالقرآن الكريم بعدة معانٍ، أبرزها أنها جاءت بمعنى قادة الهداية، كما في قوله تعالى بشأن إسحاق ويعقوب ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ "الأنبياء، آية 73".

كما وردت بما يشير أن الله جعل لكل قوم إماماً يدعون به يوم القيامة ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ "الإسراء آية 71".

كما وردت أيضاً، وصفاً للقادة الربانيين، الذين اصطفاهم الله سبحانه وتعالى ليكونوا هداة للناس، على هدي الكتب والرسالات السماوية المنزلة على أنبيائه. وما يؤكد هذا المعنى وصف الإمام بآيات أخرى بأنه "عهد الله" الذي لا يحظى به إلا المتقين، واستحالتة على الظالمين بقوله تعالى ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ "البقرة 124" وقوله تعالى ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ "الفرقان 74"

والإمام لغةً، واصطلاحاً، هو المتقدم على قومه والمتبع والمقتدى والقيّم، وبذلك تكون الإمامة قيادةً ورئاسةً ومتبوعةً (ابن منظور، لسان العرب، مادة أم). ونجد كثيراً من العلماء المسلمين يوردونها بمعنى الخلافة والرئاسة، والقيادة وهي مصطلحات تحمل نفس المعنى، لكن "الإمامة" نشعرنا بأنها رئاسة دينية، وهي كما يفهمها الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، جزءً متممٌ للرسالة، ونفحةً من نفحات النبوة واستمرارٌ لوجودها.

ويتفق جمهور الشيعة، على أن الإمامة هي أهم أصول التشيع، وبها يتميز المسلم الشيعي عن غيره من المسلمين، ولا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بالإمامة فهي الركن الخامس لفرائض الإسلام، بعد الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج.

والإمامة عند الشيعة الإمامية منصب إلهي يتولاها من ينوب عن الرسول ﷺ، وتجتمع له الرئاسة الدينية، والرئاسة الدنيوية، وهو عالمٌ بما يناسب الرعية في الدنيا والآخرة، وبه تنحصر السلطات وهو الذي يعين القضاة، والولاة، وسائر مناصب المسلمين في الدولة.

إن مفهومي "النص والوصية" هما الأساس الذي تقوم عليه الإمامة عند الشيعة، فالله عز وجل أوجب الوصية بإمامة علي بن أبي طالب، وحث الرسول ﷺ عليها، للتبليغ بإمامة علي بن أبي طالب، مستندين في ذلك إلى أدلة قرآنية وأحاديث نبوية سبقت الإشارة إليها.

أما النص على الإمامة، كما يفهمها ويعتقد بها الشيعة، فهي جزءٌ متمم للرسالة، واستمرار لوجودها، فالعقل يقضي بضرورتها لأنها لطف، وكل لطفٍ واجب على الله تعالى، لأن اللطف هو ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية ويحمله على طريق الحق، وهذا المعنى تحققه الإمامة. ذلك أن وجود قائد ينظم شؤون الناس بإخلاص وتجرد يردع الظالم، وينصف المظلوم، هو تجسيدٌ لمعنى اللطف، وكل مجتمع إنساني لا بد له من رئيسٍ يدير أمره. (آل ياسين، 1413هـ، أصول الدين، 270)

لقد استدل الشيعة، بقاعدة اللطف على وجوب نصب الإمام، وجوباً عقلياً، ووجوبها على الله بصفته مصدرها الوحيد، وليس وجوبها على البشر لأنهم لأشأن لهم بها. وبما أن الإمامة لطفٌ إلهي، فكان واجباً على الله أن ينصب الإمام لطفاً بعباده، لحنثهم على الطاعات ومنعهم من المحظورات، "فالحجة لا تقومُ لله على خلقه إلا بإمامٍ حتى يعرف". (الكليني، 1990، ج 1، 177).

وبما أن نصب الإمام واجبٌ عقلاً على الله، فلا يليق بعدله، ولطفه، وعطفه أن يهمل هذا الأمر، ويروى عن الإمام الصادق قوله "إن الأرض لا تخلو إلا وفيها إمام، كيما إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم". (الكليني، 1990، ج 1، 178)

ويستند الشيعة أيضاً إلى أساسٍ آخر، وهو اعتبارهم الإمامة استمراراً للنبوة، معتبرين أن الدليل على النبوة، هو نفسه الدليل على استمرار الإمامة. فدورة الإمامة هي استمرارٌ لدورة النبوة، لأن الإمام هو وريث علم النبوة بمفهومه الواسع؛ فهو الحافظ للشريعة والمشرع معاً، والإقرار بإمامته هو إقرار بأصل من أصول الدين. ولما كانت الإمامة خلافة النبوة، فالإمام يجب أن يكون جديراً بالنيابة عن الرسول ﷺ في السلطين الروحية والزمانية، ولذا فإنهم يصفون على الإمام صفات تشبه صفات النبي، بحيث أصبح للأمام ما للنبي على الناس من الولاية الاعتبارية، والولاية التكوينية، ولا يختلف عنه إلا بنزول الوحي، ومن هنا اعتقدوا بعصمة الإمام، كعصمة النبي.

ويستند الشيعة الإمامية، إلى الواقع التاريخي، ويستنتج مفكروها بأنه لا جدوى من الجدل حول نصب الإمام بالاختيار من جهة من تعتقد به الإمامة، أو من خلال أهل الحل والعقد، أو مجلس الشورى؛ لأنه لم يحدث أن قامت إمامة على الاختيار الحر، والمشية المطلقة لجمهور المسلمين، سواءً أكان ذلك ببيعة أبي بكر، التي وصفها عمر بأنها كانت فلتة، أو بخلافة عمر والتي كانت بالنص، أو بخلافة عثمان التي كانت بالشورى المحدودة، فبحسب معتقدتهم أنه إذا كانت الإمامة حقاً للأمم، فلماذا عملوا بالنص والتعيين معاً، في الوقت الذي ينكرون على الشيعة قولهم بالوصية والتعيين (صبحي، 1969 نظرية الإمامة، 99).

كما يرى بعض المفكرين الشيعة المعاصرين، بأن الرسول ﷺ لو أرادها شوري، لقام بتهيئة وتوعية جيل من الصحابة، ولأعد الأمة والمجتمع الإسلامي إعداداً فكرياً وروحياً، لتقبل فكرة الشورى في الإمامة، ولأوضحها وفصلها بحيث انعكست في الأحاديث النبوية المنقولة عنه. كما أن كيفية انتقال الخلافة من أبي بكرٍ إلى عمر يدل على أن منهج الشورى، كان مستبعداً من ذهن خليفة رسول الله ﷺ وهذا مايفهم من قول عمر بن الخطاب، عندما قال "والله لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً ما جعلتها شورى". (الصدر، بحث حول الولاية، 1981، 25-35).

ويلاحظ أن هناك تلازماً بين نشأة التشيع، والقول بأحقية أهل البيت بالإمامة، ولهذا السبب سُموا بالشيعة الإمامية، لا بل إن نشوء التشيع كتيار متميز في المجتمع الإسلامي يرجع أساساً إلى تمسك أتباع الإمام علي بن أبي طالب بحقه في خلافة الرسول ﷺ حيث نظروا إليه باعتباره زعيماً يتمتع بكل الصفات التي يحتاجها الإمام، فهو الوحيد بين الصحابة الذي جمع العلم العميق إلى الشجاعة والبلاغة، والسبق في الدين، والجهاد والزهد في الدنيا، بما لا يقارن مع الآخرين من نظرائه، ولهذا فإن اعتباره إماماً، كان من الأمور التي لا تحتاج إلى تبرير، وهو ما يمكن التدليل عليه بالبيعة العامة التي حصل عليها بعد مقتل عثمان.

كما يمكن التدليل عليها، بالعدد الكبير من كبار الصحابة والبدرين الذين قاتلوا معه في الجمل وصفين. إلا أنه وبعد استشهاد الإمام الحسين بن علي في كربلاء، وقناعة الشيعة بعدم نجاح أي مسعى للوصول إلى السلطة والحكم، مال أئمة الشيعة إلى الانصراف عن الشأن السياسي، فمنذ عهد الإمام علي بن الحسين زين العابدين "61-95 هـ" فإن الإمامة، قد تحولت إلى وظيفة دينية بحتة، مع انصراف الأئمة علناً عن التصدي للزعامة السياسية والسعي نحو السلطة، وميلهم إلى التركيز على الوظائف الروحية للإمام، وإن احتاج الأمر إلى مهادنة السلطات. وقد جاء بعده الإمام الباقر، حيث ركز على الجانب العلمي، وعمل على تدريس منهج والده.

وفي عهد الإمام الصادق، " فضل أيضا مواصلة العمل في ضوء النهج الذي اختطه أبوه وجمعه، حيث انصرف عن النشاط السياسي واستثمر الأوضاع السائدة لتركيز وتجسيد تيار التشيع الإمامي عبر التعليم والتثقيف، حيث أعاد الصادق تحديد مفهوم الإمامة بمضامين ومفاهيم تشير بمجموعها إلى حصرها بالمحتوى الديني والأخلاقي، وذلك بعد أن أدرك عبثية السعي نحو السلطة" (الفضلي، عبد الهادي، 1992، تاريخ التشريع الإسلامي، 96)، لقد نجح الإمام الصادق في بلورة وصياغة نظرية الإمامة بصورة نهائية، ووضع ركائزها المنطقية، والعقلية على النحو الآتي:

- أ- الإمامة امتداد للنبوة، والإمام هو وصي النبي وخليفته على دعوته وأمنته، فتبليغ الرسالة والمحافظة عليها هو جوهر وظيفة الإمام، وأن السلطة إحدى وسائله للقيام بهذه الوظيفة.
  - ب- إن وجوب الطاعة للإمام، متفرع عن النصب الإلهي للإمام، وليس من خلال قبول الناس، أو تبعيتهم لصاحب منصب الإمامة، فتنصيب الإمام هو مصلحة دينية بالدرجة الأولى، وليس مصلحة دنيوية.
  - ج- ولأن الرئاسة السياسية، ضرورة متفرعة عن ضرورة النظام، فإنها لا بد أن تكون قائمة على أي حال، فعلى المسلمين التعاطي مع الحكم القائم، لكن هذا التعاطي لا يعطي الحكم القائم مشروعية، ويبقى الإمام هو المرجع الأخير للحكم.
- ورغم أن الإمام هو صاحب الحق بالحكم لأنه الأكثر تأهيلاً له، إلا أنه ليس مكلفاً شرعياً بالسعي إليه، أو التضحية من أجله، إذا لم تتحقق الشروط لذلك.



## 2. العصمة :

العصمة لغَةً المنع، وعصمة الله عبده: أن بعصمة مما يوبقه، وعصمه يعصمه عصماً : منعه ووقاه.

والعصمة: الحفظ، واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطفه عن المعصية. (الفيروز أبادي، مادة عصم)

أما عند الشيعة الإمامية، فالعصمة معناها لطف إلهي يضعه بالمعصوم، فيمتنع عند فعله من القبيح اختياراً، فلا يقدم على معصية فهي "الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب والقبايح عند اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه، وهو لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية، ولا يمنعه على وجه القهر، أي أنه لا يكون له حينئذٍ داعٍ إلى فعل المعصية وترك الطاعة مع القدرة عليهما". (عبد الجبار، 1962، المغني ، ج13، 15)

فالإمام معصوم، مثلما هو النبي كذلك، إذ أن في نفس الإمام خاصية تمنعه من الوقوع في الخطأ أو اقرار المعصية. والعصمة صفة ملازمة للإمام. ومثلما أن دورة الإمامة هي استمرار لدورة النبوة، فقد أوجب الشيعة العصمة للإمام، باعتبار أن ما يلزم للنبي ﷺ، يجب أن يكون لازماً للإمام.

ويرتبط مفهوم العصمة عند الشيعة الإمامية، بالأنوار المحمدية التي حلت بالأئمة، وتجدت بالعلم الغيبي اللدني الخاص بالإمام، المرتبط بالعصمة ارتباطاً وثيقاً، ويجعل من الإمام المصدر الحقيقي للمعرفة، فالأئمة محيطون بعلم كل شيء بفعل النور الإلهي الذي حل بهم.

ترتبط فكرة العصمة لدى الشيعة بميتافيزيقا مذهبهم، وفيها إسراف في القداسة، لكنها تبقى مرتبطة بالواقع السياسي عندهم، حيث قصد الشيعة إثبات أن الإمامة يجب أن تكون بالنص والتعيين، من معصوم يؤمن عدم وقوعه في الخطأ، فيكون تعيين الإمام من قبل النبي المعصوم. كل ذلك لإثبات أن الإمامة ليست من المصالح الدنيوية التي تفوض إلى الأمة، بل هي ركن الدين وأسس الإسلام. كما قصد الشيعة أيضاً إبطال إمامة الخلفاء الذين سبقوا علياً، باعتبارهم لم يكونوا يتصفون بالعصمة والكمال.

وعلى الصعيد العملي فإن الاعتقاد بعصمة الإمام، وضرورة كونه منصوباً من الشارع "الله"، قد

أدى إلى تهميش الوظائف التنظيمية والإدارية التي تقوم بها السلطة في حين تضخمت على حسابها

الجوانب الدعوية والرسالية.

ويمكن القول إن قول الشيعة بالنص والتعيين وكذلك بالعصمة، ربما كان انعكاساً لحالة الاقتتال والصراع على الإمامة، ودماء المسلمين التي سفكت حيث لم يسلم سيف في الإسلام مثلما سل على الخلافة. فالقول بالعصمة هو ثمرة قلق من تحول السلطة إلى أداة قهر وظلم للضعفاء.

لكن ذلك لم يمنع المفكرين السياسيين، من اعتبار العصمة عائقاً ومشكلة في وجه التقدم، الذي طرأ على مختلف جوانب العمل السياسي، واعتبروها دعوة نحو الثيوقراطية، مما حدا بالمفكرين المحدثين والمعاصرين من الشيعة، لطرح رؤية جديدة عند تناول هذا المفهوم، حيث قارن احد المراجع المعاصرين بين الوظيفتين، الدينية والسياسية للإمام، ملمحاً للقول بأن الوظائف السياسية وبالذات ممارسة السلطة، ليست ملازمة للإمامة الدينية، وأن قيام الإمام بها أو إعراضه عنها، لا يُخلُّ بالوظيفة الكبرى وهي الإمامة الدينية. وبذلك تبقى العصمة محصورة في مجال تبليغ الشريعة وإيصالها للعباد بصورة صحيحة وسليمة. فهو يرى أن ماهية الإمامة المعصومة وحقيقتها هي أنها "استمرار لمهمة النبوة في التبليغ، والتشريع، والحفظ، والشرح، والتفسير، وهذه الحقيقة هي التي تحدد المهمة ذات الأولوية الأولى للإمام المعصوم". (شمس الدين، 1996، نظام الحكم والإدارة، ص358).

في حين رأى أحد المراجع المحدثين "أن وجود مجلس شورى منتخب يكون بمثابة هيئة مسددة وراثة لصاحب السلطان هو القدر المحكم في غياب العصمة كما عليه أصول مذهبنا". (النائيني، 1351هـ، 296)، ويرى الباحث أن هذه التفاسير والتأويلات تعكس مدى التطور والتجديد لمفاهيم الفكر السياسي الشيعي المعاصر.

### 3. الغيبة والمهدية "المهدي المنتظر":

يعتقد المسلمون عامةً، على اختلاف مذاهبهم بفكرة المهدي المنتظر أو "المخلص" الذي يظهر في آخر الزمان ؛ لتخليص الناس من الظلم والباطل، وإحقاق الحق، ونشر العدل والسلام في البلاد، مع عدم وجود موعد محدد لهذه العودة. (الزنجاني، 1982، ج1، 249)

وإذا كان عامة المسلمين، لم يحددوا هذا المهدي بشخص معين، إلا أن الشيعة الإمامية الإثني عشرية، يعتقدون بأن المهدي المنتظر هو الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن العسكري، المولود سنة "255هـ"، والذي عاش مختفياً، حتى وفاة والده، سنة "260هـ"، وقد انتقلت له الإمامة بعد وفاة والده، وأنه بامرٍ من الله، وقدره، اختار الغيبة بأحد الأمكنة، ولم يظهر للعيان وكان يتصل بالأمة من خلال نوابه، حيث كان يجب على أسئلة أتباعه الشيعة، وقد ظل على اتصال من خلال نوابه، حتى سنة "329هـ"، حيث انتهت غيبته الصغرى وبدأت غيبته الكبرى، والتي لا تزال مستمرة، وستبقى قائمة، حتى يأذن الله بعودته هادياً مهدياً.

والفارق بين الغيبتين الصغرى، والكبرى "أن الصغرى قد توفقت بمشاهدته، والاجتماع به خواص مواليه، وفي هذه الكبرى التي نحن فيها لا يتوقف لذلك إلا خواص الخواص". (المظفر، 2003، 74)

ويسوغ مفكرو الشيعة سبب اختفاء الإمام بخوفه من أعدائه ومطاردة العباسيين له، والذين كانوا يحاولون إنهاء سلسلة الأئمة، وفي ذلك يقول المرتضى "وأما الاستتار والغيبة فسببهما إخافة الظالمين له على نفسه... ولم تكن الغيبة من ابتدائها على ما هي عليه الآن، فإنه ابتداءً كان ظاهراً لأولياته غائباً عن أعدائه، ولما اشتد الأمر وقوي الخوف وزاد الطلب استتر عن الولي والعدو". (صبحي، 1969، 408)

هذا بالإضافة إلى اقتضاء الحكم الإلهي، لوقوع الغيبة في الإسلام، مثل سائر الأديان الأخرى، فهي مشيئة إلهية اختارها الله لعدد من أنبيائه، وأوليائه، وعلى هذا الأساس فسر مفسرو القرآن الكريم من الشيعة الإمامية الآية الكريمة ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ "الانشقاق، آية 29". أي سنناً على سنن من سبقوكم من قبل.

ويستند الشيعة الإمامية، في تفسيرهم لبقائه حياً لهذه المدة، إلى حجج عقلية وعقلية معاً. ففي مجال النقل استشهدوا بسيرة سيدنا نوح، الذي لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، قدر له من خلال الطوفان بناء العالم مجدداً. وكذلك الأمر بالنسبة للمهدي، فقد أعد الله له دوراً تغييرياً حاسماً في تاريخ البشرية حيث أنيطت به مهمة تغيير العالم وإعادة بنائه مجدداً على أساس الحق والعدل.

وأما في مجال العقل، فيستند مفكرو الشيعة، إلى الفسيولوجيا والطب، حيث أقر العلم بقاء الإنسان حياً الآف السنين، إذا لم تتعرض خلايا جسمه للتلف، ويدلل محمد باقر الصدر على تدخل العناية الإلهية بتعطيل القوانين الطبيعية بقوله "كلما توقف الحفاظ على حياة حجة الله في الأرض على تعطيل قانون طبيعي وكانت إدامة حياة ذلك الشخص ضرورية لإنجاز مهمته التي أعد لها، تدخلت العناية الربانية في تعطيل ذلك القانون لإنجاز ذلك، وعلى العكس إذا كان الشخص قد انتهت مهمته التي أعد لها - ربانياً - فإنه سيلقى حتفه ويموت أو يستشهد وفقاً لما تقرره القوانين الطبيعية". (الصدر، بحث حول المهدي، 1981، 35)

إن الاعتقاد بالمهدية عند الشيعة الإمامية، جعل من تحقق الدولة الدينية، أمراً غير قابل للتحقق ما لم يظهر الإمام المهدي، ليملاً الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، وهذا المقصد يعتبر مبرراً لوجود واستمرار التشيع، ولكنه من ناحية أخرى يمثل عقبة وانسداداً أمام المشتغلين بالتنظير للفكر والفقهاء السياسي الإمامي، حيث أسست المدونات الشيعية الأولى بأبرز تجلياتها وعياً، وانتظاراً يؤدي إلى تعليق وظائف الدولة الدينية، كالجهاد أو جباية المال، وإنفاذ الحدود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة صلاة الجمعة، فعن الإمام الصادق قوله "لا يصلح الحكم ولا الحدود، ولا الجمعة إلا بإمام منظور". (منتظري، 1988، دراسات في ولاية الفقيه، ج 1، 14)

ومراجعة متون ومضامين مدونات الفقه الشيعي التقليدي، يتبين أن الدولة/ السلطة تظل غيبية وغير شرعية منذ خروجها من حيز الشرعية الإلهية، وانصرافها عن أصحابها الشرعيين وهم الأئمة من أهل البيت. كما أن الغيبة حسب الرؤية الشيعية التقليدية، تعني احتجاجاً على الدولة القائمة، ونفي مشروعيتها، وفي نفس الوقت تعني الاستسلام للواقع وعدم المبادرة بإقامة دولة الحق، والعدل، وإزالة دولة الباطل إلى حين ظهور المهدي، مما خلق إرهاباً وتحديات أمام فقهاء المذهب، مما أوجب على هؤلاء الفقهاء تهيئة أرضية لتيار فقهي عقلاني عالج هذه الانسدادات على مدى مراحل التاريخ الشيعي حتى تبلورت بنظرية ولاية الفقيه.

#### 4. الولاية/ولاية الفقيه :

الولاية لغةً هي بالفتح أو الكسر للواو، تعني الخطة والإمارة والسلطان. وتستعمل كلمة الولاية ومشتقاتها، في أكثر من معنى، ولكن المقام الأول لهذه المادة، هو السلطة، والنهوض بالأمر. (الفيروز أبادي، مادة ولي)

وغالباً ما يستعمل مصطلح الإمامة والولاية، للدلالة على المعنى نفسه، ويقصد بهما الزعامة، والحكومة الدينية، التي تصدى لها الرسول ﷺ، ثم نهض بها الأمة من بعده ثم الفقهاء العدول من بعدهم، وولاية الإمام هي ولاية مطلقة، تشمل الولاية على الأنفس، والولاية على الممتلكات والأموال، تمثيلاً مع قوله تعالى في حق الرسول ﷺ: "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ" (الأحزاب آية 6). فللإمام سلطة مطلقة على الرعية من قبل الله تعالى وأن تصرف الأمة نافذاً على الرعية بصورة مطلقة.

لكن ولاية الإمام على الأنفس، لا تعني عبودية الناس للإمام، بقدر ما تعني أن للإمام على الناس حق الطاعة المطلقة فيما يأمر به وينهى عنه، ولا تعني ولايته سلب أموال الناس إنما تعني أن للإمام الحق المطلق في التصرف بأموالهم بالشكل الذي يراه (المتوكل، 1985، 200).

ويميز الشيعة بين نوعين من الولاية: الأولى ولاية الله على خلقه ويطلق عليها الولاية التكوينية وتعني ولاية الخلق، والتدبير، وقوامها القدرة على التصرف بالإيجاد، والإفناء، استناداً لقوله تعالى ﷻ: "إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (مريم آية 35).

والثانية ولاية الإنسان على الإنسان، وتسمى الولاية التشريعية، وقوامها ولاية الخلق للخلق بحكم الشرع، والقانون، وقوامها التصرف بالشؤون العامة بحدود الشرع ومنها ولاية الأنبياء والأئمة، وكذلك ولاية الفقهاء التي يرى كثيرٌ من مفكري الشيعة أنها "سلطة ممنوحة باعتبار تشريعي". (حيدر حيدر، 1983، 35)

ويرى كثيرٌ من مفكري الشيعة الإمامية، أنه على الرغم من اشتراك الفقيه مع الأنبياء والأئمة في الولاية التشريعية، لكن ذلك لا يرفع منزلته إلى منزلتهم، "كما أن الولاية لا تعني المشاركة بالمنزلة، لكنها تعني المشاركة في الوظائف العملية التي يقوم بها كل منهم، وبالتالي فإن ولاية الفقيه هي ولاية اعتبارية إذا ما قورنت بالولاية الشرعية الحقيقية للأنبياء والأئمة". (مغنية، 1984، فلسفة الولاية، 27)

لقد أدى اختفاء الإمام الثاني عشر "المهدي"، ووفاة نوابه الأربعة، واستمرار غيبته إلى حدوث

مأزق للفكر الشيعي الإمامي الإثني عشري، وتبدى فيما ما إذا كان يجب الاستمرار بتعطيل العمل بالأحكام الإسلامية، بما فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بانتظار عودة الإمام الغائب. وأدى قبول الانتظار لحين عودة المهدي إلى استبعاد الدعوة لإقامة الدولة والحكومة الإسلامية.

وقد فرض هذا الواقع على مفكري الشيعة الإمامية، بذل محاولات لتطوير مذهبهم السياسي،

حيث قام عدد من الفقهاء المراجع خلال القرون الماضية، بتطوير الفقه السياسي

الشيعي، ابتدأت بالمحقق العلامة الكركي الذي منح الشاه الصفوي طهاسب "930-984هـ" في العهد الصفوي إذناً بالحكم، مستنداً إلى كونه نائباً للإمام. وقد كان الكركي من أبرز الفقهاء الذين مالوا للتوسع في نيابة الفقيه عن الإمام، وأقيمت في عهده صلاة الجمعة. ثم جاء بعده المرجع الديني جعفر الجناحي، الذي عرف لاحقاً بكاشف الغطاء "1154-1228هـ" وقد خطا خطوة واسعة نحو مسألة النيابة عن الإمام، حين تحدث بصورة محددة وواضحة عن صيغة جديدة تقوم على حصر أهلية الولاية على الشأن العام، بالمتعهد الجامع للشرائط، يمارسها بنفسه، أو يأذن للحاكم الفعلي بممارستها. كما تحدث عن الجانب السياسي أيضاً بصورة محددة، ولم يكن يتحدث عن مناصب للفقيه في ظل السلطان مثلما اعتاد الفقهاء أن يفعلوا عند بحثهم في مسألة النيابة، بل عن وظيفة السلطان نفسه والمواصفات التي تؤهله لتولي الوظيفة السياسية. كما قرر مبدأً هاما آخر وهو أن القيام بأمر الرئاسة تكليف خاص موجه إلى الفقهاء الجامعين للشرائط، فإن لم يوجدوا أو قصرُوا عن القيام به، وجب على أي قادر من المسلمين التصدي له.

وبعد هذه التمهيدات والتحويلات الهامة التي قام بها الكركي وطورها الجناحي، جاء الشيخ

النراقي "1185-1244هـ" لينقل الفقيه إلى مستوى جديد، حيث أقام تنظيراً مستقلاً لنيابة الفقيه عن الإمام، وأعطاه للمرة الأولى مسمى "ولاية الفقيه" حيث أعطى الفقيه، ولاية الإفتاء والقضاء، وكل مورد من عمل السلطان والإمام. (النراقي، 1408هـ، عوائد الأيام، 190).

ثم جاء عدد من الفقهاء المحدثين كالثائيني، والشيرازي، والأنصاري، وأكدوا على هذا المفهوم لنيابة الفقيه عن الإمام. وفي عصرنا الحديث تبلور هذا المفهوم لولاية الفقيه على يد آية الله الخميني، حيث أدرك خطورة المأزق وما يترتب عليه من تعطيل العمل بالأحكام الإسلامية والتوقف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الجهاد بانتظار عودة الإمام الغائب، ويعبر الخميني عن ذلك بقوله "وقد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، وفي طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة يعمل الناس خلالها ما يشاءون؟ ألا يلزم ذلك الهرج والمرج؟ هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟ الذهاب إلى هذا الرأي عندي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ". (الخميني، 1399هـ، الحكومة الإسلامية، 46)

ويرى الخميني بأن "أولي الأمر" والولاية على المسلمين غير متحققة إلا للأئمة فقط، وهم الذين يقومون على أمر الحكومة الإسلامية، حيث يتمتع الفقهاء في هذه الدولة بمرتبة عليا متميزة، ولا تدرج في سلم المناصب الحكومية المتعارف عليها، بل يُخرج الفقيه من النطاق البيروقراطي، وينحله صفة الشرف المهيمن والضابط، لتدابير الدولة وأجهزتها وتشريعاتها، على نحو لا تُخل فيه السلطة بالشريعة الإسلامية "وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عادل، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه الرسول ﷺ وواجب الناس أن يسمعوا له ويطيعوا" (الخميني 1399 هـ، ص 49). وبهدف تحاشي الوقوع في إشكالية السلطة الثيوقراطية التي تعني ترسيخ سيطرة المؤسسة الدينية على الدولة واختصاصاتها. ويفرق الخميني بين حكومة الفقيه، وولاية الفقيه "نحن لا نريد حكومةً باسم فقيه وإنما نطالب بحكومةً تتماشى مع قوانين الله تعالى ودستوره الحكيم، وهذا لا يتحقق إلا بوجود العلماء وأهل الدين". (الخميني، 1941، كشف الأسرار، 232)

إن ولاية الفقيه تقوم في جوهرها على ولاية الإمام المعصوم وعلى رسوخ الاعتقاد بمفهوم الولاية لدى المسلمين، وانسجاماً مع مقولة اللطف الإلهي "بالناس"، لإدامة الرسالة والدين على الأرض. وبموجب ولاية الفقيه المعاصرة يصبح الفقيه عند الشيعة الإمامية خليفة للأنبياء، ووصي الأمة وبذلك تكون ولايته على الأمة تعني قيادة المسلمين.

وهنا يدور تساؤل، فيما إذا كانت نظرية ولاية الفقيه تجسيدا لنظرية التفويض الإلهي التي أعتقد بها بعض ملوك أوروبا، والتي كانت سائدة بأوروبا حتى بداية العصر الحديث، ويرى الباحث أن نظرية ولاية الفقيه تتميز عن نظرية التفويض الإلهي بفوارق أبرزها :

أ. أن الولي الفقيه لا يدعي أن الله فوض إليه أمر الأمة، لكنه يقول بتكليف الله للفقهاء لتدبير شؤون الأمة ورعاية مصالحها.

ب. أن حكم الولي الفقيه ليس مطلقاً، بل هو مقيد بشروط، كالعدالة.

ج. أن الولي الفقيه ليس ذاتاً مقدسة فوق القانون، بل هو فرد من أفراد المجتمع يطبق عليه القانون كغيره.

وقد جاء طرح نظرية ولاية الفقيه، تعبيراً عن الإتجاه العملي لمواجهة مقتضيات الواقع، وهو نتيجة حتمية للخلاص من حالة التناقض بين الواقع الذي يدعو لتجاوز حالة الجمود، وبين "الفكر" الذي يعلّق مشروعيتها على الإمام الغائب الذي طالت غيبته. وبالتالي فإن نظرية ولاية الفقيه، وخاصة فيما يتعلق بامتدادها إلى الولاية السياسية، هي إحدى النظريات الهامة، التي عبّرت عند طرحها قبل أربعة قرون عن نقلة هامة في التقليد الفقهي، كما ويمكن القول إن بلورة ولاية الفقيه على هذه الصورة، تنطوي ضمناً على القول بأن الفقيه له ولاية مستقلة تسمح له بأن يكون صاحب السلطة، وليس مجرد شريك فيها، وهو ما تضمن قطيعة واضحة مع الآراء التي سادت بين الفقهاء السابقين، الذين دللوا على عبثية التفكير في الدولة باستمرار الغيبة.

ويرى الباحث أن حصول النظرية على فرصة للتطبيق في الواقع السياسي، كما هو حالياً في جمهورية إيران الإسلامية يعني بلوغ الشيعة الإمامية الغاية التي طالما طمحوا لها وتطلعوا لبلوغها، وهي وصول الفقهاء إلى السلطة، أو ولاية الفقيه، سياسياً ودينياً. وهي تعني أيضاً نهاية عصر التقية مثلما تعني أيضاً تجاوزاً غير مباشر لفكرة التلازم بين الإمامة والسلطة. كما أن معارضة بعض الفقهاء لولاية الفقيه المطلقة يدور حول طبيعة الولاية الممنوحة للفقيه وحدودها، وليس في جوهرها، فقد أصبحت من المسلمات في الفقه السياسي الشيعي الإمامي الجعفري. لكنها كأى نظرية أخرى لا تعتبر نهاية الفقه.



وبعد رحيل الخميني "1989م" برزت اتجاهات متعددة حول مسألة ولاية الفقيه والدولة

الإسلامية :

أ- اتجاه معارض مطلق لولاية الفقيه وقيام الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، ومن أبرز أقطاب هذه الاتجاه "السيد محمد روحاني، السيد القمي.."، ويحاكي هذا الاتجاه موقف فقهاء الشيعة الأوائل، وتمسكهم الحرفي بالنصوص المتعلقة بطبيعة الغيبة.

ب- اتجاه ولاية الفقيه الجزئية الذي يحصر دور الفقيه في حيز الأمور الحسبية، دون الكشف عن موقف صريح من الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، ويمثل هذا الخط أنصار السيد الخوئي في النجف وإيران ولبنان، ويتوقف هذا الاتجاه عند المضامين الصريحة أو الظاهرة للنصوص الدينية الخاصة بولاية الفقيه.

ج- اتجاه ولاية الفقيه في المجال التنفيذي، ويصاهر بين الدليلين العقلي والنقلي، فهو من جهة يوقف دور الفقيه الجامع للشروط عند حدود الأمور الحسبية بمقتضى النصوص واتفاق فقهاء الشيعة السابقين، فيما يتوسل بالدليل العقلي في نحل الفقيه ولاية إضافية في حال المكنة وبسطة اليد، وهو بهذا يجوز إقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة ويمثل هذا الاتجاه علي السيستاني، والسيد السبزواري والسيد محمد حسين فضل الله.

د- اتجاه ولاية الفقيه في الحيز السلطاني، والذي يرى بأن الدولة امتياز خاص بالفقيه بناء على تأملات ذاتية عقلانية، في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وروايات أهل البيت حول الحاكم وتطبيق الأحكام الشرعية، ويمثل هذا الاتجاه: السيد محمد بحر العلوم، والسيد الكلبكياتي، والسيد حسين البروجردي، والشيخ محمد رضا المظفر، محمد باقر الصدر، والشيخ عبد الهادي الفضلي.

هـ - اتجاه ولاية الفقيه المطلقة، ورغم توّسل هذا الاتجاه بالنصوص الواردة في حق الفقهاء بوصفهم "رواة حديثنا"، و"حجتي عليكم"، إلا أنه يغلب دور العقل في أثبات أطروحته.

## 5. الدولة:

وردت كلمة الدولة في القرآن الكريم بتعريفات مختلفة، تشير جميعها إلى معنى التحول والانتقال وعدم الثبات، كما في قوله تعالى ﴿ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ "سورة الحشر 6-7". وهي تأمر بتوزيع الثروة وعدم حصرها بالطبقات الميسورة في المجتمع. وفي آية أخرى وردت في بيان سنة الصعود والانكسار في الصراع بين البشر كما في قوله تعالى ﴿ إِنْ يَسْتَسْكِمُ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلَهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ "سورة آل عمران 140"، فالآيات تتحدث عن التداول والتبدل.

"والدولة بالفتح في الحرب أن تدار إحدى الفئتين على الأخرى، يقال كانت لنا عليهم الدولة".  
(الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 3/377)، وهذا هو الوضع اللغوي لكلمة دولة ودول، وهو خلاف المعنى الاصطلاحي للدولة والذي يشير للثبات والاستقرار.

يرتكز مفهوم الدولة عند الشيعة الإمامية على قاعدتين أساسيتين هما:

أ. اعتبار الدولة أو السلطة ضرورية للاجتماع الإنساني.

ب. اعتبار سلطة الدولة وسيلة لإصلاح الاجتماع الإنساني.

إن أقدم نص محدد يرتكز عليه الشيعة الإمامية فيما يتعلق بالدولة وضرورتها باعتبارها ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، هو القول المنسوب للإمام علي بن أبي طالب والذي جاء في سياق رده على الخوارج، حين نادوا بعد معركة صفين بأنه لا حكم إلا لله، فيقول الإمام علي عليه السلام "نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله. وأنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيه الأجل، ويجمع به الفياء، ويقاقل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح به بر ويستراح من فاجر". (الرضي، نهج البلاغة، 89).

فالإمام علي رضي الله عنه، يتناول هنا موضوع الدولة "السلطة" باعتبارها أحد أركان التنظيم الاجتماعي وضروراته لتحقيق الحد الأدنى الممكن من مقاصده بغض النظر عن شرعية الدولة، أو عدالتها باعتبارها نظاماً وظيفياً متفرعاً عن الوظيفة الاجتماعية العامة.

ويمكننا أن نجد تأييداً وتأكيداً لهذا المبدأ عند الطوسي الملقب بشيخ الطائفة، والذي يعتبر أحد أبرز الذين عالجوا مسألة الدولة "السلطة" في عصر الغيبة، وأصبحت معالجه هذه ركيزة أساسية ومرجعاً للتناول الفقهي، فهو يقول: "ثبت أن الناس متى كانوا غير معصومين ويجوز منهم الخطأ وترك الواجب، إذا كان لهم رئيس مطاع منبسط اليد، يردع المعاند ويؤدب الجاني، ويأخذ على يد السفيه والجاهل، وينتصف للمظلوم من الظالم، كان إلى وقع الصلاح وقللة الفساد أقرب، ومتى خلوا من رئيس على ما وصفناه، وقع الفساد، وقل الصلاح، ووقع الهرج والمرج، وفسدت المعاش، بهذا جرت العادة وحكم الاعتبار. (الطوسي، 1986، الاعتقاد، 297)

وفيما عدا هذه الإشارات، فإن مصطلح الدولة لم يستخدم في النصوص الدينية، لتعريف السلطة، كما أن التعبيرات الأخرى المتعلقة بالموضوع لم ترد هي الأخرى بالقرآن إلا نادراً كتعبير السلطان، السلطة، السياسة، الحكم، الإمارة، والتي يمكن فهمها ضمن إطار فلسفة الحكم، وممارسة السياسة وقد جاءت على شكل قواعد عامه قابلة للتوظيف في المجال السياسي، كما وردت في القرآن الكريم تعبيرات تشير إلى معنى استهداف الدولة أو السلطة بعد وجودها مثل تعبير "وراثة الأرض، سورة الأعراف آية 44" وإظهار الأمر، والتمكين، والوعد، والاستخلاف. (سورة الصف آية 9 وسورة النور آية 55)

ويمكن القول إن هناك تلازماً واقتراناً بين مفهوم الدولة ومفهوم الإمامة عند الشيعة الإمامية مما يرمز لأهمية الدولة، وضرورتها.

فالإمامة في تكوينها، وشروطها، ووظائفها، استناداً للأدبيات الشيعية، تمثل مشروع الدولة الدينية بأغراضها التنظيمية، مثلما أن التشيع في تكوينه وجوهره، هو ظاهرة احتجاجية على السلطة الدنيوية، وغايته النهائية تأسيس الدولة الدينية الإلهية على الأرض، والتي لم تكن قابلةً للتحقق حسب الاعتقاد الشيعي، إلا بظهور الإمام المهدي والذي سيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وهذه الغاية هي المبرر لوجود واستمرار التشيع ولهذه الغاية أيضاً أسست المدونات الشيعية في إحدى مهماتها وتجلياتها وعياً انتظاريّاً يفضي إلى تعليق وظائف الدولة الرئيسة.

وفي العصر الحديث ومنذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين، بدأنا نلاحظ اهتماما ملحوظا ومباشرا من الفقهاء المراجع الشيعة بالشأن السياسي والاهتمام بقضايا الأمة وقيادتها لتحرر من الاستبداد والدكتاتورية التي هيمنت على العالم الإسلامي من خلال الاستعمار الحديث .

وأبدى الفقهاء الشيعة اهتماما بوضع البرامج السياسية العملية لإعادة صياغة العلاقة بين الحاكم والمحكومين عبر موائيق قانونية، تم طرحها كدساتير لتحديد صلاحية الحكام والسلطات الدستورية في الدولة . ولم يقتصر جهد هؤلاء الفقهاء على دعم هذه البرامج الإصلاحية بل باثروا بأنفسهم المعترك السياسي، وقدموا التضحيات من أجل تحقيق العدالة والمساواة، وقادوا المظاهرات والاعتصامات وصدور البيانات والتوجيهات، وكانت الثورة الدستورية التي قادها ألقهاء في إيران سنة 1905 أولى ثمار جهودهم حيث استطاعوا إدراج إدخال تعديلات جوهرية وأساسية في الدستور الإيراني تنص على وجود هيئة من خمسة فقهاء مجتهدين داخل مجلس الشورى للنظر في التشريعات الصادرة عن المجلس، وتقرير مدى مطابقتها لأحكام وقواعد الشريعة الإسلامية قبل المصادقة عليها، وكان يُنظر لهذه الهيئة باعتبارها صمام الأمان الدستوري اتجاه أية انحرافات عن التشريعات الإسلامية .

ومما ساعد على نجاح الفقهاء الشيعة استخدامهم سلاح الفتوى، باعتبار الفتوى تمثل حكما إسلاميا يستلزم الخضوع والانقياد له من قبل الجميع .وقد أدت بعض هذا الفتاوى، وأبرزها فتوى "التنباك" الشهيرة إلى تعبئة الأمة جميعها ومن أبرز الفقهاء الذين تركوا بصماتهم خلال هذه المرحلة آية الله الشيرازي، والخراساني والطباطبائي والمازندراني، والكاشاني، والشيخ هادي نجم آبادي. ولم يقتصر تأثير هذه الحركة الفقهية على المجتمعات الإسلامية ذات الأغلبية الشيعية كإيران والعراق والبحرين فقط بل كانت تستهدف إدخال الإصلاحات السياسية والتحررية لكافة أنحاء العالم الإسلامي، فقام عدد من الفقهاء بالاتصال بالسلطان العثماني "السنّي"، طالبين منه الوقوف إلى جانبهم ومساعدتهم على مكافحة الهيمنة الاستعمارية وقوى الاستبداد. كما أن حركة التنوير التي قادها جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، وخاصة كتابه الشهير "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" تركت أثراً بالغاً على هذه التيارات.

وكان المرجع الديني الميرزا محمد حسين النائيني "1860-1936" هو ابرز هؤلاء الفقهاء الذين أحدثوا نقلة نوعية، وتركوا أثراً بارزاً في مجال تطوير الفقه السياسي الإسلامي الحديث ومن أبرز آثاره كتابا هاما بعنوان (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) حيث تضمن أطروحة تجاوزت كل من الفقه السياسي السلطاني السني المعروف، ومصطلح ولاية الفقيه بصورتها التي كانت مطروحة آنذاك والمتضمنة إعطاء الفقهاء صلاحيات وشرعية ممارسة بعض جوانب السلطة .

وقد أقام النائيني أطروحته من خلال مطالبته بوضع هيكل دستوري للنظام السياسي الإسلامي، وتجاوز إشكالية غصبية الدولة في عصر الغيبة من قبل غير الإمام عن طريق تقسيم مضمون الغصبية بطريقة ذكية، معيدا إنتاج القسمة التي توصل إليها فقهاء الشيعة الأوائل، كالمفيد والطوسي والمرتضى، الذين عملوا في ظل دولة بني بويه، بموجب أن حق الله ديني وحق الناس مدني اجتماعي سياسي، حيث يرجع الناس في قضايا الدين للفقهاء، ويرجعون في أمورهم المدنية للسلطة القائمة .

وبالتالي فإن حق الناس هو حكم دستوري وحق الإمام هو الإمامة الإلهية .

وقيمز النائيني بانفتاحه على تيار الإصلاح والتطوير في العالم الإسلامي، ولذلك جاءت معالجته لموضوع الاستبداد وتعديل السلطة مبتكرة وغير مسبقة.

ومن خلال مراجعة كتابه المذكور "تنبيه الأمة وتنزيل الملة" يتضح استيعابه للفكر السياسي والدستوري الغربي الحديث، واستعداده لاستثمار الخبرات الإنسانية، وخاصة الإصلاحات القائمة على العدل والمساواة، وبالتالي جاءت معالجته لمسائل الحكم والدولة بخلفية سياسية، وأرضية فقهية ونظرة جديدة، مستهدفا إعادة وصل خطوط الارتباط والتواصل بين الشريعة الإسلامية وتطورات الحياة، مستندا على أساس أسبقية مقاصد الشريعة، ثم معالجة الموضوع وتكييفه، مستندا بذلك على الأدلة الشرعية.

واستطاع من خلال ذلك، تقديم صيغة متطورة لنظام سياسي عصري، متجاوزا الأطر التقليدية المتفق عليها عند الشيعة مثل فلسفة الانتظار وعدم جواز إقامة الدولة في غيبة المعصوم.

أن أفضل ما تميزت به أطروحة النائيني هو انه يقدم أطروحة إسلامية شاملة بعيدة عن الخصوصيات المذهبية مستندا على التراث الإسلامي الشامل دون حصر نفسه بالخصوصية الشيعية متفاديا السجال العنيف بين الإمامة والخلافة، فهو يبني أطروحته على قاعدة الشورى لتأسيس دولة إسلامية دستورية برلمانية .

ويتجاوز النائيني الحاجز المذهبي، من خلال استشهاده بسيرة الخليفة عمر بن الخطاب ، وعلماء السنة ، ومن خلال دمج بين نظرية الشورى وبين ولاية الفقيه للوصول إلى مفهوم متطور للدولة .

وفي تناوله لمفهوم الدولة، يؤكد النائيني على ضرورة الدولة، وضرورة النظام، محددًا وظيفتين رئيسيتين للدولة هما حفظ النظام الداخلي للبلاد وحفظ البلاد من التدخل الأجنبي. وحول مشروعية مجلس الشورى يستند في إثبات رأيه على قاعدتين هما : رأي أهل السنة والجماعة الذين يعتبرون أن رأي أهل الحل والعقد من الأمة ملزمٌ وواجب الإتياع ، ورأي الشيعة حيث يعتبرون أمور الولاية والنظام في عصر الغيبة من مهام الفقهاء المجتهدين.

ويؤكد النائيني على أهمية البرلمان أو مجلس الشورى ، ودور الفقهاء المجتهدين الفعال في هذا المجلس، باعتباره الضمانة الوحيدة لممارسة الأمة لحقوقها. كما يؤكد على مفهوم المساواة وضرورة إعطاء الأقليات الدينية حقها في عضوية المجلس انطلاقًا من مبدأ المساواة كمبدأ إنساني تحترمه كل الأمم .

أما أبرز الأسس والمرتكزات التي يطرحها النائيني لإقامة الدولة الإسلامية العصرية فهي :

أ- قيام الدولة على قاعدة الشورى كأساس للدولة الإسلامية .

ب- وضع دستور دائم للبلاد يحدد صلاحيات الحاكم والحكومة وتوزيع السلطات.

ج- مجلس تشريعي يتولى سن التشريعات والقوانين في البلاد ومراقبة عمل الحكومة.

د- تمثيل الشعب من خلال الانتخابات لانتخاب أعضاء مجلس النواب.

هـ- تمثيل الأقليات الدينية وإعطاؤهم حقوقهم .

- و- وجود هيئة من كبار المجتهدين تتولى مطابقة قرارات المجلس مع الشريعة الإسلامية.
- ز- المساواة لجميع أفراد الشعب، مسلمين وغير مسلمين .
- ح- الحرية لجميع أفراد الشعب .
- ط- اعتبار النظام الملكي الدستوري ، والنظام الرئاسي الدستوري أنظمة أساسية إذا كان الحاكم متقيدا بأحكام الدستور.

وقد لاقى هذه الأفكار ترحيباً وتأييداً داخل الأوساط الشيعية بصورة عامة ولدى الحوزات العلمية ، والنخب السياسية لاعتمادها على المناقشات العقلية والاستدلالات المنطقية إضافة لاعتمادها على مصادر التشريع الإسلامي .

ويرى الباحث بان الخميني قائد الثورة الإسلامية في إيران سنة "1979م" قد ارتكز في تطويره لنظرية ولاية الفقيه على الأفكار الأساسية التي طرحها النائيني ، وأعاد الخميني إنتاجها وتطويرها ، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال المقارنة بين كتاب الخميني "الحكومة الإسلامية" ، وكتاب النائيني "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" وخاصة في النقد الموجه للفقهاء والعلماء المتواطئين مع السلطة في مواجهة الشعب وهم الفئة التي أطلق عليها الخميني مصطلح (فقهاء السلطان) حيث يفهم النائيني بمصطلح (الجهلة وأصحاب العمائم) الذين يقفون إلى جانب الاستبداد السياسي المتمثل بالسلطين والحكام الظالمين ، ويحاولون إيجاد مبررات شرعية للحكومة الظالمة ويرفضون تقييد صلاحيات هؤلاء الحكام مما يؤدي إلى الاستبداد الديني المقترن بالاستبداد السياسي.

وفي عصرنا الحديث، ورغم نجاح الثورة الإسلامية في إيران "1979م" بإقامة أئمة لدولة ولاية الفقيه، إلا أن الشيعة الإمامية، لا يزال يتقاسمها تياران رئيسان: أحدهما لا يزال مصرّاً على نفي الدولة وعدم مشروعيتها إقامتها في عصر الغيبة ومركزه الوسط الحوزوي في النجف ، ويمثله عددٌ من كبار المراجع والمجتهدين كالخوئي والسيستاني، والآخر في إيران وهو تيار قاده الإمام الخميني كما ورد في كتاب الحكومة الإسلامية وكذلك محمد باقر الصدر.

لقد كان أبرز ما تميز به الخميني في أطروحته لقيام الدولة الإسلامية بأنه كان يطرح مشروع إقامة دولة إسلامية على أساس رؤية متطورة لنظرية ولاية الفقيه ويسعى لتجسيده، من خلال التغيير الثوري الجماهيري، ويرى بأن هدم السلطة الغاصبة يتم على يد الجماهير، باعتبارها صاحبة الحق الأول في ذلك.

ويلاحظ أن هذا المشروع الثوري السياسي، يتجاوز النص الديني الشيعي، في محاولة منه لإرساء قاعدة صلبة لمشروعية العمل السياسي وإقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، فالدولة ظاهرة نبوية، تستهدف إعادة الأمة لتولي زمام أمرها وشؤونها بنفسها. وهي دولة القانون والعدالة، وباعتبارها ظاهرة إلهية، فهي ليست نتاجاً اجتماعياً أو ظاهرة بشرية، بل فكرة متأصلة لدى الفلاسفة الإسلاميين ذوي الأصول الشيعية وعلى رأسهم الفارابي، وبعض المفكرين الشيعة المعاصرين "إن الهدف الأساس للعمل السياسي الإسلامي هو إقامة المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية... أي الدولة التي تقوم على أساس الإسلام وتستمد منه تشريعاتها". (الصدر، 1981، القيادة الحركية في الإسلام، 25).

وعلى مستوى الوعي الخاص للنص الديني، والقرآن حصراً، يطرح مفكرو الشيعة المعاصرون مفهوم الاستخلاف، كما ورد في الآية الكريمة ﴿وَإِذْ قَالَ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ "البقرة آية 30" أساساً للحكم، باعتبار أن الجماعة البشرية هي التي مُنحت ممثلة بآدم هذه الخلافة، فهي إذن المكلفة برعاية الكون وتدبير أمرها. وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بنفسها، بوصفها خليفة لله. "فمفهوم الاستخلاف يرمز لكيقونة الدولة الإسلامية، والذي يحيل أولاً إلى تأصيل حق الأمة في إنتاج سلطتها وسيادة الأمة على نفسها، مما يؤكد على أن الأمة هي صاحبة الحق في ممارسة السلطات التشريعية والتنفيذية". (الصدر، نفسه، 27)

وهذا الرأي الذي يطرحه بعض مفكري الشيعة المعاصرين، يكاد يلامس ما سبق أن طرحه الفلاسفة المسلمون كالفارابي، وابن رشد، وابن سينا، لإدراك صورة الجماعة السياسية، ليس استناداً على نصوص دينية من القرآن أو السنة، وإنما استقبالها كظاهرة بشرية، يدركها العقل أكثر من كونها معطى عقدياً.



وما تتميز به الشيعة أيضاً، هو أن الدولة التي يروم الفقيه تدشينها تخضع لمعايير شرعية خاصة لا شأن لها بالدورة القائمة على أساسٍ طبيعي أو موروثٍ عائلي قبلي، أو قومي، أو طائفي، وإنما هي دولة تخضع لمعايير فقهية فقط، أي لمواصفات خاصة مرصودة في المجال الفقهي. وهذه المواصفات تمنح الفقيه ولايةً على الدولة التي يقيمها، وهي ولاية تتنوع بين مطلقة شمولية وسلطانية مقيدة، وهذا يشكل في نهاية المطاف عملية تجديد واسعة النطاق في حركة الفقه الإمامي كمجهودٍ خاص للفقهاء.

ومن خلال الاستقراء التاريخي لأطروحات الدولة في الفقه السياسي الشيعي يمكن التمييز بين نمطين من الأطروحات الفقهية السياسية، وهما نمط فقهاء الشيعة المتقدمين في مجال الفقه السياسي كالمفيد، والمرتضى، والطوسي، حيث كان هدفهم تفسير السلطة الشرعية المتجسدة بالإمامة الإلهية النصية، أما النمط الآخر فهو نمط الفقهاء المحدثين والذين كان هدفهم تحقيق ذواتهم عن طريق تغيير السلطة القائمة، وإقامة سلطة بديلة وهو ما تبلور خلال القرون الماضية منذ عهد الكركي والنراقي والنائيني وحتى الخميني، مروراً بالشيرازي، ومحمد باقر الصدر، ومنتظري. ويمكننا وصف الفريق الأول بأنه كان حاملاً سلبياً للمعرفة الفقهية، فيما كان الفريق الآخر شريكاً إيجابياً، ومنافساً في المعترك السلطاني، لأن الفقهاء المتأخرين هم دعاة تغيير بالدرجة الأولى محاولين تكييف أطروحاتهم مع الواقع المراد ملؤه ببديلٍ جديد.

وبقراءة مصنفات محمد باقر الصدر مثلاً، وهو أحد أبرز الفقهاء المنظرين للفقه السياسي الشيعي المعاصر، نجد أن فكره السياسي يمثل مزيجاً من عناصر ثلاثة هي: تراث الفقه السلطاني، والوعي الخاص للنص الديني، والفكر السياسي الحديث.

ففي المرحلة الأولى، فإن الفقه السلطاني يؤكد على نفي الدولة في عصر الغيبة وعدم مشروعيتها، فيما يؤكد الصدر على شرعية ووجوب الدولة الإسلامية في عصر الغيبة بقوله "إن الدولة الإسلامية ليست ضرورة شرعية فحسب، بل هي إضافة لذلك إضافة حضارية". (الصدر، نفسه، 9)

## السلطة "السيادة والحاكمية":

تعرف السيادة "بأنها السلطة الأصلية المطلقة، والتي لها حق النفوذ والسلطان، ولا توجد سلطة أعلى منها، أو منافسة لها داخل الدولة، وهي المرجع الذي يكسب القانون أو الحاكم حق الطاعة والعمل بأمره". (متولي، 1996، 586).

ومن وجهة نظر الشريعة الإسلامية، فإن السيادة هي السلطة العليا المطلقة التي لها وحدها حق إصدار الحكم على الأشياء والأفعال.

يذهب جمهور الشيعة، كما هو الحال بالنسبة لغالبية أهل السنة، إلى أن السيادة هي للشرع بصورة مطلقة، فالله هو الحاكم المطلق، ولا يحق لأحد أن يشرع للخلق من دونه، فالولاية والحكم لله تعالى وحده دون غيره، ولا شرعية لحكم حاكم إلا إذا كان مستمداً من الله، فالحكم محض حق الله، وبه تنحصر الحاكمية.

"لكن ذلك لا يعني أن على الله أن يباشر هذه الحاكمية بنفسه، ويحكم بين الناس ويدير شؤون البلاد دوفاً واسطة، بل تعني أن حاكمية أي شخص يريد أن يحكم لا بد أن يكون مستمداً مشروعيتها من الله تعالى". (السبحاني، 1400هـ، معالم الحكومة الإسلامية، ص 19).

وحسب المفهوم الشيعي فإن الله وضع سلطتين على الإنسان هما :

1. سلطة الرسول والأئمة المعصومين.

2. سلطة الرسالة وهي الشريعة الإلهية.

فإن لم يفوض عباده السيادة ويتخلى عنها، بل استخلف رسله وأنزل عليهم الشرائع السماوية، لتوجيههم وجهة سياسية واجتماعية تتفق مع هذه الشرائع، ومن خلال هذه الشرائع منح الله النبي ﷺ السيادة ثم للوصي صاحب الأمر استناداً لقوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. "النساء آية 59" ويفسر الشيعة أولي الأمر بهذه الآية باعتبارهم الأئمة الإثني عشر.

كما أن الرسول لا يملك تفويض هذه السيادة للأمة ؛ لأنها سيادة مفروضة من الله فرضاً، وليست اختياراً. هذا على مستوى الحكم، أما على مستوى التشريع، فالسيادة هي القانون الإلهي وليس للبشر حق وضع القوانين.

فالإمام بعد الرسول ﷺ هو صاحب السلطة الكاملة، باعتبار الإمامة هي استمراراً للنبوة، ولذا نجد الشيعة يعظمون كثيراً دور الإمام، فالإمام هو الحافظ للشريعة والمشرع معاً، ولذا كان الإقرار بإمامته هو إقراراً بأصل من أصول الدين، وأصبح للإمام على الناس ما للنبي عليهم من ولاية وسلطان. ومن هنا اعتقدوا بالعصمة للإمام كالنبي ﷺ.

وأما في عصر الغيبة "غيبة الإمام" فالسلطة هي لنائبه، الفقيه الولي، وهي أيضاً استمراراً لسلطة الإمام، ومستمدة منه ومن الأمة، وحسب المفهوم الشيعي فالأمة ليست مصدر سلطة الإمام، لكنها مصدر تعيين واختيار الولي الفقيه في عصر الغيبة الكبرى. هذا بالإضافة إلى أن الشريعة الإسلامية تركت منطقة فراغ يمكن أن تمارس فيها الأمة السلطة التشريعية عندما تتحرر وتباشر بنفسها إقامة الحكم الإسلامي. و"إذا حررت الأمة نفسها فخط الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية لتطبيق حكم الله". (الصدر، مصدر سابق، 53)

لكن لا يزال هناك تياراً قوي من الفقهاء والمفكرين الشيعة يعارضون أن تصبح الأمة هي مصدر السلطة أو أن تؤول إليها السلطات التي يملكها الإمام. ويرون أن سلطة الإمام المعصوم أو نائب المعصوم لا تخضع لاختيار الأمة، بل هي سلطة ثابتة له من الله تعالى. كما أن الدستور الإلهي الذي يحكم الناس لا يخضع لمبدأ قبول الناس أو رفضهم، لأنه من عند الله وليس من صنع الأمة وما على الناس إلا الطاعة والتسليم. هذا بالإضافة إلى أن الصلاحيات التي يملكها الإمام هي أكبر وأوسع مما يمكن للأمة أن تمنحه.

وفي عصرنا الحالي، نلاحظ أن الفكر الشيعي الإمامي المعاصر، بدأ يتطور شيئاً فشيئاً نحو منح الأمة حق السلطة - وإن على استحياء- ذلك أنه يصعب على أية نظرية سياسية معاصرة، تسويغ مبادئها بعيداً عن الأمة "إن صيغة الحكومة الإسلامية في هذه العصور هي انتخاب الأمة للحاكم الأعلى، حسب الضوابط المنصوص عليها في الكتاب والسنة، أو كون الحاكم الأعلى مرضياً عند الأمة بعد أن يكون متصفاً بالضوابط الشرعية". (الصدر، مصدر سابق، ص 43)، وهو ما يؤكد مرجع شيعي معاصر آخر بقوله "وبعبارة أخرى إن صيغة الحكومة في هذه العصور هي انتخاب الأمة للحاكم الأعلى حسب الضوابط المنصوص عليها في الكتاب والسنة، أو كون الحاكم الأعلى مرضياً عليه عند الأمة بعد أن يكون متصفاً بالضوابط الشرعية.... وهكذا تكون الأمة في نظر الإسلام مصدر السلطة الذي له أن يختار وينتخب حكامه وتكون الحكومة نابعة من إرادته". (السبحاني، 1401هـ ص 206، 224)

## 6. الأمة:

سبق وأن أشرنا إلى أن مصطلح الأمة قد ورد في القرآن الكريم بأكثر من خمسين موضعاً، ووصفاً مفرداً وجمعاً في معانيه اللغوية المختلفة، ويمكن الاستنتاج من خلال تحليل التصاريف المختلفة لهذا اللفظ أن الجامع بين مختلف استعمالاتها، هو الانضباط ضمن مقصد محدد ينتهي إلى هدف معلوم.

ومع مرور الزمن، أصبح اللفظ محددًا ومركزًا ومشحونًا بمعانٍ تتكامل مع المنظومة الثقافية التي أسستها الشريعة.

والأمة لغةً هي الجماعة بشرًا كانوا أو غير بشر، قال تعالى ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾ "الأنعام آية 38".

وقد يجيء اللفظ بمعنى الحقبة الزمنية كما في الآية الكريمة ﴿ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴾ "يوسف آية 45"، وفسرها الفراء بأنه تعني: أي بعد حينٍ من الدهر، (ابن منظور، لسان العرب ج1، 216). كما وردت بمعنى الطريقة والمنهج في قوله تعالى ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾ "الزخرف، آية 22".

أما الأمة الإسلامية، فقد وردت بصورة محددة في النص القرآني أربع مرات كقوله تعالى ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ "الأنبياء آية 92". وقوله تعالى ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ "المؤمنون آية 52".

وقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ "البقرة آية 143".

وقوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ "آل عمران آية 110".

فالآيات الكريمة توضح خصائص هذه الأمة الإسلامية بأنها "أمة واحدة، وأنها أمة كل مسلم يعبد الله، وأنها أمة وسط، أي حلقة مركزية في الجنس البشري لأنها شاهدة عليه" (الطباطبائي، ج 1، 315).

كما ورد تعريف الأمة في القواميس اللغوية بعدة معانٍ، وذكر ابن الأنباري في كتابه -الزاهر في معاني كلام الناس- أن الأمة "تنقسم في كلام العرب إلى ثمانية أقسام، ويستفاد من دراسة هذه الأقسام أن المحور الأساس لمصطلح الأمة هو الدين. فالجماعة البشرية التي تتمحور حول دينٍ وعقيدة وتسعى وتعمل على تحويلهما إلى واقعٍ وحقيقة يطلق عليها مصطلح الأمة". (السيد، 1984، 44)

ونلاحظ أن هناك توافقاً بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية حول اعتبار الدين والعقيدة هو المحور الأساس لمفهوم الأمة وقد تبلور هذا المفهوم خلال التطور التاريخي، واتساع رقعة انتشار الإسلام، حيث اتسع مفهوم الأمة ودائرة مسؤولياتها.

أما ما يتميز به الشيعة الإمامية عن غيرهم في تناولهم لمفهوم الأمة فهو العلاقة المتميزة التي تربط بين الإمام والأمة، وهي علاقةٌ أبدية لا يمكن تناول أحدهما بمعزل عن الآخر.

فالإمام عندهم هو خلاصة الأمة وعقلها، وهو مجسد أمالها ومحط آلامها. فالإسلام الذي كَوّن الأمة الإسلامية وجعلها خير أمة أخرجت للناس من خلال هداية ورعاية الرسول ﷺ لها، ما كانت لتتحقق لها هذه الخيرية والقداسة لو أنها لم تقرن بالإمام الهادي الذي أُنيطت به مهمة الهداية والرعاية. وهذا ما يمكن استفادته من الجذر اللغوي "أمّ" الذي يتفرع عنه لفظ الأمة والذي يقترن بلفظ الإمامة أصلاً "إن مصطلح الأمة نفسه ينطوي على وجوب وضرورة الإمامة مائة بالمائة، في حين لا ينطوي مصطلح الجماعة، والقبيلة، والمجتمع، والقوم على ذلك فلا أمة من دون إمام". (شريعتي، 1983، الأمة والإمامة، 38).

ومن جملة الأحاديث التي يستند إليها الشيعة الإمامية في تمييز معنى الأمة عندهم واقتنائها بالإمام هو حديث الثقلين للرسول ﷺ "إني تاركٌ فيكم الثقلين، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي.....فانظروا كيف تخلفوني فيهما". فالحديث "يقرن بين الكتاب والإمام وهما متصاحبان، معرفةً وجهالةً فمن عرف الكتاب عرف الإمام ومن عرف الإمام عرف الكتاب ومن جهل الكتاب جهل الإمام، ومن جهل الإمام جهل الكتاب". (مُلاً، صدرا، 109)

فلا رسالة بدون رسل ولا إمامة بدون إمام بدليل قوله تعالى ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ﴾ "الإسراء آية 71".

ويرى بعض مفكري الشيعة الإمامية المعاصرين، "أن ما كان سائداً قبل البعثة النبوية من مصطلحات وكلمات مثل القوم، والقبيلة، والجماعة، والمجتمع، والشعب، والطبقة، والعنصر، وغيرها من المصطلحات التي كانت سائدة في عصر الجاهلية لم تحمل معنى ومفهوم الأمة الذي صنعه الإسلام وأخرجه إخراجاً، من خلال النبوة والإمامة". (شمس الدين، 1986، مواقف ودراسات، 40)

فمفهوم الأمة حسب المفهوم الشيعي الإمامي ينطوي على وجوب وضرورة الإمام ولا يمكن تصور أمة قائمة بدون إمام؛ لأن الإمام هو الذي يصنع الأمة في ضوء ما تنتهي إليه من مبادئ وقوانين متسقة مع النظام الكوني ومتحققة في سياق التدبيرات الإلهية لهذا العالم.

والإمام الذي انتدبه الله لرعاية شؤون الإنسان وتديره، لا يصنع الأمة على نحو الطفرة، وإما يهديها فيما تحتاجه في كل شؤونها، وذلك بحيث يبقى مفهوم الأمة في مساره الطبيعي، ويأخذ معناه الحقيقي، وبعده الأيدولوجي من خلال الإمام الذي يقوم بمهام الرعاية والهداية وإخراج الناس من ظلمات الجاهلية.

كما ونجد عند بعض مفكري الشيعة المعاصرين، تعريفاً للأمة يتجاوز الدور المركزي للإمام، وربما كانت غيبة الإمام هي ما دعا إلى تجاوزها، فنجد أحدهم يعرف الأمة "باعتبارها جماعة من الناس يعيشون في حيز اجتماعي واحد، من حيث الحاجات وتحت تأثير عامل مشترك، من حيث العقائد والأهداف وهم بذلك يتلاحمون ضمن حياة اجتماعية واحدة". (مطهري، 1983، المجتمع والتاريخ، 27)

ونلاحظ أن هناك تطوراً وتطويراً لمفهوم الأمة السياسي بتناول دور الأمة باعتبارها مصدر السلطات وهو مفهوم يكاد يلامس مفهوم العقد الاجتماعي عند الغربيين "إن صيغة الحكومة الإسلامية في هذه العصور هي انتخاب الأمة للحاكم الأعلى حسب الضوابط المنصوص عليها في الكتاب والسنة". (الصدر، 1979، خلافة الإنسان، 43) لكنه "الصدر" يعود ويستدرك ذلك بالإشارة إلى أن الجماعة البشرية لا تحكم بصورة مستقلة بل تمارس الاستخلاف وتحمل الأمانة الإلهية بخلاف الجماعة في النظم الديمقراطية الحديثة.

ومن ناحية أخرى ينظر مفكرو الشيعة الإمامية المعاصرون لمفاهيم القومية والوطنية، باعتبارها مفاهيم جاهلية تشكلت وفق أهواء ومصالح، ولا يوجد أي رباط يجمعها سوى المصالح المادية الضيقة، تقليداً للآباء والأجداد، وفق سنن وتقاليد وأعراف لا تمت إلى القيم والأخلاق والأهداف النبيلة بأية صلة كما يقول تعالى ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾ "الزخرف آية 28".

كما يرى قسم آخر من مفكري الشيعة الإمامية المعاصرين إلى التقابل القائم بين القومية والإسلام، باعتباره إحدى المشكلات الخطيرة التي تواجه العالم الإسلامي عامة، وكذلك المجتمع الإيراني باعتباره ذا أغلبية فارسية، ومذهبيه شيعية. ويعبر أحدهم عن ذلك بقوله "لقد دخل الإسلام إلى إيران منذ أربعة عشر قرناً، فما هي التغيرات التي أوجدها الإسلام؟ إن لنا أحاسيس دينية وأخرى وطنية وقومية فهل هناك تناقض بين الإحساسين؟". (مطهري، 1400هـ، الإسلام وإيران، 61)

لقد عمل مفكرو وفقهاء الشيعة الإمامية المعاصرون، على التصدي للتيارات القومية بصورة عامة، وفي إيران بشكل خاص، وواجهوا الدعوات القومية والإدعاءات القائلة بأن الإسلام لم ينبع من الثقافة أو الحضارة الإيرانية "فالأوروبيون يدينون بالمسيحية وهي غريبة عنهم ولذلك فإن الأوروبيين والأمريكيين، أولى بالتخلي عن المسيحية، لا بل إن الماركسية تقبلتها الأمة الروسية في حين أن ماركس ينتمي للأمة الألمانية فلماذا لم تتحسس الأمة الروسية والصينية من ذلك فتنبذ الشيوعية الوافدة إليها من الخارج". (المطهري، مصدر نفسه، ج 1، 63).

ويتطابق هذا الموقف مع وجهة نظر الإسلام الذي ألغى "فكرة الانشعابات القومية ورفض أن يكون لها أثر في تكون الأمة وهي انشعابات عاملها الأصلي الحياة البدوية. وهذه الانشعابات تسوق الأمة إلى توحد في مجتمع يفصلها عن المجتمعات الأخرى، ذات الأوطان الأخرى فتصير جماعة منفصلة الجسم والروح عن المجتمعات الأخرى". (الطباطبائي، ج 4، 125)

## 8- الحقوق والحريات العامة والسياسية

تعتبر "الحرية" أبرز مشاكل الوجود الإنساني بأسره، ولهذا تسمى مشكلة المشاكل، وهي أكثر القضايا الفلسفية اتصالا بالأخلاق والاجتماع والسياسة، ويرى بعض الفلاسفة بأنها "قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدا من كل جانب، لكنها اكتسبت أهمية جديدة في الفلسفة المعاصرة بحيث قد يكون من الممكن أن نعتبرها "مفتاح المشكلات الفلسفية جميعاً" (إبراهيم، زكريا، 1972، مشكلة الحرية، 13).

وتعتقد الشيعة ببطلان الجبر لان الاعتقاد بذلك يبطل التكاليف، وبالمقابل فهي تقول بالاختيار، وقالوا بان الإنسان حر وهو مختار في أفعاله، وهذا نتيجة الأثر الاعتزالي حيث لم يأخذوا بالجبر وقالوا بحرية الإنسان في اختياره وأفعاله. وهم يرون أن "الله خلق الكون على نظام ربط المسببات بالأسباب، وهو سبحانه أودع في كل سبب قوة التأثير والتهيير، وجعل فيما جعل قدرة الإنسان وإرادته من المقدمات والأسباب لإنجاز أي فعل من أفعاله الاختيارية" مغنية، (مغنية، 1984، فلسفة التوحيد، ص 57).

فحرية اختيار الإنسان وحرية إرادته، حقيقة مسلمة وواضحة، ومقدور كل إنسان أن يدركها ويقف عليها من طرق مختلفة، أبرزها :-



- أ- إن وجدان كل شخص يشهد بأنه قادر في قراراته على أن يختار أحد الطرفين: الفعل أو الترك، ولو أن أحدا تردد في هذا الإدراك البديهي وجب ألا يقبل أية حقيقة بديهية أيضا.
- ب- أن المدح والذم للأشخاص المختلفين في كل المجتمعات البشرية دليل على أن المدح أو الذم اعتبر الممدوح أو المذموم مختارا في فعله وإلا لما كان المدح والذم منطقيا ولا مبررا .
- ج- إذا تجاهلنا اختيار الإنسان وحرية إرادته، كان التشريع أمراً لغوا وغير مفيد أيضا لأن الإنسان إذا كان مضطرا إلى سلوك دون اختياره بحيث لا يمكن تجاوزه والخروج عنه لم يكن للأمر والنهي والثواب والعقاب أي معنى .

لكن ذلك لا يعني أن الإنسان متروك لحاله، وأن إرادته مطلقة العنان، لأن مثل هذه العقيدة التي تعني التفويض تنافي أصل احتياج الإنسان الدائم إلى الله. وينقل عن الإمام الصادق قوله "لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين" (السبحاني، جعفر، 1405هـ، العقيدة الإسلامية، ص109).

وأما بالنسبة للحريات السياسية، والتي تعني حق الفرد في العمل السياسي وعدم وجود أي ضغط سياسي، مثلما تعني حق حرية الشعب في العمل على الساحة السياسية، وعدم وجود ضغط عليه. وانطلاقا من مبدأ مسئولية الحاكم أمام الشعب، يجب أن يكون للشعب في ظل النظام السياسي حضور فاعل على الساحة السياسية، وكذلك حقهم في المعارضة السياسية، وهذا كله يأتي على قاعدة وجوب الاهتمام بأمور المسلمين. (صادق، حقيقت، 2001، مدخل الفكر السياسي، 220).

ويمكن القول إن الشيعة الإمامية ينطلقون في تصورهم لموضوع الحريات من الأساس الإسلامي الذي ينطلق منه أهل السنة والجماعة، حيث التأكيد على مبدأ المسؤولية المرتبط بالحرية، لا بل إن المسؤولية قبل الحرية، لأن القول بحرية الإنسان وعدم مسؤوليته اتجاه أي موجود آخر إلا برغبته، يستلزم أن يكون له حق بعدم الالتزام بأي قانون وعدم طاعة أي حاكم إلا بما يرتضي هو لنفسه. وإذا ما سلمنا بهذا المدى الذي يجعل الانصياع للقانون وإتباع الحاكم برغبة الإنسان، فمن التناقض الادعاء بضرورة القانون، وترك الناس أحرارا في الالتزام أو عدم الالتزام به.

وكان هذا المعنى من الحرية هو احد جوانب الخلاف والاعتراض وعدم الاعتراف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يرجع حق التشريع وتعيين الحاكم للإنسان، فيما ترجعه الشريعة الإسلامية لله تعالى. ويتفق الشيعة الإمامية مع أهل السنة والجماعة على أن الحقوق والحريات الإنسانية هي منحة إلهية، أي أن جذورها تعود لله تعالى، ولذا لا يحق لأي إنسان أن يسلب هذه المنحة من إنسان آخر. وعلى هذا الأساس ارتكز الدستور الإسلامي الإيراني في التشريعات الخاصة بالحقوق والحريات السياسية للأمة حيث تنص المادة رقم 56 "على أن السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان هي لله، وهو الذي يمنح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي، ولا يحق لإنسان سلب هذا الحق الإلهي".

وقد فصل الدستور الإيراني هذه الحقوق الممنوحة من الله للإنسان وهي حق المساواة والتكافؤ، وحق الأمن، وحق الحريات والمشاركة السياسية، وحق العمل، وحق الضمان الاجتماعي، وحق السكن والإقامة، وحق التربية والتعليم، وحق التظلم، وحق الملكية وقد نصت مواد الدستور على هذه المواد باعتبارها "حقوق الشعب".

وأما فيما يتعلق بالحقوق والحريات السياسية، فيؤكد الدستور الإيراني على وجوب "أن تدار شؤون البلاد بالاعتماد على رأي الأمة الذي يتجلى بانتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى وأعضاء سائر مجالس الشورى، أو عن طريق الاستفتاء العام. ويفصل الدستور الإيراني - والذي يعبر عن رؤية الشيعة الإمامية المعاصرة- طبيعة هذه الحريات السياسية بأنها حرية المعتقد وحرية الصحافة وحرية الاتصالات وحرية تشكيل التنظيمات والجمعيات وحرية الاعتراض والتظاهر، ويؤكد عليها وجوب شريطة عدم تعارضها مع الشريعة الإسلامية.

## الفصل الرابع التوافق والاختلاف في التربية السياسية بين السنة والشيعة

يبحث هذا الفصل أوجه التوافق والاختلاف في التربية السياسية بين أهل السنة والجماعة وبين

الشيعة الإمامية من خلال القضايا الرئيسية التالية :

أولاً: التوافق والتشابه بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية

ثانياً: أبرز أوجه التمايز بين السنة وبين الشيعة الإمامية

1. الخلافة والإمامة
2. شروط الحاكم وحقوقه
3. السلطة "السيادة والحاكمية"
4. الأمة "القومية، الوطنية والمواطنة"
5. الدولة والحكومة

يتناول هذا الفصل أوجه التوافق والاختلاف بين السنة وبين الشيعة الإمامية، حول أبرز المرتكزات التي تقوم عليها التربية السياسية عند الجانبين، لتحديد جوانب التوافق والاختلاف بينهما.

أولاً- التوافق والتشابه بين السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية:

سبق وأن أشرنا في الفصول الماضية، بأن التشيع والتسنن، لم يكونا موجودين في القرن الأول، أو في عصر صدر الإسلام، وأن الصراع السياسي، والفتن الداخلية في المجتمع الإسلامي، كانت هي العامل الحاسم في تمزق المجتمع الإسلامي، وانقسامه إلى فرق وطوائف، ومذاهب متعددة. كما أنه لا بد من الإشارة إلى أن كلاً من أهل السنة والجماعة وكذلك الشيعة الإمامية، ليسوا على رؤية موحدة، وخاصة في مجال الفقه السياسي الإسلامي، وإنما يوجد داخل كل جماعة آراء وتفسيرات مختلفة في التفاصيل.

إن الناظر لتاريخ الأديان والأمم، ومن بينها الأمة الإسلامية، يجد أن الاختلاف في الآراء والأحكام ظاهرة طبيعية، وأمر مألوف ولازم في كل تشريع يتخذ من أعمال الناس وعاداتهم مصدراً لرأي من آرائهم، وأفكارهم مستنداً له وسنداً.

وبعد وفاة الرسول ﷺ وانقطاع الوحي اضطر خلفاؤه ومن كان معهم من الصحابة ومن جاء بعدهم من المفتين والقضاة والفقهاء إلى أن يطبقوا ما حفظوه على اختلاف الألوان وتباين الظروف وتباعد المواطن. وذلك إنما يقوم على النظر والموازنة بين ما حدث في زمن الرسالة وما حدث بعدها، أو التحقق من وجود المماثلة بين الحوادث السابقة والحوادث اللاحقة، ثم البحث عن المقتضيات والموانع وعن معاني النصوص وما يراد بها، وهي أمور تختلف فيها الآراء، فنشأ بسبب ذلك الخلاف والتنوع، فمنه خلاف في الوقائع السابقة وظروفها وتحقيق مناظر الأحكام فيها.

وقد استتبع النظر في النصوص، النظر في القياس، والبحث عن روح التشريع الإسلامي، واستنباط أصوله العامة في مختلف القواعد والأحكام، ثم تطبيق ذلك على الوقائع.

لقد كان أول اختلاف في الرأي بعد وفاة الرسول ﷺ حول مسألة الخلافة ومن يخلفه من أصحابه في ولاية أمر المسلمين، وظل هذا الخلاف مستمراً وكان من آثاره ظهور الفرق الإسلامية، والمذاهب الإسلامية المختلفة في الأحكام الشرعية.

ويمكن القول إن أي باحث موضوعي في تاريخ الفرق الإسلامية، وخاصة أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، يرى أن هناك تداخلاً وتطابقاً بين الجماعتين في أساسيات الإسلام، بحيث يصعب على الباحث تمييز أحدهما عن الآخر، فكلاهما يؤمن بأساس الدين الإسلامي وأركانه الأساسية. فالدين الإسلامي بالمعنى الضيق يقوم على أركان ثلاثة هي الله عز وجل، ومحمد ﷺ، والقرآن الكريم. والمسلمون سنة وشيعة مجتمعون على هذا المثلث الإيماني "الله، محمد ﷺ، القرآن الكريم". فالقرآن الكريم الذي بين أيدينا هو من عند الله، بدون زيادة أو نقصان، نزل على سيدنا محمد ﷺ، أما غير القرآن من كتابات فهي حتماً دونه، ولا تصل إلى مرتبته مهما حاول البعض إضفاء القداسة عليها، سواء سميت هذه الكتابات تفاسير للقرآن، أو أحاديث نبوية، أو آراء فقهية، فهي دون القرآن الكريم وبها تكمن الخلافات.

لقد قبل المسلمون السنة، بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، في حين لم يقبل الشيعة إلا اثنا عشرية خلافة الثلاثة الأوائل، واعترفوا بخلافة علي وولديه الحسن والحسين، ومن بعده أبنائه الأئمة، ومنذ ذلك الوقت -1400 سنة تقريباً- لا يزال المذهبان يتصارعان حول هذه المسألة، وكل منهما يرفض التسليم للآخر، وهو من دون شك جدل لا طائل تحته، حيث إن العلم به لا ينفع، مثلما أن الجهل به لا يضر. فالمسلم المعاصر لا يعطي مثل هذه المسألة حول الشخص الذي كان جديراً بالخلافة قبل أربعة عشر قرناً، أولوية، حيث إن التحديات التي تواجه العالم الإسلامي أكثر أهمية وخطورة.

وأما بقية الخلافات بين السنة والشيعة، فهي خلافات فقهية اجتهادية، كأبي خلاف بين أتباع المذهب الواحد، بل هو أحياناً أقل منه بكثير من الخلافات بين السنة والشيعة، وهو ما جرى من خلافات بين المذاهب السنية الأربعة، وبتأثير من السلطة السياسية الحاكمة، ومع ذلك فإن أتباع المذاهب السنية الأربعة وقفوا صفاً واحداً في مواجهة المذهب الإمامي الجعفري، وسموه الرافضة، وسموا أتباعه بالروافض، وخاصة فقهاء ووعاظ سلاطين الدولة الأموية والعباسية والعثمانية، وألفوا الكتب والمدونات التي تزيد من حدة الخلافات، ولو تم حرق جميع هذه المدونات التي ألفها فقهاء السنة وفقهاء الشيعة على السواء، لما نقص من الإسلام شيء، كما أن الأنظمة السياسية الحاكمة لم تكن بمنأى عن هذه الخلافات المذهبية.

ويرى الباحث بأن العامل السياسي يكاد يكون هو أكثر العوامل أهمية وتأثيراً في

تعظيم وترسيخ هذه الخلافات، وخاصةً بعد نجاح السلطة السياسية منذ أواخر العصر الأموي وخلال العصر العباسي في احتواء المؤسسة الدينية والفقهية، وسيطرة السلطة السياسية في الدولة على المؤسسة الفقهية. وقد توج ذلك بإحداث منصب قاضي القضاة، وربطه بالخلافة، وبذلك توثقت الصلة بين الخلافة والفقهاء. وقد ظلت المؤسسة الدينية السنية مرتبطة بالسلطة السياسية وتحت إشرافها منذ ذلك الوقت وحتى عصرنا الحاضر. وهو ما انعكس بصورة ملحوظة على حركة الفقه والاجتهاد، والتي توقفت عند السنة منذ العصر العباسي وحتى يومنا هذا. وفي نفس الوقت لا بد من الإشارة إلى أن بعض الفقهاء ظل معارضاً لعملية إشراف السلطة السياسية على الفقهاء، لأن الاجتهاد عملية تتم في نطاق مسؤولية الفقيه أمام الله وأمام نفسه. (يوجه سوي، 1992).

وبالمقابل احتفظت المؤسسة الدينية الشيعية باستقلالها عن السلطة السياسية، حيث كان يُنظر

لها باعتبارها إحدى قوى المعارضة الكامنة، وذلك بعد أن توقف الشيعة عن الخروج على السلطة والمجاهرة العلنية بالمعارضة بعد فاجعة كربلاء. ومع مرور الزمن حافظت المؤسسة الدينية الشيعية على استقلالها الإداري والمالي وتمييزها عن السلطة السياسية، مما انعكس إيجابياً على استمرار حركة الاجتهاد الذي بقي مفتوحاً ومستمرّاً حتى عصرنا هذا.

وقد ارتبطت الاختلافات الفقهية بالخلافات السياسية مما خلق نوعاً من المذهبية الفقهية السياسية. ومما زاد من حدة الخلافات إضافة إلى العوامل الأخرى هو الجهل المذهبي، الذي ابتلي به عوام الفرق الإسلامية، وعدد قليل من علماء وفقهاء المسلمين، وخاصة في عصرنا الحاضر، حيث أنهم لا يعرفون الكثير من جوهر ومضامين رؤى الفرق الإسلامية الأخرى، لكنهم يسارعون في الحكم عليها، بما شاءوا جهلاً وبغياً فينسبون إليهم أموراً لا يعتقدون بها، ويصدرون الفتاوى التي تزيد من نار الفتنة والصراع المذهبي، مما ينعكس على عوام الأمة، الذين زادوا الوضع سوءاً. ورغم معاناة الأمة من هذه الخلافات إلا أنها استطاعت تجاوزها ولم تحل هذه المعاناة دون الفتوحات الإسلامية التي كونت دولة عظمى وانتشار الإسلام بمختلف الوسائل لمعظم أمم الأرض.

وقد كان الخلاف بين السنة والشيعة، هو أحد أبرز نتائج وتجليات حالة الانقسام والصراع السياسي، والذي شغل المجتمع الإسلامي منذ بداية العهد الأموي ولا يزال مستمرا حتى عصرنا الحالي، ويمكن القول بأن هذا الخلاف قد اتخذ مظهرين هما:

أ-الخلاف الطائفي: وقد بدأت جذور هذا الخلاف منذ مصرع الخليفة الثالث عثمان بن عفان، واستحكام الصراع بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، حيث كان لكل منهما شيعته "أي حزبه وجماعته" وكان يقال آنذاك شيعة علي وشيعة معاوية، ولما استتب الأمر لمعاوية، بات لفظ الشيعة يطلق على جماعة علي وحده.

وقد كان هذا الصراع لا يتعدى في جوهره نطاق تمسك الشيعة بأحقية علي بالخلافة، وتمسك الفريق الآخر بأحقية معاوية. وقد تطور هذا الصراع بمرور الزمن، حيث كان الولاة والحكام يدعمون هذا الصراع، ويستغلونه لترسيخ نفوذهم وحكمهم وسيطرتهم، والوسائل على مقاليد الحكم، بشتى السبل والوسائل.

ثم لعب الصراع السياسي، العباسي- الفاطمي، والبويهي - السلجوقي، والمغولي - المملوكي، والصفوي- العثماني، دوراً كبيراً في توسيع الشقة بين السنة والشيعة، وورث جيلنا المعاصر، هذه الانقسامات من القرون الماضية، والتي ساهمت في تمزق المجتمعات الإسلامية، وتفتيت وحدة الأمة في مواجهة التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية.

ويعتقد الباحث أن من أكثر الدول التي كان لها تأثير في زيادة حدة الصراع هي الدولة الأموية والدولة الصفوية بصورة خاصة . وقد بالغ الأمويون كثيراً في استعمال القوة ضد شيعة علي بن أبي طالب، وبلغت ذروتها في فاجعة كربلاء والتي لا تزال آثارها وانعكاساتها ماثلة أمامنا. كما نلاحظ أيضاً أن الصفويين أيضاً قد قاموا، ولأغراض سياسية بحته بالانحراف عن جوهر التشيع العلوي الصحيح، وحولوه إلى تشيع مذهبي رسمي سياسي كما تحالفوا مع الدول الغربية الصليبية لضرب الدولة العثمانية المنافسة لهم .

ومما يجدر ذكره أن مفكري الشيعة الإمامية المعاصرين، وفقهاءهم ينتقدون ممارسات الصفويين هذه ويعتبرونها بأنها كانت شراً ووبالاً على الإسلام والمسلمين. ويصور أحد المفكرين الشيعة المعاصرين سلوك الصفويين وممارساتهم بأنهم "كانوا يهدفون إلى تزوير وتشويه التشيع العلوي الذي كان يتحلّى بجاذبية خاصة في نفوس الناس وله صورة حسنة في أذهانهم على طول التاريخ الإسلامي وذلك لتحقيق عدة أغراض في آن واحد. أولها تشويه هذا المذهب وتفريغته من مضمونه الحقيقي وخلق حواجز بينه وبين الناس تقلل من درجة تأثيره عليهم ، وبالتالي يعيش الطغاة والمستبدون حالة استقرار نسبي..... وأما الهدف الآخر فهو الإبقاء على بعض المظاهر غير الإسلامية التي أصبحت مهددة بالزوال والانقراض في ظل انتشار الإسلام .... ويعود السبب في ذلك إلى أن التشيع الصفوي هو في الأساس فرقة طائفية مناوئة للمجتمع المسلم، وتقوم فلسفة وجوده على أساس بث الفتنة وزرع الاختلاف بين أعضاء الجسد الإسلامي الواحد، والإنفصال عن الجسد الإسلامي الكبير، وما وُجد التشيع الصفوي إلا من أجل تحقيق هذا الغرض. ويؤيد هذا التصور أن التشيع الصفوي ظهر وتحالف مع القوى البرجوازية العدوانية والقوى الصليبية في أوروبا، لضرب القوة الإسلامية الوحيدة التي كانت تتصدى لهم وهي الإمبراطورية العثمانية. وقد كانت الضربة التي وجهها التشيع الصفوي بمثابة طعنة في الظهر تجلت على شكل لقاءات مشتركة بين السلاطين الصفويين وسلاطين أوروبا الشرقية للقضاء على العدو المشترك لهما والمتمثل بالدولة العثمانية" "شريعتي، 2002، 236,263". وهو ما يراه الخميني ت1399هـ أيضاً وسائر الفقهاء الشيعة المعاصرين. وهو ما يعتبره الباحث خطوة هامة من القيادات الفكرية والدينية الشيعية المعاصرة نحو الالتقاء والتقارب مع أهل السنة والجماعة، ووحدة الأمة الإسلامية.



كما ويعتقد الباحث أن جهل أتباع المذاهب الأخرى بالمعارف الصحيحة غير المشوهة لكل مذهب يساهم أيضاً في تشويه المذاهب الإسلامية الأخرى وعلى سبيل المثال فإن بعضاً من أهل السنة والجماعة المعاصرين يتوهمون بأن الشيعة الإمامية يغالون في أهل البيت، ويؤلّهونهم ويعادون صحابة النبي ﷺ، علماً بأن هذه المعتقدات تعود لفرق شيعية بادت كالسبئية والخطابية والغرابية والنصيرية وغيرهم..... أما الشيعة الإمامية الإثنا عشرية فقد حكموا ببطلان عقائد هذه الفرق المغالية، وأفتوا جميعاً بكفرهم وأخرجوهم من الدين الإسلامي.

ب- الخلاف الفقهي المذهبي:

وهذا النوع من الخلاف بين المذاهب الإسلامية هو خلاف صحي ويعتبر دليل حيوية وعافية، حيث يقوم على مناقشة مختلف وجهات النظر، وتمحيصها وتحليلها وتنقيحها، وهو ثمرة جهود مجموعة من العلماء خلال فترات طويلة، أنتجت المذاهب السنية الأربعة، والمذهب الجعفري.

وقد قيل قديماً إن اختلاف الأئمة الفقهاء رحمة للأمة. ويجمع الفقهاء السنة المعاصرون على اعتبار المذهب الجعفري الإمامي مذهباً خامساً أصيلاً كغيره من المذاهب الأربعة.

ويرى الباحث أن المشكلة الأهم التي تواجه المسلمين اليوم هي في ذهنيتهم الثقافية والاجتماعية، حيث أن التنشئة السياسية والاجتماعية تؤكد على الشخصية المذهبية في الانتماء، قبل التأكيد على الشخصية الإسلامية، وذلك من خلال الانغلاق على المذهب الرسمي للدولة

فقط وعدم الانفتاح على المذاهب الأخرى سواء في مجالات التربية الرسمية كالمدرسة والجامعة أو غير الرسمية كالأسرة ومؤسسات المجتمع الأخرى، فالمسلم السني يولد سنياً، ويعيش في طفولته وشبابه مفردات ومصطلحات المذهب المملوءة بالحساسيات والتعقيدات، والمختنقة بالزوايا المغلقة للتاريخ الغارق في عصبياته، وبذلك ينطلق بعلاقته بالمسلم الآخر ونظرتة إليه من هذه الثقافة السلبية التي تفرضها التربية الرسمية، وغير الرسمية.

وكذلك الأمر بالنسبة للمسلم الشيعي أيضاً. وبالتالي يساهم هذا الواقع المذهبي للشخصية في إبعاد المسلمين عن الانفتاح على الإسلام الرحب، والفقهاء الواسع، والساحة الممتدة من أفكاره وأهدافه وقيمه، بحيث يتحول هذا الواقع بفعل الحالة الشعورية الحادة، والاستحضار التاريخي الدائم للصراعات المذهبية، والممارسة اليومية للانفعالات القاسية، إلى تراكمات عقلية ونفسية، وإرهاصات حادة تؤدي إلى أن يتحول المذهب ليصبح بمثابة دين مميز، إلى الحد الذي قد يتخفف فيه الإسلام المنتمي إليه من مشاعر معقدة ضد الأديان الأخرى، ليعيش إرهاصات الشعور العدواني ضد الدين -المذهب- بحيث يجد في وعيه الذهني قواسم مشتركة مع أتباع الأديان الأخرى أكثر مما هو مع أتباع دينه، وهو ما لاحظناه ببعض المجتمعات الإسلامية بحيث يُلحق بعض المسلمين بالمشركين والكافرين، دون مراعاة حرمتهم في الأعراض والأموال.

إن الخلافات والافتراقات بين المذاهب الإسلامية، مهما بلغت، فإنه يبقى للإسلام منهجٌ في الحوار، وذلك بالتركيز على الحجة والقول بالتي هي أحسن وإرجاع الأمر لله ورسوله في الاختلاف في الخط الإسلامي، كما أن للشخصية الإسلامية خطها المنهجي المتميز، القائم على الإحساس العميق بالسلام في الخطوط العريضة للعقيدة، والحركة والمنهج والأهداف الكبرى للإنسان المسلم في الحياة، وهذا هو المدخل الأساسي لكافة التفاصيل، الذي يمكن أن يلتقي عليه المسلمون كي يتخلصوا من آثار التعصب المذهبي الأعمى، غير القائم على أية أسس علمية ودينية منطقية سليمة.

ويرى الباحث أن جوهر الخلاف والاختلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، هو خلاف سياسي بالدرجة الأولى، وقد نشأ واستمر هذا الخلاف السياسي ولا يزال قائماً على خلفية الصراع على السلطة، منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان حتى عصرنا الحاضر، وقد كان من شأن السياسة أن تقود هذا النزاع إلى الفكر والعقيدة والاجتماع والمجالات الأخرى.

إن الانقسام السياسي الذي أصاب الأمة في أواخر العهد الراشدي لم يرافقه اختلاف وانقسام عقدي، بل اقتصر على الجانب السياسي، حيث كان الاختلاف بين علي وعائشة أولاً ثم بين علي ومعاوية لاحقاً اختلافاً قانونياً دستورياً واقتصر على التشكيك في شرعية خلافة علي بن أبي طالب.

وتشير معطيات التاريخ السياسي والفكري وتوضح بجلاء أن الحركة الشيعية في أصولها حركة سياسية محضة ، عارضت البيت الأموي ثم البيت العباسي ، ورأت أحقية البيت العلوي في الخلافة، فلم تكن المعارضة الشيعية في بدايتها قائمة على عقيدة متميزة بل على موقف سياسي مغاير . وقد ضمت هذه الحركة قبل تطورها إلى مذهب وطائفة رجالا محسوبين على الاتجاه الفقهي السني مثل الإمام أبي حنيفة وغيره.

وقد توالى على الأمة الإسلامية عهود تتابع فيها حكام يتبنون اتجاهاً واحداً يتعصبون له ويوفرون له الحماية وأسباب الانتشار ويواجهون بالعنف كل اتجاه آخر.

هذا بالإضافة إلى أن تراث المسلمين الموجود بين أيدينا، والذي يشمل الحديث والفقهاء والتفسير والتاريخ الإسلامي، قد تم جمعه وتصنيفه في حقب اتسمت بالصراع المذهبي وأجواء الفتنة. ولم يكن هذا وقفاً على جماعة واحدة دون سواها مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحقب الأطول والمساحات الأوسع كانت لصالح مذاهب جمهور أهل السنة على أيدي الأمويين، واغلب الفقهاء العباسيين ثم السلاجقة والأيوبيين والمماليك، والعثمانيين. إلا أن المذهب الشيعي الإمامي كان له دوره أيضاً أيام البويهيين والصفويين. ووسط هذه الأجواء وهذه الصراعات، تم جمع وتصنيف التراث، فاحتوى الأخبار الكاذبة، والأحاديث الموضوعية، والعقائد الدخيلة التي يتسلح بها كل من أهل السنة والجماعة، والشيعية الإمامية في مجادلاتهم مما ساهم في زيادة تعقيد الخلافات المذهبية.

ويلاحظ بان هذه الخلافات قد تركزت في الفروع وليس في الأصول، وقد أحدثت بعد القرن الثاني الهجري، وازدادت وترسخت إبان العهد الصفوي، وهناك شبه إجماع لدى المفكرين الشيعة المحدثين المعاصرين، على وجوب تصحيح هذه الانحرافات، ونلاحظ أن بعض قدماء الفقهاء الشيعة الإمامية قد أدركوا ذلك، فوضعوا الكتب والمؤلفات في ذلك وأن نظرة واحدة في كتاب (تصحيح الاعتقاد) للشيخ المفيد "413هـ" تشير إلى ذلك، فعنوان الكتاب لوحده شهادة صريحة بضرورة التصحيح، وهو ما سار عليه المفكرون والمراجع الشيعة المعاصرون المستنبرون أيضاً "لأن كتب الاعتقاد المؤلفة من قبل علماء المسلمين الشيعة لا تمثل الفكرة النهائية الحاسمة في اعتقادات الشيعة؛ لأنها انطلقت من اجتهادات هؤلاء العلماء في فهم القواعد والنصوص التي يحفل بها التراث الشيعي....."

وفي ضوء ذلك نحتاج في كل مرحلة من مراحل نمونا الفكري، أن نضع تراثنا العقيدي الاجتهادي، في نطاق البحث والمناقشة، فقد نكتشف خطأ في اجتهاد، وانحرافاً في تصور، وضعفاً في حديث يؤدي إلى تصحيح بعض ما أخذ الناس به من عقائد. إننا نعتقد أن حركة الاجتهاد الشيعي لا بد أن تواجه مسألة التفاصيل العقيدية بنفس القوة والدرجة التي واجهت بها مسألة التفاصيل الشرعية في فروع الأحكام (فضل الله، مجلة الفكر الجديد، 1992، لندن، العدد9، ص9).

وللوقوف على جوانب الاتفاق والاختلاف بين مرتكزات التربية السياسية، لدى كل من أهل السنة والشيعية الإمامية، نلاحظ أن هناك توافقاً في الأسس والمنطلقات والمركزات الفكرية بينهما، ذلك أن أركان الإسلام والإيمان واحدة، وركيزتها عقيدة التوحيد المتمثلة بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن القرآن الكريم بشكله الحالي هو كتاب الله المنزل على الرسول محمد ﷺ بواسطة الوحي جبريل عليه السلام.

ويرى الباحث بأنه يمكن تحقيق التقارب والتسامح بين الجماعتين من خلال نشر ثقافة التقريب في المناهج الدراسية، ومراكز التعليم بالمراحل المختلفة، وإعداد البرامج والخطط العملية، لتحقيق هذه الثقافة، والقضاء على الرواسب التي تركبت خلال القرون الماضية، لأن إشاعة ثقافة التسامح، ونبذ التطرف، يعبر عن حقيقة الإسلام، ذلك أن التعصب المذهبي يتناقض مع روح الإسلام والموضوعية في البحث والدراسة. كما ويمكن استثمار الوسائل الإعلامية من خلال إعداد البرامج والخطط الإعلامية المدروسة لمواجهة دعوات التفرقة والتركيز على القواسم المشتركة بين المسلمين، خاصة وأن المطلوب ليس دمج المذاهب وتذويب معتقداتها، بل التركيز على مشتركاتهم الفكرية والتي تشكل ما يزيد على 95% بين الجماعتين.

ثانياً: أوجه التمايز والاختلاف بين السنة والشيعية الإمامية

يمكن تحديد مواضيع التمايز والاختلاف بين أهل السنة وبين الشيعة الإمامية للتربية السياسية

بالموضوعات الآتية:

## 1. الخلافة والإمامة

استقر مفهوم الخلافة والإمامة، وكذلك الخليفة، والإمام، عند المسلمين باعتبارهما مصطلحين مترادفين، فالخليفة والإمام هو الذي يتولى جميع سلطات الرسول ﷺ الدينية والدينية، حيث عرفها الفقهاء المسلمون بأنها موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، "الماوردي، 5" فهما مصطلحان مترادفان في المفهوم الشرعي، يفسر أحدهما الآخر، وقد ظل هذا الاستعمال بين المسلمين حتى أواخر الخلافة العباسية، حيث سقطت الخلافة بمفهومها الديني، وانقلبت إلى ملك ومنذ ذلك الحين بدأت عملية الانفصال بين مفهوم الإمامة والخلافة وأصبحت كلمة الإمام تعني الزعيم الديني الروحي وكلمة الخليفة تعني الزعيم الزمني.

ويلاحظ أن علماء الفقه السياسي الإسلامي، لم يفرقوا بين هذه الألقاب الثلاثة "الخليفة، الإمام، الأمير" فهي تطلق عندهم على من له الرئاسة العامة في الدولة الإسلامية يجوز أن يقال للإمام الخليفة، والإمام، وأمير المسلمين.

إن أبرز أوجه الخلاف والاختلاف بين السنة والشيعة الإمامية، في التربية السياسية يدور حول هذا الموضوع، وهو موضوع الإمامة حيث يشكل لب الخلاف وجوهره بين الطرفين، وقد كان الخلاف في أساسه يدور حول قضية محددة وهي أحقية الإمام علي بن أبي طالب في خلافة الرسول ﷺ بعد وفاته، وما ترتب على هذه الحادثة من تراكمات تجسدت في الفتن والاضطرابات التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان بن عفان، والحروب التي تخللت عهد خلافة الإمام علي بن أبي طالب، ثم خروج الحسين بن علي ومقتله في عهد يزيد بن معاوية، وقد أدى تراكم هذه الخلافات والنزاعات والمطاردات المستمرة لشيعة الإمام علي وآل البيت إلى تمحور الشيعة حول الإمامة، ومن ثم صياغة وبلورة نظرية الإمامة في القرن الثاني الهجري حيث اعتبرت الإمامة بكلتا سلطتيها الروحية والزمنية منصباً إلهياً دينياً، وحلقة أخرى منبثقة عن النبوة، لا تختلف عنها بشيء إلا بالوحي، فالنبي يوحى إليه، والإمام لا يوحى إليه. كما أن الإمام يتلقى الأحكام من الرسول ﷺ

إما مباشرة كالإمام علي بن أبي طالب، وإما بالوساطة من آبائه كما هي الحال في بقية الأئمة مع تسديد إلهي وتوفيق رباني. وبما أن الإمامة منصب ديني إلهي، فهي لا تخضع للاختيار أو الانتخاب، بل لا بد أن يكون تعييناً بنص من الله ورسوله، أو بنص من نص عليه الرسول ﷺ بحيث ينص السابق على الإمام اللاحق.

أما جمهور الفقهاء من أهل السنة والجماعة، فذهب إلى أنه لا يجوز إطلاق لقب "خليفة الله" على من يتولى الرئاسة العامة للدولة الإسلامية، ونسبوا قائله إلى الفجور، وقالوا يستخلف من يغيب أو يموت، لكن الله لا يغيب ولا يموت. (الماوردي، 15) فالخليفة عند أهل السنة والجماعة لا يتميز عن سائر المسلمين إلا من حيث كونه منفذاً للأحكام وحارساً للدين.

فلو كان الخليفة خليفة الله في الأرض، لما كان للأمة من سلطان في التولية والعزل، لأنه استمد سلطانه من الله تعالى وأصبحت الخلافة حقاً مقدساً له دون اعتراض في تصريف شؤون الناس، ولما جاز للأمة أي حق في الاعتراض، وهو ما يرفضه علماء السنة ويقررون عكسه "الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، إن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك، وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع، وولي غيره". (ابن حزم، 1985، الفصل في الممل، ج 4، 107)

وكذلك لا يجوز أن يقال إن الخليفة نائب عن النبي ﷺ، لأن الرسول لم يخوله هذا المنصب في تسيير شؤون المسلمين، مثلما أن الأمة لا تملك حق تعيين شخص لينوب عن الرسول في الحكم، وإنما لها الحق في تعيين شخص نائباً عنها لتنفيذ الأحكام.

وبالتالي، فإذا كانت دورة الإمامة عند الشيعة الإمامية هي استمرار لدورة النبوة، فإن منصب الإمامة، "الخلافة" عند أهل السنة والجماعة غيره عن منصب النبوة، فالنبوة منصب إلهي يعطيها الله تعالى لمن شاء من عباده، والخلافة منصب بشري يبايع فيه المسلمون من يشاءون، ويعينون عليهم خليفة أو حاكماً من يريدون. فأبو بكر مثلاً خلف الرسول في السلطان المادي فقط، أي في رئاسة المسلمين لتطبيق الإسلام وحمل دعوته، وليس في أمر الوحي وأخذ الشرع عن الله تعالى، فليس في الإسلام سلطة روحية لأحد على أحد "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر. (عبده، 1905، الإسلام والنصرانية، 61)

وهذا يقودنا إلى قضية العصمة للإمام التي يؤمن بها الشيعة، وهي مترتبة عندهم بصورة تلقائية على الإمامة، فالمقدمات التي أوردها الشيعة لمفهوم الإمامة، وطبيعة الإمام باعتباره نائباً عن الرسول في جميع سلطاته - عدا الوحي - رتب عليه القول بعصمته، وهو ما يرفضه أهل السنة والجماعة<sup>1</sup>، حيث إن الخليفة عندهم مجرد إنسان مسلم عادي يخطئ ويصيب، ويمكن أن يقع منه ما يقع من أي بشر لأنه مجرد خليفة للرسول ﷺ في الحكم فقط لا في النبوة والرسالة، فالعصمة عند أهل السنة والجماعة خاصة بالأنبياء فقط وهي عصمة في التبليغ.

ويرى الباحث أن أهل السنة والجماعة، رغم رفضهم لمفهوم النص والتعيين عند الشيعة الإمامية، إلا أنهم قد أجازوا مفهوم النص بالاسم على الإمام بطريقة أخرى وهي طريقة الاستخلاف وهو ما سار عليه أغلبية الخلفاء المسلمين منذ عهد معاوية بن أبي سفيان وحتى آخر الخلفاء العثمانيين. كما نلاحظ في أدبيات أهل السنة والجماعة عدداً من الإشارات التي تحاول التماس الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية ما يشير إلى إضفاء صفات تقترب من معنى النص والتعيين على كل من الخليفة أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

وعندما أصبحت الخلافة وراثية، يعهد بها الخليفة السابق لمن بعده، بدأنا نلاحظ أن فقهاء السنة ذهبوا لمشروعية العهد والاستخلاف، ونعني بها أن يعهد الخليفة، أو أن يرشح شخصاً يتولى مهام الخلافة من بعده. فإذا كان الشيعة قد ذهبوا إلى أن الإمام السابق ينص على الإمام اللاحق فإننا بذلك نلاحظ أن كلا الفرقتين "السنة والشيعة" متفقتان بالنتيجة، وهي وراثية الحكم واحتكاره وإن اختلفت الوسيلة عند كل منهما.

<sup>1</sup> "ومما يلفت الانتباه أن احد علماء أهل السنة والجماعة البارزين يقول بعصمة منصب الخلافة والإمامة، وإن لم يكن الخليفة أو الإمام معصوماً. فالإمام فخر الدين الرازي يرى في تفسير قوله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ - النساء 59 أن فيها دلالة على هذه العصمة، لأن الله أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم والقطع، فلا بد أن يكون ولي الأمر معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أن أولي الأمر المذكورين في هذه الآية لا بد وأن يكونوا لمعصومين. الرازي مفاتيح الغيب ج 10 ص 144.

فالإمامة تنعقد من وجهين: "أحدهما باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد من الإمام من قبل:

فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى ..... وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما: أحدهما أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه، فأثبت المسلمون إمامته بعهد، والثاني أن عمر رضي الله عنه، عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان

العصر اعتقاداً لصحة العهد بها. (الماوردي، 7-11). وهو ما يؤكده ابن حزم أيضاً بقوله "فوجدنا عقد الإمام يصح بوجوه، أولها وأفضلها وأصحها، أن يعهد الإمام الميتم إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواءً فعل ذلك في صحته أم في مرضه، وعند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع..... وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب. (ابن حزم، ج 4، 169)

ويرى الباحث أن مثل هذه الاستطرادات والمبالغات التي نطالعتها عن موضوع الإمامة عند كل من السنة والشيعة الإمامية، على السواء وخاصة فيما يتعلق بموضوع النص والتعيين، أو القول بالعصمة كان نتيجة الخوف من الاختلاف وحرص فقهاء الطرفين على الأمة من الاختلاف.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذه القضية "رئاسة الدولة أصبحت في عصرنا محل جدل، وأخذ ورد حيث إن معظم الفقهاء والمفكرين المعاصرين من السنة والشيعة حاولوا تجاوز ما ذهب إليه الفقهاء الأوائل، بحيث أصبحت الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم في الدولة الإسلامية، عند كل من أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، فالحاكم "يصبح حاكماً باختيار المسلمين الكامل، وحريرتهم المطلقة، لا يقيدهم عهد من حاكم ولا وراثته كذلك في أسرة، فإذا لم يرض المسلمون لم تقم ولاية. (قطب، سيد، 1972، العدالة الاجتماعية، 103) كما أن "الإمامة تنعقد من طريق واحد مشروع لا ثاني له، وهو اختيار أهل الحل والعقد للإمام أو الخليفة". (عودة، عبد القادر، 1967، 146)



كما أن قضية الغيبة، وعودة الإمام المهدي، هي نقطة خلاف أيضا بين السنة والشيعة، حيث يعتقد الشيعة الإمامية بغيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري، باعتباره الإمام المهدي الذي سيعود ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، وهو ما يرفضه أهل السنة والجماعة رغم إيمانهم بظهور المهدي في آخر الزمان لكنهم لا يحددونه بشخص معين.

ومما يأخذه أهل الشيعة الإمامية، على أهل السنة والجماعة أيضاً قولهم بجواز الاستيلاء على السلطة المتمثلة في الخلافة بطريق القهر والغلبة، فقد مال معظم العلماء والفقهاء السنة إلى تأييد ذلك كأمر واقع، لانعقاد الإمامة بالقهر والغلبة، بحيث إذا تولى الحكم

غاصب متسلط وفرض نفسه على الناس قسراً وقهراً، دون اختيار منهم فإنه يجوز أن تنعقد الإمامة له. والحقيقة أن كثيراً من الفقهاء المسلمين كانوا قد رفضوا في بداية الأمر قرار معاوية ابن أبي سفيان بتولية ابنه يزيد ولياً للعهد وأخذ البيعة له، لأنهم كانوا يرون أن الخلافة عقد لا بد فيه من رضا العاقدين، وهو عقد مرضاة واختيار كسائر العقود ولا يتم إلا بين عاقدين، أحدهما الأمة، والثاني الحاكم أو الخليفة، فهو عقد حكم فإذا فقد فيه أحد العاقدين بطل العقد كلياً. لكنه وفي الفترات اللاحقة، وبعد أن أصبح توريث الحكم هو الأمر الواقع، نجد أن جمهور فقهاء أهل السنة والجماعة، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل، والإمام الشافعي، والنووي، وإمام الحرمين الجويني، وابن خلدون، وبعض علماء الحنفية، يجوزون إمامة من غلب الناس واستولى على الخلافة بالقهر، وأنه يصبح إماماً تجب طاعته "فمن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً". (الفراء، أبو يعلى، ت458هـ، 4)

كما أن الشافعي يرى ذلك أيضاً حسب ما رواه البيهقي بإسناده عن حرملة قال: سمعت الشافعي يقول "كل من غلب على الخلافة بالسيف حتى يسمى خليفة ويجمع الناس عليه فهو خليفة". (البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، 439)

كما ويرى فقيه آخر نفس الرأي "أما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإن مات الإمام، فتصدي للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف، ولا بيعة وقهر الناس بشوكته وجنوده انعقدت خلافته، لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعاً للشرائط بأن كان فاسقاً، أو جاهلاً، فوجهان، أصحابهما انعقاده لما ذكر، وإن كان عاصياً بفعله". (النووي، روضة الطالبين، ج1، 46).

وهو ما يؤكد ابن تيمية أيضا بقوله "فمتى صار قادرا على سياستهم، إما بطاعتهم، أو بقهره،

فهو ذو سلطانٍ مطاعٍ إذا أمر بطاعة الله". (ابن تيمية، 1989، ج1، 142)

ويرى الباحث أن هذا الواقع السلبي، ترك تراكمات سلبية على الفكر التربوي السياسي الإسلامي، وأفرغ الشورى والعدالة والمساواة من محتواها، سواء عند الشيعة الإمامية من خلال قولهم بنظرية النص على الإمام، وخاصة بعد إعلان الغيبة الكبرى حيث أحدث مأزقاً وانسداداً فقهياً استمر قرونا طويلة وهم بانتظار عودة الإمام الغائب، إلى أن تجاوزوا هذا الوضع من خلال نظرية ولاية الفقيه المعاصرة، (إبراهيم، 1998) وكذلك الأمر عند أهل السنة والجماعة، من خلال قولهم بالاستخلاف، وكذلك إقرارهم بمشروعية الاستيلاء على السلطة بطريق القهر والغلبة، حيث أصبح أمراً واقعاً في المجتمعات الإسلامية، قرونا طويلة، وهو واقع مغاير وبعيد عن الإسلام الصحيح وقواعده في إرساء نظام الحكم الإسلامي الصحيح. وقد أدى ذلك في مجمله إلى ترسيخ منظومة من القيم الهابطة، تمثلت بالولاء الكاذب، والتزلف للسلطان، ومحاباته على حساب الشريعة والمصلحة، فسادت حالات الفساد، مما جعل التجربة التاريخية الإسلامية في مجال الحكم بعد عهد الخلفاء الراشدين في معظمها، بعيدة عن قواعد الإسلام الصحيح ولا تزال آثارها السالبة مترسخة في عصرنا الحالي، مما أدى إلى استمرار تأخر العالم الإسلامي، في الوقت الذي يتقدم فيه الآخرون.

ويعتقد الباحث أن كلاً من مقولات الفقهاء الشيعة في النص على الإمام، ومقولات الفقهاء السنة

في الاستخلاف، وجواز انعقاد الإمامة بالغلبة والقهر، هما وجهان لعملة واحدة، رغم أنه أحد مظاهر الصراع المذهبي استغله حكام الطرفين للحفاظ على سلطانهم.

والخلاصة أن قضايا الإمامة والخلافة، والتي كانت هي السبب في خلافات الأمة وافتراقها أصبحت من الماضي وفي ذمة التاريخ ولم تعد في عصرنا الحاضر فارقاً جوهرياً بين الجماعتين، لا بل ولا فارقاً ثانوياً في ظلال القوميات الحديثة والكيانات القطرية المستحدثة.

لقد كانت الخلافة والإمامة هي السبب في الخلاف التاريخي بين السنة والشيعة، فخرج الحكم منهما إلى غيرهم. أما اليوم فليؤمن الشيعة بإمامهم كيفما يشاءون، فهم مسلمون ولا ينقض من إيمانهم شيء، وليؤمن السنة بحرية الإمامة واعتبارها وكالة عن الأمة ونيابة عنها في تدبير أمورها، تكلها إلى أهل الدين والعلم والكفاية والقدرة على سياسيتها بالدين، وإيمانهم هذا لا ينقض أصلاً من الأصول الخمسة التي يتفق عليها المسلمون كافة فلم يعد مبرراً استمرار الخلاف على هذه القضية.

وفي نفس الوقت وكما أشرنا سابقاً، فإن حرص عدد من الفقهاء، وخوفهم من الفتنة والانقسام، جعلهم يقرون بهذا الواقع السلبي.

2. شروط الحاكم وحقوقه وطاعته:

لا يشترط أهل السنة والجماعة، في الخليفة أو الإمام أن يكون أفضل أهل زمانه "وأما ما يدل على جواز العقد للمفضول، وترك الأفضل لخوف الفتنة والتهاجر فهو أن الإمام إنما ينصب لدفع العدو وحماية البيضة، وسد الخلل وإمامة الحدود، واستخراج الحقوق". (الباقلاني، 1974، التمهيد، 184).

ويتفق معظم فقهاء وعلماء السنة على ضرورة توفر الشروط الأساسية التالية في الخلفاء والأئمة،

وهي:

1. العلم: وأقل ما يكفي أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين بالحلال والحرام.
  2. العدل والورع: وأقل ما يجب فيه من هذه الخصلة أن يكون ممن يجوز قبول شهادته.
  3. الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير، والمعرفة بمراتب الناس، والحروب.
  4. الذكورة والبلوغ والعقل والشجاعة والحرية.
  5. أن يكون نسبه من قريش. (البغدادي، ت 429هـ، أصول الدين ، 27)
- ويلاحظ أن أهل السنة والجماعة، لا يشترطون في الإمام العصمة، ولا الأعلمية، ولا حتى الأفضلية، بل يكتفون بأن يكون عنده قدرٌ من العلم ودرجة من العدالة والتقوى، وحسن التدبير في السياسة والحرب.

أما عند الشيعة الإمامية، فنظراً لأهمية منصب الإمام عندهم، باعتباره منصباً إلهياً وامتداداً للنبوة في وظائفها الرسالية، فإنهم يعتقدون بوجوب اتصاف الأمة بمواصفات استثنائية، وفوق مستوى الناس العاديين، وأبرزها:

- أ- العصمة: فالإمام معصوم عن ارتكاب أي من الرذائل والأخطاء صغیرها وكبیرها
- ب- الأفضلية: فالإمام ينبغي أن يكون أفضل أهل زمانه في صفات الكمال، من شجاعة وكرم وعفة وصدق وعدل، ومن تدبير وعقل وحكمة وخلق.
- ج- الأعلمية: فالإمام ليس مجرد رجل سياسة وحرب، كما هو عند أهل السنة والجماعة، بل هو الحافظ لشرع الله بعد الرسول ﷺ، والذي يقوم ببيان أحكام الدين وكشف أسراره للأمة "وأما علمه، فهو يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات، عن طريق النبي ﷺ، أو الإمام الذي قبله، وإذا استجد شيء لا بد أن يعلمه عن طريق الإلهام بالقوة الحدسية التي أودعها الله فيه. (المظفر، 2003، 68)

هذا فيما يتعلق بالإمام المعصوم، أما الفقيه الولي، بموجب نظرية ولاية الفقيه فان أهم

الشروط التي يجب توفرها فيه:

- أ- الفقاهاة والمتجسدة بثلاثة جوانب هي:
- حجية النقل والرواية،
- حجية الفتوى،
- منصب الولاية والحكم، وقد علل الخميني ذلك بالوثاقة والأمانة، ففي حجية الرواية تكفي الوثاقة في النقل، ولو لم يكن فقيهاً فاهماً للحكم من الروايات، لكن الوثاقة في الفتوى لا تكون إلا بالفقاهاة والقدرة على استنباط الحكم الشرعي من الأدلة، وكذلك الوثاقة في الحكم وأعمال الولاية تتطلب نفاذ البصيرة. (الخميني، 1399هـ، 56).

ب- الكفاءة: أي كفاءة الولي في الدائرة التي يعم فيها الولاية، ومن لا يتمتع بالكفاءة لعمل  
ضخم من هذا القبيل لأي سبب من الأسباب فليس له حق ممارسة هذه المسؤولية.

ج- الأعلمية: وهي في باب الولاية والحكم، تختلف عنها في باب الإفتاء والتقليد، فالأعلمية في  
الحكم، لا ترتبط بجودة الذهن، باستنباط الحكم الشرعي فقط، بل تؤثر فيها أيضاً مدى  
جودة الفهم الاجتماعي والسياسي والاطلاع على المواضيع الخارجية.

د- العدالة

هـ الذكورة.

ونلاحظ أن الشيعة الإمامية، يتشددون في الشروط الواجب توفرها بولاية أمر  
المسلمين، حيث "إن من يتولى الحكم الشرعي هم الأنبياء، أو الربانيون، أو الأحرار، باعتبارهم يمثلون  
رابطة السماء، ويكتسبون هذا الحق من الله، ولذلك فلا بد أن يكونوا مؤهلين لهذه المسؤولية ولهذا  
الدور، من خلال المواصفات الخاصة التي يمكن أن تجمعها العصمة في الأنبياء والأوصياء، والعلم بمعناه  
الواسع مع العدالة العالية في الأحرار. (الحكيم، 1992، الحكم الإسلامي، 173)

أما حقوق الحاكم في الدولة الإسلامية، فإن له حقوقاً على رعيته من شأنها أن تمكنه من تنفيذ  
أحكام الإسلام وتشريعاته، ولا تتعدى هذا الحد شريطة أن يكون قائماً بأمر الله، منفذاً لحكم الشرع، وقد  
حصر الفقهاء هذه الحقوق بحقين أساسيين هما النصر والطاعة "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق  
الأمّة، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له حقان: الطاعة والنصرة، ما لم يتغير حاله.  
(الماوردي، 17).

"وإذا قام الإمام بحقوق الأمّة، وجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يوجد من جهته ما  
يخرج به عن الإمام. (الفرّاء 458هـ، 12).

فأما الطاعة والانقياد للإمام، فهي فريضة شرعية لأنها أمر أساسي لوجود الانضباط في الدولة، وهذه الطاعة الواجبة لأولي الأمر نص عليها القرآن الكريم، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ "النساء 59". فهي طاعة بالمعروف تتركز على تنفيذ الأحكام الشرعية، ومما تتطلبه المصالح التي وجدت من أجلها الإمرة.

ويؤكد الفقهاء على أن تكون الطاعة فيما يأمر به الله فقط، "إن أهل السنة والجماعة لا يجوزون طاعة الإمام في كل ما يأمر به بل لا يوجبون طاعته إلا فيما تسوغ طاعته فيه في الشريعة، فلا يجوزون طاعته في معصية الله وإن كان إماماً عادلاً، فإذا أمرهم بطاعة الله أطاعوه". (ابن تيمية، ج 2، ص 86)

وقد ثار جدل فقهي واسع حول حدود هذه الطاعة الواجبة للإمام على كل مسلم لمجرد البيعة، وحول وجوب الصبر على هذا الحاكم والإذعان لأوامره المشتملة على المعاصي أم أنه يجب عصيانه والخروج عليه والعمل على عزله.

وأما النصره فهي الحق الثاني الذي ذكره الفقهاء، لأن الإمام في منصبه الذي وكلته الأمة القيام به لتنفيذ شرع الله وحراسة البلاد والعباد ونشر الدعوة، يحتاج إلى تأييد الأمة ومساندتها لتحقيق ذلك، والواقع أن موضوع الثورة والخروج على الحاكم، ظل من الأمور المسكوت عنها في الفقه السياسي الإسلامي؛ بسبب الخوف من الفتنة، والحفاظ على دماء

المسلمين عند أهل السنة والجماعة، حيث أجازوا الاستخلاف بالاستخلاف والإمارة بالقهر والغلبة، وعند الشيعة الإمامية أيضاً، الذين أضفوا كثيرا من الهالة والقدسية على الإمام وكذلك على نائبه أيضاً، فليس من المعقول أن يقوم الحاكم بطلب ارتكاب المعصية، ومخالفة الشريعة.

ورغم أن هناك شذرات في الفقه السياسي الإسلامي تتحدث عن خلع الإمام وعزله، عند تجاوزه الحدود المألوفة، إلا أن القبول بالأمر الواقع هو الذي ساد واقع التجربة الإسلامية في الحكم. وقد ظل حديث الفقهاء عن دور الأمة وأهميتها باعتبارها هي التي تمنح السلطة للحاكم وتملك حق مساءلته عن تصرفاته وسلوكه لا بل وإقصائه عن منصبه حبراً على ورق، حيث إننا لا نكاد نعثر على حالة "واحدة تؤكد ذلك" رغم الاستبداد الذي ران على تاريخ هذه الأمة عبر العصور.

كما ويرى الباحث أننا لا نستطيع إنكار وتجاهل واقع الخلافة الإسلامية بعد عصر الخلفاء الراشدين، وحدث كثير من التجاوزات والأحداث المأساوية والتي تكررت عبر العصور بشكل يخالف روح الإسلام والشريعة الإسلامية.

وفي هذا المجال، فنحن أمام مشكلة تربوية تواجهنا أمام الناشئة والأجيال وتنشئتهم السياسية حول موقفنا من هذا التاريخ والتراث، فإذا حاولنا تبرئة أنفسنا منها أمام الناشئة والأجيال، باعتبار أن الإسلام غير مسؤول عنها، فذلك يعني إدانة كاملة للتاريخ الإسلامي وكثير من الموروثات الثقافية، والتي تجسدت بمنظومة القيم السياسية الهابطة التي توارثتها الأجيال جيلاً عبر جيل حول قدسية الحاكم، سواء أكان إماماً عند الشيعة أم خليفة عند السنة، والتي لا تزال نلمس انعكاساتها لدى بعض المفكرين المعاصرين "يصبح الحاكم الإسلامي له حق الطاعة على الأمة، وتصبح علاقته بالأمة ليست مجرد علاقة توكيل وعقد اجتماعي، بل هي علاقة طاعة وتسليم؛ لأنه يمثل في وجوده الخلافة الإلهية والامتداد السماوي في الأرض". (الحكيم، 1992، 177)

ويعتقد الباحث بوجود التركيز في المنهاج الدراسي على التمييز بين الثوابت الإسلامية وبين التجربة التاريخية الإسلامية في الحكم، والتي ساد معظمها بعد عصر الخلفاء الراشدين كثيراً من الخلل والانحراف عن خطى الإسلام الصحيح.

موجبات عزل الحاكم:

تتضمن أدبيات الفقه السياسي الإسلامي كثيراً من ازدواجية الرؤية لدى الفقهاء السياسيين المسلمين، حول موضوع عزل الحاكم، ففي الوقت الذي يشير عدد من الفقهاء السنة كماورددي، والبغدادي، والجويني، والشهرستاني وغيرهم، إلى أن بيعة الأمة للإمام مشروطة بالتزامه بنصوص الشريعة، وأن طاعة الأمة ونصرتها له مشروطة بذلك، إلا أننا نجد معظم فقهاء وعلماء أهل السنة والجماعة، يذهبون إلى عدم جواز الخروج على أئمة الجور والفسق، ويشير الإمام النووي وهو أحد فقهاء السنة إلى ذلك بقوله "وأجمع أهل السنة، أنه لا ينعزل السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينعزل، وحكي عن المعتزلة أيضاً فغلط من قائله، مخالف للإجماع... وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه، ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين" ثم ينقل عن القاضي عياض قوله "وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، لا ينعزل بالفسق، والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخفيفه، للأحاديث الواردة بذلك". (شرح النووي على صحيح مسلم ج12، 229)

ويرى الباحث بأن هذا هو الأقرب إلى الواقع التاريخي، حيث أن الأمة لم تقم، أو لم تقوَ على عزل أي خليفة أو سلطان. وفي نفس الوقت نجد أن أهل السنة والجماعة يأخذون على الشيعة القول بعصمة الإمام وقدسيته، إلا أنه عند إمعان النظر في حالات الخروج على السلطة والسلطان، التي حدثت عبر التاريخ، فإننا نجدها خارج ثقافة الفقه السياسي السني، وحتى لو تحقق الظرف المناسب لعزله، فإن هناك غموضاً في الذي يباشر هذا العمل، هل هم علماء الأمة وفقهاؤها؟ أم أنهم أهل الحل والعقد الذين أبرموا العقد معه ومنحوه السلطة والسيادة؟ علماً بأن مفهوم أهل الحل والعقد ظل مفهوماً غامضاً وغير محدد ولم يسبق لهم أن مارسوا دوراً على أرض الواقع، هذا بالإضافة إلى أنه مفهوم يعمل على تكريس الطبقية والنخبة في إدارة الدولة.



ويمكن إجمال الأسباب، الموجبة لعزل الحاكم، كما أوردتها الفقهاء بما يلي:

أ. الكفر: وهو ارتداده عن الدين الإسلامي، بأن يُظهر ذلك صراحة وبلسانه، والطلب من الأمة بالالتزام بغير شرع الله "إن الحاكم يعزل بالكفر إجماعاً، فيجب على كل مسلم القيام بذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض". (العسقلاني، 1347هـ، فتح الباري، ج13، 140) وذلك استناداً لقوله تعالى ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. "النساء آية 141"

ب. الفسق والجور: وقد ذهب إلى هذا الرأي، وهو عدم عقد الإمامة للفساق، جميع الفرق الإسلامية بدون استثناء، وهناك اتفاق وشبه إجماع عند فقهاء السنة، وفقهاء الشيعة على ذلك. وقال عدد من فقهاء السنة بعدم الخروج عن الحكام حتى لو فسقوا وجاروا، وذلك بسبب الآثار الخطيرة التي تترتب على الخروج من الفتن والحروب، حيث إنه عند استعراض المحاولات التي قامت بالتاريخ الإسلامي بالقوة للخروج على السلطة، لم تؤت ثمارها المرجوة منها.

ويرى الباحث بأنه لا بد من قيام المسلمين جميعاً، بإعادة تقييم المؤسسة الشورية التي لها صلاحيات النظر في أعمال الخليفة وسيرته، ولها الحق في عزله، كما لها الحق في توليته، فلو وجدت هذه المؤسسة ومارست مسئوليتها بصورة واضحة وكاملة لاستوت الأمور ولم تحدث الفتنة والخلافات.

وفي هذا المجال لا بد من الإشارة إلى نصوص الدستور الإيراني لمعالجة موضوع عزل قائد الدولة، ورئيس الجمهورية عن الحكم، حيث نص الدستور في المادة "110" على عزل رئيس الجمهورية عن الحكم بعد صدور قرار من المحكمة العليا عليه، أو بعد رأي مجلس الشورى بعدم كفاءته السياسية.

كما نصت المادة رقم "111" من الدستور على عزل مرشد الثورة وهو أعلى منصب في الدولة إذا فقد أحد الشروط المنصوص عليها.

## 3. السلطة والسيادة والحاكمية

يتفق كل من السنة، والشيعة الإمامية حول مفهوم السيادة والحاكمية. فالسيادة هي للشريعة، والحاكمية لله تعالى، ولا يجوز لما هو أدنى أن يخالف ذلك، ولا تستطيع أية سلطة مهما كانت أن تصدر قراراً إلا في حدود الشريعة، لأنها ليست فوق الدستور أو فوق القانون.

وإذا كان جمهور السنة يتفق مع جمهور الشيعة الإمامية، بأن السيادة المطلقة هي للشرع، وأن الله هو الحاكم المطلق، ولا يحق لأحد أن يشرع للخلق من دونه، وأن الحكم محض حق الله وبه تنحصر الحاكمية، إلا أنهما يفترقان حول موضوع تأصيل السلطة على الإنسان في الأرض.

وحسب المفهوم الشيعي الأمامي، فإن الله قد وضع سلطته على الإنسان من خلال الرسول ﷺ، ومن بعده الأئمة الإثني عشر المعصومين. وبالتالي أصبح الإمام يستمد سلطته من الله استناداً لقوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ "النساء آية 59"

ويمكن القول بأن نظرية السلطة عند الشيعة، قد ظهرت مقترنة ومتلازمة مع نظرية الإمامة المعصومة ولأن الإمامة محددة بأشخاص معينين ومنصوص عليهم، فإن البحث في مسألة السلطة عند الشيعة، اتجه إلى الدفاع عنها ونقض الآراء المخالفة لها والتي تمحورت في إمامة الأئمة الإثني عشر، والدفاع عن مفهوم العصمة. واستمر ذلك حتى وقوع الغيبة، حيث فتح الباب أمام إعادة تكييف مسألة السلطة، ذلك أن الانتفاء الواقعي لسلطة الإمام، وتزايد الحاجة إلى التعامل مع السلطات القائمة، فرض إعادة طرح موضوع السلطة من زاوية أخرى، وخاصة بعد نجاح الشيعة في الوصول إلى السلطة وتمكنوا من إمامة عدة دول، حيث تبلور مبدأ النيابة عن الإمام، وصولاً لنظرية ولاية الفقيه المطلقة الحالية. (إبراهيم، 1998).

ويفسر الشيعة "أولي الأمر" باعتبارهم الأئمة الإثني عشر، فالإمام بعد الرسول ﷺ هو صاحب السلطة باعتبار الإمامة استمراراً للنبوة، وليست الأمة هي صاحبة السلطة بعد الرسول.

أما بعد انتهاء سلسلة الأئمة، وغيبة الإمام الثاني عشر، فإن السلطة تصبح للفقيه الولي، وهو ما تبلور من خلال مبدأ نيابة الإمام ثم نظرية ولاية الفقيه، وهذا هو التيار الفكري الغالب على الفكر السياسي الشيعي المعاصر حالياً. أما جمهور أهل السنة والجماعة فلا يرون في خليفة المسلمين، سوى منفذ للأحكام وحارس للدين، وليس نائبا عن الله تعالى، أو يستمد سلطته منه.

ويتفق جمهور الفقهاء المسلمين على عدم جواز إطلاق لقب "خليفة الله" على خليفة المسلمين الذي يتولى رئاسة الدولة معتبرين ذلك فجوراً، كما أسلفنا سابقاً.

ويستند معظم الفقهاء السياسيين السنة على خطبة أبي بكر الصديق بعد توليه الخلافة، لإعطاء الأمة حق منح السلطة، وتفويضها في التولية والعزل "أيها الناس إني قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني" فلو كان الخليفة خليفة الله في الأرض، لما كان للأمة من سلطان في التولية والعزل، لأنه يستمد سلطانه من الله تعالى، وله الحق المقدس.

ويرى الباحث بأن الشيعة الإمامية، في تناولهم لمفهوم السلطة ومصدرها في الإسلام، وطرحهم اليوتوبي الثيولوجي لها إما كان انعكاساً، وردة فعل للأوضاع السلبية القائمة. كما كانت أيضاً ردة فعل لأنظمة الاستبداد في العالم الإسلامي على مر العصور، حيث إن طرحهم لمفهوم الإمامة، كان رفضاً للأوضاع التي تتالت على العالم الإسلامي، مثلما نجد أيضاً طرح بعض مفكري وعلماء السنة المعاصرين ومن مختلف الاتجاهات والمذاهب السنية وعلى رأسهم كل من المودودي، وسيد قطب، لمفهوم الحاكمية يعيدنا أيضاً لمفهوم الشيعة الإمامية عن الإمامة ويقترب منه كثيراً؛ فإذا كان الشيعة الإمامية اعتبروا من تولوا السلطة مختصين لها وغير شرعيين، فإن سيد قطب مثلاً في تناوله لمفهوم الحاكمية اعتبره بمثابة "نزع السلطان الذي يزاوله الكهان، ومشيحة العوائل والأمراء والحكام ورده إلى الله، السلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر والسلطان والمال والقضاء وفي الأرواح والأبدان. (قطب، سيد، 1983، معالم في الطريق، 26)

ويرى الباحث أن العدل هو الغرض الأساسي من المعالجة الدينية للسلطة، فالعدل هو التجسيد السياسي لمقولة إسلامية الحكومة، كما أن الأساس العقلائي للسلطة يقتضي كونها تابعة للمجتمع وتستمد قوتها وسيادتها منه. وبالتالي فإن مشروعية السلطة مستمدة من التزامها بالأغراض التي أقيمت لأجلها. لكن جوهر المسألة متعلق بمصدر السيادة والحاكمية أولي بالتشريع، لأن تشريع القواعد العامة والثوابت والأحكام تستمد من الشريعة الأصلية، وأما الأحكام في المتغيرات والمستجدات فيرجع بها لأهل الاختصاص وهم الفقهاء العدول.

لكن المهم هو ممارسة الولاية السياسية ضمن إطار الشريعة، حيث نجد أن هناك تمييزاً بين مفهوم الحاكمية وبين مفهوم السيادة "فنحن نقول إن الحاكمية العليا لله سبحانه وتعالى أي لشريعته، أما السيادة، أي المسوغ الذي يسمح لشخص أو جهة بممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتصرف بأموال الناس، وأنفسهم، فهو رضى عامة الأمة في كل قطر من أقطارها، لأن الناس هم المخاطبون بالأحكام العامة". (السبحاني، 1400هـ، معالم الحكومة الإسلامية،

(223)

#### 4. الأمة "القومية، الوطنية":

هناك توافق بين السنة وبين الشيعة الإمامية حول المنظور الإسلامي للأمة، والمرتكزات التي يتشكل على أساسها مفهوم الأمة، وهو يتناغم مع المنظور الإسلامي العام للأمة، المرتبط بنظرة الإسلام للإنسان والإنسانية. فالإسلام ينظر للإنسانية جمعاء بوصفها كتلة واحدة، استخلفت لإعمار الأرض وأداء رسالة، لتحقيق إرادة الله وشريعته، استناداً لقوله تعالى ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ "هود، آية 61"، فجميع البشر في مقام العبودية لله، والخلافة عنه ثم المسؤولية أمامه، دون اختلاف إنسان عن إنسان آخر، فجميع الإنسانية مستخلفة، ومسئولة أمام الله بدرجة واحدة ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ "النساء، آية 1" وقد كانت الإنسانية في مراحلها التاريخية مجتمعة في أمة واحدة، من حيث علاقتها بخالقها عز وجل ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ "البقرة، آية 213" على الفطرة التي فطروا عليها. فالإسلام يضع العنصر الإنساني وحده كمعيار تقييم له، وهذا العنصر الإنساني الخاص بالإنسان يتجسد بأخلاقه، والتقوى هي ممارسة أخلاقية العبودية تجاه الله عز وجل "إن أكرمكم عند الله اتقاكم".

فالأساس الأخلاقي هو الأساس الإسلامي في تصنيف الأمم، وتجاوز الأسس الأخرى، كالأساس اللغوي والعرقي والطبقي وغيره، وعلى هذا الأساس نفسه، تنقسم البشرية إلى أمتين هما: أمة الإيمان وأمة الكفر، وفي نفس الوقت أعطى الإسلام للإنسان حرية الانتماء للأمة التي يختارها ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ "الكهف 29"، و﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ "الكافرون 6".

فالانتماء إلى أمة مسألة يتحكم فيها الإنسان بنفسه، تبعا لعقيدته وأخلاقته، دون اعتبار للمعايير الأخرى، فالطبقة واللون، واللغة، والولادة، والوطن، وبالتالي فإن الدين وحده فقط هو القادر على صنع الأمة الواحدة على ضوء التصور الإسلامي ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ "الأنبياء، آية 92" فالوحدة والأمة الواحدة إنما هي بوحدة ارتباطها بخالقها وعبادتها له.

كما أن الدولة ليست شرطاً في تكوّن الأمة، ولا في وحدتها، فالجماعة الإنسانية التي تملك عقيدة، وأخلاقية واحدة هي أمة واحدة، وإن حكمتها عدة دول.

ويمكن القول إن تعريف الأمة بأنها "مجموعة من الأشخاص، تجمعهم عقيدة واحدة"، هو اقرب التعاريف الإسلامية للأمة المتفق عليه عند أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية على السواء، كما أن مرتكزات التربية الإسلامية، والتنشئة السياسية عندهما تركز على انتماء الإنسان لامته الإسلامية من ناحية، والانتماء للإنسانية كاملة التي يرتبط معها بأب واحد وأم واحدة.

لكن ما يتميز به الشيعة عن السنة، هو ربطهم المحكم بين مفهوم الإمامة والإمام وبين مفهوم الأمة، فالعلاقة بين الأمة والإمام هي علاقة أبدية، لا يمكن تناول أحدهما بمعزل عن الآخر، ذلك أن الإمام هو خلاصة الأمة وعقلها ومجسد آمالها، ومحط آلامها "إن مصطلح الأمة نفس ينطوي على وجوب وضرورة الإمامة مائة بالمائة في حين لا ينطوي مصطلح الجماعة، والقبيلة، والمجتمع، والقوم، على ذلك، فلا أمة من دون إمام. (شريعتي، 1982، الأمة والإمامة، 38)

فمفهوم الأمة من وجهة نظر الشيعة الإمامية، ينطوي على وجوب وضرورة الإمام، ولا يمكن تصور أمة واحدة قائمة بدون إمام، لأنه هو الذي يصنع الأمة.

أما في عصرنا الحاضر، فإن مفهوم الأمة ضمن أطروحة ولاية الفقيه هي الحاكمة، فالأمة هي التي تختار ولي الأمر الفقيه وفي نفس الوقت فالفقيه المرجع معين إلهياً من قبل الله بالصفات العامة، ومن قبل الأمة بالتشخيص. فالفقيه هو نابع من عمق الأمة ويعيش مشاعرهما، وقبل أن يصبح حاكماً يكون أحد مراجع الأمة، حيث تكون عرفته وارتبطت به، وفوضته أمورها.

ويرى الباحث أن هذه الازدواجية في النظر للأمة، كمصدر للسلطة تنطبق على كل من السنة والشيعة على السواء، فالأصوليون السنة والشيعة يقولون بالحاكمية الإلهية وحرمان الأمة من منحها حق السلطة، أما المستنبرون والإصلاحيون من الطرفين، فرغم إقرارهم باعتبار الأمة هي مصدر السلطات إلا أنهم يربطون ذلك بمفاهيم ثيولوجية ولا تزال هذه القضية بين أخذ ورد بين الجانبين.

وعلى هذا الأساس العقيدي لمفهوم الأمة، فإن مفاهيم القومية، والوطنية ليس لهما مكان في التصور الإسلامي، عند أهل السنة والجماعة، وعند الشيعة الإمامية.

فالوطن "عند الإسلام هو كل بلاد المسلمين حيث تحكمها دولة إسلامية واحدة بقانون إسلامي واحد، شرعته لها السماء، ولم يرقم على أساس من تعاقد اجتماعي وأمثاله. (الحائري، 1979، 44)

وفي حالة وجود الإمام - عند الشيعة الإمامية "لا يمكن تصور دول إسلامية متعددة، أما في حال غيبته فيمكن تصور مناطق عديدة تحكمها رئاسات، ولكنها كلها تطبق النظام الإسلامي بما فيه من تشريعات، وهي جميعا تحكم بالنيابة عن الإمام عليه السلام، وعليه فليست لدينا في التصور الإسلامي أوطان متعددة، وإنما هناك وطن إسلامي واحد، وهو ما يدعى في الفقه الإسلامي "دار الإسلام". (الحائري، ص 44)

ويرى الباحث بأن موقف أهل السنة والجماعة من القومية والوطنية متطابق تماما مع رؤية الشيعة الإمامية، فكلا الموقفين يستند للمفهوم الإسلامي للأمة واعتبار الدين فقط هو العامل الحاسم في ذلك. والواقع أن الرؤية الإسلامية لمفهوم الأمة هي رؤية حضارية إنسانية سابقة على غيرها من التعريفات الضيقة لمفهوم الأمة. فالسيادة هي للأمة الإسلامية التي تشترك فيها كل القوميات من دون أن يكون لكل واحد من القوميات سيادة وحق في الاستقلال. فالعقيدة هي الأساس في التقييم، كما هي الأساس في الولاء، مثلما هي الأساس في التوحيد السياسي.

## 5. المواطنة:

المواطنة اصطلاحاً هي العضوية في الأمة ذات الاستقلال السياسي، أي ذات الوطن، ذلك أن الأفراد داخل حدود الوطن ينقسمون إلى مواطنين، وأجانب. والمواطنون هم الذين يعتبرون أعضاء في تلك الأمة، أما الأجانب فهم لا يحملون صفة العضوية فيها.

إن مصطلح "المواطنة" بمفهومها المعاصر من حيث شروطها، والواجبات والامتيازات المترتبة عليها، غير موجود في القاموس الإسلامي، لكن المواطنة بمعنى العضوية في الأمة موجودة في الفكر السياسي الإسلامي. وبالتالي فإن المواطنة في المفهوم الإسلامي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الإسلامي، فكل فرد مسلم يعتبر مواطناً، لأنه عضو في الأمة الإسلامية له كل الحقوق والامتيازات، كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات.

فالانتماء للإسلام هو أساس هذه العضوية، وبالتالي فإن مسؤولية الدولة الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم، لأنهم جميعاً رعايا لهذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية. كما أن العضوية في الأمة الإسلامية خاصة بالمسلمين فقط وغير متاحة لغير المسلمين، لأن المسلمين هم الذين يمثلون أمة واحدة من دون الناس، وبالتالي فإن الدولة الإسلامية مسؤولة عن حماية المسلمين قبل غيرهم، وإن اشتملت مسؤولية الدولة على غيرهم أيضاً. ويتفق معظم الفقهاء على أن المواطن في الدولة الإسلامية يتمتع بحق الحماية من الدولة بأوسع معانيها، وكذلك حقه بالمشاركة في الحكم من خلال التصويت أو الترشيح أو تولي المناصب فيها. (الغرايبة، 2000، 85-81)

وأما الشروط الواجب توافرها فأولها الإسلام، وثانيها الهجرة إلى دار الإسلام واتخاذها وطناً له، استناداً لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ "الأنفال، آية 72".

وبالتالي يتحدد أساس المواطنة بالإيمان وسكن دار الإسلام. (المودودي، 1953، تدوين الدستور، 56-57).

وفي عصرنا الحاضر، نجد أن الهجرة إلى دار الإسلام لاتخاذها وطناً لهم غير ممكنة وربما تخلق إشكالات وصراعات يدفع ثمنها المسلمون. كما أنه من غير الممكن وغير المناسب القيام بقطع كل الروابط مع الذين لا يهاجرون حتى روابط الولاء والولاية والتعاطف.

إن الأساس الذي يقوم عليه القانون الدولي في عصرنا الحاضر هو جنسية المواطن، وربما تخلق الهجرة أو اللجوء للدولة الإسلامية إشكاليات وتحديات، ونرى أن المسلمين الذين هاجروا إلى الدولة الإسلامية هم أمام خيارين، فإما أن تقبلهم هذه الدولة كمواطنين وتمنحهم صفة المواطنة، ويتمتعوا بكل الحقوق، أو بإمكانها أن لا تقبلهم ولا تمنحهم صفة المواطنة، فليس لهم حق المساهمة ولا حق الحماية المطلقة.

ورغم أن الدولة الإسلامية مسؤولة فعلاً عن جميع المسلمين وحمائيتهم، إلا أن هذه الحماية يمكن للدولة التنازل عنها والتخلي عنها حسب ظروف ومصالح الدولة، والاتفاقات السياسية لها مع دول العالم، وهناك شواهد على هذا في التاريخ الإسلامي من خلال صلح الحديبية بين الرسول ﷺ وقريش حيث نص "أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه عليه رده أو من جاء قريشاً ممن مع محمد لم ترده عليه.....".

ونلاحظ أن هناك توافقاً وتطابقاً بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية حول نظرتهم لمفهوم المواطنة في الدولة الإسلامية. وسيقوم الباحث بمعالجة هذا الموضوع مفصلاً في الفصل القادم.

#### 6. الدولة والحكومة:

يتفق كل من الشيعة والسنة، على ضرورة الدولة، وغاية الدولة وهدفها، وهو ما يتفق عليه أيضاً سائر الفرق الإسلامية الأخرى.

إن نظرية الدولة عند الشيعة الإمامية تقوم على مبدأ حاكمية الإمام المعصوم عليه السلام وولايته العامة باعتبارها استمراراً لولاية النبي ﷺ، والإمام المعصوم عليه السلام معيّن باختيار إلهي سابق يعبر عنه ويعلنه النبي ﷺ أو الإمام الفعلي بالنسبة للإمام التالي له في ولاية الأمر والحاكمية.

وفي حالة غيبة الإمام وانقطاع صلة الأمة به بالوسائل الطبيعية فليس في الكتاب والسنة أدلة خاصة بهذه الحالة والموقف الفقهي عند الإمامية يتردد بين ثلاث صيغ، هي:



أ. صيغة اللادولة، أي عدم مشروعية العمل لتشكيل الدولة.

ب. صيغة ولاية الفقيه العامة.

ج. صيغة ولاية الأمة على نفسها.

وتعتبر صيغة نظرية ولاية الفقيه السمة الغالبة تقريباً على ملامح الفكر السياسي الشيعي

الإمامي المعاصر، وخاصة بعد نجاح تطبيقها في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

فقد أجمعت سائر الفرق الإسلامية - باستثناء إحدى فرق الخوارج - على ضرورة

الدولة، واعتبروها أمراً مسلماً به، لأن الدولة تنشر الدعوة الإسلامية، وتقيم أحكام الشريعة وتحفظ بيضة الإسلام.

ويجمع أهل السنة والجماعة على ضرورة نصب الإمام باعتباره واجبا شرعيا على جميع المسلمين،

ويتوقف على ذلك إقامة الكثير من الواجبات "فنصب الإمام واجب، وقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع

الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر، وتسليم النظر إليه في

أمورهم، وكذا في كل عصر من العصور، واستقر ذلك إجماعاً، على وجوب نصب الإمام. (ابن خلدون، 688)

ولم يحدد أهل السنة والجماعة، شكل الدولة الإسلامية بصورة دقيقة، وتركوا ذلك للأمة، فالشكل

الذي سارت عليه الدولة الإسلامية المتمثل بنظام الخلافة هو نظام مستحدث بعد وفاة الرسول،

واصطلحوا على تسمية الحاكم بالخليفة. وهنا لا بد من ملاحظة أن توقف الاجتهاد لدى السنة قد انعكس

على قلة البحث وتطوير الفقه السياسي الإسلامي، في الوقت الذي استمر الاجتهاد في هذا المجال لدى

الشيعية الإمامية.

ويلاحظ أن الدولة حسب المفهوم الشيعي الإمامي المعاصر هي دولة دينية تخضع للمعايير

الشرعية، ومواصفات خاصة مرصودة بالمجال الفقهي بحيث تمنح الفقيه العادل الكفو ولاية على هذه

الدولة في عصر الغيبة.

يؤكد آية الله منتظري "إن السيادة والحاكمية لله تعالى فقط، والنبى ﷺ لم يكن له حق الحكم إلا بما فوض الله إليه..... والأئمة أيضا قد انتخبوا من قبل النبي بأمر الله تعالى حتى أن الفقهاء وفي عصر الغيبة أيضا طلبوا من قبل أئمتنا لذلك وإلا لم يكن لهم حق الحكم، وليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال أصلا. فالحكومة الإسلامية ثيوقراطية محضة وهذا القول هو الظاهر من أصحابنا الإمامية. (دراسات في ولاية الفقيه، 1988، ج1، ص405)

ورغم أن شكل هذه الدولة هو ثيوقراطي من حيث المبدأ، إلا أن هناك تطورا مستمرا ومتواصلا في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، بحيث يكاد يقترب كثيرا من المفهوم السني للدولة، ذلك أن ولاية الفقيه من حيث المبدأ على الدولة مقبولة لدى السنة، وقد نادى بها بعض الفقهاء السنة "فالشرط أن يكون الإمام مجتهدا بالغاً مبلغ المجتهدين، متجمعا صفات المفتين ولم يؤثر في ذلك خلاف، والدليل عليه أن أمور معظم الدين تتعلق بالأئمة" (الجويني، 66)، كما يؤكد ذلك في مكان آخر بقوله "وإذا كان صاحب الأمر "أي الحاكم" مجتهدا فهو المتبوع الذي يستتبع الكافة في اجتهاده ولا يتبع، أما إذا كان سلطان الزمان "أي الحاكم" لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبوعون العلماء، والسلطان نجدتهم وشوكتهم وقوتهم. فعالم الزمان المقصود الذي نحاوله، والغرض الذي نزاوله كنبى الزمان، والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إلى النبي..... والقول الكاشف للخطأ، المزيل للخفاء أن الأمر لله والنهي منهيه فإن لم يكن في العصر نبى، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهايتها مقام الأنبياء. ومن بديع القول في مناصبهم أن الرسل يتوقع في دهرهم تبديل الأحكام بالنسخ، وطوائى الظنون على فكر المفتين وتغاير اجتهاداتهم يغير أحكام الله على المستفتين، فتصير خواطرهم في أحكام الله تعالى حالة محل ما تبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ. (الجويني، 274-275) (\*).

\* وقد وصف محققا كتاب الجويني "غياث الأمم" رأي الجويني بأنه التعبير الصحيح عن موقف شيوخ أهل السنة والجماعة من نظرية الخلافة الإسلامية وما يتصل بها. أنظر مقدمة الكتاب.

هذا بالإضافة إلى أن الشيعة المعاصرين يؤكدون على أهمية مفهوم الشورى في الدولة وجميع المؤسسات بالدولة، وهو ما نلاحظه بصورة واضحة في الدستور الإيراني للدولة الإسلامية حالياً بإيران.

ولا بد من ملاحظة أن نظرية ولاية الفقيه أحدثت تقارباً بين السنة والشيعة في تصور الدولة ينبغي تنميته والبناء عليه. مع ملاحظة أن الفكر الشيعي مثل كل كيان ثقافي واجتماعي كبير، نجد داخله تنوعاً وثراءً وحتى تناقضات وصراعات واختلافات حقيقية مثل الفكر السني.

إن نظام الحكومة الإسلامية عند الشيعة الإمامية في عصرنا الحاضر "عصر الغيبة" يقوم على أساس ولاية الفقيه العادل الكفو، وفي نفس الوقت الأخذ بالشورى باعتبارها معلمة، بمعنى الاستضاءه بأفكار الآخرين، خصوصاً الأخصائيين في جميع مختلف جوانب الحياة؛ لتوقف مصلحة الأمة عليها ووجوب مراعاة مصلحتهم على ولي الأمر. أما جزئيات وتفصيل شكل الحكومة في عصر الغيبة فلم تذكر في الكتاب أو السنة أو المؤلفات الشيعية التقليدية، بل هي متروكة لآراء الفقهاء المجتهدين الجامعين للشرائط المواكبين لتطور العصر وتطور الفقه حسب مقتضياته ومصلحة الأمة.

وبهذا يتفقون تماماً مع أهل السنة والجماعة، بأن الإسلام لم يحدد أي لون خاص للحكومة، وأن الأمر يختلف باختلاف الزمان والمكان، وأن عدم التحديد هذا لا يعتبر نقصاً، بل يعتبر مرونة، تجعل من النظام الإسلامي صالحاً لكل زمان ومكان، مما يسمح ويتيح للدولة الإسلامية التطور، وملاءمة علاقاتها ومواقفها مع الدول الأخرى، والتي في معظمها ذات قوانين وضعية.

## الفصل الخامس الأنموذج المقترح للتربية الإسلامية السياسية المعاصرة

مقدمة :-

أولاً : القيم.

1. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

2. الشورى.

3. العدل.

4. المساواة.

5. الحرية

ثانياً: الدولة.

1. الدين والدولة.

2. الدولة وطبيعتها.

3. غاية الدولة ووظائفها.

4. رئاسة الدولة "شروط الحاكم وحقوقه".

ثالثاً: آليات النظام السياسي:

1- الشورى

2- البيعة

3- أهل الحل والعقد

رابعاً: السلطة والسيادة والحاكمة.

خامساً: الأمة.

سادساً: المواطنة "وحقوق الأقليات في الدولة الإسلامية".

سابعاً: الحقوق والحريات العامة والسياسية في الدولة الإسلامية

مدخل:

يستهدف بناء الأمودج ومن خلال البحث في القواسم المشتركة، ونقاط الالتقاء والتي تشكل الأرضية المناسبة، والقاعدة الصلبة للارتكاز عليها، العمل على إعادة ثقة المسلمين بفكرهم السياسي، حيث أدت الأوضاع السائدة إلى خلق حالة من الإحباط والتشكيك لديهم، وخاصة فيما يُتهم به الفكر السياسي الإسلامي، بأنه يكرس الاستبداد والدكتاتورية. كما يستهدف الأمودج محاولة المساهمة في جمع المسلمين على فهم واضح للإسلام. كما يستهدف مشروع الأمودج المقترح أيضاً مواجهة التحديات المعاصرة للفكر السياسي الإسلامي من خلال بلورة مواقف فكرية وسياسية للعمل على تقديم حلول واضحة لأبرز القضايا المعاصرة التي يعالجها الأمودج، والانطلاق منها إلى تضييق مساحة الخلاف، معتمدين مرجعية واحدة في الفكر والسلوك وهي مرجعية القرآن الكريم أولاً، ثم السنة النبوية الشريفة المؤكدة ثانياً، ثم اجتهادات وآراء الفقهاء المؤسسين لهذه المذاهب، وخاصة الذين انطلقوا من مبدأ الحرص على وحدة الأمة الإسلامية .

يرتكز الأمودج على قاعدة أن أصول الإسلام وأساسياته وأركانه والتي تمثل جوهر الإسلام، متفق عليه تماماً بين أتباع مذاهب أهل السنة والجماعة وبين أتباع مذهب الشيعة الإمامية، ولكن العزلة الطويلة التي فرضها تبادل العداءات منذ قرون عدة، وما نجم عنه من جهل أتباع المذاهب بعضهم بعضاً، رسخ انطباعات سلبية أدت للخيبة والتوجس .

ولا يستهدف الأمودج توحيد هذه المذاهب بمذهب واحد لجميع المسلمين، لأن ذلك يلغي ميزة هامة من أهم خصائص الشريعة الإسلامية، وهي شرعية اختلاف الحلول وتعددتها باختلاف الزمان والمكان، بل يستهدف الأمودج العمل على التقريب بين المذاهب وترسيخ القواسم المشتركة نحو وحدة الأمة الإسلامية، لمواجهة الاستبداد والظلم والتحديات المختلفة .

إن الإيمان بعدم وجود اختلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، في الأصول والأساسيات يعتبر البداية الصحيحة للتقارب، وأما بالنسبة للاختلافات في الفروع فيجب دراستها دراسة علمية من خلال مؤسسات علمية تضم مختلف علماء المذاهب بصورة موضوعية وجادة وبعيداً عن الأهواء والتأثيرات .

وقد لاحظ الباحث، وخلال فترة طويلة من البحث والتنقيب أن كثيرا من مظاهر التعصب والتناحر بين أتباع المذاهب لا أساس لها، وأن مردها هو أن أتباع كل مذهب جهلوا ما لدى غيرهم بوجه عام، وحصروا أنفسهم بدائرة المؤلفات المذهبية الخاصة التي يدرسونها ويعتبرونها وحدها المرجع الوحيد لهم .

وقد تنبه لهذا الخطر عدد من الفقهاء النابيين وحذروا منه "إن تعويد الطالب على ألا يطلع إلا على مذهب واحد ربما يكسبه ذلك نفورا وإنكاراً لكل مذهب غير مذهبه ما دام لم يطلع على أدلته فيورثه ذلك حزازة في الاعتقاد في فضل أئمة أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين وخبرتهم بمقاصد الشرع وفهم أغراضه " (لشاطبي الموافقات، ج2، 273).

وهو ما يؤكد فقيه آخر بقوله "ينبغي لمن اشتغل بالفقه ألا يقتصر على مذهب إمام ويعتقد في كل مسألة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة، وذلك سهل عليه إذا أتقن معظم العلوم المتقدمة، وليتجنب التعصب، والنظر في طرائق الخلاف المتأخرة، فإنها مضيعة للزمان، ولصفوه مكدره " (الإمام أبو شامة، حجة الله البالغة ج1 ص 327).

وبالتالي فإن النموذج يؤكد على القواسم المشتركة بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، حيث يؤكد كل منهما على الأصول الأساسية للدين الإسلامي، وبذلك تكون المذاهب الإسلامية بمثابة مراكز إشعاع ومدارس فكرية وعلمية متنوعة في نطاق الإسلام .

وفي عصرنا الحالي، نجد أن هناك قضايا جوهرية في الفقه السياسي الإسلامي يمكن أن تشكل الإطار المشترك بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، ويمكن أن يتجلى فيها التجديد والاجتهاد، لمواجهة التحديات الفكرية التي تواجه الفكر التربوي السياسي الإسلامي، حيث يطرحها الناشئة والطلبة مثل حق الأمة في اختيار الحكام وأسلوب الاختيار، ومشروعية الثورة على الظلم وقضايا السلطة والحاكمية، وقضايا حقوق الإنسان، وحق المرأة بالمشاركة، وقضية تداول السلطة، والتعددية والمعارضة السياسية ..... وغيرها من القضايا الحيوية المعاصرة والتي يتصدى النموذج لمعالجة أبرز مفاصلها الأساسية.

وبالتالي يمكن اعتبار هذا النموذج خطوة أولى نحو بناء وصياغة نظرية سياسية تربوية إسلامية متكاملة، تكون موضع توافق سائر المذاهب الإسلامية، وقابلة للتجديد والتطوير، مرتكزة على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المؤكدة، وتجسد فلسفة الإسلام السياسية من حيث ارتكازها على قواعد الشورى الملزمة للحاكم والملائمة لحاجات العصر، ومبدأ المسؤولية من حيث مشاركة الجميع فد"الكل راعٍ والكل مسؤول عن رعيته" وتأخذ بالخبرات السياسية والحياتية وتستفيد من التجربة البشرية "فنحن أعلم بشؤون دنيانا" مما يحقق العدالة والمساواة والحرية وسيادة القانون.

أولاً- القيم السياسية للنظام السياسي الإسلامي: "المبادئ الدستورية الإسلامية":

يعتبر القرآن الكريم المصدر الأول والأساسي للتشريع في الدولة القائمة على الدين الإسلامي، وتأتي بعد ذلك السنة النبوية الشريفة المؤكدة، حيث أن الرسول ﷺ قد طبق هذه المبادئ في الدولة التي أقامها، وجاءت التطبيقات النبوية لهذه المبادئ بما يتلاءم مع أحوال الدولة الإسلامية مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه المبادئ قد نزلت تدريجياً لاستيعابها وقبولها وتطبيقها.

وتعتبر هذه الأحكام العامة، أو المبادئ بمثابة "قيم" عليا لها أثر كبير، وأصبحت بمثابة مرجعية يحتكم إليها الحكام والمحكومون عند الاختلاف بينهم، وأصبحت واجب التمسك بها استناداً للآيات الكريمة المستوحاة منها أو الأحاديث النبوية الصحيحة، والتي هي محل إجماع بين الجانبين، أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية، ورغم أن التجربة التاريخية لنظام الحكم الإسلامي قد شهدت انحرافات، وعدم التزام بهذه القيم لعدة عصور، إلا أن هذه الانحرافات لم تصب هذه القيم بشيء في مضمونها، فقد ظلت هذه القيم راسخة في وجدان المسلمين، وظل الخطاب الإسلامي منادياً بالعودة لهذه القيم السياسية الإسلامية لإصلاح ما فسد خلال العصور التاريخية الماضية.

وأبرز هذه القيم والمبادئ السياسية الإسلامية العليا والتي تشكل الأساس الفلسفي والأخلاقي،

لأنموذج الفكر السياسي التربوي الإسلامي، هي :-

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشورى، والعدل، والمساواة، والحرية.

### 1. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يمكن تعريف المعروف بأنه كل ما ينبغي فعله أو قوله طبقاً لنصوص الشريعة الإسلامية، أو روحها وفحواها. وأما المنكر فهو كل فعل أو قول ينبغي تركه. وتتوافق التعريفات لدى أهل السنة والجماعة، والشريعة الإمامية على فحوى هذا التعريف، فعلماء السنة يعرفون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "الأمر بواجبات الشرع والنهي عن محرماته". (ابن حجر الهيتمي الشافعي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ج 2، 59).

ويعرف الغزالي المنكر بأنه، كل محذور الوقوع في الشرع. (إحياء علوم الدين، ج2، ص 285). وعرف فقهاء الشيعة الإمامية، المعروف والمنكر بقولهم "المعروف كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه، إذا عرف ذلك فاعله أو دل عليه، والمنكر كل فعل قبيح قبحه فاعله، أو دل عليه. (المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج1، 159)

مما تقدم يتبين أن الأمر بالمعروف، هو الأمر بكل ما ينبغي فعله أو قوله طبقاً للشريعة، والنهي عن المنكر، هو النهي عن كل ما ينبغي اجتنابه من قول أو فعل في هذه الشريعة. ويتفق علماء السنة والشيعة الإمامية، على وجوب الاستدلال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالقرآن والسنة. كما ذهبوا إلى وجوبه سواءً بالعقل أو بالشرع، أو بهما معاً أو بالإجماع.

ويُستدل على هذا المبدأ بالآيات الكريمة في قوله تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ "آل عمران 104"، وقوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ "آل عمران 11". بالإضافة لآيات متعددة أخرى.



أما من السنة النبوية، فيروي علماء الحديث طائفة كبيرة من أحاديث الرسول ﷺ، ومن أبرز هذه الأحاديث ما يرويه البخاري ومسلم وابن ماجه والترمذي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله أنه قال: "من رأى منكم منكراً فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع، فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" "الحديث في صحيح ابن ماجه، للألباني رقم 1.53 و3242".

ويرى علماء أهل السنة والجماعة، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فرض كفاية، لأنه مشروط بالعلم بالمعروف وبالمنكر. فإن الجاهل، ربما دعا إلى الباطل وأمر بالمنكر أو نهى عن المعروف، وربما عرف الحكم في مذهبه، وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر؛ ولذلك كان المكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هم العلماء دون غيرهم، منهم الذين يعرفون المعروف، ويعرفون المنكر في كل وضعية وحسب الأحوال.

ويؤكد ابن تيمية، على وجوب مراعاة المصلحة، فإن كان تغيير المنكر سيؤدي إلى مصلحة فهو واجب، أما إن كان تغيير المنكر سيؤدي إلى مصلحة فهو واجب، وإما إن كان هناك شك في ذلك فالأمر يختلف، وبالتالي لا يجوز - حسب رأيه - إنكار المنكر بما هو أنكر منه، ولهذا حرم الخروج على ولاة الأمر بالسيف، لأجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن كان ما يحصل بذلك من فعل المحرمات وترك واجب أعظم مما يحصل بفعلهم المنكر والذنوب. وبالتالي فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه، وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه وأهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر.

وقد نحا فقهاء السنة هذا المنحى لأنهم قارنوا بين وضعية الدولة، ووضعية الفتنة، ووضعية اللادولة، ففضلوا أخف الضررين وفقاً للقاعدة الفقهية المعروفة.

إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ إسلامي حقاً، ولكن فهمه وتطبيقه مقيدان بالنتيجة. وهنا لا يكفي أن نقول : الأعمال بالنيات بل لا بد من إدخال النتائج في الحساب، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يتحدد بنية صاحبه فحسب، إذ هو لا يتعلق بعلاقة المرء بربه فحسب، بل هو يتعلق أساساً بالعلاقة بالناس، أي بالتشريع.

وبالتالي فلا بد من أخذ إذن الإمام، وموافقته للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي يكون مكلفاً بذلك من الحاكم أو الوالي، وهو ما كان يسمى "بالمحتسب" وإلى هذا ذهب كثير من الفقهاء، فلم يجعلوا للأفراد حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ونلاحظ في عصرنا الحاضر، وجود فهم خطأ لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكثير من الناشئة والشباب يحاولون تغيير المنكر بما لديهم من قوة ووسائل دون أي تحقق، وقد تطورت هذه الأساليب والإجراءات حتى وصلت ما يسمى حالياً بالعنف والتطرف، وهذا يتطلب من القيادات الفكرية والتنظيمية القيام بجهد لتوجيه الشباب للتفقه بصورة صحيحة.

## 2- الشورى

سبقت الإشارة إلى أن القرآن الكريم قد أرسى مبدأ الشورى قاعدة للعمل السياسي، وسائر مناحي الحياة دون تحديد طريقة أو حدود استخدام هذا المبدأ.

ويؤكد أهل السنة والجماعة على الشورى كمفهوم ومنهج وفلسفة حكم، لاستخراج الرأي السليم من أصحاب العقول وأهل الرأي، لضمان عدم الاستبداد بالرأي والتفرد بالقرار، مثلما تعني الاستشارة بجميع الآراء وتبادل وجهات نظر متعددة، كي لا يقام الحكم على هوى فردي أو مصلحة شخصية. "وقد ذهب جمهور الفقهاء والمفكرين والباحثين إلى أن الشورى هي أساس الحكم الصالح وهي السبيل إلى تبين الحق، ومعرفة أسد الآراء والرؤى، وقد أمر بها القرآن وجعلها عنصراً من العناصر التي تقوم عليها الدولة الإسلامية" (شلتوت، 1964، 438).

كما يضع جمهور العلماء وفقهاء القانون الدستوري "الشورى" كفريضة إسلامية ومبدأ دستوري أصيل على رأس المبادئ العامة والأصول الثابتة استناداً للآيات الكريمة والأحاديث النبوية، فهي لذلك ملزمة لا حجة لأحد بتزكها. ذلك أن "بين الحكم الإسلامي وبين الحكم الاستبدادي ترك الشورى، ذلك أن الإسلام والاستبداد ضدان لا يلتقيان، فتعاليم الدين تنتهي بالناس إلى عبادة ربهم وحدة. أما مراسيم الاستبداد فتزد بهم إلى وثنية سياسية عمياء"

(الغزالي، محمد، الإسلام والاستبداد السياسي، 6).

ورغم تعدد الآراء في تعريف الشورى، ومدلول هذا المصطلح إلا أن هناك توافقاً على الاستدلال بها باعتبارها تعني "حق الأمة في المشاركة السياسية، في أمور الحكم، وصنع القرار السياسي. وإذا غابت هذه المشاركة السياسية عن الأمة فإن نظام الحكم يكون نظاماً استبدادياً،

أي فردي شمولي وإن نُسب النظام إلى الإسلام". (عبد الخالق، فريد، 1998، الفقه السياسي، ص88)

يلاحظ أن هناك إجماعاً على أن الإسلام يعتبر مبدأ الشورى وما يترتب عليه من اهتمام المسلمين بأموالهم العامة قطب الرعى في نظام الحكم الإسلامي؛ لأنه ضمان أو تجسيد لدور الأمة الإيجابي في تأمين حقوق الإنسان وحرياته الأساسية - باعتبارها من حقوق الله- من أي اعتداء يقع عليها من حكام الجور.

(عبد الخالق، 19)

أما نطاق الشورى فهو في جميع المجالات، ولا توجد أية قيود على الشورى، باستثناء أن لا تكون في مسألة ورد بها نص قطعي الدلالة، كما أنه لا يجوز أن ينتهي أمر الشورى في أية قضية بما يخالف الشريعة.

ويشمل مجال الشورى أحكام الدين التي لم يرد بها نصوص قطعية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وكذلك سائر مصالح الأمة في الدنيا، مع التنبيه أن لكل مجال أهل الذكر ومتخصصين، ويستعان في كل مجال بأهل ذكره، ويجمع أحد المعاصرين "مجالات الشورى السياسية بالأمر التالية :

- أ- مسألة اختيار رئيس الدولة، حيث إن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار رئيس الدولة.
- ب- اختيار ممثلي الأمة من أهل الحل والعقد، أو أهل الاختيار، جميع المجالس والهيئات التي تمثل الأمة في تحقيق واجباتها وحقوقها العامة .

- ج- صياغة الدستور ووضع الأنظمة والتشريعات .
- د- مشاوراة الأمة في القضايا والشؤون الكبرى المتعلقة بالسلم والحرب .
- هـ- مشاوراة الأمة، أو من يمثلها في تعيين مسؤولي الدولة الكبار ذوي المناصب الهامة.
- و- المشاوراة في تحديد وجوه انفاق الأموال" . (غرايبه، 2000، 300-320)
- ز- رغم أن التجربة التاريخية لمعظم فترات التاريخ الإسلامي قد خلت من تطبيق صحيح وسليم للشورى، إلا أن فقهاء ومفكري أهل السنة والجماعة يعتبرونها أحد أهم مرتكزات وأسس نظام الحكم في الإسلام.

كما أننا نلاحظ أنه رغم إجماع الكتابات المعاصرة على مبدأ الشورى واعتباره "رأس المبادئ الدستورية الإسلامية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام" (متولي، 241) إلا أن هناك اختلافاً حول مدى إلزامية قرار الشورى للقيادة السياسية. ويعتقد الباحث أن هذا ناتج عن سوء فهم الجهة التي أنيط بها أمر التكليف الإلهي، حيث يرى الباحث وجوب التمييز بين مستويين إثنيين للشورى، يتعلق المستوى الأول بمهام الأمة ومسئولياتها ودورها، وهذا المستوى يشمل جميع مؤسسات الشورى وفي مقدمتها المجالس النيابية وسائر المجالس التشريعية والرقابة والتنفيذية المنتخبة. وذلك انسجاماً مع الآية ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ "الشورى آية 38" وأما المستوى الثاني فهو المستوى الخاص المرتبط بمهام القيادة الرسمية ويمكن أن نطلق عليه مصطلح الاستشارة. وبالتالي فإن الشورى تصبح حقا طبيعيا وعاما للأمة الإسلامية للمشاركة في جميع القرارات المتعلقة بشؤون الأمة العامة، وخاصة عمليات اختيار القيادات التي تنوب عنها وتمثلها. أما الاستشارة فترتبط بواجب القيادة بالرجوع إلى صاحب الرأي والاختصاص لاستخلاص واستكناه الحقائق والمعرفة لاستثمارها والاستعانة بهم عند اتخاذ القرار وهذا ما كان يقوم به الرسول ﷺ وهو غير ملزم. وذلك انسجاماً مع الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ "آل عمران آية 159".

وعلى صعيد الواقع العملي نجد أن مدرسة الشيعة الإمامية المعاصرة قد حولت نظرية ولاية الفقيه إلى واقع قانوني شورى، فحسب هذه النظرية "ولاية الفقيه" فإن الحكم ينتقل خلال عصر غيبة الإمام المهدي إلى نوابه العاملين، وهم النواب الذي تنطبق عليهم المواصفات والشروط حسب التراث الفقهي الشيعي .

ويرى الباحث أن القرآن الكريم أسس مبدأ الشورى وأكد عليه ليكون قاعدة للعمل السياسي، لكنه لم يحدد آلية وطريقة لتطبيق هذا المبدأ.

وفيما تجمع الكتابات المعاصرة على مبدأ الشورى ووجوب ممارستها إلا أنها تختلف حول مدى إلزامية قرار الشورى للقيادة السياسية.

ويرى الباحث أن معظم ما كتب عن الشورى، يركز على أهمية قيام الحاكم بالاستشارة، لكن الأهم هو النظر لهذه القيمة كمفهوم شمولي، تربوياً واجتماعياً وسياسياً. كما أن الشورى يمكن أن تؤسس لمبدأ هام وهو إعطاء الأمة سلطة اختيار الحاكم باعتبارها صاحبة السلطة في ذلك إذا توافرت الشروط اللازمة فيه. وعلى الصعيد التربوي يجب إعداد الناشئة على مفاهيم وقيم الشورى في المؤسسات التربوية المقصودة وغير المقصودة، وعلى الصعيد السياسي والقانوني يجب إعداد القوانين والدساتير الملزمة بالشورى.

أما عند الشيعة الإمامية نجد أن دستور جمهورية الإسلامية الإيرانية قد نص على الشورى في مختلف مواده، ونص على وجوب الشورى وممارستها من خلال إيجاد مجالس شورى بكافة مرافق الحياة في الدولة ومراكز صنع القرار. وبذلك نلاحظ أن الشيعة الإمامية المعاصرة، قد تجاوزوا إخوانهم من أهل السنة والجماعة، الذين لا يزالون يناقشون هل الشورى معلمة أو ملزمة.

لقد تمكن نظام ولاية الفقيه عند الشيعة الإمامية المعاصرين، من تجاوز الخلاف حول الشورى كنظرية لاختيار الخلفاء، وأصبح ذلك من الماضي، وأصبحت الشورى أمراً واقعاً ومنهجياً، يمكن استعماله على الصورة المناسبة، خاصة وأن الإسلام الذي أوجب الشورى وجعلها أصلاً من أصول الحكم وسياسة الناس، لم يضع لها نظاماً خاصاً ولم يفصل أحكامها.

وتشير الأدبيات السياسية المعاصرة للشريعة الإمامية، إلى أن أبرز المزايا والأبعاد السياسية لنظرية الشورى الإسلامية، كما وردت بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، تتمثل باعتبار الشورى "أفضل ضمان لاستقرار الحكم وتوطيد دعائمها، ولا شك أن قضية الاستقرار في الحكم والقوة من أهم وأفضل العوامل التي تساعد على أداء الدور الحقيقي الذي يجب أن تقوم به الولاية والدولة.... كما أن الشورى تمثل في نظر الإسلام الحزم في اتخاذ القرارات وتنفيذها، هذا بالإضافة إلى أن الشورى تعتبر أفضل الطرق لمعرفة الواقع على مستوى الأمة" بالإضافة إلى دور الشورى في توطيد العلاقة بين القيادة والأمة، الذي ينتهي إلى وحدة القيادة والأمة. (الحكيم، 1992، 128-132)

وقد وضع محمد باقر الصدر "تصور أطروحة للمرجعية ضمن نظام للشورى أسماها بالمرجعية الموضوعية، حاول من خلالها أن يتصور تطبيق نظام الشورى تنفيذياً على أجهزة المرجعية وعلاقتها بالأمة، وكان يدعو إلى أن تتحرك المرجعية الدينية بهذا الاتجاه لتجسيد هذا المنهج الشوري وتهيئة الظروف المناسبة لذلك". كما جسد الإمام الخميني ذلك بعد انتصار الثورة الإيرانية في مختلف مؤسسات الدولة، من خلال الدستور الإسلامي الإيراني، ومجموعات القوانين الأخرى.

ويرى الباحث أنه قد تختلف أساليب الشورى، وتتعدد صورها، لكن الأسلوب التقليدي لم يعد مناسباً في عصرنا الحاضر، ولا يتفق مع أي من الأساليب التي اتبعت في اختيار الخلفاء الراشدين، بحيث يمكن القول بأن التطبيق العملي للشورى في اختيار الحاكم في عصرنا الحاضر يكون بتقرير حق الشعب في اختيار رئيس الدولة ونوابه وأعضاء جميع المجالس التمثيلية، بالانتخاب الحر المباشر، وهو حق لجميع المواطنين كافة دون تمييز بسبب جنس أولون أو دين أو طائفة أو طبقة أو مهنة. ويرى أحد مراجع الشيعة الإمامية المعاصرة، أن القرآن الكريم يدعو لاستخدام نظام الشورى في المستوى التنفيذي للولاية، باعتباره منهجاً للحكم الإسلامي، يمثل التكامل للمجتمع الإسلامي، بدليل ذكره في سياق الصفات الأساسية للإنسان المؤمن المتكامل، فالشورى من المناهج التي طبقها الرسول ﷺ باعتبار طرحها كصفة تكاملية للجماعة الصالحة من خلال الآية "وأمرهم شورى بينهم"، الواردة في سورة الشورى "وهي سورة تتحدث عن الجماعة والمجتمع كهدف يسعى إليه الإسلام"، (الحكيم، 1992، 126).

## الشورى والديمقراطية:

يمكن القول إن الجيل الأول من الإصلاحيين المسلمين في القرن التاسع عشر أمثال الأفغاني والكواكبي والنائيني ومحمد عبده، والذين كانوا منفتحين على المدنية الأوروبية الحديثة، ويؤمنون بضرورة الاقتباس من إنجازاتها، هم من أوائل الذين رأوا أن هناك تماثلاً بين الشورى والديمقراطية، واعتبارهم الديمقراطية تشكل الآلية المناسبة لتطبيق حكم الشورى، وهو ما نلاحظه بصورة خاصة عند كل من الكواكبي والنائيني ومحمد عبده، حيث شددوا على حقيقة أن الإسلام لا يعترف بوجود "سلطة دينية" تتوسط علاقة الفرد بالخالق، وتفرض وصايتها على الجماعة في حكمها لنفسها، ورأوا أن السلطة السياسية هي سلطة مدنية أساساً تستمد شرعيتها من الأمة، والحاكم يجب أن يرتبط انتخابه أو عزله بالأمة.

كما اعتبروا أن النظام البرلماني القائم على أساس الانتخابات الحرة، ليس سوى تطبيق لمبدأ الشورى الإسلامي، فالشرع لم يبين لنا كيفية الحكم، ولا طريقة محددة لممارسة الشورى. فالشورى-كما يرون- واجب شرعي وكيفية إجرائها غير محصورة بطريقة محددة. وبالتالي فإن معظم الإصلاحيين المسلمين في القرن التاسع عشر كانوا متفقين على وجود تماثل بين الشورى والديمقراطية.

ومنذ أوائل القرن العشرين، ونتيجة تأمر الدول الاستعمارية الغربية على العالم الإسلامي، وتقاسمها لمعظم مناطق العالم الإسلامي، وقضائها على الخلافة العثمانية الإسلامية، ورعايتها للمشروع الصهيوني بفلسطين، بدأنا نلاحظ أن عدداً من مفكري أهل السنة والشيعة الإمامية، المعاصرين، أظهروا كثيراً من التحفظات والاشتراطات، والتضييقات على هذا التماثل بين مفهوم الديمقراطية والشورى، ضمن محاولاتهم التجديد والمعاصرة. وأصبحت هذه المحاولات تدخل في إشكالية ينعكس تأثيرها على محاولات التأصيل والاجتهاد، حينما يسعى المفكرون المسلمون لاستخدام مناهج أصولية وتطبيقها على مفاهيم حديثة، حيث

إن اللجوء إلى القياس أو الرأي أو الاستصحاب، لا يحل التناقض؛ لأن هذين المفهومين "الشورى والديمقراطية" ينتميان إلى بنائين فكريين مختلفين، ولهما عناصر وجزئيات ومكونات مختلفة ومتباينة، وتطور كل منهما في بيئات تاريخية واجتماعية مختلفة. وبالتالي يظل انتزاع أي مفهوم من بيئته الفكرية ومحاولة تطبيقه في بيئة مختلفة عملية معقدة. فالمصطلح "الشورى" في الفكر الإسلامي السياسي يسكن إلى توحيد إلهي، وليس أمراً تواضع عليه البشر كما هو الحال في الديمقراطية ولذلك يفترض فيها الكمال والشمول بها تنجلي الإجابات لجميع قضايا الدين والدنيا.

والسؤال المطروح هل هناك ضرورة حقيقة لإدراج مفهوم الديمقراطية، ضمن بنية الفكر الإسلامي، أم يمكن لمفهوم الشورى أن يكون مقابلاً أو بديلاً كاملاً يغني عن استعارة هذا المفهوم؟ وهنا تتعدد وتتقاطع الإجابات، فمنهم من يرى أن المصطلحات المستحدثة الغربية كالقومية والديمقراطية والاشتراكية، لا توجد لها صلة تربطها بالإسلام، وبالتالي يجب تطبيق نظام الإسلام لمعالجة مشاكل العصر وليس العكس، وهو ما يصوره أحد المفكرين السلفيين السنة بقوله: "وكثيراً من كان يحاول أن يجعل الإسلام ديمقراطياً أو شيوعياً، مع أن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية .. كما يتناقض مع الشيوعية، فجعل الإسلام ديمقراطياً أو اشتراكياً .. استحساناً لتلك الأفكار هو تأثر بالثقافة الأجنبية وليس انتفاعاً بها". (النبهاني، الشخصية الإسلامية، 218-219) كما يصوره أحد مفكري الشيعة بقوله: "واعتقد بأن هناك تناقضاً بينهما - الشورى والديمقراطية - تحديداً بسبب التغيرات الجذرية التي سمحت ب بروز ظاهرة كالديمقراطية، إن مقارنة هذين المفهومين اللذين ينتميان إلى كوكبات أفكار متباينة قامت بينهما انقطاعات كبرى أسست الحداثة، إنما يعادل إجراء تماهٍ تسلسلي وتجاهل الطبيعة التناسلية والسلالية للمفاهيم المعالجة بين هذه المفاهيم، هناك تصدعات وأخاديد لا يمكن تخطيها، ويمكن سدها بوسائل أخرى، غير تلك الوسائل التي نلجأ إليها عادة". (يوسشايفان، 1991، 39)

وهناك بعض المفكرين المسلمين المعاصرين، ممن حاولوا التخفيف والتقليل من حدة التناقض بين الديمقراطية والشورى، وكان من أبرزهم المفكر مالك بن نبي، الذي قام بمحاولة تجسير علاقة بين المفهومين دون دمجهما بقوله: "إن كل مصطلح كان في زمن ما كلمة محدثة وأننا نعرف بالضبط متى حدثت كلمة إسلام في اللغة العربية ومعناها الدارج أنها لا شك من ابتكار القرآن. ولكننا على جانب أقل معرفة فيما يخص مصطلح ديمقراطية، فنحن لا نعرف متى درج في اللغة العربية ولا نعرف حتى تاريخ حدوثه".



ويحاول ابن نبي حل التناقض من خلال فهم يعتبر الديمقراطية ثقافة وشعوراً نحو الذات والآخرين، مع وجود مجموعة شروط اجتماعية وسياسية لازمة لتكوين الشعور الديمقراطي وتنميته. "ولذلك يأخذ السؤال شكلاً آخر وهو: هل يتضمن الإسلام؟ ويتكفل هذه الشروط الذاتية والموضوعية للمطابقة بين الروح الديمقراطية والإسلام، وهل يخلق الإسلام الشعور الديمقراطي "وهو يعتبر الديمقراطية مشروعاً يقوم على التثقيف على نطاق أمة وفق منهج شامل للجوانب النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية. ولذلك فالإجابة عن سؤال وجود ديمقراطية لا تتعلق بالضرورة - كما يرى مالك ابن نبي - بنص فقهي مستنبط من القرآن والسنة، بل بجوهر الإسلام بالذات وشعور الإنسان بتكريم الله له". (نبي، 1991، 134)

كما يرى مفكر مسلم معاصر آخره أن المقارنة بين المفهومين خطأ "يظلم الإسلام مرتين، مرةً عندما يقارن بالديمقراطية، ومرةً عندما يقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الإثنين خطأ، وادعاء التنافي خطيئة. فالمقارنة متعذرة من الناحية المنهجية بين الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم، وبين الديمقراطية التي هي نظام للحكم وآلية للمشاركة، وعنوان محمل بالعديد من القيم الإيجابية... وهذا الاختلاف لا ينبغي أن يحمل معنى التضاد أو الخصومة، حيث يظل الاتفاق قائماً في بعض القيم الأساسية، والمثل العليا لكنه ينبغي أن يفهم في إطار التنوع والتمايز" (هويدي، 1992، ص4)، ويستمر في محاولته بقوله "لا يحسن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيادة بغير الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية، إذ بغير الإسلام تزهد روح الأمة، وبغير الديمقراطية يحبط عملها... الديمقراطية التي نقبلها ونعتبرها مقابلاً للشورى أو ترجمة معاصرة لها هي التي لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً... من حقنا اقتباس ميزات الديمقراطية. إن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرها ولكنه ترك التفاصيل لاجتهاد المسلمين، وفق أصول دينهم، ومصالح دنياهم وتطور حياتهم... ميزة الديمقراطية أنها اهتمت خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين من الأباطرة والملوك والأمراء إلى صيغ ووسائل تعتبر أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلط المتجبرين". (هويدي، 1993، 5).

ويرى الباحث أن سبب الإشكالية التي واجهها المفكرون في محاولاتهم المقارنة بين المفهومين أو التوفيق بينهما، يعود إلى نظرتهن للمفهومين نظرة فلسفية وأيدلوجية، وهما كما سبق الإشارة ينتميان إلى بنيتين فكريتين مختلفتين، وبالتالي نجد التضاد وعدم التوافق بينهما. ولكن حين النظر والتعامل معهما كآليتين ومنهجين في الحكم، نجدهما في توافق ويكمل أحدهما الآخر، فالديمقراطية التي يحتاجها المجتمع الإسلامي يقصد بها النظام السياسي مهما تنوعت صورته، رئاسية أم برلمانية، بغض النظر عن الأمم التي ابتدعتها سواءً أكانت مسيحية أم يهودية أم بوذية أو هندوسية وهي المرتكزة على المبادئ والآليات الآتية:

أ. قيام النظام السياسي على أساس مبدأ المواطنة، ومشاركة جميع المواطنين في الوطن وتساوي الحقوق بينهم على أساس تعاقد صريح، يكون فيه هم أصحاب السلطة ويمارسون سيادتهم بما يحقق التداول السلمي للسلطة ومن خلال انتخابات حرة ونزيهة.

ب. اعتماد العملية الانتخابية في جميع مستويات السلطة، سواءً رئاسة الدولة أو الحكومة أو البرلمان أو المجالس المحلية وامتدادها إلى مؤسسات المجتمع المدني كالنقابات والجمعيات بأنواعها.

ج. ضمان الحريات الإنسانية الأساسية، كحرية التفكير والاعتقاد وإنشاء الأحزاب ، وسائر الحريات الخاصة، تكريساً لمفهوم حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية.

د. مبدأ المحاسبة والرقابة على السلطة، سواءً من خلال الصحافة أو المؤسسات الدستورية.

وعلى هذا الأساس، فالديمقراطية في جوهرها آلية ومنهج حياة وحكم، لا بل يمكن القول إنها "جملة من التسويات والترتيبات الحسنة التي تتفق عليها النخب المختلفة من أجل إدارة الشأن العام بشكل توافقي بعيداً عن القهر، وعلى أساس المساواة في المواطنة حقوقاً وواجبات على اعتبار أن الوطن مملوك من قبل كل سكانه بالتساوي، مع التسليم بسلطة الرأي العام مصدراً لشرعية السلطة، وذلك بصرف النظر عن نوع العقائد السائدة..."

وليس لتوفر هذه المساحة في التعامل مع التعددية علاقة ضرورية بالعلمانية، التي قد تكون أساساً للدكتاتورية كما هي الحال في الأنظمة النازية والشيوعية.. وكذلك الأمر بالنسبة للدين الذي قد يُتخذ أساساً لتسوية أنظمة ديكتاتورية كما حدث في تاريخنا... وليس في الإسلام عند التأمل في تعاليمه ومقاصده وتجربة تطبيقه النموذجية في عصر النبوة والخلفاء الراشدين ما يمنع الترتيبات التي جاء بها النظام الديمقراطي علاجاً لآفة الدكتاتورية والاستبداد التي اکتوى بناها معظم تاريخ الإسلام وبقيّة شعوب الأرض..". (الغنوشي، 2007، 1)

ومن ناحية أخرى هناك تيار مستنير معاصر في الفكر الشيعي الإمامي المعاصر يرى إمكانية بناء علاقة تناغم بين الدين والديمقراطية وإمكانية العثور في التراث الديني على أرضية صالحة في دعم الديمقراطية، ويميز هذا التيار بين ثلاثة مستويات لمفهوم الديمقراطية، يتعلق الأول بالجانب الوظيفي للديمقراطية باعتبارها تمثل الجمهور والانتقال السلمي للسلطة أما المستوى الثاني فيتعلق بالأرضية الفلسفية للديمقراطية كحاكمية الشعب والمساواة والحقوق الطبيعية. وأما المستوى الثالث فيتعلق بالبعد الایدولوجي للديمقراطية .

وبما أن الدين الإسلامي لم يحدد نظاماً خاصاً ثابتاً للحكم، وفي الوقت نفسه فإن الدين ليس موضوعاً للديمقراطية، فالديمقراطية هي نموذج والية لممارسة السلطة السياسية، فهي لا تتعارض مع الدين بل تتعارض مع النماذج الأخرى لممارسة السلطة، فالدين يوفر القيم والأهداف والمعايير التي يجب تمثيلها في النظام السياسي، في حين أن الديمقراطية توفر الآلية والمنهج لتحقيق ذلك ويمكن تسمية هذا التزاوج بين الدين والديمقراطية، بالديمقراطية الدينية. (حجاريان، 2007، از شاهد قدسي، مجلة الكلمة، ص132)

ويرى الباحث أن المنهج الشوري في جوهره، أمر مبدئي مفاهيمي وتربوي سياسي، يجب أن يترسخ في حياة الأمة على مختلف مستويات التربية والتعليم، والتنظيم والتعامل بها، وليس مجرد قضية هيكلية تنظيمية في تشكيل مؤسسات الحكم، يتسلل من خلالها الاستبداد والسيطرة متخذاً وجوهاً متغيرة. ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن المسلمين قد قصروا في وضع الترتيبات والآليات لتطبيق منهج الشورى، فالآليات الشورية التي حكمت مجتمعاً صغيراً هو مجتمع المدينة، لم تتطور لتحكم أمة مترامية الأطراف، وتم اختزال الأمة صاحبة السلطة العملية في رجل أو رجلين، مما أضفى على السلطة صفة الامتلاك الشخصي، ولو تم تطبيق الشورى بروحها الحقيقية لما تمزق المجتمع ولما ظهرت الفرق الإسلامية ومنها الشيعة والسنة.

كما ويرى الباحث من ناحية أخرى وجوب ربط مفهوم الشورى والهيئات الشورية المختارة أو المنتخبة بالقاعدة الشعبية والأساس الشعبي الذي تركز عليه وتستمد منه سلطتها وشوكتها. كما أن عضوية مجلس الشورى في عصرنا الحالي يجب أن تتجاوز الشروط التقليدية المعروفة كالعدالة والعلم والحكمة بحيث تنبثق من خلال العلاقة بين القوى السياسية في الأمة بحيث تكون هذه القوى هي القاعدة التي تنبثق منها سلطة أعضاء مجالس الشورى والتي تنوب عن الأمة في اتخاذ القرار السياسي، بحيث يكون هؤلاء مؤثرين رئيسيين لدى مختلف قوى المجتمع.

### 3. العدل:

وهو القصد في الأمور، وهو خلاف الجور، فالعدل ما قام بالنفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور، وفي أسماء الله الحسنى، العدل. (لسان العرب، ج3، ص456).

وحت القرآن الكريم على العدل، وألزم المسلمين بتطبيقه على واقع حياتهم، فأشار إلى وجوب العدل في الحكم، وألزم القرآن الولاة والحكام أن يحكموا بالعدل ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ "النساء 56". والعدل في الشهادة بإتباع الواقع وقول الصدق ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ مِمَّا تَعْمَلُونَ خَيْرًا﴾ "النساء 135". وكذلك العدل في القول ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾. "الأنعام 152"

وقد تواترت الأحاديث النبوية المروية عند الشيعة الإمامية، وعند أهل السنة والجماعة، في وجوب الحث على العدل، وتطبيقه على واقع الحياة، كما تواترت الأخبار في وصفه، وحاجة الناس إليه، والثناء على الحاكم العادل، ولزوم مساندته والانصياع لأمره.

ويجمع علماء وفقهاء أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، على أن الهدف النهائي والغاية القصوى للشريعة هو إقامة العدل والقسط في كل جوانب الوجود البشري. وبالتالي نحن بحاجة إلى تجديد المنهج في أصول الفقه في تناولنا لضوابط العدالة في مجال التوزيع وخاصة في مجالي السلطة والثروة، بحيث تأخذ بنظر الاعتبار الكرامة الإنسانية كمعيار بالتعامل والتطبيق، وذلك كي تنجح في إقامة وبناء مجتمع يكون أساسه الأخوة الإسلامية وصلات المودة والتفاهم كأساس للمواطنة السليمة في المجتمع. فالعدل في الإسلام قيمة عليا، يشمل جميع ميادين الحياة، وهو الأساس للتعامل في المجتمع الإسلامي في مختلف أوجه التعامل والعلاقات، كونه قوام الدولة ونظام الحكم فيها، وأساس ولاية القضاء، وولاية المال العام، وبالتالي فالعدل هو أساس كل ما قرره الشارع الحكيم من مبادئ كلية وقواعد عامة في الشريعة.

إن العدل نظام الله وشرعه، وعلى أساسه تستقيم للناس دنياهم وآخرتهم، ولذلك فقد فرض الله على الرسل وجوب تطبيق العدل على الناس، ولو بالقوة، لأهميته وضرورته ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ "الحديد، آية 25".

ومثلما أمر الله تعالى بالعدل، فقد نهى عن الظلم، وحذر منه، وبين عاقبة الظالمين، قال تعالى ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ "الشورى، آية 42". إن نطاق العدالة في الشريعة الإسلامية، ومن ثم في الفقه الإسلامي، يتسع ليشمل جميع مجالات الحياة الإنسانية.

وإذا نظرنا إلى المبادئ الدستورية أو القيم الإسلامية السياسية العليا الأخرى كالشورى والمساواة، والحرية، فإننا نجد أن العدل هو أساسها جميعاً، وبالتالي فإن قيمة العدل في الإسلام مقدمة على قيمة النظام، أو أية قيمة أخرى، فلا قيام للقيم الأخرى، إلا في ضوء تحقيقها العدل. فالعدل غاية الدولة الإسلامية، يتحقق بإقامة الدين، وتحقيق مصالح المحكومين، وهو شرط لقيام الحكومة الإسلامية ودوام استحقاقها صفة الشرعية وبقائها.

إن الإسلام لا يربط مفهوم العدالة بمجموعة مذهبية خاصة أو دينية، فالعدل قيمة مطلقة وليست نسبية، إنها لا تتغير بتغيير الأزمنة والظروف، بل تبقى ثابتة لا تقبل التجزئة والتخصيص.

4. المساواة: ويقصد بها أن يكون جميع أفراد المجتمع متساوين في الحقوق والحريات والتكاليف والواجبات العامة، دون أن يكون هناك أي تمييز في التمتع بها بينهم، بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو العقيدة.

وقد احتلت المساواة مكانة وأهمية في الشريعة الإسلامية، منذ ظهور الإسلام وانتشاره وشكلت المساواة انقلاً جذرياً في مفاهيم البشرية على أسس التفاضل بين الناس، وأسباب التفاخر لدى القبائل والبيوت العربية، حيث أنزل الله قوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ "الحجرات آية 13". كما جاء في خطبة الوداع للرسول ﷺ " يا أيها الناس ألا أن ربكم عز وجل واحد، ألا إن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ألا لا فضل لأحمر على أسود إلا بالتقوى". (مسند الإمام أحمد).

وتميز مبدأ المساواة في الإسلام، بعدم وجود أية استثناءات، فأساس هذا المبدأ هو وحدة الأصل الإنساني ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ﴾ "الحجرات، آية 13"، و "كلكم لآدم و آدم من تراب".  
وأما التقوى التي تشير إلى تفاضل الناس بها فلا تأثير لها على تطبيق مبدأ المساواة، ذلك أن محل التفاضل بالتقوى هو بالآخرة لا بالدنيا، أمام الله لا بين الناس. (العوا، 1989، 229).

وكما أشرنا فإن مجالات المساواة ونطاقها، تخلو من أي استثناءات فهي تشمل المساواة أمام القضاء، فالناس جميعاً متساوون أمام المحاكم والقضاء، ولم يعرف القضاء الإسلامي، نظام المحاكم الخاصة في الإجراءات والتشكيل، وإجراءات التقاضي، سواء أكان الذي يمثل أمام القاضي، خليفة أو والياً أو عبداً فقيراً، كما تشمل المساواة مساءلة الحاكم من قبل الأمة.

إن المساواة قيمة أصيلة، وهي قيمة إسلامية، تؤكد على كرامات الإنسان، وقد تجلت في الشريعة الإسلامية في أصلين هما :

أ- وحدة التكليف : حيث خاطب الله البشر بتكليف واحد، لأنهم متماثلون في الاستعداد لتقبل ذلك التكليف، وأساس عقيدة التوحيد. والتكليف منوط بالعقل، فخاطب الرسل عقول الناس، فأمن من آمن وكفر من كفر.

ب- وحدة الأصل : فجميع البشر متساوون في أصل المنشأ، دون اعتبار إلى أي اختلاف في الجنس، واللون، والعرق، والطبقة، والنسب..... ومع الإقرار بأن المساواة قد جاءت في الشرائع الأخرى، لكن الإسلام نص وأكد عليها، وجعلها بصورة أكثر كمالاً وضبطاً، بحيث أصبحت قيمة عليا للإنسانية جميعاً.

ويرى المستشرق جب: "أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي لا يزال في قدرته أن ينجح نجاحاً باهراً في تأليف العناصر والأجناس البشرية المتنافرة في جبهة واحدة أساسها المساواة، وإذا وضعت منازعات الشرق والغرب موضع الدرس فلا بد من الاتجاه إلى الإسلام". (قرشي، 1989، 179)

ومن المفيد أن نستذكر مقولة نهرو في هذا المجال بقوله:

"إن نظرية الأخوة الإسلامية والمساواة التي كان المسلمون يؤمنون بها و يعيشون فيها أثرت في أذهان الهندوس تأثيراً عميقاً، وكان أكثر خضوعاً لهذا التأثير البؤساء الذين حرم عليهم المجتمع الهندي المساواة والتمتع بالحقوق الإنسانية". (قرشي، 1989، 179)

إن الخضوع والتسليم لهذا الأصل الإسلامي في المساواة بين جميع أفراد الأمة أو تطبيق القانون على الجميع بدون استثناء بلغ إلى حد (بأن يعتبر الدين الإسلامي الانقياد للقانون والتسليم له من شرائط تحقق الإيمان وصدق إدعائه، إذ يقول سبحانه وتعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ "النساء آية 65". ومن المعلوم أن المراد بتسليمهم للنبي ﷺ هو التسليم لأحكامه والقوانين التي جاء بها، والشرع الذي صدع به وهو يعني عدم التمييز.

ولقد ذم الله سبحانه وتعالى شرذمة من الناس يخضعون للقانون ويذعنون له ما دام يحقق مصالحهم وينسجم مع رغباتهم، فإذا وجدوه خلاف ذلك نبذوه وخالفوه وعرضوا عنه ﴿ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ، وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴾ "النور آية 48-49" (السبحاني، 1400هـ، ص 408 - 411)

لقد سبق الإسلام جميع القوانين والدساتير الغربية المعاصرة في هذا المجال، فالإسلام الذي أرسى نظاماً سياسياً يقوم على الشورى، طبق مبدأ المساواة قبل أن يعرفه الغرب وتنص عليه دساتيرها، فالناس جميعهم سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي ولا أعجمي على عربي إلا بالتقوى، وقد أكدت الشريعة على هذه القيمة الإنسانية العليا في الكتاب والسنة.

وإذا ما أردنا صياغة دستور وقوانين تركز على هذا النموذج للفكر التربوي السياسي الإسلامي، نجد أنه لا يجوز التمييز بين الرؤساء والمسؤولين، وبين الرعايا أمام القانون، وأمام القضاء، وكذلك لا يجوز تشكيل محاكم خاصة لمحاكمة المسؤولين بإجراءات خاصة، كما أن الحصانة التي تتوفر لأعضاء المجالس التشريعية تعتبر استثناء على مبدأ المساواة بين المواطنين في القوانين الوضعية، وكذلك الإعفاءات والامتيازات التي يحظى بها المسؤولون، فهذه كلها استثناءات، تخالف مبدأ المساواة بين الجميع الذي أقرته الشريعة الإسلامية.



5. الحرية : تعتبر الحرية إحدى المشكلات الفلسفية الكبرى على مر العصور السالفة، كما أن الحرية

السياسية، باعتبارها أحد جوانب هذه المشكلة شكلت أيضاً صراعاً دائماً بين السلطة والرعية، تناولها المفكرون ورجال السياسة والقانون وعلماء الاجتماع، لأن الحرية هي الغاية السامية التي تتطلع إليها القوانين والنظريات السياسية. ويمكن تحديد معنى الحرية في المجال السياسي بأنها تعني عدم استبداد الحاكمين بالمشكومين، وحق المشكومين بالمشاركة في إدارة شؤونهم وفق المصلحة العامة للجماعة.

ويقسم الباحثون في الفقه الدستوري الحديث الحرية إلى عدة أقسام، كحرية الرأي، وحرية العقيدة، وحرية التعليم، وحرية الملكية، والحرية الشخصية، ويمكن القول إن حرية الرأي هي الأصل للجوانب المتعددة الأخرى. ومن وجهة نظر إسلامية فإن من حق الإنسان أن يمارس دائماً حريته، وحقه بالاختيار.

إن الحرية من الفطرة، فالإنسان مفطور عليها، والآيات الكريمة بالقرآن تدعو الإنسان إلى التفكير بخلق الله والاهتداء للخالق وتجعل التفكير في مصاف الفرائض الواجبة على الإنسان ليهتدي بعقله إلى خالقه. كما نلاحظ أن سيرة الرسل جميعاً تؤكد حرية الرأي.

إن الحرية السياسية" هي فرع لأصل إسلامي رئيس وعام، هو حرية الإنسان من حيث هو إنسان، وهذه الحرية التي يقرها الإسلام للعقل البشري، أو حرية الرأي التي تكفلها الآيات الكريمة، يحدها حد واحد هو التزام حدود الشريعة الإسلامية، فلا يجوز الرأي الذي يبيده المسلم طعنًا في الدين أو خروجاً عليه، فذلك مخالف للنظام العام في الدولة الإسلامية". (العوا، 1989، 215)

وعلى صعيد واقع التجربة التاريخية، فإن الحرية السياسية، وخاصةً للمعارضة قد ظلت دون المستوى المطلوب في معظم المجتمعات الإسلامية، ورغم أن عدداً كبيراً من العلماء المسلمين والمعارضين قد جهروا بأرائهم، ابتغاء الحق، وإعمالاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن ظلت المعارضة مقموعةً ومطاردةً وملاحقةً، كما أن سياسة الأمر الواقع هي التي ظلت سائدة، حتى العصر الحاضر، ولا نبالغ إذا قلنا بأن مستوى الحريات السياسية والاجتماعية هي الأدنى في المجتمعات الإسلامية، من بين الأمم الأخرى .

## ثانياً - الدولة: طبيعتها وغايتها وشكلها ومركزاتها

### 1. الدين والدولة :

هناك ارتباط وتلازم بين الدين الإسلامي والدولة، وتجد هذا التلازم بين دعوة الرسول إلى الإسلام وبين تأسيس أول دولة إسلامية بعد هجرته ﷺ إلى المدينة، وقد استمر هذا التلازم بين الإسلام والحكم على مدى عصور التاريخ، فالارتباط ثابت وجوهري بين العقيدة والسياسة، أو بين الدين والدولة. ويتفق المفكرون السنة والشيعة، على عدم جواز استغلال الدين من السلطة السياسية وتسخيره كوسيلة لتحقيق أهداف سياسية. فسياسة الدولة الإسلامية في الإسلام هي جزء من تعاليمه، والإسلام دين بقدر ما هو قانون، فهو عقيدة بقدر ما هو نظام كامل ومتكامل للحياة.

وبالتالي لا يجوز الفصل بين التعاليم الإسلامية وسياسة الدولة، والادعاء بالفصل والقول بأن الإسلام سلوك فردي، وعمل حضاري، وتعاليم خلقية فقط، فهذا معناه الحكم بتخطئة المسلمين جميعاً على مدى التاريخ.

كما أن القول بأن الإسلام دين ودولة، لا يؤدي إلى وجود طبقة من رجال الدين في المجتمع تسعى إلى لسيطرة على مقاليد الدولة، مثلما أنه لا يجوز أن يستبعد علماء الدين والفقهاء عن ممارسة حقوقهم السياسية، ومشاركتهم بالعمل السياسي، وحققهم في تولى المناصب الدستورية بالدولة، بحجة الخوف من سيطرتهم على مقاليد السلطة، فهم مواطنون يتمتعون بكافة حقوقهم كغيرهم.

فالإسلام دين ودولة، وعلى هذا يتفق الغالبية العظمى من مفكري وفقهاء الإسلام القدامى والمعاصرين من أهل السنة والشيعة الإمامية، ويصور أحد المفكرين المعاصرين مدى حاجة المجتمعات الإسلامية للتلازم بين الدين والدولة المعاصرة بقوله: "وأول ما يتحتم علينا الإقرار به واعتماده هو أن المجتمعات التي تسوسها الدول العربية الحديثة اليوم هي مجتمعات متعلقة بدرجات عالية بالدين، وذلك في الغالب الأعم. وينبغي أن نقر أيضاً بأن صراعات القرن الإيديولوجية قد جردت صيغة أو أكثر للإسلام، لم يعد الإسلام معها طريقاً للخلاص الشخصي فحسب،

وإنما بات اختياراً لنمط من أنماط الاجتماع تحرص قواه النشطة على أن يكون له دولة تحفظه وترعاه. وهذه وقائع لا تستطيع الدولة القطرية الحديثة أن تتجاهلها أو أن تقلل من شأنها، لأنها وقائع تعبر عن نفسها في نهاية الأمر بحاجات ومطالب ملحة مشخصة، كما أنها كفت عن أن تكون ذات طابع هلامي مرسل غير محدد، وذلك بسبب تبني القوى النشطة التي تحملها لكل آليات العمل السياسي التي أفرزتها الصراعات الإيدولوجية والمؤسسات المدنية الحديثة. كما أنه من ناحية أخرى لم يعد من الممكن أيضاً الركون إلى إحراز نجاحات حقيقية من خلال اللجوء إلى "علماء السلطة" أو "فقهاء السلطان" الذين جردتهم القوى الجديدة من تأثيرهم، وجردتهم انتماءاتهم المتناقضة من كل صدقية وثقة.

فالإسلام دين ودولة، وهو ما يتفق عليه الأغلبية العظماء من مفكري الإسلام القدامى والمعاصرين من السنة والشيعة الإمامية، كما أن الفقه الإسلامي هو المرجع في تحديد مدى توافق سياسة الدولة وقيادتها مع مبادئ الإسلام.

ومما يجدر ذكره أن هناك عدداً من المفكرين المسلمين من أهل السنة والجماعة ومن الشيعة الإمامية أيضاً، يرون خلاف ذلك، ويعتبرون القول بأن "الإسلام دين ودولة هو خلط بين مفهوم الدولة الدينية-الثيوقراطية- وأن السلطة الدنيوية يجب أن تتبع السلطة الدينية وبين قيم الدين السمحة. ومنهم من يرى أن الإسلام ليس ديناً ودولة، بل ديناً وسياسة" بمعنى أن الإسلام لا يفصل بين الدين والسياسة، لكنه يفصل بين الدين والدولة، ذلك أن الدولة هي مجرد جهاز محايد لا دين له، فمن غير الممكن القول أن هناك وزارة كهرباء إسلامية، وأخرى مسيحية وأخرى يهودية مثلاً. فالدولة مجرد جهاز محايد لا دين له وقد اقتبس الصحابة النظم الإدارية والدواوين والبريد والمالية من الروم والفرس. وبالتالي "فالإسلام لا يفصل بين الدين والسياسة لأن الإسلام يطالبنا بإدخال روح الدين في العمل السياسي بمعنى الالتزام في الممارسة السياسة والعمل التنفيذي بكل القيم الدينية النبيلة". (شعراني، 2005)

كما ويرى أيضاً بعض المفكرين المسلمين المعاصرين، أن الإسلام ليس ديناً ودولة بل هو دين وأمة استناداً لمقولة "أن السلطة تفسد العقيدة لأن السلطة بطبيعتها ليست فاسدة فحسب بل هي مفسدة أيضاً، وأن السلطة هي خصيصة حكم في الدولة، والسلطة معناها وجود جهاز للقمع يلزم المخالفين الطاعة، وأنه يجب التركيز على الأمة وليس على الدولة، وأن القرآن قد تحدث عن الأمة بصفاتها مجتمع المسلمين، ولم يشر أبداً إلى الدولة. وأما بخصوص تأسيس الرسول ﷺ لدولة المدينة فقد كان نتيجة لظروف وملابسات لا تتكرر، ولم تكن دولته دولةً كماألوف الدول، فلم يكن بها سجون ولا جيش دائم محترف، ولم تفرض ضرائب ولم تكن أداة قهر وأهم من هذا كله أنه كان على رأسها نبي يوحى إليه". (البناء، جمال، 2003، 113)

ويرى الباحث أن هذه المقولات، ليست سوى إعادة إنتاج لما سبق وأن طرحه الشيخ على عبد الرازق في مطلع القرن الماضي في كتابه "الإسلام وأصول الحكم". كما أن الشعار الذي طرحه العلمانية بفصل الدين عن الدولة، هو شعار لا يستقيم في مجتمع تتكون الأغلبية الساحقة من أفراد من المسلمين، وهو شعار لا يؤدي وظيفة ايجابية، لأنه لا يوجد في الدين الإسلامي مؤسسة أو هيئة تمثل الدين وتتكلم باسمه، تنازع الدولة في سلطتها كدولة، فتكون النتيجة دولة داخل دولة في مجتمع واحد، مثلما كان عليه الوضع بأوروبا عندما كانت الكنيسة المختصة بالسلطة الروحية تنازع الدولة المختصة بالسلطة الزمنية. ومن ناحية أخرى يرى الباحث أن كلاً من السياسة والدين، قادران على توحيد صفوف ومواقف المسلمين، مثلما هما قادران على إحداث التمزق بالفرقة. فأنظمة الحكم في مختلف أقطار العالم الإسلامي وخاصة أهل السنة والجماعة تقوم باستغلال الدين من خلال بناء تزواج بين أهل الحكم من أهل السياسة، وبين الفقهاء والعلماء حيث نشأت وترسخت مصالح مشتركة بينهما، وهو ما يعيدنا لما سبق وأشار إليه الكواكبي حول ظهور مفاهيم الاستبداد الديني والاستبداد السياسي، حيث أصبحنا نرى تبادلاً للأدوار، عندما يصبح أصحاب السياسة دينيين أكثر من العلماء في بلدانهم وكذلك عندما يقوم رجال الدين بتحالفات ومشاريع مسيئة للدين بحيث أصبح من المسلم به أنه يتم استغلال الدين من قبل السياسيين.

ويرى الباحث أن الإسلام دين ودولة، وهو أمر مسلم به لدى كافة المذاهب الإسلامية بلا استثناء، لكنه ومن ناحية أخرى يرى ضرورة فك الارتباط بين السلطة السياسية والمؤسسة الدينية الفقهية، وخاصةً السنية، للحيلولة دون تسخير الدين لغايات سياسية، وهو ما سارت عليه كافة التجارب السياسية في التاريخ الإسلامي بصورة عامة، وكان من نتيجة ذلك جمود حركة الاجتهاد الفقهي وخاصة في مجال فقه السياسي الإسلامي.

## 2. طبيعة الدولة الإسلامية:

يعتبر مفهوم الدولة، ونظام الحكم في الإسلام أحد التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي الحديث، لا بل هو التحدي الأبرز والأهم، خاصة مع تنامي الصحوة الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

وتتمثل هذه الإشكالية التي يواجهها المفكرون المسلمون المحدثون والمعاصرون، في تأصيل مفهوم الدولة ومضمونها بمعناها المعاصر في التاريخ والواقع الإسلاميين، من خلال محاولتهم إيجاد جذر أو صلة للدولة الوطنية الحديثة في الأصول الإسلامية، وكذلك تظهر هذه الإشكالية أيضاً عند البحث بالقضايا الخلافية المتعلقة بمفهوم الدولة، مثل شكل الدولة أو طبيعتها، ووظيفتها ومنهج الحكم فيها، حيث يواجه الباحث مخزوناً هائلاً من التفسيرات والمواقف المتباينة، والتي لا تشكل نظاماً فكرياً متماسكاً، يمكن الارتكاز عليه لبناء نظرية سياسية إسلامية معاصرة، وتأصيل المفاهيم السياسية المعاصرة، دون وجود تناقض بينها وبين الأفكار الإسلامية.

لقد واجه الفكر السياسي الإسلامي الحديث، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، كثيراً من القضايا الحديثة المتعلقة بالدولة ونظام الحكم مثل مفهوم الديمقراطية، والدولة المعاصرة والمجتمع المدني والمواطنة وحقوق الإنسان، وغيرها، وقد ساهمت العوامل التاريخية في تشكيل أسلوب ومنهج الفكر العربي الإسلامي في تناول هذه القضايا.

يواجه علماء الاجتماع السياسي، ومنظرو الفكر السياسي، صعوبات متعددة في إيجاد تعريف محدد للدولة "فهي مهمة شبه مستحيلة تصطدم بثلاثة أنواع من الصعوبات أولها أنه يجمع بين وجهة النظر المعيارية ووجهة النظر الوصفية، وثانيها أنه يمكن أن تعني الدولة شكلاً سياسياً محدداً من الناحية التاريخية، وثالثها أن تعريف الدولة يثير مشكلة تتعلق ببيان أجهزتها، والعلاقة بين هذه الأجهزة، والعلاقات التي تقيمها مع المجتمع المدني، وفيما إذا كانت الدولة أداة قمع يستغلها المهيمون عليها". (ر.بودون وف.بوريكو، معجم علم الاجتماع، 1986، 301)

وقد انسحب هذا التعقيد في تعريف محدد للدولة، على عدد من المفكرين المسلمين المعاصرين، والذين زعموا بأنهم لم يجدوا أي سند أو مرجعية أصيلة في التراث السياسي الإسلامي يرتكزون عليها في تأسيس أو تطوير نظرية الدولة، وأن ما هو موجود متعلق بمفهوم الجماعة السياسية، مما دعا بعضهم للزعم بأن "الإسلام لم يعرف الدولة ولم يفكر بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في إقامة الدولة، لكن الدولة كانت دون شك أحد منتجاته الحتمية. ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية؛ لأنها مرتبطة بالعقل والحكمة والحيلة والخدعة كما هي الحرب، وليس من الصدفة تجاهل القرآن لها، فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين، وأن كلمة الدولة الإسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة، تعبر عن تأثير الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي

الدولة هذه الأهمية الاستثنائية، والخاصية التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنهيطابق فيها بين هويتها وقيمه وروحه ونظامه وغاياته...، ولم يكن هو هذا الحال في الماضي فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه القيمة التي نميل إلى إعطائها اليوم". (غليون، 1991، 58).

ويرى الباحث أن مبدأ ضرورة الدولة والحكومة، هو مبدأ متفق عليه عند أهل السنة والجماعة وعند الشيعة الإمامية على السواء، وهو مبدأ منبثق من طبيعة الشريعة الإسلامية، وليس مجرد تشريع منفصل من جملة تشريعاتها. واعتبرها البعض بأنها ظاهرة نبوية حيث رأى أن ظاهرة الدولة ترتبط سببياً وزمنياً بظاهرة النبوة، وأن جميع الرسالات السماوية وليس الإسلام فقط، كانت تستهدف مباشرة إقامة دولها الخاصة " فالأنبياء هم الذين بادروا بإقامة الدولة في ظل قواعد عادلة وأصول موضوعية" (القبانجي، 1997، 95). فهي استجابة للفطرة والضرورة التي تقتضيها طبيعة الاجتماع البشري الذي لا يعقل تحققه من دونها. والمجتمع الإسلامي ليس شذوذاً خارجاً عن هذه الفطرة، وعن هذه الضرورة.

وهي "الدولة" ضرورة يفرضها كون الإنسان - المجتمع جزءاً من الكون المحكوم بنظام كوني ثابت وشامل لجميع الموجودات في عوالم الجماد، والحياة النباتية، والحيوانية ... هذه العوالم التي يقف الإنسان في قمتهائ كائناً، واعياً، عاقلاً، مريداً، مختاراً، حراً. وقد سخر الله له سائر العوالم، وزوده بالوسائل والقدرات المادية، والعقلية، والنفسية للانتفاع بها في نطاق استخلافه. (شمس الدين، 1999، 73)

إن ما يذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين في أطروحاتهم للفصل بين الدين والدولة، يعود إلى اختلاف مفهوم الدولة في العصور الإسلامية القديمة عن العصر الحديث. كما أن الإسلام أعطى الأولوية والأهمية للأمة الإسلامية بالدرجة الأولى، ولم تكن الدولة سوى أداة من أدواتها، تستهدف الحفاظ على وحدتها. هذا بالإضافة إلى أن الانحرافات التي حدثت منذ العهد الأموي وحتى الدولة العثمانية، أدت إلى اعتزال الفقهاء عن الخوض في فقه الدولة وسائر جوانب الفقه السياسي، مما جعل الفقه السياسي في الإسلام أكثرها فقراً وأقلها أصالةً وحيوية. لكن التشريع الإسلامي في هذا المجال شيء، والتجارب الإسلامية السياسية شيء آخر مختلف، ولا يمكن القياس عليها.

إن التعريفات والاصطلاحات المتعددة والمتنوعة للدولة في الفكر السياسي الغربي الحديث، هو الذي أوقع كثيراً من المفكرين الإسلاميين المعاصرين بإشكالية عدم القدرة على بلورة وتأسيس مفهوم الدولة في التراث الإسلامي، خاصة أن مفهوم الدولة المعاصرة كما أوضحنا أصبح يشمل عدة مجالات مختلفة، أبرزها:

أ. الدولة كنظام قانوني مؤسس، أو باعتبارها بيروقراطية عامة متجانسة.

ب. الدولة باعتبارها السلطة السياسية أو الحكومة، أي مجموعة النخب القيادية صاحبة السلطة في اتخاذ القرار.

ج. الدولة باعتبارها نظاماً معيارياً متكاملًا للقيم العامة.

د. الدولة الحاكمة أو الطبقة الحاكمة أو التعبير السياسي عن مصالح الطبقة المهيمنة.  
(سعد الدين، 1988، 64).

وبالتالي يمكن تحديد مفهوم الدولة بأنها "تنظيم القوة في المجتمع على أساس قانون متواضع عليه مما يستدعي ضرورة قيام الدولة على مشروعية معينة، فهي أوسع من مجرد مجموعة القوانين، فالدولة تقوم بمهمة التحكيم حيث هناك علاقة عاطفية وعمليات تفويض وتمثيل وتنازل، كذلك للدولة وظيفة قسرية وإكراه وقهر وعنف تبرر بسبب الغاية، لتنظيم العلاقات بالمجتمع". (بودون وبوريكو، 1986، المعجم النقدي، 309)

فالدولة بهذه الصورة وهذا المضمون، هي نتاج تطور تاريخي غربي منذ عصر النهضة والثورة الصناعية، ولم تكن المجتمعات الإسلامية جزءاً من هذا التطور التاريخي وعلى هذا الأساس فإن من يحاول البحث عن نظرية للأموذج الأوروبي للدولة في التاريخ والفقهاء الإسلامي فلن يجد لها أثراً ملحوظاً. ويظل السؤال مطروحاً وهو: هل عرفت المجتمعات الإسلامية نظرية عن الدولة؟ والجواب على ذلك، هو بالإجابة شريطة استبعاد النموذج الغربي للدولة.

لقد ابتدأت الدولة الإسلامية بدولة المدينة التي أقامها الرسول ﷺ في المدينة المنورة، وكانت "وثيقة المدينة" هي الدستور لهذه الدولة الناشئة، حيث إن الخطوة الأساسية لأية دولة هي وضع دستور لها، وقد أكد علماء وفقهاء المسلمين من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية في مختلف عصورهم، على ضرورة نصب الإمام لإقامة حكم الإسلامي وإنفاذ الشريعة، والتي تتضمن أوامر عامة كإقامة العدل والشورى والمساواة، وفيها شرائع تفصيلية تأمر بوسائل محددة لتنفيذ أحكام الشريعة، وفيها أمر للأئمة والحكام بالعدل والشورى، وللأئمة بالسمع والطاعة.



كما يتفق معظم مفكري وفقهاء السنة، والشيعة الإمامية على أن الدولة ضرورة من ضروريات الاجتماع، ولعل في إشارة الإمام علي بن طالب إلى أنه "لا بد للناس من أمير بر أو فاجر"، تأكيد على هذه الحقيقة التاريخية والإنسانية. فالدولة حاجة اجتماعية وضرورة سياسية وحضارية، وكل وظائفها وأدوارها لا تخرج عن نطاق خدمة المجتمع والأمة من موقع المسؤولية والسلطة. وهو ما يؤكد أحد فقهاء الشيعة المعاصرين بقوله "إن التحديات الخطيرة التي تواجه العالم الإسلامي في عقيدته وسياسته وشريعته وثورته واقتصاده وثقافته وأمنه تفرض على المسلمين التطلع إلى إقامة دولة أي دولة تلتزم مواجهة هذه التحديات من موقع الفكر الإسلامي، قاعدةً وشريعةً وحركة... ومن المفروض أن يفكر المسلمون على مستوى الحركات الإسلامية بأن الوقوف مع هذه الدولة، الإسلامية يمثل الوقوف مع حركة الدعوة الإسلامية من موقع متقدم لأن الدولة تعطي الدعوة للإسلام حركة عالمية من قاعدة القوى". (فضل الله، 1990، 315)

أما شكل هذه الدولة فإن الدين الإسلامي، بكل قيمه وتشريعاته لم يحدد شكلاً محدداً للدولة والسلطة، بل حدد مجموعة من القيم والمبادئ الدستورية التي تقوم عليها، وتعمل على تنفيذها في الداخل والخارج.

أما طبيعتها فهي دولة عالمية مسرحها العالم، وليست دولة وطنية أو قومية أو قطرية، وعالميتها منبثقة من طبيعة الدين الإسلامي استناداً لقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾. "سورة سبأ، آية 34"

ويميل علماء ومفكرو الإسلام السياسي، إلى التقليل من قيمة التسمية التي تطلق على الدولة الإسلامية، طالما احتفظت بالشروط والأهداف المطلوبة فيها، حيث تتساوى لديهم مختلف التسميات باعتبارها مترادفات، كالخلافة والإمامة والإمارة، وكذلك التسميات المعاصرة كالجمهورية والسلطنة والملكية. وبالتالي فإن شكل الدولة ومسمياتها المتعددة خاضعة لظروف الزمان والمكان. كما أن القرآن الكريم لا يصف دولة بل وصف مجتمعاً.

والجوهر هو أن تكون الدولة بكافة مؤسساتها وسياساتها، نتاج الحرية والشورى، والعقد الاجتماعي المستند إلى اختيار الأمة ورضاها. وأما الدولة القائمة على الاستبداد والاستفراد بالحكم والإكراه فليست منسجمة مع قيم الإسلام، وبالتالي فلا شرعية لنظام حكم سياسي لم يصل لسدة الحكم باختيار الأمة.

وإذا ما تفحصنا طبيعة المهام الملقاة على عاتق الدولة، ووظائفها، فإننا نجد لها مهاماً ووظائف مدنية، وبالتالي فإن طبيعة الدولة في الإسلام هي دولة مدنية وليست ثيوقراطية، لأن قيم الإسلام السياسي "الشورى، والعدل، والمساواة، والحرية،..." لا تؤسس لنظام حكم ثيوقراطي، وإنما تدعو وتحث على تأسيس حكم منبثق من الأمة وحاجاتها وتطلعاتها.

ولعل من الأخطاء الشائعة في أبحاث الفقه السياسي الإسلامي، الخلط التاريخي بين وظائف الرسول ﷺ أو الإمام، ووظائف الدولة كمؤسسة جامعة وحاضنة لكل المكونات والأطياف، فالرسول ﷺ كان يقوم بوظائف وأدوار بوصفه رسولاً ونبياً، وليس بوصفه رئيس الدولة، ولكي لا نقع في هذا اللبس فإن من الضروري تحديد وظائف الدولة كمؤسسة وهيكل إدارية بعيداً عن المهام والوظائف التي كان يقوم بها الرسول ﷺ بوصفه رسولاً ونبياً.

إن التفكير في النصوص الإسلامية السياسية المتعلقة بالحكم والإدارة، يؤكد طبيعة الدولة الإسلامية بأنها دولة مدنية بالدرجة الأولى، تركز على الدعائم والصفات أو المكونات الآتية:

أ. التعاقد: فهي ليست دولة غلبة وإكراه وانقلاب عسكري، وإن كان ذلك سمة ارتبطت بها تجاربنا التاريخية والمعاصرة، بل هي دولة تعاقدية بحيث ينوب قادة الدولة بموجب الاختيار والانتخاب الحر عن الأمة في إدارة الشؤون العامة في الدولة. فالدولة ليست بديلاً عن المجتمع والأمة، وإنما هي وعاء إرادته القانونية والسياسية. وبموجب الصفة التعاقدية تترتب حقوق ومسؤوليات كحق الشورى، وحق الانتخاب وحق المراقبة والمحاسبة، وهو ما يضمن أيضاً المشاركة السياسية لجميع أبناء الأمة.

ب. المشاركة: تؤكد الرؤية الإسلامية السياسية على اعتبار جميع المواطنين معنيين بشكل أو بآخر بالشأن السياسي والعام، وتحت الجميع على تحمل المسؤولية والمشاركة فيهما.

ج. المراقبة والمحاسبة: وقد أكد الخلفاء الراشدون على هذا المبدأ من خلال خطبهم ودعوا جميع المسلمين لمراقبتهم وتقويمهم. فالمراقبة والمحاسبة ضروريتان وأساسيتان لضمان استقامة الدولة والمسؤولين، لأن الركون إلى الضوابط الأخلاقية، والنوازع الدينية للمسؤول فقط لا يحول دون الانحراف السياسي والسلوكي.

ويرى الباحث أنه لا يوجد ما يمنع من الإفادة من إنجازات الأنظمة السياسية الديمقراطية للأمم الأخرى، والتي أنجزت الكثير من الأطر المحاسبية والرقابية القادرة على ضبط نزعات للتفرد والاستئثار، وتحول دون التلاعب بالثروات العامة.

د. التداول والانتقال السلمي للسلطة: وقد أصبحت هذه السمة أبرز المؤشرات الحقيقية على ديمقراطية أية دولة، لأن المسؤوليات السياسية للدولة بكل مستوياتها ودوائرها ليست حكراً على فئة، وإنما هي مفتوحة ومتاحة لكل الطاقات والكفاءات الوطنية التي تثرى الحياة السياسية والوطنية وتحقق الاستقرار والتقدم.

وهنا يدور التساؤل فيما إذا كان الإسلام يتعارض في نصوصه وروحه مع حقائق ومكونات الدولة المدنية. والجواب على ذلك بالنفي، لأن غياب النموذج التاريخي على هذا الصعيد لا يحول دون بناء دولة إسلامية مدنية عصرية يكون من أبرز سماتها:

- أ- التكامل بين الشورى الدينية والدنيوية.
- ب- الالتزام بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية.
- ج- أن تقوم على وحدة العالم الإسلامي.
- د- أن يقوم النظام السياسي على أساس تعاقدية، فالحاكم الصحيح تكون ولايته على عقد صحيح وهو البيعة الحرة والانتخاب المباشر هو الآلية المناسبة لذلك.
- هـ- ضرورة توافر شروط الأهلية لمن يرشح نفسه لرئاسة الدولة.

يفرق علماء الاجتماع السياسي، والفكر السياسي الحديث، بين مفهومي الدولة المحايدة، ومفهوم الدولة الغائية، ورغم أن لكل دولة غاية، إلا أن الدولة المحايدة، غالباً ما تجعل غايتها الصالح العام، وقيمة الفرد. أما في الدولة الغائية فتقاس قيمة الفرد بحسب توجيهها نحو تحقيق غاية الدولة، أو أهدافها التي قد لا يكون الأفراد مقتنعين بها، وغالباً ما تكون الدولة الغائية، دولة ايدولوجيا مطلقة، تسعى إلى تطبيقها بغض النظر عن التضحيات والتكلفة البشرية.

يؤكد الفقهاء والعلماء المسلمون من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية، على مبدأ غائية الدولة الإسلامية، وذلك استناداً لنصوص الآيات الكريمة ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ "سورة الحديد، آية 25" والآية ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ "سورة الحج، آية 41".

فالدولة الإسلامية تتميز عن غيرها من الدول الأخرى بأنها "لا تعبر في وجودها عن أهداف ورغبات سياسية، بل تعبر عن محتوى عقيدي وهدف سماوي، ذلك أن مقوم وجودها لا بل علة هذا الوجود تتمثل بإقامة شرع الله تعالى، وتطبيق أحكامه وقوانينه بعد نفي سلطة الباطل والطاغوت، المأمور بجهاده من قبل المؤمنين ولا يتم ذلك إلا بتأسيس نظام سياسي إسلامي يعبر عنه بالحكومة الإسلامية". (مجموعة من الفقهاء الشيعة، 1982، المنهج في دراسة الدولة الإسلامية، 11)

ويرى الباحث، أنه وعلى الرغم من غائية الدولة الإسلامية، إلا أن الإنسان هو المحور الأساسي لغايتها وهدفها، فهي ترتبط ارتباطاً جوهرياً بفكرة محورية الإنسان من حيث علاقته بالله تعالى. كما أن أي بناء على محورية الإنسان بشكل مجرد عن علاقته بالله تعالى لن يصل بالإنسان، وبالإنسانية إلى المصلحة الحقيقية والسعادة الأبدية. والله قد خلق هذا الكون من أجل الإنسان وبالتالي فإن جميع الموجودات الكونية يجب أن ترتبط فلسفتها بالإنسانية، وهذا يعني أن الدولة يجب أن تكون مدنية في واقعها بحيث تكون في خدمة الإنسان وغاياته وأهدافه، والمقصود هنا بالإنسان بجميع أبعاده وجميع حاجاته الواقعية ومصالحه الحقيقية وليس فقط الإنسان بإبعاده المادية وحاجاته الغرائزية ومصالحه الدنيوية.

فالدولة في الإسلام، وكذلك السلوك السياسي بصورة عامة "تدخل ضمن دائرة التشريع الديني والمعرفة الدينية والتي تعني في النطاق الإسلامي الشيعي الإمامي إلى كون تلك الدولة "في عصر غيبة الإمام المهدي" معنية بجملة من الوظائف المتعلقة بالإمام المعصوم أي أن دولة الولي الفقيه تشكل نوعاً من الامتداد لدولة الإمام المعصوم، والتي أخذت مكانها في التاريخ الإسلامي". (الخميني، 1399هـ، 14) أما وظيفة الدولة بالإضافة، إلى رسالتها الأساسية المتمثلة بنشر الدين الإسلامي والحفاظ على الشريعة فيمكن إيجازها بالوظائف الآتية:

حفظ الثغور والحدود ومنع أية محاولة للتعدي والعدوان. وإن أي خلل على هذا الصعيد يعد تهاوناً من مؤسسة الدولة.

فالأهداف الحقيقية والمطلوبة من مؤسسة الدولة، بصرف النظر عن إيديولوجيتها ومضامينها العقدية والفكرية، هي حفظ الأمن وتوفير الاستقرار والسلام وإقامة العدل وحفظ حقوق الأفراد وحررياتهم وضمان التقدم الاقتصادي، وتوفير الفرص للجميع بلا تمييز ومحاباة وحماية المستقبل للأجيال المقبلة. فصد العدوان بكل أشكاله، هو من المهام والوظائف الأساسية للدولة، وأي تقصير لها في هذا السياق تحاسب عليه.

حفظ المصالح العامة، فمؤسسة الدولة لا يمكنها تعميق شرعيتها في الفضاء الاجتماعي دون سعيها المتواصل لحفظ مصالح شعبها العامة. والدولة التي تفرط بمصالح شعبها تفقد شرعيتها الاجتماعية تعتبر غير ملتزمة بوظائفها الرئيسية. فكل التصرفات والممارسات الداخلية والخارجية التي تقوم بها الدولة ينبغي أن تكون في نطاق حفظ مصالح المجتمع المتعددة.

تحقيق العدالة في المجتمع الإنساني، حيث تتضارب الإيرادات وتتعدد الميولات وتتراكم نزعات السيطرة والهيمنة، فيكون من وظائف الدولة الكبرى تحقيق العدالة في المجتمع، سواء في الفرص التي تتيحها لشعبها، أو في توزيع الثروات والإمكانات، أو في مشروعات البناء والتنمية. فالدولة كمؤسسة، معنية بإنجاز مفهوم العدالة في حياة مجتمعها.

ويعتقد الباحث بأن الصيغة الاتحادية للدولة "النظام الاتحادي" القائمة على أساس كونفدرالي ربما يكون هو النظام الأنسب لشكل الدولة الإسلامية المعاصر، وذلك لأن تطبيق مثل هذا النظام يحول دون حدوث المشكلات التي واجهت هيكل الدولة الإسلامية منذ العهد الأموي وحتى الخلافة العثمانية، حيث كانت المركزية المفرطة، واحتكار السلطة في عاصمة واحدة، دون مراعاتها لخصائص الشعوب والأقوام المندرجة ضمن إطارها عاملاً رئيساً في إثارة الفتن والقتال في الدولة الإسلامية وحدوث الانقسامات، وخروج الولايات وبعض الأقاليم على سلطة الدولة مما كان يؤدي إلى تلاشيها وانهارها.

ومن خلال مراجعة أسباب انهيار دولة الخلافة الإسلامية نلاحظ أن المركزية المفرطة، واحتكار السلطة، وكذلك تركيز الثروة بأيدي طبقة محددة، بالإضافة إلى ضعف العامل الثقافي وخاصة تراجع اللغة العربية، أبرز الأسباب في فشل الدولة الإسلامية ويلخصها أحد المفكرين البارزين المعاصرين بقوله "وكانت اللغة العربية المرجع لأصول الدين الواحد، أقوى سبب للتوحد إلى أمة الإسلام وإن بقيت لغات أخرى أشيع عند العامة... كما كانت مركزية السلطان المفرطة طاردة، كذلك كانت الثروة تتركز وتفرق مجتمع المسلمين ودولهم تبايناً، بينما عرف الدين في أصوله، الحكم موحداً بالشورى والتناصح، والمال موحداً بالتعاون سعيّاً إل كسبه وإنفاقه له زكاة وتكافلاً يقرب ولا يفسده من ولا أذى يجافي بين المؤمنين. وكان آخر عهد المسلمين بسلطان واسع يضم وسط الأمة هو الخلافة العثمانية التي امتدت ونظمت الأراضي العربية ثم امتدت شمالاً في أرض البلقان. لكن مركزية الجبروت لم تمتن الوحدة بالشورى، بل كانت عامل فتنة ضاعفها احتكار الثروة وضعف الثقافة الإسلامية عموماً، ذلك أهاج النزعات القومية في البلقان، لأن الإسلام لم ينتشر ليجمع القلوب بينهم وبين العرب. أو الأتراك أنفسهم لأن دعوات غريبة على الدين فشت في قيادات، أثارت عصبية العامة ودفعتها مكائد الغربيين الحريصة على هدم الإسلام ليصدوا خطره ويرثوه" (التراي، 2003، 482)

وبالتالي فإن النظام الاتحادي الكونفدرالي، القائم على أساس اللامركزية للولايات والأقاليم، بحيث تتمتع مختلف الأقاليم والولايات باستقلال إداري ذاتي والحكم الذاتي، بحيث يكون فيها برلمانات مستقلة وحكومات محلية خاصة بها، ويكون هناك مراعاةً لخصوصيات كل إقليم، وخاصةً فيما يتعلق بالجوانب الثقافية والمعيشية، وتتمتع بمختلف جوانب الحرية وحقوق الإنسان، وكذلك تراعي الاختلافات الدينية والمذهبية، وفي نفس الوقت يتاح لجميع أبناء الولايات والأقاليم، المشاركة في اتخاذ القرارات الإستراتيجية المتعلقة بالأمة الإسلامية، وهذا في جوهره صورة عصرية متطورة لما كان سائداً في العهد العثماني، والذي كان قائماً على الأساس الملّي، بحيث كان نموذجاً رفيعاً للتعايش السلمي والتعاون المتبادل بين الجماعات القومية والدينية والأقليات المختلفة، ويشبه أيضاً إلى حد كبير نظام الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما تحاول أيضاً أوروبا أن تحذو حذوه والافتفاء به، ويمكننا كأمة إسلامية اكتساب خبرات الأوروبيين المعاصرة في هذا المجال، والذين انطلقوا من الأساس الاقتصادي نحو الوحدة الكاملة.

#### شروط رئيس الدولة وحقوقه

لا يشترط أهل السنة والجماعة، في الخليفة أو الإمام أن يكون أفضل أهل زمانه "وأما ما يدل على جواز العقد للمفضول، وترك الأفضل لخوف الفتنة والتهاجر فهو أن الإمام إنما ينصب لدفع العدو وحماية البيضة، وسد الخلل وإقامة الحدود، واستخراج الحقوق". (الباقلاني، التمهيد، 184)

ويتفق معظم فقهاء وعلماء السنة والشيعة، على أبرز الشروط الأساسية الواجب توافرها في الحاكم المسلم. ومن الطبيعي أن يختلف العلماء في بعض هذه الشروط، وهذا عائد إلى أن أهل السنة والجماعة يعتبرون الإمامة من الفروع التي يُبحث عنها في الكتب الفقهية، فيما يعتبرها الشيعة من الأصول. فالسنة ينظرون إلى الإمام كرئيس دولة ينتخبه الشعب أو نواب الأمة، أو يتسلط عليها بانقلاب عسكري، وما شابه ذلك. أما الشيعة الإمامية فينظرون إلى الإمامة بأنها استمرار للنبوة، وبالتالي يجب أن يتصدى لهذه الوظيفة من يتمتع بمواصفات استثنائية في عدالته وعصمته وقيادته الحكيمة.

ويرى الباحث أن هذا التباين بين الطرفين متعلق بالماضي من حيث قضية خلافة الرسول ﷺ والأئمة الإثني عشر - رضي الله عنهم -، ولم يعد له أي حضور معاصر، كما لم يعد هناك أي مبرر لإقحامه كعنصر خلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية. أما في عصرنا الحالي فإن هناك مبادئ أساسية وشروطاً بديهية لا بد من توافرها في الحاكم، وهو أمر متعارف عليه في عصرنا الحديث، إذ أن الدساتير المختلفة تذكر شروطاً معينة يجب توافرها برئيس الدولة، وقد سبق أن أجمالها ابن خلدون في مقدمته بقوله "وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل". (المقدمة، 692)

ويقصد بالعلم هو الذي يمكن صاحبه من النظر في المسائل الدينية والدينية نظرة الخبير المتمكن من اتخاذ الرأي الصحيح. وأما العدالة فقد عدها بعض الفقهاء الشرط الأول والأساسي من شروط الإمامة، والمراد بالعدالة التقوى والصلاح، لأن الولاية أمانة، والفاسق غير أمين فلا يؤول الفاسق الإمامة. وأما السلامة الجسدية فيقصد بها القدرة على مباشرة أعمال الخلافة بشكل كامل.

ويلاحظ بأن الشروط الأساسية الواجب توافرها بالحاكم المسلم متفق عليها تقريباً، عند أهل السنة والجماعة وعند الشيعة الإمامية، وإن كان الشيعة الإمامية أكثر تشدداً في الشروط الواجب توافرها بولاية أمر المسلمين نظراً لأهمية وخطورة هذا المنصب، حيث "إن من يتولى الحكم الشرعي هم الأنبياء، أو الربانيون، أو الأحرار، باعتبارهم يمثلون رابطة السماء، ويكتسبون هذا الحق من الله، ولذلك فلا بد أن يكونوا مؤهلين لهذه المسؤولية، ولهذا الدور من خلال المواصفات الخاصة التي يمكن أن تجمعها العصمة في الأنبياء والأوصياء، والعلم بمعناه الواسع مع العدالة العالية في الأحرار. (الحكيم، 1992، 173).

ويرى الباحث أن كثيراً من الشروط التي أكدت عليها أدبيات الفقه السياسي الإسلامي في هذا المجال، أصبحت تستوجب المراجعة، لأنها ليست أحكاماً محكمة وردت في القرآن الكريم أو السنة النبوية المؤكدة، بل اقتضتها ظروف وأوضاع معينة في سالف الزمان لم تعد موجودة في عصرنا الحاضر. وبالتالي فلا بد من قيام المسلمين جميعاً، بإعادة تقييم المؤسسة الشورية التي لها صلاحيات النظر في أعمال الحاكم وسيرته، ولها الحق في عزله، كما لها الحق في توليته، فلو وجدت هذه المؤسسة ومارست مسئوليتها بصورة واضحة وكاملة، لاستوت الأمور ولم تحدث الفتنة والخلافات.



كما أنه لا بد من الإقرار بأن معظم الحكومات الإسلامية المتعاقبة، عند السنة وعند الشيعة على السواء، قد عملت على ترسيخ مقولات وتبريرات لأعمالهم وانحرافهم، مبررين ذلك بحرصهم على وأد الفتنة ومنعها، مكرسين مقولة "سلطان غشوم خير من فتنة لا تدوم"، ومقولة "المستبد العادل" كوسيلة لقمع المعارضة السياسية للحكام وتكريس الاستبداد، بحيث أصبح مصطلح المعارضة السياسية في الإسلام يكاد يتزاد مع مفهوم الفتنة في معظم الأدبيات السياسية الإسلامية، وهو ما انعكس سلباً على الفكر التربوي السياسي الإسلامي.

كما ويرى الباحث، ومن خلال مراجعة نقدية، لمؤسسة رئاسة الدولة الإسلامية "مواصفات الحاكم وصلحاياته" عند كل من أهل السنة والجماعة، وعند الشيعة الإمامية بصورة عامة، باعتباره أحد أبرز موروثات الفقه السياسي الإسلامي، فإنه يستدعي تطويراً يتناسب مع طبيعة العصر وأوضاع المسلمين، حيث هناك تضخيم كبير لمؤسسة رئاسة الدولة، سواء من حيث المواصفات التي يُشترط توفُّرها في الرئيس، أو من حيث الصلاحيات التي تفوِّض إليه، ويكاد يكون تاريخ الدولة الإسلامية قد بني في الواقع على ذلك. وإذا كان الشرع قد أحاط منصب الإمامة أو الخلافة بقسط مقدّر من المهابة بما كلفه به من مهمّة حراسة الدين، وما فرض في حقّه من الطاعة، فإن الفقه السياسي كما يبدو لنا قد ضخّم من ذلك المنصب بما تجاوز به مقصد استتباب وحدة الأمة على أساس العدل المنتج للعمران والتقدم والازدهار، إلى ما يغري الرئيس بأن يمارس الاستبداد، وذلك بخلاف ما سار عليه الخلفاء الراشدون الذين أرسوا مبدأ التعاقد والذي يتبلور ويبدو واضحاً في خطبة أبي بكر الصديق إثر توليه الخلافة "إن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فقوموني" ومقولة الخليفة عمر بن الخطاب "إذا رأيتم في أعوجاجا فقوموني" (عبد الخالق، 1998، 39).

ففي الفقه السياسي يشترط في الترشح لمنصب الرئاسة شروط كثيرة تتركز في مجملها على المنحى الإيماني والأخلاقي والعلمي كما هو واضح، ثم يوكل إليه التصرف في شؤون الأمة باجتهاده، تصرفاً يشبه أن يكون مطلقاً، في نطاق ما هو مسموح به في الشرع، وليس في هذا الفقه من أحكام الشورى المقيدة لتصرف الرئاسة قدر ذو بال، وإن وُجد شيء من ذلك فإن الشورى المعلّمة لا الملزمة كانت هي الصوت الأعلى فيه، وهو ما جرى الأمر عليه في واقع الحكم في الدولة الإسلامية طيلة تاريخها تقريباً.

ويبدو أنّ الفقه السياسي الإسلامي كان ينحو في هذا الشأن المنحى المثالي المجرد من جهة، ومنحى اتقاء الفتنة والسيطرة من جهة أخرى، وكأنّ الشروط الإيمانية والأخلاقية المشروطة في الإمام، اتخذت مبرراً لتوسيع سلطته، واعتبرت ضماناً للالتزام بالعدل والابتعاد عن الاستبداد، فأوكل الإمام إذن إلى تقواه وعلمه في تصرفاته، وانحسرت بذلك الأحكام الشرعية المقيدة لتلك التصرفات من خارج ذات الإمام مثل أحكام الشورى وما في حكمها.

وفي هذا الصدد يمكن في سبيل المراجعة، العودة إلى نصوص الشرع وإلى واقع ما جرى به التاريخ، فقد جاءت الآيات القرآنية المقيدة لتصرفات الإمام في الشورى صريحة بينة كما في قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ "آل عمران، آية 159" وفي قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ "الشورى، آية 38"، وجاءت السيرة النبوية مطبقة لذلك على وجه قطعي، إذ لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم يقطع برأي في الشأن السياسي إلا عن مشورة من أصحابه، وكثيراً ما كان يتصرف بمقتضى رأيهم المخالف لرأيه، والتزم ذلك النهج الخلفاء الراشدون في عموم تصرفاتهم، ثم بين التاريخ أنّ الإمام حينما يوكل إلى شروط التقوى والعلم حتى وإن كانت متحققة فيه بالفعل دون الرقابة الخارجية من الأمة، فإن شهوة السلطان سريعاً ما تسقط به في مهاوي الاستبداد.

إنّ هذا التأصيل من جهة، وهذه العبرة التاريخية من جهة أخرى يدفعان إلى ضرورة أن يتّجه النموذج بشأن الرئاسة وجهة التأسيس للأحكام الشرعية التي تضمن أن يتصرف رئيس الدولة في شؤون الأمة تصرفاً شورياً، وذلك ابتداء من إضافة شرط من شروط اختيار الحاكم متمثلاً في أن يكون المرشح للرئاسة مؤمناً بالشورى معروفاً بممارسته الفعلية لها، ومروراً باستحداث المؤسسات الأهلية التي يكون لها دور الشورى الملزمة له، والرقابة الدقيقة عليه، وانتهاء إلى أن يكون إخلاله بالشورى سبباً كافياً لعزله عن منصب الرئاسة.

ثالثاً : آليات النظام السياسي الإسلامي "الشورى، البيعة، أهل الحل والعقد، الأحزاب والمعارضة":-

رغم تناول هذه الموضوعات سابقاً في الدراسة كمفاهيم فكرية في الفكر التربوي السياسي الإسلامي إلا أننا سنتناولها في هذا الباب من حيث كونها آليات هامة للوصول وبلورة نظام حكم إسلامي صحيح، من حيث الكيفية والشكل.

ورغم وجود اتفاق عام على المفاهيم والمبادئ الرئيسة لدى أهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، إلا أن هناك اختلافاً في تناول هذه المفاهيم، وكيفية تطبيقها، ويمكن إيجاز أبرزها على النحو الآتي :

#### 1- الشورى:

وتعني حق الأمة في المشاركة السياسية بأمر الحكم وصنع القرار السياسي، وإذا غابت هذه المشاركة السياسية من الأمة يصبح نظام الحكم استبدادياً فردياً شمولياً. (عبد الخالق، 1998، 41) ويمكن صياغة تعريف لها بلغة العصر بأنها "اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة".

وأهم مجالاتها انتخاب الأمة لقائدها، كحق من حقوقها، أو حقوق أفرادها البالغين سن الرشد (عباسي مدني، 1978، 74). وكذلك اختيار الأمة نوابها من أهل الحل والعقد، وهي المؤسسة التقليدية المفترض أنها تمثل الأمة، ومنها يستمد الحاكم سلطته العامة. كما تعني "صدور الحاكمين على اختلاف مستوياتهم فيما يتخذونهم من قرارات أو يحدثونه من أوضاع وتنظيمات عن رأي أهل العلم والخبرة والمعرفة فيما يحقق مصلحة الأمة أو ما يتعارض معها. فما حقق مصلحة الأمة وجب إمضاؤه، وما لم يحقق ذلك وجب منعه". (العوا، 1989، 180).

كما أن هناك أدلة في السنة النبوية والراجح عند العلماء في حكم الشورى، أنها واجب مفروض على الحكام أن يشاوروا الأمة في الأمور العامة، وبالتالي فهي فريضة إسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين، فعلى الحاكم أن يستشير في كل أمور الحكم والإدارة والسياسة والتشريع، وكل ما يتعلق بمصلحة الأفراد أو المصلحة العامة، وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يرونه في هذه المسائل. (عودة، 1967، 46).

ويتفق الشيعة الإمامية مع أهل السنة والجماعة على اعتبار الشورى إحدى الآليات الهامة للوصول إلى الرأي الصحيح، وضرورة أن تتحقق الشورى في واقع الحياة والمجتمع بالطريقة المناسبة، ويعتبرونها أصدق الآليات وأصحها لمعرفة الحقيقة وجلاء الأمر وتوضيح السبل، وهي أثر طبيعي لاحترام الإسلام للعقل، كما أنها مظهر للمساواة بين المسلمين، وحرية إبداء الرأي والنقد.

ويرى الباحث أن الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية حول الشورى هو خلاف سياسي يدور حول قضية تاريخية محددة تتعلق بالآلية التي كان ينبغي إتباعها في اختيار خليفة رسول الله ﷺ حيث يقول الشيعة بالنص والتعيين، فيما يؤكد أهل السنة والجماعة بوجود تطبيق الشورى .

ويرى الباحث بان هذا الخلاف قد أصبح من الماضي، حيث انتهى عهد الأئمة الإثني عشر المنصوص عليهم منذ الغيبة الكبرى سنة "329هـ"، مثلما انتهى أيضاً عهد الخلفاء الراشدين. أما الآن فأصبحت الشورى منهجا راسخا في الفكر السياسي الإسلامي الشيعي المعاصر، وهو ما تتضمنه أدبيات نظرية ولاية الفقيه، وما تجسد حقيقة في الدستور الإسلامي الإيراني المعمول به حاليا في إيران، حيث تؤكد النصوص المتعددة، والمتكررة على وجوب الأخذ بالشورى، بمختلف مستويات ومؤسسات الدولة.

ومن ناحية أخرى فإن التجربة التاريخية لدى أهل السنة والجماعة تكاد تخلو من واقعة واحدة لتطبيق الشورى، وآلية في اختيار الحاكم بعد عهد الخلفاء الراشدين، مع الأخذ بعين الاعتبار أن التحفظ الشيعي على الشورى، كآلية لاختيار الإمام يستند إلى الواقع التاريخي الإسلامي المضطرب وحرمان الشيعة من الوصول إلى السلطة بشتى الوسائل، وبالتالي فإن جذر هذا الخلاف يعود لأسباب سياسية بحتة.

ويرى الباحث في هذا المجال أنه إذا كانت الشورى كما يراها مفكرو أهل السنة والجماعة القدامى والمعاصرون باعتبارها تعني في حياتنا العامة "صدور الحاكمين على اختلاف مستوياتهم فيما يتخذونه من قرارات، أو يحدثونه من أوضاع وتنظيمات عن رأي أهل العلم والخبرة والمعرفة فيما يحقق مصلحة الأمة أو ما يتعارض معها. فما حقق مصلحة الأمة وجب إمضاؤه، وما لم يحقق ذلك وجب منعه". (العوا 1989 ، 180)، فإن الفكر الشيعي الإمامي المعاصر قد تجاوز رؤية أهل السنة والجماعة في هذا المجال، حيث أنزلوها "الشورى" من المجال النظري إلى مجال التطبيق العملي، وهو ما نراه واقعا في تجربة الجمهورية الإسلامية الإيرانية منذ ثلاثة عقود، فعلى الرغم من انتماء التجربة الإيرانية لمدرسة أهل البيت في المجال العقدي والفكري، إلا أنها على أرض الواقع تجسد نظرية الشورى من خلال واقع قانوني. وعلى سبيل المثال فإن الآلية لفرز أحد الفقهاء ليكون رئيسا للدولة وإماما للأمة، فتقع على عاتق أهل الحل والعقد، وحسب دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية الخبراء الفقهاء الذين ينتخبهم الشعب، ونلاحظ أن الأمة هي المصدر الأساسي للسلطة، سواء بالنسبة للفقهاء القائلين أو لمجلس صيانة الدستور أو رئاسة الجمهورية، وبذلك نلاحظ تقاربا كبيرا بين مدرسة السنة ومدرسة الشيعة على أرض الواقع في المجال الشورى العملي. كما أن القائد "الفاقيه الولي" يتساوى في حقوقه وواجباته مع بقية أفراد الأمة أمام القانون .

وقد أثار نجاح تطبيق هذه الصورة العصرية للشورى الإسلامية دهشة بعض المفكرين العلمانيين المعروفين بمعارضتهم الشديدة لكل ما يسمى بحركات الإسلام السياسي المعاصرة حيث يقول أحدهم "إن الإسلاميين في إيران أسسوا جمهورية تمارس الانتخابات الشعبية والاستفتاء الجماهيري، لها مجلس تأسيسي، وبرلمان "حيث تجري نقاشات حقيقية وسجلات حامية" ورئيس للجمهورية ومجلس وزراء وتكتلات حزبية، ودستور ..... ولها العلاقات كلها والارتباطات جميعا بأوروبا الحديثة كتاريخ، وكمؤسسات سياسية وحكومية وإدارية " (العظم، صادق جلال، 1995، 132).

سبق وأشار إلى أن النظام الإسلامي قرر البيعة وسيلة وآلية لإسناد السلطة إلى الحاكم بياشرها نيابة عن الأمة. فإذا وصل الحاكم إلى الحكم عن طريق مشروع وتوفرت به الشروط المعتمدة وجب على المسلمين كافة مبايعته ومناصرته وعدم الخروج عليه، وذلك حفاظاً على وحدة الأمة الإسلامية. استند الفقهاء في ذلك على القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وأحكام الفقهاء. يقول الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ "الفتح آية 10" وقوله تعالى أيضاً ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا

قَرِيبًا﴾ "الفتح آية 18". كما وردت أحاديث كثيرة تدل على أن الرسول ﷺ طلب البيعة وأخذها قولا وفعلا في بيعة العقبة الأولى والعقبة الثانية ويوم الحديبية. ويقول الرسول ﷺ "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (الإمام مسلم 12/ 228).

ويجملها ابن خلدون بقوله "اعلم أن البيعة هي على العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد". (ابن خلدون، 209)

ويؤكد جمهور أهل السنة والجماعة، بأن البيعة بمعناها السياسي هي عقد وعهد يستلزم الوفاء بين طرفين هما الحاكم والأمة، فالأمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم وبيعته ويمثلها أهل الحل والعقد، وأما الحاكم فهو الطرف الثاني الذي أُسندت إليه السلطة ويزولها نيابة عنها بموجب أحكام الشريعة الإسلامية، وبالمقابل فله على الأمة حق الطاعة والنصرة ما دام ملتزما بأحكام الشريعة الإسلامية.

وبالتالي فقد كانت البيعة تشكل ركيزة أساسية في مسألة إسناد السلطة السياسية كما أصبحت عرفاً سياسياً حتمياً متبعاً عند استلام السلطة وكانت البيعة بيعتين: البيعة الخاصة والبيعة العامة. فالبيعة الخاصة كانت من أهل الحل والعقد، والبيعة العامة من جمهور الناس وعامتهم في المسجد. فالبيعة خصيصةً من خصائص نظام الحكم في الإسلام، ونلاحظ أن الإسلام تفرد بها عن غيره من النظم الأخرى والتي كانت سائدة وتقوم على أساس استبدادي ووراثي.

ومن خلال البيعة يقيد الدستور الإسلامي الحاكم والأمة كليهما بالأحكام الشرعية، ولا يحق لأحدهما سواءً أكان الحاكم أم الأمة ممثلة بأهل الحل والعقد، الخروج على أحكام الشريعة أو تشريع الأحكام المخالفة لها انسجاماً مع قوله تعالى ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ "المائدة آية 44"، وقوله ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ "المائدة آية 45" أي ظلموا أنفسهم لمخالفتهم شرع الله. وقوله تعالى أيضاً ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ "المائدة آية 47".

أما تحفظ الشيعة الإمامية على البيعة كآلية، فمرجعه أن معظم البيعات في التاريخ الإسلامي كانت تتم بالإكراه والقوة، وكانت في جوهرها إقراراً بأمر واقع لم يتم حسب أصول الشريعة الإسلامية. كما أن الشيعة الإمامية، يرون بأن الإمام هو أفضل أهل زمانه لتوفر شروط الإمامة فيه، ولا يجوز مبايعة أحد غيره مع وجوده، "فإن عقدها قوم للمفضول، كان المعقود له من الملوك وليس من الأئمة". (الغرايبي، 2000، 212). فالإمام هو أفضل الناس في الظاهر والباطن، ويستدلون على وجوب تبنيه من الله - عز وجل - بالنص لأنه لا يعلم احد أفضل الناس إلا الله.

وبالتالي فإن البيعة عند الشيعة الإمامية هي عبارة عن تصرف شكلي، وواجب ديني لا يترتب عليه أثر، فالإمام يستمد سلطته من الله تعالى، وليس من الأمة، أما البيعة فهي بمثابة الإعلان عن ذلك للعامة.

ويرى الباحث بأن هذا التباين حول البيعة بين الجانبين قد أصبح من الماضي ويتعلق فقط بالجانب التاريخي، وكان له ما يبرره من خلال فحص معظم البيعات التي جرت على مر التاريخ الإسلامي حيث جانبت في معظمها قواعد الشورى الإسلامية .

أما في عصرنا الحديث، فيمكن القول ومن خلال تأمل مفهوم البيعة، كآلية، أن الفقه الإسلامي قادر على التطوير وإعطاء الإطار العام لنظرية الحكومة الإسلامية، والكثير من التفاصيل المرتبطة بالحكم، وأسلوب الحكم، وهذه الآلية سواءً قامت على أساس فكرة الانتخاب، أو الاستفتاء، أو على أساس أي فكرة أخرى فإلهم أن تعطي للمشاركة الشعبية في الحكم مساحة واسعة، بحيث يمكن القول إن الرأي الشعبي -بعد الفقه- له الدور الأكبر في تعيين مسار النظام السياسي الإسلامي حيث إن الحكومة الإسلامية لا يمكن أن تقام بدون بيعة شعبية.

ويلاحظ الباحث من خلال العودة إلى عهد الرسول ﷺ أن صيغة البيعة صيغة تعاقدية بين القائد والأمة أو ممثليها في مجالس الشورى المنتخبة - مهما كان إسمها - تلتزم فيها الأمة طاعة الرئيس طالما ظل ملتزماً بأحكام الشريعة وقام بواجباته على أكمل وجه، وهذا ما نلاحظه من خلال بيعة العقبة على الأساس التعاقدية بين الأمة والقائد الرسول ﷺ وهو ما جسده الخلفاء الراشدون عند توليهم مسئولياتهم، وخير ما يمثل ذلك خطبة أبي بكر الصديق "أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني....أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم". (ابن هشام، ت 218هـ، السيرة، ج2، 622).

كما أنه وفي هذا الإطار لا يمكن تجريد العقد والبيعة من أهم محتوي لهما وهما "الرضا والاختيار" ذلك أن البيعة في فترات كثيرة من تاريخ المسلمين قد فقدت مضمونها من كونها رمزا للمراضاة والاختيار فصارت عملاً إكراهياً وشكلاً دون مضمون، "...ولسنا نعني بالعقد البيعة التي هي صفقة باليد وإنما نعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك الرضا من جانبين: المعقود له "أي الإمام" والعاقدين له "أي أهل الاختيار" وهذه الشروط وجب التأكيد من اتصاف العقد بها حتى يصير عقداً شرعياً تقوم به الإمامة واختياراً "شورى واجتهاداً" لا "غلبة وغصبا" (إسماعيل، سيف الدين، 1998، 370).



ويرى الباحث أنه من الصعب تطبيق البيعة في عصرنا الحاضر على النحو الذي عرفت به في التاريخ الإسلامي، لا بل إن المسلمين الأوائل حتى في بيعة أبي بكر الصديق، والتي وصفها عمر بن الخطاب بأنها كانت "فلته"، كانوا يتلمسون تطوير الآلية التي ينبغي إتباعها في هذا المجال بحيث تشمل الأمة الإسلامية جميعاً، وبالتالي يمكن القول بأن فكرة الانتخاب الشعبي المباشر في صناديق الاقتراع بطريقة حرة ونزيهة فعلاً، هي أصدق الوسائل تعبيراً عن حق الأمة في اختيار قائدها، ومن يمثلها وينوب عنها في تنفيذ شرع الله وهذا هو التطبيق الأمثل لمفهوم البيعة.

### 3- أهل الحل والعقد:

كما سبق وأشرنا في الفصل الثاني فإنه لم يرد في القرآن الكريم أو السنة النبوية نصٌ صريحٌ في تحديد هذا المفهوم، ففي قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ وقوله أيضاً ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ "يعود الضمير على المسلمين بمجموعهم، ومع هذا فإنه ليس كل مسلم أهلاً لهذا الأمر أو قادراً على إبداء الرأي، حيث إن أهل الشورى هم جماعة من أهل البصيرة والرأي والقدرة على الاستنباط في سائر الأمور التي تحتاجها الأمة ولم يرد بها نص في الكتاب أو في السنة النبوية". (أبوعيد، عارف، 1996، 241)

ونظراً لعدم وجود نصوص شرعية بشأن أهل الحل والعقد وطريقة اختيارهم، ومواصفاتهم، ووظائفهم فقد وقع خلاف شديد بين الفقهاء في تحديد مدلول هذا الاصطلاح، وفي عددهم. فالماوردي "يسميه أهل الاختيار، ويشترط فيهم ثلاثة شروط هي العدالة والعلم والرأي والحكمة" "الأحكام السلطانية، 4". والبغدادي يسميهم أهل الاجتهاد "قال الجمهور الأعظم من أصحابنا..... إن طريق ثبوت "الإمامة" الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها " "أصول الدين، 279". وأما صاحب تفسير المنار فيوضح بأن أهل الحل والعقد أولوا الأمر "أولوا الأمر جماعة أهل الحل والعقد وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة " "محمد رضا، المنار، ج5، 181". أما إمام الحرمين الجويني فيرى وجوب توفر صفات أخرى غير التي ذكرت أو غير التي ذكرها الماوردي بقوله "ما نعلمه أن النسوة لا دخل لديهن في تخير الإمام، وكذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد، ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدّون من العلماء، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة". (غياث الأمم، 64)

أما من يتولى تعيين أهل الحل والعقد، فهذه قضية لم يتناولها الفقهاء، باستثناء القاضي أبو يعلى الفراء بقوله متسائلاً "هل يجوز للخليفة أن ينص على أهل الاختيار كما ينص على أهل العهد؟ فقد قيل أنه يجوز لأنها من حقوق خلافته، وقياس مذهبنا أنه لا يجوز". (الأحكام السلطانية ص 10)

ويرى الباحث بأن مفهوم أهل الحل والعقد، من أكثر المفاهيم اضطراباً وغموضاً في الفقه الإسلامي وكذلك من أكثر المفاهيم خلافاً بين الفقهاء، علماً بأنه في نفس الوقت من أكثر المفاهيم أهمية في النظام السياسي الإسلامي، ونجد أن معظم الفقهاء قد أكدوا في كتب الفقه السياسي الإسلامي على أهمية أهل الحل والعقد أو أهل الشورى أو أهل الاختيار. إلا أنه ورغم ذلك فقد ظل مفهوماً غامضاً، ولم يتم تحديد وتفصيل هذه المجموعة من حيث صلاحياتهم ودورهم، كما أن أهل الحل والعقد كانوا أهل عقد فقط عندما تمكنوا من عقد البيعة لعثمان وعجزوا عن حلها، لغياب القواعد والآليات التي تحدد سلطتهم وطريقة تعاملهم مع الخليفة وبعد ذلك لم يكن لهم أي دور في اختيار الخلفاء بعد عهد الخلفاء الراشدين حيث أصبحت الخلافة وراثية.

ويعتقد الباحث بأن هذا الاضطراب والغموض وعدم التوافق والانسجام بين الفقهاء حول هذا المفهوم رغم أهميته وتأثيره الكبير على الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي والأثر الذي سيتزكاه كان نتيجة هيمنة وكبت الحكومات المستبدة للحريات، والتي حالت دون بلورة هذا المفهوم وإظهاره إلى حيز الوجود، وكذلك خشية هذه الحكومات أن يكون لهذه الجماعة ترتيب دستوري يحد من سلطاتهم، مثلما أدى أيضاً إلى جمود الفقه السياسي وتأخره مقارنة بمواضيع الفقه الأخرى، وخاصة بعد أن تحولت الخلافة الإسلامية إلى ملك عضوض وأصبحت وراثية مقتصرة على أبناء الأسرة الحاكمة. ولكن من ناحية أخرى فإن التكرار والتأكيد على هذا المفهوم يؤكد إدراك الفقهاء والعلماء لأهمية هذا المفهوم باعتباره أبرز المرتكزات التي تقوم عليها الشورى.

وقد كان العلامة ابن خلدون ذا رأيٍ صائب، ولا غرابة فهو مؤسس علم الاجتماع السياسي والعمران البشري، وهو الأقدر على تحليل بنية المجتمع العربي الإسلامي، حيث عزا هذا الاضطراب إلى العصبية، ورأى أن الشورى والحل والعقد تنحصر بمن له عصبية يستطيع من خلالها الحل والعقد "حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه؛ فمن لا قدرة له عليه فلا حل ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقي الفتاوى منهم فنعم؛ والله الموفق. وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح. وقد قال ﷺ أن العلماء ورثة الأنبياء. فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه البعض. وحكم الملك والسلطان، إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد، أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأى مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شوره فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فوجوده في الإفتاء خاصة، وأما شوره في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها". (ابن خلدون، 224)

ويستنتج من قول ابن خلدون، أن الشورى نوعان: هما شورى أهل العصبية والقوة في القضايا السياسية وقضايا الدولة، وشورى الفقهاء وتقتصر على المسائل الشرعية.

ويرى الباحث أن هذا هو واقع الشورى في العالم الإسلامي حتى وقتنا الحاضر. كما يعكس ابن خلدون المشاكل والتحديات التي واجهت ولا تزال تواجه إصلاح وتجديد الفكر السياسي الإسلامي وبناء دولة عصرية على أساس الحرية والعدالة والمساواة!!؟

إن مفهوم أهل الحل والعقد رغم أنه مفهومٌ تاريخي هو مفهوم أصيل في المنظومة السياسية التي اجتهد الفقهاء بالتعبير عنه حتى أصبح اصطلاحاً وهو يعبر عن اجتهاد فقهي لم يكتمل بسبب الظروف السياسية التي سادت التاريخ الإسلامي. لكنه يشير إلى "حقائق أساسية مرتبطة بمعاني الشريعة والأصول من "عقد" و "عهد" و "ميثاق" و "بيعة"، وهي بمثابة أسس يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي، وتبلور فكرة العقد سواءً في تأسيس السلطة أو تنصيبها أو في حركتها أو في الخروج عليها وضمن إطار تأصيل القاعدة أن المسلمين عند شروطهم ما لم يخالفوا شرعاً وشرعية، وهو يشير إلى جماعة أو هيئة لا يعقد ولا يحل إلا بهم أو عن طريقهم أمراً من أمور الأمة، وهو بذلك يتناغم مع فكرة الإجماع التي تعني أن لكل أمر إجماعاً يختص بهيئة معينة". (سيف، عبد الفتاح، 1998 ، 367)

ويرى الباحث أن هذا المفهوم المرتبط بالشورى بحاجة إلى تطوير خاصةً وأن كتب الفقه السياسي الإسلامي التقليدية، قد أغفلت كليا الآلية المناسبة لاختيار هؤلاء، وقد أدت هذه اللتبسات إلى إنتاج تصور مضطرب لهذا المفهوم عند الأمة. وإن أفضل وسيلة لتطوير هذا المفهوم الهام المنبثق من الشورى وغيره من المفاهيم، هو الاجتهاد الجماعي والمؤسسي لفقهاء الأمة بغية الوصول إلى صيغة فقهية معاصرة تلبى حاجة العصر وتستند للقرآن الكريم والسنة النبوية المؤكدة ومصصلحة الأمة.

كما أنه يمكن من خلال الاجتهاد الجماعي "المؤسسي" ابتكار طريقة واضحة المعالم، في كيفية الوصول إلى تشكيل مجلس أهل الحل والعقد، بحيث تكون مسؤولية اختيارهم تقع على عاتق الأمة جميعاً، فهي المعنية بتعيين هؤلاء فهم الذين يتحملون المسؤولية الكبرى للحفاظ على اجتماع الأمة وترتيب شؤونها. وهم أيضاً أهل العلم ومراجع الاجتهاد وزعماء القبائل ورؤساء الهيئات والمنظمات الشعبية ومؤسسات المجتمع المدني.

كما أن إزالة الخلل والاضطراب من الصيغة يتطلب إعادة الترتيب وتوضيح العلاقة بين أبناء الأمة الحاكمين والمحكومين على السواء، إذ لا بد أن تنتخب الأمة أهل الشورى وهم في عصرنا يمكن اعتبارهم أعضاء المجالس التشريعية والرقابية والتنفيذية، ويختار هؤلاء من بينهم من هو كفؤ بالقيام بواجبات القيادة بمختلف المجالس والهيئات وصولاً لرئاسة الدولة، وهذا يعكس مصداقية العملية الشورية وشرعيتها، لأن القاعدة الشعبية "الأمة" هي التي تمثل الأساس السلطوي الذي يخول أهل الشورى وأهل الحل والعقد حق المشاركة في مسائل الشورى .

وأما تحديد العدد فهو أمر مرتبط بالقواعد الشعبية والقوى السياسية التي يمثلها هؤلاء وسائر مختلف قوى المجتمع الإسلامي الأخرى، (صافي، 1996، العقيدة والسياسة) وأما العدد المطلوب فهو العدد اللازم والكافي لتمثيل القاعدة الشعبية للأمة بحيث يعكس مختلف قطاعات الأمة ويحقق استقرار الدولة. كما ويجب الأخذ بعين الاعتبار أن التساهل في قضية "العدد" كان ولا شك باباً من أبواب فرض البيعة وتفريغها من مضمونها في الاختيار والرضا بحيث اختصرت على الشكل، حيث تصير قضية العدد عاملاً مساعداً في إضفاء شرعية غير حقيقية على البيعة، فالتحكم في العدد القليل أيسر من التحكم في العدد الكثير. وقد تراوح العدد ما بين 40 كما هو عند الشافعية وهو نصاب صلاة الجمعة إلى 2 فقط وهو نصاب الشهادة، لا بل ذهب بعضهم إلى الاكتفاء بشخص واحد عدل وهو قول أبي الحسن الأشعري وارتضاه الباقلاني ورجحه الجويني. (غياث الأمم ص 53)

ويرى الباحث بأن عضوية مجلس الشورى لا يمكن تحديدها بشروط نظرية محضة، كالعادلة والحكمة، بل من خلال فهم العلاقة بين القوى السياسية الفاعلة في الأمة والتي تشكل القاعدة التي تنبثق منها سلطة أعضاء الشورى والمجلس الشوري الذي ينوب عن الأمة. ولا يقتصر ذلك على الفقهاء والمجتهدين، ويمكن للعالم أن يكون شورياً إذا توافرت لديه القدرات القيادية واستطاع أن يكسب دعم وتأييد القوى السياسية المتواجدة على الساحة "حقيقة أهل الحل والعقد" إما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل ولا عقد لديه، اللهم إلا اخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقى الفتاوى منهم". (ابن خلدون ، 176).

وقد تحفظ الشيعة الإمامية على مفهوم أهل الحل والعقد باعتباره لم يرد في الكتاب أو السنة النبوية ذكر أو تحديد لمصطلح "أهل الحل والعقد" أو "أهل الشورى" أو تحديداً لصفاتهم وشروطهم، وبالتالي فهو فكرة مبتكرة، ابتدعها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، بعد أن تعرض للطعن، وأحس بدنو أجله، وبعد أن طلب منه المهاجرون، وعائشة زوجة الرسول ﷺ أن يستخلف عليهم، فقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً لاستخلفته، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لاستخلفته، وما جعلتها شورى، ثم قال إن رجالاً يقولون إن بيعة أبي بكر فلتنه وقى الله المسلمين شرها، وأن بيعة عمر كانت من غير مشورة والأمر بعدي شورى، وقد جعلت أمركم شورى إلى ستة من المهاجرين الأولين، وهم علي وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص.

ويرى الباحث بأن هذا التحفظ الشيعي تاريخي، وتم تجاوزه في الفكر السياسي الشيعي الإمامي المعاصر، وهو ما نلاحظه في الدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية والذي يعكس فكرهم السياسي المعاصر، حيث نجد ما ينص على هيئة تقوم بدور أهل الحل والعقد، وهم الفقهاء الخبراء والذين يقع على عاتقهم اختيار الفقيه الولي بطريق الانتخاب، وكذلك مراقبته وعزله إذا فقد أحد الشروط .

وأخيراً ومن خلال استعراض آليات النظام السياسي الإسلامي، يرى الباحث بأن الشرع الإسلامي قد أرسى أسساً سليمة وراسخة، وأن هذه الآليات "الشورى، البيعة، مجلس أهل الحل والعقد، ..... " إذا ما تم استخدامها وتوظيفها بصورة موضوعية وفي مناخ إسلامي، وبصورة تراعي تطورات العصر الحالي وتعقيده، وكذلك استثمار ثورة الاتصالات والمعرفة والتقدم العلمي والخبرات البشرية الأخرى في العالم والإفادة منها في تطوير هذه الآليات فإن ذلك يضمن تحقيق مستوى أصيلاً وراقياً يضمن الانتقال السلمي للسلطة ، وصورة حضارية للمجتمع السياسي للدولة الإسلامية .

إن هذه الآليات ليست قوالب جامدة، كما أنها ليست ثوابت عقيدية، بل هي مجرد آليات مرنة تخضع للتطوير والمراجعة ويمكن تطويرها من عصر لآخر، بما يتناسب مع مصلحة المسلمين، وضمن إطار فقه المصالح والضرورات ، فهو الإطار المناسب لمعالجة المشكلات المستجدة في المجتمع الإسلامي "لأن استقرار الشريعة يبين أنها وُضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً". (الشاطبي، ت790هـ، 72)

وعلى ضوء ذلك يمكن تطوير هذه الآليات. فمفهوم أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى تصبح عضويته متاحة لكل من يستظل في الدولة الإسلامية، ويخضع لأحكام الإسلام ويحمل التبعية الإسلامية، سواءً أكان رجلاً أم امرأةً مسلماً أو غير مسلم، لأن هذا المجلس ينوب عن الجمهور في إعطاء الرأي، كما أن له دوراً رقابياً على دستورية القوانين، ومراقبة المسؤولين، وله حق محاسبتهم .

وأما بيعة الأمة للحاكم، فيمكن أن تكون محددة بمدة معينة، وتجاوز ما سار عليه الفقه السياسي السلطاني التقليدي حول عدم تحديد مدة ولاية للحاكم، وعدم جواز عزله بعد مبايعته، إلا بكفر أو فسق أو عجز. ويعتقد الباحث أن ذلك ليس من قطيعات الدين وإن كان قد التقى حول ذلك معظم الفقهاء، لكنه يبقى سياسة مفتوحة لأكثر من اجتهاد.

كما أن عقد الوكالة للحاكم من خلال البيعة، لا يتضمن تفويضاً مطلقاً بصورة نهائية بل يمكن أن يكون تفويضاً جزئياً، ويمكن أن تتعدد صورته وشروطه بحيث يسمح بتحديد مدة محددة قابلة للتجديد، ذلك أنه لا يوجد في نصوص الشريعة ومقاصدها ما يحول دون تقييد مدة الولاية بأجل محدود قابل للتجديد، من خلال صناديق الانتخابات الحرة النزاهة، حيث إنه من حق الأمة أن تجدد ثقتها بقيادتها أو تسحبها. وهذا ما ينسجم مع طبيعة الدولة الإسلامية ونظام الحكم فيها، فهو وإن كان يستند للشريعة الإسلامية كمرجعية، لكنه يستمد شرعيته من الأمة بالدرجة الأولى، وليس من الوراثة، أو الشوكة والغلبة، بل رئاسة شورية سواءً أكانت فقهية أم مدنية وآليتها المناسبة هي الانتخابات المباشرة، باعتبارها الصورة العصرية التطبيقية للبيعة.

فلا عصمة ولا قداسة لأي حاكم إسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين والأئمة الإثني عشر، مهما بلغت مرتبته في عصرنا الحالي وهو ما يجمع عليه كافة فقهاء الشيعة الإمامية وفقهاء أهل السنة والجماعة دون استثناء وهذا ما يجب ترسيخه بحيث يكون في صلب الفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر.

#### رابعاً- السلطة والسيادة والحاكمية:

يتفق كل من السنة، والشيعة الإمامية، على الخطوط العريضة الأساسية حول مفهوم السلطة والسيادة والحاكمية، حيث السيادة للشريعة والحاكمية لله تعالى ولا يجوز لما هو أدناه أن يخالف ذلك. ولا تستطيع أية سلطة مهما كانت أن تصدر قانوناً إلا بحدود الشريعة لأنها يستمد منها الدستور والقانون.

والواقع أن موضوع السلطة والسيادة والحاكمية، لا يزال أحد أبرز الإشكاليات التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، سواءً عند أهل السنة والجماعة أو عند الشيعة الإمامية، حيث لا تزال التساؤلات مطروحة حول مصدر السلطة في الإسلام، ومن أين تستمد الدولة الإسلامية مشروعيتها وسلطتها، وكذلك وظيفة السلطة وغايتها، لتحديد طبيعة الدولة الإسلامية فيما إذا كانت دينية ثيوقراطية، أم مدنية.

وفي هذا المجال نلاحظ أن هناك تبايناً في أطروحات الفقهاء والمفكرين المسلمين سواءً لدى السنة أو الشيعة الإمامية. ويمكن القول أن هناك تياراً سلفياً تقليدياً متوارثاً يتمثل بمجموعات من العلماء والفقهاء السنة والشيعة على السواء لا يزال متمسكاً بمفهوم الدولة الدينية البحتة في الإسلام. وهناك أيضاً تيار آخر مستنير يمكن وصفه بالتيار الإصلاحى المستنير يتمثل بمجموعة من الفقهاء والمفكرين السنة والشيعة ويمكن وصفه بالتيار العملي الإسلامى.

ومن أبرز من يمثل التيار السلفى التقليدي عند أهل السنة كل من الشيخ أبو الأعلى المودودي، وسيد قطب والشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير الإسلامى، وسائر علماء المذهب السلفى الوهابى، فيما يمثله عند الشيعة الإمامية المرجع الدينى آية الله منتظري، وآية الله الخوئي، وآية الله السيستاني، وآية الله شريعت مداري.



ويصف المودودي، الدولة الإسلامية بأنها دولة ثيوقراطية، ويميزها بأنها ثيوقراطية إسلامية "أما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون بأيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها، والقيام بشؤونها وفق ماورد به كتاب الله وسنة رسوله، ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لأثرت كلمة الثيوقراطية الديمقراطية، أو الحكومة الإلهية الديمقراطية..... وأن هذا الطراز من الحكم يخول فيه للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة، وذلك تحت سلطة الله القاهرة وحكمها الذي لا يغلب..... ولا تتألف السلطة إلا بأراء المسلمين ويدهم يكون عزلها من منصبها". (المودودي، ، 1964، 34-35)

وعلى هذا النهج سار سيد قطب، في منهجه لبلورة مفهوم الحاكمية، حيث اعتبره بمثابة "نزع السلطان الذي يزاوله الكهان، ومشیخة العوائل والأمراء والحكام، وردة إلى الله السلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر، والسلطان على المال والقضاء وفي الأرواح والأبدان"، وإن الحاكمية إلا لله، ويرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله. ويرفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة. "كما أن الذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ نظريات وأن يصوغ قوالب نظام وأن يصوغ تشريعات الحياة .. بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر فعلاً تحكيم شريعة الله وحدها ورفض كل شريعة سواها.. الذين يريدون من الإسلام هذا لا يدركون طبيعة الدين ولا كيف يعمل في الحياة.. إنهم يريدون منه أن يغير طبيعته ومنهجه، ليشابه نظريات بشرية ومناهج بشرية ليلبي رغبات وقتية في نفوسهم". (قطب، سيد، 1983، 38-39)

وهو ما يؤكد أيضاً أحد رموز التيار الشيعي التقليدي، بقوله "إن السيادة والحاكمية لله تعالى فقط، فالنبي ﷺ لم يكن له حق الحكم إلا بما فوض إليه، والأئمة أيضاً انتخبوا من قبل النبي بأمره الله تعالى، حتى أن الفقهاء وفي عصر الغيبة أيضاً طلبوا من قبل أممتنا لذلك، وإلا لم يكن لهم حق الحكم، وليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال. فالحكومة الإسلامية ثيوقراطية محضة وهذا القول هو الظاهر من أصحابنا الإمامية". (منتظري، 1983، ج1، 415) ومما تجدر الإشارة إليه هو التناغم والتطابق بين فقهاء السنة والجماعة وفقهاء الشيعة الإمامية في هذا المجال وتلاشي التباين المذهبي.

أما التيار الآخر فهو التيار الإصلاحى المستنير وهو الأعم الأغلب ويمثل معظم فقهاء ومفكرين وعلماء الشيعة الإمامية، وأهل السنة، وكذلك معظم الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة وفي طليعتها جماعة الإخوان المسلمين.

ومن أبرز رموز هذا التيار عند السنة كل من الشيخ حسن الترابي زعيم الحركة الإسلامية في السودان، وراشد الغنوشي زعيم وشيخ النهضة في تونس والقرضاوي والفاصي،

وعباسي مدني ونجم الدين أربكان، وعند الشيعة الإمامية شيخ الإسلام الميرزا محمد حسين النائيني، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، وآية الله الخميني، وآية الله محمد حسين فضل الله ومجموعات الفقهاء والمفكرين الذين أشرفوا على وضع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران. ويمكن القول إن مستقبل الصحوة الإسلامية في العالم يرتبط بإنجازات هذا التيار المستنير الذي يمكن وصفه بالتيار العملي، ونجد له جذوراً أصيلة في الفقه السياسي الإسلامي القديم، من خلال ممارسات الخلفاء الراشدين، فعندما رفع الخوارج شعار "لا حكم إلا لله"، كان رد علي بن أبي طالب بالموافقة ولكن "لا بد للناس من أمير، بر أو فاجر" كما نلاحظ أيضاً أن جمهور الفقهاء المسلمين يتفق على عدم جواز إطلاق لقب "خليفة الله" على خليفة المسلمين معتبرين ذلك فجوراً، ومستندين على خطبة أبي بكر الصديق عند توليه الخلافة، واعتبارها دليلاً على إعطاء الأمة حق منح السلطة، وتفويضها في التولية والعزل "أيها الناس أي قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"، فلو كان الخليفة خليفة الله في الأرض، لما كان للأمة من سلطان في التولية والعزل لأنه يستمد سلطانه من الله تعالى وله الحق المقدس.

غير أن دخول الخلافة في طور الضعف منذ أواسط القرن الثالث الهجري وازدياد سيطرة وهيمنة السلطة السياسية على المؤسسة الدينية والفقهية، دفع كثيراً من الفقهاء للتأكيد المستمر على سلطات الخليفة الشاملة ومهامه، وصلاحياته السياسية والعسكرية والإدارية، وتم تصوير الخليفة باعتباره مصدر السلطات ورمز شرعيتها. واستعمل الفقهاء ألفاظاً كخليفة الله، وظل الله، وسلطان الله، لتدل على مكانة الخليفة وسلطانه. (يوجه سوي، 1992، ص 168-169)

ويرى الباحث أنه ومن خلال المقارنة بين المذاهب السنية المعاصرة وبين الفقه الشيعي الإمامي

المعاصر لهذه المسألة "مسألة الحكم" يلاحظ أن الفقه الإمامي المعاصر قد نجح في تجاوز كثير من العقبات، وهو ما يتبلور في الدستور الإيراني الحالي والذي قام على أساس المزاجية بين نظرية ولاية الفقيه ونظرية الشورى، حيث تنص المادة الخامسة على "أن

ولاية الأمر وإمامة الأمة في الجمهورية الإسلامية بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمور العصر الشجاع القادر على الإدارة والتدبير"، وفي المادة السابعة بعد المائة ينص الدستور على أن أعضاء مجلس الخبراء في شؤون القيادة "يدرسون ويتشاورون بشأن كل الفقهاء الجامعين للشرائط..... ومتى ما شخصوا فرداً منهم باعتباره الأعم بالاحكام والموضوعات الفقهية والمسائل السياسية والاجتماعية.... انتخبوه للقيادة، وإلا فإنهم ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائداً..."، فالولاية ليست لأي فقيه، وإنما للفقيه المنتخب من قبل الأمة عبر ممثلها الدستوري وهو مجلس الخبراء. وهذا يؤكد أن الفقه الإمامي المعاصر، قد نجح في معالجة مسألة الإمامة بصورة شرعية وعصرية معاً، فالشورى تعطي الولاية لكل فرد من الأمة، وإن لم يكن فقيهاً، وولاية الفقيه تمنحها لكل فقيه وأن لم يكن منتخباً من الأمة، فإذا جمعنا بين النظريتين وأعطينا الولاية لفقيه منتخب، نكون قد حققنا الغرض الشرعي وفي نفس الوقت احترامنا رأي الأمة، وهذا يعكس تقارباً واقتراباً من الفقه السياسي السني وخاصة في مجال النص على اشتراط مستوى الاجتهاد في الحاكم، وقد نادى به بعض فقهاء السنة -الجويني في غياث الأمم- بالإضافة إلى ترشيحه من قبل أهل الحل والعقد ثم حصول البيعة له. وبذلك تصبح "نظرية ولاية الفقيه المنتخب" من الأمة والولي الشرعي طبقاً لجميع المذاهب السنية والشيعية. "وأما التصور العام في نظام الحكم في الجمهورية الإسلامية دستورياً فهو وإن كان يقوم على فكرة ولاية الفقيه التي هي فكرة تستقي من منابع الفقه الإسلامي لمذهب أهل البيت إلا أنها - فكرة يمكن أن تتبناها جميع المذاهب الإسلامية أيضاً، وتجد فيها الشرعية الكاملة من منطلقاتها الفقهية حيث لا تصطدم هذه الفكرة مع أي فكرة مذهبية لأحد مذاهب المسلمين خصوصاً إذا كان الولي الفقيه ينتمي إلى قريش. ويمكن أن يكون تعيينه عن طريق مجلس الخبراء تعييناً له من قبل أهل الحل والعقد على أساس فكرة بعض المذاهب الإسلامية الأخرى، وتتم بيعته بعد ذلك من قبل الأمة. ويمكن مراجعة شروط الإمام في الفقه على المذاهب الإسلامية المختلفة ليتبين صحة هذا الادعاء.

ومن ناحية أخرى يرى الباحث أيضاً أنه يمكن تفسير التناول اليوتوبي لمفهوم السلطة ومصدرها في الإسلام عند مجموعة من الفقهاء والمفكرين السنة والشيعة على السواء، إنما كان انعكاساً وردة فعل للأوضاع السلبية على مر العصور، حيث كان طرح الشيعة لمفهوم الإمامة يعكس رفضاً للأوضاع التي تتالت على العالم الإسلامي والملاحقات والمطاردات التي واجهتهم، وهو ما نجده أيضاً عند كثير من رموز الحركات الإسلامية المعاصرة

وإذا كان جمهور أهل السنة والجماعة، يتفق مع جمهور الشيعة الإمامية، بأن السيادة المطلقة هي للشرع، وأن الله هو الحاكم المطلق، ولا يحق لأحد أن يشرع للخلق من دونه، وأن الحكم محض حق الله، وبه تنحصر الحاكمية، إلا أنهما يفترقان حول موضوع تأصيل السلطة على الإنسان في الأرض. وحسب المفهوم الشيعي الإمامي، فإن الله قد وضع سلطته على الإنسان من خلال الرسول ﷺ ومن بعده الأئمة المعصومين. وبالتالي أصبح الإمام يستمد سلطته من الله استناداً لقوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. "النساء، آية 59"

ويفسر الشيعة "أولي الأمر" باعتبارهم الأئمة الإثني عشر، فالإمام بعد الرسول ﷺ هو صاحب السلطة، لأن الإمامة استمرار للنبوّة، وليست الأمة هي صاحبة السلطة بعد الرسول.

أما بعد انتهاء سلسلة الأئمة، وغيبة الإمام الثاني عشر، ووقوع الغيبة الكبرى سنة 329 هـ، فإن السلطة تؤول للفقهاء الولي، وهو ما تبلور من خلال نظرية ولاية الفقيه، وهذا هو التيار الفكري الغالب على الفكر السياسي الشيعي المعاصر حالياً. أما جمهور أهل السنة والجماعة فلا يرون في خليفة المسلمين سوى منفذ للأحكام وحارس للدين، وليس نائبا عن الله تعالى، أو يستمد سلطته منه.

ويتفق جمهور الفقهاء المسلمين على عدم جواز إطلاق لقب "خليفة الله" على خليفة المسلمين الذي يتولى رئاسة الدولة معتبرين ذلك فجوراً، ويستندون على خطبة أبي بكر الصديق بعد توليه الخلافة، لإعطاء الأمة حق منح السلطة، وتفويضها في التولية والعزل "أيها الناس إني قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني" فلو كان الخليفة خليفة الله في الأرض، لما كان للأمة من سلطان في التولية والعزل، لأنه يستمد سلطانه من الله تعالى، وله الحق المقدس.

ويرى الباحث بأن الشيعة الإمامية في تناولهم لمفهوم السلطة ومصدرها في الإسلام، وطرحهم اليوتوبي الثيولوجي لها إما كانت انعكاساً وردة فعل للأوضاع السلبية القائمة على مر العصور، حيث إن طرحهم لمفهوم الإمامة، كان رفضاً للأوضاع التي تتالت على العالم الإسلامي، مثلما نجد أيضاً طرح بعض مفكري وعلماء السنة المعاصرين ومن مختلف الاتجاهات والمذاهب السنية وعلى رأسهم كل من المودودي، وسيد قطب وبخاصة مفهوم الحاكمية الذي يعيدنا لمفهوم الشيعة الإمامية عن الإمامة، ويقترب منه كثيراً؛ فإذا كان الشيعة الإمامية اعتبروا من تولوا السلطة مختصين لها وغير شرعيين، فإن سيد قطب مثلاً، في تناوله لمفهوم الحاكمية اعتبره بمثابة "نزع السلطان الذي يزاوله الكهان، ومشیخة العوائل والأمراء والحكام وردة إلى الله، السلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر والسلطان على المال والقضاء وفي الأرواح والأبدان". (قطب، سيد، 1983، 26)

ويعتقد الباحث بأن من أبرز العقبات الموجودة في طريق التقدم الإسلامي في المجال السياسي والاجتماعي والتربوي هو حرمان الأمة من حقها الشرعي في الولاية على نفسها، حيث لا تحظى في الفقه السياسي الإسلامي بمقام متميز من حيث حقها الشرعي، وما يكون لها من سلطان لتنفيذ ما تقرره من خيارات. فبالرغم من تكييف الرئاسة كنيابة وتمثيل للأمة من خلال الحاكم، كي ينفذ إرادتها السياسية، إلا أن ذلك التكييف سرعان ما تتلاشى مقتضياته بما تُمنع منه الأمة من حقوق الاختيار لصالح الإمام. وعلى سبيل المثال فإنه إذا كان أوسع ما يشمل الأمة من حقوق الاختيار أن تختار الرئيس الذي يُؤتى عليها، فإن الرأي الشائع في الفقه السياسي، أن هذا الحق ليس بحق لأكثر أفرادها، إذ هو حق محجوب عن النساء وعوام الناس وأهل الذمة، وقد يزداد الأمر ضيقاً عند بعض الفقهاء حتى ينحصر في أفراد معدودين من الأمة، وعلى هذا تقاس حقوق الاختيار الأخرى. وقد استحدث الفقه السياسي لتضييق سلطان الأمة في إنفاذ إرادتها وسيلتين فعّالتين هما: أهل الحل والعقد، والشوكة.

أما أهل الحل والعقد، فقد تقرر في الفقه السياسي أن أمور الأمة في الاختيار موكولة إلى فئة قليلة منها تسمى بأهل الحل والعقد، وهو مصطلح غير محدد المعالم، وقد ينتهي مدلوله في بعض الأحيان إلى الرجل الواحد كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين (الجويني، في غياث الأمم)، حينما جعل الإمامة قد تنعقد للإمام بمبايعة رجل واحد، إذا كان مطاعاً في قومه قادراً على نصره الإمام وحمایته "وأقرب المذاهب ما ارتضاه القاضي أبو بكر وهو المنقول عن شيخنا أبي الحسن رضي الله عنهما وهو أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل العقد" (الجويني، 54). إننا نكاد ننتهي من قراءة أهل الحل والعقد في الفقه السياسي إلى تقرير أنها بمفهومها التاريخي ليست إلا حكماً يسحب من الأمة سلطانها ليغري الإمام بالاستبداد هذا بالإضافة إلى أن هذا المفهوم هو مفهوم نخبوي انتقائي يحرم عامة الناس، وهذا يخالف مفهوم التعاقد والوكالة.

وأما الشوكة فالمقصود بها الغلبة العسكرية، وهي آلية أضحت عند الكثير من الفقهاء وسيلة لإهدار سلطة الأمة وتنصيب الغلبة العسكرية محلها، بحيث يصبح الإمام منتصباً في موقع الإمامة، ومتصرفاً في شؤون الأمة لا عن إرادة منها، بل عن غلبة قهرية بقوة السلاح، وقد اقرها معظم فقهاء السنة كما سبق ذكره.

وبالرجوع إلى نصوص الوحي، نجد أن الأمة هي صاحبة السلطان في سياسة أمورها، وهو ما يبدو في تقرير مبدأ الشورى على وجه الإلزام، وفي تكرير الخطاب للأمة بأن تتولى أمورها بيدها، ولا يوجد في هذه النصوص ما يشير إلى إحالة سلطانها إلى أهل الحل والعقد أو إلى الشوكة بالمعنى الذي آل إليه الأمر في الفقه السياسي، وقد جرى الأمر على ذلك النحو في الخلافة الراشدة، وليس ما كان من أهل السقيفة أو من الستة الذين عينهم عمر رضي الله عنه محسوباً على أنه تولى أهل الحل والعقد لتنصيب الإمام دون الأمة لأن ما فعله أولئك ليس إلا ترشيحاً للخليفة لمنصب الخلافة، أما مهمة التنصيب فقد ظل من حق الأمة، الذي مارسه بالبيعة كما هو معلوم.

وهذا يتطلب مراجعةً، فالتعدي على سلطان الأمة من قبل الإمام ظل سيرةً للدولة الإسلامية في

معظم الحقب التاريخية، وظل يستمد شرعيته من الفقه السياسي السلطاني، نتيجة هيمنة السلطة السياسية على المؤسسة الدينية والفقهية وبالتالي فقد آن الأوان لمراجعته بصورة جذرية، تنتهي إلى أن يعيد الفقه السياسي للأمة سلطانها وحقها في تنصيب رئيس الدولة، ومراقبته ومحاسبته وعزله، وأيضاً في قيام المؤسسات الأهلية التي تقوم بخدمة المجتمع، والتي تستند إليها الأمة في مقابل الدولة، كي تصبح المعادلة متوازنة بين الطرفين، "الدولة والأمة" على صورة تضمن العدل وتؤدي إلى التقدم والازدهار، وهو ما يمكن تحقيقه من خلال فك الارتباط بين السلطة السياسية وبين المؤسسة الدينية بحيث تحظى بالاستقلال عن السلطة السياسية، وتوفير البيئة الملائمة لها للاجتهاد الفقهي بمختلف المجالات، وبحيث يكون الفقيه مسؤولاً أمام الله أولاً، ثم أمام نفسه فقط

#### الفصل بين السلطات :

لقد نشأت السلطة ووجدت مع وجود التجمع البشري، لأن أية مجموعة بشرية بحاجة إلى قيادة تنظم أمورها، وترعى شؤونها، وتحكم في منازعاتها، وقد تطور مفهوم توزيع الأدوار إلى وجود ثلاث سلطات: تنفيذية وتشريعية وقضائية، وقد عرف اليونانيون ذلك، وحددوا وظائف الدولة بهذه السلطات الثلاث وتنامي ذلك وترسخ مع تطور شكل الدولة في الغرب.

وقد عرف المسلمون هذا التقسيم بصورة عامة، وقد كان القضاء وفي مختلف العصور الإسلامية يتمتع باستقلالية ملحوظة، وقد أصبح ذلك عرفاً في المجتمعات الإسلامية كما كان هناك المؤسسات التي تجسد هذا التقسيم بين السلطات:

1. السلطة التشريعية: وهم الهيئة المختارة من الأمة والمختصة بوضع القوانين ومراقبة أداء السلطة التنفيذية.

وتختص وظيفة التشريع في الدولة الإسلامية بمجالين هما:

أ. في الأمور التي ورد فيها النص ويكون دور المشرعين هو تفهيم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه.

ب. في الأمور التي لم يرد بها نص ويكون استنباط الحكم بوساطة الاجتهاد.

وفي العصر الحديث طرح بعض الفقهاء المسلمين المعاصرين بأن السلطة التشريعية يتولاها الفقهاء والمجتهدون والعلماء في الأمة الذين تتوفر فيهم الملكة الفقهية والإلمام بالنصوص الشرعية.

لكن مهمة السلطة التشريعية لا تقتصر على الاجتهاد والفتوى، بل لها وظائف مالية وسياسية متعددة، ويمكن إسناد مهمة الفتوى والنظر في الأمور المستجدة إلى هيئة مختصة من العلماء والفقهاء والمجتهدين، ويمكن للدولة أن تنشئ لذلك المجامع الفقهية التي تقوم بالبحث والاجتهاد والاستنباط، وفي هذه الحالة تكون مهمة السلطة التشريعية "أهل الحل والعقد، وأهل الشورى" الاختيار من بين الآراء الشرعية ما هو الأنسب والأصلح للمجتمع والدولة.

## 2. السلطة التنفيذية :

وهي مجموع الموظفين القائمين على تنفيذ إرادة الدولة، وتشمل رئيس الدولة، وأعضاء الحكومة، وسائر الأجهزة، والدوائر التنفيذية ويطلق عليها أحياناً مصطلح الحكومة. وتناط هذه السلطة برئيس الدولة، وتتخلص مهامها بالعمل على تسيير المرافق العامة وسيادة النظام العام وتطبيق القانون وتنفيذه. وفي الدولة الإسلامية تناط مهام السلطة التنفيذية بالخليفة أو الإمام أو نائبه، وهو المسؤول الأعلى لها. وفي التاريخ الإسلامي كان يجسد السلطة التنفيذية مؤسسات أبرزها:

أ. الوزارة: وهي المؤسسة التي تأتي بعد الخلافة وقد أصبحت في العهد العباسي مؤسسة رسمية، وتم تقسيم الوزارة لقسمين : وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ. (الماوردي، 22).

ب. الولاية: وكان يتم تعيينهم من الخليفة، وكانوا يقومون بمهام الخليفة ضمن حدود ولايتهم لتسيير أمور المسلمين ورعاية شؤونهم.



## 3. السلطة القضائية:

وهي الهيئة المختصة بتفسير القانون وتطبيقه في المنازعات التي تعرض عليها (الطماوي، 1986، 317) وتملك هذه السلطة حق سلطة تفسير النصوص القانونية والمقصود بها، وحق سلطة القرار التنفيذي للقانون، وكيفية تطبيقه.

وفي الإسلام، كان الرسول ﷺ يتولى القضاء بنفسه، ولما جاء الخلفاء الراشدون ساروا على نهجه، ثم قام عمر بن الخطاب بتعيين رجال متخصصين للقضاء. وكان القضاة يتمتعون بحرية كاملة، واستقلال تام، وذلك حرصاً على حصانة القاضي ونزاهة القضاء. وفي العهد العباسي تم استحداث مؤسسة مركزية للقضاء وكان يرأسها قاضي القضاة "وهو منصب تم استحداثه لمتابعة شؤون القضاء في الولايات وتنظيم العمل".

وأما الفصل بين هذه السلطات فهو أحد المبادئ المستحدثة بالفكر السياسي الغربي، وقد تم استحداثها في الدستور الفرنسي في القرن الثامن عشر وهو أحد ضمانات الحرية وعدم الاستبداد ويحول دون الانفراد بالسلطة. وقد جاء الفصل بين السلطات نتيجة للتجارب البشرية المبذولة نحو الحرية، ونتيجة تطور الأوضاع السياسية.

إن المقصد الحقيقي للفصل بين السلطات، هو أن تكون السلطات متساوية ومتوازية ومستقلة، بحيث لا تستطيع سلطة التغول والطغيان على السلطة الأخرى، لأن تركيز السلطات جميعها في يد شخص واحد يؤدي إلى التسلط والاستبداد، ويكون خارج دائرة المحاسبة والرقابة. وتشير التجارب البشرية إلى أن السلطة المطلقة تخري صاحبها بالطغيان والخضوع للهوى، وهو ما ينطبق على أكثر التجارب الإسلامية في الحكم.

وبالتالي فإن الفصل بين السلطات هو ضمان لمبدأ الشرعية، ويؤدي إلى توزيع الأدوار وتقاسم العمل، مما يؤدي إلى تخصص في العمل وإتقانه.

إن التشريع في النظام السياسي الإسلامي، هو لله تعالى وليس للبشر وبالتالي فإن سلطة التشريع للوحي، القرآن والسنة، وتناط مهمة تفسير النصوص وتطبيقها على الواقع بالعلماء والمجتهدين الذين لا سلطان للدولة عليهم، وهنا لا بد من توفر المؤسسات والجامع الفقهية للعمل على تجديد الفقه وتطويره بما يتناسب مع روح العصر وحاجاته، بحيث يكون جهداً جماعياً لا فردياً. وبالتالي يكون دور الحكومة محصوراً بتطبيق وتنفيذ أوامر الله تعالى، وهذا هو جوهر فكرة السلطة التنفيذية، وعلى هذا الأساس يصبح الفصل طبيعياً بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. أما القضاء فهو مستقل بطبيعته عن السلطات الأخرى. (الريس، 1952، 304)

ويرى الباحث أن هذا المبدأ لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، لا بل إن هذا المبدأ هو الذي كان سائداً خلال فترات الحكم الإسلامي العادل -رغم قتلها- إلا أنها كانت ناصعة وخالدة، حيث نجد قضاة يحترمون مهنتهم، ويتمسكون باستقلاليتهم التامة ولا يابھون لأية قوة أخرى. هذا بالإضافة إلى الاستدلال بمبدأ الإباحة هي الأصل المعمول به في الشريعة الإسلامية، حيث لم يمنع الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، وهو أمر لا يتعارض مع قواعد الشريعة وأصولها. كما أن تطبيقه يحقق مصلحة المسلمين، لأن ذلك يحمي حقوقهم ويصون حرياتهم، ويثبت أصالة التشريعات الإسلامية، لتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية، وقد تجسد من خلال تأكيد معظم الحكام المسلمين العادلين على مبدأ استقلالية القضاء، وضرورة الفصل بين سلطة التشريع وسلطة التنفيذ.

وبالنظر لمبدأ الفصل بين السلطات وفق التجارب المختلفة، ومع الأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة نجد أهمية الأخذ بهذا المبدأ، بصياغة نظام منضبط يحدد العلاقة بين هذه السلطات، ويقدر مدى التعاون الشرعي وضمن إطار الفصل بين هذه السلطات.

ويرى الباحث أن مبدأ الفصل بين السلطات، هو بمثابة الحجر الأساس في بناء المجتمع السياسي الإسلامي القائم على أساس العدالة والمساواة، وأن ما تعانیه مجتمعاتنا الإسلامية ليس في جوهره إلا نتيجة الاستئثار بكافة السلطات، وتسخير الاجتهاد الفقهي وإصدار الفتاوى، لصالح الأنظمة السياسية، وهو ما يعمل على ترسيخ واستمرار الصراعات المذهبية، وهذا هو الاستبداد بعينه.

وبالتالي فإنه يمكن القول إنه لا يوجد في الإسلام ما يحول دون تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، مع الإقرار بمبدأ التعاون بينها، فذلك يحقق مصلحة المسلمين العامة ويحفظ حقوقهم. وهو ما أكدت عليه دساتير بعض التجارب الإسلامية المعاصرة كالدستور السوداني والذي أشرف على وضعه مجموعة من العلماء السنة المعاصرين، وكذلك دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية والذي أشرف على وضعه مجموعة من المراجع والفقهاء الشيعة المعاصرين، فقد أكدت المادة السابعة بعد المائة، على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث واستقلاليتها، وأناطت بالفقيه الولي مهمة الإشراف على عملية التنسيق، وحسم مجالات الخلاف والتنازع كي لا يؤثر الخلاف والتنازع على الدولة، حيث إنه وبموجب مواد الدستور يتدخل الفقيه الولي بعد استعصاء الحل وقيام مجمع تشخيص مصلحة النظام بتقديم دراساتهم للولي الفقيه، والذي له سلطة الدعوة للاستفتاء العام بموجب الدستور. (دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية).

الخلاصة أن الإسلام ينظر للسلطة باعتبارها أمانة انسجاماً مع الآية الكريمة ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ "الأحزاب آية 73".

السلطة أمانة ومالك زمام السلطة مؤتمن عليها ويجب ألا يعتبرها ملكاً له، وان يسعى في سبيل الحفاظ عليها بكل دقة حتى يسلمها إلى أهلها.

يتفق الفقهاء والمفكرون المسلمون المعاصرون على انه إضافة إلى الوازع الداخلي "العدل والتقوى" هناك أساليب خارجية لتقييد السلطة أبرزها:-

الرجوع إلى آراء الخبراء: يجب على القائد الاستعانة بآراء الخبراء والمختصين في المواضيع التي يفتقرون إلى تخصص كافٍ فيها، وهذا يتم من خلال صيغة قانونية محددة .

التشاور في القضايا الهامة، والأخذ برأي الأغلبية : وهذه إحدى الطرق الفاعلة في تقييد السلطة، للحيلولة دون تركيزها في يد شخص واحد، حيث ينجم عن ذلك المفاسد واستغلال الصلاحيات .

تحديد مدة القيادة: وهذه الطريقة تقلل من احتمال الاستئثار بالسلطة واستغلالها .

ويرى الباحث أنه قد بات من الضروري الإشارة إلى مبدأ فصل السلطات في مناهج التربية السياسية والوطنية، باعتباره حجر الأساس في بناء المجتمع الإسلامي الشوري الديمقراطي، وترسيخ دولة العدالة والمساواة، وبيان المشاكل والتبعات السلبية الناجمة عن تركيز القوة والسيطرة والصلاحيات والسلطات واحتكارها بيد سلطة واحدة، وما يترتب على ذلك من غياب للمساءلة والمحاسبة، والاضطرار الواقعة على الحريات السياسية والمدنية والحقوق الفردية والجماعية.

هذا بالإضافة إلى إشراف علماء الدين على عمل القيادة والارتقاء بمستوى الرأي العام وخلق رأي عام فاعل وعلى درجة عالية من الوعي طبقاً للموازين الإسلامية .

#### خامساً - الأمة "القومية، الوطنية":

يعتبر الدين والعقيدة هو المرتكز الأساسي لمفهوم الأمة، ويتفق معظم المفكرين، والفقهاء، والمفسرين، وعلماء الكلام والمعاصرين، من السنة والشيعة على السواء على اعتبار الأمة حسيمة للجماعة الواحدة التي تعتنق ديناً واحداً. فالأمة تجمع بشري ناجم عن التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة، وهو لذلك تجمع عقدي فكري يتميز عن أي تجمع طبيعي عضوي يقوم على أواصر الدم والنسب، كالأُسرة أو القبيلة أو القوم. فمفهوم الأمة في الإسلام يتجاوز ما كان سائداً من مصطلحات، كالقوم والجماعة والشعب. فهو مفهوم شامل يعرضه التصور القرآني كرابط لوقائع وعلاقات المجتمع الإسلامي، باعتباره أساساً راقياً وسامياً للتمييز بين الناس وفقاً لأرائهم ومعتقداتهم، لا وفق ألوانهم ولغاتهم وأعرافهم وطبقاتهم الاجتماعية والاقتصادية. وهو مفهوم يستوعب الأسرة والعشيرة والقبيلة والشعب، والقومية، كأطر اجتماعية طبيعية. وإذا كان مفهوم الأمة يتجاوز هذه الأطر إلا أنه لا يلغيها، بل يعيد توظيفها لصالح رابطة الدين والعقيدة فليس هناك ما يحول دون أن يحتفظ هؤلاء بعلاقات الدم طالما أن روابط الأخوة في الدين هي التي تحكم اجتماعهم الاستخلافي.

وأما إذا حدث عكس ذلك فكانت الروابط العرقية والقبلية والوطنية والقومية والاقتصادية المصلحية هي الروابط العليا التي يقوم عليها أسس الاجتماع، فذلك تصور جاهلي للاجتماع الإنساني يذكرنا بالعصر الجاهلي، حيث تشكلت الثقافة القبلية العربية تحت تأثير المادية الوثنية مع غياب المبدأ الأخلاقي والقانوني العام. وهو تصور مرفوض ويحد التنديد والوعيد في الوحي القرآني، وذلك استناداً للآيات الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾. "التوبة، آية 23".

ويمكن القول بأن مفهوم الأمة هو متطور من المادة إلى الفكر، وقد تجلى ذلك ببناء المجتمع السياسي ومؤسساته، على أساس محض معنوي وهو المعتقد، فقد سعى الإسلام في سيرورته التاريخية منذ انطلاقته لاستيعاب القبليّة عن طريق توسيعها، لتشمل الأمة التي يفترض أن تنمو تدريجياً لتشمل العالم، حيث يتخذ الإسلام مبدأ الأخوة القبليّة منطلقاً، لكنه ينسف أساسه البيولوجي ويوسعه ليشمل جميع أعضاء الأمة، وهذا التوسع للمفاهيم يحولها إلى نقيضها فتصبح منطلقاً لتكوين جماعة واسعة قائمة على أسس إنسانية شمولية، بدل بقائها محصورة في الجماعة الضيقة، لكل ما هو خارج إطارها.

ومن الجدير بالملاحظة أن الدولة الإسلامية لم تقم، ولم تبني إلا بعد بناء الأمة، لأن الدولة الحقيقية هي التي تنبثق من إرادة الأمة، أي أن يكون قيام الدولة ووظائفها ومشروعها السياسي غير قائم على تناقض مع مقتضيات الشرع، ومصلحة المسلمين العليا، وبالتالي فالدولة هي مؤسسة من مؤسسات الأمة، لها أدوارها ووظائفها المحددة.

ويرى الباحث أن السعي إلى إحياء مفهوم الأمة الإسلامية هو أمر مقدم على كل شيء، وأن الدعوة لإقامة الدولة الإسلامية المعاصرة غير ممكنة في ظل ما هي عليه الأمة من أوضاع في السياسة والثقافة والاجتماع والاقتصاد، وقبل ذلك في العقيدة والسلوك.

ويرى أحد فقهاء الشيعة الإمامية المعاصرين أن مفهوم وحدة الأمة الإسلامية، يجب اعتباره من الأصول وليس من الفروع ويجب إخراجها من دائرة علم الكلام إلى دائرة الفقه، ووضع باب فقهي خاص له، لأن بقاء علم الكلام فاعلاً يبعد الوحدة بين السنة والشيعة، وكذلك بين سائر الفرق الأخرى، طالما أنهم يخضعون مقدساتهم لعلم الكلام. (شمس الدين، 1998)

إن الاعتقاد السائد في الثقافة العربية بأن العرب أمة -بالمعنى الحديث- تكونت قبل الإسلام، وأن الإسلام نفسه ليس إلا أحد تجليات روح الأمة العربية، يعني أن المفهوم يقوم على القبلية وليس على العقيدة، وهو انحراف في إدراك مفهوم الأمة، ويؤدي إلى أن تكون الأمة محكومة بالتجزئة، كما هو اليوم، في ظل مؤثرات القطرية والمذهبية والقومية.

إن الأمة في عصرنا الحاضر هي المعنية بإقامة المدينة الفاضلة، قبل الفقيه وقبل الفيلسوف، فهي صاحبة الولاية على نفسها، وهي مصدر السلطات لتشريع ما يناسبها، فيما لم ينزل به تشريع، وذلك استناداً للآية الكريمة ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾. "التوبة، آية 7"، التي تسمح للأمة أن تتولى السلطة وتمارسها من خلال إنشاء مؤسسات إدارية وأجهزة تنفيذية. كما أن ثبوت هذه الولاية للأمة في عصر غيبة المعصوم لا يتنافى مع ثبوت سلطة التشريع الاجتهادي للفقيه بما هو فقيه في عصر الغيبة.

فالأمة هي صاحبة الولاية في عصر الغيبة ولها ولاية أصيلة، وتقوم بمنح هذه الولاية بالبيعة والانتخاب لمن تشاء، سواء للفقيه أو غيره من أبناء الأمة. والله عز وجل يربط في كتابه العزيز مفهوم الخلافة ومهمة الاستخلاف بالأمة والجماعة، وهذا له دلالات بالغة على طبيعة الدور السياسي والتاريخي المناط بالأمة، لأنه يعني أن مهمة القيادة والإمامة هي مهمة الأمة الإسلامية وأنها هي محل التكليف الشرعي ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾. "البقرة، آية 142"، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾. "النور، آية 55"، فخطاب التكليف القرآني موجه في جملته إلى الجماعة أو الأمة الإسلامية جميعاً، بوصفها جماعة متعاونة ومتعاودة، فهي المؤمنة على حمل الشريعة، وهي المكلفة بتحقيقها والعمل بمقتضاها.

إن الوصف التقليدي كما يورده بعض شيوخ الفقه السياسي الإسلامي، من السنة والشيعة الإمامية على السواء، لمفهوم الإمامة والخلافة، بأنه "حفظ الدين وسياسة الدنيا" قد أسهم في إعطاء منصب الخلافة والإمامة مهمات وصلاحيات، أدت إلى التفرد بالسلطة وطغيان الاستبداد لدى معظم الخلفاء والسلطين، على مر التاريخ الإسلامي، مثلما وُجد دلالات خطيرة لمفهوم الخلافة والإمامة باعتبارها استمراراً لدورة النبوة، والذي لا يزال يعاني منه الفكر السياسي الإسلامي.

كما أن عدم انتباه الفقهاء - وخاصة الشيعة الإمامية - لمسألة ولاية الأمة ودورها السياسي والاجتماعي، قد أهم بشكل كبير في اتخاذ موقف سلبي من مشروع الدولة الإسلامية، - خاصة في عصر الغيبة عند الشيعة الإمامية - حيث استمرت الأزمات مع السلطات الحاكمة، وكذلك بين المسلمين، وتوالدت أزمة الحكم والطاعة في ضوء ارتكاز كل فريق على صيغة منجزة تاريخياً، وهي الخلافة، عند أهل السنة والجماعة، والإمامة عند الشيعة الإمامية، حيث أريد لهما أن تبقي حاكمتين على عقلية وسلوك وتصرفات المسلمين.

ويرى الباحث أنه وعلى الرغم من التناقضات والانقسامات التي شهدتها التاريخ الإسلامي على مر العصور، إلا أن وثيقة دستور المدينة المنورة التي وضعها الرسول ﷺ لا تزال تشكل أساساً صالحاً ومتميناً لصياغة مفهوم الأمة الإسلامية، من خلال تمتع الجميع بحق العضوية في هذه الأمة، شريطة القبول بالأطر العامة والمبادئ الأساسية للنظام الإسلامي، وإتباع الأحكام الأخلاقية والقانونية للشريعة الإسلامية، والالتحاق بالنظام الإسلامي من خلال المساهمة العملية في المجتمع الإسلامي.

ونلاحظ أن هناك توافقاً تاماً بين أهل السنة وبين الشيعة الإمامية حول المنظور الإسلامي للأمة، والمرتكزات التي يتشكل على أساسها مفهوم الأمة، وهو يتناغم مع المنظور الإسلامي العام للأمة، المرتبط بنظرة الإسلام للإنسان والإنسانية. فالإسلام ينظر للإنسانية بوصفها كتلة واحدة، استخلفت لإعمار الأرض، وأداء رسالتها لتحقيق إرادة الله وشريعته، استناداً لقوله تعالى ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾. "هود، آية 61"، فجميع البشر في مقام العبودية لله، والخلافة عنه ثم المسؤولية أمامه، دون اختلاف إنسان عن إنسان آخر، فجميع الإنسانية مستخلفة، ومسؤولة إمام الله بدرجة واحدة ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ "النساء، آية 1"،

وقد كانت الإنسانية في مراحلها التاريخية مجتمعة في أمة واحدة، من حيث علاقتها بخالقها عز وجل ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ "البقرة، آية 213" على الفطرة التي فطروا عليها.

وفي هذا المجال، لا يجوز إخراج أي فرقة أو جماعة إسلامية تؤمن بأركان الإسلام ومبادئه خارج الأمة، كما لا يجوز استخدام السلطة السياسية لتحقيق وحدة عقدية وتصفية المعارضين، لأن ذلك لا ينسجم مع مقاصد الشريعة ومبادئها العامة، فالوحدة العقدية الواجب توفرها لتشكيل مجتمع سياسي تتعلق بالحد الأدنى من التجانس العقدي، لتحقيق وحدة الفعل السياسي، أي بالإطار العقدي العام الذي يجمع مختلف التقسيمات والفروع الأخرى، وفي هذا المجال فإنه لا يجوز إخراج الفرق والتيارات والجماعات المعارضة من الأمة، وكل من يؤمن بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأركان الإسلام الأخرى هو مسلم له حق التمتع بهوية الأمة الإسلامية، أما القوة والقهر فلا يصح استخدامهما لإخراج المعارضين من الأمة. إن التحدي الذي يواجهنا في عصرنا الحاضر هو حول إمكانية إخضاع وصهر الولاء القومي والقطري، والقبلي، لصالح بناء أمة إسلامية واحدة.

ويرى الباحث بأنه على الرغم من الانقسامات السياسية المتعددة التي شهدتها التاريخ الإسلامي، إلا أنها قد اقتضت في معظمها على بنية الدولة وعلى الجغرافية السياسية، ولم تتعداها إلى بنية الأمة، حيث إن الأمة الإسلامية حافظت على وحدتها الثقافية والاجتماعية، رغم انقسام السلطة السياسية بين دويلات متعددة، كالدولة البويهية، والحمدانية، والفاطمية، والأيوبية، وغيرها من الدول القطرية، فهو لم يتجاوز البنية السلطوية، بينما استمرت الوحدة الثقافية للأمة على حالها، ولم يحل ظهور هذه الدول القطرية من استمرار التواصل بين مختلف الشعوب والقوميات الإسلامية والحد منه، وهذا يقودنا إلى ضرورة التمييز بين البنية السياسية للدولة، وبين الدولة السياسية للأمة، حيث حافظت الأمة على وحدتها، وبالتالي فإن التجربة التاريخية للأمة الإسلامية لا ينفي إمكانية بناء وقيام وحدة سياسية، ولا يتم هذا إلا من خلال بناء ثقافي أخلاقي، يتضمن نشر الوعي الإسلامي بين مختلف شعوب وجماهير الأمة، وكذلك بناء المؤسسات الثقافية والسياسية في مختلف المراكز في العالم الإسلامي، وضرورة الأخذ بعين الاعتبار التمايزات وخصوصيات كل مجتمع على حدة.



القومية: لا يزال موضوع العلاقة بين الإسلام والقومية أحد الموضوعات المطروحة على بساط البحث في مختلف أقطار العالم الإسلامي، حيث كان لتباين فهم طبيعة هذه العلاقة آثار واسعة على مجريات الأحداث خاصة خلال القرن الماضي حيث تنامت أطروحة النزعات القومية بمختلف أقطار العالم الإسلامي. وكان من أبرز النزعات القومية بشكل رئيس، القومية العربية، والقومية الإيرانية، والقومية التركية، والقومية الهندية، والقومية الإندونيسية، وخاصة بعد أن أقيمت العديد من الدول في العالم العربي والإسلامي على أساس قومي.

لقد ترك هذا الاضطراب والغموض في فهم طبيعة هذه العلاقة، آثاراً سلبية على الفكر التربوي السياسي الإسلامي، حيث تضاربت أسس التنشئة السياسية والاجتماعية خاصة وأن كثيراً من الدول الإسلامية، التي تميزت بتصاعد المد القومي، وجدت نفسها في مواجهة مع بعضها بعضاً مثل الصراع الذي كان قائماً بين القومية التركية والقومية العربية، والصراع الذي يدور بين إيران ودول الجزيرة العربية والخليج قبل انبثاق الثورة الإسلامية بإيران. كذلك بين مفاهيم العروبة ومفاهيم الفرعونية والبربرية والكردية. ولا نبالغ إذا قلنا إن كثيراً من التناقضات والثنائيات المسيطرة على مرتكزات أسس الفكر التربوي السياسي والفلسفات التربوية يعود في جوهره إلى سوء الفهم والغموض القائم نحو فهم طبيعة العلاقة بين الإسلام والقومية. وإذا ما قمنا بمحاولة استقراء القوميات في التاريخ اقتصر على بروز عصبية قومية، تتصارع من أجل السيطرة على السلطة. ولم يكن نطاق الدولة يتحدد وفقاً للانتماء القومي لأهل الدولة، بل بمدى قدرة عصبيتها على استقطاب العصبية الأخرى في نطاق الامتداد الإسلامي، وهو ما جرى فعلاً للعصبية التي أسست دولاً في العالم الإسلامي كالبويهية، والسلجوقية والمماليك والإيلخانيين، والصفويين، والعثمانيين.

إن جوهر الإشكالية المطروحة في هذا المجال هو كيفية تقييم الفكر القومي أو الشعور القومي والعاطفة القومية، وفق المنظور الإسلامي "السنّي والشيعي"؟ وهل يحق للفرد المسلم أن يكون له وشائج ارتباط بقوميته وتاريخه؟ وهو تساؤل مشروع طالما راود المسلمين بمختلف قومياتهم. وهنا لا بد من ملاحظة أن التساهل في استعمال المصطلحات يفتح المجال لخلافات وهمية حول مفهوم القومية، وحول مفهوم الحركات القومية التي ظهرت في العالم الإسلامي وعلى رأسها حركات القومية العربية.

إن القومية هي تعبير عن الانتماء للأمة، باعتبار الأمة جماعة تتبادل الشعور بالانتماء، وهو

شعور تخلقه مقومات مشتركة، من أبرزها الثقافة بإجماع العلماء. لكن هذا الانتماء ليس مذهباً ولا فلسفة، وإنما هو واقعة اجتماعية ونفسية ذات جذور تاريخية. فانتفاء الفرد المسلم المصري أو المغربي أو السوري مثلاً للأمة العربية، إنما هو جزء من حقيقة ارتباطه العضوي بالمجتمع العربي، والسؤال عن موقع الإسلام من هذا الارتباط لا معنى له لأنه حالة طبيعية اجتماعية محايدة، شأنها شأن غيرها من الحالات الاجتماعية المحايدة. (هادي خسر وشاهي، 1998، 194)

وعلى هذا النسق فإن ما يجده الفرد من تعلق في أسرته أو قبيلته وعشيرته أو أمته، هو من قبيل

المشاعر النفسية الغريزية. فالرسول ﷺ عليه وسلم قد لاقى من مكة وأهلها في بداية دعوته كثيراً من الأذى والصدود، ومع ذلك نجده يحن إليها وإلى جبالها ووديانها قبيل هجرته ويخاطبها قائلاً "والله إنك لأحب أرض الله إلي"، دون أن يجد في هذا الحنين ما يخذش كمال إسلامه أو ينال من مكانته. وعلى هذا الأساس فالشعور القومي وسائر القوميات باعتبارها ظرفاً وإطاراً اجتماعياً طبيعياً، تجد هويتها الإنسانية في الإسلام، فالقومية واقع تاريخي، وحالة اجتماعية طبيعية محايدة. أما الإسلام فهو أطروحة شاملة لتنظيم وبناء حياة الإنسان على أسس عقيدة راسخة، وهو دعوة شاملة وعالمية. وقد استطاع الإسلام، ومن خلال تحريره الأمم من نير العبودية والاستغلال والاضطهاد أن يرتقي بهذه القوميات، ويعلي من شأنها، بعد أن تمتعت بحريتها وتحررت من قيودها، فأسهمت إسهاماً ملحوظاً في بناء الحضارة الإسلامية والإنسانية. وفي مقدمتها العرب "فبالإسلام توحد العرب في التاريخ وبه كونوا أول دولة تضمهم جميعاً هي دولة الخلافة ... إن الإسلام والعروبة ظلا متلازمين بالنسبة للعرب وبقياً أساس الهوية العربية ...". (الدوري، نقلاً عن التل، هوية الإنسان في الوطن العربي، 2007، 333). وبالتالي فليس هناك من معنى للبحث عن تاريخ لهذه الأمة "العربية" قبل الرسالة، لأن هذا السعي في جملته هو سعي أيديولوجي عسير الصناعة أمامشواهد التاريخ ... فالإسلام هو ما حول العرب من جغرافيا أرخبيلية قبلية إلى أمة، وهو من زودهم برؤية جديدة للعالم. وأتاح لهم لأول مرة في التاريخ أن يستوطنوا العالم ويحولوا ثقافتهم إلى ثقافة كونية وأن يشيدوا حضارة وإمبراطورية مترامية الأطراف". (بلقزير، مجلة المستقبل العربي، عدد 54)

لكن الأمر مختلف في موقف الإسلام من الحركات القومية السياسية على اختلافها، وخاصة تلك التي ظهرت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وأبرزها الحركات القومية العربية والتركية والإيرانية والهندية .. وغيرها وهي حركات تقوم على أساس الانطلاق من القومية كمكون أساس ورئيس للأمة، وقد انتهج قسم كبير منها العلمانية، ومن أبرزها بعض الأنظمة العربية، ونظام الشاهنشاهي في إيران، ونظام مصطفى أتاتورك في تركيا، وغيره...

ومن خلال استعراض مواقف المفكرين المسلمين المعاصرين، من أهل السنة والجماعة أو من الشيعة الإمامية الجعفرية "حسن البناء، حسن التزاي، مرتضى مطهري، ابن باديس، الخميني، علي شريعتي، علاء الفاسي، المودودي، سيد قطب" نجد توافقاً وتطابقاً بين أطروحاتهم من هذه القضية، ولا نجد مكاناً للإشكال القومي كإشكال مثير للتعارض مع العقيدة الإسلامية، حيث يتم استخدام مصطلحات الوطن والوطنية، والوحدة العربية والوحدة الإسلامية كمفاهيم متدرجة في إطار التكاملية الوظيفية المؤدية إلى الوحدة.

وقد أظهر معظم رموز الفكر السياسي الإسلامي المعاصر -على اختلافهم- موقفاً صريحاً وواضحاً من الحركات القومية واعتبروها خطراً على العقيدة والأمة، تستهدف تمزيق هذه الأمة لخدمة الأهداف الاستعمارية، وربطوا بين ظهور هذه الحركات، وإلغاء الخلافة الإسلامية بعد القضاء على الدولة العثمانية. وهناك مسألة أخرى وهي أن الإسلام مبني على المساواة بين الشعوب والقوميات المتنوعة، وفي ذلك قول الرسول ﷺ بأنه "لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى". وعلى هذا النهج بنى المفكرون والعلماء المسلمون المعاصرون موقفهم من القومية واعتبروها نبتاً شيطانياً يستهدف تجزئة المجتمعات الإسلامية وترسيخ الكيانات القطرية "إن الكيانات القومية هي أكثر الكيانات السياسية خنوعاً للغرب، وتبعية له، وأنها كانت جزءاً من خطة الحضارة الغربية لتجزئة المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات صغيرة خاضعة للاستعمار، وأن كل هذا تم على أيدي نخب متغربة منسلخة عن تراثها وأصولها". (كليم صديقي، التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر، المعهد الإسلامي، لندن).

وهو ما يؤكده أيضاً أحد المفكرين المعاصرين من خلال قراءته لأثر الفكر القومي في تمزيق العالم العربي "إن انتقال فكرة القومية إلى الوطن العربي وتبنيها من قبل بعض التنظيمات القيادية والسياسية، دون أن تكيف لتلائم مرتكزات الحضارة الإسلامية وأبعاد الثقافة العربية، أدى إلى تطور قوميات أخرى في هذا الوطن. فتطورت في شمال العراق القومية الكردية، وتطورت في مصر الدعوة إلى القومية الفرعونية، وتطورت في إقليم المغرب العربي القومية الأمازيغية" (التل، 2007، 361).

فالسنة والشيعة، متفقون على أن مبادئ القومية بمعناها العرقي الضيق والقائم على أساس اللغة والدم والعرق متناقضة تماماً مع مبادئ الإسلام، وهي مخالفة للشريعة الإلهية مثلما أن القومية العلمانية المقطوعة الصلة بالدين تتناقض مع الإسلام وتتعارض معه من حيث الروح والهدف. فالمسلمون كلهم أمة واحدة، والبشرية كلها حزبان اثنان هما حزب الله وحزب الشيطان. كما نجد توافقاً بينهما -السنة والشيعة- على أن القومية الحقيقية الحضارية هي القومية الثقافية، وهي تضم أناساً لهم دين واحد، وأفكار واحدة، ويتصفون بصفات أخلاقية واحدة، ونظرتهم لشؤون الحياة نظرة مشتركة.

وهناك توافق أيضاً على أن الإسلام كعقيدة دينية وكمنظومة حضارية إنما يمثل بالنسبة لكل المسلمين دائرة انتماء تجمع جميع المؤمنين وتشدهم إليه بالولاء والانتماء، عبر الحدود الوطنية واللغوية والعرقية وبهذا المعنى فالقومية هي بمثابة "رابط يحدد دائرة انتماء جماعة بشرية تجمعها روابط وسمات. وهناك إمكانية لتعدد الدوائر القومية الخاصة ضمن إطار الدين الإسلامي الواحد دون حدوث تعارض أو تناقض مع الفكر الإسلامي كالوطنية والقومية والإسلامية والعالمية". (البناء، حسن، 1977، 45)

وخير من يمثل هذا الرأي أبو الأعلى المودودي، وقد لاقى آراؤه قبولاً لدى المفكرين المسلمين السنة والشيعة على السواء "ففي عالم الإسلام ودائرته وجامعته، هناك تميز للدائرة العربية والفارسية، والإندونيسية أو الإفريقية أو الهندية، ....، وإذا كانت الجامعة الإسلامية محيطاً، فإن الدوائر القومية جزر في هذا المحيط، بينها علاقات الإسلام، عقيدة وحضارة وهي في ذات الوقت تتميز باللغات المتعددة، فالعموم والخصوص يحكم المحيط والجزر التي يضمها ... وعلينا أن نفهم أن ظهور الإحساس بالهندية والتركية والأفغانية والعربية والإيرانية بين المسلمين يستلزم بالضرورة محو القومية الإسلامية وتفتيتها مراراً في الواقع الفعلي، فعندما ظهرت في المسلمين العصبية الجنسية أو الوطنية نتج عنها بالضرورة أن ضرب المسلم عنق المسلم". (المودودي، 1977، 160، 159، 163)

كما لاقت نظرية الأمة عند آية الله مطهري قبولاً لدى أهل السنة والجماعة ولدى الشيعة الإمامية على السواء، وتقوم هذه النظرية على رسم دائرة كلية هي دائرة الإسلام وفي داخلها دوائر متعددة هي دوائر الشعوب الإسلامية وما تتمتع به من خصائص قومية وثقافية وتاريخية وتقاليد وجودها، وهي ضرورية وأساسية في بناء الأمة الإسلامية كضرورة وجود الجزئيات المتعددة المختلفة بوظائفها من إلكترونيات وبروتونات ونيوتونات في بنية الذرة، وتحرك هذه العناصر أشواق إلى الحق والعدل، وهي التي تجمع الأحاد وتمنحهم الوحدة والوداد. وبالتالي فإن الاختلاف باللون والدم واللغة بين الأمم في نظر الإسلام أمر غير جوهرى ... "ولا يمكن أن يكون سبباً للتباعد أو مانعاً للتعارف". ويعلل مطهري صعوبة تصور قيام "أمة إسلامية" بأنه يعود للانسياق والعيش تحت مظلة الغرب وثقافته واستخدام المسلمين لأدواته الفكرية، لكن المراجعة للمقومات والأسس يؤكد أن قيام "الأمة الإسلامية" هو حتمية تاريخية، خاصة وأنها كانت ذات يوم حقيقة تاريخية. أما عدم ظهورها اليوم فلا يعني عدم وجودها. أما أهم الأسس والمقومات التي تقوم عليها نظرية الأمة الإسلامية فهو الإيمان بالله، ولفظ الشهادتين هو أول عامل وحدة دينية بين الشعوب الإسلامية، وثاني هذه الأسس هو الحرية المتمثلة بعبودية الله وحده. وبالتالي فلا عبودية للمستعمرين والمستكبرين وهذا هو المعنى الجوهرى للحرية، والتي هي حق للجميع وتشمل حرية المعتقد بمختلف جوانبه وأنواعه. والحرية هي السبب في بقاء الإسلام وقوته. وثالث هذه الأسس هو عوامل التعدد في الأمة الإسلامية وهي نفسها عوامل وحدة لأن الأساس لهذه التعددية هو التعارف والأخوة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ "الحجرات آية 18". وعلى هذا الأساس تكون "الإسلامية" غير عنصرية وغير أممية، والمفاضلة تقوم على التقوى "أن أكرمكم عند الله أتقاكم" وبالتالي فليس هناك إلغاء للقوميات المتعددة. والأساس الآخر لنظرية الأمة الإسلامية هو الشعور بسيادة العدل الإلهي في الأمة الإسلامية، باعتباره الأساس لتحقيق الأمن والسلام. أما مفهوم الأمة الإسلامية وأفضليتها على غيرها فيقوم على قيمة إسلامية عليا هي الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي قيمة مرتبطة بالقيمة الأساس وهي الإيمان بالله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ "آل عمران آية 10".

فنظرية الأمة الإسلامية كما يصيغها المفكر المطهري تقوم على النظام الفكري والسلوكي والاجتماعي، وهو يأخذ إيران أمودج لتطبيق هذه النظرية، لكون الشعب الإيراني جزءاً من العرق الآري "وإذا تقرر أن يكون الأساس في تعيين حدود الأمة الإيرانية، هو العنصر الآري كانت النتيجة في نهاية الأمر الاقتراب من العالم الغربي، وكان لهذا الاقتراب في سيرتنا القومية والسياسية تبعات وآثار أخطرها الانقطاع عن الأمم المسلمة المجاورة غير الآرية والارتباط بأوروبا والغرب وحينئذ يكون الغرب المستعمر لنا صديقاً قريباً والعرب المسلمون بالنسبة إلينا بُعداء أجنب!!". (مطهري، 1400هـ، 55)، ويؤكد حتمية قيام هذه الأمة "والأمة الإسلامية اليوم في طريقها إلى الوجود مرة أخرى إن شاء الله، أمة قد عبرت الحدود الموضوعية العنصرية الدموية، وشملت جميع المسلمين، بل جميع الأحرار الموحدين، أمة تنفي وتنكر حكومة القومية والطبقات والأسر والعوائل، وتجعل أركانها على أساس تحرير البشر من جميع الأغلال والقيود الفكرية والاجتماعية والسياسية وهدايتهم إلى التقرب من ساحة رب العالمين الرحمن الرحيم" (مطهري، 1400هـ، 58). وهو ما يؤكد أيضاً أحد المراجع الشيعة المعاصرين وقد تنبه لخطورة التنشئة السياسية والاجتماعية على مفاهيم القومية والوطنية بصورة ساذجة "لا يتوهم من أحد ونحن نتحدث عن الأمة الإسلامية في مقابل القومية والوطنية؛ أننا ننكر وجود الميل الطبيعي نحو القوم والوطن، فذلك غير صحيح. إن دوائر الانتماء عند الإنسان تبدأ بالعائلة والعشيرة إلى مستوى الوطن، ومن ثم إلى مستوى القوم، وفي جميع الحالات يكون انتماؤه إلى الأمة، فهو مسلم من آل فلان، ومن البلد الفلاني، وهو مسلم عراقي أو مصري... عربي، فارسي، هندي، فالقومية والوطنية بهذا المعنى لا تتنافيان مع الإسلام، لأن الانتماء إلى الأمة ثابت في جميع الانتماءات الأخرى، والمعيار الذي يجب أن يراعى هو ما عبر عنه الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام حين سئل؟ هل من العصبية أن يحب الرجل قومه، فقال ليس من العصبية أن يحب الرجل قومه، وإهما العصبية أن يرى شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين". (شمس الدين، 1995، مواقف وتأملات، 204، مقتبس من كتاب الدين والدولة والأمة، فرح موسى ص 380)

ويرى الباحث أن الإخفاقات والفشل الذي صاحب تمكّن القوميين من السلطة في مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي "إيران، تركيا، العراق، مصر، سوريا،..." ترك ظلالاً سلبية على الفكر القومي، وموقف التيارات الإسلامية منها، باعتبارها تجسد النظرة العنصرية التي تقوم على الكبر والاستعلاء على الآخرين.

فالقومية الحقيقية الحضارية هي القومية الثقافية، وهي تضم جميع المسلمين، حيث دينهم واحد، وأفكارهم واحدة، وصفاتهم الأخلاقية واحدة، ونظرتهم لشؤون الحياة نظرة مشتركة، فالإسلام قومية جامعة، والتمايز القومي هو واقع لا يمكن تجاهله، لكن يجب أن يبقى تمايزاً للتعارف والتعاون والتعاقد وتنمية الإيجابيات، وليس تعصباً جنسياً أو عرقياً أو عصبية وطنية جاهلية كالتى حاربها الإسلام.

أما الوطنية: فهي في جوهرها ظاهرة نفسية اجتماعية مركبة، قوامها حب الوطن أرضاً وأهلاً، والسعي لخدمة مصالحها، أو بعبارة أخرى ظاهرة نفسية فردية وجماعية تدور على التعلق بالجماعة الوطنية وأرضها ومصالحها وتراثها. وهناك توافق بين المفكرين المسلمين المعاصرين حول مفهوم الوطنية، حيث أن الوطنية تقوم في جوهرها على العقيدة وليس على الجغرافيا مع التأكيد على "أن الإسلام يوجب على المسلمين أن يحبوا أوطانهم وأن يدافعوا عنها، وتتضمن معظم كتب الفقه والحديث أبواباً للدفاع عن الأوطان بعنوان "الجهاد" فالجهاد هو الدفاع عن الأوطان والمواطنين وأموالهم وأعراضهم". (البننا، حسن، 1977، 49)

فالوطن "عند الإسلام هو كل بلاد المسلمين حيث تحكم دولة إسلامية واحدة بقانون إسلامي واحد شرعته لها السماء، ولم يقم على أساس من تعاقد اجتماعي وأمثاله". (الحائري، 1979، 44)

وفي حالة وجود الإمام - عند الشيعة الإمامية "لا يمكن تصور دول إسلامية متعددة، أما في حال غيبته فيمكن تصور مناطق عديدة تحكمها رئاسات، ولكنها كلها تطبق النظام الإسلامي بما فيه من تشريعات، وهي جميعاً تحكم بالنيابة عن الإمام عليه السلام، وعليه فليست لدينا في التصور الإسلامي أوطان متعددة، وإما هناك وطن إسلامي واحد، وهو ما يدعى في الفقه الإسلامي " دار الإسلام". (الحائري، 44).

ويرى الباحث بأن موقف أهل السنة والجماعة من القومية والوطنية متطابق تماماً مع رؤية الشيعة الإمامية، فكل الموقفين يستند للمفهوم الإسلامي للأمة، واعتبار الدين فقط هو العامل الحاسم في ذلك.

والواقع أن الرؤية الإسلامية لمفهوم الأمة هي رؤية حضارية إنسانية سابقة على غيرها من التعريفات الضيقة لمفهوم الأمة. فالسيادة هي للأمة الإسلامية، التي تشترك فيها كل القوميات، من دون أن يكون لكل واحد من القوميات سيادة وحق في الاستقلال، والفكر الإسلامي يعتبر العقيدة هي الأساس في التقييم، كما هي الأساس في الولاء، مثلما هي الأساس في التوحيد السياسي.

ومن أبرز تجليات الفكر السياسي الإسلامي الشيعي المعاصر في هذا المجال هو أطروحة العلامة محمد مهدي شمس الدين، حول ولاية الأمة على نفسها والتي يمكن أن تمثل تلاقياً واتفاقاً بين السنة والشيعه، وقاسماً مشتركاً متميزاً في هذا المجال.

### سادساً : المواطنة وحقوق الأقليات في المجتمع الإسلامي

تعتبر مسألة المواطنة إحدى أبرز القضايا والإشكاليات التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وخاصة على صعيد التطبيق العملي في المجتمعات الإسلامية، حيث لا تزال أسئلة عدة على بساط البحث، وخاصة حول أحقية المواطنة، والجنسية، وكيفية اكتسابها والتمتع بها في إطار النظام السياسي المعاصر.

ويختلف تعريف مفهوم المواطنة والنظرة إليها، بحسب اختلاف النظريات السياسية والاجتماعية، فهي من وجهة النظر الشمولية مثلاً تعني ضمناً المشاركة والخدمة الاجتماعية من أجل المنفعة العامة، حيث تؤكد بقوة على القواسم المشتركة للجميع وخاصة العموميات الثقافية، والقيم الأخلاقية التي يتشاطر المواطنون الاعتقاد بها، ومن أجل الحفاظ على هكذا مجتمع يتم التحكم بالتطبيقات العملية المؤثرة على المواطنة على المستوى الأخلاقي والمحافظة على التقاليد حية من أجل خلق المواطنة المقتننة، التي تعنى بمدى انتماء الفرد وتحافظ على دوام السلوك الذي أصبح تقليدياً في المجتمع، مع العمل طبقاً للمعتقدات والقيم المشتركة. وبالمقابل فالمفهوم التحرري للمواطنة كما طرحها الليبرالية الجديدة "ك. ف. ميلر 1994" فيعتبر المواطنة وضعية قانونية من أجل منح الفرد أكبر قدر من الحرية،



وقد أصبح هذا المفهوم هو السائد في معظم الديمقراطيات الغربية، وهي التي تشجع المبادرات الفردية ومنح الفرد أكبر قدر ممكن من الحرية، وإطلاق السوق الحرة، وتنظر للمواطنين مبدئياً كمستهلكين عقلاء للبضائع العامة، كما ترى أن المصلحة الشخصية هي الدافع الأساسي المحرك للمواطنين. وطبقاً لمنظور الليبرالية الاجتماعية يجب أن تكون المواطنة شاملة وقائمة على المساواة، أي تشمل كل البالغين ضمن نطاق الدولة، كما يجب أن تضمن المساواة في الحقوق السياسية والمدنية والاجتماعية، كمقابل للمساواة في الواجبات، ولها معيار أخلاقي محدد في قوانين الدولة. وهو ما تتمتع به العدالة وعدم التحيز من سمة أخلاقية، أي وجوب أن يتم التعامل مع كل شخص بطريقة متساوية في النطاق العام، نطاق العدل. (ريان فوت، 2005، 34)

وبالتالي فإن تعريف المواطنة يختلف باختلاف الفلسفات السياسية والاجتماعية، وبالتالي نجد عدة تعريفات مختلفة لها، فدائرة المعارف البريطانية تعرفها "بأنها علاقة بين فرد ودولة. كما يحددها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة" فيما نجد موسوعة كولير الأمريكية تعرف مصطلح المواطنة "Citizenship" بأنها الجنسية. ويعرفها آخر بأنها "تعني كلاً من العلاقات بين الدولة والمواطن الفرد، وكذلك العلاقات السياسية بين المواطنين أنفسهم". (ريان فوت، 2005، 32)

لقد اقترن تطور مصطلح المواطنة بالعلمانية، لكن ذلك لا يعني أن قيام أحدهما شرط لوجود الثاني، حيث أنه لا تزال مشاكل حقيقية في الدول العلمانية ما دامت المواطنة ترتبط بشبكة من الحقوق التي تؤسس لها خلفية ثقافية أو دينية. وقد تم تداول هذا المصطلح "المواطنة" بعد نجاح الثورة الفرنسية. أما قبل ذلك فكانت الدولة تقوم على أبعاد وأسس مختلفة أبرزها الدين والعرق. وبعد انهيار سلطات الكنيسة في القرن السابع عشر بدأ القبول بمفهوم المواطنة.

إن التطور الإيجابي الذي وصلت إليه المواطنة هو أحد تجليات تطور الفكر السياسي العقلاني التجريبي، وقد ساهمت عدة عوامل بهذا التطور، أبرزها حركة الإصلاح الديني وما أعقبها من نهضة وتنوير في الحياة السياسية، هذا بالإضافة إلى تأثير الفكر التنويري الأوروبي بالمساواة التي أقرتها الشريعة الإسلامية، حيث جعلت كل أفراد الجماعة السياسية متساوين أمام القضاء. (العلواني، 1995، 279)

إن المواطنة مفهوم حديث ظهر في أوروبا مع ظهور القومية والدولة الوطنية، حيث انتقل الولاء السياسي من عنصر الدين إلى عنصر الجغرافيا والأرض، وكان ظهوره على أساس أن المواطنة حق بموجب اكتساب الصفة التي تميز أي جماعة عن غيرها، وفي المواطنة يكون الأفراد جميعاً متساويين، وبالتالي فإن استخدامها يكون مقروناً بالسعي إلى المساواة والمطالبة بالعدل والإنصاف بالنسبة لجميع من يحمل جنسية الدولة، "فهي تحالف بين أناس يتمتعون بالحقوق والواجبات نفسها". وهي أيضاً "تحالف بين أناس أحرار لا تميز بينهم في درجة مواظنتهم وأهليتهم العميقة لممارسة حقوقهم المواطنة بصرف النظر عن درجة إيمانهم التي لا يمكن قياسها وقدرتهم على استلهام المبادئ والتفسيرات السياسية بمفهومها الجديد". (غليون، 1991، 140)

ويرى الباحث أن أهمية المواطنة نابعة من أنها تمثل اليوم الرابطة السياسية بين الفرد والدولة، كما أنها تعكس تصور الجماعة السياسية والتمثيل السياسي، والحقوق والمكتسبات الفردية، كما تستبطن تصورات لدور الدولة في مقابل مساحات الهوية الفردية، وعلاقة الثقافة بالقانون من حيث علاقة القانون بالدين والعرف والأخلاق، كما تعكس أيضاً صيغ المشاركة في اتخاذ القرار السياسي، وطبيعة وحدود المسؤولية السياسية.

وعلى ضوء ذلك، يمكن تعريف المواطنة بأنها علاقة الفرد في رغبته في الانتماء والاندغام في جماعة سياسية، بحيث يكون له جميع الحقوق التي لغيره داخل هذه الجماعة، بموجب التصنيف والأساس الذي قامت الجماعة على أساسه "ديني، قومي، لغوي، عرقي" ويمكن "وصف مفهوم المواطنة بالمفهوم المرن، الذي يختلف ويتغير حسب الفلسفة والمرجعية التي تقوم عليها الدولة. وحديثاً أصبح هذا المفهوم يعني حق المساواة بصورة عامة. ويرى البعض أن مصطلح الجنسية مرادف لمفهوم المواطنة "حيث تتضمن العلاقة بين فرد ودولة، إلا أنها تعني امتيازات أخرى خاصة منها الحماية من الخارج". (الكواري، 2001، 31)

## المواطنة في الشريعة الإسلامية:

يعتبر مفهوم المواطنة أحد المفاهيم المستحدثة في القاموس السياسي الإسلامي، حيث أن الباحث في عملية التأصيل لهذا المفهوم السياسي المعاصر، يجد تجسيدا وتطبيقاً عملياً وحقيقياً له في الدولة الإسلامية، منذ نشوئها وحتى إلغاء الخلافة الإسلامية العثمانية 1924م وكل فرد في الدولة هو مواطن فيها وأحد رعاياها، حيث كان مفهوم الرعية مفهوماً متداولاً فكل فرد في الرعية يحمل التبعية العثمانية هو مواطن يتمتع بحقوق المواطنة.

ولكن بعد نجاح الاستعمار في تفتيت وتمزيق العالم الإسلامي، وإنشائه للدول القطرية المستحدثة، ورعايته لها وتمزيق الأمة الإسلامية، أشلاء وإرباً، نجحت التقسيمات والتجزئة التي تمت بتأثير خارجي في إنتاج صور مشوهة وغير حقيقية لواقع منظومة المفاهيم السياسية السائدة. فعلى سبيل المثال الأمة العربية وهي أحد مكونات الأمة الإسلامية أقيمت بها ثلاث وعشرون دولة قطرية، بالإضافة لعشرات الدول الأخرى في بقية أرجاء العالم الإسلامي، وبالتالي لم يتوفر لأي من أقطار العالم الإسلامي المستحدثة أي من الخصائص المتعلقة بالجماعة الدينية أو القومية أو الوطنية، في نفس الوقت الذي كانت تسير فيه الأمم الأخرى، والأوروبية على وجه الخصوص من الوطنية إلى القومية ثم إلى تكوين اتحاد أوروبي يجمعها كلها.

أما ما حصل في العالم الإسلامي، فهو أن حدود دوله وأقطاره السياسية تحددت بأوروبا أولاً، ثم أنشئت داخل هذه الحدود الدول المستحدثة، وتم تحديد طبيعة وعدد سكان كل دولة، مثلما أوجدت وتركت كثيراً من الناس بدون أية هوية أو جنسية، مثلما هو الوضع عليه ببعض دول الخليج العربي، وفي نفس الوقت تم التركيز على إحياء قوميات محددة، كالفارسية والتركية والفرعونية والبربرية وغيرها، وهو ما يؤكد أنه أحد المستشرقين المعاصرين

حيث يعترف بدور الأوروبيين المباشر في إحياء هذه القوميات لتشكيل هويات وطنية محلية مستقلة عن الهوية الإسلامية الجامعة في منطقة الشرق الأوسط، وكذلك بلورتهم لمفاهيم سياسية جديدة مثل الوطن والشعب والقومية "أن شعوب المنطقة كانت تنظر بسلبية ماضيها، وتعتبر نفسها غريبة عنه وعن أحداثه أو شخوصه أو إنجازاته، وأن الاكتشاف الأوروبي لماضي المنطقة القديم ساعد على اكتشاف شعوب الشرق الأوسط ماضيها وتاريخها، ودفح المصريين والإيرانيين إلى القيام بعملية إعادة تأهيل لتاريخهم القديم وشخص ذلك التاريخ - الفرعونية والساسانية - وقد ساهمت عملية إعادة التأهيل تلك في تنمية الوعي القومي والوطني لتلك الشعوب وبروز هوية وطنية محلية مستقلة عن الهوية الإسلامية العامة" (برنارد لويس، 2001، الهويات المتعددة للشرق الأوسط، ص171)

وبالتالي فإن الباحث في تأصيل مفهوم المواطنة في العالم الإسلامي المعاصر، يجد أنها اتخذت سيرورة مختلفة في العالم الإسلامي، حيث أحدث تدخل الاستعمار قطيعة تاريخية في سيرورة الدولة الإسلامية وتقاليدها والتي كان آخرها مفهوم التبعية العثمانية والذي هو في حقيقته الترجمة الحقيقية للمواطنة في مفهومها الإسلامي.

لكن معظم الفقهاء والمفكرين المسلمين المعاصرين، من أهل السنة والجماعة والشيعة الإمامية، يرفضون هذا الواقع المصطنع، ويؤكدون على نفي العامل الجغرافي أو الدولة القطرية كأساس في تحديد مفهوم المواطنة، انطلاقاً من مفهوم وحدة الأمة الإسلامية "فالمسلمون حيثما كانوا هم مواطنون في الدولة الإسلامية". (المودودي، 1977، ص24). ويتفق معه أيضاً مفكرو الشيعة المعاصرون، حيث "إن المواطنة في المفهوم الإسلامي هي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الإسلامي، فكل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنى، لأنه عضو في الأمة الإسلامية، له كل الحقوق والامتيازات مثلما عليه كل الواجبات والمسؤوليات... إن الانتماء للإسلام هو أساس هذه العضوية، وكل الحدود الأخرى عدا العقيدة لا تفصل المسلمين، ومعنى هذا أن مسؤولية الدولة الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم، لأنهم جميعاً رعايا لهذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية. لكن التمتع بحق هذه المواطنة مشروط بموافقة الدولة الإسلامية، بالنسبة للمسلمين ممن هم خارج القطر الذي قامت به الدولة الإسلامية... إذ إن المواطنة تعتبر منحة من الدولة تستطيع أن تهبطها أو تمنعها، ولا يتمتع بامتيازات الوظائف إلا من قبلت منه المواطنة". (القبانجي، 1981، 129، 131)

وقد تناول عدد من الفقهاء والمفكرين السنة والشريعة الإمامية على السواء، مسألة المواطنة من الناحية الدينية، وعالجوها على ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ومصالح الأمة، وحاولوا التأصيل لمفهوم المواطنة على ضوء ذلك. ومن أبرز من تناولوا هذه المسألة من الشيعة الإمامية الفقيه محمد مهدي شمس الدين والذي استند في تناوله لها على الآيتين الكرمتين ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ أَوْأَوْ وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ "الأنفال آية 72"، فمن خلال هذه الآية، يتبين أن العلاقات بين المجتمع الإسلامي "الدولة الإسلامية" وبين هؤلاء المسلمين الخارجين عنها والذين لا ينتمون إليها، هي علاقات "دينية روحية" فقط وليست علاقات سياسية دائماً. ولا يترتب على الدولة الإسلامية أية التزامات نحوهم، إلا في حالة واحدة وهي إذا ما تم الاعتداء عليهم من قبل غير المسلمين، وطلبوا النصرة من الدولة الإسلامية كونهم مسلمين، وفي هذه الحالة يجب على المجتمع الإسلامي "الدولة الإسلامية" نصرتهم على خصومهم، ولكن هذا الواجب ليس مطلقاً، وإنما في حالة عدم وجود موثيق تحول دون شن الحرب عليهم، وكان هؤلاء ملتزمين بموآثيقهم. وبالتالي لا يجوز للمجتمع الإسلامي نصرة هؤلاء المسلمين غير المنتمين إليه بالسكن والعضوية على الكفار المعاهدين.

أما الآية الكرمة الثانية ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوًّا لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ "النساء، آية 92". فنلاحظ بها تفريقاً بين المؤمن المقيم في دولة كافرة في حالة عداء وحرب، فلا دية له، وبين المقيم في دولة كافرة ترتبط بمعاهدات وموآثيق مع المسلمين فعلى قاتله المسلم خطأ الدية لأهله والكفارة، كالمسلم الذي يقتل خطأ في المجتمع الإسلامي. ويلاحظ أن الفرق بينهما هو أن المقيم بين المعاهدين يعتبر منتمياً للمجتمع السياسي الإسلامي كونه مقيماً في مجتمع معترف فيه سياسياً من المسلمين. وأما المقيم بين المحاربين "الأعداء" لا يعتبر منتمياً للمجتمع السياسي،

وبالتالي لا يتمتع بحقوق المواطنة السياسية. ومن سياق الآية الكريمة يمكن القول بأن المسلمين خارج المجتمع الإسلامي "الدولة الإسلامية" الذين لم يهاجروا إلى دار الإسلام لا يتمتعون بحقوق المواطنة في الدولة الإسلامية، ولا ينتمون سياسياً وعضوياً إلى المجتمع السياسي الإسلامي. ولكي يحصلوا على "المواطنة": الانتماء السياسي وعضوية المجتمع السياسي الذي يعطيهم حقوقاً على هذا المجتمع، لا بد لهم من الهجرة إلى الدولة الإسلامية ويحملوا جنسيتها، وفي هذه الحالة فقط يدخلون في عضوية المجتمع السياسي، ورعية الدولة الإسلامية ويتمتعون بالحقوق السياسية لهذا الانتماء وفي مقدمتها الولاية بين المسلمين بعضهم على بعض، ومن دون ذلك فلا ولاية بينهم وبين المسلمين في المجتمع السياسي الإسلامي "الدولة الإسلامية" وهذا هو صريح الآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ وكذلك صريح قوله تعالى في شأن المنافقين المقيمين خارج المجتمع الإسلامي وخارج سلطان الدولة الإسلامية ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ ۖ﴾ ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ "النساء، آية 88-89". فالهجرة إلى ديار الإسلام هي التعبير عن الانتماء السياسي والعضوي إلى المجتمع السياسي الإسلامي، وهو رأي يتفق مع القائلين بأن وجوب الهجرة حكم شرعي ثابت لم ينسخ ومنهم الشيعة الإمامية، الذين يؤكدون على أن وجوب الهجرة إلى دار الإسلام "المجتمع الإسلامي" ثابت ولم ينسخ. وبالتالي فإن التكليف الشرعي هو الانتماء السياسي الإسلامي بكل ما يعنيه هذا الانتماء من مسؤوليات سياسية ومالية وعسكرية. وقد كان التعبير الوحيد عن هذا الانتماء هو استيطان "المدينة" - قبل فتح مكة - وانتشار الإسلام في شبه الجزيرة وخارجها.

وأما بعد فتح مكة وانتشار الإسلام في سائر أنحاء العالم وتكون المجتمعات الإسلامية، فإن هذا الانتماء السياسي - بما يستلزمه من مسؤوليات لا يقتصر على الاستيطان، بل قد يكون الاستيطان وحده غير كاف، وإنما يكون التعبير المناسب والملزم عنه هو حمل "جنسية"<sup>1</sup> المجتمع السياسي الإسلامي، وبذلك يتحقق مفهوم "المواطنة" ويكون المجتمع السياسي "وطناً" لمن ينتمي إليه. (شمس الدين، مهدي، 1999، 122-129).

كما يؤكد راشد الغنوشي، الذي يعتبر من أبرز الإسلاميين المعاصرين المتفاعلين مع الحداثة السياسية، بأن المواطنة لها معياران، لا تتقرر إلا بهما في الحياة السياسية الإسلامية هما:

<sup>1</sup> "قد يعترض البعض على اعتبار "الجنسية" في تحقق مفهوم "المواطنة"، بأنه مفهوم حديث جاء مع نشوء الدولة الأوروبية الحديثة، وترسخ النظام الدولي بعد الحرب العالمية الأولى، ومن هنا فإنه مفهوم غير إسلامي، ولم تعرفه الدولة الإسلامية سواءً دولة "الخلافة" أم الدولة السلطانية، وكانت الهجرة مفتوحة بين السلطنات، ولا حدود لها. ونقول في جواب هذا الاعتراض: إن مفهوم الجنسية الحديث نشأ من ضرورة تنظيمية، وليس من اعتبار فكري عقدي، فالدولة الحديثة تتحمل مسؤوليات تجاه مواطنيها وهم يتحملون مسؤولياتهم تجاه الدولة والمجتمع السياسي الذي ينتمون إليه، ولا بدّ من تحديد موضوع هذه المسؤوليات والحقوق، وإلا فلكل أحد أن يدعي أن له حقوقاً، وللدولة أن تدّعي على كل أحد بالتزامات تجاهها.

المسلم يحمل انتماءين: أحدهما الانتماء إلى الأمة، والآخر الانتماء إلى الدولة، ولكل واحد من الانتماءين حقوق ومسؤوليات للمسلم وعليه، ففي حالة تطابق مفهوم الأمة، ومفهوم الدولة، في الصدق الخارجي، بحيث تنتظم الدولة الإسلامية جميع الأمة الإسلامية، على جميع أرض "دار الإسلام"، تتكامل مسؤوليات وحقوق الانتماءين، أو يقوم أحدهما مقام الآخر. وأما في حالة عدم التطابق فحيث أن حقوق ومسؤوليات الانتماء إلى الأمة محددة في الشريعة والفقه، دون حقوق ومسؤوليات الانتماء إلى الدولة، فإن الضرورة التنظيمية تقضي في هذه الحالة إلى "تدبير" يحدد جهة الانتماء للمكلف، ليتمكن من القيام بمسؤولياته تجاه الدولة والمجتمع، وليأخذ حقوقه، وهذا "التدبير" هو "الجنسية".

وكونه غربي المنشأ، لا يمنع من كونه مشروعاً من الناحية الفقهية الإسلامية، إذ ليس كل ما هو غربي غير مشروع، وخاصة في الجوانب التنظيمية للمجتمع الحديث، وما أكثر ما أخذ المسلمون من غيرهم في المجال التنظيمي للدولة، والمجتمع السياسي، منذ صدر الإسلام.

الأول: يتجلى في الانتساب الديني. أما الثاني فيتمثل في الإقامة. وفي ضوء ذلك نستنتج أن عنصري الدين والإقامة يخرجان التصور الإسلامي من دائرة تهميش الدين الذي تقوم على أساسه العلمانية، وبما أن القول بمواطنة المقيم كيفما كان دينه، يتماشى والتصور العلماني الحديث والمعاصر، فهذا يعني أن الغنوشي يهدف إلى ترسيخ مرجعية عليا - الدين - وفي الوقت نفسه "التماهي" مع الفكر السياسي الغربي فيما هو إنساني "تكتسب المواطنة في الدولة بتوفر شرطين هما الانتماء للإسلام والسكن في قطر الدولة الإسلامية، معنى ذلك إمكان تصور مواطنة خاصة لمن توفر فيه شرط واحد: بالنسبة إلى المسلم خارج إقليم الدولة - أي مجال سيادتها - وبالنسبة إلى غير المسلم القاطن في إقليم الدولة وأعطى ولاءه لها. وهذان النوعان من المواطنة الخاصة تكسب صاحبها حقوقاً هي دول حقوق المواطن الذي استكمل الشرطين، وكل منهما يملك استكمال الشرطين، الأول بالانتقال إلى إقليم الدولة، والثاني بدخوله الإسلام، فإذا أثر غير ذلك تحمل بالطبع مسؤولية اختياره" أي أن المسلم غير المقيم لا يمكن أن يتمتع بحقوق المواطنة حتى لو أقر بشرعية الدولة، لأن شرط الإقامة شرط مكمل لشرط الدين للتمتع بالمواطنة. (الغنوشي، 1998، 290). في حين يرى مفكر إسلامي معاصر آخر بوجوب تقديم الانتماء إلى المجتمع على الانتماء الديني "حيث إن المجتمع العربي الإسلامي السياسي التقليدي كان من الطبيعي بأن يعتبر ويحدد العضوية والانتساب إليه بالدين، أما الآن فقد أصبحت الضرورات الحديثة تحتم معاملة الأقليات على أسس متساوية. وهذا يعني العضوية الكاملة في المجتمع والحقوق المتساوية". (أفندي، مجلة المستقبل العربي، عدد 264، 150)

ويرى الباحث بأن التاريخ الإسلامي، وخاصة في مراحل تكوّن الدولة الأولى لم يكن بعيداً عن الأخذ بمبدأ المواطنة. ففي التاريخ الإسلامي تمثل صحيفة المدينة "دستور المدينة" التي كانت بين الرسول محمد ﷺ وأهل المدينة من غير المسلمين، النموذج الأول في التاريخ العربي الإسلامي، الذي لم يضع الدين شرطاً رئيساً للتمتع بالمواطنة، حيث اعتبرت هذه الوثيقة غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين، وبالرجوع إلى هذه الوثيقة نجد أنها قد نصت على اعتبار الإسلام أساساً للمواطنة في الدولة الإسلامية الجديدة التي أقامها الرسول ﷺ في المدينة المنورة، وأحلت الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، فالمسلمون هم "أمة من دون الناس"، وهي ظاهرة لم يعرفها المجتمع العربي قبل الإسلام، حيث كانت رابطة النسب والقرابة "القبيلة" هي الأساس المعتمد.



كما لم يحصر دستور المدينة هذا المواطنة في الدولة الإسلامية بالمسلمين وحدهم، بل نص على اعتبار اليهود المقيمين بالمدينة من مواطني الدولة وحددت ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات. ففي الفقرة رقم "25" تقرر الوثيقة أن "يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم" وهذا ينطبق أيضاً على بقية قبائل اليهود كما تنص بعض نصوص وثيقة دستور المدينة على واجبات مترتبة على المشركين من أهل المدينة، مما يشير إلى أنهم دخلوا في حكم الدولة الجديدة، وخضعوا إلى أسس تنظيمها، التي وردت في وثيقتها، وأبرز هذه النصوص الفقرة رقم "20" حيث تنص على "أنه لا يجير مشرك مالا لقريش، أو نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن" وبذلك يتبين أن عنصر الإقليم "المدينة" أو الإقامة المرتبطة به عند نشأة الدولة هو الذي أعطى هؤلاء اليهود والمشركين حق المواطنة. (الشعبي، 2006، ص 44)

ونلاحظ أن اختلاف الدين لم يكن سبباً للحرمان من المواطنة في دولة المدينة في عهد الرسول ﷺ، وهذا يشير إلى أن هناك حقوقاً للإنسان في الدولة الإسلامية، مهما كان مذهبه وجنسه. فالإنسان يملك حق الاختيار بأن يؤمن بأهداف الدولة، والأسس التي قامت عليها، ويمثل الإسلام عمودها الفقري أو أن يرفض ذلك. فإذا آمن بها وكان مسلماً فليس له ما يميزه عن أخوانه المسلمين غير مؤهلاته، وإن أختار الرفض فهو مجبر من أجل اكتساب حقوق المواطنة، أن يوالي الدولة وأن يعترف بشرعيتها، فلا يهدد نظامها العام بموالات أعدائها وحمل السلاح بوجهها، وتبقى مواطنته ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخول الإسلام، حيث يبقى متمتعاً بحرية خاصة به لا يتمتع بها المسلم فيما يتعلق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه، ويبقى محروماً من الحقوق التي يتمتع بها المسلم كتولي وظائف سيادية في الدولة ذات مساس بهويتها "الرئاسة العامة".

وبالتالي فإن هذا يعني أن مفهوم المواطنة، قد يختلف عن مفهوم الانتماء الديني أحياناً، خاصة عندما يكون المجتمع السياسي مكوناً من فئات ذات انتماءات دينية متنوعة، فقد يتساوى المفهومين في حال وجود مجتمع ذي انتماء ديني واحد، فيلتقي مفهوم الأمة مع مفهوم الدولة والمواطنة. كما يمكن أن يكون هناك وطن واحد يضم أمتين، حسبما تنص عليه صحيفة دستور المدينة، حيث تعالج علاقات الأمتين الإسلامية واليهودية، ولم تحرم غير المسلمين من حق المواطنة ما داموا يقومون بالواجبات المترتبة عليهم، كالدفاع عن المدينة مع المسلمين.

ومن الناحية التاريخية يتحدث الفقه السياسي الإسلامي التقليدي عن أهل الذمة، وهم الذين يعيشون في إطار الدولة الإسلامية ويخضعون لسلطتها السياسية، ويقصد بالذمة في اللغة العقد والأمان، ويتميز عقد الذمة بأنه عقد خاص متميز عن سائر العقود فهو ليس عقد صلح، ولا عقد مهادنة، ولا عقد أمان واستئمان وإنما هو عقد يخلف عقد الإسلام بالنسبة لغير المسلمين حتى يكونوا من أهل ديار الإسلام ومن مواطنين دولة الإسلام لهم شخصيتهم القانونية داخل الدولة وخارجها.

ومن أبرز خصائص عقد الذمة أنه لا يكون إلا من الإمام أو نائبه، أي أن السلطة المسؤولة عن تنفيذه هي أعلى سلطة حاكمة، وأنه عقد أبدي مدى الحياة ولا يجوز تحديده بمدة محددة، وذلك لكي يصبح من يدخل بهذا العقد مواطناً في دولة الإسلام كامل المواطنة، ويتمتع عهد الذمة بكامل حرياتهم الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية .

إن هذه الصيغة الإسلامية التي عملت الظروف التاريخية على إعطائهم هذه الخصوصية، كانت متقدمة على علاقة الأقلية بالأغلبية داخل السلطة السياسية آنذاك، وعلى علاقة الأغلبية الدينية بالأقليات، ويمكن تلخيص علاقة السلطة السياسية بما أطلق عليه أهل الذمة فيما يلي:

1. اعتراف الدولة الإسلامية بالتعددية الدينية، وبحرية ممارسة الشعائر الدينية في استقلال تام تُسير فيه الأقلية شؤونها الدينية بنفسها.
2. عدم مشاركة أهل الذمة في الدفاع عن الدولة الإسلامية في الحروب.
3. مقابل الأمان وعدم تعريض حياتهم للخطر في الحروب، يؤدي القادرون على حمل السلاح من "أهل الذمة" ضريبة سُميت الجزية.
4. لا يؤدي غير القادر على حمل السلاح أي: الأطفال والنساء الجزية، لأنها خاصة بالرجال.
5. يعتبر أهل الذمة تابعين للسلطة السياسية ومتساوين أمام القضاء مع غيرهم من المسلمين.
6. يتساوى أهل الذمة مع المسلمين في الحقوق والواجبات وكذلك أمام العدالة والقضاء، ويتمتعون بكامل حقوقهم وشغل جميع الوظائف العامة عدا الإمامة العظمى وبعض الولايات التي تتطلب وجود شخص مسلم على رأسها. (الغرايبة 1998، 72-77).

ويمكن القول بأن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين، يتفقون على اعتبار هذه الصيغ والمفاهيم التقليدية حول "أهل الذمة" أموراً تم تجاوزها، خاصة مع ظهور حقوق المواطنة، وينظرون للتجربة التاريخية في هذا المجال، بأنها كانت تعبر عن حاجة لم تعد قائمة، حيث إن أحكام أهل الذمة هي في الغالب أحكام تاريخية وتفسير تاريخي لمبادئ إسلامية، وأنه يمكن ومن خلال تطوير الفقه السياسي "الإسلامي"، إيجاد مساحات كبيرة لاستيعاب هذه الأقليات وإشراكها في بناء المجتمع الإسلامي ومشاركتها في الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي، ويرى أحد المفكرين المسلمين المعاصرين أن تخلف الفقه الإسلامي السياسي أدى إلى تناول بعض القضايا المهمة بشكل خطأ لأنه لم يستند إلى الأصول وهي القرآن والسنة المؤكدة، واعتبر "أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم من أبناء الدولة تقوم على التعاقد. وأن هذا التعاقد كان في بداية الفتوحات الإسلامية بين القوة المنتصرة وأهل البلاد المقيمين، وبما أن الرسول ﷺ "أمر بإعطائهم ذمة الله ورسوله، ولم يقل أعطوهم ذمتكم، بل قال أعطوهم ذمة الله ورسوله وهي تعني الأمة، فهذه ولاية الله وولاية النبي ﷺ". (العوا، 1996، 96). وقد أثرت التطورات التاريخية في أطراف العقد والعقد نفسه، وأصبحنا الآن أمام واقع جديد حيث لم تعد الدولة الإسلامية قائمة حتى تقوم بإبرام العقد، ومع مجيء الاستعمار، ساهم أبناء الدولة الحديثة، مسلمون ونصارى وطوائف أخرى في طرد المحتل الأجنبي، ثم نشأت دول إسلامية حديثة، أو كيانات جديدة أصبح لنا فيها حقوق وبات علينا واجبات متساوية يحكمها مبدأ الأكثرية والأقلية، وأصبح الجميع مواطنين ولم يعد هناك "أحد له ذمة عند أحد". "العوا، نفسه، 98". ومن هذا المنطلق التجديدي يؤكد المفكر محمد الغزالي أن الإسلام ينظر في واقع الأمر "إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى، على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات. (نقلًا عن طارق البشري، بين الإسلام والعروبة، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ص 45).

ويرى الباحث أنه يوجد توافق عام لدى المفكرين المسلمين المعاصرين بقبول المواطنة، وضرورة تجاوز الخطاب السياسي الإسلامي التقليدي، والتسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة التي يشير إليها مصطلح الذمة ... وقبول غير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق، ولكن في نفس الوقت، يوجد ضمن إطار هذا التوافق قراءات متميزة حول العلاقة مع الأقليات الدينية، حول الحقوق السياسية لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وخاصة حقهم في تولي المناصب العليا للدولة، فهناك اتجاه يرى أن مشاركة غير المسلمين في البرلمان، أو حتى رئاسة دولة لا يمثل ضرراً لأن الدولة الحديثة، وأمام التطور الديمقراطي الحاصل والبناء المؤسسي للدولة، وفصل السلطات، يجعل من كثير من المناصب العليا للدولة، لا تحمل سلطة مطلقة، فهي مقيدة بالقانون وتخضع لعملية توازن مع مؤسسات دستورية أخرى، وبالتالي يجب أن تكون جميع المناصب في الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة أمام المواطنين المسلمين وغير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق، فيما يبدي اتجاه آخر اعتراضاً ويرى أن المشاركة السياسية لغير المسلمين جائزة، ولكن لا يمكن تولية غير المسلم لمناصب تقتضي حماية الإسلام كرئاسة الدولة أو قيادة الجيش، أما غير ذلك من القيادات الأخرى فهو أمر ممكن<sup>(1)</sup>.

ويرى الباحث بأن الأقليات التي تعاني في عصرنا الحالي في المجتمعات الإسلامية هي الأقليات المذهبية الإسلامية، حيث تعاني من التهميش المقصود والحرمان الاجتماعي والاقتصادي، ومن حقها في تبؤ المراكز والمناصب الحساسة، رغم تجذرها وإقامتها في هذه الدول منذ عدة قرون، في حين يحظى بهذه المناصب وافدون متوطنون حديثاً؛ وذلك لأسباب مذهبية بحتة. وأما الأقليات الدينية والطائفية الأخرى، كالأقباط واليهود والبهرة والبهائية والإسماعيلية واليزيدية والقاديانية والصابئة..... وغيرها، فهي تحظى برعاية واهتمام مختلف الأجهزة الرسمية في الدول الإسلامية؛ وذلك لارتباطها بالسياسات الخارجية والدول المعادية للإسلام.

" يمثل الاتجاه الأول القائل بإعطاء الأقليات الدينية حق رئاسة الدولة كل من الشيخ حسن الترابي وطارق البشري وراشد الغنوشي فيما يمثل الاتجاه الآخر محمد عمارة ومحمد سليم العوا. أما دستور جمهورية إيران الإسلامية فقد أعطى الأقليات الدينية حق المشاركة السياسية في مختلف مؤسسات الدولة "أنظر الدستور الإيراني، المادة الثالثة عشرة والرابعة عشرة"

ويمكن القول إن المنهج الإسلامي في التعامل مع هذه الطوائف والأقليات داخل الدولة الإسلامية يقوم على أساسين ثابتين هما :

التكفل بحقوقها الشرعية، لأن هذا مقتضى العدل الذي أمر الله به، ومن أبرز هذه الحقوق والحريات حرية الاعتقاد بين أفرادها ولا يحق لها أن تنشر ذلك بين المسلمين.  
وجوب الالتزام بالنظام والسلطة وعدم الاعتداء على الدولة أو الأفراد وعدم إعانة الأعداء على الدولة أو التعاون معهم.

ويعتقد الباحث إمكانية تطبيق أمودج المواطنة الذي طبقة الرسول ﷺ في المدينة المنورة منذ تأسيسه للدولة، وذلك لما يمتاز به من السهولة والبساطة والرقى الحضاري، حيث جاء التكريم الإلهي لجميع البشر ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ "الإسراء آية 17". وأما معيار المفاضلة بين الناس "الدستور" فهو التقوى، حيث إن الجميع متساوون في الحقوق والواجبات، وأما التنوع فهو تنوع داخل وحدة الدين الإسلامي ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ "المائدة آية 48". ولذلك كانت المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين في الدين والمتحدين في الأمة والمواطنة"

ويرى الباحث أنه وعلى الرغم من أن المواطنة كما أنتجها الفكر السياسي الغربي، قد نجحت فعلاً في تكريس مبدأ المساواة في الحقوق وخلق المجتمع المدني وتوسيع دائرة المشاركة السياسية، دون تمييز ديني أو عرقي، وإمما باعتماد الانتماء الوطني، وهذا لا يتعارض مع الدين، وإمما يحقق مقاصده في العمران، والتعايش الإنساني، إلا أن المسيرة التاريخية للمواطنة والتفاعلات السياسية الطارئة حالياً في المجتمعات الغربية التي يتواجد بها أقليات مسلمة قد أظهرت مؤشرات على بداية التراجع عن المرتكزات التي تقوم عليها المواطنة، وهو ما يجعلها "المواطنة" في مأزق حقيقي بحيث تحول عدم التمييز الذي تنادي به العلمانية مثلاً إلى تمييز المسلمين وغيرهم والانتقاص من حقوقهم، بحجة مرجعية الدولة العلمانية والحرص على العلمانية، وهو مأزق يمس نظرية المواطنة بحيث يجعلنا أمام تساؤل حول إمكانية الارتكاز على مفهوم المواطنة كمنظم للعلاقات الإنسانية.

أما في العالم الإسلامي المعاصر فيرى الباحث أنه مهما تعدد مفهوم المواطنة، فإن هذا المفهوم لم يتعمق ويتجسد في المجتمعات الإسلامية ليصبح عقد المواطنة هو الأساس التي تقوم عليه الدولة، فما تزال نسبة المهتمين مرتفعة في الدولة الإسلامية، ولا تزال مجموعات سكانية وأقليات قبلية وعرقية وطائفية وجميعها مسلمة، مهمشة ولا تحصل على حقوقها، هذا بالإضافة إلى التمييز القائم على أساس مذهبي لدى السنة، والشيعة الإمامية.

كما ويرى الباحث بأنه لا بد من الاعتراف القانوني والسياسي بالمذاهب الإسلامية الموجودة في العالم الإسلامي، وإعطائها المجال والفرصة لممارسة نشاطها بحرية كاملة، وكذلك تنقية المناهج الدراسية، من شوائب التعصب المذهبي، إذ إنه ليس من الممكن بناء المواطنة القائمة على التساوي بالحقوق والواجبات بدحر خصوصيات المواطنين، أو محاربة مناهجهم ومقدساتهم، لأن المواطنة الصحيحة لا تقتضي بأي حال من الأحوال أن تندثر خصوصيات الأفراد والجماعات، بل تقتضي صياغة منظومة سياسية قانونية لجميع المواطنين على قاعدة الاعتراف بتلك الخصوصيات. فالمواطنون العرب الشيعة بعدة دول عربية وإسلامية مثلاً لم يتمتعوا بعد بحقوق المواطنة الكاملة، لا بل يتعرضون للتمييز والحرمان في كثير منها، مثلما هو عليه وضع المواطنين السنة في دول أخرى، ولن يستقيم حال دولنا ومجتمعاتنا، من دون أن يُعلى من شأن المواطنة كمصدر وحيد للحقوق والواجبات وكلبنة أساسية للنظام السياسي، بغض النظر عن المذهب والطائفة والعرق واللون والجنس والدين.

إن التعدد المذهبي والديني والعنقي واللغوي، ليس حالة مضادة للمواطنة، بل هو الجذر الثقافي والاجتماعي لبناء مواطنة حقيقية، بعيداً عن التعصب، ذلك أن التجارب الديمقراطية الكبرى في التاريخ الإسلامي - رغم قتلها - لم تزدهر بإلغاء الخصوصيات والتعدديات الموجودة في المجتمع، بل بخلق المناخ الذي يأخذ بعين الاعتبار حاجات التنوع ومتطلبات التعدد، وهو ما يتجسد في القرآن الكريم من خلال التركيز على مفهوم "التعارف" الذي يختزن كل أبعاد التواصل باعتباره قيمة وغاية إنسانية

ولا بد من الإشارة إلى العلاقة العضوية بين مفهوم المواطنة، وبين مفهوم العدالة السياسية في السلطة والمجتمع، فالمواطنة تأخذ أبعادها الحقيقية في الفضاء الاجتماعي حينما تتحقق العدالة السياسية حيث تتعمق المواطنة في نفوس وعقول أبناء المجتمع، أما إذا غابت العدالة السياسية وساد الاستبداد السياسي، فإن مقولة المواطنة تصبح في جوهرها تمويهاً لهذا الواقع وخداعاً لأبناء الوطن والمجتمع.

فالمقياس الحقيقي لمستوى تحقيق المواطنة، وتجزرها هو مقدار وجود متطلبات العدالة السياسية في الواقع الاجتماعي والسياسي. فالعدالة هي روح الإسلام وجوهره، ومضمون قيمه ومبادئه، وهي الغاية التي سعى الأنبياء عبر التاريخ إلى إرساء معالمها وحقائقها في المجتمع الإنساني ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. "الحجرات آية 13"

أما في مجال التربية السياسية المعاصرة فيرى الباحث أن المواطنة تشكل ركيزة من الركائز النظرية للدولة الشورية الديمقراطية المعاصرة، ومستندا عمليا للسلوك الإنساني في الجماعة داخل الدولة. لكن المواطنة ليست حالة طبيعية معطاة تولد مع الإنسان في فطرته، بل هي مجموعة من الصفات والخصائص التي يكتسبها الإنسان اكتساباً، في التربية والتعليم والممارسة وعبر مختلف مجالات التنشئة السياسية والاجتماعية، ويستمر في تنميتها وتطويرها في مراحل حياته. وبالتالي فهي مشروع تربوي، وهذا يعني أنها أحد مكونات النظام التربوي في الدولة المعاصرة، كونها تقوم بدور أساسي في تكوين المجتمع المدني للدولة. كما أن الإنسان لا يصبح مواطناً مشاركاً في الكيان السياسي الذي ينتمي إليه، إلا حينما يكون واعياً بحقوقه الأساسية، المدنية والسياسية، والتي ليست هبة من أحد، وبأنه أيضاً يمتلك سيادة تتطلب منه ممارسة تلك الحقوق مع المواطنين الآخرين من الأمم في الدول الأخرى، وأنه أيضاً مسؤول عن واجبات تجاه أمتة ودولته، وهو ما ينبغي أن تعمل التربية على تجسيده وترسيخه، لأن شخصية المسلم شخصية سياسية ورسالية، تمشياً مع طبيعة الدين الإسلامي.

فالهدف الأساسي من التربية على المواطنة هو تحقيق الشروط الكافية لتكوين شخصية الناشئ، بحيث يكون ذاتي التصرف والسلوك، متمكناً من المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية، وقادراً على ممارسة التفكير النقدي المستقل أيضاً.

وأخيراً يرى الباحث أن مفهوم المواطنة في عالمنا الإسلامي لا يزال طارئاً مما يتطلب جهداً في مجال الفلسفة السياسية، والاجتماع السياسي، والسياسة الشرعية، والقانون الدستوري، لبلورته بصورة ملائمة، استناداً لمفهوم المساواة باعتبارها قيمة إسلامية أصيلة، والمواطنة فرعٌ منها. وسيظل مفهوم المواطنة المعاصر فيواجه عقبةً أساسيةً تتمثل بصورة الدولة الإسلامية القطرية المعاصرة التي لا تتوفر فيها الشروط الموضوعية لبلورة هذا المفهوم، حيث أن غالبية هذه الدول تم استحداثها بقرارات خارج إرادة الأمة.

### سابعاً: الحقوق والحريات العامة والسياسية في الدولة الإسلامية

أولى الإسلام قضية الحريات العامة والمدنية والسياسية أهمية خاصة، على المستوى النظري والمستوى التطبيقي. فالله قد خلق الإنسان حراً ومختاراً ومسؤولاً أمام سلوكه وعمله، فالحرية الحقيقية للإنسان والتي اعتبرها الإسلام قيمة عليا هي حرية الإرادة الإنسانية والتي عبر عنها القرآن الكريم بالعبودية المطلقة لله دون غيره.

وتعتبر قضية الحرية وخاصة حرية التعبير والرأي والحرية السياسية من أبرز التحديات المعاصرة الحساسة، التي تواجه الفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، حيث أصبحت قيمة من القيم الإنسانية، وجزءاً من الثقافة العامة للبشرية، والتزمت بها العهود والمواثيق الدولية في عالمنا المعاصر.

#### 1. التعددية والأحزاب السياسية:

تعتبر التعددية في جوهرها إقراراً بالحرية والاختلاف والتعايش السلمي، على قاعدة لا ضرر ولا ضرار، وفي فلسفتها العامة هي حقيقة فطرية وسنة كونية وقانون حياتي ونعمة إلهية، وهي حقيقة فطرية لأن الناس لا يمكن أن يعيشوا وفق رؤية واحدة في الحياة، ولا بدوق وتفكير ومط وسلوك واحد.

أما التعددية السياسية، فهي "سمة من سمات الشورى والحرية الإسلامية؛ لأن الحرية تعني حرية الإنسان بأن يفكر وأن يعبر عن رأيه، وأن يلتقي في تنظيم مع من يماثلونه ويوافقونه ويتفقون معه في الرأي والتعبير". (عمارة، 1991، العدد 399).



ويتفق معظم المفكرين المسلمين المعاصرين، من أهل السنة والجماعة، ومن الشيعة الإمامية، على أن الإسلام يسمح بالتعددية القائمة على أسس ومرتكزات تتفق مع جوهر العقيدة، وتختلف في برامجها، شريطة أن تكون لمصلحة الأمة "إن التعددية التي يراها الإسلام تعني حرية التجمع السلمي والتعبير عن الرأي ضمن الإطار العام على أسس واضحة وسليمة، وأن الاختلاف في الاجتهادات مقبول شريطة أن تكون كلها لمصلحة الأمة. وأن تكون مصلحة الأمة فوق الاختلافات وفوق التعددية، فإذا أدت التعددية إلى التمزق والفرقة وجب منعها". (الخياط، صحيفة اللواء، 1992/10/21).

كما يعتبر أحد مراجع الشيعة المعاصرين، أن إقرار الرسول ﷺ للتكوينات القبلية يمكن اعتباره استدلالاً على شرعية الأحزاب السياسية "يمكن الاستدلال على مشروعية تكوين الأحزاب السياسية بإقرار الإسلام للتكوينات القبلية في المجتمع الإسلامي، باعتبارها تعبيراً عن نظام للعلاقات والمصالح داخل القبيلة، وبإنشاء وتكوين المهاجرين والأنصار، وهو تعبير تنظيمي سياسي وليس مجرد تعبير عن الانتماء الجغرافي". (مهدي شمس الدين، 1999، 130)

ويرى الباحث أن مما ساهم في ظهور مقولات التعصب والتشدد وعدم التسامح هو سيطرة الاعتقاد بأحقية مذهب واحد، وتفسير مذهبي واحد، واعتبار بقية المذاهب والملل والنحل، والآراء الأخرى بدعاً خارجة عن إطار الهداية.

كما يمكن القول إن فلسفة الاجتهاد في الإسلام، تحمل مكونات التعدد في الإطار الذي لا يخرج عن الشرع، والإقرار بالاجتهاد في جوهره هو إقرار بالتعددية في التصور والرؤية والمنهج، وهذا من عظمة الإسلام وسر قوته وخلوده وشموليته وديناميته.

وقد أقر العلماء والفقهاء قديماً وحديثاً بالفرق والمذاهب الإسلامية على قاعدة شرعية وحق الاجتهاد في الإسلام. فالذي يقول بتعددية المذاهب الإسلامية، يكون من باب أولى له أن يقول بالتعددية في أنساقها الأخرى الحزبية والسياسية؛ لأن التعددية السياسية هي جزئية من كلية التعددية المذهبية "ومن حق الأمة الواحدة أن تتعدد رؤاها وتصوراتها، فكما أن فقه العبادات والمعاملات قد يتعدد، فمن الضروري أن يتعدد الفقه السياسي وكما وجد في ظل الأمة الواحدة حنفي، وزيدي، وشافعي، وجعفري، فيمكن أن تتعدد الأحزاب والحركات داخل المجتمع الواحد". (أحمد الشامي، مجلة العالم، العدد 403).

كما أن الأمة الإسلامية منذ بداية تاريخها ارتضت واستوعبت الخلاف في الفروع، ولم تقبل الاختلاف في الأصول، وأن التعددية السياسية تظل من ذلك النوع المقبول، باعتباره نوعاً من الاختلاف بالفروع. فالتعددية في صورتها المثلى والجوهرية، هي تعددية في البرامج والمشاريع التي يفترض منها أن تساهم في التطور والإصلاح الاجتماعي العام، وتوسيع قاعدة المشاركة السياسية، والاهتمام بقضايا حقوق الإنسان، ومختلف قضايا التنمية والعمل الثقافي وعلى هذا الأساس أباح الفقهاء السنة والشريعة على السواء، التعددية "لا مانع من التعدد إذا كان تعدد تنوع وتخصص، لا تعدد تضاد وتناقض". (القرضاوي، 2001، 147).

كما أن الإسلام يرى في الحرية الشيء الهام الذي يحقق المعنى لحياة الإنسان، وبها تكتمل إنسانيته، ومن الحريات التي ضمنها الإسلام، واعترف بها الحرية الدينية والفكرية، استناداً لقوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ "البقرة، آية 56". وكذلك من الحريات المكفولة للإنسان أيضاً "حرية التجمعات والاجتماعات، ويدخل في هذا الأصل كل اجتماع وتجمع سواء أكان وقتياً بعقد مجلس وتداول رأي، أم غير وقتي كالشركات والنقابات والجمعيات والهيئات، وما أشبه ذلك، حيث إن العصر الحاضر هو عصر أمثال هذه التجمعات... والحاصل أن التجمع، إما لجلب النفع أو لدفع الضرر... ولا حق للدولة في منع التجمع، سواء أكان تجمعاً وقتياً في مجلس احتفال أم عزاء أو تبادل رأي، أو تجمعاً استمراريّاً مثل عقد الجمعيات والنقابات، وذلك لما تقدم من أصالة حرية الإنسان". (الشيرازي، مرتضى، 1421هـ، 225)

فالرأي الغالب في الفكر الإسلامي، هو جواز التعددية بأنساقها الحزبية والسياسية والاجتماعية، انطلاقاً من الإقرار بالحقوق الثابتة للإنسان التي منحها الله تعالى له وأن الاختلاف أصيل في طبائع البشر، وكذلك الإقرار للإنسان بحق الاختلاف بما يقتضيه ذلك من حق التعبير والتجمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن ناحية أخرى يرى الباحث، بأن التعددية والتسامح يشكلان أساساً متيناً للثقافة السياسية، وشرطاً أساسياً مسبقاً لقيام النظام الشوري الديمقراطي، وهما من مرتكزات التربية السياسية للناشئة، وبدون قبولهما وترسيخهما لا يمكن الإقرار بمبدأ تداول السلطة، وممارسة الحقوق والحريات وفسح المجال لمشاركة المواطنين في إدارة شؤونهم والمشاركة في صنع القرار المنبثق عن الإرادة العامة التي تعكس جميع الفئات والجماعات في المجتمع.

فالتعددية هي من أبرز المفاهيم والمرتكزات التي يقوم عليها الفكر التربوي السياسي الإسلامي المعاصر، ذلك أن التنوع والاختلاف هي صفات ملازمة للحياة الاجتماعية والسياسية. كما أن المجتمعات الإسلامية المختلفة تنظم مجموعات وفئات وتنظيمات وقيماً وممارسات أيديولوجية وسياسية مختلفة تتمتع بالشرعية، وبالحق في التعبير عن النفس ضمن إطار المجتمع. وبالتالي يحتم هذا الاختلاف ضرورة إيجاد آليات للتوثيق وخلق حد أدنى من التوازن بين هذه الاختلافات، لضمان الانسجام في المجتمع من خلال إيجاد قواعد متفق عليها لضبط العلاقة بين هذه القوى على أساس التسامح، والاعتراف المتبادل، وهذا لا يتحقق إلا من خلال التركيز على مفهوم التعددية والتسامح في التنشئة السياسية والاجتماعية للناشئة.

#### الأحزاب السياسية:

وتعتبر الأحزاب السياسية في عصرنا الحالي، أحد أبرز مظاهر التعددية السياسية، لا بل إنها تجسد التعددية السياسية ونجاحها يتبلور ضمن إطار الأحزاب السياسية، باعتبارها أحد الضمانات الأساسية في التصور الغربي للديمقراطية ضد الاستبداد، كما أنها من ناحية أخرى نتيجة طبيعية لمبادئ الحرية والمساواة، واعتبار الإنسان الفرد هو اللبنة الأساسية للمجتمع، وأنه يحمل في ذاته قيمة مستقلة. وأصبحت الأحزاب السياسية حلقة رئيسة بين الشعب والسلطة، لأنها تتولى تنظيم الرأي العام وبلورة إرادته، بصورة يسهل من خلالها التعرف على توجهاته من خلال الانتخاب أو الاستفتاء وبذلك تصبح الأحزاب مدرسة لتربية الجماهير وتنظيمها للتعبير عن إرادتها، كما أصبح من الصعب تصور مجتمع سياسي أو حياة سياسية بأية دولة بدون وجود أحزاب حقيقية فاعلة.

موقف الإسلام من مسألة الأحزاب:

يشير المعنى اللغوي إلى أن الحزب هو جماعة من الناس بدون تحديدات للهوية الفكرية والسياسية أو الاجتماعية. ورغم ورود كلمة حزب في القرآن الكريم بمواضع متعددة، إلا أنها "لا تعني وجود أحزاب سياسية منظمة ذات كيان قانوني، ولا تعبر عن المعاني والدلالات الاصطلاحية المتداولة في الفكر السياسي والقانوني الدستوري وعلم الاجتماع السياسي". (غزال، 1982، 201)

ويلاحظ أن آيات الذم للأحزاب أكثر من آيات المدح، فقد أورد القرآن المصطلح بصيغة الجمع للذم فقط، للدلالة على معاني الاختلاف والتفرق، والاجتماع على الباطل ومحاربة الحق. ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ، فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ "مريم، آية 3".

لم تكن المسألة الحزبية مطروحة على بساط الفكر السياسي الإسلامي قديماً، رغم أن المجتمع الإسلامي عرف الانقسام والتعددية السياسية المنظمة، حيث الجماعات المهنية النقابية المسماة "الأصناف" منذ القرن الرابع الهجري"، كما عرف التاريخ الإسلامي الفرق الإسلامية والتي كانت سياسية بالدرجة الأولى منذ نشأتها.

ويمكن القول إنه وعند استعراض تاريخ الحزب السياسي، عند المسلمين، لا نكاد نجد رؤية متوافقة تستند على أساس متين حول المسألة الحزبية، سواءً من خلال تحليل التجربة التاريخية عند المسلمين أو من خلال التحقيق العلمي لهذا المفهوم في القرآن الكريم، والأغلب أن نجد أن كلمة الأحزاب "مكروهة عند المسلمين أصلاً ووقعها بغيض لدى حسهم وسمعهم، لأنها تعود حال سماعها بالذكرى لأول عهد المسلمين بها حيث الأحزاب هم أعداء رسول الله من الكفار ممن آذوه وحاربوه". (عبد السلام، 1978، ص 41).

وهذا ما بقيت عليه الصورة خلال فترات التاريخ الإسلامي، حيث ظلت كلمة "الحزب" من التعبيرات البغيضة التي تثير التحفظ لدى عامة المسلمين، عندما أطلق أسم "الأحزاب" لأول مرة في التاريخ الإسلامي على أول حلف يتفق فيه الكفار على محاربة الرسول ﷺ، ولم تعرف الأحزاب بعد ذلك بأي عهد من عهود الإسلام. "وعندما ظهرت الأحزاب في العالم الإسلامي في أوائل القرن الماضي كانت نشأتها في ظل الاستعمار، مما طبعها بطابع خاص كرهه أيضاً، هذا إلى جانب أن تلك الأحزاب لم تقم على مبادئ، ولكن على الأشخاص". (الفنجرى، 239)

وقد ساد انطباع وترسخ لدى المسلمين عامة "أن الإسلام لا يعرف الحزبية، وأن القرآن الكريم قد ذمها، وقد فضل المسلمون مصطلح الجماعة على مصطلح الحزب، باعتبار أن مفهوم الجماعة من حيث الدلالة أكثر أصالة وتوافقاً وتداولاً في الأدبيات الإسلامية وقد ورد كثيراً في النص الديني في القرآن والسنة". (ميلاد، 1999، 18)

وقد انسحب هذا الموقف على الشيخ حسن البنا، زعيم جماعة الإخوان المسلمين، حيث اتخذ موقفاً سلبياً وحاداً من الأحزاب السياسية، ويصورها بقوله "لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناره الآن، وأنها ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة انشقاقات، أحدثتها خلافاً شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة، اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية، كما انعقد الإجماع على أن هذه الأحزاب لا برامج لها ولا مناهج، ولا خلاف بينها في شيء أبداً إلا في الشخصيات. إن الحكم النيابي في أعرق مواطنه لم يرقم على هذه الحزبية المسرفة، فليس في انجلترا إلا حزبان هما اللذان يتداولان السلطة، وتكاد تكون حزبيتهما داخلية بحتة، وتجمعهما دائماً المسائل القومية المهمة.. وكذلك الحال في أمريكا، (حسن البنا، 45-49)، ويتوصل حسن البنا بعد عرضه هذا إلى نتيجة مؤداها المطالبة بإلغاء هذه الأحزاب"، ثم انعكس موقفه هذا على موقف الشيخ أبو الأعلى المودودي، الذي منع التحزب على أعضاء الهيئة الشورية وذهب أبعد من ذلك في الدستور الإسلامي حيث دعا إلى أنه ينبغي "التخلص من النظام الحزبي الذي يدنس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية". (المودودي، 1953، 62).

ويرى الباحث أن موقف حسن البنا، وجماعة الإخوان المسلمين، كان موقف ظرفياً خاصاً بظرف الاحتلال الذي كانت تعيشه مصر، وحاجتها للوحدة لمقاومة الاحتلال، وكذلك طبيعة الأحزاب التي كانت سائدة في ذلك الوقت في مصر. وقد لاحظنا بعد ذلك تطوراً ملحوظاً في فكر جماعة الإخوان المسلمين، حيث أصبحت الجماعة تتبنى التعددية السياسية باعتبار أن الشريعة الإسلامية تقوم على أساس تحصيل المصالح ودرء المفاسد وأكدت الوثيقة الصادرة عنهم على حق تأصيل التعددية السياسية في الإطار الإسلامي أي الملتزمة بالشريعة الإسلامية. ذلك أن الدولة الإسلامية التي استوعبت في داخلها اليهود والنصارى، لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين،

والدليل على ذلك صحيفة المدينة، حيث عقد الرسول ﷺ مع أهل المدينة من المسلمين واليهود، ومن دخل في عهدهم، عبرة ومنهاجاً وسابقة لها دلالتها الحضارية التي تشهد على مرونة الإطار، وفي عام 1994 أصدرت الجماعة بياناً بعنوان "هذا بيان للناس" جاء فيه "إننا نؤمن بتعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي، وأنه لا حاجة لأن تضع السلطة قيوداً من جانبها على تكوين ونشاطات الجماعات أو الأحزاب السياسية، وأن يترك لكل حزب أن يعلن ما يدعو إليه ويوضح منهجه، بشرط الالتزام بالشريعة الإسلامية والمبادئ الأساسية للأمة التي لا خلاف فيها بين علماء وفقهاء المسلمين. كما أننا نرى أن قبول الأحزاب في المجتمع الإسلامي على النحو الذي أسلفناه يتضمن قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية". (مصطفى الطحان، 1997، ص 68)

كما أصدر الشيخ مصطفى مشهور فتوى يقول فيها "إن الإسلام مع التعددية الحزبية وحرية الرأي ولا يكره أحد على الدخول في الدين ﴿لا إكراه في الدين﴾ "البقرة، آية 256" وهذه الفتوى لمشهور، تستكمل الطريق وتقر بديمقراطية تعددية ذات ميزان واحد، ينطلق من قاعدة المواطنة المشتركة على أساس أن مجتمعاتنا الإسلامية الحديثة لم تتأسس المشروعية فيها على منطق الفتح، الأمر الذي كان يسمح للطائفة المسلمة مهما كان حجمها ضئيلاً شرعية أن تحكم، وإنما تأسست على مبدأ التحرير من الغزو الأجنبي، هذا التحرير الذي أعطى لكل المشاركين فيه بقطع النظر عن معتقداتهم حقوق المواطنة على قدم المساواة". (راشد الغنوشي، 1993، ص 257)

أما عند الشيعة الإمامية فيمكن القول إن المرجعيات الدينية المستقلة، ومجموعات المقلدين لها، قد ملأت الفراغ السياسي، وبالتالي لم تطرح المسألة الحزبية في المجتمعات

الإسلامية الشيعية بالصورة التي ظهرت عليها في المجتمعات السنية. هذا بالإضافة إلى أن عدداً من الأحزاب الإسلامية الشيعية قد عملت على الساحة العراقية والساحة الإيرانية وكانت أحزاباً ذات صبغة دينية مذهبية بالدرجة الأولى مما يشير إلى أنه لم يكن لدى مراجع الشيعة الدينين ما يمنع ويحول دون ظهور الأحزاب السياسية وهو ما لاحظناه بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران حيث يوجد ما يزيد على مائة حزب وتنظيم سياسي و يتم خوض الانتخابات البرلمانية على هذا الأساس، ومن خلال تحالف هذه الأحزاب في تيارات رئيسية تمثل مختلف أطراف التوجهات السياسية في إيران .

ويرى الباحث أن وجود الأحزاب السياسية في العصر الحالي في المجتمعات الإسلامية قد أصبح ضرورة لتقويم هذه المجتمعات، وهو ما حدا برئيس جمهورية إيران السابق المفكر محمد خاتمي للإقرار "بأن الاستبداد متأصل في ثقافة المسلمين وتجربتهم التاريخية، بدرجة تجعل التحرر منه مهمة عسيرة"، (خاتمي، 1998) ولضمان حرية الرأي فيها وعدم الاستبداد وهو استبداد لا يزال جاثماً على صدور هذه المجتمعات. كما أن ما يشهده العالم الإسلامي من صراع دموي على السلطة يمكن حله عن طريق التداول السلمي للسلطة بين الأحزاب السياسية التي تحظى بأغلبية الناخبين، مما يجنب الأمة العنف المتجدد والخلاف المستمر الدائم للاستيلاء على السلطة.

كما أنه يمكن للفقهاء تطوير نظام شرعي حديث، يستوعب تجربة الأحزاب السياسية ويضبط عملها، بتجنب المفاسد ودرئها، واستجلاب أكبر قدر ممكن من المصالح ومنها توعية الجماهير وتثقيفها، وإنضاج طروحاتها عبر التنافس في البرامج المقدمة وشرحها للجمهور للوصول لأفضل الصيغ وأكثرها تطوراً بما ينسجم مع الشريعة الإسلامية. إن التعددية هي فرع لحق الاختلاف ولفطرة الإنسان، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، الأمر الذي يصعب فيه تصور نظام سياسي إسلامي في العصر الحالي ونحن ننكر على الأمة حق التعبير عن الرأي. وليس من المبالغة القول بأن هناك إجماعاً لدى الأمة أنه لا حرج في الاختلاف في الفروع الفقهية والمسائل العملية، وعلى أساس ذلك وجدت المذاهب الفقهية المتعددة والتي ينظر إليها على أنها اختلافات مشروعة تحقق المصلحة العامة وعملت على تطوير الفقه وإنضاج الحلول الفقهية لمختلف المسائل، وبالتالي فلا حرج في وجود مذاهب سياسية لها اجتهاداتها المشروعة وبرامجها العملية فالأحزاب كتجمعات تتبنى اجتهادات، قد تكون مختلفة عن بعضها بعضاً، والاختلاف بهذه الاجتهادات يكون بالفروع لا بالأصول .

ولما كانت المجتمعات الإسلامية تعاني من العصبية القبلية وأثارها السيئة، وخاصة استبعاد النخبة والصفوة، وخيرة المثقفين والعلماء، وهم الذين ينطبق عليهم مقولة ابن خلدون "الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره فأى مدخل له في الشورى" (ابن خلدون، المقدمة ، 176)، فإن للأحزاب السياسية الرصينة دوراً هاماً وأثراً فاعلاً في التخفيف من أثر العصبية في النفوس وأثر رابطة الدم والولاء للعشيرة في الفعل السياسي العام، وحشد الطاقات الفكرية والنخب وهو ما تعاني منه معظم مجتمعاتنا الإسلامية، والعربية.

وهكذا أصبحت الأحزاب ضرورة سياسية لا مفر منها لتحقيق غايات وأهداف الأمة، وحققها في محاسبة حكامها، وضمان التداول السلمي للسلطة، فهي آلية فعالة من آليات الشورى، في توزيع السلطة والحيلولة دون تركها في جهة واحدة، وما يتضمنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك لتشكيل وتكوين مؤسسات المجتمع المدني. كما أن الأحزاب هي الأجهزة الحقيقية لضمان المشاركة السياسية في السلطة، وهي كذلك الأساس في تنشئة وتأهيل الكوادر السياسية الإسلامية. كما أن إنشاء أحزاب وتكوينها لا يحتاج لأمر وموافقة من الحاكم باعتبارها استجابة لأمر الله في النهوض برسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو أمر لا يحتاج إلى ترخيص، لكنه يحتاج إلى تنظيم وترتيب فقط كي لا يؤدي ذلك إلى فوضى في المجتمع.

وعلى أساس ذلك يمكن تحديد مهمة الأحزاب ووظائفها باثنتين هما:

1. تنظيمية: حيث يتم تنظيم الجماهير، وحل مشكلة تداول السلطة، وهي الصخرة التي تحطمت عليها الشورى الإسلامية، بسبب بساطة المجتمع وقلة الخبرات التنظيمية، وقد ظلت مبادئ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجرد شعارات تنقصها الآلية لتنظيم الجماهير، والتي أدت في غياب هذه الآلية إلى اختلال التوازن بين الحاكم والمحكوم وفشلت "البيعة" في خلق علاقة متكافئة بين طرفي معادلة الحكم، مما أدى إلى عزوف الفقهاء واعتزالهم ونبذ فكرة الثورة والقبول بسيطرة المتغلب على السلطة، أو الاستخلاف، وعندما ضحى الفقهاء بالشورى راضين من الحاكم إقامة الشريعة انتهى بهم الأمر إلى العزلة.



2. تربوية: وإذا ما أردنا الإفادة من تجربة الأمم الأخرى، وخاصة الغرب في هذا المجال فإننا سنجد أن المهمة التربوية لدى الأحزاب تقع في رأس أولوياتها، حيث تعمل على رفع مستوى الثقافة السياسية والوعي والعلم والخلق. "إن تنظيم الجماهير بأحزاب رصينة ومتحدة في المبادئ والأهداف والمصالح هو الطريق الأمثل، إن لم يكن الوحيد لحل أهم معضلة أجهضت الحكم الراشدي، وهي معضلة تحويل الجماهير إلى سلطة لا تُنزع منها البيعة انتزاعاً، ذلك أن ترك الجماهير هملاً في مواجهة السلطة الحاكمة هو الذي يؤدي إلى الاستبداد وإفراغ مبادئ الإسلام - الشروري، العدالة، المساواة، الحرية، البيعة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- من محتواها وتركها شعارات فارغة". (الغنوشي، 1993، ص 296-297)

## 2. المعارضة السياسية:

يقصد بالمعارضة السياسية، الحق الجماعي في المناقشة والتقييم لسلوك السلطة السياسية، وتقوم فلسفتها على تقبل الخلاف في الرأي واعتباره حقاً مشروعاً، ولا تعني المعارضة السياسية بالضرورة، المضادة المطلقة في كل الأحوال، وإنما يطلق لقب المعارضة على الدور السياسي الذي تمارسه الأقلية في مواجهة الأغلبية الحاكمة المسيطرة على السلطة. كما أن المعارضة ليست خارج النظام والقانون، بل هي جزء من النظام العام وتأخذ شرعيتها من التزامها بالقانون، وبقواعد الحكم العامة، التي يلتزم بها جميع أعضاء الجماعة السياسية.

ويستند مفهوم المعارضة السياسية في الإسلام إلى الدور الذي يجب أن يقوم به الفرد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المتعلق برجال الحكم والسلطة، والنصيحة لهم، وتنبههم إلى أخطائهم، استناداً لحرية الرأي. أما على الصعيد الجماعي المنظم، وهو الأهم في المعارضة السياسية، فهو دور الأحزاب السياسية والتجمعات والهيئات الشعبية، التي تستند في دورها إلى قواعد الشريعة وأصولها العامة.

ويفهم من روح النصوص الإسلامية، والتأكيد على مبدأ "المصالح المرسله" للأمة أن نقد الحكم ليس مجرد حق شرعي للمعارضة التي تأخذ شرعيتها من حاجة الحق إلى من يكتشفه في مواقع الخطأ والصواب، بل هو حق للأمة أن يكون من بينها فريق يلاحق سلامة الحكم في النظرية والتطبيق واستقامة الحاكم على الخط السليم.

ويمكن القول إن الأسس الشرعية التي يستند إليها عمل المعارضة السياسية هو نفسه الأساس الشرعي الذي تقوم عليه الأحزاب السياسية، والأساس نفسه الذي يستند إليه مبدأ حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية، والتي من أبرزها فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، وحق الشورى، بالإضافة إلى حق الأمة بانتخاب رئيس الدولة، وانتخاب ممثليها في مجلس الشورى، وحق مراقبة الحاكم وتقويمه.

إن مبدأ النصيحة هو المبدأ الإسلامي الأصيل، الذي تقوم على أساسه المعارضة السياسية في الإسلام، وهو يشتمل على معانٍ أخلاقية وإيمانية، فالمعارضة هي نصيحة الأئمة لإرشادهم وتنبههم لما غفلوا عنه، ومعاونتهم على الحق وأمره به وتحذيرهم، فإن "الملوك أولى الناس بأن تهدي إليهم النصائح وأحقهم بأن يخولوا بالمواعظ، إذا كان صلاحهم صلاح الرعية وفي فسادهم فساد البرية". (المواردي، 1983، ص 34)

فالمعارضة مشروعة، من حيث تصحيح الخطأ وتصويب المسار وجبر العثرة، وتحقيق الخير للأمة وصيانة المصلحة العامة، بحسن نية وصدق طوية وسلامة توجه. وهي حق للأمة جميعاً، ولل فرد الحق فيها، ولا يجوز تخاذله والتفريط بالقيام بها، لأن تخاذله وتواكفه على غيره يؤدي إلى تسيب عام، يغري المتسلطين وأصحاب القوة، فالسطو على حق الأمة، تجسيداً لما يقوله تعالى في وصفه الطاغية فرعون ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ "الزخرف، آية 54" فالآية ترسم سنة اجتماعية، ومنهجاً في تعامل الشعوب والأمم مع حقوقها وحرّياتها؛ "إذ إن الأمة التي تفرط بحقها، ولا تهب للحفاظ عليه وحراسته من الاعتداء، يغري الطواغيت بالاستخفاف بها واستعبادها، مع أنه فرد منها كبقية الأفراد، خلق من طينتهم، ولا يمتاز عنهم بشيء. وقال رسول الله ﷺ: {كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته} (متفق عليه رواه ابن عمر رضي الله عنهما. رياض الصالحين ص 119)

فهذا الحديث يرسم منهجاً عاماً آخر في إلزام كل فرد من أفراد الأمة في تحمل مسؤوليته، وأداء واجبه في الحفاظ على ثغرتة وحراسة حقه فلا يؤتین من قبله، ولا يخلو أي فرد مهما كان موضعه في المجتمع من تحمل مسؤولية ما تتناسب مع قدراته ومواهبه، وما أوتي من علم ووسع وطاقة، وهو محاسب على ذلك". (غرايبة، 2000، 390)

ويرى الباحث أن مفهوم المعارضة السياسية لا يزال مفهوماً طارئاً على منظومة الحكم الإسلامية، خاصة المعارضة القادرة على استقطاب وتأييد الأثرية للوصول إلى السلطة، ذلك أن مفهوم تداول السلطة أيضاً لم يعرفه التاريخ الإسلامي، ولم يتضمنها التراث الإسلامي. ولا بد من الاعتراف أن الدول الإسلامية المعارضة قد استطاعت ومن خلال احتوائها للمؤسسة الدينية والفقهيّة من تغيير الفقه السياسي الإسلامي، إلى فقه سلطاني، وتوجيهه صوب المعارضة السياسية، حيث تم اعتبار الحركات السياسية على مدار التاريخ الإسلامي دعاة فتنة وبغاة ومفسدين في الأرض يهلكون الحرث والنسل. كما أن بعض المقولات التي يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي عند الشيعة الإمامية كمفهوم عصمة الإمام، وعند أهل السنة والجماعة كمفهوم الطاعة المطلقة للخليفة، قد حال ذلك كله دون تطوير مفاهيم الحريات العامة والسياسية. وهو ما يلخصه أحد الباحثين المعاصرين بقوله "فقد أكد الفقهاء على وجوب الطاعة للأئمة وتجنب الفتنة وأدانوا فكرة الخروج والثورة، وتوسعوا في رواية آثار في وجوب الطاعة للأئمة، وفي التزام الجماعة وفي تجنب الفتنة وسفك الدماء، وفي ضرورة الالتزام بالبيعة، ووضعت رسائل وكتب في أسلوب معاملة البغاة، وصارت هذه الاجتهادات أبواباً في الفقه..." (يوجه سوي، 1992، ص 117)

ومن خلال ذلك يتبين لنا مدى الحاجة الماسة لتجديد فقهي معاصر، لمواجهة هذه التحديات التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي في هذا المجال.

## 3. المرأة والمشاركة السياسية:

شغل موضوع المرأة وحقوقها ودورها في المجتمع شغل الفكر الإسلامي على مر العصور، وبعد التطور والنهضة التي حققتها أوروبا واجه الفكر الإسلامي حملات متعددة تتهم الإسلام بالحد من قيمة المرأة. وقد نجح الغرب بأن يظهر للعالم بأنه صاحب النموذج الأفضل بالارتقاء بوضع المرأة وتحريرها، حيث أصبح نموذجه هو الأوسع انتشاراً بين أمم العالم، عدا الأمة الإسلامية، التي واجهت هذه المنظومة الغربية ولم تخضع لها، ووجهت لها نقداً واسعاً.

ويقصد بالعمل السياسي ومجالاته، هو العمل بالاستقلال والانفراد، أو مع وفي ضمن مجموعة أشخاص أو هيئات وتجمعات، في مجال الحكم وتكوينه بتشكيل السلطات-تشريعية وتنفيذية وإدارية- وتولي موقع من مواقع الحكم والسلطة في رئاسة الدولة، أو مجالس الشورى النيابية، أو الحكم أو الإدارة، أو المشاركة في وضع السياسات العامة والخاصة للدولة في الداخل والخارج، وتكوين الجمعيات السياسية والانخراط فيها. وهذا العمل له عدة مظاهر ومجالات مختلفة أبرزها:

1. الاهتمام بالإطلاع والمتابعة لأعمال الحكومة أو آراء ومواقف السياسيين في الشؤون العامة للأمة والمجتمع، واتخاذ موقف معنن بالتأييد أو النقد أو المعارضة.
2. إبداء الرأي بالشؤون العامة.
3. المشاركة في الانتخابات النيابية والبلدية واختيار الأشخاص المناسبين والصالحين للقيام بالمسؤوليات النيابية والبلدية.
4. التصدي لتولي منصب تمثيلي في المجلس النيابي والبلدي والترشيح في الانتخابات لذلك.
5. تأسيس الأحزاب والحركات السياسية المشروعة وقيادتها أو المشاركة في القيادة.
6. التصدي لتولي مسؤولية عامة قيادية إدارية أو وزارية.
7. التصدي لتولي رئاسة الدولة في مجتمع مسلم.

لقد ظلت قضية المرأة ومشاركتها في العملية السياسية، أحد المفاهيم القلقة في المنظومة الثقافية الإسلامية، وذات طابع إشكالي، وتتعدد حولها الاجتهادات، ووجهات النظر بصورة مختلفة وأحياناً متناقضة، ويجسد أحد مراجع الشيعة المعاصرين هذا الواقع بقوله "إن الحديث عن المرأة ودورها الفاعل في البعد الإنساني المتنوع والمتحرك، يثير الحوار حول الكثير من المفاهيم القلقة التي يحملها الناس في النظرة إليها، لا سيما في الإطار الديني الإسلامي، مما قد يؤدي إلى الارتباط في التعاون معها على صعيد الواقع أو إلى فقدان ثقتها بنفسها من خلال الإيحاءات المختلفة"، (فضل الله، 1992، 3) ومحور هذا القلق هو جدلية دور المرأة الاجتماعي والسياسي، ومشاركتها في الوظيفة العامة.

وقد كان الشيخ محمد رشيد رضا من أوائل الذي أكدوا على حق المرأة في الإسلام، حيث ألف كتاباً حول "حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي". واعتبر أن الإسلام يسمح بمشاركة النساء للرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية استناداً على الآية الكريمة ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ "التوبة، آية 71" فالله قد أثبت للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين، فيدخل فيها ولاية الأخوة والمودة والتعاون، وقد اعترض عليه علماء السلف المحافظون.

ورغم تعدد كتابات المفكرين والفقهاء والعلماء المسلمين من أهل السنة والجماعة، ومن الشيعة الإمامية في موضوع المرأة، إلا أنه لم تبرز أية خلاقات مذهبية أو فقهية في هذا المجال، إلا أن أبرز ما يميز هذه الكتابات عن المرأة أن أغلبها جاء من الرجال وليس من النساء، وهذا ما تبلور بصورة جلية من خلال توثيق بيلوغرافي حول ما نشر عن المرأة قام به أحد المفكرين المعاصرين، (شفيق، منير، 1991، 113) ويرى الباحث من خلال المتابعة لمعظم الكتابات الإسلامية عن المرأة أن هذه الكتابات تتصف بكثير من الاجترار والتكرار والسطحية دون عمق وإبداع أو تجديد. فقد صار معروفاً أن يبدأ الكاتب بالحديث عن الظروف السيئة للمرأة عند الأمم والشعوب الأخرى، ثم عن احتقار المرأة في العصور الجاهلية، ثم عن انحلال المرأة في الغرب، وبعد ذلك يأتي الحديث عن تكريم الإسلام للمرأة الذي أعلى من شأنها واعترف لها بحقوقها... وهكذا.

إن الواقع في المجتمعات الإسلامية يشير بشكل واضح إلى أن هناك فجوة عميقة ترتبط بجذلية النظرية والتطبيق في مسألة المرأة، فالطرح الإسلامي لقضية المرأة لا يجد طريقة إلى التطبيق بالكيفية التي تتناسب مع العصر، حيث لا تزال الموروثات والتقاليد تهيمن على الواقع، وهي أقوى وأشد تأثيراً من التنظير الإسلامي المعاصر، والذي يصوره أحد المفكرين المعاصرين بقوله "المرأة عندنا ليس لها دور ثقافي ولا سياسي، ولا دخل لها في برامج التربية ولا في نظم المجتمع، ولا مكان لها في صفوف المساجد، ولا ميادين الجهاد". (محمد الغزالي، 1987، تحرير المرأة في عصر الرسالة، المقدمة)

ويعود سبب ذلك إلى أن الفهم التقليدي الذي كان سائداً هو أن الدين خاطب للرجال في المقام الأول، وأن شأن الدعوة والجهاد في سبيله مسؤولية قاصرة عليهم، ولا يجدي إقحام النساء.

وعلى الرغم من أن الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال يعاني من صعوبات في التقدم في قضية المرأة، ودورها في المشاركة السياسية بسبب الهواجس المقلقة ذات المنشأ الاجتماعي والأخلاقي المحيطة بالمرأة في العالم الإسلامي، إلا أننا نلاحظ تقدماً ملحوظاً نحو إعطاء المرأة دورها وحقوقها، وخاصة السياسية منها، سواء في المجتمعات الإسلامية من أهل السنة والجماعة أو من الشيعة الإمامية. "فخلال الثورة الإسلامية في إيران في عام 1979 أفتى الإمام الخميني بالسماح للمرأة بالمشاركة في الانتخابات، رغم محاولة مجموعة من العلماء والمراجع المحافظين إقناعه بحرمانه من ذلك. واستطاعت المرأة التخلص من كثير من الرؤى الخاطئة تجاه دورها". (خاتمي، 2001، 26)

وجاء بعده أحد الفقهاء الشيعة المعاصرين، والذي انفرد بأطروحة فقهية متقدمة حول أهلية المرأة لتولي السلطة العليا في الدولة "فقد ثبت أن بعض البديهييات في مذهب أو أكثر ليست من بديهية الشريعة، وفي بعض الحالات فإن بعض البديهييات في جميع المذاهب ليست من بديهيات الشريعة، بل للنظر فيه مجال. ومن ذلك مسألة أهلية المرأة لتولي السلطة العليا في الدولة، فقد تبين لنا من النظر في الأدلة أن ما تسالم عليه الفقهاء من عدم مشروعية تصديها وتوليها للسلطة، دعوى ليس عليها دليل معتبر". (شمس الدين، 1995، 30)

وفي حالة الإمام المعصوم لا مجال عند الشيعة من البحث عن الشروط المعتمدة فيمن يتصدى لولاية الأمر، ومناقشة أحقية المرأة. ولكن في صيغة ولاية الفقيه، فإذا جوزنا تولي المرأة لمنصب الإفتاء فلا دليل على اشتراط الذكورة في المفتي، ولا يستبعد أن يكون استناد الموقف الفقهي للإمامة القاضي باشتراط الذكورة برئيس الدولة يعود لولاية الإمام المعصوم، الذي هو ذكر. "وأما في حالة غيبته -الإمام- وانقطاع صلة الأمة به في المسائل الطبيعية فليس في الكتاب والسنة أدلة خاصة في هذه الحالة، تبين جنس الإنسان الصالح في تولي رئاسة الدولة، وأنه يجب أن يكون ذكراً، أو يجوز أن يكون أنثى". (شمس الدين، 1995، فسه، 50).

أما في مجتمعات أهل السنة والجماعة، فقد لعبت الحركات الإسلامية المعاصرة دوراً في تطوير الطرح الإسلامي المستقل حول دور المرأة في المشاركة السياسية، لكنها لم ترق للمستوى الذي ينبغي الوصول إليه وخاصة حركة الإخوان المسلمين، حيث بدأ الاهتمام من عام 1932 بدور المرأة وأهميته في الحركة في مصر أولاً، حيث قام مصطفى السباعي مؤسس حركة الإخوان المسلمين في سوريا بالإشادة بأهمية دور المرأة في العمل السياسي من خلال كتابه المرأة بين الفقه والقانون، وفي سنة 1994 صدر منشور الإخوان المسلمين الذي أكد على دور المرأة السياسي وحقها بالمشاركة في الانتخابات ومشاركتها في عضوية المجالس النيابية "أهل الحل والعقد" ومجالس الشورى؛ لأن إجحام المرأة عن هذا الحق يضعف فرصة فوز الإسلاميين بأية انتخابات يخوضونها، وأشار إلى أن "الجماعة ترى حق المرأة في تولي جميع الوظائف العامة... باستثناء الإمامة الكبرى التي هي رئاسة الدولة". (الطحان، 123، 1997)

وفي السنوات الأخيرة ظهرت اجتهادات فقهية أجازت حق المرأة بتولي الإمامة العظمى - رئاسة الدولة - ويرون أن شرط الذكورة ليس مفهوماً فسيولوجياً بقدر ما هو مفهوم قيادي، حيث تتمتع بعض النسوة بمواصفات وقدرات ومؤهلات تمكنهن من قيادة الدولة (التراي، 2004، 288).

ويرى الباحث أن أي تطور لا يمكن أن يحصل بمعزل عن المرأة، وأن تطور دور المرأة يضيف للمجتمع عاملاً أساسياً وحيوياً في نهضته. كما أن الاستمرار في طرح الفكر الاعتذاري بأن الإسلام يظلم المرأة لا ينفذ وأصبح غير مجد. وإذا كانت المرأة في القرون الماضية لم تشارك في شؤون الدولة، ولم يكن لها دور سياسي ملحوظ، فإن السبب في ذلك هو طبيعة الحياة الاجتماعية التي كانت سائدة، ومع ذلك فقد ساهمت المرأة مساهمة عظيمة في الحضارة الإسلامية في المرحلتين المكية والمدنية، وشاركت في بيعة العقبة الأولى والثانية، وفي العهد الراشدي، فليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع الإسلامي عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة، وليس لمن تمسك بذلك من مستمسك سوى التقليد، ونحن بحاجة إلى قيادات نسائية على نهج أمهات المؤمنين.

#### 4. حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية

كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي أقرته الأمم المتحدة 1948م أبرز وأهم تطور على طريق تقنين وتدوين حقوق الإنسان في العصر الحديث، حيث جاء منسجماً مع ما ورد في ميثاق الأمم المتحدة خاصة المادة رقم "55" والتي تنص على "أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق فعلاً. وقد جاءت الحقوق التي تضمنها الإعلان مندرجة بعناوين أساسية أبرزها:

- أ. الحقوق المرتبطة بشخصية الإنسان، وهي تتضمن الحق في الحياة وفي الحرية، وفي السلامة، وفي الكيان القانوني الذاتي، وفي تحريم العبودية والرق والتعذيب وفي المساواة أمام القانون، وفي الحصول على الحماية والضمانات القانونية من خلال احترام المبادئ الأساسية للقانون الجزائي، وعدم رجعية العقوبات، واعتبار المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته، وفي عدم انتهاك حرمة المنازل، والمراسلات الشخصية، وفي حرية التنقل ذهاباً وإياباً، وفي تأمين المسكن.



ب. الحقوق المرتبطة بالأحوال الشخصية "المواد 15-17" وهي تتضمن : الحق في الجنسية، وفي حرية الزواج، وفي احترام حقوق العائلة، وفي احترام وصيانة حق الملكية الفردية والجماعية.

ج. الحقوق العامة والسياسية "المواد 18-27" وهي تتضمن الحق في العمل لقاء أجر عادل، وفي العيش بكرامة، وفي مستوى حياتي لائق وكاف، وفي النشاط النقابي، وفي الراحة وممارسة الهوايات، والصحة، وفي التربية، وفي التعليم والثقافة، وقد انعكس هذا الإعلان في دساتير الدول المعاصرة.

ورغم صدور هذا الإعلان والمصادقة عليه بأكثرية الدول، إلا أن عدة دول تحفظت عليه مما عكس عمق التباين الأيدلوجي والثقافي في العالم.

أما الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فيتناول الجزء الثالث منه بصورة مباشرة حقوق الإنسان المدنية والسياسية ويفصلها على الشكل التالي:

"لكل إنسان حق أصيل في الحياة أو عدم الخضوع للتعذيب، وعدم توقيف أحد أو اعتقاله تعسفاً وحرية التنقل واختيار مكان الإقامة.. والحق في المساواة أمام القانون ومبدأ لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص في القانون، وحق كل إنسان في أن يعترف به كشخص أمام القانون، وحرمة الحياة الخاصة أو حرية الفكر والضمير والدين وحرية التعبير أو الحق في التجمع السلمي، وفي إنشاء الجمعيات والنقابات والانضمام إليها كما يؤكد الميثاق على حظر الرق وعدم جواز حبس الإنسان لمجرد عجزه عن الوفاء بالتزام تعاقدية وعدم رجعية القوانين الجزائية .."

ويقع على عاتق الدولة -السلطة تأمين هذه الحقوق والحريات، وذلك من خلال الدساتير الموضوعة، أو عبر تحقيق عدد من المبادئ أهمها: المساواة بين المواطنين أمام القانون، والفصل بين السلطات وجعل كل سلطة مستقلة عن الأخرى، وحرية التعبير والرأي والاعتقاد، والقبول بوجود المعارضة السياسية، ومبدأ حق الحياة، مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة، وتحريم الاعتقال التعسفي.

## حقوق الإنسان في الإسلام:

يعتبر الإنسان في الإسلام محور هذا الكون، فكل شيء مخلوق ليكون مسخراً له الإنسان، يستعين به، لإنفاذ تكليفه الذي كلفه الله تبارك وتعالى به وهو عبادة الله، والعبادة في الإسلام لا تعني فقط الطقوس والشعائر، وإنما تشمل كل نواحي حياة الإنسان الفردية والجماعية، ويمكن القول بأن التكليف الشرعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يختصر مهمة الإنسان ودوره في هذه الحياة، لأن هذا العنوان تنطوي تحته كل عناوين الخير والصلاح والإصلاح.

لقد جاء الحديث عن حقوق الإنسان، في أصل التشريع حيث ثبتت هذه الحقوق في القرآن الكريم والحديث النبوي، فكان الكتاب والسنة هما أصل هذه الحقوق وأصل إثباتها، وإذا ما رجعنا للقرآن الكريم، نراه يؤصل لهذه الحقوق عبر تثبيت مبدئين أساسيين هما مبدأ الكرامة، ومبدأ العزة. أما مبدأ الكرامة فمن قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ "الإسراء آية 70" وهو تكريم ليس مقتصرًا على المسلمين، بل يشمل بني الإنسان جميعاً، سواءً أكان مسلماً أم غير مسلم "أي جعلناهم قاطبة برهم وفاجرهم، ذوي كرم أي شرف ومحاسن". "صبحي الصالح، 1979، 193"

وأما مبدأ العزة فمن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ "المنافقون، آية 8" والعزة هي صفة لله تبارك وتعالى، وجعلها للناس، ليدرك الإنسان أنه ليس مخلوقاً ليكون ذليلاً ولا مخزياً، وأن سعيه يجب أن يكون لتوفير هذه العزة.

وهذان المبدآن "الكرامة والعزة" هما أصل حقوق الإنسان. والقرآن الكريم حينما يؤصل هذين المبدئين "الكرامة والعزة" فإنه لا يكتفي بوضع المفهوم الكلي النظري، وإنما يثير في الإنسان شعوره بكرامته، ويسن له من الأحكام العملية التفصيلية التي تتعلق بكافة شؤون الحياة مما يجعل تحقيق هذه المبادئ أمراً واقعاً "الدريني، 1982، 108".

هذا بالإضافة إلى أن القرآن الكريم يدعو السلطة الحاكمة لضمان حقوق الإنسان الفردية والجماعية بصورة متكاملة، كما يدعو الفرد والأمة للنضال في سبيل ذلك ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ "النساء آية 75" ، وهو ما تؤكد الأحاديث الكثيرة التي تثبت حقوق الإنسان وحرياته، ولعل أهم نص من نصوص السنة التي تحدثت عن حقوق الإنسان، نص خطبة الوداع التي ألقاها رسول الله ﷺ في السنة العاشرة للهجرة، حيث تضمنت هذه الخطبة إعلان مبدأ المساواة بين الناس في أصل العنصر والمساواة بين الراعي والرعية، أي بين الحاكم والمحكوم والمساواة بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات، ووحدة القانون الذي يخضع الناس له وهو كتاب الله وسنة نبيه.

#### الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان:

بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، تباينت ردود الفعل على هذا الإعلان، حيث أعلنت بعض الدول الإسلامية وفي مقدمتها المملكة العربية السعودية تحفظها على بعض بنود الإعلان، ومنذ عام 1979 بدأت فكرة الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان ونوقشت من خلال إثني عشر مؤتمراً، منها ثلاثة مؤتمرات قمة إسلامية، وأعدت صيغته النهائية في مؤتمر وزراء الخارجية لدول منظمة المؤتمر الإسلامي في طهران في نهاية عام 1989. وتمت الموافقة عليها في مؤتمرهم التاسع عشر، والذي استضافته القاهرة عام 1990م، ولذا عرف بـ "إعلان القاهرة". وعلى الرغم من أن هذا الإعلان جاء أكثر تفصيلاً من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتضمن مسائل لم يشر لها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مثل الإشارة لأحكام الحروب حيث ضمنت الأحكام الإسلامية حقوق الشيوخ والنساء والأطفال والمرضى والجرحى والأسرى بالحروب والإشارة للحفاظ على سمعة الإنسان، بحياته وبعد موته وحماية جثمانه ومدفنه، وكذلك التأكيد على دور الدولة والمجتمع بإزالة العوائق أمام الزواج وتيسير سبله. إلا أن الإعلان سكت عن ضرورة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، كما غفلت المقدمة عن التذكير بفكرة عالمية الإسلام باعتباره دين الفطرة. كما لا بد من الإشارة إلى الاختلاف مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في بعض القضايا مثل قضية تغيير المعتقد وقضية زواج المسلمة من غير المسلم.

ولا بد من الإشارة إلى أن الموافقة على صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، جاءت باعتباره هدفاً سامياً مشتركاً بين البشر، وليس قانوناً ملزماً. فالإعلان ليس ميثاقاً أو اتفاقية دولية، ولا يترك أي إزام قانوني، وإنما هو بيان لمجموعة من الحقوق المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإنسان، والتي يعتبر تحقيقها مطلوباً على الصعيد العالمي. ويمكن القول إن عدم الإلزام هو أحد التحديات القوية المعاصرة للإرتقاء بحقوق الإنسان، لا بل وسبب لتراجع حقوق الإنسان عن أداء رسالتها، مما ساهم في استمرار الممارسات الوحشية بحق البشر.

ويرى الباحث أن المشكلة الحقيقية في التباين بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبين إعلان دول العالم الإسلامي، هو أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تمت صياغته على أرضية مفهومية، وضمن بيئة معرفية اجتماعية لا تهتم بالدين "وربما أن واضعيه افترضوا أن المخاطبين بمضمون هذا الإعلان يعيشون جميعاً في مجتمع غير ديني، أولاً يهتمون بحقوق الخالق، وبالتالي فإن من الصعب على أية حكومة دينية تكييف نفسها مع هذا المباني والمضامين، لكن هذا لا يعني أن المحافظة على الدين تعني إنكار حقوق الإنسان، بل يعني أن التدين يمكن أن يتوافق تماماً مع مفهوم آخر أو منظومة مبادئ أخرى لحقوق الإنسان تقوم على أرضية دينية أو على الأقل لا تتجاهل الدين. كما أن هذا التفارق بين التدين المتعارف وحقوق الإنسان راجع إلى تفاوت في تعريف الإنسان. إذ إن كل دين يطرح تعريفاً محدداً للإنسان، ويشق منه تعريفاً لحقوق هذا الإنسان، وبالتالي فإن استبدال مفهوم حقوق الإنسان يستلزم أولاً تعريف الإنسان" (سروش، 2007).

فأساس هذا التباين بين النظرة الإسلامية للإنسان وبين النظرة الغربية للإنسان، تكمن في أن الإنسان في الإسلام له طابعه الخاص، فهو إنسان فطر على توحيد الخالق "دين الفطرة" ويشكل الله تعالى المحور الأساسي والأصلي في وجوده وكيانه. أما في النظرة الغربية للإنسان فتقوم على أساس أن الإنسان هو المحور، وأما في الإسلام فالغلبة لفكرة "الله المحور". فحقوق الإنسان المستنبطة من الشرائع السماوية تأتي في إطار إرادة الله تعالى ومشيئته ولا يمكنها الخروج على إرادته مهما كانت الأحوال. وعندما يدور الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام فإن الإنسان الذي تعنى به هذه الحقوق ليس الإنسان المطلق، بل هو الإنسان المرتبط بالله سبحانه وتعالى.

ويتفق علماء ومفكرو الشيعة والسنة، على أهمية حقوق الإنسان في الإسلام، ذلك "أن حقوق الإنسان في الإسلام" ليست منحة من ملك أو حاكم أو قراراً صادراً عن سلطة محلية أو منظمة دولية وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف أو النسخ أو التعطيل، ولا يسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها. (الغزالي، 231، 1984). كما يعتبرها مفكر إسلامي آخر ضرورة تدخل ضمن الواجبات "إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان وتقديس حقوقه حداً تجاوز به مرتبة "حقوق" عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات" (عمارة، 1985، 14).

وقد أدرك الفقهاء المسلمون هذه الحقيقية وفهموا أن الشريعة جاءت لرفع الحرج والحفاظ على أرقى مستويات ممكنة للحياة، واعتبروا أن مقاصد الشريعة هي حفظ كليات خمسة تدرج تحتها كافة الحقوق الأساسية للإنسان. وقد كان الفقيه الشاطبي أول من أكد ذلك في موافقاته "تكاليف الشريعة ترجع إلى مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : احدها أن تكون ضرورية. والثاني أن تكون حافية والثالث أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم للخسران المبين" (الشاطبي، ت 790 هـ، ج 2، 8).

فالشريعة جاءت لرفع الحرج والحفاظ على أرقى مستويات ممكنة للحياة، "واعتبر الفقهاء أن مقاصد الشريعة هي حفظ كليات خمسة تدرج تحتها كافة الحقوق الأساسية للإنسان وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسل وحفظ العقل وحفظ المال. وهذه الكليات متعلقة جميعها بالإنسان . فإذا كان الإنسان هو الأساس، فإن حفظ مصالحه وحقوقه في اهتمام الشريعة هو أساس أيضاً، وليس هناك قيمة أعلى من هذه القيمة، وهي عدم إعطاء أحد، مهما كان، الحق في انتزاع حقوق جعلها الله للإنسان. وتوسع العلماء المسلمون فجعلوا حقوق الإنسان تشمل التوسعة في الحياة، فيما يضمن لحياته أن تكون آمنة مطمئنة سعيدة كحق التعليم وحق المساواة وحق التنقل والتصرف وغيرها.

أما دور الدولة الإسلامية في مجال حقوق الإنسان وصيانتها ورعايته، فيتفق معظم فقهاء الشيعة الإمامية و فقهاء أهل السنة والجماعة، على أن الدولة الإسلامية هي دولة رعاية بكل معنى الكلمة، ويقع على عاتقها تأمين كافة الضمانات للمواطن منذ ولادته إلى وفاته، فالإسلام "قد وضع للدولة من نظم الحكم ومن ضمانات العدالة القضائية، ومن ضمان الأمن والسلام ومن ضمانات المعيشة الاقتصادية والمعتدلة ما يجعل الدولة خادماً حقيقياً للفرد، يأتونها على ماله وعرضه ودمه وفكره ومعتقدده، وتضمن هي له ماله غير منقوص، وعرضه غير مبذول، ودمه غير مستباح، وفكره غير مهان ومعتقدده غير مقام" (صبحي الصالح، 1979، ص55).

إن تمتع المسلم بحقوق الإنسان في نظر الإسلام هو من مستلزمات دينه وعقيدته، وإنسان لا يتمتع بهذه الحقوق، هو أبعد ما يكون عن القدرة على إقامة شرع الله، وممارسة دوره بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله، وهذا يتم من خلال التمكين له بالأرض باعتباره هو السبيل لإقامة شرعه ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾. "الحج آية 41"

وبما أن مهمة الدولة الأساسية، هي إقامة الدين وحمايته فهذا يعني أنها ملزمة بتوفير الأسباب التي تؤدي لإقامة هذا الدين، ومن أهمها وأولها إنسان يتمتع بكل مستلزمات الحياة الآمنة المطمئنة: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ، الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ "قريش، آية 3-4".

وبما أن كثيراً من الحقوق لا يمكن تأمينها بدون تدخل الدولة، كالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فهذا يلقي عبء القيام بالأمر على عاتق الدولة الإسلامية، وإذا كانت مهمة الدولة حماية الدين ونشره، فهذا يعني أيضاً أن الدولة ملزمة بحماية كل حق أو مبدأ دعا إليه الدين وأمر به.

إن حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية، هي حقوق عامة تتناول جميع رعاياها، تشمل المسلمين وغير المسلمين، فمن يعيش في كنف الدولة الإسلامية ينعم كغيره بالضمانات الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي فالدولة ملزمة بإيجاد المؤسسات التي تحقق من خلالها الحفاظ على حقوق الإنسان وحياته، وعبر إيجاد الضمانات المختلفة التي تمكن الإنسان من نيل حقوقه، وتحقيق له الأمن والحرية السياسية والمدنية.

ويمكن القول، إن محتوى الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، قد وضع على عاتق الدولة مسؤوليات كبيرة في إيجاد الحقوق والحريات وتمكين الناس منها، والعمل على إنفاذ هذه الحقوق انطلاقاً من المفهوم الإسلامي للمجتمع الإسلامي، وإقامة العدل والتكافل والتضامن بصفة عامة.

ويرى الباحث أن واقع حقوق الإنسان في العالم الإسلامي المعاصر، هو واقع بائس وتأتي في المستويات الدنيا، مقارنة مع العالم الغربي، حيث لا تزال تقع اخطر الانتهاكات المتمثلة في إهدار الحق في الحياة وتشريد ملايين اللاجئين في هجرات داخلية وخارجية. كما أن هناك تجاوزاً في مستويات التعذيب في دول العالم الإسلامي، حيث إن هناك نمطاً ثابتاً وارتفاعاً بمستوى الانتهاكات لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من أن معظم دساتير دول العالم الإسلامي تحرص على تضمين نصوصها قدراً كبيراً من الاحترام لحقوق الإنسان إلا أن الواقع السائد هو عكس ذلك.

لقد بات من الضرورة على المسلمين الالتزام بمبادئ حقوق الإنسان، وإعلان تبني حقوق الإنسان قولاً وعملاً، في النظرية والتطبيق، وفي مختلف المجالات السياسية، خاصة في مجالات حق الرأي وحق التعبير، وحق النقد وحرية التجمع والتحزب، وذلك بغض النظر عن طبيعة القوانين والدساتير السائدة. كما أن من الضرورة أيضاً الاعتراف بحقوق غير المسلمين والعلمانيين في الدولة الإسلامية من حيث النشاط السياسي وحرية التعبير وحقهم في المشاركة السياسية. ونجد في سوابق الدولة الإسلامية تسوية المجوس بأهل الكتاب وكذلك الأمر كان مع الهندوس عند فتح الهند يقول الله تعالى : ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ "الممتحنة آية 8".

ويرى الباحث أن قضايا حقوق الإنسان قد أصبحت في عصرنا الحالي من أهم القضايا التي تسيطر على الخطاب الإنساني بصورة عامة، كما باتت حجر الزاوية في العلاقات الدولية المعاصرة وخاصة بعد أن جرى تدويل حقوق الإنسان وإخراجها من السيادة الحصرية للدول. كما وأنها أصبحت في نفس الوقت إحدى أهم التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بصف النظر عن التحفظات التي يطرحها البعض على طبيعة هذه الحقوق ودواعيها. ولم يعد مناسباً ربط قضايا حقوق الإنسان بالأجندة الاستعمارية، واعتبارها رجساً من عمل الشيطان، فهي مقصد إنساني يستهدف حماية الإنسان من طغيان وظلم وانحرافات السلطة داخل الدول، وبالتالي لا يوجد مسوغ ومبرر للقول بوجود تباين بينها وبين الشريعة الإسلامية؛ لأن كرامة الإنسان هي حجر الزاوية في الفكر السياسي والاجتماعي والقانوني الإسلامي، انسجاماً مع قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ "النحل آية 90".

أن المفكرين والفقهاء المسلمين المعاصرين مدعوون اليوم لإعمال اجتهاداتهم المؤسسية للمساهمة في بلوغ القيم الإنسانية النبيلة وحماية هذه الحقوق عالمياً، وذلك من خلال الانفتاح على القانون الدولي لحقوق الإنسان بصورة تبلور فهماً أفضل لحقوق الإنسان بالعالم، لإبراز مساهمة الفكر الإسلامي في إنجاز عوامة منظومة حقوق الإنسان.

إن الخوف من الإسلام وخاصة في الغرب "الإسلام فوبيا" وقتامة الصورة لدى الآخر، ترجع بصورة أساسية إلى أوضاع حقوق الإنسان المزرية في معظم أنحاء العالم الإسلامي، وكذلك تطبيق بعض الدول الإسلامية لنظام العقوبات بصورة جامدة، وهو ما يمكن تطويره من خلال منح التطبيق للمفهوم الإلهي لحقوق الإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ "الإسراء آية 70"



إن البحث في حقوق الإنسان لم يعد بحثاً تجميلاً أو إضافياً كي نؤجله، وليس بحثاً ملوثاً بالكفر كي نستغني عن طرحه، أو نعرض عن بحثه وشرحه، وليس من الأحكام الفرعية كي نبحثه على ضوء الاجتهادات الفقهية، بل هو بحث نحن بحاجة إليه في المجتمع المسلم. ويجب أن نعتبر هذا البحث مباركاً ومحترماً وذا قيمة، وأن ننظر للمدافعين عنه والمنادين به والعاملين فيه بعين التكريم، وهذا ما يتفق مع الدين الإسلامي الحنيف.

ويرى الباحث أيضاً أن من أبرز مظاهر حقوق الإنسان المسلم في العالم الإسلامي، في مجال حرية المعتقد هو حرية التمثيل بالملذوب الإسلامي، الذي يراه المسلم ملائماً ومناسباً ومقتنعاً به، ومرتاحاً له.

## الفصل السادس مناقشة نتائج الدراسة

### (الإستنتاجات والتوصيات)

يناقش الباحث في هذا الفصل نتائج هذه الدراسة ويعرض استنتاجاته وتوصياته واقتراحاته التي خلص إليها من خلالها، وتقسم إلى قسمين، يشتمل القسم الأول على مناقشة نتائج الدراسة، وملخص لمشروع الأموذج المقترح. بينما يشتمل القسم الثاني على التوصيات والمقترحات التي يرى الباحث بأنه يمكن من خلالها تطبيق هذا الأموذج.

### القسم الأول: مناقشة نتائج الدراسة

يعرض الباحث أبرز النتائج التي خلصت إليها الدراسة، وكذلك أبرز مرتكزات ومكونات مشروع الأموذج المقترح، وهي على النحو الآتي:

أولاً: بينت نتائج الدراسة أن الصراع المذهبي، وخاصةً بين مذاهب أهل السنة والجماعة وبين مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، يعتبر من أبرز التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية وخاصة التي يقطنها السنة والشيعة، وأن العلاقات السائدة في هذه المجتمعات الإسلامية قد أصبحت في غالبها علاقات سلبية، وتقوم في جوهرها على عناصر الفرقة والخلاف وعدم الثقة، وتؤدي للتباعد والتنافر بين الأفراد، وتتركز حول التعصب والصراع والكراهية وتعميقها بين الطرفين.

وقد كان القدر الأكبر من تاريخ العالم الإسلامي في المجال المذهبي، يعتبر سجلاً للعداء والصراع بين المذاهب الإسلامية، وبصورة خاصة بين المذهب الشيعي الإمامي وبين المذاهب السنية الأربعة الأخرى، كما أن أغلب الأفعال الوحشية والدموية التي ارتكبت كانت أفعالاً مشروعة-من وجهة نظر أصحابها من الطرفين.

كما لاحظ الباحث أنه وعلى الرغم من التقدم العلمي والمعرفي، وكذلك رغم حجم التآمر، والاستهداف الأجنبي في العالم الإسلامي خلال القرنين الماضيين، إلا أن ذلك لم يقلل من حدة العنف والكرهية.

وقد بلغت حدة الاختلاف مرحلةً أصبح فيها المشرك يأمن على نفسه عند بعض أتباع الفرق الإسلامية التي ترى أنها على الحق المحض، أكثر من المسلم المخالف لها بوجهة النظر والاجتهاد في مسائل فرعية وجزئية، حيث أصبح لا سبيل معها للخلاص من الأذى والعذاب إلا بإظهار الشرك. ثانياً: إن العامل السياسي كان هو السبب الرئيس والجوهري في نشوء المذاهب والفرق الإسلامية، وقد كانت سقيفة بني ساعدة هي المسرح الذي شهد فصول بدء الخلاف، حيث كانت قضية الخلافة هي أساس الإنشقاق الأول بعد وفاة الرسول "ص"، "فأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة في كل الأزمان".

ويعتقد الباحث بأن هذه المذاهب هي في جوهرها مذاهب سياسية في الدرجة الأولى، مغلفة بغلاف فقهي وأحياناً عقدي، وذلك لغايات وأغراض سياسية ظل يقف وراءها الحكام والعائلات الحاكمة على مختلف العصور والحقب الإسلامية.

ثالثاً: وعلى الرغم من أن الحالة المذهبية أصبحت متجذرة في أعماق مجتمعاتنا وثقافتنا الإسلامية، وأنها قد أصبحت عبر القرون الماضية جزءاً من بنية هذه المجتمعات، وركنا مكوناً من أركان شخصيتها، إلا أنها يمكن اعتبارها من ناحية أخرى في جوهرها تعكس أوجهاً للتعددية الفكرية والسياسية والاجتماعية في الفكر الإسلامي، وينبغي أن ننظر إليها نظرة إيجابية باعتبارها مراكز إشعاع علمية وقدرات فكرية في نطاق الإسلام من دون جعلها بؤراً للتوتر والطائفية، حيث تدعو مضامين هذه المذاهب لوحدة الأمة الإسلامية، وتنبذ التعصب وتحرم الفرقة والتباعد بين المسلمين.

إن الأصول الأساسية للإسلام، وأركانه، لا خلاف فيها بين مذاهب أهل السنة والجماعة وبين مذهب الشيعة الإمامية، فهم جميعاً يؤمنون بوحدة الخالق الله تعالى، ونبوة محمد "ص" والأنبياء قبله أجمعين، وبالمعاد والجنة والنار، والصلاة والصوم والزكاة والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالقرآن الكريم الموجود بين أيدينا دون نقص أو زيادة، والقبلة الواحدة للمسلمين، وبالسنة النبوية الشريفة - وإن كانوا يختلفون بالأساليب - .

وفيما عدا ذلك فإن الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، هو خلاف فقهي اجتهادي، وفي الفروع، كأبي خلاف بين أتباع المذهب الواحد، ويتركز بصورة أساسية حول الشخص الذي كان يجب أن تؤول إليه الخلافة أو الإمامة بعد وفاة الرسول "ص"، وهو جدل لا طائل تحته. فعلى سبيل المثال فإن هذا الجدل لم يعد يهم المسلم الموجود في البرازيل أو استراليا أو شرق إفريقيا، ولا يعنيه حتماً لمن كان يجب أن تؤول الخلافة بعد وفاة الرسول "ص" قبل أكثر من 1400 سنة، وليس من المفيد توجيه فكره واهتمامه نحو الماضي المندرثر، بدلا من توجيهه نحو مستقبل الإسلام والعالم الإسلامي والتحديات التي تواجههم.

ومن ناحية أخرى ليس المطلوب توحيد المذاهب وصهرها في مذهب واحد لجميع المسلمين، لأن ذلك يلغي ميزة هامة من أهم خصائص الشريعة وهي شرعية اختلاف الحلول وتعدددها، باختلاف الزمان والمكان.

هذا بالإضافة إلى أن بناء المفاهيم الإسلامية السياسية، هي أساسيات التجديد السياسي، وتشكل أساساً ومنهجية لمراجعة المفاهيم التي نشأت في المجتمع الإسلامي.

رابعاً: ونظراً لأهمية العامل السياسي ودوره الجوهرية في انقسامات المسلمين إلى مذاهب شتى، أبرزها مذاهب السنة والجماعة، ومذهب الشيعة الإمامية، تبرز الحاجة لبلورة نظرية سياسية إسلامية شاملة، تنبع من الانتماء للشريعة الإسلامية، تنطلق من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المؤكدة، ومن المرجعية الإسلامية الأصيلة والخبرة التاريخية ومصصلحة الأمة. وكذلك بناء علم سياسة إسلامي يتأسس على مجموعة من الضرورات لا تقتصر على جانب التنظير، بل تتناول دراسة الواقع ومحاولة وصفه وتحليله وتفسيره وأخيراً تقويمه.

ويلاحظ أنه على الرغم من وجود توافق وقواسم مشتركة حول المرتكزات التي يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي حول الدولة والسلطة والحاكمية والأمة، إلا أن تراث المسلمين في مجالات السياسة والحكم لا يزال فقيراً، ويخلو من الأصالة والوضوح، كما أن الأنظمة السياسية التي حكمت باسم الإسلام سواء كانت تنتمي لمدرسة الخلافة، أو مدرسة آل البيت ابتداءً بالأمويين والعباسيين ومروراً بالحمدانيين والفاطميين وانتهاءً بالصفويين والعثمانيين، لا يمكن الحكم بأنها تتفق مع الشريعة الإسلامية بعقيدتها وفقهها، بل كانت في جوهرها أنظمة سياسية تنتمي لقيادتها ومؤسسيها، وكانت درجة التزامها بمحددات وضوابط السياسة الشرعية نسبية، وتختلف من حين لآخر.

خامساً: وعلى هذا الأساس تبدو الحاجة ماسة لبلورة خطاب تربوي سياسي إسلامي معاصر، يتضمن القيم الإسلامية الشاملة، يعكس القواسم المشتركة، بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، حول أساسيات الدين الإسلامي وجوهره، والتوافق الواسع الكبير حول المرتكزات التي يجب أن يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي، كالعدل والمساواة والشورى والديمقراطية، وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، والتعددية السياسية، ومشروعية المعارضة السياسية، والمفاهيم الأساسية حول الدولة والسلطة والأمة والحريات العامة والسياسية، وسائر المبادئ التي تدخل في إطار احترام الإنسان وإرادته والحفاظ على حقوقه مما يعمل على الإرتقاء بالمجتمعات الإسلامية من خلال العمل على تكريس ثقافة التقريب بين مذاهب أهل السنة والجماعة وبين مذهب الشيعة الإمامية، بحيث تصبح ثقافة إنسانية تعارض الإستبداد وتكرس العدالة والمساواة، وهي ليست ثقافة نظرية غاياتها بيان الحقائق فحسب، بل تستهدف العمل والفعل والسلوك والتطبيق، خاصة وأنه قد زالت الأسباب السياسية الحقيقية للقطيعة بين الطرفين، وبالتالي يجب أن تزول آثارها.

سادساً: وانطلاقاً من هذا النموذج التربوي السياسي، المستمد من القيم الإسلامية العليا كالعدل والمساواة والشورى والديمقراطية والحريات العامة والسياسية، تبرز أهمية التربية السياسية، أو ما يطلق عليه في بعض البلدان التربية المدنية أو التنشئة السياسية، باعتبارها عملية تكوين وتنمية شخصية الناشئ، ليكون شخصية ذات بعد ثقافي وسياسي عالمي، متحرر من النطاق المذهبي الضيق،

وذلك لأن شخصية المسلم شخصية سياسية رسالية تنسجم مع طبيعة الدين العالمية، بحيث تؤدي هذه التربية إلى تكوين عقلية نقدية قادرة على الحوار البناء مع الآخر، وتعزيز مفهوم التسامح باعتباره قيمة سامية، وتكوين وعي سياسي، بحيث يكون الإنسان قادراً على تحصيل الوعي بنفسه، وتكوين وتنمية قدرات المشاركة ليكون فاعلاً في المشاركة السياسية والاجتماعية.

ومن المؤسف أن المؤسسات التربوية الرسمية في العالم الإسلامي لا تعطي التربية السياسية الأهمية التي تستحق، لا بل تسخرها -إن وجدت- كأداة من أدوات الأنظمة السياسية باعتبارها أحد الوسائل والأساليب التي تستخدمها هذه الأنظمة لضمان استمرار بقائها ودورها. والأصل أن تكون أداة للمجتمع في استقراره، وذلك من خلال ما تغرسه في نفوس الناشئين من معلومات ومفاهيم وقيم واتجاهات تعمق ولاء المسلم لعقيدته وأتمته لتحقيق أهدافها "التل، (1987، ص 108).

لقد أدى اختلاف الفلسفات التربوية، والسياسية، في العالم الإسلامي وضيق النظرة المذهبية، إلى زيادة التفرق وحدّة التعصب المذهبي، لأن ما يجري حالياً في بعض دول العالم الإسلامي، وخاصة التي يُكوّن سكانها خليطاً من أهل السنة ومن الشيعة الإمامية، هو أقرب للتوجيه السياسي أو ما يسمى بالتلقين السياسي منه للتربية السياسية، حيث يتم عرض مذهب واحد فقط للتمسك به ونبذ المذاهب الأخرى، باعتبارها منحرفة وكافرة وخارجة على العقيدة والملة، وذلك من خلال استغلال العاطفة واستبعاد التحليل والنقد، والدعوة للتمسك بالتقاليد وسلطاتها .

وهذا كله مما يعمل على تعميق التعصب المذهبي، ووضع العقبات أمام تقارب المذهبين وتلاقيهما على القواسم المشتركة، والتي تشكل الغالبية العظمى من الأساسيات .

سابعاً : بينت الدراسة أن أبرز مرتكزات ومعالم التربية السياسية عند أهل السنة والجماعة هي الخلافة والشورى، وآلياتها البيعة وأهل الحل والعقد، والسلطة والحاكمية، والدولة، والأمة، والحريات العامة والسياسية .

ومناقشة هذه المرتكزات نجد أنها مستوحاة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية المؤكدة، وجمهور علماء وفقهاء أهل السنة والجماعة .

وفيما يتعلق بنظام الحكم في الإسلام فإن أهل السنة والجماعة، يعتبرون نظام الخلافة الذي ساد خلال عهد الخلفاء الراشدين هو الأقرب لروح الإسلام، ويعتبرون الخلافة بأنها "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" وقد استمر نظام الخلافة حتى انتهاء الخلافة العثمانية 1924. وهناك توافق تام بين مفكري وفقهاء أهل السنة على أن الدين الإسلامي لم يحدد شكلاً معيناً لنظام الحكم في الإسلام، بل هناك إطارٌ وخطوط عريضة تؤكد على وجوب مراعاة القيم الإسلامية كالعدل، والمساواة، والشورى في نظام مهما كان شكله .

أما الشورى فهي تعني في الإجمال التوافق الاجتماعي الذي يرضى به الجميع، واستيعاب الخبرات والتجارب للصالح العام، وليس لها شكل محدد، بل هي روح وقصد وهذا يعني إمكانية تطوير المفهوم وآلياته اعتماداً على خبرات البشر وثقافة الشعوب بحيث تتواءم مع معطيات الزمان والمكان.

وأما مفهوم السلطة والحاكمية، فإن الخليفة، ليس خليفة الله في أرضه، ولا نائبا عن رسول الله "ص"، وإنما هو مجرد شخص تعيينه الأمة، وينوب عنها لقيادتها وتنفيذ أحكام الشريعة . وأما الحاكمية فإن هناك إجماعاً لدى فقهاء أهل السنة والجماعة، على أن الحاكم هو الله عز وجل، وهناك اتجاه حول ربط مفهوم الحاكمية بالعقيدة، أما الاتجاه الآخر فينظر للحاكمية باعتباره مفهوماً يقع ضمن المفاهيم الفقهية والسياسية، وهو ما يميل إليه غالبية مفكري أهل السنة والجماعة المعاصرين.

وأما مفهوم الأمة، فهناك توافق كبير بين معظم مفكري أهل السنة والجماعة، على أنه مفهوم ثقافي، ومصطلح يضم جميع المسلمين في شتى بقاع الأرض. وقد سمح الإسلام بتبلور القوميات المختلفة كمنظومات فرعية، حيث يمكننا التحدث عن الفرس والهنود والترك والعرب... الخ باعتبارهم قوميات متميزة، لكنها متآخية ومندمجة في الإطار الأوسع للأمة الإسلامية. لكن الأمة الإسلامية ليست مجموعة عرقية، ولا تشعر بالحاجة إلى روابط قومية سوى الرابطة المعنوية الثقافية، المتمثلة بالإسلام، كعقيدة نظرية وكتجربة تاريخية وكمنظومة سلوك وأهداف ورؤية للعالم.

كما ويؤكدون أيضاً على أهمية دور الأمة في الحياة السياسية، فهي مصدر سلطة الحاكم وصاحبة الحق في تعيينه ومراقبته وعزله .

وأما مفهوم الدولة فهناك توافق وإجماع عند أهل السنة والجماعة على ضرورة الدولة وأهميتها، ووجوب نصب الإمام باعتباره واجباً شرعياً، فالدولة هي التي تحفظ بيضة الإسلام والدعوة، وتقيم أحكام الشريعة وتحمي الثغور. وينضوي تحت مفهوم الدولة الإسلامية مفهوم دار الإسلام للدلالة على جميع الأراضي التي تخضع لمظاهر السيادة الإسلامية.

وأما شكل الدولة فلا يوجد شكل محدد للدولة، وربما ترك مراعاة لأحوال البشر، وإفساح المجال لهم ليختاروا شكل الحكومة والنظام المناسب لهم. وفي عصرنا الحاضر فإن النظام الاتحادي والإدارة المحلية لمختلف الأقاليم والولايات هو الشكل الأنسب للدولة الإسلامية لتحقيق أكبر قدر من المشاركة السياسية للأمم، حيث يحقق هذا النظام استقلالاً ذاتياً للأقاليم المتحدة ضمن إطار الأمة، ويحتفظ في الوقت نفسه بمؤسسات سياسية يتيح اتخاذ القرارات التي تهم الصالح العام، ويتيح هذا النظام المجال للتعددية السياسية، والتعددية العقدية، وهو صورة متطورة عن الدولة العثمانية.

وأما فيما يتعلق بالحقوق والحريات العامة والسياسية، فإن هناك تفاوتاً بين آراء الفقهاء والمفكرين من أهل السنة والجماعة، وهذا يعود لارتباط المؤسسات الدينية والفقهيّة السنية بأنظمة الحكم السائدة في مختلف العصور، مما أدى أحياناً كثيرة إلى وقوع ممارسات خاطئة، بحيث تحول الفقه من وسيلة لضبط حياة الناس والحكام ووقائعها بضوابط الشريعة إلى وسيلة لتبرير الواقع، أيّ كان ذلك الواقع.

ولكن عدداً من الفقهاء والمفكرين المعاصرين السنة يؤكدون على حرية الفرد المسلم في المعتقد، وفي التنظيم السياسي وحق المعارضة السياسية، وحق المرأة في المشاركة السياسية.

ثامناً: أما أبرز المرتكزات ومعالم التربية السياسية عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية، فلا تختلف عما هي عليه عند أهل السنة والجماعة عدا قضية الإمامة المعصومة. وقد كشفت الدراسة عن وجود مدرستين "مذهبيين فقهيين" متمايزين في تناولهما للفقه الشيعي، هما: المدرسة الإخبارية والمدرسة الأصولية. فالمدرسة الإخبارية تعتمد بصورة رئيسة على الأخبار ورواة الأحاديث، واعتبار النص الديني، وخاصة السنة الصريحة للأئمة المعصومين، مجالاً نهائياً لعمل الفقيه والعامي على حد سواء.



وأما المدرسة الأصولية فتختلف معها في الفقه وتتفق معها بالعقيدة، وقد سمو أنفسهم بالأصوليين، للتمييز بينهم وبين الإخباريين. ومن أبرز هذه الاختلافات أنهم يوجبون الاجتهاد بينما يحرمه الإخباريون . كما أنهم لا يقتصرون في أدلتهم على الكتاب والسنة فقط بل يأخذون بالعقل والإجماع أيضاً. ولا يعتبر الأصوليون أيضاً أية كتب أحاديث منزهاة عن الخطأ، ويصرون على وجوب التحقق من كل رواية، في حين يؤمن الإخباريون بقداصة كتب الحديث الأربعة المعروفة عندهم .

وأما الأصول التي يقوم عليها التشيع ومذهب الشيعة الإمامية، فهي خمسة أصول أساسية هي : عقيدة التوحيد، والعدل، والنبوة، والمعاد، والإمامة .

وتعتبر الإمامة من أهم الأصول التي يركز عليها الفكر السياسي التربوي، حيث يعتقدون أن الإمامة هي استمرار للنبوة وتشبه النبوة في رسالتها باستثناء الوحي، ويضفون صفة العصمة على أمتهم الإثني عشر بدءاً من الإمام علي بن أبي طالب، وانتهاء بحفيده التاسع الإمام الغائب محمد بن الحسن العسكري، وهو المهدي المنتظر، والذي يعتقدون بأنه سيعود ليملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً . ويمكن القول إن قول الشيعة بالنص والتعيين، وكذلك بالعصمة لأمتهم الإثني عشر كان انعكاساً لحالة الاقتتال والصراع على الإمامة، ودماء المسلمين التي سفكت، حيث لم يسَل سيف في الإسلام، مثلما سل على الخلافة، وهذا يؤكد ما سبق وأوردناه عن دور العوامل السياسية في ظهور الفرق والمذاهب في الإسلام .

ومن مرتكزات الفكر السياسي التربوي عند الشيعة الإمامية مفهوم الولاية، وهو مفهوم مرادف للإمامة ويقصد به الزعامة والحكومة الدينية التي تصدى لها الرسول "ص" ثم نهض بها الأمة من بعده ثم الفقهاء العدول من بعدهم. وولاية الإمام هي ولاية مطلقة تشمل الولاية على الأنفس والممتلكات والأموال، تمشياً مع قوله تعالى في حق الرسول ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ "الأحزاب آية 6" .

وقد استثمر الفقهاء الشيعة في القرن الماضي هذا المفهوم وأقاموا نظيراً مستقلاً لنيابة الفقيه الجامع للشروط عن الإمام وأسماها نظرية ولاية الفقيه، حيث أعطي الفقيه ولاية الإفتاء والقضاء وكل مورد من عمل السلطان. وقد أدى حصول نظرية ولاية الفقيه على فرصة للتطبيق خلال الثورة الإيرانية سنة 1979 إلى وصول الفقهاء إلى السلطة، ولأول مرة في التاريخ من نشوء التشيع الإمامي. وفيما يتعلق بمفهوم الدولة، يؤكد فقهاء الشيعة الإمامية على أهمية الدولة وضرورتها، باعتبارها من ضرورات الاجتماع البشري لا بل يصفها مفكروهم المعاصرون بأنها ظاهرة نبوية. ويمكن القول إن هناك تلازماً واقتراناً بين مفهوم الدولة ومفهوم الإمامة عند الشيعة الإمامية، مما يرمز لأهمية الدولة وضرورتها.

أما مفهوم السلطة والسيادة الحاكمة، فيذهب جمهور الشيعة إلى أن السيادة هي للشرع بصورة مطلقة، فالله هو الحاكم المطلق، والولاية الحكم لله وحده دون غيره، وأن الله قد وضع سلطتين على الإنسان هما سلطة الرسول "ص" والأئمة المعصومين، وسلطة الرسالة وهي الشريعة وأن الله قد استخلف رسوله ومنحه السيادة، ومن بعده منحها للوصي صاحب الأمر وهو الإمام، استناداً لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ "النساء آية 59". ويفسر الشيعة أولي الأمر باعتبارهم الأئمة الإثني عشر. وفي عصر غيبة الإمام المهدي فالسلطة هي لنائبه الفقيه الولي، هذا بالإضافة إلى أن الشريعة تركت منطقة فراغ يمكن للأمة أن تمارس فيها السلطة التشريعية .

وأما مفهوم الأمة عند الشيعة الإمامية فهي تعني الجماعة البشرية التي تتمحور حول دين وعقيدة. فالدين وهو المحور الأساس لمفهوم الأمة، وقد تبلور هذا المفهوم خلال العصور الإسلامية، واتساع رقعة انتشار الإسلام حيث اتسع مفهوم الأمة ودائرة مسؤوليتها، أما ما يتميز به الشيعة الإمامية عن غيرهم في تناولهم لمفهوم الأمة، فهو العلاقة المتميزة التي تربط بين الإمام والأمة وهي علاقة أبدية لا يمكن تناول احدهما بمعزل عن الآخر، وتمشياً مع الآية الكريمة ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ "الإسراء آية 71".

توسعاً يلاحظ من خلال الإيجاز المختصر السابق، ومن خلال مقارنة بين مرتكزات التربية السياسية عند أهل السنة والجماعة، وعند الشيعة الإمامية، عدم وجود أية اختلافات جوهرية في المرتكزات والأسس التي يقوم عليها الفكر التربوي السياسي عند الجانبين، وذلك لأنهما ينهلان من مصدر واحد هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

كما لا بد من ملاحظة أن التشيع والتسنن لم يكونا موجودين في القرن الأول أو في عصر صدر الإسلام، فهما فرعان لشجرة واحدة هي شجرة الإسلام، وأن الصراع السياسي والفتن الداخلية في المجتمع الإسلامي كانت هي العامل الحاسم في ظهور الفرق والمذاهب الإسلامية .

هذا بالإضافة إلى أن كلاً من أهل السنة والجماعة وكذلك الشيعة الإمامية، ليسوا على رؤية موحدة ومتطابقة تماماً خاصة في مجال الفقه السياسي، بل يوجد داخل كل جماعة آراء، وقرارات، وتفسيرات، مختلفة في الاجتهادات والتفاصيل .

وبالتالي فإن هناك تداخلاً وتطابقاً بين الجماعتين في أساسيات الإسلام، بحيث يصعب على الباحث تمييز أحدهما عن الآخر، وأما بقية الخلافات بينهما فهي خلافات فقهية اجتهادية، ذات خلفية سياسية بالدرجة الأولى تتركز في الفروع وليس في الأصول، وقد استحدثت بعد القرن الثاني الهجري، وازدادت وترسخت من خلال سيطرة السلطة السياسية على المؤسسة الدينية والفقهية حيث عملت جميع الدول المتعاقبة، السنية والشيوعية على السواء على توجيه المؤسسة الدينية لصالح السلطة السياسية القائمة، وتدور حول مفهوم الخلافة والإمامة ومواصفات الإمام وسلطاته والدولة والحكومة .

عاشراً: ويستهدف مشروع النموذج المقترح للفكر التربوي السياسي للمسلمين المعاصرين، الإسهام في إعادة ثقة المسلمين بفكرهم السياسي، وكذلك محاولة جمع المسلمين على فهم واضح للإسلام وهو أمر أساسي كي تستقيم أمور المسلمين جميعاً، وذلك من خلال التأكيد على أن الخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سبباً للتفرق في الدين، ولا يعني ذلك بالضرورة جمع المسلمين على مذهب واحد، ليصبحوا متشابهين يكرر بعضهم بعضاً، بل أن يكونوا متنوعين ضمن إطار واحد. كما يستهدف النموذج المقترح مواجهة التحديات المعاصرة للفكر السياسي الإسلامي من خلال تبين مواقف فكرية وسياسية واضحة، لا بل شديدة الوضوح، فإذا كان الإمام الغزالي كتب إحياء علوم الدين في عصره، فإنه في عصرنا الحالي تنوعت وتشعبت هذه التحديات، مما يستدعي كتابة إحياء جديد، وهو ما حاول الباحث التأكيد عليه، وبيان مدى الحاجة الماسة له، ذلك أن الفكر الإسلامي المعاصر يواجه تحديات تتطلب حلولاً واضحة حول مختلف قضايا الفكر السياسي الإسلامي.

ويشتمل النموذج على معالجة الموضوعات التي تشكل أسس النظام السياسي الإسلامي، ومركزات الفقه السياسي الإسلامي، والتحديات التي تواجهه، وفيما يلي أبرز الموضوعات التي اشتمل عليها النموذج:

1- القيم السياسية للنظام السياسي الإسلامي " المبادئ الدستورية الإسلامية " وقد تناول أبرز هذه القيم والمبادئ السياسية الإسلامية العليا، والتي تشكل الأساس الفلسفي والأخلاقي للنموذج الفكر السياسي التربوي الإسلامي، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشورى، والعدل، والمساواة، والحرية، وهذه القيم ذات اثر كبير في صياغة التصور الإسلامي للدولة، وغايتها، وتعتبر هذه المبادئ الدستورية بمثابة حقوق الله في المجال السياسي، وواجب الأمة الإسلامية، أن تطالب حكامها باحترام هذه المبادئ الدستورية والنزول على حكمها في سياستهم للدولة كما أن على كل فرد أن يتمسك بها ويحتكم إليها .

2- وفيما يتعلق بتأصيل الدولة الإسلامية والقضايا المتعلقة بها، فإنه من أهم التحديات

والإشكاليات التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر . وقد تجاوز الباحث الإشكاليات والإرهاصات التي واجهت معظم الباحثين في تناولهم لنظام الحكم السياسي الإسلامي، والذين وجدوا أنفسهم داخل إشكالية فرض التجربة الغربية المعاصرة في الحكم، كمعيار لتقويم النظرية السياسية الإسلامية، وغالبا ما تكون النتيجة هي عدم التطابق بين الديمقراطية الغربية والنظام الإسلامي، مما يعني أن النظام الإسلامي، اقرب للثيوقراطية أو الشمولية، أو ضمن إشكالية أخرى وهي محاولة فرض التجربة التاريخية الإسلامية التي تعاقبت على حكم المسلمين بعد انتهاء عصر الخلفاء الراشدين، حيث تحولت الخلافة إلى ملك عضوض وانحرفت عن مسارها الصحيح الذي سار عليه الخلفاء الراشدون.

وبالتالي انطلق الباحث من اعتماده المنهج التحليلي المقارن بين المذاهب في الدراسات الفقهية لاستنباط أفضل النتائج وأرقاها، حيث تطرح المذاهب السنية نظرية الشورى للحكم، بينما يطرح الفقه الشيعي الإمامي نظرية ولاية الفقيه.

ففي نظرية الشورى تعطى الولاية لأي فرد من الأمة إذا توافرت به الشروط الأساسية كالعلم والعدل وصحة الجسم، أما نظرية ولاية الفقيه فتمنحها لكل فقيه، وإن لم يكن منتخبا من الأمة، وفي حالة الدمج بين النظريتين تكون الولاية من حق الفقيه الحائز على الشروط المنتخب من قبل الأمة، وبذلك تكون هناك مواءمة وانسجام بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، وتكون استجابة لحاجات عصرنا الحالي بضرورة إعطاء الأمة حق انتخاب الحاكم .

وكما هو معروف فإن الفقه السياسي للمذاهب السنية يشترط العلم في ولي الأمر، - وان كانوا اختلفوا - في درجة الاجتهاد، ثم اشترطوا انتخابه من أهل الحل والعقد، ثم مبايعته من الأمة، والذي يتم حاليا من خلال صناديق الاقتراع. وبالتالي نصل إلى نتيجة أن الفقيه المنتخب من قبل الأمة هو موضع توافق بين جميع المذاهب الإسلامية، مع الأخذ بعين الاعتبار التأهيل السياسي والكفاءة والفعالية التي يجب أن تتوفر فيه، علما بأن عمل رئيس الدولة قد أصبح في عصرنا الحاضر عملاً مؤسسياً يتم من خلال المؤسسات والأجهزة والمستشارين، وليس عملاً فردياً يتم بصور شخصية منفردة وهذه خطوة أساسية نحو تجاوز الخلاف بين الطرفين في هذا المجال .

إن الإسلام هو دين ودولة، فالدولة واجبة في نظر الإسلام وضرورة شرعية، وهناك الكثير من النصوص القرآنية التي تفترض وجود سلطة سياسية منظمة في الجماعة. كما أن وجود الدولة في عصرنا الحاضر له تأثير كبير في بعث الصحة الإسلامية ورعايتها وتنشيط عملية النهوض الإسلامي وحماية الإنسان المسلم الذي يشكل حالياً ما يزيد على خمس المجتمع البشري لتحقيق العدل الإنساني.

وحول مفهوم أن الإسلام دين ودولة، لا يقصد به إقامة الدولة الشيوقراطية، كما انه لا يمكن فصل الدين عن الدولة أو عن السياسة حسب المنظور الإسلامي، وبالتالي يرى الباحث إمكانية التمييز بين الدين والسياسة، وليس الفصل التام بينهما، حيث يظل الدين معينا للقيم الأخلاقية والفكرية، بحيث يتم استصحاب هذه القيم في الممارسة السياسية استصحاباً يثرها بالمعاني الإنسانية، كما يمكن أن يبقى الدين محفزاً للإصلاح السياسي ومعالجة الظواهر السلبية في الحياة الإنسانية. فالتمييز بين الدين والسياسة يقوم إسلامياً على أساس أن الدين هو ما كان مطلوباً لمصالح الآخرة، أي ما هو مطلق من تعاليم وأحكام في الدين، بينما أحكام السياسة تدخل ضمن ما هو مطلوب لمصالح الدنيا، فهي ليست ديناً بالمعنى الأول، أي ليست حياً ولا أحكاماً مطلقة، لكنها دين بالمعنى الثاني أي تخضع لرؤية الدين العامة للإنسان والمجتمع، وتلتزم بمبادئه وأخلاقه.

وبالتالي يمكن القول إن الدولة الإسلامية دولة مدنية ذات مرجعية دينية وهو ما اتضح في تجربة المدينة المنورة ووثيقتها التي وضعت الأسس للحكم والمجتمعات والمصالح المشتركة بين الناس. ومن الضروري استيعاب العلاقة الحركية والمتجددة بين الدين والسياسة وفهم التمايز بينهما دون أن يتطور ذلك إلى تناقض وتنافر، مما يساعد لتأسيس نقلة حضارية جديدة للمجتمعات الإسلامية، يمكن أن تحدث عند تبني هذا النمط من العلاقة والتي قد تختلف من مجتمع إسلامي لآخر .

3- وفيما يتعلق بمفهوم السلطة والسيادة والحاكمية، فقد بينت الدراسة، وجود توافق بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية حول هذه المفاهيم، حيث أن السيادة للشريعة والحاكمية لله تعالى .

ولاحظ الباحث أنه رغم هذا التوافق، فإن موضوع السلطة والسيادة والحاكمة لا يزال احد الإشكاليات الكبرى التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. حيث أشارت الدراسة إلى وجود تيار سلفي سني تقليدي يتفق تماماً مع تيار سلفي شيعي تقليدي أيضاً، حيث يتفقان على أن الحاكمية والسيادة هي لله تعالى فقط ويرفض التجديد والتطوير لهذا المفهوم ويعتبرون هذا المفهوم "الحاكمة" مفهوماً عقدياً مما يترتب عليه تكفير الأنظمة الإسلامية الحاكمة، وخير من يمثل هذا التيار من السنة سيد قطب أبو الأعلى المودودي وتقي الدين النبهاني، ومن الشيعة آية الله شريعت مداري وآية الله منتظري .

وبالمقابل يوجد تيار واقعي مستنير عند الشيعة وعند أهل السنة، يرى أن مفهوم الحاكمية يقع ضمن دائرة الفقه السياسي والسياسة الشرعية وبالتالي يعطي الأمة دوراً في الولاية والحاكمة . ويرى الباحث أن الصراع بين التيارين قديم منذ القرن الأول الهجري وقد كان يمثل التيار السلفي مجموعة الخوارج الذين رفعوا شعار "لا حكم إلا لله" فيما كان يمثل الإمام علي بن أبي طالب، التيار المستنير حيث وافقهم مبدئياً على ذلك لكنه، استدرك قائلاً "ولكن لا بد للناس من أمير بر أو فاجر" .

ويرى الباحث أن دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية نجح بإرساء مزاجية بين التيارين من خلال إقراره بولاية الفقيه القائمة على أساس الشورى، والمنتخب من الأمة.

وأما فيما يتعلق بمبدأ الفصل بين السلطات فيرى الباحث أن ذلك لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية حيث كان هذا المبدأ سائداً خلال فترات الحكم الإسلامي العادل. وهو بمثابة الحجر الأساس في بناء المجتمع الإسلامي القائم على العدل والمساواة، وأن ما تعانيه مجتمعاتنا الإسلامية ليس في جوهره إلا نتيجة استئثار الحاكمين بكافة السلطات وهذا هو الاستبداد بعينه.

ويرى الباحث أنه لا يمكن الركون للوازع الداخلي "العدل والتقوى" لعدم استبداد الحاكم بل من خلال آلية، مثل الدستور والرقابة الشعبية وإشراف المراجع والعلماء والشورى وتحديد مدة الرئاسة للحاكم، هذا بالإضافة للإفادة من تجارب الأمم والدول الأخرى في هذا المجال.

4- وحول مفهوم الأمة وما يتعلق بها من مفاهيم كالقومية والوطنية فلاحظ الباحث أن هناك توافقاً بين أهل السنة وبين الشيعة الإمامية، حول المنظور الإسلامي للأمة، والمرتكزات التي يتشكل على أساسها مفهوم الأمة. حيث إن الدين والعقيدة هو المرتكز الأساسي والجوهري لمفهوم الأمة، فالأمة هي الجماعة الواحدة التي تعتنق ديناً واحداً، وهي تجمع بشري ناجم عن التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة .

ويتجاوز المفهوم الإسلامي للأمة ما كان سائداً من مصطلحات كالقوم والجماعة والشعب، وهو مفهوم شامل يعرضه التصور القرآني كرابط لوقائع وعلاقات المجتمع الإسلامي، باعتباره أساساً راقياً وسامياً للتمييز بين الناس وفقاً لآرائهم ومعتقداتهم، لا وفق ألوانهم ولغاتهم وأعرافهم وطبقاتهم الاجتماعية والاقتصادية . وهو أيضاً مفهوم يستوعب مفهوم الأسرة والعشيرة والقبيلة والشعب والقومية كأطر اجتماعية طبيعية. مع أنه يتجاوز هذه الأطر إلا أنه لا يلغيها، بل يعيد توظيفها لصالح راية الدين والعقيدة، فليس هناك ما يحول من احتفاظ هؤلاء بعلاقات الدم طالما أن روابط الأخوة في الدين هي التي يحتكمون إليها.

وبالتالي يرى الباحث بأن مفهوم الأمة هو مفهوم متطور من المادة إلى الفكر فقد انطلق الإسلام في سيرورته من استيعابه للقبيلة عن طريق توسيعها، لتشمل الأمة التي يفترض أن تنمو تدريجياً لتشمل العالم حيث يتخذ الإسلام مبدأ الأخوة القبلي منطلقاً له، لكنه ينسف أساسه البيولوجي، ويوسعه ليشمل جميع أعضاء الأمة، من يدينون بالإسلام، وهذا التوسع للمفاهيم يحولها إلى نقيضها فتصبح منطلقاً لتكوين جماعة واسعة قائمة على أسس إنسانية شمولية، بدل بقائها محصورة في الجماعة الضيقة.

أما مفاهيم القومية والوطنية فهي مفاهيم مستحدثة من الفكر الغربي ويمكن اعتبارها من ناحية إسلامية بمثابة دوائر متعددة داخل الدائرة الكبرى وهي دائرة الإسلام، وفي داخلها دوائر متعددة هي دوائر الشعوب الإسلامية وما تتمتع به من خصائص قومية وثقافية وتاريخية، وهي ضرورية وأساسية في بناء الأمة الإسلامية .



5- وأما بخصوص المواطنة وحقوق الأقليات في المجتمع الإسلامي فقد أوضح الباحث أن هذه

القضية لا تزال تعتبر أكثر الإشكاليات جدلا في الفكر الإسلامي المعاصر، وخاصة على صعيد التطبيق العملي في المجتمعات الإسلامية، حيث لا تزال أسئلة عدة على بساط البحث وخاصة حول أحقية المواطنة، والجنسية وكيفية اكتسابها والتمتع بها في إطار النظام السياسي المعاصر.

ورغم أن المواطنة مفهوم حديث ظهر في أوروبا مع ظهور فكرة القومية والدولة الوطنية، حيث انتقل الولاء السياسي من عنصر الدين إلى عنصر الجغرافيا والأرض، إلا أنها تختلف باختلاف الفلسفات السياسية والاجتماعية السائدة. ولم تعد تصف العلاقة بين الفرد والدولة في المجال السياسي القانوني، بل تجاوزته إلى الاهتمام في مجال النظرية السياسية وذلك بعد أن طغى الاهتمام بمفهوم الدولة نتيجة التوسع الرأسمالي "العولمة"، وتزايد المشكلات العرقية والدينية وتفجر حوادث العنف بعدة دول في العالم.

ويعتقد الباحث بأصالة أئمة المواطنة الذي طبقه الرسول "ص" في المدينة المنورة، وقابليته للتطبيق في عصرنا الحالي، وذلك لما يمتاز به من السهولة والبساطة والرقي الحضاري، فالتكريم الإلهي يشمل جميع البشر ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ "الإسراء آية 70".

أما معيار المفاضلة بين الناس فهو التقوى حيث الجميع متساوون في الحقوق والواجبات. أما التنوع الديني فهو تنوع داخل المجتمع الإسلامي ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ "المائدة آية 48". ولذلك كانت المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين المتعددين في الدين والمتحدين في الأمة والمواطنة .

6- الحقوق والحريات العامة والسياسية، يؤكد الدين الإسلامي أكثر من أي دين آخر على حرية الإنسان وضمان حقوقه القانونية، معتبرا ذلك واحدا من أهم مبادئه الحقوقية، فالإسلام يرى أن لا سبيل لتكامل الإنسان معنويا إلا بمنحه حرية الاختيار، حيث إن القول في الجبر لا يتك مجال لوجود القيم والأخلاق والتربية والتعليم والحقوق، فإذا لم يكن للإنسان حرية واختيار، وكان مجبرا على أفعاله فما المعنى الذي يبقى للأوامر والنواهي والمسئولية والتكليف.

وقد أوضحت الدراسة بأن غالبية المفكرين الإسلاميين المعاصرين يطرحون مبدأ التعددية بأنساقها الحزبية والسياسية والاجتماعية، انطلاقاً من الإقرار بالحقوق الثابتة للإنسان التي منحها الله له، وأن الاختلاف متأصل في طبائع البشر، وكذلك الإقرار للإنسان بحق الاختلاف بما يقتضيه ذلك من حق التعبير، والتجمع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أن الحرية شيء مقدس في الإسلام حيث جاء الإسلام ليحرر الإنسان من عبوديته ويطلق حريات البشرية من العيب والإكراه.

وبالتالي فإن التعددية السياسية ليست خياراً، بل هي ضرورة وهي تعددية منبثقة من الشريعة والأسس الإسلامية . كما أن المبادئ الدستورية العامة التي يتبناها الإسلام كالحرية والشورى والعدالة والمساواة، يصعب تحقيقها واستمرارها وحمايتها إلا في ظل نظام يحترم التنظيمات السياسية ويضمن لها ممارسة نشاطها، لكن هذه التعددية ليست مطلقة وخارجة على المبادئ الدينية، بل تكون على نحو منسجم مع قيم وبناء المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية.

وهناك توافق أيضاً عند فقهاء ومفكري السنة والشيعة الإمامية المعاصرين، على مبدأ تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي شريطة الالتزام بالشريعة الإسلامية والمبادئ الإسلامية للأمة . ولا ضرورة في ظل الدولة الإسلامية أن تكون التعددية السياسية مطلقة وخارجة على المبادئ الدينية، بل تكون على نحو منسجم مع قيم وبناء المجتمع الإسلامي، والقاعدة الأهم أن تكون الأحزاب والحركات السياسية مؤمنة بوحدة الأمة الإسلامية باعتبارها أمة واحدة، وكذلك الوحدة الوطنية للمجتمع في القطر أو الولاية، وبالتالي لا يجوز لأي حزب أن يمارس نشاطاً بين أوساط المجتمع ما لم يكن مؤمناً بالإسلام، وأن لا يسعى إلى هدم الدولة الإسلامية وإقصاء الإسلام عن الساحة السياسية.

وأما حقوق الإنسان فهي ليست منحة من حاكم أو مخلوق بل هي حقوق قررها الله، فهي ثابتة ودائمة للإنسان في كل زمان ومكان.

كما ويجب عدم الخلط بين حقوق الإنسان في الإسلام، وبين تدهور أوضاع حقوق الإنسان في العالم الإسلامي، فالإسلام ليس مسؤولاً عن هذا الانحدار .

أما حقوق المرأة السياسية ومشاركتها في السلطة فقد ظلت موضع تردد وخلاف بين المفكرين المسلمين والفقهاء على السواء عند أهل السنة والجماعة وعند الشيعة الإمامية، وأبانت الدراسة عن اجتهادات فقيهه معاصرة عند الجانبين، تدعم وتؤيد حق المرأة بتولي جميع الوظائف العامة في الدولة باستثناء قضية الإمامة الكبرى، والتي هي رئاسة الدولة، حيث ظلت موضع اختلاف بين الفقهاء حتى السنوات الأخيرة حيث أفتى عدد من كبار الفقهاء السنة والشيعة، بحق المرأة في الإمامة العظمى، وهو إنجاز كبير في مجال الحقوق والحريات الإنسانية، وذلك لأن أي تطور لا يمكن أن يحصل بمعزل عن المرأة، وأن تطوير دور المرأة يضيف عنصراً أساسياً وحيوياً في النهضة الإسلامية.

### القسم الثاني: التوصيات والمقترحات

يرى الباحث أن الجهد الذي بُذل في هذه الدراسة ما يزال ناقصاً، ويحتاج إلى من يستكملة من جوانب أخرى، مثلما كان جهده استكمالاً لجهده مماثل، حاول إرساء دعائمه عدد من الفقهاء والمفكرين المستنيرين، منذ عقد الأربعينات من القرن الماضي، أمثال الشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ سليم البشري، من شيوخ الأزهر الشريف، ومن الشيعة الشيخ محمد تقي القمي، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، الشيخ عبد الحسين شرف الدين، والشيخ محمد علي التسخيري والمفكر محمد باقر الصدر، والدكتور علي شريعتي، وغيرهم ممن أدركوا أن أكبر ما يهدد الأمة الإسلامية اليوم وهي تسير نحو استعادة عزتها وكرامتها، ليس بطش الأعداء والمستعمرين فهو يزيد قوة وصلابة، وليس الاعتداء على مقدسات المسلمين والاستهانة بكرامتهم؛ لأنه يؤدي إلى رد فعل إسلامي يدفع نحو العودة إلى الهوية الإسلامية، إنها التهديد الأكبر هو في النزاع الداخلي بين المسلمين والصراعات المذهبية بينهم، فهو ما يؤدي حتماً إلى فشل المسلمين في استعادة دورهم التاريخي وإلى ذهاب ريحهم وإلى ضمور الشعور بالعزة والكرامة في نفوسهم ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ "الأنفال آية 46"

ويدرك الباحث أن المشكلة التي لا تزال قائمة بين الفريقين "السنة والشيعة" فيما يتعلق بمسألة التقريب والتقارب بينهم، لتحقيق الوحدة الإسلامية، هي أنهم يتخاطبون ويتحاورون - هذا إذا تخاطبوا وتحاوروا - عن بعد، ومن خلال التمرکز واستحضار التراث والتجارب السياسية التاريخية، وهي تجارب مرة، صاغها وأرّخ لها كل فريق بطريقته الخاصة، وهو أسلوب ثبت عقمه وعدم جدواه وضرورة تجاوزه.

وتشكل "رسالة عمان" الصادرة عن لقاء مجموعة كبيرة من العلماء المسلمين، في ليلة القدر 1425هـ مرحلة من مراحل التأسيس نحو التقارب حيث تؤكد في جوهرها على الالتزام بالمذاهب الإسلامية، ومنهجيتها جميعاً، فالاعتراف بالمذهب والتأكيد على الحوار هو الذي يضمن الاعتدال والوسطية والتسامح والرحمة، ومحاورة الآخرين للتوصل إلى ضرورة نبذ الخلاف بين المسلمين وتوحيد كلمتهم، وإلى التأكيد على احترام بعضهم بعضاً، وتقوية روابط الأخوة التي تجمعهم على المحبة في الله، وعدم إفساح المجال للفتنة والتدخل بينهم ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ "الحجرات آية 10".

كما تشكل "وثيقة مكة" أيضاً الصادرة في تشرين الأول 2006، عن مجموعة من العلماء السنة والشيعة، خطوة على طريق التقارب والتقريب بين إتباع المذاهب الإسلامية. إن دعوة التقريب لا تستهدف دمج المذاهب جميعاً بمذهب واحد، وإنهاء التنوع المذهبي، والاختلاف الاجتهادي بين المسلمين، فهو دليل صحة وخير وعافية، لكنها تستهدف القضاء على النزاع والتعصب المذهبي، وبالتالي إحياء الهوية الإسلامية والعزة الإسلامية، للتمكن من الإمساك بزمام حركة التاريخ، وتوجيه المسيرة البشرية نحو الخير والصلاح والسلام للبشرية جمعاء . وبالتالي إذا كانت الوحدة الإسلامية واجبة شرعاً على الأمة، فإن التقارب المذهبي يصبح ضرورة دينية وحياتية، لأنه من أهم الوسائل لتحقيق هذه الغاية. ولتحقيق ذلك لا بد من وضع إستراتيجية عامة، تكون قائمة على أسس ثابتة، ومرتكزات متفق عليها بين المراجع الدينية، وأهمة المذاهب الإسلامية، وتوضع الخطط العملية لتنفيذها. ويمكن القول إن أبرز هذه الأسس والخطوط العريضة لتحقيق هذا الهدف السامي هي:-

اعتبار وحدة الأمة الإسلامية فريضة إلهية وضرورة:

فالأمة الإسلامية أمة واحدة: ربها واحد، وكتابتها واحد، ونبينا واحد، وقبلتها واحدة، وشعارها واحد، وآدابها ومصيرها واحد، وعدوها واحد انسجاماً مع قوله تعالى ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ "الأنبياء آية 92" وقوله تعالى ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ "المؤمنون آية 52". وهو ما أمر به الرسول الكريم "ص"، حيث أكد على ضرورة إتحاد الأمة وترابطها وتراحمها وتعاضدها "ترى المؤمنون في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمة والسهرة" متفق عليه.

وهناك نصوص متعددة، تؤكد أن وحدة الأمة فريضة لازمة يوجبها الدين وضرورة حاسمة يحتمها الواقع وخاصة في عصرنا الحاضر.

توجيه المسلمين نحو هموم الأمة الكبرى:

إن من أكثر ما يوقع الناس في بؤرة الاختلاف، وينأى بهم عن الاجتماع والائتلاف فرغ نفوسهم من الهموم الكبيرة والآمال العظيمة. وإذا فرغت الأنفس من ذلك تصارعت على المسائل الصغيرة، ولا يجمع الناس شيء كما تجمعهم المصائب والهموم المشتركة والوقوف في وجه العدو المشترك. (القرضاوي، 2006)

ولذا يجب على المفكرين والدعاة الإسلاميين أن يشغلوا جماهير المسلمين بهموم الأمة الكبرى، مثل التخلف العلمي والتكنولوجي والحضاري، وقضايا الظلم والاستبداد والتسلط السياسي، والظلم الاجتماعي والاقتصادي وكذلك قضايا الغزو الفكري والثقافي، وقضايا تجزئة وتمزق العالم الإسلامي، والتحدي الصهيوني، وكلها قضايا وهموم مشتركة يجب التركيز عليها، وعدم الانشغال بالمسائل والقضايا الفرعية الثانوية.

التأكيد على التعاون في القضايا المتفق عليها:

إن الانشغال بالمسائل الخلافية والتركيز عليها، واحتدام الجدل حولها يؤدي إلى زيادة الخلاف والصراعات على حساب القضايا المتفق عليها . إن مشكلة الأمة الإسلامية هي في تضييع الأمور المتفق عليها من جميع مذاهبها ومدارسها ، وليست مشكلتها في ترجيح أحد الرأيين، أو القضايا المختلف بها، بناءً على اجتهاد أو تقليد .

التسامح في المختلف فيه:

وإذا كان التعاون في المتفق عليه واجباً، فأوجب منه هو التسامح في المختلف فيه، وهو التسامح القائم على أساس احترام الرأي الآخر، وكذلك إمكانية تعدد الصواب. ولا يجوز إشهار سيف التكفير في وجه المخالفين في الرأي. وقدوتنا في ذلك سيرة كبار الفقهاء وأئمة المذاهب، حيث كانوا مثلاً صادقاً في التسامح، والانفتاح على الرأي الآخر وعدم التعصب لآرائهم .

وسعيًا نحو تحقيق هذا الهدف، ومن خلال هذه الدراسة يرغب الباحث في تقديم التوصيات والاقتراحات الآتية :

أولاً: إجراء المزيد من الدراسات والأبحاث الموضوعية المجردة، من قبل علماء ومفكري وفقهاء كل مذهب، لعقيدة ومنهج فقه كل طائفة؛ لأن ذلك سيكشف للجميع أن المساحات والقواسم المشتركة واسعة جداً، وأما الخلافات فيمكن الوصول في كثير منها إلى نقاط وفاق . كما أنه ينبغي لكل مذهب من المذاهب الإسلامية ، أن يزود أتباعه بالمعارف الصحيحة غير المشوهة عن المذاهب الإسلامية الأخرى، ويجب أن تكون هذه المعارف مبنية على الأقوال والوثائق الحقيقية الأصيلة ، التي تميز موقف هذا المذهب أو ذاك بشكل عام.

وأما ما لا يمكن الوصول فيه إلى نقاط توافق فتترك لكل جهة، ولكل مذهب وتكون من خصوصياته ومميزاته، ويجب ألا تكون ذريعة لاعتبارها أساساً للخلاف والنزاع، وإفساد المجتمعات والعلاقات الإسلامية - الإسلامية، وذلك التزاماً بالقاعدة الذهبية "نتعاون فيما اتفقنا عليه، ونتحاور فيما اختلفنا فيه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما بقي الخلاف فيه".

ثانياً: ضرورة قيام المؤسسة التربوية بكافة أجهزتها، وبمختلف أقطار العالم الإسلامي بدورها الحيوي والهام في إعادة بناء وترسيخ صورة حضارية للفكر الإسلامي المعاصر بشكل يعكس القواسم المشتركة بين المذاهب الإسلامية، ويتجاوز حساسيات الواقع وعقده وأزماته، وإن فصلاً بسيطاً لمناهج التربية والتعليم، يكشف عن تقصير كبير بهذا المجال، كما أن السياسات التعليمية أصبحت في عصرنا الحاضر عنصراً من عناصر السياسات الأمنية.

ويقع على عاتق العلماء والمربين في المدارس والجامعات وسائر المؤسسات التربوية والعلمية دور أساسي وريادي في ذلك، لبناء جيل يؤمن بالتسامح وينبذ الإرهاب والتطرف ويمكن تحقيق هذا الهدف من خلال وضع إستراتيجية تربوية ثقافية تتضمن خطة واضحة ومتبلورة وقابلة للتطبيق تتضمن أساسيات وقواعد أبرزها:

1. العناية باللغة العربية، كلغة تخاطب أولى أو ثانية، حسب ظروف كل مجتمع إسلامي، وأن تحذو بقية الأقطار الإسلامية حذو الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي نص دستورها على وجوب تدريس اللغة العربية منذ المرحلة الإلزامية، باعتبارها لغة القرآن الكريم الحافظ للشريعة الإسلامية.
2. تنقية المناهج الدراسية من النصوص والمفردات التي تطعن ببعض المذاهب الإسلامية، وتصفه بأقذع وأبشع الصفات، ومن النزعات التكفيرية، ومن آثار المعارك الكلامية والسياسية في تاريخ الجدل بين السنة والشيعة، حيث لا تزال في عالمنا الإسلامي ثقافة لا تعترف بالتعدد المذهبي وتتعامل معه بعقلية الإقصاء والإبعاد.
3. تضمين المناهج الدراسية وفي مختلف المراحل تعريفاً بالمذاهب الإسلامية الثمانية "الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والشيوعي الإمامي، والزيدي، والإباضي والظاهري" والتركيز على مبدأ التقارب بين السنة والشيعة باعتبارهما أكبر جماعتين من المسلمين، ويستنزف الصراع بينهما جهود الأمة الإسلامية.

4. العمل على توحيد مناهج التربية الدينية في مراحل التعليم الأولى، لبناء وحدة الفكر، وإزالة الاختلافات الطفيفة في بعض الشعائر والمناسبات، كي لا تتحول لعامل فرقة وخلاف بين المسلمين.
5. إعادة صياغة مناهج التاريخ الإسلامي، وتنقيتها من كل ما يسيء بشكل مباشر أو غير مباشر، لآل البيت الأطهار، أو الخلفاء الراشدين، والصحابة، رضي الله عنهم. ومما يؤسف له أننا لا نزال نرى بعض المؤلفات الحديثة والمعاصرة التي نقبت في كتب التراث، كي تتصيد الهنات والسيئات والهفوات وتعمل على تضخيمها ونشرها. كما انه يلاحظ أن بعض الكتب التي تتداولها الجامعات تستند أحياناً إلى آراء مفكرين مسلمين، لكنهم ليسوا من ذوي الاختصاص في عملية الاستنباط من النصوص الإسلامية، لذلك تأتي استنتاجاتهم ناقصة أو مشوهة .
6. بث روح التفاهم والحوار من خلال المناهج التعليمية والتركيز على عناصر وحدة الأمة الإسلامية والعوامل المشتركة بين شعوبها.
7. تربية الأجيال في الجامعات والمعاهد، والحوارات على احترام الاختلاف والتعددية المذهبية والسياسية، ضمن إطار الوحدة الإسلامية باعتبار الاختلاف سنة من سنن الكون، وان التعايش بين المذاهب وأتباعها، أولى وأوجب من التعايش مع الآخرين. وإذا كنا نحاول (دول العالم الإسلامي) منذ سنين عدة الانفتاح على الأديان الأخرى والحوار معها، فإن من الأولى الحوار والانفتاح بين أتباع المذاهب الإسلامية.
8. التوصية بتضمين المناهج الدراسية بمختلف الدول الإسلامية رسالة عمان الصادرة عن العلماء المسلمين في تشرين الثاني 2004، وكذلك وثيقة مكة الصادرة أيضاً عن تجمع العلماء المسلمين في مكة في تشرين الأول 2006. باعتبارهما وثيقتين صادرتين عن العلماء السنة والشيعة، وأكدتا على القواسم المشتركة بين المذهبيين وتجاوز أسباب الخلاف والاختلاف بين المذهبيين، وأكدتا على عدم جواز أي واحد من أتباع المذهبيين، أن يكفر الآخر شرعاً، كما أنه لا يجوز شرعاً أيضاً إدانة مذهب بسبب جرائم بعض أتباعه.



ثالثاً: تشكيل هيئة لقضايا الوحدة والتقريب بين المذاهب الإسلامية، يكون نواتها مجمع التقريب الحالي، كي تعنى بالتواصل مع الدوائر الفقهية والفكرية في كافة المراكز الإسلامية، وعلى أساس هذا الميثاق التأسيسي لهيئة الوحدة والتقريب يتم إصدار مجلة عالمية بلغات حية وفي مقدمتها اللغات الإسلامية العربية والفارسية والتركية والأردية

رابعاً: أن تعنى كليات الشريعة وسائر معاهد الدراسات الإسلامية والتربوية العليا في العالم الإسلامي، بالتدريس الجاد لكل المذاهب على قاعدة أصول الفقه المقارن، والفقه المقارن والتكيز على قيم التسامح والانفتاح على الآخر، وحاضر العالم الإسلامي والدراسات المذهبية واكتشاف المسلم الآخر وقبوله كما هو، ومحاورته من منطلقات مشتركة بين الجميع. وكذلك قبول الآخر غير المسلم والحوار معه وبناء حياة مشتركة تقوم على القيم الإيمانية الكبرى، وخاصة في المجتمعات الإسلامية متعددة الأديان انسجاماً مع الآية الكريمة ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ "الممتحنة آية 8".

خامساً: تجنب حالة التبشير بالمذاهب داخل الإسلام ومحاولة حمل أتباع مذهب معين على ترك مذهبهم وإتباع المذهب الآخر بالأسلوب التبشيري، لأن ذلك يعيق عوامل التقريب والتقارب والوحدة. ويمكن القول إن بعض حملات التبشير المذهبي التي حدثت برعاية من بعض الدول والمؤسسات، في الماضي والحاضر، قد أدت إلى زيادة التباعد والتعصب المذهبي. كما أن معظم المحاولات التي كانت تستهدف تحويل أتباع مذهب معين إلى مذهب آخر قد باءت بالفشل.

سادساً: ضرورة فتح باب الاجتهاد، ويفضل ألا يكون اجتهاداً مذهبياً بحيث يعمل كل أئمة وفقهاء كل مذهب لوحدهم، بل ينبغي أن يكون اجتهاداً جماعياً بشكل مؤسسي مشترك، ترعاه الجامعات والمؤسسات العلمية والحوزات والمنتديات والهيئات المنبثقة من جميع المذاهب الإسلامية معا في نطاق منهج وأصول وقواعد محددة وواضحة، ولا بأس أن يكون هناك مستويان من الاجتهاد : مستوى الاجتهاد المذهبي الخاص يلبي حاجة أتباع المذهب، واجتهاد مطلق عام يلبي حاجة الأمة الإسلامية .

وفي هذا الإطار يمكن أن تتكون مجامع ومؤسسات فكرية وعلمية، تقوم على أساس العمل لقضية وحدة الأمة الإسلامية، والتقريب بين اتجاهاتها الفقهية والمذهبية، بالإضافة إلى تأصيل فكرة إنشاء مؤسسات بحثية دائمة.

سابعاً: ضرورة انفتاح المنابر الإعلامية على التفسيرات الإسلامية الأخرى، ولا يجوز أن تبقى محتكرة من قبل رأي وتفسير مذهبي واحد، و الأخطر من ذلك حينما تمارس وسائل الإعلام الوطنية دوراً تحريضياً ضد بعض فئات المجتمع والوطن، فحينما تسمح لبث الخطابات الطائفية، تزيد حالات الكراهية والتنافر.

وبالتالي فإن من الضروري استثمار وسائل الاتصال والإعلام الجماهيرية، حيث أصبحت في

العصر الحديث على درجة كبيرة من التقدم والفعالية وذلك من خلال الخطوات الآتية :

التواصل مع وسائل الإعلام المحلية والإسلامية والعالمية لتأمين حضور دعاة التقريب بين السنة والشيعة في شتى المجالات وخاصة عبر الإعلام الفضائي والعالمي.

إنشاء استوديوهات إسلامية، لانجاز برامج يمكن أن تعرض فيها الأنشطة الفكرية المختلفة .

الاتصال بمحطات الإذاعة والتلفزيون، ومختلف الفضائيات لتخصيص أوقات معينة لبث البرامج والأخبار التي تستهدف إحداث التقارب.

التنسيق مع وكالات الأنباء المختلفة واستثمارها في مجال نشاطات المفكرين والدعاة الإسلاميين في هذا المجال ومن المهم جداً التركيز على قطاع الجماهير ومخاطبتهم بأفضل الأساليب .

تعميم المطبوعات والنشرات والكتب والأشرطة التي تستهدف التقريب بين السنة والشيعة على أوسع نطاق ممكن.

ثامناً: الاعتراف السياسي والقانوني بالمذاهب الإسلامية الموجودة في المجتمع وإعطائها المجال لكي تمارس بحرية نشاطها الثقافي والديني والاجتماعي، و سن القوانين التي تعاقب كل مواطن يمارس التمييز الطائفي. إذ لا يجوز أن تؤدي الاختلافات المذهبية داخل المجتمع الإسلامي الوطني بأية دولة إسلامية إلى اعتبار أي فريق من المسلمين أقلية لا تتمتع بحقوق الأثرية، بل يجب اعتبارهم مسلمين ومواطنين يتمتعون بكامل حقوق المواطنة، ولا تزال تعاني بعض المجتمعات الإسلامية من هذا الخلل.

تاسعاً: تطوير رؤية الأحزاب والحركات الإسلامية، المعروفة لمفهوم العضوية فيها ، بحيث يكون أعضاء هذه الأحزاب غير مقتصرة على أبناء مذهب إسلامي محدد ، بحيث تكون رؤيتهم علمية وشمولية، انطلاقاً من طبيعة الإسلام كدين عالمي، ومن أبرز الأمثلة حركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي، حيث تقتصر العضوية فيهما على أهل السنة والجماعة فقط، وكذلك حزب الدعوة الإسلامي وسائر الأحزاب الشيعية الفاعلة الأخرى حيث تقتصر العضوية فيها على الشيعة الإمامية وهذا في جوهره مخالفٌ لروح الإسلام وشموليته، ويكسر الطائفية والمذهبية.

عاشراً: تأسيس ودعم وترسيخ مؤسسات المجتمع المدني في الدولة الإسلامية ، حيث يمكن أن تلعب دوراً في ردم الفجوة بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية، في المجتمعات الإسلامية، وذلك من خلال بناء مؤسسات التقريب بين الطرفين، والعمل على بناء فقه الائتلاف بدلاً من فقه الاختلاف.

حادي عشر: العمل على إرساء وبناء وترسيخ ثقافة سياسية وطنية جديدة، قوامها الوحدة على أساس التنوع، إذ إن ثقافة الوحدة والحوار والتعدد هو المخرج من الطائفية، ذلك أن إلغاء خصوصيات الإنسان الذاتية والدينية، ليس نهجا صحيحا وواقعيا؛ لأنه لا يزيد الإنسان إلا تشبثا وتمسكا بهذه الخصوصيات . فالتمذهب ظاهرة طبيعية في الإسلام، ومن الصعب فرض مذهب على الناس بقرار سياسي، وقد جرت محاولات في العهد الفاطمي، وفي العهد الأيوبي وغيرها من العصور لفرض مذهب محدد وإلغاء المذاهب الأخرى، ولكنها لم تنجح، بل تركت ذكريات أليمة، كونت موقفا نفسياً ووجدانياً سالباً لدى أبناء الأمة .

ثاني عشر: على الجامعات الإسلامية وسائر المؤسسات العلمية وخاصة تلك التي تهتم بالدعوة الإسلامية ويشرف عليها عدد من المسلمين المخلصين الذي يدركون واقع مأساة الأمة الإسلامية، وطبيعة التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي، أن يختاروا مجموعات من أذكي أبناء الأمة وأنبه شبابها وان يهيئوا لهم أفضل السبل لدراسة علوم الشريعة، على أيدي نخبة مختارة من علماء الشريعة ذوي الأذهان المنفتحة، لان الأمة بها عجزٌ عن تقديم وإفراز علماء مسلمين، قادة ومفكرين ومجددين وقادرين على مواجهة التحديات المعاصرة التي تواجه الأمة الإسلامية. وليس من المبالغة القول، أنه ومنذ مطلع القرن الماضي وتحت تأثير الواقع الاستعماري وسيطرته على المؤسسات التربوية، فإن كلاً من المؤسسات الدينية، وكذلك المؤسسات التربوية، لم تستطع اجتذاب النابهين لها.

ثالث عشر: إن الاعتراف بالمذاهب في الإسلام يعني الالتزام بمنهجية معينة في الفتاوى، فلا يجوز أن يقوم بعض علماء الدين، غير المتمتعين بالكفاءة العلمية المناسبة، ولا بالورع الذي تقتضيه مناصبهم، بإصدار فتاوى علنية أو مقنعة ضد أتباع المذهب الآخر، وهي ظاهرة كانت موجودة قديماً على نطاقٍ واسع، ولا تزال بعض مظاهرها تتكرر بين حين وآخر، ولا يجوز لأي أحد أن يتصدى للإفتاء دون مؤهلات شخصية معينة يحددها كل مذهب، ولا يجوز الإفتاء دون التقيد بمنهجية المذاهب، ولا يجوز لأحد يدعي الاجتهاد أن يستحدث مذهباً، ويقدم فتاوى مرفوضة تخرج المسلمين عن قواعد الشريعة وثوابتها وما استقر من مذاهبها.

إن المرجع في فهم منهج كل مذهب ورؤيته العقائدية ومنهجه الفقهي، هو أئمة وعلماء المذهب نفسه، والكتب المعتمدة فيه على نطاق واسع ورسمي، وليس الآراء الشاذة منه، أو ما يقوله عنه خصومه ومناوئوه من المذاهب الأخرى . ولا يجوز الاستناد إلى الإشاعات والخرافات والأقوال التي يروجها أعداء كل مذهب جهلاً وكذباً.

رابع عشر: العمل على وضع سياسة وطنية في كل قطر من أقطار العالم الإسلامي، وخاصةً التي يتألف سكانها من السنة والشيعة، للتقريب بين أتباع المذاهبين وإيجاد مواد تعليمية في المناهج التربوية، وخاصة في المدارس والجامعات وإعداد جيل من الدعاة والخطباء، يحمل لواء الدعوة إلى التآخي والتقارب، وتكثيف الوعي والتوعية من خلال استثمار المناسبات الدينية المتعددة، وخطب الجمعة، والحج، وغيرها ومن خلال المحاضرات والندوات بكافة المواقع الثقافية والعلمية المختلفة .

كما أنه يمكن إنشاء مدارس تقبل الطلبة من جميع المذاهب الفقهية، وكذلك إنشاء معاهد وكليات على نفس النسق، ومراعاة الدقة في إعداد المناهج بحيث تركز على القواسم المشتركة بين الفريقين .

خامس عشر: تجاوز الأحداث التاريخية المؤلمة وعدم السماح بامتدادها إلى حاضر المسلمين ومستقبلهم انسجاماً مع الآية الكريمة ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ "البقرة آية 134". والتركيز على إبراز المرتكزات المشتركة بين المذاهب لأنها أكثر أهمية من نقاط الاختلاف، ورغم وجود اختلاف في بعض الجزئيات إلا أن ذلك لا يبرر الاختلاف على القضايا الكبرى التي تحتل جزءاً كبيراً في وجدان الأمة الإسلامية. وكذلك تأكيد المرجعيات الدينية المختلفة باستمرار على عدم جواز تكفير الآخرين، وتحديد معيار واضح ومحدد لمفهوم الكفر والإيمان، ويمكن أن يتم ذلك من خلال مؤتمر عام ولجان مختصة مهمتها تعيين القواسم المشتركة والأصول الأساسية للإسلام، كي تكون معياراً للحكم على من لا يلتزم بها .

سادس عشر: وأخيراً فإن تعزيز وتعميق مفهوم التسامح والإفادة من التاريخ الأوروبي في هذا المجال، يتم من خلال مؤسسات التربية الرسمية وغير الرسمية، وبشكل خاص من خلال دروس التربية السياسية أو التربية المدنية.

إن التسامح كفكرة وتقليد مبدأ إنساني عرفته البشرية في مراحلها التاريخية، وانبثق وتبلور كمفهوم في القرن السادس عشر عند احتدام الحروب والصراعات الدينية التي عرفتها أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت وانتهى الأمر بينهما بتقريب مبدأ التسامح وقبوله وسط بيئة معبأة بالتعصب والإكراه تفوق حدة التعصب السائدة حالياً في بعض المجتمعات الإسلامية . إن المسلم بطبيعته الدينية يجب أن يكون متسامحاً، وهو ليس حراً في ألا يكون متسامحاً أو يسحب تسامحه، كما أن التسامح ليس بالأمر الصعب فكل ما يتطلبه هو أن نسمح للآخر بالتعبير الحر عن الآراء التي يعتنقها، سواء كنا نوافقه أم نخالفه .

إن هذه الدراسة إذ تجري وسط بيئة سنية، وفي رحاب جو البحث العلمي الموضوعي، الذي توفره جامعة عمان العربية للدراسات العليا، ويقوم بها باحث وجد نفسه في مجتمع سني في مواجهة مجتمع شيعي آخر، يبادر للاعتراف بأن قدراً من التعصب ضد الشيعة قد استقر في نفوسنا وعقولنا نحن السنة، بالإضافة إلى خليط من القصص المتخيلة ونظريات المؤامرة، وروايات مزعومة نلوكها ونكررها في مجالسنا، وكأن الشيعة أتوا من كوكب آخر، وليسوا مسلمين مثلنا . كما أن مثل هذا الواقع موجود أيضاً عند الشيعة في نظرتهم للسنة، فما الحل!!؟

ثم أليس الاختلاف حقاً من حقوق الإنسان، سواءً في المعتقد الديني أو الثقافي، وبالتالي يجب احترام هذا الحق؟؟

وهو ما أكدت عليه مختلف مؤتمرات ولقاءات العلماء المسلمين ومنها رسالة عمان والتي أكدت على الاعتراف بالمذاهب الإسلامية، وحق التدين من خلال اتباع أي مذهب من هذه المذاهب وكذلك التأكيد على الحوار والالتقاء بين المسلمين وإقرار مبدأ العدالة في معاملة الآخرين وصيانة حقوقهم واحترام العقود والمواثيق .

إن الخلاص يكون بالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المؤكدة في تقرير الأحكام الفقهية السياسية، واتخاذها المرجعية الرئيسة على كل ما سواها من الاجتهادات والآراء أو بعبارة أخرى تفسير المذاهب الإسلامية بمعاني القرآن الكريم، وليس تفسير القرآن الكريم بمعاني المذاهب وعقائدها. وكذلك من خلال ترسيخ وتعميم دعوة التقريب بين المذاهب الإسلامية، القائمة على أساس البحث العلمي الصحيح، باعتبارها دعوة إصلاحية إسلامية مستقلة. وقدوتنا في ذلك سيرة الرسول "ص" وصحابته، رضوان الله عليهم، والذين لم يكونوا سنةً أو شيعة، بل مسلمين. فنحن مسلمون أولاً وأخيراً دون أن نوصف بصفات، ونصنف ضمن أطر تم استحداثها بعد مرور ما يزيد على قرنين من وفاة الرسول "ص". فالانتساب إلى مذهب من هذه المذاهب والتشبث به والتعصب الأعمى له، يجعلنا جزءاً من المشكلة واستمراراً للفتن والصراعات السياسية التي حدثت في القرون الماضية واستمرت حتى عصرنا حاضر بعدة صور وأشكال، حيث أصبح الدين الإسلامي يواجه أعظم عملية إرهاب، باسم مكافحة الإرهاب، وأعظم بطش حاق متعصب يحاول إقصاء الإسلام واستئصاله، باسم محاربة التعصب والأصولية.

## مصادر ومراجع البحث

- ـ إبراهيم، زكريا، 1963، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة.
- ـ إبراهيم، فؤاد 1998، الفقيه والدولة، الفكر السياسي الشيعي، دار الكنوز الأدبية، بيروت.
- ـ إبراهيم، سعد الدين، 1988، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ـ ابن حزم 548 هجري 1347 هـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، مطبعة محمد صبيح، القاهرة.....
- ـ ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله، 1959، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1.
- ـ ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد، 1302 هـ الكامل في التاريخ، القاهرة.
- ـ ابن بابويه القمي، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي، 1378 هـ كمال الدين وقام النعمة، طهران.
- ـ ابن بابويه القمي، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي، 137 هـ عقائد الشيعة الإمامية، طهران.
- ـ ابن بابويه القمي، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي، 1963، علل الشرائع، النجف .
- ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام، السياسة الشرعية في إصلاح الرعية، بيروت، دار كتاب العربي.
- ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام، الخلافة والملك، 1994، تحقيق حماد سلامة، دار المنار، الزرقاء، ط2.
- ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام، منهاج السنة النبوية، 1989، تحقيق محمد رشاد، مكتبة ابن تيمية القاهرة.

- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، 1957، المحلى، دار المعارف، بيروت.
- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، 1327هـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، مطبعة محمد صبيح، القاهرة.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، 1971، المقدمة، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- ابن نبي، مالك، 1959، مشكلة الثقافة، دار الفكر، القاهرة.
- ابن هشام، محمد عبد الملك الحميري، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، دار الكنوز القاهرة.
- أبو ريان، محمد علي، 1983، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة، الإسكندرية، ط4.
- أبو زريق، ناصر أحمد، 2002، أصول التربية الإسلامية، دار البشير، عمان.
- أبو زهرة، الإمام محمد، الإمام الصادق، دار الفكر العربي، الكويت.
- أبو زيد، نصر حامد، 1992، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة.
- أبو عيد، عارف خليل، 1996، نظام الحكم في الإسلام، دار النفائس، عمان.
- أبو فارس، محمد عبد القادر، 2001، الفقه السياسي عند الإمام حسن البنا، دار البشير، عمان.
- أحمد التجاني الشنقيطي المغربي، منية المرید، مطبعة الشرق.
- إدريس، الخضر علي، 1996، أصول الفقه ومدى قابليته للتجديد، دار الأصالة، ط1.
- أرسطو طاليس، 1979، السياسة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط2.
- ارشد، يسري محمد، 2006، حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي، وزارة.....



- أركون، محمد، 1998، تاريخية الفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- الأسد، ناصر الدين، 1996، تصورات إسلامية في التعليم الجامعي، روائع مجدلاوي، عمان.
- الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية.
- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، 1998، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.
- إسماعيل، محمود حسن، 1997، التنشئة السياسية، دار النشر للجامعات، القاهرة.
- الأسود، شعبان الطاهر، 1999، علم الاجتماع السياسي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
- أسويد، القاضي محمد، 1995، المذاهب الإسلامية الخمسة والمذهب الموحد، دار التقريب بين المذاهب، طهران، الطبعة الأولى.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، 1954، مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد، 1949، مقاتل الطالبين دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- الأصفى، محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه، للنشر التوحيد، ط 1.
- الأصفى، محمد مهدي، الأعماق الحضارية للثورة الإسلامية، دار التعارف، بيروت.
- الأعمال الكاملة لندوة التقريب بين المذاهب المنعقدة بدمشق خلال الفترة من 13، 10، 1999/4، منشورات مؤسسة الخوئي، لندن.
- الأفغاني، أحمد، سراب في إيران، بدون مكان وتاريخ الطبع.

- الأفتدي، عبد الوهاب، 2005، مجلة المستقبل العربي، العدد 264.
- آل كاشف الغطاء، الشيخ علي، 1961، الضوء الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف.
- آل كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة، وأصولها مطبعة العرفان، صيدا، ط1.
- آل ياسين، محمد حسن، 1413هـ أصول الدين، مؤسسة قائم، الطبعة الأولى.
- إمام، زكريا بشير، 2000، أصول الفكر الاجتماعي في القرآن الكريم، عمان، روائع مجدلاوي.
- إمام، زكريا بشير، 1999، مدخل إلى النظرية السياسية في القرآن الكريم، دار هزابر للنشر، ط1.
- أملي، جواد، 1993، ولاء الإنسان، دار الصفوة، بيروت.
- أمين، أحمد، 1933، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1.
- الأمين، الشيخ إبراهيم، 1996، الإمامية، ترجمة كمال السيد، مؤسسة أنصار يان، طهران.
- الأنصاري، محمد حسين، 1998، الإمامة والحكومة في الإسلام، مكتبة النجاح، طهران.
- آيدين، علي أرسلان، 2004، المذاهب الاعتقادية، دار الرازي، عمان.
- الإيماني، الشيخ مهدي فقيه، 1420هـ، أصالات المهدوية في الإسلام، عند أهل السنة والجماعة، ترجمة محمد رضى مهري، دار المعارف الإسلامية، طهران.
- بازركان، مهدي، 1979، الحد الفاصل بين الدين والسياسة، دار الكلمة، بيروت، ط1.
- البحراني، محمد صالح، 1983، حصائل الفكر في أحوال الإمام المنتظر، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط2.
- البخاري، أبو عبد الله محمد، الجامع الصحيح، شرح ابن حجر، دار المعرفة بيروت.
- بركة، عبد الغني محمد، 1978، الشورى في الإسلام، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية.
- البزاز، حسن، 1994، المنهجية السياسية للعقل العربي، دار البشير، عمان.
- بسيوني، حسن السيد، 1985، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، ط1.

- بشارة، عزمي، 1998، المجتمع المدني (دراسة نقدية) ، مركز دراسات الوحدة العربية.
- البشري، طارق، 1991، مستقبل الحوار الإسلامي، مجلة منبر الحوار.
- البغدادي، عبد القاهر بن ظاهر بن محمد، ت 429هـ، أصول الدين.
- البغدادي، عبد القاهر بن ظاهر بن محمد، ت 429هـ، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، بيروت.
- البناء، حسن، 1977، مجموعة الرسائل، المكتب الإسلامي، بيروت.
- البناء، حسن، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، مكتب الإسلام، بيروت.
- البناء، جمال، 2002، الإسلام دين وأمة وليس دين ودولة، القاهرة، دار الفكر الإسلامي.
- البناء، فؤاد، عبدا لرحمن محمد، الأخوان المسلمون والسلطة السياسية، الخرطوم، منشورات جامعة أفريقيا العالمية.
- بودون، وبوريكو، 1986، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية، بيروت.
- البياتي، منير حميد، 1994، النظام السياسي الإسلامي، دار البشير، عمان.
- بيومي، إبراهيم، 1992، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البناء، مجلة الاجتهاد، السنة الرابعة، عدد 14.
- الترابي، حسن وآخرون، 1992، المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة.

- الترابي، حسن، 1992، الحرية الإسلامية في السودان، معهد البحوث والدراسة، الخرطوم.
- الترابي، موصلبي، الأفندي وآخرون، 2003، الإسلاميون والمسألة السياسية، دار الوحدة ، بيروت.
- الترابي، حسن 2003، السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع.
- الترابي، حسن وآخرون، 2003، الإسلاميون والمسألة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الترابي، حسن، 2000، المصطلحات السياسية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الساقى، لندن.
- الترابي، حسن، الشورى والديمقراطية، عالم العلانية، الخرطوم.
- الترابي، حسن، 1990، قضايا التجديد، معهد البحوث والدراسات، الخرطوم.
- الترتوري، محمد عوض، 2007، نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة عمان العربية، عمان.
- التسخيري، محمد علي، 2003، الحوار مع الآخر، مجمع التقريب، طهران .
- التسخيري، محمد علي، 2003، الأقليات الإسلامية علاقاتها بمجتمعاتها، الطبعة الأولى.
- التسخيري، محمد علي، 1421هـ حول الدستور الإسلامي، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، إيران.
- التفتزاني، سعد الدين مسعود بن عمر، ت 792هـ، تقريب المرام.
- التفتزاني، سعد الدين مسعود بن عمر، ت 792هـ، شرح العقائد النسفية.
- التل، سعيد، 2007، هوية الإنسان في الوطن العربي، روائع مجدلاوي، عمان.
- التل، سعيد، 1987، مقدمات في التربية السياسية، أقطار الوطن العربي، دار اللواء، عمان.
- التوبة، غازي، 1969، الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الأولى.

- التوبة، غازي، 1999، الأمة الإسلامية، دار البشير، عمان.
- توما، اميل، 1985، الحركات الاجتماعية في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، ط3.
- توما، اميل، 1981، العملية الثورية في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، ط1.
- التونسي، خير الدين، 1283، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تونس.
- الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية، مكتبة الفكر الجامعي، بيروت، ط1، 1977.
- الجابري، محمد عابد، 1992، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجابري، محمد عابد، 1996، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجابري، محمد عابد، 1989، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجابري، محمد عابد، 2001، العقل الأخلاقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجبران، عبد الرازق، 2002، علي شريعتي وتجديد الفكر الديني، الطبعة الأولى، دار الأمير.
- جدعان، فهمي، 1989، المحنة- بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق، عمان.
- الجزائري، السيد نعمة الله، 1387هـ الأنوار النعمانية، طهران.
- جعفریان، رسول، أكذوبة تحريف القرآن بين السنة والشيعة.
- الجمل، بسام، 2006، الإسلام السني، دار الطليعة، بيروت.
- الجندي، أنور، 1990، التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام، دار الكتاب بيروت.
- الجهني، مانع بن حماد، 1420 هـ مطابع نجد، الرياض.

- جواد، كاظم، 1401هـ القيادة الإسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط3.
- الجوزية، ابن القيم، 1983، أحكام أهل الذمة، دار العلم، بيروت.
- جولد تسهير، اجنس، 1959، العقيدة والشريعة، ترجمة د.محمد موسى، دار الكاتب، القاهرة، ط2.
- الجويني، إمام الحرمين أبي المعالي، 1402هـ غياث الأمم في التياث الظلم، مكتبة دار الدعوة، الإسكندرية، تحقيق فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي.
- الحائري، كاظم، 1979، أساس الحكومة الإسلامية، دار الإسلامية.
- حاج حمد، محمد أبو قاسم، 1996، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت، دار ابن حزم، ط2.
- حامد، التجاني عبدالقادر، 1992، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، معهد البحوث والدراسات، الخرطوم.
- حزب التحرير الإسلامي، 1979، نقض مشروع الدستور الإيراني، آب.
- حسن، حسين الحاج، 1997، الأمام الصادق، دار المرثضى، بيروت، لبنان، ط1.
- الحسنى، أبو الحسن محي الدين، 1998، منهج أهل البيت، دار الأمل، اربد.
- حسين، طه، 1969، الفتنة الكبرى، علي وبنوه، دار المعارف، القاهرة، ط8.
- الحسينى، علي فضل الله، 1993، سيرة الرسول و خلفائه، 7 أجزاء، الدار الإسلامية بيروت.
- الحسينى، أبو الحسن محي الدين، 1998، منهج أهل البيت، دار الأمل، بيروت.
- الحسينى، عبد الغفار، هذا هو التشيع فاحذروه، بريطانيا، ليدس.
- الحسينى، محمد علي، 1983، في ظلال التشيع، مؤسسة الوفاء بيروت، ط1.
- الحسينى، محمد علي، 2004، المصطلحات والتعابير السياسية، دار الرسول الأكرم، بيروت.
- الحسينى، هاشم معروف، أصول التشيع، دار القلم، بيروت، ط2.

- الحسيني، هاشم معروف، الانتفاضات الشيعية، دار الكتب الشيعية، بيروت.
- الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار القلم، بيروت، ط2.
- الحسيني، هاشم معروف، سيرة الأئمة الاثني عشر، 1978، دار القلم، بيروت.
- حقيقت، صادق، 2001، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام، مؤسسة الهدى للنشر، بيروت، ط1.
- الحقيقل، سليمان بن عبدالرحمن، 2001، حقوق الإنسان في الإسلام، الرياض، ط1.
- الحكيم محمد رضا، محمد الحكيم، علي الحكيم، 1401هـ موسوعة الحياة، جزآن، طهران، جامعة المدرسين، في قم.
- الحكيم، محمد باقر، 1992، الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق، مؤسسة المنار.
- الحكيم، محمد باقر، 1996، الوحدة الإسلامية من منظور الثققلين، ربط الثقافة، طهران.
- حكيم، محمد رضا، وآخرون، 1401هـ موسوعة الحياة، منشورات جامعة المدرسين في قم.
- الحلبي، جمال الدين بن المطهر، 1972، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، دار العروبة، القاهرة.
- الحلبي، جمال الدين بن المطهر، 1989، الألفين في إمامية المؤمنين، المطبعة الحديدية، النجف الأشرف، ط2.
- حنفي، حسن، 1982، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت.
- حنفي، حسن، 1989، الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- حنفي، حسن، 1998، الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- الحيارى، حسن احمد، 2000، معالم الفكر التربوي الإسلامي، دار الأمل للنشر، عمان.
- حيدر، حيدر، 1983، نظرية ولاية الفقيه، دار سروش للطبع، طهران، ط1.
- الحيدري، ليث، الإرتداد وحقوق الإنسان، دار الغدير بيروت.

- خاتمي، محمد، 2001، المجتمع المدني مقاربات في دور المرأة والشباب، ترجمة سرمد الطتئي، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى.
- خاتمي، محمد، 1998، المشهد الثقافي في إيران - مخاوف وآمال، دار الفكر بدمشق.
- خاتمي، محمد، 2002، التنمية السياسية، ترجمة سرمد الطائي، دار الفكر بدمشق.
- خاتمي، 2002، صراع الحضارات، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت.
- الخالدي، محمود، 1983، الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية، دار الفكر، عمان.
- الخالدي، محمود، 1983، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مكتبة المحتسب، عمان، ط2.
- الخالدي، محمود، 1984، المعالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، دار الجيل، بيروت، مكتبة المحتسب، عمان، ط1.
- الخالدي، محمود، نقض دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، لا يوجد تاريخ أو مكان الطبع.
- خامنئي، علي حسيني، 1402هـ روح التوحيد، طهران، منشورات وزارة الإرشاد الإيرانية، ط1.
- خراساني، محمد واعظ زادة، 1421 هـ الوحدة الإسلامية، مجمع التقريب، طهران.
- خريسات، محمد، المرأة والمشاركة السياسية في ظل الدولة الإسلامية، بدون تفاصيل.
- خطب الإمام علي، 2001، إعداد محمد حسن دخيل، دار المرتضى، بيروت.
- الخطيب، علي، 2002، فقه الطفل، دراسة مقارنة في ضوء المذاهب الفقهية السبعة.
- الخلافة، من منشورات حزب التحرير، المطبعة المعاصرة، الكويت.



- الخليلي، جعفر، 1987، موسوعة العتبات المقدسة، دار الأعلمي، بيروت، 12 جزء، ط2.
- الخميني، آية الله العظمى، روح الله، 1399هـ الحكومة الإسلامية، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- الخميني، آية الله العظمى، روح الله، 1399هـ الجهاد الأكبر، الدار الإسلامية، بيروت.
- الخميني، آية الله العظمى، روح الله، 1941، كشف الأسرار، المطبعة الإسلامية، طهران.
- الخميني، آية الله العظمى، روح الله، 1986، الآداب المعنوية للصلاة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط2.
- الخميني، آية الله العظمى، روح الله، تحرير الوسيلة، جزآن، المكتب الثقافي الإيراني بالجزائر.
- الخميني، آية الله العظمى، روح الله، زبدة الأحكام، منشورات السفارة الإيرانية بدمشق.
- الخميني، آية الله العظمى، روح الله، من هنا المنطلق، دار التوجيه الإسلامي، بيروت، الكويت.
- الخميني، روح الله، 1998، الحكومة الإسلامية، مركز بقيت الله، بيروت.
- داوسن، ريتشارد واخرون، 1990، التنشئة السياسية، مطبعة قاريوني، بنغازي، ليبيا، ترجمة مصطفى خشيم.
- داود، نبيلة عبدا لمنعم، 1994، نشأة الشيعة الإمامية، دار المؤرخ العربي، بيروت.
- دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- الدريني، فتحي، 1982، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المركز الثقافي للجمهورية الإسلامية الإيرانية.
- الدهلوي، الإمام أحمد بن عبد الرحيم شاه، 1965، الإنصاف في أسباب الاختلاف، القاهرة، دار الثقافة.

- الدهلوي، شاه عبد العزيز غلام، 1979، مختصر التحفة الإثني عشرية، نقله عن الفارسية إلى العربية محمد بن محيي الدين بن عمر الأسلمي، تركيا، استانبول.
- الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم، 1969، الإمامة والسياسة، مطبعة الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة.
- ديوان الإمام علي بن أبي طالب ، إعداد محسن الأمين، 2000 ، دار المرتضى بيروت.
- ذبيان، سامي، 1979، إيران والخميني، دار المسيرة، بيروت، ط1.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، 1938، اعتقادات فرق المسلمين، تحقيق علي النشار، القاهرة.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، عصمة الأنبياء، دون مكان أو تاريخ النشر.
- الرافعي، مصطفى، 1992، إسلامنا في التوفيق بين السنة والشيعة، الدار الإسلامية، بيروت.
- ربيع، مبارك، 2005، التربية والتحديث، دار الأمان، الرباط.
- رسالة عمان، 2005، مطابع الرأي، عمان.
- رسول، فاضل، 1983، هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة، بيروت، ط2.
- رشدان، عبد الله زاهي، 2004، الفكر التربوي الإسلامي، دار وائل، عمان.
- رضا، محمد جواد، 1978، العرب والتربية والحضارة، مركز دراسات الوحدة العربية.
- رضا، محمد جواد، 1984، فلسفة التربية، دار ربيعان، الكويت.
- رضا، محمد جواد، 1987، أئمة الفكر التربوي، الكويت، جامعة الكويت.
- رعد، عبد الجليل، 1984، التطرف الديني في إيران، محدود التداول، بغداد، الجامعة المستنصرية، ط1.

- الرفاعي، أنور، 1998، النظم الإسلامية، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- رونلدسن، دوايت م.، 1990، عقيدة الشيعة، مؤسسة المفيد، بيروت.
- روي، اوليفيه، 1996، تجربة الإسلام السياسي، الدار الساقى، لندن.
- الرئيس، محمد ضياء الدين، 1952، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الانجلو، القاهرة.
- الزين، الشيخ علي، 1979، فصول من تاريخ الشيعة، دار الكلمة، بيروت، ط1.
- الزبيدي، عبد الرضا، 1998، الفكر الإجتماعي عند الإمام علي.
- الزنجاني، آية الله الحاج إبراهيم الموسوي، 1982، فلسفة الأخلاق الإسلامية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1.
- الزنجاني، آية الله الحاج إبراهيم الموسوي، 1982، عقائد الإمامية الإثني عشرية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط1.
- زكي، صالح قادر، 2006، البعد المصدري لفقهِ النصوص، وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة.
- زيدان، عبد الكريم، 1967، الوجيز في أصول الفقه، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد.
- سالم، رعد حافظ، 2000م، التنشئة الاجتماعية واثرها على السلوك السياسي، دار وائل، عمان.
- السالوس، علي أحمد، 1992، عقيدة الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، دار الاعتصام، الطبعة الثانية.
- السباعي، مصطفى، 1958، المرأة بين الفقه والقانون، بيروت، الدار الإسلامية.
- السبحاني، الشيخ جعفر، 1400هـ، معالم الحكومة الإسلامية، منشورات، جامعة المدرسين في قم، مطبعة أصفهان.

- السبحاني، الشيخ جعفر، 1405هـ التوحيد والشرك في القرآن الكريم، دار المعارف، بيروت.
- السبحاني، الشيخ جعفر، 1984، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، ط2.
- السبحاني، الشيخ جعفر، معالم النبوة في القرآن، دار الأضواء، بيروت، ط2، 1984.
- السبحاني، الشيخ جعفر، 1984، معالم الحكومة الإسلامية، منشورات جامعة المدرسين، طهران، ثلاثة اجزاء.
- السبحاني، جعفر، 2003، حياة الأمة، دار الحياتي، بيروت، الطبعة الثانية.
- السبحاني، جعفر، 1413 هـ الشيعة في موكب التاريخ، مؤسسة البلاغ، طهران.
- السبكي، آمال، 1999، تاريخ ايران بين ثورتين، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد25.
- السبوعي، صالح، 2007، النص الشرعي وتأويله، وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة.
- السجاد، الإمام علي بن الحسين زين العابدين، 1352هـ الصحيفة السجادية، النجف.
- سعد، اسماعيل علي، 1999، المجتمع والسياسة، دار المعرفة، القاهرة.
- السعيد، حسن، 1997، الإسلام والغرب الوجه الآخر، الطبعة الأولى.
- السقاف، حسن بن علي، 2002، السلفية والوهابية، دار الإمام الدّواس، بيروت، ط1.
- سكران، محمد، 2001، التنشأة السياسية والاجتماعية، دار الثقافة، القاهرة.
- سليم، أبو صادق سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس أو السقيفة، المطبعة الحيدرية، النجف.
- السمان، محمد عبد الله، 1965، الإنصاف في أسباب الإختلاف، القاهرة.
- السنهوري، عبد الرزاق أحمد، 1993، فقه الخلافة وتطورها، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية.
- السنهوري، عبد الرزاق، 2003، أصول الحكم في الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة.

- سوي، خير الدين، 1993، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، دار البشير، عمان، الطبعة الأولى.
- السيد رضوان + بلقزيز، عبد الآله، 2000، أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر المعاصر.
- السيد، رضوان ومجموعة باحثين، 2000، الدين والعولمة والتعددية، جامعة البلمند، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية.
- السيد، رضوان، 1984 الوحدة الجماعة والسلطة، دار أقرأ، بيروت.
- السيستاني، 1996، آية الله العظمى، المسائل المنتخبة، ط6.
- السيف، توفيق، 2002، نظرية السلطة في الفقه الشيعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- السيف، توفيق، رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة للنائيني، المركز الثقافي، الدار البيضاء.
- السيف، توفيق، 1999، ضد الإستبداد (الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، الجامع الصغير.
- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، 1947، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، القاهرة.
- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، 1959، تاريخ الخلفاء، مطبعة السعادة، القاهرة، ط2.
- الشابي، علي، 1977، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة، تونس.
- الشابي، علي، 1980، الشيعة في إيران، منشورات الجامعة التونسية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي، ت 790 هـ، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، تحقق عبدالله دراز.

- شاهي، هادي خسرو، 1998، ندوة العلاقات العربية الإيرانية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.
- الشاوي، توفيق محمد، 1995، فقه الحكومة الإسلامية، منشورات العصر الحديث.
- شتا، إبراهيم، الدسوقي، الثورة الإيرانية، جزآن: الجزء الأول: جذور الثورة، منشورات الزهراء، القاهرة، 1981. الجزء الثاني: مجريات الثورة، منشورات الزهراء، القاهرة، 1986.
- شرف الدين، عبد الحسين ، 2003، الفصول المهمة في تأليف الأمة، مجمع التقريب بين المذاهب، طهران.
- الشريفة، خالد ومجموعة باحثين، 2001، مؤتمر الديمقراطية والتربية، الكويت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- شريعتي، علي، 2002، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، دار الأمير، بيروت.
- شريعتي، علي، 1981، العودة للذات، دار سروش للطباعة، طهران، ط1.
- شريعتي، علي، 1986، العودة للذات، الزهراء للإعلام، القاهرة، ترجمة الدكتور إبراهيم دسوقي شتا.
- شريعتي، علي، 1998، منهج التعرف على الإسلام، طهران، ط1،
- شريعتي، علي، الإسلام والإنسان.
- شريعتي، علي، 2003، الأمام الحسين وأرث آدم، دار الكتاب الإسلام، الطبعة الأولى.
- الشعراي، محمود، صحيفة الأيام، الخرطوم، 2005/4/2.
- الشعبي، احمد قائد، 2005، وثيقة المدينة المضمون والدلالة، منشورات كتاب الأمة، العدد110.
- شفيق، منير، 1991، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، دار البراق، تونس.

- الشكعة، مصطفى، 2000، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط14.
- شلتوت، محمود، 1964، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الكتاب المصري، القاهرة.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، 1995، أهلية المرأة في تولى السلطة، المؤسسة الدولية، بيروت.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، 1997، التجديد في الفكر الإسلامي، دار المنهل، بيروت.
- شمس الدين، محمد جعفر، 1986، دراسة في العقيدة الإسلامية، دار التعارف، ط3.
- شمس الدين، محمد مهدي، 1986، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، بيروت، دار التعارف.
- شمس الدين، محمد مهدي، 1995، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت.
- شمس الدين، محمد مهدي، 1999، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية.
- شمس الدين، محمد مهدي، 1998، عاشوراء، الجزء الأول، المؤسسة الدولية، الطبعة الثانية.
- شمس الدين، وآخرون، 2001، مقاصد الشريعة، دار الفكر، بيروت.
- الشنتوني، خالد احمد، 2002، التربية السياسية في المجتمع المسلم، دار البيارق، الطبعة الأولى.
- الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، 1984، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- شهروزي، علي رضا، 1995، الطوسي شيخ الطائفة، ترجمة كمال السيد، مؤسسة انصاريان للطباعة، الطبعة الأولى.

- شهري، محمدي الري، 1985، ميزان الحكمة، موسوعة، عشرة أجزاء، بيروت، الدار الإسلامية، ط1.
- الشيبلي، مصطفى كامل، 1963، الصلة بين التشيع والتصوف، مطبعة الزهراء، بغداد.
- شبحا، إبراهيم عبد العزيز، 1982، الأنظمة السياسية، الدار الجامعية، بيروت.
- الشيرازي، عبد الكريم بي آراز، 1421 هـ الوحدة والتقريب بين المذاهب السبعة، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- صادق، حسن، 2002، الفرق الإسلامية، مدبولي، القاهرة.
- صافي، لؤي، 1996، العقيدة والسياسة، المعهد العالي للفقهاء الإسلاميين، الولايات المتحدة، ط1.
- صالح، صبحي، 1979، النظم الإسلامية، دار الرسالة، بيروت.
- صبحي، أحمد محمود، 1969، نظرية الإمامية، دار المعارف، القاهرة، ط1.
- صدر، بني، أبو الحسن بني صدر، 1979، إيران، غربة السياسة والثورة، دار الكلمة، بيروت، ط1.
- الصدر، محمد باقر، 1981، بحث حول الولاية، دار التعارف، بيروت، ط3.
- الصدر، محمد باقر، 1982، اقتصادنا، دار الكتاب، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، 1985، المدرسة الإسلامية، دار الزهراء، بيروت، ط5.
- الصدر، محمد باقر، أهل البيت، دار التعارف، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، 1978، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، 1992، بحث حول المهدي، دار التعارف، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، 2004، المرسل والرسول والرسالة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، 1990، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت.



- الصدر، محمد باقر 1990، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت.
- الصدر، موسى، الإسلام، 1982، خيارنا لتفسير الواقع، دار التعارف بيروت، ط1.
- الطباطبائي، العلامة محمد حسين، 1973، تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط3.
- الطباطبائي، العلامة محمد حسين، 1982، نظرية السياسة والحكم، الدار الإسلامية، بيروت، ط1.
- الطباطبائي، العلامة محمد حسين، الشيعة في الإسلام، طهران، منشورات قسم الدراسات الإسلامية.
- الطباطبائي، محمد حسين، 1981، علي والفلسفة الإلهية، دار الإسلامية، بيروت.
- الطباطبائي، محمد حسين، 1982، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، الدار الإسلامية، ترجمة محمد مهدي الآصفي، بيروت .
- الطبرسي، رضي الدين، 1972، أبو نصر الحسن بن الفضل، مكارم الأخلاق، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط6.
- الطبرسي، علي بن خليل، 1957، تفسير مجمع البيان، دار الكتاب، بيروت.
- الطيب، مولود زايد، 2001، دور التنشئة السياسية في تنمية المجتمع، المؤسسة العربية الدولية للنشر، عمان.
- الطحان ، مصطفى، 1995، مستقبل العالم الإسلامي، المركز العالمي للكتاب ، الكويت.
- الطحان، مصطفى محمد، 1995، شخصية المسلم المعاصر، المركز العالمي للكتاب الإسلامي، كويت.
- الطحان، مصطفى محمد، 1997، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، المركز العربي للكتاب، بيروت.
- طعيمة، صابر، 1989، الشيعة معتقداً ومذهباً، المكتبة الثقافية بيروت.
- الطماوي، سليمان، 1986، السلطات الثلاث في الدساتير الغربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، دار الفكر ، القاهرة.

- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، 1358هـ، كتاب الغيبة، مكتبة الصادق النجف الأشرف، ط2.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، 1957، التبيان في تفسير القرآن الكريم، المطبعة العلمية، النجف.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، 1965، تلخيص الشافي، مطبعة الآداب، النجف.
- الطوسي، نصير الدين، 1377، تجريد الاعتقاد، مكتبة الحكمة.
- ظهير، إحسان الهي، 1983، الشيعة وأهل البيت، ط2.
- ظهير، إحسان الهي، 1983، الشيعة والقرآن، لاهور، باكستان، ط3.
- ظهير، إحسان الهي، 1986، بين الشيعة وأهل السنة، لاهور، باكستان، توزيع مكتبة الأقصى، عمان، ط2.
- عارف، نصر محمد، 1994، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة.
- العاملي، حسن محمد مكي، 1990، الالهيات أجزاء من الدار الإسلامية، بيروت.
- العاملي، شرف الدين، 1979، المراجعات، مطبعة النجاح، القاهرة.
- العاملي، محمد بن الحسن الحر، 1382هـ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، دار إحياء التراث، بيروت.
- العبادي، إبراهيم، 1998، الاجتهاد والتجديد عند الخميني والمطهري والصدر، قم، إيران.
- عبد الباقي، محمد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، مطبعة الشعب، القاهرة.
- عبد الجبار، القاضي، أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، 1962، المغني في أبواب التوحيد والعدل التوحيد، دار الكتب، القاهرة.

- عبد الحميد، صائب، 1994، حوار في العمق من أجل التقريب الحقيقي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى.
- عبد الخالق، عبد الرحمن، 1988، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار السلفية، الكويت.
- عبد الخالق، عبد الغني، 1986، جحية السنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي في جينا، الولايات المتحدة.
- عبد الخالق، فريد، 1998، في الفقه السياسي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة.
- عبد الدايم، عبد الله، 1991، نحو فلسفة تربوية عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- عبد الرازق، أحمد محمد جاد، 1995، فلسفة المشروع الحضاري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة.
- عبد الرازق، محمد جاد، 1995، فلسفة المشروع الحضاري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة.
- عبد الرازق، علي، 1972، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية، بيروت، ط1..
- عبد الرزاق، جعفر، 2000، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي، مؤسسة الأعراف، إيران.
- عبد السلام، فاروق، 1978، الإسلام والأحزاب السياسية، القاهرة مطبعة قليب.
- عبد العزيز، عمر، 1997، الفكر السياسي للإمام جعفر الصادق، دار المحجة البيضاء، بيروت.
- عبده، الشيخ محمد، الإسلام والنصرانية، دار المعرفة، بيروت.
- عبده، الشيخ محمد، نهج البلاغة، دار المعرفة، بيروت، 4 أجزاء، مجلد واحد.
- عتوم، محمد عبد الكريم، 1988، النظرية السياسية المعاصرة للشريعة الإمامية، دار البشير، عمان.
- عرفات، عبد الحميد، 1984، الفرق والعقائد الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1.
- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، حيدر اباد، 1330 هـ.

- العسكري، مرتضى، 1995، عقائد الإسلام، مطبعة صدر.
- عسكري، مرتضى، 1995، عقائد الإسلام، مطبعة صور، بيروت.
- العشماوي، محمد سعيد، 1997، الإسلام السياسي، دار سينا للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة.
- العطاران، محمد 2001، تربية الطفل، الدار الإسلامية، بيروت.
- العظم، صادق جلال، 1995، مجلة النهج، العدد 40، الإسلام والعلمانية.
- العقاد، عباس محمود، الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1.
- العقيلي، محمد ارشيد، 1980، نشوء الشيعة، عمان، ط1.
- العكرة، أدونيس، 2007، التربية على المواطنة وشروطها، بيروت.
- علواني، طه جابر، حول فكرة المواطنة.
- علواني، طه جابر، مقاصد الشريعة.
- علواني، طه جابر، 1991، الإختلاف في الإسلام، ط6، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة.
- علوية، رفق محمد، 2001، حكومة الاجتماع الإسلامي، النور للطباعة، الطبعة الأولى، بيروت.
- علي، نبيل ، 2001، الثقافة العربية وعصر المعلومات، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
- علي، حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- علي، سعيد اسماعيل، 2004، الخطاب التربوي الإسلامي، ط1.
- عليان، درشدي، 1973، العقل عند الشيعة الإمامية، دار السلام، بغداد، ط1.
- عماد، عبد الغني 1997 حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.

- عماد، عبدا لغني، 1997، حاكمية الله وسلطان الفقيه، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.
- عمارة، محمد، 1983، جمال الدين الأفغاني، دار الوحدة، القاهرة.
- عمارة، محمد، 1984، الإسلام وحقوق الإنسان، دار الكتب، القاهرة.
- عمارة، محمد، 1984، الأعمال كاملة للإمام محمد عبدو، دار الوحدة، القاهرة.
- عمارة، محمد، 1986، أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، دار الوحدة، بيروت.
- عمارة، محمد، 1991، الصحة الإسلامية والتحدي الحضاري، دارالشروق، القاهرة.
- عمارة، محمد، جمال الدين الأفغاني، دار الوحدة، القاهرة.
- عمارة، محمد، رفاعة الطهطاوي، دار الوحدة، القاهرة.
- العميرة، محمد حسن، 2000، الفقه التربوي الإسلامي، دار المسيرة، عمان، ط1.
- عمر، أمين حسن عمر، 2004، أصول السياسة وأهمية الأعمال الفكرية، الخرطوم.
- عمر، عبدالجبار، 1984، الخميني بين الدين والدولة، دار آفاق عربية، بغداد، ط1.
- عنایت، احمد، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة عن الفارسية وراجعة عن الاصل الانجليزي ابراهيم الدسوقي، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- العوّاء، محمد سليم، 1989، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري، القاهرة، ط6.
- عودة، عبد القادر، 1967، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت، مطبعة معتوق.
- غالب، مصطفى، 1981، الإمامة وقائم القيامة، مكتبة الهلال بيروت، ط1.
- الغرابية، ارحيل محمد، 2000، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، دار المنار للنشر والتوزيع، عمان.

- غريب، عبدا لله محمد، 1988، وجاء دور المجوس، دار الجيل، القاهرة، ط1.
- الغريفي، عبدالله، 2000، التشيع، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط7.
- غزال، اسماعيل، 1982، القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية، بيروت.
- الغزالي، محمد، الإسلام والاستبداد السياسي.
- الغزالي، محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة.
- الغزالي، أبو حامد، 1346هـ، إحياء علوم الدين، مكتبة القاهرة.
- الغزلي، محمد، 2005، التعصب والتسامح، مكتبة الأسرة، القاهرة.
- الغضبان، منير محمد، 1982، التحالف السياسي في الإسلام، مكتبة المنار، الزرقاء.
- غليون، برهان، 1991، نقد السياسة الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الغنوشي، راشد، 1988، حقوق المواطنة، دار الصحوة، تونس.
- الغنوشي، راشد، 1993، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز الوحدة العربية، بيروت.
- الفارابي، ابو نصر محمد، 1959، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصر، دار المشرق، بيروت.
- فاروق عمر، دكتور، 1980، التاريخ الإسلامي، فكر القرن العشرين، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت، ط1.
- الفاسي، علال، 1979، مقاصد الشريعة ومكارمها، الرسالة، الرباط.
- فحص، السيد هاني، 1996، الشيعة والدولة في لبنان، دار النفائس، بيروت، لبنان.
- الفراء، أبو يعلى، الأحكام السلطانية، دار الوطن، الرياض.
- فرح، موسى، 1995، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت.

- فريخ، علي عمر، 1985، الشيعة في التصور الإسلامي، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط1.
- فضل الله، محمد حسين، 1410 هـ حديث عاشوراء، دار الملاك، بيروت.
- فضل الله، محمد حسين ، 1990، الحركة الإسلامية.....هموم وقضايا، منتدى جبل عامل الإسلامي، بيروت.
- فضل الله، محمد حسين 1995، الفكر السياسي الإسلامي، سلسلة كتب التوحيد للنشر، مؤسسة التوحيد، بيروت.
- فضل الله، محمد حسين، 1412هـ تأملات إسلامية حول المرأة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- فضل الله، محمد حسين، 1984، علي طريق كربلاء، دار التيار الجديد، بيروت، ط1.
- فضل الله، محمد حسين، 1985، الإسلام ومنطق القوة، المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت، ط3.
- فضل الله، محمد حسين، 1985، خطوات على طريق الإسلام، دار التعارف، بيروت، ط4.
- فضل الله، محمد حسين، 1985، قضايا على ضوء الإسلام، دار الزهراء، بيروت، ط6.
- الفضلي، عبدالهادي، 1992، تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت، الدار الإسلامية.
- الفقي، مصطفى، 1993، الإسلام في عالم متغير، الهيئة المصرية للكتاب.
- فلهاوزن، يوليوس، 1998، الخوارج والشيعة، ترجمة عبدالحمين بدوي، الكويت، ط3.
- الفنجرى، أحمد شوقي، 1990، كيف نحكم في الإسلام في دولة عصرية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.
- فوت، ريان، 2005، المواطنة والنسوية، ترجمة إين بكر وسمر الشيشكلي، مراجعة فريد النقاش، مكتبة دار الأسرة، القاهرة.

- فياض، عبدالله دخيل، 1970، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، مطبعة أسعد، بغداد.
- فياض، عبدالله دخيل، 1983، تاريخ التربية عند الإمامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط2.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، 1986، القاموس المحيط، مجلد واحد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1.
- فيض الله، محمد فوزي، 2001، المذاهب الفقهية، دار البشير عمان.
- القاسم، اسعد، 1418هـ، أزمة الخلافة والإمامة، دار المعطفي لإحياء التراث، ط1.
- القبانجي، صدر الدين، 1997، علم السياسة، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
- القرآن الكريم.
- القرشي، علي، 1989، التغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي من منظور تربوي، دار الزهراء للإعلام، القاهرة.
- القرشي، باقر الشريف، 1988، النظام التربوي في الإسلام، دار التعارف، بيروت.
- القرشي، باقر شريف، 1987، النظام السياسي في الإسلام، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة.
- القرضاوي، يوسف، 2001، من أجل صحة راشدة، دار الشروق، القاهرة.
- القرضاوي، يوسف، 1993، الحل الإسلامي، فريضة وضرورة، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الرابعة عشرة.
- القرضاوي، يوسف، 2002، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق القاهرة.
- القزويني، علاء الدين الأمير، الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية، الكويت.
- القزويني، علاء الدين امير، 1994 الفكر التربوي عند الشيعة الامامية، دار الثقافة، القاهرة.
- قطب، سيد، 1972، العدالة الإجتماعية في الإسلام، مكتبة الأقصى، عمان.



- قطب، محمد، 1982، منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، جزآن.
- قطب، د.محمد، 1982، الإسلام والدولة، الخلافة، دار الاتحاد العربي للطباعة، ط1.
- قطب، سيد، 1969، نحو مجتمع إسلامي، مكتبة الأقصى، عمان.
- قطب، سيد 1983 معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت
- قطب، محمد، 1990، الصحوة الإسلامية، مكتبة السنة، الطبعة الأولى.
- القمي، الأمام أبي الحسن ابن علي ابن الحسين ابن موسى بن بابويه، الإمامة، تحقيق محمد راضي الحسيني.
- الكاتب، احمد، 1998، تطور الفكر السياسي الشيعي، دار الجديد، بيروت، أولى .
- الكاشاني، الفيض، 1995، تفسير الصافي، مؤسسة الأعلمي.
- كاشف الغطاء، جعفر، 1979، كشف الغطاء، دار الإعلام، فرع خراسان .
- كاشف الغطاء، محمد الحسين، 1994، أصل الشيعة وأصولها، دار مواقف عربية، لندن.
- الكاظمي، الإمام محي الدين عباس، سياحة في عالم التشيع، دار الأمل، القاهرة.
- الكتاب المقدس.
- الكردي، راجح عبد الحميد، 1989، الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة، دار عمّار، ط1.
- كرم، يوسف، 1970، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط5.
- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحق، 1401هـ، الأصول من الكافي، جزآن دار التعارف، دار صعب، بيروت، ط4.

- الكواكبي، عبدالرحمن، 2003، طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد، بيروت، دار النفائس.
- الكوراني، علي، 1406هـ طريقة حزب الله في العمل، المؤسسة العالمية، بيروت، ط1.
- الكيلاني، ماجد عرسان، 1985، الفكر التربوي عند ابن تيمية، المدينة المنورة.
- الكيلاني، ماجد عرسان، 1988، فلسفة التربية الإسلامية، مكتبة هادي، المدينة المنورة.
- الكيلاني، ماجد عرسان، 1988، أهداف التربية الإسلامية، دار التراث، المدينة المنورة.
- اللآري، سيد مجتبي، رحلة، 2005، في أعماق الوعي، ترجمة كمال السيد، الطبعة الأولى.
- اللاري، مجتبي الموسوي، الإسلام والحضارة الغربية، ترجمة محمد هادي اليوسفي، مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم، إيران، الطبعة الخامسة.
- لافياري، جان وليام، 1989، السلطة السياسية، بيروت.
- اللاوي، محمد عبد 2001، فلسفة محمد باقر الصدر، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت.
- لحسانة، حسن، 2007، الحاكمية في الفكر الإسلامي، وزارة الأوقاف القطرية، الدوحة.
- لويس، برنارد، 2004، الإسلام وأزمة العصر، ترجمة احمد هيكل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- لويس، بيرنارد، 1993، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ط1.
- ليلة، محمد كامل ليلة، 1963، النظم السياسية، القاهرة.
- المؤتمر التربوي الإسلامي، 1991، نحو بناء نظرية تربوية إسلامية، جزءان تحرير فتحي حسن ملكاوي.
- المؤتمر الدولي لدراسة أفكار العلامة، 1991، المشاركة الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، المطهري العبقرى الرسالي.

- المؤمن، علي، 2004، النظام السياسي الإسلامي الحديث، دار الهادي، ط.1.
- مارديني، زهير، 1986، الثورة الإيرانية، دار اقرأ بيروت، ط.1.
- المالكي، عبد الرحمن بن عبد الله، 2005، مهارات التربية الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، أيار.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، 1985، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتاب العلمية، ط.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، نصيحة الملوک، مكتبة الفلاح، الكويت.
- المتوکل، محمد عطا، 1985، المذهب السياسي في الإسلام، مؤسسة الإرشاد الإسلامي، بيروت، ط.2.
- متولي، محمد عبدالحميد متولي، 1966، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط.1.
- المجلسي، الشيخ محمد باقر، 1983، بحار الأنوار، مائة وأربعة عشر جزءاً، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط.2.
- مجموعة مؤلفين، استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية، منشورات مؤسسة الإمام الخوئي، الطبعة الأولى.
- مجموعة من الفقهاء والمفكرين، 1418هـ، الحكومة من وجهة نظر المذاهب الإسلامية مجموعة من المقالات المختارة من المؤتمر العالمي العاشر، الوحدة الإسلامية.
- محفوظ، محمد، 2000، الأمة والدولة، المركز الثقافي، الدار البيضاء.
- المدرس، علاء الدين، 2004، ثقافة الوسيط، دار الرقيم، بغداد، العراق، ط.2.
- المدرسي، هادي، 1982، الشهيد والثورة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط.2.

- المدرسي، هادي، الإسلام الثائر والتحرك المضاد، بيروت، دار التعارف.
- مذكور، محمد سلام 1983، معالم الدولة الإسلامية، دار الفلاح، الكويت.
- مدني، عباسي، أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي، مكتب المنارة.
- المدني، عمر 1999 المذاهب الإسلامية الخمسة، الدار المتحدة للنشر، عمان.
- المدني، توفيق، 1996، المسألة القومية في الوعي إسلام السياسي، الطبعة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- المرتضى، الشريف علي بن الحسين، 1961، تنزيه الأنبياء، المطبعة الحيدرية، النجف.
- مرتضى، بسام، 1998، أصول الاعتقاد، دار الرسول الأكرم، ط1.
- مروة، حسين، 1985، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت الفارابي، ط5.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، 1955، إثبات الوصية للإمام علي، المطبعة الحيدرية، النجف.
- المشوخي، إبراهيم، 1983، المهدي المنتظر، مكتبة المنار، الزرقاء، ط1.
- مطهري، آية الله مرتضى، 1400هـ الإسلام وإيران، ثلاثة أجزاء مجلد واحد مترجمة محمد هادي اليوسف، دار التعارف، بيروت، دار التبليغ.
- مطهري، آية الله مرتضى، 1980، في رحاب بهج البلاغة ترجمة عن الفارسية، معادي اليوسف، دار التبليغ الإسلامي، بيروت، ط2.

- مطهري، آية الله مرتضى، 1981، قضايا الجمهورية الإسلامية، دار الهادي، بيروت، ط1.
- مطهري، آية الله مرتضى، 1982، الحركات الإسلامية في القرن الأخير، دار الهادي، بيروت، ط1.
- مطهري، آية الله مرتضى، 1983، المجتمع والتاريخ، ترجمة محمد، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط1.
- مطهري، آية الله مرتضى، 1983، مفاهيم إسلامية، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط1.
- مطهري، آية الله مرتضى، 1984، العدل الإلهي، ترجمة من الفارسية للعربية، محمد عبدالمنعم مؤسسة الوفاء، بيروت، ط2.
- مطهري، آية الله مرتضى، 1985، التعرف على القرآن، دار التيار، بيروت.
- مطهري، آية الله مرتضى، 1985، نظام حقوق المرأة، مؤسسة الإعلام الإسلامي، بيروت.
- مطهري، آية الله مرتضى، مقالات حول الثورة الإسلامية، دار التيار الجديد، بيروت، لا توجد تاريخ الطبعة.
- مطهري، آية الله مرتضى، نهضة المهدي، دار التيار الجديد، بيروت، بدون تاريخ.
- مطهري، مرتضى، 1987، احترام الحقوق وتحقير الدنيا، دار الرسول الأكرم، بيروت.
- مطهري، مرتضى، 1998، التجديد والاجتهاد في الإسلام، مؤسسة البلاغ، الطبعة الأولى.
- المظفر، محمد حسين، 1365هـ الشيعة والإمامة، بيروت، دار المهاجر.
- المظفر، محمد حسين، 1985، تاريخ الشيعة، دار الزهراء، بيروت، ط1.
- المظفر، محمد رضى، 1424هـ عقائد الإمامية، مركز العقائد الإمامية..
- المعالم الإسلامية بالمنهج التربوي في الإسلام، 1997، مؤسسة البلاغ، طهران.

- مغنية، 1992، أهل البيت، دار الجواد، بيروت.
- مغنية، أحمد، الخميني - أقواله وأفعاله، بيروت، المكتبة الحديثة، بدون تاريخ.
- مغنية، محمد جواد، 1956، مع الشيعة الإمامية، مكتبة الأندلس، بيروت، ط2.
- مغنية، محمد جواد، 1983، المهدي المنتظر والعقل، دار الجواد، بيروت، ط10.
- مغنية، محمد جواد، 1984، الشيعة والحاكمون، دار الجواد، بيروت، ط7.
- مغنية، محمد جواد، 1984، فلسفة التوحيد والنبوة، دار الجواد، ودار التيار الجديد، بيروت، ط4.
- مغنية، محمد جواد، 1984، فلسفة الولاية، دار الجواد، ودار التيار الجديد، بيروت، ط4.
- مغنية، محمد جواد، 2002، الفقه على المذاهب الخمسة، المؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط1.
- مغنية، محمد جواد، النبوة والعقل بدون تفصيلات.
- المفيد، محمد بن النعمان، 1371هـ أوائل المقالات، مطبعة الرضائي، تبريز.
- المفيد، محمد بن النعمان، 1371هـ شرح عقائد الصدوق، تبريز.
- منتظري، إية الله العظمى حسين، 1988، ولاية الفقيه وفقة الدولة الإسلامية، جزآن، الدار الإسلامية، بيروت
- مندور، صلاح محمد، التربية السياسية للشباب، ط1.
- المهدي، الصادق، 2001، جدلية الأصل والعصر، دار الشمامسة، القاهرة.
- المهدي، الصادق، نحو مرجعية إسلامية متجددة بدون تفاصيل.

- مهريزي، مهدي 1998 فلسفة الفقه، ترجمة عن الفارسية: خالد توفيق، مؤسسة الاعراف، بيروت.
- المودودي، أبو الأعلى، 1985، نظرية الإسلام وهدية، دار السعودية، جدة.
- المودودي، أبو الأعلى، 1971، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، دار العلم.
- المودودي، أبو الأعلى، 1981، نظرية الإسلام السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- موسى فرح، 1995، حيايات الأمة وضرورات الأنظمة، عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، دار الهادي، بيروت.
- موسى، فرح، الدين والدولة والأمة، عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، دار الهادي، بيروت، ط1.
- موسى، محمد يوسف، 1966، نظام الحكم في الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة.
- ميلاد، زي، الفكر الإسلامي، 1999، مؤسسة الانتشار العربي، ط1.
- النائيني، شيخ الإسلام محمد حسين، 1999، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تحقيق توفيق السيف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1.
- النادي، فؤاد، 1998، موسوعة الفقه السياسي الإسلامي، القاهرة.
- الناصر، سعاد عبد الله، 2003، قضية المرأة، وزارة الأوقاف القطرية، الوحدة.
- النبالي، عبد الله، الجمهورية الإسلامية الإيرانية في الميزان، بدون تفاصيل.
- النبهان، محمد فاروق، 1988، نظام الحكم في الإسلام مؤسسة الرسالة، بيروت
- النبهاني، تقي الدين، 1990، نظام الحكم في الإسلام، دار الأمة، بيروت، ط2.

- النجار، زغلول راغب، 1995، أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، رياض.
- الندوي، أبو الحسن، علي، 1980، التربية الإسلامية الحرة، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- النراقي، احمد محمد مهدي، 1408هـ، عوائد الأيام، قم، مكتبة بصيرتي، ط3.
- نصار، ناصف، 2000، في التربية والسياسية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1.
- نصر، سيد حسين، 1975، دراسات إسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت.
- نعمة الشيخ عبدالله، 1995، روح التشيع، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى.
- النفيسي، عبدالله فهد، 1976، دور الشيعة في تطور العراق، الكويت.
- النقاش، فريده، 2005، النسوية والمواطنة، مكتبة الأسرة، ط1.
- النقري، رائق علي، 1999، فقه المصالح، دار الأمين، ط1.
- نويهض، وليد، 1994، الإسلام والسياسة، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت.
- الهزايمة، محمد عوض (1997) حاضر العالم الإسلامي وقضاياها السياسية، دار عمار، عمان.
- هويدي، فهمي 1993 الإسلام والديمقراطية، مركز الاهرام للترجمة، القاهرة.
- الوائلي، الشيخ أحمد، 1982، هوية التشيع، مؤسسة أهل البيت، بيروت.
- وات، مونتمري، 1981، الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي الحديدي، دار الحدائث للطباعة، بيروت.



- واعظمي، احمد، 2001، المجتمع الديني والمدني، ترجمة حيدر حب الله، دار الهادي، بيروت.
- وافي، علي عبد الحميد، 1967، حقوق الإنسان في الإسلام، ط4 ، دار نهضة مصر، القاهرة.
- الورداني، صالح، 1993، الشيعة في مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي.
- يالجن، مقداد، 1984، دور التربية الإخلاقية، دار الشروق، بيروت.
- يوسشايمان، 1991، النفس المكبتورة، هاجس الغرب في مجتمعاتنا، دار الساقى، لندن.
- يوسف، عبدالحى، 2005، الدولة الإسلامية، المكتب الإسلامي لإحياء التراث، الخرطوم.

## مواقع على شبكة الانترنت:

– منبر الأمة الإسلامية للدراسات والبحوث: <http://www.al-ommah.org/v2/web>

– مجلة التقريب: <http://www.altaghrib.net>

– الشبكة الإسلامية: <http://www.islamweb.net/ver2/library/ummah.php>

– اسلام اون لاين: <http://www.islam-online.net/Arabic/index.shtml>

– مجلة الكلمة : <http://www.kalema.net>