

اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن

د. مصطفى محمود منجود

لما كان الإسلام الرسالة الخاتمة التي أكمل بها الله سبحانه الدين، وأتم به نعمته على عباده، ورضيه لهم ديناً فقد اقتضت سنته في خلقه أن يرسل إليهم كافة رسولاً ليهديهم سبيل الرشاد والاستقامة على هذا الدين المرضي الخاتم، وأن يجعل الوحي المنزل الموجّه إلى هذا السبيل المبين دون سواه، ولذلك ألزم الله سبحانه البشر به، وحذرهم اتباع السبل الأخرى، لأن فيها إفسادهم ومن ثم إهلاكهم "وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله" (الأنعام الآية ١٥٣)، وأوكل سبحانه إلى الإنسان أن يختار بين سبيل الرشاد والاستقامة وبين سبل الإفساد والإهلاك، وأناط بالعقل - مناط التكليف - أن يقرر وجهة الاختيار "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف الآية ٢٩).

وليس ثمة وسط بين الإيمان وبين الكفر، لكن حركة العقل في تقرير وجهة الاختيار لا يتركها الله سبحانه تخبط في عشواء بلا مجال، ولا يدعها تتحرك في فراغ، وإنما يهيئ لها من كتاب الوحي (قرآناً وسنة) وكتاب الكون متسعاً للنظر والتدبير من جهة، ولالتماس الدليل والحجة والبينة من جهة أخرى، وإن اختلف منهج النظر والتدبير في الكتابين.

فكتاب الوحي مجاله يتطلب تدبر آياته سبحانه في سور القرآن الكريم، وتدبر أحاديث رسوله صلي الله عليه وسلم الصحيحة، لمعرفة ما في هذا الوحي من أفكار وتشريعات، ومقاصد وقيم، وسنن ومواعظ، وأوامر ونواه، توضع حدوداً لما ينبغي الانتهاء عنده، وتضع في الوقت ذاته حدوداً لما ينبغي الانتهاء عنه، لينجز هذا التكليف الإلهي.

أما كتاب الكون فمجاله يتطلب هو الآخر استدعاء ما تم فقهه وعلمه من كتاب الوحي في النظر إلى ما خلق الله للإنسان، وما سخر له في السماوات وفي الأرض من كائنات، ذلّلها له، وأخضعها لإمكاناته - في حدود طاقته - ليؤدى رسالته كمستخلف في الأرض ويقدر ما يضع الكتاب الأول - الوحي - ضوابط للعقل في تدبره وفهمه، حتى يظل شرع الله حاكماً للعقل، بقدر ما يترك له - في حدود هذه الضوابط - المجال واسعاً في إنعام النظر في كتاب الكون، إنها ضوابط الإرشاد والتوجيه والرعاية لا ضوابط التعطيل والتقييد والجمود،

ويستطيع الإنسان اكتشاف مدى سلامة قراءته للكتابين إذا ما تيقن وأيقن أن فهمه وتدبره لكليهما قاداه إلى أن ما يربط بينهما هو رباط الانسجام والتوافق والتكامل، لا رباط التضاد والتناقض والتعارض،

وبعبارة أدق يستطيع الإنسان أن يدرك مدى سلامة فكره إذا كان نتاج هذا الفكر - أي الأفكار على تعدد صورها - لا يوقع تناقضاً بين ما أراد الله له في وحيه، وبين ما أراد له في كونه. ومعنى ما سبق أن عقل الإنسان - أداة فكره - مطلوب منه أمران متلازمان، أحدهما إدراك التناغم والاتساق بين كتاب الله وبين كتاب الكون كله، والثاني إدراك التناغم والتكامل بين كتاب الله وبين مكونات كتاب الكون الفرعية من جهة أخرى، وهذه المكونات لا تعدو أن تكون أنساقاً فرعية للنسق العام في كتاب الكون، ولهذا فالفكر الإنساني عليه أن يكشف هذه الأنساق والتناغم بين كل منها وبين ما ورد في كتاب الوحي بخصوص تنظيم وتوجيه كل منها.

فإذا ما استقام منهجه سيجد أن كل نسق فرعي يغطي في نسق الكون ويتجه إلى ناحية ليست باليقين تلك التي يغطيها ويتجه إليها نسق فرعي آخر، وإن تكاملت الأنساق الفرعية في النهاية، والفكر حين ينشد اكتشاف أي من هذه الأنساق سيكتسي بطابعه سياسياً كان أو غير سياسي، ومن هنا إذا عمل العقل فيما له صلة بالجانب السياسي من نظم الكون يكون الفكر سياسياً، فإذا أراد الإنسان أن لا يخالف هذا الفكر كتاب الوحي - أي ليكون إسلامياً - فيجب عليه أن يبحث عن حدوده في هذا الكتاب ويقف عندها، وساعتها سيكتشف أن حدوده تقابل المتغير مما شرع الله في هذا الكتاب لأن أمور السياسة فيه عامة غير تفصيلية، وليست من الثوابت المطلقة المنصوص عليها تفصيلاً ليقابل بها الله سبحانه الثوابت في نظام الكون، والسياسة والفكر فيها يكونان على مقتضى النظر الشرعي إذا جاء في حدود المبادئ العامة في كتاب الوحي، أي في حدود ما وافق هذا الكتاب وليس في حدود ما نطق به.

والناظر في خبرة المسلمين منذ أن اختار الله من أنفسهم رسولاً يبلغهم شرعه ومنهجه يجد أن فكرهم فيما ينتظم الجانب السياسي في نظام الكون لم ينقطع، إن في عصر النبوة، أو في العصور التي تلتها، لأن كتاب الوحي ألزمهم ابتداءً أن يجعلوا منه هادياً - بالجد والاجتهاد والعمل، لا بالقول ومجرد النظر والإدعاء- لنظام الكون في كل فروعه - بما فيها الفرع السياسي - مهما كان الزمان ومهما اختلف المكان، لأجل ذلك تتالت إيناعات المسلمين الفكرية قديماً وامتدت معاصراً، وما بين القلم والمعاصر شهدت هذه الإيناعات تطوراً في مجالات عديدة من أمور السياسة، بعضها كان وضائاً مشرقاً، وبعضها الآخر كان خافتاً مظلماً، حسب اقترابها - أي الإيناعات - أو بعدها من حدود السياسة في كتاب الوحي.

وإذا كان القرن العشرون هو آخر القرون التي عاصرها الإسلام والمسلمون قبل إشراقة القرن الواحد والعشرين، فإن الأمر في استشراف هذا القرن الأخير - لمعرفة موضع القدم فيه ومتطلباته - يقتضي من المسلمين باحثين وعلماء أن يديموا النظر ويدققوه في حصيلة فكرهم السياسي في القرن السابق، لوزن حقيقة ما أسهموا به في الفكر الإنساني وحمل بصمات كتاب وحي الله الذي جعلهم خير أمة أخرجت

للناس، وزناً يطلعهم على ما قدموه، كيف ولماذا؟ وعلى ما عجزوا عن تقديمه، كيف ولماذا أيضاً؟ وذلك فيه تبصرة بمواقع الإيناع والتوفيق، فضلاً عما فيه من تبصرة بمواطن الخلل والتقصير.

من هنا كانت محاولتنا في هذه الدراسة الإسهام في عرض اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي - انطلاقاً من المقدمات السابقة - التي قدر لها الوجود والمشاركة في إحداث ووقائع القرن الماضي، وأظن أن محاولة من هذا القبيل يجب أن تتصدى لقضايا أربع كاشفة لعطاء هذه الاتجاهات، وأولها تتعلق بالإشكاليات المنهجية الواجب التصدي لها حال الاقتراب من هذه الاتجاهات على تعددها وتنوعها - أي الإشكاليات - حتى تمهد أرضية تحليلها - أي الاتجاهات - بلا منغصات معرفية أو منهجية، والثانية ترتبط بالمنطلقات الكبرى التي من عندها بدأ الفكر السياسي الإسلامي باتجاهاته المختلفة، باعتبارها المنبهات التي ألحت على الاتجاهات وضغطت بوجوهها الإشكالية كي تستجيب لها بشكل أو بآخر، والثالثة تتصل بالبنية العامة والخريطة الإجمالية لاتجاهات الفكر السياسي خلال القرن، التي لا تعرض فقط لتصنيفاتها بقدر ما تعرض في هذه التصنيفات أيضاً ملامح الاتجاهات وخصائصها والمستبطن فيها من قضايا وموضوعات، والرابعة تقف عند مراجعة اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في عطاتها خلال القرن، مراجعة ليس من ورائها إلا العدل في القول - قدر ما يتسع الاجتهاد البشري - في إطار من روح النصح والتناصح التي تجدد جذورها الأصلية في شرعنا الكريم من حيث جعل الله سبحانه دينه على لسان رسوله مرادفاً للنصيحة حين قال صلي الله عليه وسلم: "الدين النصيحة" والنصيحة هنا معنى جامع وأصل يرد إليه القول والعمل، والفكر والحركة، ولن يتحقق هذا المعنى إلا بإخلاص نية النصح، وإخلاص نية النصح بحققه الصدق فيه، والأمانة فيه، فضلاً عن العدل منهجاً له، ومقاصد عامة تحركه.

وفيما يلي تفصيل لهذه القضايا الأربع:

أولاً : إشكاليات منهجية في رصد اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن الماضي

:

تنطوي عملية متابعة اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن الماضي، ورصيدها على قدر غير ضئيل من التعقيد والتشابك والغموض، بل إن ما يكتنفها من صعوبات ومزالق يجعل من المهم بالمحاولة في هذا الصدد أمراً مخفوفاً بالتحديات والمخاطر، وهي مكابدة لا يدرك كنهها إلا من تعايش مع هذا الفكر وعاشه، وقدر له أن يتعامل معه عن قرب، بشكل أو بآخر، ومن ثم مع مفاهيمه، ومنهجيه، ومصادره، وتطوراته، وقضاياها، وروافد عطائه، ورواده، ومدارسه، وإيناعاته، واخفاقاته.

وليس المقصود هنا إقامة العراقيل أمام آية محاولة طموحه لرصد اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خلال قرن أو حتى خلال فترة دون القرن، أو سد المنافذ والسبل، بل، وإنما المراد تبصرة من يتصدى لهذه المحاولة - فرداً أو جماعة - وتذكره بالمستبطن فيها من علامات استفهام وقضايا إشكالية، يلزمه إيجاد المخرج منها ابتداءً، حتى لا يفاجأ في النهاية بأنة مضطر إلى التراجع عن محاولته، لأن تداعى الإشكاليات لم يدع له أي خيار آخر؟ (١)

ويدخل إجمالاً في هذه الإشكاليات الآتي :

١. إشكالية تعريف الفكر السياسي الإسلامي في قرن :

وهي إشكالية قد ينظر إليها البعض على أنها محض افتراء، إذ لا يعقل أن يكون لها محل بعد المصنفات المتعددة في الفكر السياسي الإسلامي، وبعد تدريسه كحقل معرفي في العلوم السياسية في كثير من الجامعات، حتى غير العربية، وبعد انعقاد الندوات والمؤتمرات التي اهتمت بقضاياها وهمومه، بل وبعد إعداد الكثير من الرسائل العلمية التي جعلته - او ما يتفرع منه - محاور موضوعاتها.

وواقع الأمر أنه إذا كانت طائفة مما صنف في الفكر السياسي الإسلامي قد ساعدت في عملية الاجتهاد لبناء المفهوم، فإن الكثير مما صنف فيه زاد إشكالاتها إشكالاتاً، مع أن تعريف المفهوم يمثل البوصلة التي ننظر من خلالها إلى الفكر ليس في اتجاهاته فحسب، وإنما في كل ما يشير من قضايا، خاصة ونحن نتعامل مع مفهوم سياسي مركب من ثلاثة مقاطع مفهومية، أحدها الموصوف وهو الفكر، والثاني صفة الموصوف الأولى وهي السياسي، والثالثة صفة الموصوف التالية وهي الإسلامي، فهو إذن ليس أي فكر، وإنما هو فكر سياسي، ولكنه من الناحية الأخرى ليس أي فكر سياسي، وإنما هو فكر سياسي إسلامي، وهكذا أعطت الصفتان للفكر تميزاً واستغلالاً وطبيعة خاصة، وقد بما قيل "إذا زادت القيود، قل الموجود".

وقد سبق لنا تعريف الفكر السياسي الإسلامي على أنه " إعمال العقل فيما له صلة بظاهرة السلطة علي مقتضى النظر الشرعي "، وحللنا أبعاده المتعددة، لكن ذلك تم في مجال التنظير العام للمفهوم (٢) أما ونحن نقرب منه في مجال قد حدد زمنياً بالقرن، فسوف نواجه بتساؤلات متعددة، هل يمكن مع اتساع النطاق الزمني نسبياً تبني تعريف عام وضابط للفكر يصلح لكل عقود هذا القرن؟ وما مدي مرونة هذا التعريف ليواكب ما حدث للفكر ذاته من تطورات في مناحيه المتعددة؟ وهل الأصوب منهاجياً ومعرفياً أن نتحدث عن تعريفات متعددة للفكر، وليس تعريفاً واحداً، إذا ما أخذ في الاعتبار أنه شهد حالات من التطور والنهوض، وحالات أخرى من الجمود والانتكاس عبر مائة عام؟ وما المعايير التي يمكن

ان تحكم التعدد في التعريفات ؟ أو بعبارة أدق ما هي الأطر المرجعية التي تستتر خلف التعدد، وما مصادر هذه الأطر المذهبية، أو الفقهية، أو الجغرافية، أو المنهجية، أو اللغوية ؟

وهنا قد يكون الجمع بين المدخلين في تعريف الفكر السياسي الإسلامي في عملية رصده خلال قرن ضرورة لا مفر منها، لتجاوز الإشكالية في التعريف، على معنى أن ينظر إلى المدخل العام في التعريف على أنه بمثابة الإطار العام الذي يشكل الحد الأدنى لما ينبغي أن يطلق عليه الفكر السياسي الإسلامي، أما المدخل الخاص فينبغي ان ينظر اليه على أنه سعة ورحابه، تسمحان بالتعدد داخل الإطار العام، وعندها يمكن القول أن هناك تصنيفات للفكر السياسي الإسلامي، مثل الفكر السياسي السني، والفكر السياسي الشيعي، والفكر السياسي العربي، والفكر السياسي غير العربي، والفكر السياسي الآسيوي، والفكر السياسي الأفريقي، وهكذا حسب معايير التصنيف المختارة، على أن يظل الفكر الاسلامي، أيا كانت تعريفاته الفرعية، ومهما تعددت السبل في ذلك مشدوداً إلى الأصل الجامع الذي يحفظه من التبديد، وفقدان الهوية.

هكذا يصير تعريف الفكر السياسي الإسلامي في مدخله العام والخاص ضرورة منهجية وحضارية هو المقدمة الأولى في عملية رصده خلال قرن ، خاصة إذا ما أخذ في الاعتبار:

- أن البعض من داخل الصنفين العربي والإسلامي ظل مرابطاً طوال القرن الماضي على ثغر الفصام النكد بين الإسلام وبين السياسة، وما يتفرع عنها فكراً وحركة، انطلاقاً من نظرة رددت بين الحين والآخر مفادها أن لا صلة للدين بالسياسة، ولا صلة للسياسة بالدين، الأمر الذي حدا بهذا البعض إلى أن يرتب على هاتين المقدمتين - الفصل بين الدين والسياسة عموماً، وبين الإسلام والسياسة خصوصاً- إنكار أن يكون للمسلمين حظاً ملموساً من الفكر السياسي، وهو افتراء وافية تصدى الكثيرون لما فيهما من مغالطات وأخطاء.(٣)

- كذلك فإن البعض بدافع التعصب لكل ما هو إسلامي ولكل ما يخرج من رحمه، أو رغبة في خلط المفاهيم وتخليطها، أو بحرص على التفرد في الغرابة وابتداع ما يلفت الأنظار، أو بانسياق وراء الشائع من المصطلحات في دوائر غير مسلمة، استبدلوا بالإسلامي كصفة ثانية للفكر صفات الإسلاموي، والتأسلمي، والمتأسلم، والمؤسلم، (٤) وكلها لا تعدو أن تكون في أغلبها تحريجات لما شاع واستقر عن الإسلام السياسي، ذلك المفهوم الذي أريد - ضمن ما أريد منه - أن يتحول معه الإسلام إلى الكثير من إسلام. (٥)

- وأن ثمة فوضى في منهج النظر إلى المفاهيم وثيقة الصلة بالفكر السياسي الإسلامي، والذي جاء من تجلياتها خلال القرن استخدام هذا المفاهيم كمرادفات لمفهوم الفكر السياسي الإسلامي، خاصة مفاهيم الفقه السياسي الإسلامي، والعقل السياسي الإسلامي، والتراث السياسي الإسلامي، والنظرية

السياسية الإسلامية، والفلسفة السياسية الإسلامية، والمثالية السياسية الإسلامية، والعقيدة السياسية الإسلامية، والمذهب السياسي الإسلامي.

وبصرف النظر عما في ذلك من مغالطات منهجية ومعرفية فإن فيه كذلك تركيزاً لما أشتهر في الفكر السياسي عموماً من خلط البعض بينه وبين غيره من المفاهيم، تحت دعوى لا مشاحة في الاصطلاح، وقد سبق بيان خلط ذلك وخطئه في موضوع آخر (٦).

- وأنه انتشرت خلال القرن - ونشرت - دراسات حاولت دراسة الفكر السياسي من المنظور الإسلامي خلال القرن الماضي، بيد أنه تداخلت عناوينها والتبست على الكثيرين ممن تتبعوها واطلعوا عليها، لما وجدوا فيها " الفكر السياسي الإسلامي "، " والفكر السياسي في الإسلام "، " والفكر السياسي المسلم "، " والفكر السياسي للمسلمين "، " والفكر السياسي لأهل السنة "، " والفكر السياسي الشيعي "، (٧) و مصدر اللبس الأساسي عدم تبيين : هل الاسلامي " هو نفسه " في الاسلام "، " او " المسلم "، او " للمسلمين "، او " السنن "، " او الشيعي "، أين الالتقاء، و أين التضاد؟ وأيها يحكم الآخر؟ وأيها الحجة عليه؟ والى أيها تحاكم بقية المصطلحات؟

٢. إشكالية غياب نظرية عامة لمصادر الفكر السياسي الإسلامي :

وبصرف النظر عن أسباب هذا الغياب وهي كثيرة في الواقع - بعضها يعود إلى طبيعة المصادر ذاتها، وبعضها الآخر يعود إلى ضالة حظ التنظير السياسي الإسلامي عامة من الاهتمام والتدقيق، وبعضها الثالث يرجع إلى موقع الحديث عن المصادر ضمن أولويات الحديث عن قضايا الفكر السياسي الإسلامي الأخرى، عند من أولاه دراسة وتأصيلاً - فإن واقع الحال يؤدي بالباحث في هذا الفكر - وفي أي من حقه الممتدة - إلى الحيرة والتردد، من حيث تفوته ركائز هي في القلب مما ينبغي أن تؤسس عليه هذه النظرية العامة.

ولعل في المقدمة منها - أي الركائز - طرق تتبع روافد المصادر حسب زمان صدورهما ومكانه، وأقسام المصادر، وتصنيفاتها، وألوية الاحتجاج بها، وطرق التثبت من صحة نسبتها إلى الجهة التي ائتمتها افراداً وجماعات، ومناهج البحث فيها، وكيفية استدعاء بعضها البعض الآخر، وأسلوب درء التناقض الظني أو الحقيقي بينها، وحدود إنزال الاسقاطات العصرية على المصادر التراثية خاصة، وأمناط قراءة النصوص المتضمنة فيها من خلال أساليب تحليل المضمون، وتحليل النص، والمقارنة، وتسلسلها الزماني، والشروط الواجب توافرها فيمن يتصدى لتحقيقتها، وحدود توظيف التقنيات الحديثة في الاقتراب منها بشكل أو بآخر، وضوابط تقويم الآراء والأفكار التي حوتها.

قد تبدو عملية التوقف عند مصادر الفكر السياسي الإسلامي - إزاء افتقار الركائز السابقة التي تستند عليها محاولة بناء نظرية عامة لها - عسيرة، وذلك صحيح إلى حد كبير، ويبدو وجه العسر فيها أشد وأعمق إذا بحثنا في مصادر الفكر السياسي الإسلامي المعاصرة خلال القرن الماضي للآتي :-

- أن معظم الذين اشتغلوا بدراسة الفكر السياسي الإسلامي وانشغلوا بها لم يحاولوا تقديم سابقة في بناء هذه النظرية، ولذلك بقيت أعمال البعض الذين هموا بالمحاولة في هذا المجال - على أصالتها وريادتها - دون المرجو بكثير (٨) ولا زالت الهوة واضحة بين المأمول وبين المتاح.

- وإن مصادر الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن من الاتساع والكثرة والثراء بحيث يصعب متابعتها وجمعها كلها، أو أغلبها في إطار نظري عام يحكم مسارها ويتحكم فيه، بل إن بعض هذه المصادر لا يمكن لاعتبارات كثيرة للباحث الفرد الحصول عليها، فدون ذلك جهود، وأموا، وأسفار، وتقنيات تفوق ما يمكن أن يتحملة فرد واحد.

- وأن ما نشر خلال القرن من المصادر - التراثية وغير التراثية - يمثل قطرة من محيط، ونذراً يسيراً مما هو متاح عن الفكر السياسي الإسلامي إذا قورن بالجزء الأكبر منه، والذي مازال في طور المخطوطات المتناثرة هنا وهناك، والتي لم تجد الاهتمام المناسب بها، والذي ينفض عنها تراب التكديس والعطالة (٩).

- وأن كثيراً من المراكز والمؤسسات البحثية في عالمنا العربي والإسلامي - خاصة التي اهتمت - ومازالت - تهتم بالظاهرة السياسية الإسلامية لم تدرج مسألة بناء نظرية عامة لمصادر الفكر الاهتمام الكافي، إن لم تكن أغفلتها تماماً، رغم انشغالها أحياناً بأمور بحثية أدنى في أهميتها وأولويتها بهذه المسألة المعرفية الضرورية.

- وأن هناك إرادة - من جهات عديدة - داخل بعض الدول العربية، والإسلامية في إدخال بعض مصادر الفكر السياسي الإسلامي الحديثة والمعاصرة ضمن المحظورات أو الممنوعات من التداول، مما أدى إلى حجب الاطلاع عليها، أو الدخول في إجراءات معقدة، جعل من الحصول عليها أمراً شاقاً، ومقيداً في أحوال كثيرة.

ورغم ما سبق فإننا لا نعدم أكثر من سبيل لتجاوز هذه الإشكالية، أحدها الاستفادة من محاولات على قلتها فصلت بعض الشيء في مصادر الفكر السياسي الإسلامي، وأرست مبادئ أولية في عملية التنظير العام لها، وثانيها وجود سوابق - على تنوع مداخلها المنهجية

- لرصد مسيرة الفكر السياسي الإسلامي منذ سقوط الخلافة العثمانية وحتى نهاية القرن الماضي، وثالثها أن الأمر في تتبع اتجاهات هذا الفكر عبر قرن من الزمان يقتضى إعطاء صورة عامة إجمالية عنها وليس الاستقصاء التفصيلي عنها في كل المصادر.

وفوق ذلك فإن الاجتهاد المستضيئ بسوابق الحديث عن مصادر الفكر السياسي الإسلامي، والمستهدى بسوابق الحديث عن أهم اتجاهاته ينبغي أن يستمر ولا يتوقف لتدارك النقص، وسد الهوة المعرفية في هذه الناحية، ومع تعدد الاجتهادات قد يصبح الحديث عن نظرية لهذه المصادر حديثاً عن حق له حقيقة.

٣- إشكالية ما يدخل من الفكر ضمن المضمون المعرفي لمفهوم الاتجاه، وما يخرج منه.

فإنعام النظر في مسيرة الفكر السياسي الإسلامي يؤكد أنه قد شارك في مراحلها وأسهم أفراد، وجماعات، وحركات، وتنظيمات، ومؤسسات، وأحزاب، وجبهات، واتحادات، وقوى، وتجمعات متعددة، وبصرف النظر عن التوجه الفكري لكل أولئك، وبعيداً عن قيمة ما أسهموا به، وأشكاله وأدواته، ومردوده في الواقع السياسي فإن التساؤل هو: ما الذي صدر عن هذه الفعاليات فكرياً ويمكن أن يرقى إلى رتبة الاتجاه؟

أو بعبارة أدق أي أولئك يمكن أن ندرج ما قدمه من آراء أو تصورات أو رؤى، أو مشاريع فكرية، أو حلول أو نظريات إلى آخره من صور الفكر تحت مفهوم الاتجاه؟

هنا يبدو تحديد مناط مفهوم الاتجاه من الأهمية بمكان، وذلك لأنه يضمن الأتى :-

- توفير آلية موضوعية إلى حد ما يُحتكم إليها في بيان ما يدخل في مفهوم الاتجاه وما يخرج منه من صور الفكر السياسي الإسلامي المتعددة، والتي فرضت وجودها خلال قرن، وهي الآلية التي يمكن بمقتضاها كذلك القول إنه ليست أية صورة يمكن أن تأخذ شكل الاتجاه، وأنه ليس لصاحب هذه الصورة الفكرية - فرداً أو جماعة - أن يدعى أنه صاحب اتجاه، - أو انه استبعد - لسبب أو لآخر - من تصنيف الاتجاهات.

- إبعاد مفهوم الاتجاه عن الاختلاط أو التداخل مع مفاهيم أخرى غالباً ما استعملت كمرادفات أو بدائل له أشهرها مفهوم التيار الذي استخدمه أكثر من مؤلف على انه مرادف أو بديل لمفهوم الاتجاه، دون تمحيص أو تدقيق، أو بيان لسبب ذلك الأمر الذي يثير التساؤل: هل كل اتجاه فكري هو تيار فكري؟ وهل كل تيار فكري يعبر عن اتجاه فكري، أو ربما اتجاهات؟ وأيها بالتالي أكثر اتساعاً من الآخر في الدلالات والمعنى والمضمون؟

- معرفة الحالات أو التطورات التي تطورت من خلالها الصور الأخرى الفكرية - دون الاتجاه - كالرأى، والتصور، والرؤية، والمشروع، والاقتراح، والفكرة، والنظرة، والتأمل، إلى حيث اعتبارها من الاتجاهات، على النحو التي سيرد لاحقاً عن سمات الاتجاه.

- معرفة التطورات التي مرت بها هذه الصور وقد تحولت إلى اتجاهات، وما أصبحها من تغيرات وتجديدات، وهذا يصعب تلمسه دون متابعة تاريخية تستقرىء خبرة كل اتجاه واطواره وما تفاعل فيها - ألى الخبرة - استمرارا، أو انقطاعا فى الاستمرار أحيانا، وذلك خلال قرن.

- كذلك معرفة التطورات التي تمكن من خلالها اتجاه دون آخر من الصعود إلى مرتبة أعلى فى الرسوخ الفكرى من الاتجاه، سماها البعض أحيانا بالمدرسة الفكرية بكل ما يستلزمه أداء المدرسة وفاعليتها من منهج، وقائمين على تدريسه، وأدوات لتنفيذ المنهج، وإطار زمانى ومكانى هو مجال حركة القائمين على المنهج والمنفذين له، وقيم للحركة، وتقديم لها على مقتضى ما تفرض القيم، وما يعد به المنهج .

إذا كان ما سبق يكشف عن قيمة تحديد مفهوم الاتجاه، فهل إلى ذلك من سبيل ؟. ودون الدخول فى تفصيلات لا يتسع لها المقام يمكن القول إن الاتجاه عبارة عن رؤية فكرية مجردة انبثقت من أعمال العقل فى فلك معرفى ومن خلال إطار مرجعى معين (١٠). فالفلك المعرفى والإطار المرجعى يحددان طبيعة الاتجاه ومجاله . فالالاتجاه إذا كان فلكه المعرفى سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً يصير اتجاهاً سياسياً، أو اقتصادياً، أو اجتماعياً، فإذا دار هذا الفلك فى إطار مرجعى ماركسى أو ليبرالى، أو إسلامي مثلاً، فإن صفته السياسية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، تلحقها صفة الماركسى، أو الليبرالى، أو الإسلاميو هذا يعنى أن اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى :

- رؤى فكرية أتت كمحصلة أعمال العقل فيما له صلة بظاهرة السلطة السياسية، مدار وموضوع الفكر السياسى الإسلامى حيث انقسام الوجود السياسى الى طرفين، احدهما يحكم، والآخر يحكم، أحدهما يتولى الأمر، والثانى يسلم بهذه الولاية

- وأن صفة الإسلامى كصفة ثانية للفكر مردها ان هذه الرؤى الفكرية جاءت فى وجهتها الى ظاهرة السلطة على مقتضى النظر الشرعى، اى فى إطار ما وافق الشرع قرآناً وسنة.

- وأن كل اتجاه منها وقد تمخض عن مجموعة من الأفكار - بقطع النظر عن صورها - له وجهة دراسية فى ظاهرة السلطة، غير الوجهة التى ولى اتجاه آخر دراسته ناحيتها، وان كان التمايز فى الوجهات لا يمنع التكامل بين اتجاه وآخر.

- وأن المضمون المعرفى والمنهاجى فى الاتجاهات يأخذ سمتى التراكم والاضطراب، ومن خلال اجتهاد أكثر من فرد واحد، وان لم يأت الاجتهاد دفعة واحدة، أو فى مرحلة زمنية واحدة، أو بشكل جماعى متزامن، المهم أن يحدث اضطراب وتراكم ويؤكدان التركيز على وجهة معينة فى ظاهرة السلطة.

- ثم إن الاتجاهات لا بد لها من الاستقرار فى ذلك المضمون المعرفى، بمعنى إمكانية رصدها، وملاحظتها، وتتبعها واكتشاف وجهة كل منها ناحية السلطة، بصرف النظر عن مذهبيته، والمشاركين فى بلورته، وانتمائهم الإقليمى.

٤ - إشكالية تحديد جغرافية الفكر السياسي الإسلامي خلال قرن :

والجغرافيا هنا بشقيها المتبادرين، المعنى المكاني الأرضي، والمعنى الزمني، وكلاهما يكمل الآخر، وإذا كان الثاني امتداداً للأول وتطوراً به ، فإن الأول هو بيئة الثاني وخلاصة الإنفعال به. إذ المعنى المكاني للجغرافيا يشير إلى أتساع الرقعة الإقليمية للفكر السياسي الإسلامي لتشمل بقاعا في دار الإسلام وأخرى خارجها، خرجت منها اتجاهاته، على تنوعها، وهو ما يتصور معه أن الأرض أو الأرضية التي ينطلق منها هذا الفكر تفيض على دوائر أخرى غير عربية، وغير مسلمة، وهذا يعني أنه ليست العبرة هنا بعروبتة ليكون حصيلة ما خرج من بلاد العرب ولا بمسليته - إن جاز التعبير - ليكون نتاج ما ابدعته ديار المسلمين عربا وغير عرب، وإنما بإسلامية هذا الفكر أى صدوره على مقتضى ما وافق النص الشرعى قرآنا وسنة.

فكل أرض هيأت للفكر السياسي الإسلامي الانبعاث والنهوض، وكل أرض رعته في أى من أطواره وتطوراته، داخله في جغرافية المكان له، سواء كانت أرضا عربية، أو أرضاً مسلمة غير عربية، أم أرضا دون ذلك لا تسرى فيها أحكام الإسلام.

فمن يستطع متابعة اتجاهات الفكر - إسلاميا - أو غير إسلامي في هذه الرقعة الجغرافية الشاسعة خلال قرن من الزمان ؟ خاصة وأن دوائرها - العربية، والإسلامية والعالمية - فيها من المكان وبوصلته الشمال والجنوب، والشرق والغرب، ناهيك عما يتفرع عن ذلك من إحداثيات كالشمال الجنوبي، والشمال الشرقي، والشمال الغربي، إلى أخرى في بقية الجهات..

وتبدو المسألة على قدر غير ضئيل من المجازفة - حال الإجابة على السؤال السابق - إذا علمنا أن لكل دائرة من الدوائر الثلاث السابقة، دوائر فرعية، تتسع وتضيق حسب حجم المكان فيها، وحسب ما أينعته من اتجاهات، وحسب التوجهات المذهبية، والعرقية، واللغوية، والسياسية للذين أسهموا في هذه الاتجاهات وأنضجوها.

أما المعنى الزماني للجغرافيا فيشير إلى ان راصد المحتوى المعرفي للفكر السياسي الإسلامي في قرن سيجد أنه مر بتطورات وتغيرات وشهد في كل تطور ظواهر وحالات، لم تقف به على هيئة واحدة عبر عقود هذا القرن، خاصة في مكوناته المتغيرة، وهنا يقترب المعنى الزماني للجغرافية الفكر من المعنى المادى، ذلك أن ظواهر الفكر وحالاته عبر القرن جاءت أشبه بمثيلاهما في جغرافية المكان، من حيث تنوعت بين الهضاب والسهول والمرتفعات والوديان، والسخونة والبرودة، والنماء والجفاف، والرياح والرياح، والصفاء الصحو والمضطرب المتقلب، والسيول والأمطار، والغيث المفضى إلى الحياة والأعاصير المهلكة.

فما الذى سبب هذا التنوع فى بنية الفكر السياسى الإسلامى ؟ وما الذى ربط بهذا الشكل المحكم بن شقى جغرافيته ؟ سؤالان على قدر كبير من الأهمية، وسوف يرد لاحقاً ما يجيب عليهما، لكن يبقى السؤال الملح على دارس الفكر السياسى الإسلامى : وما المخرج من هذا التعقيد الجغرافى ؟ والاجابة إنه أسلوب العينة، كأداة بحثية، العينة التى تسمح ليس فقط بالعودة إلى بعض المحطات المكانية وإنما العودة كذلك إلى بعض المحطات الزمنية، خلال المائة عام، على معنى رصد اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى من خلال هذه العينة فقط، وحتى يكون اختيار هذه العينة دقيقاً إلى حد ما يلزم أن يتوافر فى الاختيار بعض المقومات ومنها أن تكون العينة ممثلة قدر الإمكان لجغرافيا الفكر، وأن لا يكون ثمة تحيز فى اختيارها، وأن تكشف بحق عن أبرز اتجاهات الفكر، وأن تعطى صورة عامة عن إيجابيات وسلبيات هذه الاتجاهات حال تقويم مسيرتها خلال القرن.

٥- إشكالية حصر الاتجاهات وتصنيفها :

وهذه الإشكالية قد ترجع بعض وجوهها إلى الإشكاليات السابقة، لكن وجوهها الأخرى تغذيها أسباب أخرى، إذ كيف يتم الحصر والتصنيف إذا ما تذكرنا مما يلى :-

- أن معظم الاتجاهات تأثرت بفعل عوامل من داخلها وأخرى من خارجها بعمليات تطوير وتغيير وتجديد من جهة، وعمليات تجميد وحظر، وربما مصادرة من جهة أخرى، وكل ذلك لم يتخذ شكلا واحداً، وما لم يتم رصد ذلك فإن معرفة الثابت الأصيل فى هذه الاتجاهات من المتغير الطارىء لا يمكن تبينه والحال كذلك.

- ثم إن القاطع أو الجزم بأن اتجاهها معنا - فى مضمونه وقضاياها ومفاهيمه وهمومه وتطوراته - هو فقط سياسى، أو فقهى، أو تقليدى أو حدائى، أو وسطى، أو شيعى، أو سنى، إلى آخره حسب معيار التصنيف أمر لا يمكن التسليم به لأن الحياة عامة والحياة السياسية خاصة لا تسمحان بإقامة الحواجز الفاصلة بين ما يعتمل فيها من ممارسات بنفس القدر الذى تمنعان فيه نصب مثل هذه الحواجز بين ما يعتمل فيها من أفكار، ولأن الظواهر الاجتماعية ومن بينها الظاهرة السياسية، ليست - بحكم طبيعتها - جامدة، ففيها النظامى، وفيها الفكرى، وفيها الحركى، وفيها المادى والمعنوى، وكل ذلك يتفاعل ويؤثر بعضه فى بعضه الآخر، ويتأثر به، وليس من وراء ذلك إلا التحفظ فى إطلاق الأحكام القطعية أو إصدار التعميمات المطلقة.

- كما أن الطبيعة التراكمية والاستدعائية فى الفكر السياسى الإسلامى تتأبى على الفصل التام والمحكم بين اتجاهاته (١١) وذلك أن التراكم يفترض أن يمهد السابق للاحق، وأن يضيف اللاحق للسابق، وأن يمهد هذا اللاحق لما سيأتى بعده، وهكذا فى تواصل حضارى، أما والاستدعائية فتفرض أنه

إذا كانت أصول هذا الفكر ومفاهيمه، ومصادره ومناهجه تستدعى بعضها البعض، فإن ما يتفرع عن ذلك من اتجاهات لا يقل استدعاء لبعضه البعض، وتلك حقيقة تؤكدنا الخبرة الإسلامية ليس في القرن الماضي فحسب، بل وفي القرون السابقة عليه كذلك.

- وأن معايير التصنيف عند من صنف اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي - وكما سيرد - يصعب حصرها بصفة مطلقة، ويكفى أن نرصد من المعايير، معيار الحدائث، ومعيار التجديد، ومعيار المذهبية الفقهية، ومعيار المذهبية السياسية، ومعيار الإقليمية، ومعيار العروبة، ومعيار العلمانية، ومعيار المرحلة التاريخية، ومعيار الوجهة الحضارية، ومعيار الانتماء إلى الفرق، ومعيار النشأة، ومعيار الموقف من السلطة، ومعيار العنف - إلى آخر ما سنعرض في خريطة الاتجاهات لاحقاً - بل إنه يمكن التفريع على تفرعات كل معيار أكثر من معيار.

- كذلك فإن بعض القوى، والحركات، والتنظيمات أو الجماعات التي بلورت أفكارها في اتجاهات بعينها خلال القرن الماضي تعرضت لظواهر، وربما قاست منها لم تقف بما عند نمط واحد، ولم تتركها على حال واحد، بل ترواحت بين الانقسام والتحول الفكري، والتحالف بين بعضها، وإيقاف النشاط، والحظر، والتجريم، ومن ثم المحاكمة، وكلها ظواهر كما نلاحظ لا تقف بالاتجاهات الفكرية عند حدود ثابتة مطلقة.

إزاء ما سبق يصبح التعامل بشيء من النسبية في تصنيف اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي منطقياً إلى حد كبير، بل وله ما يبرره، النسبية التي تفرضها طبيعة البحث في موضوع بالغ التعقيد كهذا الموضوع، والنسبية بحكم حدود الجهد البشري في التصنيف، والنسبية لعدم الإحاطة بكل مصادر الفكر في قرن كامل، والنسبية التي توائم تقديم صورة إجمالية عن هذه الاتجاهات، والنسبية لأن كل ذلك لا يدع مجالاً إلا عرض عينه من هذه الاتجاهات، كما سبق تناوله، وأخيراً النسبية لأن الذين حاولوا وضع معايير لتصنيفها - أى الاتجاهات - لم تبراَ محاولاتهم - ولن تبراَ - من المراجعة والمؤاخاة سواء من أنفسهم في عملية النقد الذاتي، أم من غيرهم في عملية التقويم الشاملة لروافد فكر الأمة.

٦ - إشكالية مفهوم القرن ودرء التعارض بين ضرورتين في تحديد معناه :

فأما الضرورتان، فأحدهما ضرورة المرباطة عند حدود الحساب الزمني الذي يتم بموجبه النظر إلى القرن، ليبدأ بحساب السنين والأعوام من عام تسعمائة وألف، ولينتهى في عام ألفين ميلادية، والثانية

ضرورة مد الطرف إلى ما قبل البداية في القرن وإلى ما بعد النهاية اتساقاً مع طبيعة الفكر السياسي الإسلامي وخصائصه من جهة، ومع طبيعة اتجاهاته وخصائصها من جهة أخرى.

هذا التعارض الظاهري إذا تم الوقوف عند ثغور كل ضرورة دون محاولة مد الجسور بين مقتضياتهما سيتحول إلى تعارض حقيقي، ومن ثم لن يعطى صورة عامة عن اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن الماضي، وأغلب الظن أنه - أى التعارض - سيظل في طور الظنى أو المتوهم إن نظر إلى المعنى الكامن لمفهوم القرن في الضورتين بمرونة وسعة.

وأساس المرونة في المعنى الزمنى للقرن أن تحديد عدد سنواته ليس متفقاً عليه بين كثير من العلماء، وقد نقل ابن حجر في فتح الباري أقوالاً كثيرة في ذلك في معرض شرحه لحديث "خير أمتي قرني ..."، إذ ذكر أن القرن إذا كان يطلق على مدة من الزمان، فإنه عند البعض ما بين الثلاثين والثمانين عام، وعند آخرين من العشرة أعوام والمائة وعشرين، وعند غيرهم أربعون فصاعداً، ورغم قوله "إن المشهور هو المائة عام"، إلا أنه احتاط لعدة القرون بأمرين، أولهما أن مدة القرن تختلف باختلاف أعمار أهل كل زمان، والثاني أن الأساس في القرن أن يشترك أهل زمان واحد متقارب في أمر من الأمور (١٢).

فوجه المرونة في الحساب الزمنى للقرن إذن تسمح بمد الطرف أحياناً قبل المائة عام، وبعدها، انطلاقاً من اختلاف الأمم في تقدير الأزمنة بداية ونهاية حسب أعمارها كما ذكر ابن حجر، وتعويلاً على أنه من الصعوبة بمكان أن نأمر تطور الفكر السياسي الإسلامي أن يقطع لنا من سياقه فترة القرن العشرين، سواء فهم القطع بمعنى الفصل بين ما سبق القرن على امتداده، وبين ما لحق به على انحسار سنواته لكونه في فترة التكوين، أم فهم القطع بمعنى استبعاد كل مالا يدخل سابقاً أو لاحقاً في عداد القرن العشرين مهما ضربت جذور هذا القرن في القرن التاسع عشر، ومهما مهدت اتجاهاته لبلورة اللاحق في القرن الواحد والعشرين.

أما أساس المرونة في المعنى الموضوعي للقرن فمرددة أن الفكر السياسي الإسلامي يعبر عن واقع حضارى تفاعل فيه وأنفعل به في النشأة والتكوين والتطورات وممارسة الدور وهذا الواقع لا يخضع لا مكان القطع والتحكم في مجرياته بحيث إذا أمرناه بالتوقف لنرصد حركته طيلة القرن العشرين، يستجيب على الفور، مستبعداً ما قبل هذا القرن، وما بعده .

إن الفكر حياه متدفقة تبدأ حين يوجد الإنسان ويبدأ الاجتماع الإنسانى السياسى، وتبدأ معه هموم الحياة ومشاكلها السياسية، ليبدأ مع كل ذلك البحث عن الحلول والمخارج، من خلال الأفكار، واتجاهاتها المتعددة، فالفكر حركة تراكمية متدفقة مستمرة، كل تطور فيه انطلاقاً من تطور سابق، وتمهيد لتطور لاحق، في تبادل للأخذ والعطاء - كما سبق - فإذا أريد رصد اتجاهاته في تطور من تطورات، فلا

ينبغي أن يخرج الرصد - أيا كان مستواه - عن هذه الطبيعة الفعالة في الفكر، بل يتناغم معها ويؤكد لها، بالتعرف على التطور الذي سبق، لمعرفة كيف أثر، والتطور الذي لحق لمعرفة كيف تأثر. (١٣)

هذه المرونة في طبيعة الفكر، إذا ما قابلناها بالمرونة في التحديد الزمني للقرن، يرتفع التعارض بين المعنى الزمني، والمعنى الموضوعي له، على ما سبق، وهذا مطلوب، بل قد لا نجاوز العدل في القول إن قلنا إن الفكر السياسي الإسلامي يتأبى في أى من تطوراته على المرحلة الجامدة حال النظر إلى هذه التطورات، بنفس القدر الذي يمتنع أن يحشر ضمن حقبة بعينها في تطور الفكر السياسي الإنساني، عند من عدّ له وجوداً أو اعتباراً في دراساته لهذا التطور أفقياً أم رأسياً (١٤).

٧- إشكالية المنهج في دراسة اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن

سبق القول في موضع بحثي آخر أن دراسة الفكر السياسي عامة، ودراسة الفكر السياسي الإسلامي خاصة تتضافر في بيان أهميتها - أى الدراسة - وأهدافها، وتحديد مفاهيمها، والتصدى لتساؤلاتها الرئيسية والفرعية، وتقسيمها ومحتوياتها، مداخل منهاجية متعددة، وإن كانت متكاملة، ويأتى في المقدمة منها ثلاثة مداخل مهمة، المدخل التاريخي، ومدخل تحليل النصوص، والمدخل المقارن (١٥).

فالمدخل التاريخي يحافظ على سياق الوقائع وإطارها الزمني والمكاني، ويرتبطها بشكل يسمح بمتابعة ما أنتجته من أفكار، وما اثر فيها من تطورات وآراء، ذلك لأن التاريخ هنا يصير بمثابة الذاكرة الحضارية التي نسترجع من خلال الحاضر الذي نعيشه ما دون في الماضي الذي عاشته أجيال قبلنا، وكانت لهم مساهماتهم الفكرية، وقد عرفت أسباب تدوين نصوص هذه المساهمات، ومناسباتها وأشكالها، وبيئاتها المتعددة.

وهنا قد تواجهنا صعوبة كثيرة، مثل تعدد الروايات التاريخية ، وتناقضها فضلاً عن عدم التثبت من صدقها وحقيقتها، وانقطاع بعض الروايات، أو سكون بعضها الآخر عن ذكر وقائع بعينها، أو عدم تدوينها أصلاً، الأمر الذي يعجز معه الباحث عن معرفة طبيعة النصوص الفكرية التي يدرسها - في توثيقها، وتكامل صورتها، ومصدرها، وعدم انقطاعها، وملاءمتها المنهجية للفكر - وهو ما قد يفرض عليه أن يرتدى - إن استطاع - رداء المؤرخ ، بعد أن يكون قد أتى من آتته وعدته ما قد يستغنى به عن مساعدات الآخرين، وذلك نادر ومرهق ومستنزف للجهود والوقت، أو أن يلجأ - وهو الأنسب أحياناً- إلى المؤرخ الذي يعينه على تجاوز هذه العقبات، وهذا يفرض عليه أيضاً أن يتثبت - بشكل أو بآخر - من أن هذا المؤرخ لم يعرج بالتاريخ ووقائعه ورواياته إلى حيث يعتقد فكراً ومذهبياً، ليلون التاريخ حسب ما يريد.

أما مدخل تحليل النصوص، فهو ركيزة المنهج عموماً في تبين حقيقة اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي، لأن النصوص مستودع الفكر والأفكار، والصور المعبرة عن الأفكار، ويقطع النظر عن شكل هذه النصوص - من الخطابات، والرسائل والاتفاقات، والمنشورات، والتصريحات، والمذكرات والمؤلفات، إلى آخر ذلك - فإن تحليلها يحتاج عمليات فكرية متتالية، تبدأ بتحديد النصوص، ثم التثبيت من صحتها، وصحة نسبتها إلى اتجاه معين وفهم بيئة كل نص، وتحليل بنيته، إلى أن تنتهي بقراءة النصوص حسب المتبع منهاجياً في مستويات القراءة الأربعة وهي قراءة ما يقوله النص مباشرة، وقراءة ما لا يقوله مباشرة، وقراءة المسكوت عنه في النص، وقراءة ما يستفاد منه.

والباحث عليه أن يتوقع هنا صعوبات جمّة، مثل تنازع أكثر من اتجاه نصاً فكرياً، أو نصوصاً فكرية بادعاء كل اتجاه انه صاحب النص، والالتزام بتحريف النص وتأويله على غير حقيقته، وانقطاع متن بعض النصوص في الشكل أو في الموضوع، وتشابه بعض النصوص رغم تعدد وجهات إصدارها وجهل نسب بعض النصوص وأصحابها، وكل ذلك ينبغي توقعه، والبحث عن مخرج منه كأن يحرص الباحث على العودة إلى أكثر من مصدر للنص، للتحقق منه، والاستعانة بالتاريخ لمعرفة بيئة النص، واستبعاد النصوص المثيرة للجدل دون بيئة واضحة، ومقابلة أصحاب النص المتنازع عليه أن كانوا أحياء، حرصاً على انتهاز العدل في المنهج قدر الطاقة.

ويكمل المدخلين السابقين مدخل المقارنة المنهجية، حيث إحداث نوع من المواجهة والمقابلة بين نصوص أكثر من اتجاه، أو بين نصوص اتجاه واحد، لاكتشاف أوجه التشابه وأوجه الاختلاف في أفكار النصوص، ولبيان مدى أصالتها، ومدى صدقها، ومعرفة الأسبق منها ظهوراً. وإجراء المقارنة على النحو السالف قد يبدو يسيراً في ظاهره، لكنه في باطنه مخوف بالصعوبات، وصعوبة المقارنة بين نصوص قد لا يكون ثمة تماثل فيها، وبينها، وصعوبة المقارنة بين أكثر من نص لأكثر من اتجاه في وقت واحد خاصة إذا كانت هذه النصوص تتضمن مفهوماً أو ظاهرة أو قضية مشتركة بين هذه الاتجاهات، وصعوبة تعدد عمليات المقارنة وأشكالها، وصعوبة الجمع أحياناً بين المقارنات الداخلية أي في بنية النصوص، وبين المقارنات الخارجية أي بين النصوص وبعضها .

هنا تبدو مرحلية المقارنة ضرورية على أن توضع كل مرحلة في المقارنة في السياق العام للمدخل التاريخي ومدخل تحليل النصوص، هذا من ناحية وأن تتدرج المرحلية بحيث تقود كل مرحلة في المقارنة إلى هدف أو آخر من أهداف إجرائها، من ناحية أخرى، وأن تؤدي المرحلية في التحليل النهائي إلى إعطاء صورة عامة لمدى التوافق ومدى التباين بين النصوص، ومن ثم بين الاتجاهات الفكرية التي تمثلها من ناحية ثالثة.

٨- إشكالية تداخل الفكر والحركة في الخبرة السياسية الإسلامية خلال القرن :

فإحدى خصائص الفكر السياسي الإسلامي انه فكر حركى يجد أصالته في التعبير عن الحركة المعاشة، من خلال عملية الموازنة بين متطلباتها ومتطلبات أن تكون الاستجابة لمتطلباتها على مقتضى النظر الشرعى وذلك نابع في حقيقة الأمر مما يلي :-

- طبيعة مفهوم السياسة التي يطلبها الإسلام ويؤسسها على المصلحة الشرعية ومقاصدها في الناس، فالسياسة القيام على الأمر بما يصلحه، والسياسة ما يكون الناس فيه أقرب إلى الصلاح منهم إلى الفساد، ومقياس الصلاح والإصلاح أو درء الفساد و الإفساد، موافقة الشرع، (١٦) وكلاهما ليسا مطلقيين، وإنما يكشف عن حال، أو وضع، أو مقام يراد له إرساء الصلاح والإصلاح، و إبعاد الفساد والإفساد ولا وجود للحال، أو الوضع أو المقام إلا في واقع، ولا قيمة للواقع أن لم يتمتع بالحركة والنشاط لتوفير مادة الفكر الذى يضع المبادئ اللازمة إما لتكريس الصلاح والإصلاح، وإما لإزاحة الفساد والإفساد.

- أن كثيرا من رواد الفكر السياسى الاسلامى تكاملت فيهم صفات القيادة الفكرية مع صفات القيادة الحركية خلال القرن العشرين، سواء من قضى نجبه منهم، أم من ظل على قيد الحياة بعد انقضائه، إما لامتلاكهم هذه الصفات بالفطرة، وإما لظروف الواقع السياسى، و إما لأنهم كانوا يصعدون عن رغبة في الجمع بين حقيقتى العقيدة والعمل في الإسلام، وإما لأنهم وضعوا لمناهجهم في التعامل مع الواقع مقاصد لم يكن ثمة بد معها إلا الاقتراب المباشر منه ، وإما لانخراطهم في تنظيمات وأبنية حركيه على تنوعها، كان لها - وربما مازال لها - وجود في معترك الحياة السياسية.

- أن كثيرا من الاتجاهات قدر لها أن تفتح (بفتح التاء) - أو تفتح (بضم التاء) - عليها جبهات من المواجهة داخليا، وأخرى خارجية أحيانا، لم تكن أقل حدة وضراوة في المواجهة، وربما فاقتها، فداخليا كانت هناك جبهات السلطات السياسية ، والاتجاهات الوطنية غير الإسلامية، والاتجاهات التي انشقت عن الأصول الفكرية لها، والاتجاهات ذات المرجعية الإسلامية ولكن من منطلقات مذهبية مختلفة، وخارجيا فتحت جبهات البغى والاحتلال، والاستشراق، والتنصير، واليهود، ومحاولات التغريب.

وهكذا فرض على أصحاب كثير من الاتجاهات الفكرية السياسية الإسلامية أن تراطب في ثغور اضطرت أن لا تتجاوزها - بصرف النظر عن شرعية المرابطة وضرورتها - وأن يدخلوا بالتالى في معارك فكرية وحركية، بعضها كان دمويا وأغلبها كان خاسراً، خاصة تلك التي كانت مع السلطات السياسية.

- الواقع الذي فرضته الثورة الإيرانية في أواخر العقد السابع من القرن الماضي، عندما فجرت الأوضاع السياسية في إيران ينابيع الفكر الثوري الرافض لنظام الشاة السابق - وفق متطلبات شيعية - ليطيح بهذا

النظام من جهة، وليكرس شرعية ولاية حكم الفقهاء - العلماء - من جهة أخرى، وليقدم من جهة ثالثة سابقة وخبرة لكثير من اتجاهات الفكر في بلاد العرب والمسلمين عامة في إمكان أن تتحول معارضتها للنظم السياسية من مجرد السلوك القولي إلى الفعل الحركي، الذي قد ينتقل من مجرد العصيان والرفض إلى حيث طور المواجهة والصدام، انتهاء بطور الإسقاط بالعنف والدماء، وتغيير النظام الحاكم (١٧).

لاشك أن العوامل السابقة لم يكن متصوراً معها أن تحلق اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في عالم من المثاليات والخيال أو أن ينشغل روادها- كما انشغل رواد أقدمون لهذا الفكر - بما ينبغي أن يكون، ولعل هذا يستدعى استقصاء يربط كل اتجاه بما عاصره من أحداث وتطورات، لمعرفة كيف تأثر بهذه وتلك، وكيف أثر فيها، وهو استقصاء ما أصعبه، لكنه لم يمنع البعض من استدعاء التاريخ واستنطاقه لإنجازه وتحقيقه، كما سنرى.

٩- إشكالية التشكيك فيما قد يرصد عن اتجاه أو آخر سلباً أو إيجاباً :

وهذه الإشكالية كثيراً ما يعانى منها رواد البحث العلمي وطلابه، إذ بين الحين والآخر، وعقب الانتهاء من رصد اتجاه أو آخر من اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي، سرعان ما تظهر دعوات - قد تتباين أشكالها، ووسائل التعبير عنها - تطعن فيما رصده، وما أنتهى الراصد إليه من نتائج وقد تنتقل هذه الدعوات من مجرد الطعن والتشكيك إلى الدخول في صداحات فكرية وقانونية، وقد لا تنتهي بين الحجة ونقيضها (١٨).

ومن يتعرض لدراسة اتجاهات الفكر السياسي الاسلامى خاصة في تطوراته الحديثة والمعاصرة عليه أن يكون مستعداً للدخول في مثل هذه الصدامات، إذا ما أخذ في اعتباره العناصر التالية:-

- أن بعضاً ممن بلور هذه الاتجاهات وشارك في تأسيسها، أو مؤيديهم أو ورثتهم، قد يكونون على قيد الحياة، وهذا قد يجعل منهم أصحاب دعوى وقضاة في نفس الوقت، إذا ما توهموا - حقاً أو باطلاً - أن فيما ذكر - أو بعضه - بخصوص الاتجاه الذى ينتمون إليه لا يرقى إلى الحقيقة والواقع، لأنه - في زعمهم - ينطوى على أخطاء قد يرونها فادحة، أو لان فيه تحيزاً لا يليق، أو لأنه يتعرض لتجريح أشخاص ورموز بعينها.

- كذلك فإن بعضاً من مؤيدى الاتجاه أو آخر قد يعتورهم داء إدعاء البطولة - وما أكثر استشرائه في عالمنا العربى والإسلامى - أو داء البحث عن دور في الماضى، خاصة إذا تعذر عليهم ممارسة دور في الحاضر، وهو داء استشرى هو الآخر وتفاقم مع فيض المذكرات التى بدأ أصحابها يسجلونها وينشرونها

على الناس، فإذا بما تحول تاريخنا العربي والإسلامي المعاصر - خاصة في الجانب السياسي - إلى روايات يضرب من خلالها بعض هذا التاريخ بعضه الآخر.

ومن ثم فأى تعرض لاتجاه فكري أو آخر خلال القرن الماضي بشكل يخالف ما دونه مدعوا البطولية، أو الباحثون عن دور، قد يرى من جانب الفريقين على أنه تطاول ومغالطة، يجب أن يقاوما بالتشكيك والتشهير، من ناحية، وإلا بالوقائع الصحيحة - في نظرهم - مهما كان فيها من مبالغة، وتضخيم للذات، وافتراءات من ناحية أخرى.

- تراوح العلاقة بين أصحاب بعض الاتجاهات وبين السلطة السياسية، خاصة الاتجاهات التي مازالت تمارس أدوارها في الحياة السياسية بعد مضي القرن الماضي، بين الشد والجذب قد يؤول - حال استقرار العلاقة مع السلطة، وبعدها عن التوتر - إلى التشكيك فيما صدر - فكريا - مدينا السلطة من قبل هذا الاتجاه أو ذلك، وقد يؤدي - حال توتر العلاقة مع السلطة والاصطدام بها - إلى تشكيك أصحاب اتجاه أو آخر في كل ما صدر منزها السلطة من أية ممارسات سلبية معهم طيلة القرن، وربما في بعض سنواته.

- قد يتضمن ما ظهر عن الخط الفكري لاتجاه أو آخر خلال القرن ما قد يمس جرحا كان غائرا في جسد أبناء الوطن الواحد، ولم يتم اندماله بالشكل الكافي، رغم مضي القرن، أو ما أكد تعرضه لقضايا ارتبطت بأمن هذا الوطن أو ذاك وأمن مواطنيه مسلمين و غير مسلمين، أو ما أثبت أنه آثار عداوات قديمة بين دولة مسلمة وأخرى مسلمة، أو بين هذه الدولة المسلمة ودولة أخرى غير مسلمة، فهنا قد يكون رفض التقليل في الصفحات الحرجة من الماضي، كما قدرها اتجاه بعينه مبرراً للتشكيك فيما يزعمه أنصاره، وما يعبرون عنه، من أفكار ورؤى وتصورات.

- أن قضايا الفكر وعالم الأفكار وصورها المتعددة هي بطبيعتها قضايا خلافية، وجدلية، وحين يفترق الخلاف فيها وحوها المعايير الواضحة التي يرد إليها أمر الخلاف يصبح أحد أدوات حسم معاركها التشكيك في صحة ما ادعاه أو يدعيه اتجاه آخر، وهذا قد يحدث إذا كنا بصدد البحث في قضية واحدة تثار في اليوم الواحد، وربما في بعض ساعاته، فما الظن بقضايا يصعب حصرها، ويصعب حصر مرات إثارتها في قرابة المائة عام؟.

- ثم أن تميز البحث لما يقدمه اتجاه من الاتجاهات - بصرف النظر عن مضمون ما يقدمه وصوره - على حساب العدل وأمانة البحث يخرج من علمية المنهج واستقامته، وأمام ذلك قد لا يجد الاتجاه المتحيز ضده، أو الاتجاهات المتحيز ضدها مناصاً من التشكيك فيما نقله الباحث عن ذلك الاتجاه، تبرئه للذمة تارة، وكشفا للصواب تارة أخرى.

من هنا - وحتى تسد منافذ التشكيك السالفة - يصير التزام العدل فيما ينقل ويعرض ويستنتج عن اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن، من أقوى وسائل الرد على المشككين، خاصة إذا تزامن مع العدل وكان من مقتضاه البعد عن تجريح الأشخاص، وتقديم الدليل والبرهان، والرجوع إلى المصادر الأصلية للأفكار، والتسلح بالكمية العلمية التي تحدد ما الذي ينبغي قوله، ومتى، وأين، وكيف يقال؟ وعرض الحجة ونقيضها والترجيح بينها إن أمكن.

ثانياً: المنطق الأساسي في إيناع الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن الماضي:

لا شك أن العرض السابق لإشكاليات دراسة الفكر السياسي الإسلامي في القرن الماضي تسمح لنا بالتسليم بأمرين، أولهما مرونة النظر إلى المعنيين السالف الحديث عنهما لمفهوم القرن ودلالاته وضرورة التكامل بينهما، بما يعطينا قدرًا من حرية التحليل لسحب أفقه قليلاً إلى ما قبل القرن، ومدته قليلاً أيضاً إلى ما بعده، والثاني الاعتقاد في أن الفكر السياسي لا ينهض إلا في احتكاكه بالواقع على تباين زمانه ومكانه، وأنه إنما يستمد طاقات هذه النهضة بنزوله إلى الممارسات الحياتية لطرفي الوجود السياسي حاكماً ومحكوماً.

والمعنى المستبطن في المسلمتين أن الفكر السياسي الإسلامي - شأنه في ذلك شأن الفكر السياسي عموماً - تبدأ إيناعاته الفكرية حين يجد ما يحرك الساكن فيه، وينبه العقل السياسي إلى ضرورة التعامل مع تحد من التحديات التي تواجهها الحركة السياسية، لكن لماذا يحرك التحدي الفكر السياسي؟ لأنه يصير بمثابة المنبه الذي يلفت نظر العقول المبدعة. ويضغط عليها. لممارسة دورها، وقد وجد محل لهذه الممارسة. (١٩)

وسواء فهم التحدي على معنى وجدد حالة تأزم سياسي أم فهم على معنى وجود حالة انهزام سياسي في المجتمع السياسي، فقد ثبت لهذه العقول أن هناك مشكلة سياسية ما، وأن التعامل معها لا يقبل الإبطاء، وإلا تفاقمت تداعيات التأزم أو الانهزام، ولذلك يسلم كثير من دارسي الفكر السياسي أن ثمة تلازماً بين تحرك الفكر وبين الحاجة إلى مواجهة مشكلة سياسية في المجتمع في لحظة حضارية معينة، بل إن البعض يذهب إلى أن انشغال الفكر بمشكلة ما ووضعها في أولويات همومه وتحدياته هما أهم ما يميز الفكر الأصيل، (٢٠) عن الفكر غير الأصيل أما بعضهم الآخر فقد استخرج من ذلك التلازم شروطاً ثلاثة تلازمه لوجود الفكر السياسي، مجتمع سياسي، ومشكلة سياسية يعاني منها ويكابده، وعقل سياسي بالمجتمع من خلال مشكلة، وأنفعل بها من خلال مجتمعه. (٢١)

وقد سبق القول إن سمة الحركية والواقعية في الفكر السياسي الإسلامي تأتي عليه إلا أن ينزل إلى مشكلات واقعة، في تطوراتها - أي الواقع - المختلفة، ومن ثم فإن السؤال المثار في هذا الصدد: وما هي المشكلة السياسية والحضارية التي أشعلت جذوة حركة الفكر، وحركت الساكن فيه خلال القرن الماضي؟ أو بعبارة أدق من أين بدأ الفكر السياسي الإسلامي ليواصل عطاءه طوال هذه المدة؟ وما الذي شكل المنطلق الأساسي في عملية البدء هذه؟

الإجابة على ما سبق تباينت فيها الآراء وتعددت حولها الاجتهادات، وقد وقفنا عند أربع من أهم محاولات الإجابة، لكن ثمة ملاحظات هنا ينبغي أخذها في الاعتبار قبل سرد تفاصيل كل واحدة من هذه المحاولات على حدة:

وأولى الملاحظات أنه سوف نركز على المشكلات التي فرضت نفسها على الواقعيين العربي والإسلامي، أي التي أحدثت تأثيراً على الفكر السياسي في هذين الواقعيين معاً، فاعتبرتهما مشتركاً، خلف صدأً واسعاً في النظر إليه وصفاً وتحليلاً وتفسيراً، ومعالجة بشكل أو آخر في أوساط الفكر السياسي واتجاهاته فيهما.

والثانية أنه لن يتم التوقف - لاعتبارات ضيق المقام وطبيعة التحليل - إلا أمام المشكلات الكبرى، أي التي ضغطت بقوة واستمرار على الفكر السياسي، وتركت وراءها امتدادات إشكالية فرعية طوال القرن العشرين أكثر من غيرها، وكان المتضمن الإشكالي فيها من السعة والشمول بحيث فرض نفسه في بقاع عديدة من دار الإسلام، وإن بصيغ مفهومية، ومعرفية مختلفة، ومعالجات فكرية مغايرة.

والثالثة أن الحرص على استعراض أهم المشكلات الكبرى التي اعتبرت - ونظر إليها على أنها - المنطلقات الكبرى التي فحرت طاقات الفكر واتجاهاته بالترتيب الذي سيرد لاحقاً ليس مقصوداً به الترتيب من حيث الأهمية أو السياق الزمني، فمن الصعب تحديد الأهم والمهم منها ومن العسير بيان الأسبق في الظهور من اللاحق، وإنما الذي حدانا في هذا الترتيب الاقتناع بأن رسوخ الظاهرة الاستعمارية كمشكلة كبرى أتاح الفرصة لموجات من الصراع الفكري بين الدول المستعمرة بكسر الميم الثانية، والدول المستعمرة بفتح الميم الثانية، وأن المجال التنظيمي الذي مورست عليه السياسة الاستعمارية - وربما السياسات - ودارت في رحاه موجات الصراع الفكري كانت الدولة في إرهاباتها القومية التي شكلت تحدياً كبيراً لأساسها الإسلامي، وأن كل ذلك فرض التساؤل عن المخرج فجاءت إشكالية الإصلاح. وهكذا هناك منطلقات أربعة للفكر السياسي الإسلامي، كل واحد استتبع الآخر، فقدم له وأخذ منه، وتفرع منه وفرع عليه، في علاقة ترابط وتكامل وأحياناً غموض واختلاط، كما سنلاحظ.

والرابعة أن تحليل كل منطلق أو مشكلة من المنطلقات الأربعة أو المشكلات الأربع سيقف عند أمرين منهاجيين، الأول يختص بطبيعة المنطلق أو المشكلة، والثاني يتعلق بامتداداته أو امتداداتها طوال القرن

بشكل أو بآخر، أي خلال عقود العشرة، وهذا معناه أن التحليل سيقف في هذا الجزء من الدراسة عند تساؤلات من قبيل متى تفجرت المشكلة وكيف تفجرت؟ ولماذا تفجرت؟ وكيف امتدت فكراً عبر زمان القرن؟ أما التساؤل عن كيف تفاعل الفكر مع هذه المشكلات؟ وكيف تمخضت اتجاهاته من هذا التفاعل وما مضمون التفاعل وأشكاله؟ وخريطته العامة في كل ذلك؟ فذلك مرجحاً إلى الجزء التالي من الدراسة، انطلاقاً مما سبق نشير إلى المشكلات الأربع كما يلي:

١. الظاهرة الاستعمارية كمنطلق للفكر السياسي الإسلامي:

فحين نرجع ببداية القرن العشرين قليلاً إلى الوراء سنكتشف أن علمنا العربي والإسلامي لم يسلم من هجمة استعمارية - في بغيها واحتلالها وعدوانها،

- متعددة الموجات والجهات والتوسعات، أمسكت نواحيه، وأبت إلا أن تحيط أهل العروبة والإسلام بسياج من الاحتواء والحصار، فصدقت مقولة من قال: "لم يبدأ تاريخنا المعاصر إلا كان قد أحكم الحصار حولنا" (٢٢)، وقد بدأ الحصار باكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، الذي أدي إلى تطويق العالم الإسلامي من الجنوب والشرق، فضلاً عن الغرب والشمال، ثم بتوسعات روسيا القيصرية في آسيا الوسطى، وسيطرتها على بلاد ما وراء النهر، وإدخالها بخارى وطشقند وسمقند في حوزتها، وخروجها ضد الدولة العثمانية بالزحف عليها من الشمال، ثم جاءت إنجلترا لتفرض سيطرتها على الهند، ومنها اتجهت شمالاً إلى أواسط آسيا، أما هولندا فكانت قد وصلت إلى جزر الهند الشرقية.

وأعقب ذلك غزو قلب العالم الإسلامي مع نهاية القرن الثامن عشر، وعلى مدى القرن التاسع عشر، بداية بحملة نابليون في ١٧٩٨ التي استهدفت الاستيلاء على مصر وأرض الشام. ثم احتلال فرنسا للجزائر في ١٨٣٠، واحتلال إنجلترا لمصر في ١٨٨٢، ثم احتلال فرنسا لتونس في ١٨٩٩، ومع إطلالة القرن العشرين احتلت إيطاليا ليبيا في ١٩٢٢، واستولت فرنسا على المغرب في السنة ذاتها، واقتسمت بريطانيا وفرنسا بلاد الشام والعراق بعد الحرب الأولى في ١٩١٨، وقد بلغت المسألة قمتها مع وعد بلفور ١٩١٧ الذي مكن لليهود في فلسطين لاحقاً عقب قرار التقسيم في ١٩٤٧، واحتلالها منذ ١٩٤٨. (٢٣)

وإذا كان صحيحاً أن حركة الاستقلال القومي وزوال السيادة الاستعمارية الاحتلالية قد انحسرت عن كثير من دول العالم العربي والإسلامي خاصة منذ نهاية النصف الأول من القرن العشرين فصحيح أيضاً أن الهجمة العدوانية الاحتلالية لم تنقطع محاولاتها في أن تكون واقعاً مفروضاً في بعض أطراف المسلمين، فبعد حرب ١٩٤٨ جاء العدوان الثلاثي على مصر في ١٩٥٦، ثم أعقبته هزيمة العرب

في ١٩٦٧، التي أتاحت لإسرائيل احتلال أراض عربية لم يبرأ بعضها من عنته وظلمة بعد، ثم تكرر المشهد الاحتلالي الإسرائيلي كذلك في العدوان على لبنان في ١٩٨٢.

ويأبى القرن الماضي أن ينصرم إلا باعتداءات وانتهاكات لأراضي المسلمين في أفغانستان مع الاحتلال السوفيتي الذي انزاح في ١٩٨٩، ناهيك عن جراح المسلمين الأخرى وخاصة في البوسنة والهرسك، والشيشان بل إن بعض هذه الجراح خاصة في البلقان، مازال ينزف منذ إطلالة القرن الواحد والعشرين.

حاصل ما سبق أن رحلة الاحتلال والاستعمار (البعي) والعدوان على دار الإسلام رحلة ممتدة وقاسية، أينما قلبنا وجوهها العديدة.

والمقام هنا ليس مقام سرد التفاصيل التاريخية حول هذه الرحلة، خاصة وأن نقرأ من الذين رأوا في الاستعمار (البعي) التحدي الأكبر الذي واجهه الفكر السياسي الإسلامي مع إطلالة القرن العشرين لم ينشغلوا كثيراً بمثل هذه التفاصيل، ذلك وإن مصادر التاريخ العربي والإسلامي الحديث والمعاصر أفاضت في ذلك - على اختلاف مشاربها ومناهجها - وأسهب، وحسبنا هنا أن نقف أمام دلالات هذا التحدي، ووجوه المشكل الحضاري فيه والسياسي، وأهم امتداداته الفكرية على مدار القرن، ومن ذلك:

- أن الإطلالة الاستعمارية في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، واستمرارها بوجه أو بآخر في أواسط القرن وآخره، إنما كشفت عن واحد من أهم الوجوه الخارجية لهزيمة العالم الإسلامي وأزمته أمام الغرب عموماً، وأمام الغرب الذي مارس ضده السياسة الاستعمارية بكل ما في مضمون الهزيمة والأزمة، من معاني الاحتواء، والحصار، وفرض الاستتباع، سياسياً، واقتصادياً، وعسكرياً، وثقافياً، وقيماً، وإعلامياً، لذلك لم يكن غريباً أن تتصدى كتابات في الفكر السياسي الإسلامي لهذه الظاهرة - الاستعمارية - في معناها، ومقاصدها، وأسبابها، وممارستها، وتطوراتها، وخلفياتها الفكرية والحضارية، وعلاقتها بسياسات التغريب، والتنصير، والاستشراق، والغزو الفكري، وحدود القوة ومكانم الضعف فيها، فضلاً عن أساليب التعامل معها. (٢٤)

- وأن الظاهرة الاستعمارية بكل ما أحدثته في بلاد المسلمين في وجوه الحياة كافة، ما كانت لتجد مجالاً حيويًا لهذه الوجوه بين المسلمين لو أنها واجهت عدم قابلية إسلامية للاستعمار، بمفهوم مالك بن نبي، ذلك أن وجود مثل هذه القابلية مهد الأرض بل وحرثها، وهياًها كي تبذر الظاهرة الاستعمارية غرسها من السياسات والسلوك، والقيم، والممارسات، وهذا يعني أن القابلية وفرت على المستعمر خطوات وخطوات في سبيل تهيئة الأجواء كافة لقبوله، والتسليم بشرعيته، لأن عقلية الوهن السياسي والحضاري معها كانت قد استحكمت في جسد الأمة، وعلاقات أبنائها، وتعاملاتهم، أيا كان شكل هذه القابلية من الاستسلام للاستضعاف والهزيمة وتفسيرها من خلال مبررات غير حقيقية وغير شرعية، والركون إلى الظلم والبعي وارتضاء إعطاء الدنية في الدين والدنيا، وانقسام الجسد وإفكائه في تمرقات

داخلية ورثت عدم القدرة على المواجهة، وغياب روح الجهاد وإعداد القوة بما يضعف إدارة المقاومة ورد العدوان، والانخداع بدعاوى العلم والثقافة والتحضّر والإخراج من ظلمات الجهل والتخلف مع عمليات الغزو والاحتلال، ووجود من يوالى هذه الدعاوى ويروج لها ويدافع عنها من داخل الصف المسلم.

فالقابلية للاستعمار إذا كانت على النحو السالف هي مقدمة الاستعمار وبيئته المعدّة سلفاً كي يمارس ما يريد، ويحقق ما يطمح إليه، فإن المستعمر المحتل غالباً ما يلجأ إلى وسائل وأساليب تولد الإحساس بالتهيؤ له، والإذعان لقبوله، بل وتبرير هذا القبول أحياناً.

- كذلك فقد وجدت الظاهرة الاستعمارية عبر تطوراتها المتعددة، وموجاتها الغازية لبلاد العرب والمسلمين حصوناً اخترقتها، وحصوناً هدمتها، وثالثة استسلمت لها ابتداءً، في مناحي الحياة كافة في هذه البلاد، في العقيدة والأخلاق، وفي الثقافة والقيم، وفي العادات والأعراف، وفي الاقتصاد والسياسة، وفي الاجتماع والتاريخ، وفي الفرد والجماعة، وفي المجتمع والدولة، وفي المسلم وغير المسلم، وفي الحاكم والمحكوم، وفي العربي وغير العربي، وفي الأسرة والأمة.

وهكذا بدت الحصون في كل ذلك وكأنها - كما ذهب البعض بحق - مهددة من داخلها (٢٥)، فلما تعرضت للمحنة الشديدة مع استثناء داء الاستعمار (البعثي) انكشفت ثغور المسلمين وراء هذه الحصون، فإذا بها أوهى من بيوت العنكبوت، سواء في الاختراق، أم في الهدم، أم في تقديم فروض الاستسلام كما سبق القول.

- يجب النظر إلى الظاهرة الاستعمارية نظرة شاملة متكاملة، إن في أي من حقب القرن، أو على مدار امتداده، وإن تغير الوجه الاستعماري من حقبة إلى أخرى أحياناً، وأساس ذلك عدم الوقوف بالنظرة عند وجهها المادي المحسوس فقط، والمتمثل أساساً في عمليات وسياسات الاحتلال وضم الأراضي بالقوة والغصب، ونهب الثروات، واستغلال الموارد الوطنية لغير صالح أصحابها الحقيقيين، واستخدام آلة القتال والقتل ضد أشكال المقاومة الوطنية، والتعذيب، وإدخال السجن والمعقلات، وفرض الحصار والتجويع، وقطع المؤن والإمدادات، والتشتيت والطرده، والنفي خارج الأوطان، ذلك أن لهذه الوجوه مردوداً معنوياً - وربما صاحبها - يصعب التخلص من آثاره فور زوال الغمة الاستعمارية، ويكفي أن نذكر من مفردات هذا المردود العدوان، والهيمنة، والاستبداد، والقهر، والاستبعاد، ومسوخ الهوية، والتغريب، وتزييف الوعي، إلى آخره من مضادات القيم التي تكرس الاستلاب الحضاري.

- ربما كان الوجه التقليدي للظاهرة الاستعمارية المتمثل أساساً في الاحتلال الإقليمي والعدوان على الأراضي أقل خطورة - رغم تداعياته المادية والمعنوية السابقة - من وجهها الحديث والمعاصر، خاصة بعد أن انزوى الوجه التقليدي وانتشع من معظم ديار العروبة والإسلام، ذلك أن مرحلة ما بعد الاستقلال الوطني في دول العالم الثالث ومن بينها قطعاً دول عربية وإسلامية كشفت عن أساليب ووسائل جديدة،

وإم بما المستعمر الجديد بين ما ترسخ لديه من أهداف يبغي إدراكها وتحقيقها وبين صعوبة - إن لم تكن استحالة- العودة إلى سياسة غزو السلاح والرجال لضم الأراضي واحتلالها.

وهذه الأساليب وتلك الوسائل الظاهرة لم تقف عن حد في الغزو غير المباشر خاصة وأن الغربي مصدر الظاهرة الاستعمارية ومتولي قيادها في حقبتها التقليدية آلت إليه القيادة والسيطرة طوال القرن، بل استقرت فيه في حقبة التسعينيات، وهكذا ظلت معظم ديار الإسلام في حالة احتلال وتبعية وحصار واحتواء، بتصدير التوترات والأزمات وزرع النخب المستغربة، والحصار الاقتصادي، والاحتكارات، والاستثمارات الضخمة، والضربات العسكرية المحدودة وتشجيع الانقلابات العسكرية وإزاحة بعض القيادات من السلطة، وزعزعة الاستقرار الاقتصادي وإشعال الحرب والفتن الداخلية، واحتواء العقول والبطون إلى آخره من وسائل وسياسات استُبدل فيها الدولار بالجندي، والشركات الضخمة بآلات الحرب وعتاده العسكري، والعملاء المحليين بالمحتلين الخارجيين (٢٦)، وكأن قدر العرب والمسلمين عامة، أن يظلوا في رباط دائم، وأن تنتقص أطرافهم باستمرار، وإن تعددت صنوف الانتقاص، ومظاهره وأشكاله، قبل القرن العشرين وأثناءه، وحتى بعده.

- يظل الاحتلال الصهيوني العنصري للأراضي الفلسطينية نموذجاً للظاهرة الاستعمارية منذ ما يزيد على الخمسين عاماً في القرن العشرين، وبعده، وهو نموذج تتجسد فيه كل صور هذه الظاهرة، وكل تطوراتها، وكل ممارساتها، وكل سياساتها، وكل مفاصلها، إذ تفنن المحتل الصهيوني - وما زال - في تكريس هذه الظاهرة فكراً وحركة بشكل ربما لم نعهده من قبل، لتظل الأرض العربية المسلمة في فلسطين شاهد صدق على أنها كانت - وما زالت - محلاً يجمع في الظاهرة الاستعمارية ليس فقط صورها التقليدية والحديثة، بل ونموذج المتولي لها الذي لا يعرف إلا منطق العنف والقوة، والإرهاب.

ومن هنا لم يكن غريباً أن يستقطب هذا النموذج العنصري كتابات في الفكر السياسي العربي والإسلامي تستعصي - بدون مبالغة في القول - على الحصر والعد، ربما لأنه ظل - وما زال - همماً أشبه بالكابوس في حياة العرب والمسلمين، ولأن فيه من سمات التفرد عن غيره من عمليات الاستعمار والاحتلال - وما يستتبعها - ما لا يمكن المرور عليه بمنهج التساهل والتسطيح، خاصة سمات الاستمرارية التاريخية لأكثر من عقد وربما رجعت بداياته إلى أكثر من قرن، والترابط في بنيته وهيكله وحركته بين المذهب الديني والمذهب السياسي العنصري، والقدرة على التلون والتقلب في ممارسة العدوان والاحتلال، وابتداع أساليب في ذلك لم يرق بها محتل من قبل، وارتكاب مفاصل في الحكم والسيطرة وركبت هذه الأساليب يشيب لها الولدان، واستعداد دوائر قطرية وقومية وإسلامية ممتدة، والتحصن بغطرسة القوة والضرب بما في أكثر من جولة عربية - إسرائيلية، وتجاهل المواثيق والأعراف والقرارات،

والمعاهدات حتى تلك التي تم الالتزام بها ظاهرياً، والقدرة على استقطاب آراء وأفكار موافقة لهذا النموذج ومنطلقاته الفكرية والحركية، من داخل الصنفين العربي والإسلامي. (٢٧)

٢- الصراع الفكري كمنطلق للفكر السياسي الإسلامي.

لم يقف الذين رأوا في الصراع الفكري المنطلق الأساسي للفكر في القرن الماضي عند بداية الاحتكاك المباشر بين الغرب والعالم الإسلامي والذي تمخضت عنه الظاهرة الاستعمارية التقليدية، وإنما أرادوا العودة إلى الخلفية الأصلية والأصيلة لهذه الظاهرة، والتي لولاها ما كان ثمة وجود لها في أي من وجوهها السابق الحديث عنها، وذلك أن الاستعمار - ظاهرة وسياسة - ليس إلا ترجمة لفلسفة أكبر حكمت - وما زالت تحكم - علاقة الغرب بالإسلام والمسلمين، وتفسرها، وتضع مقدمات مهمة لتفسير ما تستبطنه هذه العلاقة من صور التنافر والتجاذب، والسلم والحرب، والتعاون والصراع، والتعايش والصدام، والقبول والرفض، والتواصل والقطيعة، والتأزم والانفراج، والتنصر والهزيمة، والاضطراب والاستقرار، إلى آخره مما أكدته خبرة العلاقة بين الطرفين علي مدار تطوراتها، إنها فلسفة الصراع الفكري، التي تركزها وتعمل فيها وتغذيها روافد نفسية ودينية وثقافية، وسياسية، واقتصادية، واجتماعية، وعسكرية تتحدد سماتها وطبيعتها بسمات وطبيعة أطراف الصراع نفسه، وبيئته الحضارية الداخلية، والإقليمية، والدولية.

وهنا تبرز إضافة "مالك بن نبي" في مؤلفه الذي عالج فيه هذه الظاهرة "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" وقد أسسها على عدة قواعد. (٢٨)

- **القاعدة الأولى:** أن أخطر سلاح في الصراع الفكري هو كلمة الاستعمار ذاتها "وما من خائن يدسه الاستعمار في الجبهة التي تكافح فيها الشعوب المستعمرة إلا وكلمة الاستعمار هي التي تفتح له أبواباً مغلقة في عواطف الجماهير" من ناحية لأن الاستعمار يعلم أن كل شعب مستعمر (بفتح الميم الثانية)، يحقد عليه، فيستخدم جاذبية اسمه نفسه - بما فيها من دلالات العمران والتحضر والعصرية - ليضع سياسة عاطفية شهوانية تتفق مع مصالحه، ومن ناحية أخرى لكي تتوهم الشعوب المستعمرة، أنها تعيش في بدائية وتخلف، وأنه لا ملجأ لها للخلاص من ذلك إلا من خلاله، وبالتالي يضمن لنفسه انتصارات الحاضر والمستقبل "فهو يعلم أن من الميسور دائماً أن يخدع فرداً أو مركب أفراد، ولكنه من اليسير عليه أن يخدع فكرة أو يغيرها".

- **والقاعدة الثانية:** أن الاستعمار في الصراع الفكري لا بد أن يكون مجسداً في إحدى حالتين، حالة تتجه فيها الدول المستعمرة إليه بنظرة ملؤها العبادة والخنوع ومن ثم الانقياد والإذعان، وحالة تتملكها فيها نزعات الثورة والحقد عليه ومن ثم الرفض والمقاومة، وهاتان الحالتان راسختان - حسب رؤية بن نبي

- في المجتمع الإسلامي، منذ أخذت السياسة الاستعمارية تمارس دورها فيه، وحتى محاولاته لتخليص نفسه منها قديماً وحديثاً.

- **القاعدة الثالثة:** إن الاستعمار حريص دائماً على أن لا يتحول الفكر أو لا تتحول الفكرة محور الصراع إلى فكرة مجردة، ولذلك يسعى لامتناع القوى الفرعية - الداخلة ضده في حلبة الصراع - بأية طريقة ممكنة حتى لا تتعلق بفكرة مجردة وسيحاول دائماً أن يعيها لصالح فكرة مجسدة، لتكون أقرب منالاً إليه، لأنه يمكن مقاومتها بوسائل القوة، أو بوسائل الإغراء، ذلك لأنه يدرك أن السياسة التي تتطور تبعاً لأفكار مجردة تعانق بحكم الضرورة الضمير الشعبي، فضلاً عن أنها - أي السياسة - تلتزم بالمبادئ والمقاييس والقواعد التي تتحكم في سيرها وحركتها.

- **القاعدة الرابعة:** أن الطابع العام للصراع الفكري في البلاد المستعمرة أنه صراع خفي أصم دون صدى، ودون شهرة، صراع يحيطه الظلام والإهمال، ويصب العذاب على الجميع حتى العجوز والمرأة والطفل، والاستعمار يسعى إلى توكيد هذا الطابع وترسيخه من خلال مبادئ مبدأ الغموض الذي يعنى أن لا يكشف الاستعمار النقاب عن وجهه في المعركة إلا إذا لم تترك له الظروف حيلة في ذلك، ومبدأ الفعالية من حيث يريد الاستعمار تحطيم أفكار معينة أو كفها حتى لا تؤدي إلى توجيه الطاقات الاجتماعية وذلك بوسيلتين، إحداها أن ينفر الرأي العام من أفكار من يقاومه ويكافحه بجميع الوسائل، والثانية أن ينفر من يكافحه نفسه من القضية التي يكافح من أجلها، بأن يشعره بعث كفافه.

- **القاعدة الخامسة:** أن الصراع الفكري ميدان رحب لحركة الاستعمار كي يمارس ما يشاء من وسائل لكسب جولات الصراع الفكري فهو يرسم الخطط الحربية، ويعطي توجيهاته العلمية على ضوء معرفة دقيقة لنفسية البلاد المستعمرة، ويستخدم لغة الدين لأنها تسد بصورة محكمة منافذ الوعي إزاء الفكرة جوهر الصراع، ويستغل جهل الجماهير لينشئ حول الفكرة منطقة فراغ وصمت لعزلها عن المجتمع، ويجند من شاء بسلاح المال، ويحط من مستوي كفاح القوى المناوئة له، بعد أحداث الوقعة بينها، ويوجه القيادات السياسية إلى أفكار تجعلها تقاوم القوى الشعبية وتخشاها كما يخشاها الاستعمار نفسه.

- **القاعدة السادسة:** إن مقومات الصراع الفكري - انطلاقاً مما سبق - خمسة، فكرة، وشعب، وقيادة، وصاحب الفكرة، والاستعمار، والفكرة هي مدار الصراع، وصاحب هذه الفكرة قد يكون فرداً أو جماعة، وشعب هو الوعاء البشري الذي يحتضن عملية الصراع، وقيادة لهذا الشعب، قد تكون مع الفكرة أو ضدها، والاستعمار كطرف خارجي يحاول تقويض الفكرة، ويريد أن يحولها من فكرة مجردة إلى فكرة مجسدة.

- والقاعدة السابعة والأخيرة: إن الصراع الفكري يفرض على الطرف الوطني فرداً أو جماعة أو شعباً بأسره إما أن يسكت ويخضع لصالح الأقوى المستعمر، أو ينحاز لصالح قضية تمهه، والحل الثاني يفرض على الطرف الوطني أن لا يدخل المعركة إلا كفدائي لا حيلة له إلا اتباع ما يميله عليه ضميره، ولا وسيلة له سوى ما بين يديه، فعليه أن يسير في هذا الطريق الكفاحي إلى نهايته، وإلا فليخرج من الميدان وهذا ما يريده الطرف الأقوى في الصراع، أي الاستعمار.

الواضح مما سبق أن مالك بن نبي لم يحدد تفصيلاً الفكرة التي يتمحور حولها الصراع الفكري، وإنما وسع من مفهومها، فأية فكرة لصالح شعب من الشعوب، وأمة من الأمم وضد صالح المستعمر، وتتوافر فيها مقومات الصراع الخمسة عموماً، تكون مجالاً له، ويبدو أن هذا المنطق الذي عدده مالك بن نبي أساس المشكلة الحضارية في المجتمع الإسلامي مع بدء القرن الماضي، سواء بفعل الدخول مباشرة تحت سطوة واسر الاستعمار - احتلالاً، وعدواناً على السيادة، وضماً للأراضي - أم بالدخول غير المباشر بفعل القابلية للاستعمار، أراد غيره من المفكرين أن يضعوا له تحديداً أكثر وتجسيماً أوضح، فهو إن كان قد اهتم بالصراع الفكري المفهوم والفلسفة والظاهرة، فإنهم اهتموا بالصراع الفكري الحقيقية والوجود، خاصة وقد كشفت صورته التي امتدت طوال القرن الماضي تحديات لم يكن ثمة مفر أمام الفكر السياسي الإسلامي إلا الاستجابة لها بشكل أو بآخر، ومن هذه الصور:

- صورة تجسد الفكرة في الصراع بين الفكرة المادية والفكرة الإيمانية (٢٩)، الأولى يريد أصحابها أن تستعلى كلمة المادة على كلمة الله، لتتصير المرر والمفسر والضابط لحركة الوجود السياسي، فالمادة هي الإله، وهي المعبود، والمدير والمرجو، والحكم في الأمور، والثانية لا يرى المتمسكون بها أي مجال لعبودية غير الله، فالله هو المعبود والمدير، والمرجو، والحكم في الوجود كله، سياسياً وغير سياسي.

- وصورة أخرى تعتبر الصراع الفكري صراعاً بين الجاهلية والإسلام (٣٠) بين العودة بالإنسان فرداً وجماعة وأمة ودولة وحكماً إلى حيث عبادة الأنداد والأصنام والهوى، وتقليد الآباء، والبغي والفساد والارتكاس في الكفر، وحاكمية غير الله في السياسة والتشريع والحكم، وبين إخراج الإنسان والفرد والجماعة والأمة والدولة والحكم من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، حيث تسليم الأمر كله لله. والانتصار لحاكميته وحده في الكون والوجود والحياة، لأنه المتفرد بالتوحيد، والربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات في كل ما خلق وسخر، وأوجد للمستحلف في الأرض، وهو الإنسان أكرم مخلوقاته، وأثقلها مسؤولية في الدنيا والآخرة.

- وصورة ثالثة بدا فيها الصراع الفكري صراعاً حضارياً بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية. (٣١) وهو صراع يضرب بجذوره منذ القدم، ثم تابعت سحلاته طوال القرن الماضي، فالغارة على العالم الإسلامي في أبان الحروب الصليبية، والغزو التتاري، واحتلال الغرب ودوله لبلاد العالمين العربي والإسلامي بعد اقتسام تركة الرجل المريض العثماني، وزرع الكيان العنصري الصهيوني في قلب العالم الإسلامي، وعمليات التعذيب، والتنصير، والغزو الفكري، كلها ممارسات لم تخل من أبعاد للصراع الحضاري، وما كانت لتجذر الصراع وتؤكد له لولا آراء وأفكار خرجت ممن ينتمون إلى هذه الحضارة أو تلك تنظر للصراع، ولتطوراته، وميادينه، وآفاقه، بل وتركيبه، وتنبأ بمساره وليس بخاف أن الجدل حول حقيقة الصراع والمكاشفة به باتا على رأس ما أثير فكراً في نهاية القرن الماضي، خاصة بعد مقولتي انتهاء الحرب الباردة، وصعود النظام العالمي الجديد، لما فجر هنتنغتون ما في مكنون الغرب تجاه الإسلام وحضارته في مقولته عن صدام الحضارات وما أحدثته من ردود أفعال - بعضها رافض للمقولة، وبعضها مؤيد، وبعضها متحفظ في الرفض والقبول - تمخضت عنها مفاهيم الصراع الحضاري، والتعارف الحضاري، والتدافع الحضاري، والتعاون الحضاري، والتشاقف الحضاري، إلى آخره من مفاهيم، لم تدع مجالاً للشك في أن الصراع بين الحضارتين لا يمكن تجاهله أو التشكيك في حقيقته. (٣٢)

- وصورة رابعة كانت من نصيب العرب والمسلمين، وظلت تلقي بثمارها المرة بين صفوف هؤلاء و صفوف هؤلاء خاصة أبان الحكم العثماني، إنها صورة الصراع بين العروبة والإسلام وكأنه كان لازماً أن يتصارع، ويتواجهها، لا أن يتكاملا ويتعانقا، وزاد الصراع تفاقماً ما تولاه البعض - ممن تعصبوا للعروبة - من استعلاء الفكرة العربية القومية على ما عداها حتى الدين، وما تولاه البعض - ممن تعصبوا للإسلام - من استعلاء الفكرة الإسلامية على ما عداها، فأخذت القضية بعداً لا دينياً عن البعض، وبعداً هو الدين كله عند البعض الآخر، ولذلك لم يقف الجدل فيها عند الأفكار والآراء - بما فيها من توهمات وتناقضات في فهم العلاقة بين العروبة والإسلام. بل تحولت إلي ساحات الواقع العربي والإسلامي، فرقة وتعصباً، وشعوبية، وطائفية، وحروباً، وقطع الأواصر والعلاقات، والأرحام.

- وصورة خامسة للصراع الفكري تفجرت أحداثها واصطلي بناها المسلمون عامة والعرب منهم خاصة، منذ نهاية النصف الأول من القرن الماضي، وحتى إطلاقات القرن الواحد والعشرين، إنها صورة الصراع العربي - الإسرائيلي، أو الصراع بين الفكرة العربية في بعديها القومي والإسلامي وبين الفكرة الصهيونية في بعديها الديني والعنصري، والمواجهة بين الفكرتين لم تنقطع منذ ذلك التاريخ، إن على مستوى الفكر أم على مستوى الحركة، بل وفي مرات عديدة تحولت المواجهة إلى تلاحم عضوي قتالي، وتبادلت فيه الفكرتان مواقع الهزيمة والنصر، حتى بات الكثيرون من الصف العربي الإسلامي يدركون إن تعذر تسوية هذا الصراع سلباً أو قتالاً كشف عن الوجه الحضاري الغالب فيه، وإن ظهر بعض من

يخالفهم الرأي في أنه صراع قابل للتسوية السلمية، وما زالت حوارات الأيام لصالح رأي الكثرة في هذا الصراع. (٣٤)

- وصورة أحيرة للصراع الفكري امتدت عند البعض طوال القرن الماضي، فحركت الفكر السياسي الإسلامي، إنما صورة الصراع بين الاستكبار والاستضعاف، بين من يريدون الهيمنة وفرض النفوذ بالباطل، يقودهم في ذلك شيطان أكبر (٣٥)، تتغير دولته في الزمان والمكان، ولا تتغير سطوته وجبروته، وبين من ييغون الخروج من هذه الهيمنة وذلك النفوذ لتكون لهم الكلمة والرأي والاستقلال في الحكم والسيادة.

٣- تحدي النموذج القومي للدولة كمنطلق للفكر السياسي الإسلامي

لم يكن مجيء الدولة القومية كظاهرة سياسية تغلف الواقع وتنظمه في كثير من أنحاء أوروبا الغربية إلا خاتمة الصراع الذي شهدته أوروبا طوال العصور الوسطى ضد الإقطاع وضد سيطرة الكنيسة الكاثوليكية من جانب آخر.

وبعيداً عن أبعاد هذا الصراع ودوافعه ومجرياته فإن معظم الأفكار السياسية، والنظريات التي أصلت لظاهرة الدولة القومية سارت في اتجاه عام نحو تأكيد مجموعة من العناصر، من بينها إحلال عبادة مفهوم الدولة موضع عبادة الإله، وإعلان وتقديم الولاء للدولة على أي ولاء آخر حتى لو كان للدين، وإحلال الرابطة القومية محل الرابطة الدينية كأساس لتجانس الجماعة السياسية، وتحويل الفرد من مقولة دينية إلى مقولة سياسية، وفصل العلاقة السياسية عن العلاقة الدينية، وصبغ الوجود الديني بطابع النسبية والذاتية، وإخضاع التعامل السياسي للمنطق الفردي المطلق، ورفض القيم والأخلاق الكاثوليكية في عملية بناء الدولة أو رسم السياسة العامة، ورفض تدخل رجال الدين في كل ماله صلة بالسلطة الزمنية، والتسامح الديني وحرية الاعتقاد، وعلو الحرية كقيمة سياسية على سائر القيم. (٣٦)

وهذه العناصر أوجدت للدولة القومية قاعدة قوية للاستمرار في أوروبا وحدها، وإنما لامتداد إلى مناطق أخرى للعالم خاصة تلك التي أتاحت إمكانات التغلغل لهذا النموذج القومي في الدولة، ولم تكن الدولة العثمانية إلا واحدة من تلك المناطق التي استُغلت جيداً من قبل بعض الدول الأوروبية لفرض هذا النموذج، ولو بتفكيك الدولة إلى كيانات صغيرة تمهيداً لممارسة الاحتلال والاستعمار على ما كان يقع تحت نفوذها من دول في العالم العربي والإسلامي.

فقد اتسعت الإمبراطورية، وبتوسعها ضمت بشكل مبعثر وبلا انتظام ولايات جديدة، كبرى وصغرى، وما حل القرن السادس عشر حتى تم الاعتراف بنظام الولايات. واستقر على الشكل الذي

استمر قائماً في جوهره حتى القرن التاسع عشر. "وقد قسمت الإمبراطورية إلى ولايات، يحكم كل منها حاكم أو باشا من رتب متفاوتة، مسؤول أمام الحكومة المركزية، وكان هناك مع بعض التغييرات من وقت إلى آخر أربع ولايات فيما هو العراق الآن: البصرة، وبغداد، والموصل، وشهر يزور، وأربع في سوريا: حلب أو (دمشق)، وطرابلس، وصيدا، واثنان في غربي الجزيرة العربية، الحجاز واليمن، وأربع في شمال إفريقيا، مصر وطرابلس الغرب، وتونس والجزائر. (٣٧)

ولم يفلح الميراث الإمبراطوري للدولة العثمانية الذي امتد نحو ستة قرون (٣٨) في الصمود إزاء هذه الهجمة الجديدة، لأن نفوذها في نهاية القرن التاسع عشر كان يؤذن بزوال، بفعل عوامل داخلية، وأخرى خارجية، منها استقرار السلطة إلى نمط من السلاطين الضعفاء غير المؤهلين للقيام بأعبائها يعد عصر السلاطين الأقوياء، وضعف سلطة الحكومة المركزية في الولايات شيعاً فشيئاً، وتحرك القوى المحلية بحرية أوسع للعمل بعيداً عن نفوذ المركز، والفساد الإداري، وفقدان نظام جباية الضرائب فاعليته، وفقدان الجيش الانضباط تدريجياً، وانحلال النظام الخلفي وانحلال النظام الصارم والولاء الخالص لدي الانكشارية، والأزمة الاقتصادية الخانقة، وتوسع أوروبا الجغرافي شرقاً وغرباً، الأمر الذي فكك الخطوط التجارية بين الإمبراطورية العثمانية وبين دول العالم الخارجي في آسيا وأوروبا. (٣٩)

ويضاف إلى ذلك الثورة العلمية في أوروبا وما أنشئ عنها من قوة اقتصادية وقوة عسكرية الأمر الذي ضاعف من نفوذ الدول الأوروبية في القسطنطينية، وضاعف كذلك من وسائل التنافس والصراع بينها من أجل المزيد من مناطق هذا النفوذ، وتدخل الدول الأوروبية في الشؤون الداخلية للإمبراطورية، خاصة في مجال حماية الرعايا الذين منحوا بعض الامتيازات من المسيحيين، واليهود، والإرساليات المسيحية الأوروبية العاملة، ولم تكن هذه الحماية مجرد حماية سياسية فحسب، بل كانت أيضاً حماية تجارية ومالية، وضرب أية محاولة للإصلاح الداخلي أو للاستقلال عن الإمبراطورية لما فيه من تهديد لمصالح هذه الدول في إضعاف الدولة العثمانية، منا حدث في إرغام محمد علي على سحب جيوشه من آسيا الصغرى ومن دمشق. (٤٠)

وإذا كانت المصادر العلمية التي تعاملت بشكل أو بآخر مع هذه الحقبة من التاريخ الإسلامي قد نقلت وحللت محاولات الإصلاح التي قامت بها الدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر، فإن هذه المحاولات قد وقعت بين مطرقة الضغوط الخارجية في ذلك، وسندان المعارضة الداخلية، والمقام لا يتسع للإفاضة في ذلك، وسيرد حديث موجز لذلك، بيد أنها في جميع الأحوال محاولات لم تستطع الصمود طويلاً، وقد سبق عرض كيف وقع العالم الإسلامي في قبضة الاستعمار (البعي) وكيف سحب بساط السيادة العثمانية عن أطرافها، لكن الغرب لم يكتف بذلك بل أشعلوا الثورات في البلقان منذ ١٨٠٤، حتى انفصلت عن الخلافة العثمانية ١٨٧٨، كما حرضوا اليونان على الثورة منذ عام ١٨٢٠، حتى

استقلت عن تركيا عام ١٨٣٠ ناهيك عن تشجيع الحركات الانفصالية داخل الدولة بين الترك والعرب، وإثارة فتنة القوميات والعصبيات الإقليمية، حتى انتهت حركات التطويق والإعارات والتفتيت بإنهاء وجود الدولة العثمانية على يد مصطفى كامل اتاتورك (٤١) وهكذا سقطت أوروبا الغربية الدولة العثمانية من نفس الكأس الذي شربت منه، كأس التصدع والانقسام التي أحالتها من إمبراطورية مترامية الأطراف إلى دويلات صغيرة ضعيفة ومختلفة في معظمها، مع الفارق فقد تمخض انهيار الإمبراطوريات الأوربية، والدول الإقليمية عن بروز الدولة القومية كوحدة سياسية في التعامل الداخلي والتعامل الخارجي، أما انهيار الإمبراطورية العثمانية فقد تمخض عن كيانات صغيرة، سرعان ما تقاسمتها وابتلعتها - احتلالا وعدوانا - دول أوروبا القومية نفسها.

فلم يكن ثمة مجال لان يظل رمز توحد المسلمين في دولة واحدة، يحكمها سلطان واحد خاصة بعد أن قطع اتاتورك خط الرجعة على ذلك بإسقاط الخلافة في ١٩٢٣، فلماذا هزمت الدولة القومية الدولة الإمبراطورية؟ ولماذا سقطت تركة هذه الدولة الإمبراطورية فريسة الدول القومية؟ وما آثار هذا السقوط؟ ولماذا قدر لنموذج الدولة القومية الاستمرار في بلاد المسلمين رغم التحرر والاستقلال؟ وما وجوه التحدي لهذا النموذج القومي؟ وكيف بدت مظاهرة طوال القرن العشرين؟

هذه الأسئلة وما تفرع عنها كانت محاولات الإجابة عليها من بين أولويات ما انشغل به الفكر السياسي الإسلامي (٤٢)، وشكلت مع مجمل امتداداتها طوال القرن جوهر التحدي الفكري الذي تعامل معه خاصة امتداداتها في :

- مشكلة الأصل في تأسيس الشرعية في الدولة، هل على مقتضيات الدين أم على مقتضيات السياسة، الأولى بما تفرضه من ضوابط وأحكام شرعية على السلطة السياسية، بحيث تأتي الشرعية امتدادا لحقيقة الإسلام كدين يشرع لأوجه الحياة كافة ويخضع الشرعية على هذه السلطة ما دامت توظف السياسة - فكرا أو حركة - في القيام على أمر الناس بما يصلح دنياهم وأخرتهم في إطار ما وافق الشرع. والثانية بما تفرضه من ضوابط وقواعد لا اصل دينيا لها، امتدادا لاعتبار أن المصالح التي تهدف إليها السياسة هي بالأساس مصالح تفرضها لغة الواقع السياسي وضروراته بعيدا عن لغة الحقيقة الدينية وضروراتها وهكذا تصير الشرعية مفهوما نسبيا متغيرا تبعا للتغيير في نمط المصالح، الذي لا يعدو بدوره أن يكون ترجمة صادقة إلى حد ما للتغيير في الواقع السياسي.

- مشكلة حال الدولة في العالم الإسلامي هل إلى خصائص الدولة الدينية، أم إلى تلك النابعة من الدولة اللادينية (٤٣) فالدولة الدينية أي التي تؤدي وظائف دينية تصير تعبيرا عن الجوهر الديني في

الشرعية بالمعنى السابق، وتنطلق من ثم أبنيتها وسلطانها وأركانها وحقوقها وواجباتها من ذلك الجوهر أيا كانت طبيعة المصدر الديني لالتزامها وأيا كانت حدوده ومداه في خبرتها السياسية.

أما الدولة اللادينية، أي التي تؤدي وظائف لا علاقة لها بالدين، فتصير بمفهوم المخالفة تعبيراً عن الحقيقة الواقعية في الشرعية بالمعنى السابق أيضاً بعيداً عن أية مؤثرات دينية منزلة أو غير منزلة في التأسيس والأبنية والسلطات والأركان والحقوق والواجبات حتى ولو كان لهذه المؤثرات وجود على مستوى السلوك الفردي أو الجماعي لبعض فئات المجتمع الذي تستعلى عليه هذه الدولة.

- مشكلة الهوية في العالمين العربي والإسلامي : هل هي عربية أم إسلامية (٢٢) العربية هنا لا تقبل إلا الاستعلاء بالانتماء إلى الرابطة القومية العربية، بحيث تأتي غيرها من الروابط والأواصر بما فيها الدين - عند من يسلم بوجوده - في مرتبة تالية وتابعة لهذه الرابطة وهي من جهة أخرى لا تقف عند المعنى اللغوي الذي يمنح الهوية لكل من يتكلم العربية، وإنما تتعداه فإذا بها رابطة سياسية قومية وأيديولوجية إقليمية يبرز فيها تأثير الحركة القومية الغربية وترسخ سماتها وبنيتها في الوعي العربي.

أما الإسلامية كهوية فتتزعج إلى شد كل اعتبارات اللغة، والجنس، والوطن، واللون، والثقافة، والتقاليد، والطائفة إلى قيمة أعلى تستعلي بهذه المؤثرات فإذا بها اختلاف تنوع في إطار سماحة الإسلام وعدله ووسطيته، ولا تستعلى عليها على معنى تجاهلها، أو رفضها أو تذويبها وصهرها قسراً وإجباراً، انه الفارق بين اعتبار هذه التمايزات، وبيت تجاوزها وتجاهلها، فالاعتبار تقدير لواقعها وضغطها وتسليم للتحديات المستبطنة فيها، والتجاوز والتجاهل إنكار لواقعها وضغطها ولما تشكله من تحديات، وبين الاعتبار والتجاوز تبقى حقيقة أن الإسلامية كهوية لا تقبل أن تكون اعتبارات الاختلاف السالفة هي أساس النظر إلى الأفراد والجماعات والأمم ومن ثم أساس الفصل في حقوقهم وواجباتهم.

- مشكلة الصيغة النظامية للهوية هل من خلال القطرية أم من خلال الإقليمية أم من خلال الفوق إقليمية؟ فتتنظيم الهوية والانتماء من خلال القطرية قصر لها وقصر بما عن أن يكون لها انتشار خارج حدود الوطن والجنسية الأصلية أو المكتسبة بحكم الانتماء لها وفقاً لما تمليه اعتبارات المصلحة القومية لكل قطر - هو بالأساس دولة قومية، أو قريب منها - عربياً وإسلامياً.

أما تنظيمها من خلال الإقليمية فمد للهوية وامتداد بها وإخراج من نطاق القطرية السابقة إلى رحابة مشاركة الأقطار في الحوار الإقليمي الأرضي، الذي تتأصل له جذور تاريخية ربطت بين البشر في إقليم ما سياسياً وثقافياً وحضارياً، رغم انتماءاتهم القطرية الضيقة، الأمر الذي يستدعي تنظيم هذا الحوار بما يتضمنه من روابط في شكل فوق قطري يسمح لكل من ينتمي إلى هذا الحوار وذلك الإقليم بالانتماء فيه عضوية، وتفعيلاً.

لكن التنظيم من خلال رابطة فوق إقليمية لا يعني تجاوز التنظيمين القطري والإقليمي الجغرافي - على ما سبق - وإنما يحاول أن يأخذ بهما معا إلى حيث رباط الهوية الجامعة، رباط العقيدة الذي يجمع كل من ينتمي إلى الإسلام، عربيا كان أم كان غير عربي، في جامعة إسلامية أو اتحاد إسلامي أو منظمة لهذا الاتحاد أو ما سمي لاحقا بالكومنولث الإسلامي بصرف النظر عن جنسيته ووطنه وإقليمه، وهنا ثمة ملاحظتان.

الأولى أن مفهوم الأمة الواحدة في التنظيمات الثلاثة - القطري والإقليمي والفوق إقليمي - يتراوح ضيقا واتساعا حسب التنظيم المراد تجسيد الهوية من خلاله ليصبح مرادفا للشعب أو القوم المنتمي إلى سكان الدولة القطرية، أو مرادفا لمجموعة الشعوب والأقوام في الإطار الإقليمي الذي يضم أكثر من دولة قومية، أو مرادفا للحقيقة العقيدية التي من خلالها يتمخض مفهوم الأمة الإسلامية.

والملاحظة الثانية : إن الدولة القطرية هي اللبنة الأساسية في جميع صيغ تنظيم الهوية الثلاث وفي تجسيد مفهوم الأمة في كل منها، فالدولة القطرية هي تكريس لوجود الدولة القومية إن لم تكن مرادفا لها، والتنظيم الإقليمي هو تنظيم مجموعة من الدول القطرية أي القومية والتنظيم الثالث هو تنظيم يجمع رغم رباطه العقيدي دولاً قومية.

- مشكلة تصنيف الدولة القومية: متى تنتمي إلى دار الإسلام ومتى تنتمي إلى الدار المغايرة لها، وفق التصنيف الفقهي الإسلامي القديم (٤٥) حسب موقعها وموقفها من استعلاء الشريعة الإسلامية فيها؟ وهل تقبل الحقيقة القومية في الدولة التي فرضت وجودها في العالمين العربي والإسلامي خلال القرن الماضي - وما زالت - الحكم عليها من هذا المنظور الفقهي؟ أم أن التطورات السياسية التي جاءت في سياقها الدولة القومية، واستمرت بعدها كواقع في التعاملين الداخلي والخارجي تفرض إعادة النظر في تقسيم الدول ضمن المعطيات الجديدة التي لم يتعامل معها الفقه القديم، بصرف النظر عن مذاهبه، وآراء علمائه حول أقسام الدور، وما يسري عليها من أحكام.

وإذا كان الأصل في هذا الفقه أن تتوحد دول المسلمين في دار واحدة هي دار الإسلام (٤٦) وإذا كان بعض الفقهاء قد جوزوا الخروج لحالات الضرورة على هذا الأصل، حين قالوا بالتعدد في هذه الدار حتى قبل ظهور الدولة القومية، فهل يكون الواقع الذي أحدثته هذه الدولة، وفرضته حائلا دون العودة إلى الأصل؟ أم لا يعدو أن يكون - أي الواقع - من حالات الضرورة التي أفاض فيها فقهاء السياسة الشرعية والإحكام السلطانية كالجويني، تعويلا على انه الإله الواحد، والتشريع الواحد، والرسول الواحد (صلى الله عليه وسلم)، كل ذلك لا يمكن معه إلا ارتضاء الأمة الواحدة، التي يفترض أن تنضوي تحت لواء دولة واحدة.

- مشكلة المذهب الفقهي والسياسي الذي تلتزمه الدولة، إن اختارت إسلامية الوجهة والهوية؟ هل هو مذهب أهل السنة والجماعة؟ أم أي مذهب آخر، كالشيعة مثلاً وهل اختيار مذهب بعينه يمنع أن يكون للمذاهب الأخرى اعتبار في الواقع السياسي؟ وما الحل فيها إذا كانت الدولة الواحدة تنتمي إليها أكثر من طائفة أو أقلية، ولكل وجهتها المذهبية؟ وهل من سبيل إلى التقريب بين المذاهب الكبرى خاصة بين السنة والشيعة؟ أم لا بد من الصدام؟

٤- تحدي الإصلاح كمنطلق أساسي للفكر السياسي الإسلامي:

احتل التساؤل عن المخرج من حالة الانتكاس التي أصابت الأمة موقعاً مهماً في الفكر السياسي الإسلامي قروناً طويلة، ومن يتتبع تطورات الخبرة السياسية الإسلامية يكتشف أن محاولات الإجابة على هذا التساؤل - وإن لم تأت على وتيرة واحدة في المضمون والدلالات والمفاهيم والمناهج والسياسات - ظلت تتمحور حول مفهوم الإصلاح، فالإصلاح هو المخرج من الأزمات، والإصلاح هو السبيل إلى تجاوز الهزائم، والإصلاح هو الزاد الحضاري لما قد يستجد بعد الخلاص من حالات الهزيمة، والأزمة. ولكن لماذا كان التحصن بالإصلاح قيمة ومنهجاً؟ لأن مضادات القيم التي استشرت في الواقع الإسلامي وخاصة إبان الحقبة الاستعمارية (الباغية) كان الجامع لها والرابط بينها هو الفساد في مناحي الحياة كافة، فكان لزاماً أن يكون الدفع بنقيض الفساد، وهو الإصلاح، ولأن المضمون القيمي في الإصلاح ومن ثم في مضاد الفساد هو جوهر السياسة الشرعية في المنظور الإسلامي، من حيث تتأسس في المعنى والمبنى على القيام على أمر الأمة بما يصلح - ولا يفسد - أحوالها في دنياها وآخرتها في إطار ما وافق - وليس ما نطق - الشرع، كما سبق، ومن ثم فإن انطلاق الفكر السياسي الإسلامي من الإصلاح لدرء الفساد - هزيمة وأزمة - كان أكثر اتساقاً مع صفتي السياسي والإسلامي فيه، وفضلاً عما سبق فإن الفعاليات التي استخدمها بعض رواد هذا الفكر سواء قبل القرن الماضي، أم خلاله، والتي تمخضت في مفاهيم مثل: التغيير، والتحديث، والتطوير، والترقي، والمعاصرة، واليقظة، والحدأة، والصحة، والتقدم، والإنماء.. إلى آخره لم تعد في الحقيقة أن تكون مستويات - بشكل أو بآخر - للإصلاح، اندرجت دلالاتها القيمية في المقاصد العامة للسياسة الشرعية، وإن انحاز فريق منهم لواحد أو لآخر من هذه المفاهيم. (٤٧)

والواقع أن القرن العشرين لم يكن بدعاً من قرون الخبرة السياسية الإسلامية التي امتحن فيها الفكر السياسي الإسلامي بإشكالية الإصلاح ومشكلته، ومع أن ضرورة الإصلاح أبلغت محاولات هذا الفكر ليتجاوز المشكلات الثلاث السابقة - الظاهرة الاستعمارية، والصراع الفكري، والدولة القومية - إلا أنه في

الوقت الذي نظر إليه على أنه الملاذ الأخير، تأكد نفر من رواد الفكر السياسي أنه كي يكون ملاذاً آمناً وحسيناً، لا بد من حل المشكلات الفرعية في هذه الضرورة التي انسابت امتداداتها خلال القرن. ولقد سبق القول أن الدولة العثمانية استهلكت هذا القرن وهي تعاني من تصدعات داخلية، وانتكاسات خارجية، فاتخذت بعض الإجراءات الإصلاحية لدرء ذلك، لكن جهودها في هذا الصدد لم تكن الوحيدة، فقد واكبتها اجتهادات إصلاحية على المستويين الفردي والجماعي، في مجالات فكرية ومؤسسية، بل اتسع نطاق هذه الاجتهادات في العديد من المجتمعات الإسلامية وليس في مركز الإمبراطورية العثمانية، وقد اعتبر البعض هذه الإصلاحات بمثابة مرادف لأسلوب المقاومة الإسلامية في أوائل مرحلة الهيمنة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر، والتي استمرت خلال الحقبة الاستعمارية بعد ذلك، لكن ما بذل من جهود إصلاحية لم يصمد كثيراً لا إزاء الهجمة الفسادية التي كانت قد انتشرت في الداخل، ولا إزاء الهجمة الاستعمارية التي كانت قد بسطت سيطرتها، ولئن ساعدت هذه الجهود في إطالة عمر الإمبراطورية العثمانية لمدة قرن، فإنها تمخضت بصورة تراكمية عن تحولات اجتماعية واقتصادية خطيرة، أدت بصورة تدريجية منظمة ومستترة تحت حجة ما سمي بالتحديث والتقدم والعلمية في ظل عملية النقل من الغرب والأخذ عنه" (٤٨) ولكن لماذا آلت الإصلاحات إلى هذه النهاية الفاجعة، والإجابات كثيرة، ومنها: (٤٩)

- الاختلاف حول وجهة الإصلاح ومصدره، والقدر المطلوب منه ومضمونه ومجالاته، وإذا كان الاتجاه الأساسي للإصلاح قد تمثل في ضرورة النقل من الغرب، والأخذ عنه إلا أنه لم يكن هناك اتفاق على ما الذي يجب نقله، وما الذي لا يجب نقله، ناهيك عن عدم الاتفاق على مغزى النقل، وعواقبه. - أدت المعارضة إلى فشل الإصلاحات في تحقيق أهدافها، وإحياء القوة الإسلامية، خاصة وأن رفضها عموماً كان للشكليات وليس حفاظاً على الإسلام في جوهره، ولتأنتنفيذاً لما يجب أن يكون عليه الدور الحقيقي للعلماء في فترة أزمة الأمة، وبدل تقديم مخرج يحفظ للإسلام دوره الحقيقي في المجتمع، تحول دور العلماء إلى السلبية بالسكوت والتكليف مع اتجاه المصلحين. ولم يتقدموا لملء الفراغ الموجود وتعبئة القاعدة بإيجابية في مواجهة صفوة البيروقراطية، والجيش الجديد، فملاؤه بعد ذلك الصفوة المثقفة أو من سموا بالمصلحين الليبراليين. (٥٠)

- إساءة الدولة العثمانية تقدير عواقب ما يقترن بنقل الأساليب الفنية والمادية من نقل للأفكار والقيم والقواعد الغربية، وما يحدثه من ازدواجية وتضارب بين الفكر والحركة، الأمر الذي أثار الجدل حول مدى تطابقها مع أحكام الشرع الإسلامي، ومن ثم ووجهت بمعارضة داخلية شديدة، خاصة وقد جاءت بفعل ضغط خارجي، ولم تحقق المرجو من ورائها من أهداف، ولم تعالج الضعف الأساسي السياسي والاقتصادي، وضعف الروح والقيم الإسلامية، والذي أدى إلى الضعف العسكري في النهاية.

- تحديات الحركات الإصلاحية للدولة العثمانية، سواء تلك الحركات التي جاءت من ولايات كانت من الناحية الإدارية تحت سلطانتها، مثل الحركة الإصلاحية التي تولي كبرها محمد علي ليمد نفوذه خارج مصر، فجاءته الضربة قوية من الدول الغربية، أم من الحركات التي جاورتها في الحدود كالحركة الوهابية التي وجدت لها دولة تحتضن دعوتها، وتشكك في شرعية إمامة الأتراك على حساب العرب، وتتحرك في أواخر القرن التاسع عشر لتسيطر على أواسط شبة الجزيرة العربية والحجاز، وتهدد دمشق، هذا فضلاً عن حركات أخرى في لبنان، وتونس، وبعض الأطراف الأخرى في المشرق والمغرب العربيين (٥٠).

- تحول الجهود الإصلاحية بين أنصار الإصلاح الفكري والفقهى وبين أنصار الإصلاح المؤسسي إلى ازدواج وتضارب أحداثاً صدعاً في البنية الاجتماعية والهياكل الفكرية، وأتاحا الفرصة للنفوذ الأجنبي لاختراق المسلمين في الكثير من المجالات والأنشطة الاقتصادية، والقانونية، والعقيدية، والثقافية، ولذلك يرى البعض أنه منذ تزايدت المخاطر الخارجية في بدايات القرن التاسع عشر، انزوت معها حركة الإصلاح الفكري على مدى النصف أو الثلثين من ذلك القرن، لأن "مجال التجديد في الفكر والفقه كان يجري مكافحة للمؤسسات المحافظة، ولأن قيام الخطر الخارجي المهديد لأمن الجماعة كلها كان من شأنه أن يلقي على سلطات الحكم والمؤسسات الحاكمة مهام الدفاع عن الجماعة وحماية الحوزة، مما استدعى من الجميع المساندة والالتفاف، وإرجاء خلافات الداخل" (٥١)، ثم تلت بعد ذلك موجات تراوحت بين التقليدية والمعاصرة طوال القرن العشرين، وهي تتصدى لامتداد مشكلة الإصلاح التي كان في المقدمة منها:

- مشكلة البناء المعرفي الذي يؤسس من خلاله المفهوم، وموقع المكوّن الإسلامي، وحدود المكونات الأخرى فيه، وشروط إحداث المواءمة بينه وبينها، والقيم الحضارية التي تسند عملية التأسيس وتستند عليها، وتلك التي تأتي بهذا التأسيس من جذوره.

- مشكلة المناهج التي يلزم اتباعها كطرائق وأساليب في تأهيل الإصلاح، إن على المستوى النظري أو على المستوى الحركي التفعيلي له، وحدود الاقتباس من المصادر المنزلة، والتراث الإسلامي، فضلاً عن ضوابط الاقتباس من المصادر الغربية، على تنوعها في المستويين، ومدى مراعاة ظروف الواقع، ومتطلباته، وإلحاحاته - ومدى إهماله

- مشكلة الأدوات المنوط بها النزول إلى الواقع والتي تعد بمثابة آلات التشغيل والتفعيل في عملية النزول إلى الواقع، والتي تتحرك غالباً في اتجاهين، اتجاه تمهيد الواقع وتجهيزه، وإزالة ما فيه من منغصات الحث والتفعيل، وهو مرحلة قد تطول أحياناً إذا كانت المنغصات مما درج عليه الواقع واعتاد وصار من ضرورياته حتى لو كانت خاطئة وتضره أكثر مما تفيده، واتجاه تثبيت الغرس الإصلاحي أياً كانت صورته ومستواه تجديداً أو تغييراً أو إنماداً أو تحديثاً إلى آخره - حتى يستوي الغرس ويشد، ويشمر المرجو فيه

من مصالح ومقاصد أو ينهي ما وعد بالقضاء عليه من مفساد ومضار، وهو - أي التثبيت - مرحلة قد تطول أحياناً هي الأخرى، خاصة إذا كان الغرس ضعيفاً، أو كانت البيئة المحيطة به توفر من عوامل الطرد والنبذ أكثر مما توفر هـ من عوامل الإنماء والإنضاج.

- مشكلة تحديد المسؤولية في رعاية الإصلاح بين النخبة والجماهير، وبين الحاكم والمحكومين، وبين الفرد والجماعة وبين المسلم وغير المسلم وبين العربي وغير العربي، وبين الرجل والمرأة، وبين الجيل الحالي والجيل اللاحق، وبين المؤسسات الرسمية والمؤسسات غير الرسمية، وبين السلطة والمعارضة، ذلك إن حصر المسؤوليات وتوزيعها توزيعاً عادلاً، كل حسب قدر المرجو منه، وقدر ما يتحمل هما المقدمة لتقدير الحقوق والواجبات، والشرعي وغير الشرعي، والمسموح به وغير المسموح، والثواب والعقاب، وهما أيضاً المقدمة لتقدير عوائد الإصلاح ووجهاته، ومن المستفيد منها؟ ومن المحروم؟ ولماذا حرم؟ وما المتاح لرفع الظلم؟ وما دور المجتمع كله في إعادة التوازن والانسجام بين قطاعاته وفئاته، حتى لا تتحول بعض مواقف التمرد أو الرفض إلى مواقف من العنف والثورة، وعدم الاستقرار.

- مشكلة القوى التي يمكن أن تعارض الإصلاح، ومن ثم تعارض ما يبني عليه، وما يبني عليه، وهي مشكلة متشعبة التساؤلات: فما هي الجهات أو الفصائل أو القوى التي يتوقع منها الرفض والاعتراض؟ وماذا عن أدواتها ودرجات العنف في مسالك معارضتها؟ وما مقاصدها، ولماذا سوف تعارض أصلاً؟ وكيف نقيس شرعية -أو لا شرعية- ما تعارضه؟ وكيف السبيل إلى تبادل الحوار والحجة معها؟ وما ضمانات أن يحولها من معارضة الإصلاح إلى إصلاح المعارضة؟ وماذا لو تعسر الحوار معها أحياناً؟ ومن قد يقف خلف المعارضة داخلياً؟ ومن يسندها خارجياً؟ وكيف نفرق بين معارضة قد يحركها الحس الوطني والضمير الجماعي، وبين معارضة قد تمليها ضغوط خارجية إقليمية أو دولية؟.

- وأخيراً تبقى مشكلة مراجعة الإصلاح وتقويمه، ولذلك كتتمه للإصلاح ذاته، ولضمان أن تظل قيمه ومقاصده بعيدة عن أي انحراف، أو اعوجاج؟ فمن يتولاها؟ وفي أي مراحل تفعيل سياسة الإصلاح وعملياته يُنفَّذان؟ وما الضوابط التي يجب أن ينزل عندها القائمون بالمراجعة والإصلاح؟ وما المعايير التي على أساسها سيتم إجراء كل منهما من خلالها؟ وما دور مؤسسات الأمة في الإصلاح ومراجعة وتقويمها؟ وما دور الحسبة والقضاء والمظالم وما بنى على غرارها من مؤسسات مستحدثة؟ وما مدى الالتزام بما قد يفرضي إليه أحدهما أو كلاهما -المراجعة والتقويم- من نتائج وتوصيات؟

ثالثاً: بنية اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي وخريبتها العامة في قرن:

حملت المنطلقات الأربعة للفكر السياسي الإسلامي - بكل ما استبطنته من مشكلات وما أثارته المشكلات من علامات استفهام، على نحو ما سبق تفصيله - رواد هذا الفكر خلال القرن الماضي تبعات جسام في البحث عن إجابات وحلول ومخارج لتداعياتها، ذلك أن ما كان فيها - أى المنطلقات - من منبهات الفكر، بل والضغط عليه ما كان ليترك لهؤلاء الرواد أى مخرج غير ذلك، وإدراكاً منهم أن مقام الريادة - أيا كان الموقع منها في المجتمع المعاش - هو مقام تكليف ومسؤولية وأمانة، وأن المنطلقات الأربعة قد أوجدت لهم بيئة ومحلاً لممارسة واجبهام الحضارى تجاه أمتهم، ولإثبات أن الفكر السياسي حين استهدى بهويته العربية والإسلامية قادر على أن يأخذ الواقع السياسي وينشله من وهدة الحرج والضيق - تأزماً أو هزيمة أو كليهما - إلى حيث أفاق السعة واليسر والنهوض.

والناظر في تطورات المشهد السياسي العربي والإسلامي لن تعوزه الأدلة لإثبات أن أصوات فكرية كثيرة تنادت من هنا وهناك، من المشرق والغرب، ومن الشمال ومن الجنوب، ومن بقية بقاع العالم الإسلامي، تعلن استعدادها لقبول تحديات المنطلقات الأربعة، ثم تترجم هذا الاستعداد إلى مواجهة حقيقية، تمحضت عنها ومنها اجتهادات فكرية متعددة، تراوحت بين التوقيت والاستمرار بفاعلية، وبين الفردية والجماعية، وبين المذهبية الضيقة والانفتاح على الآخرين، وبين الانكفاء على الذات بالتنظير والتجريد والنزول إلى الواقع وتغييره، وبين الارتباط بأبنية ومؤسسات وتنظيمات والاستقلال عنها.

وهكذا، فلا عجب أن نشهد على مدار القرن تراكماً فكرياً عبر عن نفسه - في جانب مهم منه - في اتجاهات فكرية، بعضها أفصح عن نفسه، مستخدماً في ذلك ما أتيج له من وسائل وأشكال للتعبير، وبعضها الآخر لم يستطع أن يعلن عن نفسه، وحيل بينه وبين الإعلان لسبب أو لآخر، وإن ظل في الخفاء يمارس فعاليته التي كثيراً ما جرت عليه المشكلات، والمؤاخذات، خاصة لما آثر أن يتخذ من الوسائل أو الإجراءات التي أدخلته في حيز المحجوب عن الشرعية.

وإذا كنا في هذا المقام من الدراسة نرصد الجانب الفكرى السياسي من المشهد الحضارى العربى والإسلامى خلال قرن، فذلك يلفت النظر إلى ضرورة مراعاة أمرين على قدر كبير من الأهمية هنا، وأحدهما أن طبيعة هذا المشهد وتكامل جوانبه يؤكدان أن قيمة الجانب الفكرى باتجاهاته التى سنعرض لخريطتها لاحقاً تظل ناقصة إلى حد كبير إذا نظر إليها أو اعتبرت منفصلة عن بقية جوانب المشهد الحضارى الأخرى، والأمر الثانى أن الدراسة معنية بعرض البنية العامة - لا التفصيلية - لاتجاهات الفكر، وخريطتها الإجمالية، وحتى تكتمل هذه الصورة العامة الإجمالية سوف تتبع عرضها التحليلي بملاحظات عامة، هى امتداد للعرض، بقدر ما هى استخلاص منه فى ذات الوقت.

فماذا إذن عن الجانب الفكري هذا، وما هي اتجاهاته؟ وكيف رصدت؟ وكيف صيغ الرصد في خريطة عامة في الدراسات التي انشغلت بقضايا الفكر الإسلامي عامة وقضايا الفكر السياسي الإسلامي خاصة؟ وما الذي يمكن استنتاجه من هذا الرصد؟ وما الذي يمكن أن يستدرك عليه؟ الذي لا شك فيه أن هناك محاولات شتى لرصد اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في القرن الماضي، وأغلب الظن أن التوقف عند أهمها يجلي ملامح خريطة العامة، وقد أمكن بعد النظر في كثير مما كتب أو سجل بصفة عامة عن هذه الاتجاهات، استخلاص المحاولات التالية:-

١- محاولة رصد الاتجاهات على أساس المصدر والوجهة:

وهذه المحاولة نتاج الطريقة التي تكاد تكون صاحبة السيادة على ما عداها من طرائق في رصد الاتجاهات الفكرية، فقد خرجت علينا كتابات - ما أكثرها - تجنح باتجاهات الفكر السياسي الإسلامي قبل القرن الماضي وأثنائه إلى تسكينها في وجهات ثلاث، وجهة تقليدية، وتسمى أحياناً عصرية أو تجديدية، أو علمانية، أو مؤيدة للغرب، ثم الوجهة التوفيقية، وتسمى أحياناً الوسطية أو المعتدلة، أو الانتقائية. (٥٣).

فالوجهة الأولى تتحصن بالماضي انطلاقاً من الاقتناع بان المتاح إذا ما تم الانفتاح عليه جيداً أو أعيدت قراءته، ونظر في خبرته وتجربته، يمكن أن يكتفى به في النهوض والإصلاح والتقدم ومواجهة أية عدايات في السياسة أو في غيرها، بدل اللجوء إلى الآخر المغاير حضارياً في القيم والسلوك والإنجاز، والجهة الثانية تتحصن بالحديث والمعاصر من بضاعة الغرب بكل ما فيها، فهو العصري والمتقدم والجديد، والمتفوق عموماً علينا، فلا إصلاح إلا به، ومن خلاله، وعلى سنته، ولا خلاص إلا في سلعته المؤسسة والتكنولوجية، والسلوكية، والقيمية، أما دون ذلك فانسحاق في التخلف والرجعية، والظلامية، والعيش في زمن ليس من الحاضر في شيء، وليس بعده سوى الهزيمة والانكسار أمام الآخر.

أم الوجهة الثالثة فتتصن بإمكان الجمع بين أحسن ما في الوجهة الأولى، وبين أسلم ما في الوجهة الثانية، يزعم أن أحداً لا يستطيع أن يتجاهل ماضيه ويتجاوز له لأنه المعبر عن أصلته وجذوره، فضلاً عما فيه من أسس يمكن البناء عليها. بقدر ما يستطيع أن يعيش حاضره وينفعل بعطائه، أيأ كان مصدر العطاء حتى لو كان من الغرب بالمخالف عقيدياً وحضارياً، فالثنائية مطلوبة، ومرغوبة، بل وواجبة، وإن كانت قد تحولت عند بعض أنصار هذه الوجهة إلى تلفيقية وازدواجية، وعند بعضهم الآخر إلى تعجيزية غير تيسيرية، وعند بعضهم الثالث إلى تصور وخيال أكثر منها حقيقة وواقعاً.

وهكذا انشطرت اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في كل ما حفلت به واهتمت من قضايا حسب هذه الوجهات إلى ثلاثة اتجاهات، أحدهما عمد إلى المصدر الذاتي في أصوله الأولى ومرجعياته

العربية الإسلامية، والثاني انعطف إلى المصدر الخارجي في أصوله الأولى أيضاً ومرجعته الغربية، والثالث تأرجح بين هذا وذاك عسى أن يكون وسطاً بينهما، في عملية تقريب بدت في كثير من الأحيان غامضة، فاقدة الأرض الصلبة، فجاءت سهام المحجوم والرفض أكثر مما فاجأ المصدرين الأول والثاني.

٢- محاولة التحقيب الموضوعي للاتجاهات، ورصدها من خلاله:

وهي محاولة مالت إلى رصد الاتجاهات من خلال التاريخ وتطور الخبرة السياسية الإسلامية ولكنها بدل أن تجعل الزمان هو المتحكم في التحقيب، جعلت الموضوع القضية الذي انشغل به اتجاه أو آخر هو الأساس في ذلك، وأنزلت في كل حقبة من هذا التطور ما شهدته من أفكار سواء على المستوى الفردي أم على المستوى الجماعي، لذلك وجدنا البعض ينظر إلى مسيرة الفكر السياسي الإسلامي ضمن مسيرة الفكر الإسلامي عامة، وهو يقسمها إلى أربع مراحل، مرحلة التكوين، ومرحلة إعادة بناء المجتمع الإسلامي، ومرحلة الاستعمار الغربي والاستعمار الشرقي، ومرحلة التجديد. (٥٤)

فمرحلة التكوين أُنعت باتجاهات الفكر الأساسية ومدارسه المختلفة، تبعاً لعوامل ثلاثة، أحدها تأثير الأحداث المحلية والانقلابات الداخلية التي ساعدت على تأسيس الآراء في الإمامة، بين الفرق الإسلامية المختلفة، والثاني تسرب الفكر الأجنبي بما أحدثه من مذاهب فلسفية وسياسية وصوفية، والثالث مواجهة أحداث الحياة وتطور المجتمع الإسلامي - من بسيط إلى حضاري مركب، ومن سياسي محلي إلى سياسي عالمي ودولي - الذي كون المدارس الفقهية المختلفة.

ومرحلة إعادة بناء المجتمع الإسلامي، انبثقت من استخلاص أسباب ضعف وتمزق الوحدة الإسلامية، والتي جاء في المقدمة منها الأثر السلبي لمذاهب الفكر في المرحلة السابقة، والاعتداءات التي قام بها التتار والصليبيون، وهنا ظهرت جهود ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن علي السنوسي، وعثمان بن فوديو.

أما مرحلة الاستعمار الغربي والاستعمار الشرقي فبدأت مع محاولات السيطرة على بلاد المسلمين، وكانت الأساس في بلورة عدة اتجاهات، منها ما مال إلى تأييد الاستعمار، أو الولاء له، كما في بحوث بعض زعماء الإصلاح في الهند وفي مقدمتهم السيد أحمد خان، ومنها من أسس مذاهب دينية جديدة، كمذهب الأحمدية الذي تفرعت منه القاديانية، ومنها اتجاه استحلاب الفكر الماركسي اللينيني والفكر المادي عموماً وتقريبه إلى الإسلام باسم الثورة الاجتماعية، والتقدمية، ومنها اتجاه قاوم الاستعمار والمذاهب الفكرية التي أوجدها لمؤازرته في سلطته واحتلاله لبلاد المسلمين، وبدأ ذلك في جهود الأفغان، والشيخ محمد عبده ومدرسته الإصلاحية، ومن تلاهما مثل محمد إقبال.

ثم أتت مرحلة التجديد منذ بداية القرن العشرين لتتخذ طابع الإصلاح، ومع أن حركة التجديد لم تكن بإملاء الاستعمار الغربي مباشرة، فإن صاحب هذا التقسيم المرحلي - الرباعي - ذهب إلى أنها - أي حركة - عاوت الاستعمار ذاته على بسط نفوذه، لأنها حسب رأيه - مكنت ترد أفكاره ونظرته إلى الإسلام، ونظرته المادية للحياة والوجود، فكانت في سلبياتها أشد وأقسى على القيم الإسلامية.

وهناك البعض الذين لم يهتمهم في التحقيب الزمني لاتجاهات الفكر إلا التوقف عند مراحل ثلاث، مرحلة شغلت المسلمين منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر، وقد دار الفكر فيها حول مصدر الإصلاح ن هل من الينايع الغربية أم من روافده الإسلامية، ولذلك تمخضت عن ذلك مدرستان، إحداهما تغريبية والثانية إسلامية، ثم مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، والتي بلغت ذروتها أواخر ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وفيها سلمت المدرستان بضرورة الاقتباس من الغرب، الأولى ميز أصحابها بين قيم الغرب المادية وقيمه الروحية، وأظهروا استعداداً واضحاً لنقل المنافع المادية من المدنية الغربية، لكن أصحاب المدرسة الثانية لم يبذلوا جهداً يرقى إلى هضم الأفكار والمبادئ الغربية، أو إلى دمجها في المفاهيم الإسلامية، لأجل صيغة توفيقية بينهما.

والمرحلة الثالثة هي التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، واتخذ فيها الجدل طابعاً أكثر جدوى، وتجاوز البدايات المتواضعة لمحاولات الدمج بين الأفكار المستوردة والأفكار الإسلامية، وظهرت إثر ذلك محاولات تؤكد إمكان تطبيق ذلك، ولكنها ظلت محاولات تكوينية أولية. (٥٥)

وثمة بعض ثالث قسم الخبرة السياسية إلى أربع مراحل، ولكن بصيغة مختلفة، بحيث صارت المرحلة الأولى هي مرحلة التنوير الديني والبناء الحضاري وقد امتدت طوال القرون الهجرية الأولى، وفيها ظهر الإسلام، وتوسع جغرافياً وازدهرت حضارة المسلمين ومعارفهم، حين أن المرحلة الثانية ترجمت حالة التوقف الحضاري والتوازن، واكتمال توازن صورة الدنيا والآخرة، وفيها يقف الماوردي شامخاً، والمرحلة الثالثة بدأت مع الغزالي واحتلال الصورة التي خططها الماوردي، لكي تنحج شيئاً فشيئاً نحو الاضمحلال، مع بدء القرن السادس الهجري، عبر مجموعة من الوقائع السياسية الهدمية، لكن هذه المرحلة لم تدم إذا أعقبتها مرحلة النهضة واليقظة التي جاءت كرد فعل للواقعة الثقافية الضخمة التي رافقت الاستعمار الغربي للشرق، واقعة الاتصال بالمدنية الغربية التي أوجدت حالة من التوتر الثقافي والعقلي الذي نما بالطراد وصراع، ما زال البحث فيه عن الذات وتحديد الهوية هو الشاغل الأكبر للفكر السياسي. (٥٦)

ثم كان للبعض الرابع تصور آخر غير ما تصوره الآخرون، في النماذج الثلاثة السابقة لتحقيب اتجاهات الفكر زمنياً وقد بنى هذا التصور على أساس تقسيم مراحل الفكر زمنياً طبقاً لما شهدته الساحة الثقافية العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر، إذ أبرزت هذه الساحة مراحل ثلاث، مرحلة المثقفين

الليبراليين من عام ١٨٨٢، وحتى عام ١٩٥٢، ومرحلة المثقفين الثوريين العرب التي امتدت من عام ١٩٥٢ وحتى عام ١٩٧٠، ثم مرحلة الثوريين الإسلاميين بعد عام ١٩٧٩. وفي نظر من قسم هذه المراحل أن علماء الدين ورجاله لم يغيّبوا عن هذه الساحة التاريخية، لأنهم "نافسوا المثقفين في كل مرحلة في السيطرة الفكرية، مؤكدين أولوية العامل الديني، وقد مثلت مرحلة الثلاثينيات من القرن العشرين في مصر، بعد تأسيس حركة "الأخوان المسلمون"، فترة ذات دلالة بالغة على الدور الذي مارسه هذا العامل في التنافس من أجل السيطرة على مقدرات المجتمع وإدارتها"، والدليل على ذلك - في نظره - أن أعمال أمثال صه حسين والعقاد، والمازني، وأحمد أمين ظهرت لتواجه أعمال حسن البناء، ومصطفى صادق الرافعي، ورشيد رضا. (٥٧)

٣- محاولة رصد الاتجاهات باعتبارها مناهج للفكر خلال القرن:

وهذه المحاولة رادفت بين الاتجاهات وبين المناهج وهي تنظر للفكر السياسي الإسلامي وتتأمل حركته، وكغيرها من المحاولات السابقة لم تقف الاجتهادات فيها عند نمط واحد، فهناك من قسم الاتجاهات المناهج إلى نمطين، منهج فكر الحركة الذي أكد الصراع داخلياً، أو خارجياً، ومثاله التناقض الجذري الذي لا حل له بين السلفية والعقلانية، لو نظر إلى الأمر من وجهة نظر محافظي المجتمع، أما وجهة نظر الجناح التقدمي فتقيم الصراع داخلياً بين الطبقات الاجتماعية المتباينة، وأيديولوجياتها المتناقضة، باعتباره السمة الرئيسية للفكر العربي الإسلامي.

والمناهج الأخير هو منهج الاستقرار والمحافظة النابع من الفكر المحافظ التقليدي، والذي رأي أن العالم العربي خاصة شهد تأججاً وتحولاً سريعين، وأنه بالتالي اختلف تماماً عن المجتمعات السرية الرأسمالية الصناعية المتطورة في العالم العربي والإسلامي المعاصر. (٥٨)

وهناك اجتهاد ثان وزع اتجاهات الفكر الإسلامي بين مدارس ثلاث منهاجيه، المدرسة التاريخية، والمدرسة الإصلاحية أو التوفيقية، والمدرسة التربوية. فالمدرسة التاريخية ينتمي إليها أمثال طه حسين، والعقاد، ومحمد حسين هيكل، بكتابتهم ذات الانتماء إلى النظريات الغربية حول الحرية الفردية والديمقراطية والفصل بين الدين والمذاهب الاجتماعية والفكرية، والمدرسة الإصلاحية لها فرعان، مدرسة تبرير الواقع كموقف مالك بن نبي من شعار "الاشتراكية والعروبة والإسلام"، أو الفكرة الإفريقية والأسبوية، ومدرسة ترميم الواقع كموقف الشيخ محمد عبده في برامج وجمعياته ومؤلفاته، وتبقى المدرسة التربوية وقد تزعمها فكرياً وحركياً الإمام حسن البناء، والشيخ تقي الدين النبهاني، وقد غطت بمنهجها كل جوانب الحياة وتعاملت مع الإسلام تعاملاً شاملاً.

وقدم البعض اجتهاداً ثالثاً مفاده أن الأنماط المنهاجية المعرفية التي شكلت القنوات الأساسية التي جرت فيها أفكار الإسلام هي النمط العقلي، والنمط النقل، والنمط الكشفي أو العرفاني، والنمط الاختياري أو التجريبي. (٥٩)

فالنمط العقلي تبلور في النص القرآني ابتداءً في الآيات القرآنية التي تجعل العقل حاكماً في قضايا الفكر والنظر والاعتبار، سواء كانت كونية أم إنسانية، وفي الآيات التي ترفض التقليد وترد على الخرافة والأساطير، والنمط النقل تبلور في أصول الفقه الرئيسية، والاجتهاد والرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسل، ثم أعلن عن نفسه في بعض المسائل المعرفية والكلامية التي بناها المعتزلة والأشاعرة، وفي بعض المنظومات الفلسفية، والنمط العرفاني نشأ بتحول الموقف الزهدي في الإسلام إلى رؤية نظرية معرفية وموقف عملي محدد، أما النمط الاختياري التجريبي فنشأ مع تطوير العلم اليوناني في العالم الثقافي الإسلامي، وقد خطا هذا النمط خطواً واسعاً في شتى حقول العلم: الطب والفلك والسياسة إلى آخره.

وهذه الأنماط الأربعة شكلت المنظور المعرفي النبوي الذي أسس عليه بعض الباحثين ثلاثة نظم معرفية في بنية العقل الثقافي العربي والإسلامي هي البيان، والعرفان، والبرهان، لم يقدر للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر أن يتحرر مطلقاً ونهائياً من أي منها، بل وزعت هذه النظم في مناطق جغرافية وسياسية من العالم الإسلامي بشكل عام غير متفرد، ففي مغرب العالم الإسلامي بدأ نظام البرهان وكأنه السائد، وفي العالم العربي من مشرق العالم الإسلامي وجد نظام البيان أرضاً خصبة حية، أما في مناطق الشيعة من هذا المشرق دانت السيادة شبه الكاملة لنظام العرفان. (٦٠)

ويعنى في سياق التقسيم المنهاجي لاتجاهات الفكر اجتهاد رابع وأخير، كانت له رؤية مختلفة في هذا التقسيم، وذلك لأن صاحبه أنطلق من افتراض القطعية - لا الاستمرار - بين مراحل الفكر، بل وبوأ للقطعية منهجاً ضمن منهجين آخرين، أحدهما سبق منهج القطعية هو المنهج الإصلاح، والثاني لحقه هو المنهج السلفي، وكان الأخير جاء كرد فعل للأولين. (٦١)

فالمنهج الإصلاح اهتم بقضية النهضة والتقدم والتمدن، وبالشأن العام في إطار الأمة، وقد تصدى لذلك أساساً الأفغاني ومحمد عبده، والكواكبي، من خلال الجهاد ضد الاستعمار والجهاد ضد الاستبداد، والمنهج السلفي انحاز إلى قضية العقيدة وتطهيرها مما ألحق بها من شوائب فاسدة رانت على جسد الأمة، وثبت أن دواءها الالتزام بتعاليم الشريعة والتخلص من البدع والخرافات، والتقليد، والتعصب، وقد تصدى لهذه المهمة بعد الحركات السلفية الوهابية، والمهدية والسنوسية، محمد رشيد رضا في المرحلة الأخيرة من فكره السياسي.

وبين المنهجين السالفين سكن منهج القطيعة ليفصل بينهما من جهة ولينقل الفكر من الحركة الإصلاحية إلى الحركة السلفية، وإن كان قد انقسم بدوره إلى ثلاثة مناهج فرعية، منهج التحول إلى السلفية، بالتخلص من التراكمات الفكرية للأفغاني وعبده، فهو قطعية بين الإصلاح والسلفية وله تأويلات عديدة في أسبابه ومساره، ومنهج القطيعة بين النخب الليبرالية والنخب الدينية بعد أن كان الشيخ محمد عبده إطاراً جامعاً لكليهما خاصة في مسألة الإصلاح، حين تعاون مع أسماء من قبيل رفيق العظم، واسكندر عمون، وداود بركات، وشبلي شميل، وأيد جماعة الاتحاد والترقي، ونشر كتابات لقاسم أمين، ولذلك رأى البعض أن تأليف محمد عبده بين هؤلاء وهؤلاء خلف مدرستين من تلاميذه، الأولى تصدرها رشيد رضا معبراً عن الفكر الإسلامي الأصيل، والثانية تصدرها قاسم أمين وهيكل، ولطفي السيد، وغيرهم ممن لم يروا في العلمانية اختلافاً مع منهج عبده الإسلامي.

وترجم منهج القطيعة أيضاً منهج فرعي ثالث هو منهج القطيعة بين السنة والشيعة، بعد أن برزت الفروق المذهبية والخصومات الفكرية التي كررت أو أعادت معها بعض أشكال الجدل والمناظرات حول بعض المفاهيم والظواهر والقضايا، وكان الفكر الإصلاحي في عمومها خاصة مع الأفغاني وعبده والكواكبي ومحمد إقبال، قد تعامل بوعي لتحجيد الفجوة بين أهل السنة والشيعة، لكنها سرعان ما تعمقت - أي الفجوة - بعد غلبة الاتجاه السلفي وبداية التهجم على الشيعة، وما صاحب ذلك من رد فعل مضاد لصد التهجم وتبرئة ساحة الشيعة (٦٢)، ولم يقدر لهذه الفجوة أن تضيق طوال القرن الماضي رغم محاولات للتقريب، والدعوة إلى إسلام بلا مذاهب.

٤- محاولة رصد اتجاهات الفكر السياسي من منظور شامل الأسس والمعايير:

فهذه المحاولة لا تكتفي بمجرد التأمل في الواجهة الإسلامية والوجهة الغربية والوجهة التوفيقية، ولا تتوقف فقط عند محطة الرصد الموضوعي للحقب التي مرت بها اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي، ومحطة الرصد المناهجي، وإنما تحاول الجمع بين مقولات هذه المحاولات وغيرها، برؤية أشمل، وأعم، وإن كانت قد اتخذت من محطة التاريخ والخبرة منطلقها في هذا النهج الجمعي الروافد، خاصة وأنها ربطت بين الفكر والحركة الإسلامية منذ مطلع القرن التاسع عشر، وبعده، وتكفي الإشارات هنا إلى محاولتين مهمتين.

أولاهما رسمت مشهد اتجاهات الفكر في تكملة مع الحركة كالأتي: (٦٣)

- انطلقت حركة التجديد الفقهي والفكري حتى نهاية القرن الثامن عشر مستفتحة بمحمد بن عبد الوهاب في نجد، ومحمد بن نوح الغلاني في المدينة، وولي الدين الدهلوي في الهند، والشوكاني في اليمن،

والألوسي في العراق، والسنوسي في ليبيا، والمهدي في السودان، وهذه الحركة حملت دعوات تجديدية تقوم على التوحيد ونبد التقليد، وفتح باب الاجتهاد رغم بعض الخلافات بينها، ويلاحظ أنها كانت حركة تفادت منطقة القلب من الأمة الإسلامية، التي كانت محل الهيمنة المركزية للدولة العثمانية.

- ثم انطلقت حركة الإصلاح المؤسسي من نهايات القرن الثامن عشر حتى نهايات القرن التاسع عشر، على امتداد محور السلطة المركزية للدولة العثمانية، مستفحة هي الأخرى بالسلطان سليم الأول، ثم حركة السلطان محمود الثاني، ثم حركة محمد علي، وانتهت هذه الحركة إلى بناء مؤسسات بديلة للمؤسسات التقليدية في الجيش، والتعليم، والفكر، والإدارة الحديثة، وقد حدث تصادم بين الحركتين الفكرية الفقهية، والمؤسسية، أدى إلى الانفصام بينهما والازدواجية، مما ورت التصدع في البنية السياسية والاجتماعية والفكرية.

- ومع إمساك الغزو الأوروبي الاستعماري بمنطقة القلب في العالم الإسلامي جاءت موجة التجديد مع الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وعبد الحميد بن باديس في المغرب العربي، وهذه الموجه لم تأت لفتح باب الاجتهاد فحسب، لكنها جددت مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت التي تميز العقيدة الإسلامية، وهوية المسلمين، والدفاع عن أراضيهم، وثغورهم، ومقاومة الغازي المستعمر، بنفس قدر مقاومة القابلية لاستعمارهم، والتحذير مما أصاب المسلمين من ضعف وتبعية واستغلال الوافد لمقدراتهم على أراضيهم.

- ثم جاءت موجه أخرى أعقبت الموجه السابقة للتجديد وترأسها محمد إقبال، على الصعيد الفلسفي في الهند، حين واجه مشكلات متعددة المجالات في بلاده، وواجه ثنائيات راحت بين المسلمين في أنحاء العالم، مثل ثنائيات المادة والروح، والدين والدولة، والدنيا والآخرة، والقدم والحديث، فاعتبرها ليست من الإسلام في شيء، لأن الإسلام يربط بين هذه الثنائيات بمنطق التكامل وليس بمنطق الصدام والتضاد.

- وتابع حسن البنا ما بدأه إقبال وإن كان من مدخل آخر، إذ نادى بالإسلام الكامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، الإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، عقيدة وسلوكاً وشريعة، وقانوناً، وفلسفة، ودعوة، وأخلاقاً، تعيش لتحكم عقل الإنسان وقلبه، وظاهره وباطنه، ومن هنا كان تأسيسه لحركة وجماعة "الأخوان المسلمين" ليضع من خلال نظريته السالفة برنامجاً في التعليم والتربية، والسياسة.

وكما كان الأفغاني مقدمة للفكرة الإسلامية المجاهدة للاحتلال الأجنبي لديار المسلمين، والمقاومة للتبعية، وكما كان محمد عبده مقدمة لفكرة التجديد في الفقه والتفسير والسياسة والأزهر، واللغة، فإن حسن البنا كان مقدمة لفكرة شمول الإسلام وقدرته على أن يكون برنامجاً يستوعب الحياة فكرياً أو حركة، ودينياً وسياسة.

- ولكن حركة الفكر السياسي الإسلامي رغم ما سبق لم تدعم ظهور اتجاهين آخرين ظلا ملازمين لهذه الحركة سيرة وتطوراً، ولو بشكل طارئ، لأنهما لا يظهران إلا في حالات الحصر والتضييق الشديدين، وفي فترة الهجوم الشامل على الإسلام والمسلمين، فهنا يظهر الاتجاهان كرد فعل لما يتهدد الفكر في هذه الحالات، أحدهما اتجاه الحدة والعنف، ووضع الفواصل الحادة بينه وبين غيره، ويأتي في السياق فكر كل من المودودي وسيد قطب، ومن تبعهما من حركات وجماعات اتبعت أفكاراً تركزى المفصلة والقطيعة، ولو بممارسة العنف أو العنف المضاد ضد السلطات السياسية في بعض المجتمعات الإسلامية.

والاتجاه الثاني هو اتجاه الانتشار بالتسرب العقدي الهادئ، بعيداً عن الاحتكاك بالخصوم، وتحاشي الموجهة، والتراجع عن الخطوط المتقدمة، والابتعاد عن السياسة، وجوانب الإسلام الخاصة بنظم الحياة والتشريعات، وقد جسد هذا الاتجاه النورسي في تركيا، وجماعة التبليغ في الهند، وبعض بلاد المسلمين الأخرى.

أما المحاولة الفرعية الثانية فكانت أكثر إفاضة وتفصيلاً، وذلك أنها تتبعت اتجاهات الفكر باستقصاء دقيق خلال مراحل خمس: (٦٤)

- المرحلة الأولى تبدأ بوجود الدولة العثمانية، والدولة الصفوية في إيران، والدولة الإسلامية في أفغانستان، وتنتهي مع بداية العقد الأخير من القرن الماضي، ولا سيما بعد إخفاق الثورة المهدية في ١٨٩٨ هـ، وقد اتسم الوضع في هذه المرحلة باشتداد الضغط الاستعماري الغربي، لاقتطاع مناطق إسلامية شاسعة، والسعي للانتقضا على الدولة العثمانية وسائر الدول الإسلامية الأخرى، الأمر الذي فجر ثورات مقاومة إسلامية مسلحة لمواجهة الغزوة الاستعمارية، وهنا ظهرت أفكار الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والكواكي، وشكيب أرسلان، لإيجاد حل لمشكلة الفرقة بين الدول الإسلامية، من أجل مواجهة أخطار الاستعمار، ومناشدة حكام المسلمين وعلمائهم، بالاتحاد والتضامن لهذه المواجهة، والسعي لامتلاك ناصية العلوم، وتحديث الفكر، والصناعة، والإدارة، والخلاص من الكسل والركود والتواكل والتقليد.

- والمرحلة الثانية تبدأ بإخفاق ثورة عرابي، وتثبيت أقدام الاستعمار البريطاني في مصر والسودان، وتمتد من العقد الثاني من القرن الرابع عشر الهجري (العقد العاشر من القرن التاسع عشر) وتنتهي مع نهاية الحرب العالمية الأولى، ومثلها امتداد أفكار محمد عبده، ورشيد رضا، عبد الله النديم، ومصطفى كامل، وعبد العزيز جاويش.

وقد مال فكر هذه المرحلة إلى تهدئة الصراع المباشر ضد الاستعمار، بعد أن رأى معظم المفكرين أنه صراع طويل الأمد، يحتاج إصلاح بعض الهياكل الأساسية لتخريج أجيال من الشباب المسلم الواعي والمتعلم، من هنا جاءت مساهمة كل منهم الفكرية وكأن كل واحدة رابطة على ثغر واضح أبان هذه

المرحلة، في تكامل شمل التعليم والمحاكم الشرعية، والحكم، والتحرير ضد المستعمر، ورفض الظلم والاستبداد، والدعوة إلى الوحدة، والالتفاف حول الدولة العثمانية، وذلك عبر الكتابات والمؤلفات والحوارات، والفتاوى، وغيرها من أشكال التعبير التي راجت خلال هذه المرحلة. وإن كان بعض الوسائل كفتاوى الشيخين محمد عبده ورشيد رضا قد أثارت الكثير من ردود الفعل حول مضامينها ومحمل الظروف السياسية والاجتماعية التي وردت في سياقها، سواء في عصرهما، أم بعد مآتهما.

- والمرحلة الثالثة هي مرحلة الاستعمار المباشر التي تلت الحرب العالمية الأولى حتى الحرب العالمية الثانية، واتسمت بإلغاء الخلافة واحتلال أغلب البلاد العربية وتجزئتها إلى أكثر من عشرين جزءاً، ومثل فكر البنا في مصر بداية المحاولة لرأب الصدع، من خلال ما قدمه من أفكار وآراء حول تربية الإنسان المسلم وتحصينه على نحو ما سبق.

- والمرحلة الرابعة هي مرحلة الدولة العربية المستقلة - القومية - بعد الحرب العالمية الثانية، وقد استمر فيها تأثير مدرسة حسن البنا، وتقى الدين النبهاني، ومحمد باقر الصدر، وأبي القاسم الكاشاني، والشهيد مجتبي نواب صفوي، وأبي الحسن الندوي، وأبي الأعلى المودودي، والإمام الخوميني. ففي الوقت الذي دخل فيه الفكر السياسي الإسلامي بعد رحيل الاستعمار المباشر في الجدل حول كيفية بناء الدولة في العالم العربي والإسلامي وتحديثها. برزت في أوائل هذه المرحلة أفكار النبهاني في ضرورة إقامة الدولة الإسلامية، بعيداً عن الرأسمالية والاشتراكية، بعد تجديد الفكر، وتصحيح المفاهيم، والتثقيف السياسي، والثورة الفكرية التي تدمر الأفكار الباطلة والحكم الفاسد، لذلك كان تأسيسه لحزب التحرير. ثم أعقبه سيد قطب بأفكاره حول العبودية والحاكمية، وضرورة التجديد والبعث من خلالهما، ومعرفة معالم الطريق إليهما، والبراء من جاهلية ما عدا ذلك، ولكن محمد باقر الصدر كان له منهج مختلف في محاربة الفكرة الوافدة العلمانية الوجهة المنهج والقيمة والمضمون، لذلك جاءت مؤلفاته في "العلمانية"، و "اقتصادنا" و "فلسفتنا" تعبيراً عن هذه المحاربة، ثم تبعه بعض أقطاب الشيعة الآخرين كالكاشاني ومجتبي نواب صفوت، وما كادت أفكار التروي الإصلاحية تتوالى حتى ظهرت أطروحات المودودي التي تلاقت إلى ما مع بعض أفكار سيد قطب خاصة حول توكيد الحاكمية والصدام مع الجاهلية، ثم ما لبث العالم الإسلامي أن فاق على حركة الخوميني ضد شاه إيران لينتقل بمعارضته للتحديث والتبعية من طور النداءات وإشعال الثورة من خارج حدود بلاده إلى إقامة حكم إسلامي بعد الإطاحة بالشاه خلال ثورة ١٩٧٩، في حدث رأى فيه الغرب ما لم يتوقعه، ورأى فيه بعض المسلمين نموذجاً لتغيير الظالمين.

- والمرحلة الخامسة والأخيرة بدأت بمطلع العقد التاسع من القرن العشرين بعد نجاح الثورة الإيرانية واستمرت مع فكر الصحوة الإسلامية وحركتها، وما انبثق منها من اتجاهات وحركات وجماعات، شهدت نجاحاً أحياناً وإخفاقاً أحياناً أخرى، في جولات من هذا وذاك، متقاربة أحياناً ومتباعدة أخرى.

وبعضها بلغ أوجهه السياسي ثم اعتزل أو انهار، أو ذهب إلى الغلو والتطرف، وبعضها حافظ على صبره وتوازنه وتماسكه، وبعضها لجأ إلى العمل الثقافي الفكري، بدل المواجهات السياسية، وبعضها لم ير إلا الجهاد والعنف سبيلاً، نظراً لكثافة الأحداث والوقائع والتطورات خلال هذه المرحلة، من احتلال إسرائيل لجنوب لبنان، إلى تجربة حزب الله في المقاومة، إلى حركات العنف والعنف المضاد مع تنظيمات الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر إلى نكسة العمل الإسلامي في سوريا، وإلى الحرب العراقية الإيرانية، وإلى احتلال أفغانستان، وإلى تجارب الحركة الإسلامية في المشاركة السياسية في بعض الدول العربية والإسلامية، وما نتج عن ذلك خاصة في مصر والجزائر والأردن، وإلى حرب الخليج، ثم إلى الانتفاضة. إنها بلا شك مرحلة من أخطر مراحل الفكر السياسي الإسلامي بل ومن أخطر مراحل الحركة السياسية الإسلامية "لأنها مفترق طرق أحدها يحمل في طياته مزيداً من الوثوب والتقدم الحاسم، وثانيها يتضمن احتمالات النكوص والنكسة، وثالثها بين هذا وذلك، ورابعها قد يحمل مفاجآت غير متوقعة". (٦٥)

٥- نحو محاولة أخرى في تقسيم اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي بنية وخريطة:

تستوقف الناظر في مضمون المحاولات السابقة في تقسيم اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي مجموعة من الملاحظات الأولية، التي يمكن إيجازها في الآتي:

- أن هاجس الوافد الخارجي -الغربي تحديداً- وضغطه كانا أحد العوامل الرئيسية -إن لم يكن العامل الرئيسي- الذي أثار همة الفكر لدى رواد الكثير من هذه الاتجاهات، ربما لأن بداية التحدي في القرن الماضي فرضها على العالم الإسلامي الوافد، وربما لأن امتدادات هذا التحدي ظلت بشكل أو بآخر تعبيراً عن هذا الوافد، وإن اختلفت صورة الوافد وأشكاله، وممارساته، وحلفاؤه في بلاد المسلمين، وربما أخيراً لأن في طبيعة بعض الاتجاهات ومناهجها ما يجنح إلى ترصد الوافد الخارجي، واستفراغ الطاقة الفكرية في الرد عليه، ولذلك جاءت بعض الاتجاهات لتكشف بصورة واضحة عن مواقفها الراضية أو المؤيدة لفكر الوافد وحركته.

- إن هناك حدية واضحة وفواصل جامدة بين الاتجاهات الفكرية لا يمكن أن تخطئها العين حال النظر في المحاولات الخمس السابقة في تصنيف هذه الاتجاهات، فكل اتجاه بدا وكأنه مختلف تماماً عن الآخر، وله موقفه وآراؤه وأفكاره المفارقة عموماً بينه وبين ما لدى الآخر، وهذه الحدية الجامدة تتجاوز وتجور على ثلاث حقائق بديهية، أولها حقيقة أن الأفكار واتجاهاتها من حيث تعبر عن ظواهر سياسية

بشكل أو بآخر وتتجه إليها لا يمكن أن تكون لها خطوط فاصلة في اقتربها من هذه الظواهر لأن طبيعتها -أي الظواهر- تتأبى على هذه الانشطارية الجامدة، والحقيقة الثانية أن الفكر السياسي كما سبق تواصل وتراكم، واتجاهاته تؤثر في بعضها وتتأثر ببعضها، وهو أمر لا يمكن تصوره مع تلك التصنيفات الجامدة، والحقيقة الثالثة أن محاولات التصنيف الخمس تؤكد أن هناك قواسم مشتركة في المبادئ والمنطلقات بين أكثر من اتجاه، بل إن بعضها ابتداءً وتواصل من حيث بدأ الاتجاه السابق أو الاتجاهات السابقة، ومهد للاتجاه اللاحق، أو الاتجاهات اللاحقة. - ظهرت بعض الاتجاهات الفكرية وكأنها صدى

أو ردود أفعال لما أبدته بعض الاتجاهات الأخرى من أفكار ورؤى، وذلك يكشف في بعض جوانبه عن الطبيعة الدفاعية في الفكر السياسي الإسلامي كما سيرد، ولكنه يؤكد من جانب آخر أن بعض الاتجاهات استطاعت أن تثير حفيظة اتجاهات أخرى لتكون امتداداً لها، أو امتداداً لنقيض أفكارها، سواء تجسد ذلك من خلال تبادل الحجج ونقيضها، بين الاتجاه الأصيل والاتجاه الصدى، أم من خلال التفرد بإبراز الأفكار بعيداً عن المساحات الفكرية المباشرة، خاصة إذا كان الصدى في اتجاه أو آخر موزعاً بين أكثر من اتجاه أصيل، ولعل أبرز صورة لهذه -الظاهرة- الصوت والصدى- تلك التي وجدت بين الاتجاهات التي كانت مغرقة في التقليد والانكفاء على الماضي، والاتجاهات التي أسرفت في التغريب.

- لم تثبت أفكار الكثير من الاتجاهات على حال واحدة، تبعاً لتجاوبها مع متغيرات الواقع في بلاد المسلمين، أو بعبارة أدق تبعاً لانفعالها وتفاعلها مع حالات هزيمة الواقع أو حالات أزمتها، ولو تتبعنا هذين النمطين من الحالات لتبين أنها حالات تنوعت وتطورت وتغيرت في هذه البلاد، ناهيك عما استجد منها، وتفجّر بشكل لم يعهده الفكر من قبل، ولذلك وجدنا أن بعض الاتجاهات قد تفرعت عنها ومنها اتجاهات وتطورت لأن كثيراً مما استجد في الواقع الذي عاصرته وعاشته صاحبه اختلافات اجتهادية كثيرة وكثيفة، وبعضها لم يستطع الاستمرار على خطه الفكري القديم، ومن ثم لم يستطع التكيف مع المستجد إلا بتكوين اتجاه فرعي جديد، أو بتبني أفكار لا تتقابل مع الأصول الفكرية للاتجاه الذي نفع منه.

- إذا كان العرض السابق لمحاولات رصد اتجاهات الفكر لم يسهب في تفصيلات بنية وخريطة هذه الاتجاهات، وإذا كان المقام لم يتسع لذلك كما سبق أيضاً، فإن مقام العدل في القول يقتضي إثبات أن هذه الاتجاهات طوفت بالفكر وطوف الفكر بها في قضايا فكرية متنوعة، بعضها بدا فيه الوجه السياسي ضعيفاً يكاد يصل حد التلاشي، وبعضها تداخل فيها السياسي مع غير السياسي وإن بدت ملامحه واضحة إلى حد ما، وبعضها الثالث استأثر السياسي فيها بالوجه الغالب والمهيمن.

إلا أن كل الاتجاهات بلا استثناء اقتربت مفاهيمياً ومنهجياً ومعرفياً من الظاهرة السياسية، ظاهرة السلطة، ومشتقاتها من ظواهر سياسية فرعية، حسب اشراقاتها، وإطلاقاتها في كل تطور من تطورات

الخبرة السياسية الإسلامية، وحسب مدى وحدة الوجه السياسي في كل اتجاه، على ما ذكر آنفاً. من هنا تصدرت هذه الاتجاهات - كل حسب خطه الفكري والمذهبي والعقيدى - لقضايا مثل أساس ولاية الحكم، ومؤسساتها التنفيذية والتشريعية والقضائية، ومصدر شرعيتها شروطاً واختياراً واستمراراً، وحقوقها وواجباتها، والدولة التي تنتظمها وموقعها من دار الإسلام ودار الحرب، وطبيعة علاقة هذه الدولة برعاياها داخلياً - المسلمين وأقسام غير المسلمين - وخارجياً مع الدول الأخرى - مسلمة وغير مسلمة، وطبيعة الممارسة السياسية للسلطة وما تثيره من قضايا فرعية كالتعددية، والشورى، والديمقراطية، وتداول السلطة، والخزبية، والمعارضة، ودور غير المسلم في هذه الممارسة، وحقوق المرأة فيها، وقيم الممارسة في العدل والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاختيار، وأثر التغيرات في النظام الدولي على أداء السلة داخل بلاد المسلمين بعد انتهاء الحرب الباردة، وما أثارته من مفاهيم النظام العالمي الجديد، ونهاية التاريخ، وصدام الحضارات، والعولمة، والحدثة وما بعدها. إلى آخره من قضايا تطورت واستجدت، فحاولت اتجاهات الفكر أن تتطور معها وتستجد حسب السياق الزماني والحضاري لهذه القضايا.

- يمكن إنطلاقاً مما سبق النظر إلى مجمل القضايا التي توقفت عند حدودها اتجاهات الفكر بصفة عامة من خلال مستويين، أحدهما مستوى القضايا التي كانت بمثابة هوم عامة أو غالبية فكانت مما جمع بين معظم الاتجاهات، وألف بينها -رغم ما بدا بينها من خلاف أحياناً- وأوجد قاعدة مشتركة للهوم بينها، مثل قضايا الاستعمار ومقاومته، وموقع التراث والوفاد من الإصلاح، والوحدة والتنوع وحدودها بين المسلمين، وأنماط الحكم وشكل الدولة وهويتها، والموقف من اللادينية، والعلاقة بغير المسلمين، وقيم العدل والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إلى آخره من قضايا الجوامع.

أما المستوى الثاني فهو مستوى قضايا الخصوصية المجتمعية التي أوجدت للفكر السياسي الإسلامي مناطق يتجه إليها، فإذا بما تطبع الفكر بما تشكل فيها وانبثق عنها من قضايا، وإذا بما أيضاً تفرع أنماطاً له تعددت قدر تعدد هذه المناطق، وتفرعها، ومنها قضايا الحاكمية والجاهلية في مصر وباكستان، وقضايا التبليغ في مصر والهند، وقضايا السلفية في شبه الجزيرة العربية، وقضايا الطائفية في بعض بلاد الشام، وقضايا ولاية الفقيه في إيران، وقضايا العنف في مصر والجزائر، وقضايا الإمامية الزيدية في اليمن، إلى آخره من قضايا شغلت الفكر في هذه المناطق من بلاد المسلمين.

الجدير بالملاحظة هنا أن المستوى الأول من القضايا -قضايا الجوامع- أتاح لبعض الاتجاهات أن تنشئ لها فروعاً تتمدد بما في أكثر من بلد عربي وإسلامي، مما جعل البعض يتحدث عن تنظيم عالمي لاتجاهات بعينها نظراً لهذا الانتشار الإقليمي، خاصة تلك الاتجاهات التي خلفت مردوداً حركياً في الممارسة السياسية، كالإخوان المسلمين مثلاً.

- أن هناك خلفيات خمس يجب تحليلها وتفسيرها جيداً وبصورة تكاملية لا انفصامية حال رصد اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي والحكم لها أو عليها، كما تبين من المحاولات الأربع السابقة، الخلفية التاريخية التي شكلت الوعاء الرمزي الذي أُنِعَ جذورها الأولى، وما تأسس عليها وتفرع عبر القرن، والخلفية البيئية التي جسدت الوعاء الحضاري بكل روافده الداخلية والإقليمية والدولية، الذي أحاط بالاتجاهات وضغط عليها من خلال تحديات كل رافد، والخلفية البشرية التي كونت الوعاء الإنساني والمجتمعي الذي شهد ما نتج من الخلفيات الأخرى من قضايا وأحداث، والخلفية المعرفية التي غلفت الوعاء الفكري للذين تملكوا زمام القيادة الفكرية للاتجاهات، ثم أخيراً الخلفية المكانية التي وفرت الوعاء المكاني الذي تفاعلت على أرضه وأرضيته الخلفيات الأخرى. خلفيات خمس لها تأثيراتها وروافدها، وإن اختلفت في هذه وتلك، ولكنها جميعاً تظل المفاتيح المحورية لما استغلقت من اتجاهات الفكر، بل وتظل المحركات التي ينبغي أن تحكم كل من يقترب منها، بقطع النظر عن دوافعه من الاقتراب وأشكاله، ومناهجه.

هذه الملاحظات إذا ما استدعيت معها الإشكاليات السابق عرضها في مقدمة هذه الدراسة، قد تجعل من التفكير في محاولة -أو محاولات أخرى- لرصد اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي ضرورة خاصة إذا كان الرصد يستغرق مساحة زمنية لهذه الاتجاهات تقترب من المائة عام، من هنا كان افتراضنا -كمحاولة خامسة- إعادة النظر في تقسيم اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي بطريقة مغايرة، أساسها البحث عن الموضوع الأساسي لهذا الفكر، وتدوير اتجاهاته وتحويلها حول هذا الموضوع.

وأظن أن جوهر الفكر السياسي حين يتعلق بإعمال العقل فيما له صلة بالظاهرة السياسية -كما سبق- يتيح المجال لاعتبار ظاهرة السلطة هي هذا الموضوع، بل هي الموضوع القطب للفكر السياسي الإسلامي الذي يشد إليه -من خلال دلالاته ومعانيه ومفاهيمه- موضوعات فرعية كثيرة، فالسلطة هي حلقة الوصل بين الموصوف -الفكر- وصفته الأخيرة -الإسلامي- من حيث يحدد السياسي -الصفة الأولى- أي المتعلق بالسلطة الفكر مجالاً ومنهجاً، ويحدد في الوقت نفسه الوجهة التي تتجه إليها صفة الإسلام، أي الذي يأتي على مقتضى الشرع، أي موافقاً له، وعند ذلك يمكن الحديث عن أكثر من اتجاه ونحن ننظر إلى ظاهرة السلطة خلال القرن، حسب ما نرفع منها من قضايا وإشكاليات، وحسب ما شكلته في الوعي الجماعي من تحديات.

وقد سبق لنا القيام بمحاولة من هذا القبيل، وإن كانت قد ركزت على اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي بخصوص ظاهرة السلطة خلال العقد الأخير من القرن الماضي (٦٦). وقد غطت المحاولة اتجاهات خمسة من خلال المسح الأفقي والمسح الرأسي للفكر السياسي خلال هذه الفترة، الأفقي بمعنى عرض ما أثير عن السلطة في كل اتجاه بين مختلف فصائل هذا الفكر في بقاع شتى من العالم الإسلامي،

والرأسي بمعنى الارتقاء بهذا العرض طوال العشر سنوات مدة الدراسة، وبناء عليه جاء الاتجاه الأول عن طبيعة السلطة السياسية ودلالاتها المعرفية، وأهتم الاتجاه الثاني بالمفاهيم السياسية التي ارتبطت بها ارتباط تبادلي أو ارتباط تضاد، وشمل الاتجاه الثالث الأطر النظرية والمنهجية العامة التي اهتمت بالسلطة السياسية، وغطى الاتجاه الرابع الموضوعات والقضايا المحورية التي أثرت بخصوص السلطة، تم تناول الاتجاه الأخير الإشكاليات المنهجية التي ظلت لها امتدادات بشكل أو بآخر في دراسة السلطة خلال العقد وبعده.

رابعاً وأخيراً: نحو نظرة عادلة في عطاء اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن:

لعل واحدة من أكثر قضايا دراسة الفكر السياسي عامة إثارة للجدل قضية تقويمه بما له وما عليه، سواء كانت وجهة التقويم أفكار مفكر ما في عصر من العصور، أم كانت أفكار مرحلة زمنية بعينها قديمة أو وسيطة، أو حديثة، أو معاصرة، أم كانت أفكار إطار معرفي خاص، ليبرالي أو اشتراكي، أو إسلامي، ذلك أن نوازح كثيرة قد تستبد بمن يتصدى لعملية التقويم فإذا به قد يخرج عن جادة العدل، خاصة إذا كانت لديه أحكام مسبقة بخصوص ما جعله من الأفكار موضوعاً لتقويمه.

والأمر في علاج هذه الأزمة المنهجية -البعد عن العدل في التقويم- لا يكون بإلغاء التقويم من الأساس، فذلك فوق أنه يفقد الفكر بوصلة مراجعة الذات، وهو أحوج ما يكون إليها، فإن يفقده كذلك المصدقية في الواقع، خاصة إذا استمرأ رواده الأخطاء، وامتنعت عليهم نصائح الآخرين في ضرورة مراجعة هذه الأخطاء وتصويبها، أو إذا أصموا آذانهم عن سماع هذه النصائح حين يبادر بها البعض، سواء من داخلهم أم من خارجهم.

والحق أن دراسات كثيرة في الفكر السياسي الإسلامي لم يفتها التنبيه إلى ضرورة أن ينظر رواده إلى ما قدموه من عطاء فكري، ليوازنوا بين واقعه والمأمول فيه، وبين ما تحقق وما لم يتحقق، وبين الحقيقي والمتوهم، سواء صدرت هذه الدراسات صدى لأصوات من داخل هذا الفكر، أم كان المتولي لها -وإن بالباطل أحياناً- أصوات من خارجه، بل ومع انقضاء القرن الماضي شغل بعض المهتمين بقضايا الفكر الإسلامي عموماً، وقضايا الفكر السياسي الإسلامي خصوصاً أنفسهم بالنظر المتفحص لحصيلة ما أنجزه هذا الفكر في القرن الماضي (٦٧). فمنهم من بالغ في تمجيد الإنجاز، ومنهم من بالغ في الحط من شأنه، وبين هؤلاء وهؤلاء خرجت شريحة وسطى، ما زال صوتها خافتاً، رغم أهمية أن تسود لتقول لنا ماذا قدم هذا الفكر، ولماذا قدم؟ بنفس القدر الذي تقول لنا ما الذي لم يقدمه؟ ولماذا عجز عن تقديمه خلال القرن؟

وأظن أن شريحة من هذا القبيل كفيلة بإدراك بعض الملاحظات قبل الممّ بمحاولة الإجابة على الأسئلة السابقة، وما أصعبها:

الملاحظة الأولى أن الحصيلة الفكرية لاتجاهات الفكر السياسي الإسلامي -على تنوع مشاربها وتعقد خريطتها بالنحو السالف- هي حصيلة بشرية، يسري عليها ما يسري على اجتهادات البشر من النقص والخطأ وعدم تدارك بعض الأمور، ومن ثم فهي عرضة للتفريط، وعرضة للمؤاخذة، وذلك معناه أنهما - التفريط والمؤاخذة- موجهان إلى نتاج البشر، وليس إلى تشريع سماوي، حتى لا يُشهر سيف التخويف والترهيب في وجه كل من يحاول الاستدراك على الفكر السياسي الإسلامي، وشتان بين فكر أنتجه البشر، وبين تشريع موحى به، قرآناً وسنة.

والملاحظة الثانية أن عرض عطاء اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في القرن الماضي للتقويم ينبغي أن يظل في نطاق جرح الأفكار أو تعديلها، دون مجاوزة الحد إلى الطعن في رواد هذه الأفكار وتجريح ذواتهم وضمائرهم ونواياهم وعقائدهم إلا بالحق، فلا مجال للغبية، أو التنازير بالألقاب، فذلك فضلاً عن كونه بئس الاسم الفسوق، فإن يخرج على حد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يفرض أن لا يكون النهي عن المنكر على حساب الأمر بالمعروف، كما يفرض أيضاً أن لا يكون الأمر بالمعروف على حساب النهي عن المنكر.

والملاحظة الثالثة: أن مقتضى الملاحظة السابقة -حتى يبقى العدل منهنج النظر إلى عطاء هذه الاتجاهات- أن يكون الناظر على بينة من هذا المنهج شروطاً ومقومات وأدوات وأهدافاً وقيماً، من جهة وأن يكون على بينة أيضاً من الاتجاهات الفرعية، إنها أمانة البينة إن جاز التعبير، حتى لا يجحوض بنظره في مجال لا يعرف كنهه وطبيعته وخريطته، فمطلوب فيه ومنه أن يمتلك معرفة ناحيتين لازمتين للتقويم، ناحية أدواته أو عدته وهي المنهج، وناحية وجهته أو محله وهو الاتجاهات.

والملاحظة الرابعة: أنه يبقى من استقامة منهنج التقويم أن تقوم الاتجاهات الفكرية، وما تضمنته من صور مختلفة للأفكار، في إطار واقعها الذي نشأت فيه، ونمت في رحابه وكنفه، أو بعبارة أدق في إطار استحابتها لتحديات مشكلات واقعها -تأزماً أو هزيمة- وبعيداً عن تحميلها بما كان ينبغي، أو ما كان يجور إلى آخره، فربط الاتجاهات بالواقع دراسة لحالها وتقويم له كما ظهرت فيه، أما ربطها بواقع ينبغي فدراسة لحالها المفترض أن تظهر فيه.

والمعنى المتبادر مما سبق أن لهذه الاتجاهات -على امتدادها الزمني المقارب لمائة عام- مفاهيمها وأفكارها، ومناهجها وأساليبها الخاصة بها، فهي صناعتها، ومن ثم يجب أن تقوم في ضوء هذه الخصوصيات لا أن ينزل عليها بمفاهيم وأفكار ومناهج وأساليب ليست من صناعتها، فتَحْمَل بإسقاطات لا تضمن سلامة التقويم، بقدر ما تشكك فيه.

والملاحظة الخامسة: إذا كان صعباً على فرد -مهما أوتي من قدرة علمية- أن يضطلع بمفرده بمهمة تقويم عطاء اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في عام واحد، خاصة إذا مد مساحة خريطة هذه الاتجاهات مكانياً، فإن الصعوبة -قد تصل حد العجز- في تقويم هذا العطاء وهو حصيلة قرابة المائة عام -لا شك ستكون أكبر وأشق- ومن ثم فالأمر على هذا النحو يظل اجتهاداً أولياً، بل وغير متكامل في كثير من الأحيان، فالمهمة عسيرة ومعقدة، وتتطلب إمكانيات وأدوات لا تتوافر باليقين لباحث فرد، وحسبه في هذا الصدد أن يلفت النظر ولو من خلال محطات يقف عندها في التقويم، وهذا هو النهج الذي اتبعناه، عسى أن تتكاتف الجهود الجماعية وتتلاقى لتتصدى لهذه المهمة الحضارية.

والملاحظة الأخيرة أن كشف النواقص وأوجه القصور والمؤاخذات على اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي فيما لو ظهرت كنتيجة لأمانة التقويم بالمعنى السابق الإشارة إليه، لا ترادف كشف العورات، لتثبيط العزائم والهمم، ومن ثم لوضع العراقيل والعقبات أمام فكر الأمة، كلا، فالمراد والذي ينبغي أن يفهم من عملية التقويم -حتى لو كانت فيها قسوة أحياناً- هو المناصحة لتصحيح مواقع الأقدام، وترشيد الرافد الثاني لحيوية الأمة، بعد الرافد الحركي، وهي دائماً في حاجة إلى أن يصوب فكرها بقدر ما هي في حاجة إلى أن تصوب حركتها، انطلاقاً من أصولها التي تزكي سلامة العقل والفكر والقول وتزكي إخلاص الفعل والعمل والحركة، طاعة الله، وابتغاء مرضاته وحده.

من هنا وأخذاً في الاعتبار الملاحظات السابقة تتوقف عند المحطات التالية في عملية تقويم اتجاهات

الفكر السياسي الإسلامي في القرن الماضي:

١. لم يستطع أعداء الفكر السياسي الإسلامي أن يقطعوا سببهم في الاستمرار والتواصل، بل ظلت الكثرة من اتجاهاته محافظة على هذا الاستمرار وذلك التواصل الحضاريين، رغم ما تعرضت له -أي الاتجاهات- من اختبارات قاسية، ومحن شديدة، ورغم محاولات كثيرة وكثيفة كانت تضغط على كثير منها من أجل القطيعة مع ما قبل القرن، أو حتى القطيعة بين حقب هذا القرن، ناهيك عن القطيعة بين اتجاهات كل حقبة على حدة، تارة بمحاولة إدخاله -أي الفكر- في معارك فكرية حول بعض القضايا كالعلاقة بين العروبة والإسلام، وبين الشرق والغرب، وبين الإسلام والأديان، وتارة بإشغاله بقضايا ليست من أولوياته كما سيرد، وتارة بمحاولة مصادرة الأفكار لبعض الحركات والجماعات، والأحزاب التي كان لها وجود طاع في بعض بلاد المسلمين، وتارة أخيرة بإلقاء التهم جزافاً لكي يفقد الفكر الثقة في ماضيه، وحاضره ومستقبله.

ولعل ذلك ما أصاب بعض الاتجاهات الفكرية بأدواء -إذا ما أخذ في الاعتبار بعض الأسباب المتعلقة أصلاً بهذه الاتجاهات- منها اجتزار الماضي في الكثير من إبداعاتها. والدوران في فلك الأفكار التي قتلت بحثاً، فصاحب داء الاجتزار داء التكرار والرتابة أحياناً، ويدخل في ذلك على سبيل المثال

الأفكار المتعلقة بقضايا مثل العلاقة بين الدين والسياسة، والخلافة، والإمامة، والبيعة، والشورى، والوزارة، والجهاد، والتغلب، وأهل الحل والعقد، ودار الإسلام، ودار الحرب.

وقد لا تكون ثمة غضاضة في استدعاء ما سبق به الأقدمون لتبين ماذا قدموا ومن أين ينتهوا، لكي يتم البناء على ما قدموه، والإطلاق مما انتهوا، وذلك شأن بعض الاتجاهات، لكن الكثير لم يسلك هذا المنهج، ويكفي النظر في بعض مؤلفات الفكر السياسي الإسلامي المعاصرة لنجد فيها هذه الأدواء ظاهرة، لكن أن تستدعي أفكار الأقدمين لندغدغ بها العقول، ونشغل بها الأفكار، ونربط عليها دون نظر ووعي ناقدين، فذلك هو الكسل بعينه، والجمود ذاته، ومن ثم الظلم لإبداع السابقين، والتفريط فيه.

٢. مالت بعض اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي إلى الوقوف عند آفاق الفكر البنائي الإبداعي، أي الفكر الاحتشادي، صاحب المبادرة، الواضع أولوياته البحثية والفكرية لنفسه وبنفسه، خاصة في القضايا التي لم يضغط الوافد الخارجي بها، أو القضايا التي أتاحت في دراستها وإخضاعها للتحليل سعة من الحرية والاختيار وعدم التضييق. وكذلك كان شأن الفكر التجديدي في قضايا مثل الإصلاح السياسي، والتعددية السياسية، والتربية السياسية، والتعددية الحزبية، والمعارضة، والديمقراطية، والأقليات، وتداول السلطة، والحوار مع الفصائل السياسية الأخرى، ومحاربة الاستعمار التقليدي والجديد. لكن رغم ذلك بقيت بعض الاتجاهات الفكرية الأصلية والفرعية، حبيسة بشكل أو بآخر الفكر الدفاعي (٦٨)، حيث اتخذ الموقف الفكري الراض للتهمة، والراد لها، والمدافع عن عطاء الإسلام فيما أتم فيه أو ألصق به بالباطل والظلم، والفكر الدفاعي بطبيعته فكر ليس إبداعياً. ولا يتخذ موقف المبادرة وتتحدد أولوياته من خارجه، حسب ما يرى الأخر ويريد ويفرض، ولعل داء الانشغال بما كان يلقيه الوافد الخارجي -الغربي كما سبق- كان أحد أسباب اللجوء إلى هذا الفكر الدفاعي في مراحل عديدة من تطور الفكر السياسي الإسلامي في القرن الماضي، منذ أخذ هذا الراض صورة الاستعمار (البيغي) التقليدي الاحتشالي، وحتى صورته الحديثة التي باتت واضحة العيان في أواخر القرن العشرين مع استعمار الدولار، والشركات المتعدية الجنسيات، وصناديق التمويل الدولية، وما سمي بالنظام العالمي الجديد، وما استتبعه من شرعية دولية وعمولة.

الذي لا شك فيه أن استغراق بعض الاتجاهات في الفكر الدفاعي عطل رواد هذه الاتجاهات كثيراً عن ملاحظة التغيرات التي كان يفرضها واقع المسلمين وملاحقتها، فبدت الحركة السياسية في هذا الواقع وقد انكمش الفكر وانشغل بغيرها بدون مرشد وموجه، فأصاب كثيراً من أبعادها التخبط وعدم الرشد أحياناً والشلل والجمود أحياناً أخرى، نقول ذلك رغم أن العدل يفرض على المتابع لحقب الفكر السياسي الإسلامي يدرك أنه لم يكن ثمة مفر في بعضها أمام بعض اتجاهاته إلا الانحياز في الفكر

الدفاعي، حين انشغلت اتجاهات أخرى بالفكر البنائي، أو حين بلغ الهجوم حدة وعتواً من الداخل ومن الخارج بشكل ما كان أنسب لصدده إلا الدفاع ورد التهمة.

٣. لا شك أن كثيراً من اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي مالت إلى الانفتاح على المجتمعات السياسية التي نشأت فيها وتعايشت معها، سواء من خلال ارتضاء الصيغ السياسية التي حكمت في هذه المجتمعات في أيديولوجياتها ومثالياتها السياسية، وارتضاء النظم السياسية التي قادت هذه المجتمعات، أم من خلال التواصل مع الاتجاهات السياسية الأخرى - ذات التوجهات غير الإسلامية - والدخول معها في أشكال شتى من التعاون أو التنسيق السياسيين، وربما التحالف السياسي أحياناً، الأمر الذي وفر لها قبولاً سياسياً من هذه النظم، ومن تلك الاتجاهات، بل وكفل لها القبول كذلك من الجماهير إلى حد كبير، وصل حد التعاطف والتأييد في بعض المجتمعات، خاصة حين ترجمت هذه الاتجاهات أفكارها من خلال حركات أو جماعات أو أحزاب شاركت في الحياة السياسية، بأساليب سلمية شتى، كالمشاركة في مناقشة قضايا المجتمع، أو المشاركة في بعض مؤسسات المجتمع المدني المشروعة، أو المشاركة في العملية الانتخابية، قديماً في جداول الناخبين، أو ترشيحاً، أو تصويتاً، أو تقديماً لبرامج وأطروحات فكرية تعبر عن أفكارها، أو مواجهة حركات التمرد والفتن الداخلية، أو معارضة الاتجاهات التي رأت في أفكارها ما يضر الصالح العام.

ورغم ذلك أثرت اتجاهات أخرى ابتداء، وربما انتهاء الامتناع عن المشاركة في الحياة السياسية، لأنها غالت في رؤية هذه الحياة، وهنا اختلف شكل الغلو بين نمطين من الاتجاهات، الأول زاد في غلوه رافضاً نمط الحكم الذي يديرها - أي الحياة - لأنه في رأيه خارج عن الملة، وليس فيه من سمات الحكم الإسلامي شيئاً، بل هو من الجاهلية الأولى الكافرة، الواجب الاستبراء منها أو هجرتها، وهنا استدعت بشكل أو بآخر أفكار سيد قطب، والمودودي، ومن قبلهما حرفت وشوهت أفكار العلامة ابن تيمية.

والنمط الثاني زاد في غلوه رافضاً المشاركة في الحياة السياسية ومؤثراً الانكفاء بعيداً عن ساس ويسوس، وسائس ومسوس وكل ما يخرج من رحم السياسة، إلى حيث التبليغ - كما سبق - والدعوة إلى الله، وتعبيد الناس لربهم، دون مواجهة مع أحد، حاكماً أو محكوماً.

وبقدر ما اكتسبت الاتجاهات التي انخرطت في الحياة السياسية قبولاً من السلطة ومن الجماهير، بقدر ما افتقدت الاتجاهات التي غالت - بنمطها - هذا القبول، خاصة الاتجاهات الفكرية التكفيرية، وأوجدت للسلطة - بعد أن حشدت ضدها الاستنكار، وإسقاط الشرعية - المبرر لحجبها عن الوجود الرسمي بعد عزلها، تمهيداً لحجبها عن الحياة، باستخدام أدوات الإكراه والعنف من مطاردة واعتقال ومحاكمات تراوحت بين السحن لفترات طويلة وبين الإعدام والتصفية الجسدية.

٤. تظل قيمة الفكر السياسي وقيمة اتجاهاته رهن قدرته على الموازنة بين ما يريده الواقع السياسي وبين ما يريده هو لهذا الواقع، والأصل في ذلك أن لا يكون ما يريده الواقع من الفكر على حساب المنطلقات الأساسية له، خاصة إذا كانت ذات جذور عقيدية دينية، والوصول إلى الحد الأوسط بين الإرادتين أن يتبين الفكر السياسي الضروري للواقع، ويرتبه وفق أولوياته.

واتجاهات الفكر السياسي الإسلامي لم تكن بدعاً من هذه الوظيفة الحضارية، لكن عملية التوازن عند بعض اتجاهاته بين ما أراده واقع المسلمين وبين ما أريد لهذا الواقع تأثرت إلى حد كبير بمقولات الفقه الإسلامي (السياسي خاصة) من حيث إن النظر إلى الواقع كان يعني اعتباره أي فقهه على نحو يحيط قدر الإمكان بمحدوده، وليس تجاوزه، أو تحكيمه في الفكر، وهو اعتبار تأسس على أركان ثلاثة من الفقه، فقه ما أراده الواقع عبر تساؤلاته ومتطلباته، ثم قراءة ذلك من خلال فقه المبدأ العام الذي يوفر الإجابات على هذه التساؤلات، والاستجابات لتلك المتطلبات، ثم البحث من خلال فقه التنزيل عن أنسب الوسائل للربط بين فقه الواقع وفقه المبدأ العام، ترى أليس ذلك أحد المداخل التي حدث ببعض اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي إلى الجنوح أحياناً إلى مقولات الفقه الإسلامي، فكانت أقرب إلى الفقه السياسي منها إلى الفكر السياسي؟

ورغم ما سبق فإن عملية التوازن إذ اعتمدت على عمليات الفقه الثلاث في فكر بعض الاتجاهات، عابها أحياناً أن هذه العمليات خلت من الإجابة على تساؤلات ثلاثة: ما الضروري في الواقع الذي ينبغي أن يقرأ من خلاله؟ وكيف يُرتب هذا الضروري في أولويات؟ وكيف يتم التوازن بين الضرورات والأولويات؟ بعبارة أخرى غاب عن هذه الاتجاهات أحياناً المواءمة بين ما سماه البعض بفقه الضرورات أي البدء بالقضايا السياسية ذات الضرورة بحكم الواقع السياسي، وفقه الأولويات أي ترتيب القضايا السياسية الضرورية وفق سلم تصاعدي يبدأ فيها بالأهم فالمهم حسب حاجة الواقع أيضاً، ثم فقه التوازنات ليس بين الضروري والأولوي فقط وإنما أيضاً التوازنات الواجب مراعاتها في المجتمع، حتى لا يصطدم ما أدخل في الضروري والأولوي بأوضاع قد تأتي به رأساً على عقب(٦٩).

لأجل هذا النقص وجدنا قضايا استحوذت على اهتمام هذه الاتجاهات لم تكن من الضرورات ولا من الأولويات خاصة القضايا التي قتلت بحثاً في الفكر السياسي الإسلامي في قرون سالفة، أو القضايا التي أريد له الانشغال بها من خلال التكرار واجترار الماضي دون تجديد أو اجتهاد كما سبق، كذلك وجدنا قضايا أخرى أهملت أو أجلت، أو عولجت في غير سياقها الزمني والمكاني، خاصة القضايا التي فرضت نفسها ولم يتصد لها الأقدمون، أو القضايا التي فرضتها التطورات الأخيرة من القرن الماضي كقضايا الهوية والشرعية، والتخلف والتنمية، والتبعية والاستضعاف، والانقسام والغنائية، والوحدة والتنوع في دار الإسلام وقد آل الحال إلى تقسيمها بين دول قومية مستقلة، والوضع بعد اختفاء التقسيم

الإسلامي الفقهي القديم للمعمورة، وطبيعة العلاقة بين الدول القومية -المسلمة- وغيرها من الدول، وموقع الجهاد من نظريات الحرب المعاصرة، انتهاءً بقضايا ما بعد الحرب الباردة السابق الإشارة إليها، مثل نهاية التاريخ والعولمة وحقيقة الشرعية الدولية.

٥. نظراً لأن المفاهيم السياسية الإسلامية تتمتع بخصوصية انحدارها من جذور لغوية عربية وأصول عقيدية وحدود معرفية للمضمون السياسي في كل منها، فهي لذلك تشد بعضها بعضاً، وتتجاذب إلى بعضها، وتستدعي بعضها البعض، تجاذب تكامل، واستدعاء تعاضد وتآزر، وثمة اتجاهات فكرية سياسية إسلامية حافظت على هذه الخصوصية خاصة تلك ذات النزعة السلفية التي رأت في عطاء السلف والتراث من المفاهيم، ما يستطيع أن يستجيب لأية مشكلات في الواقع المعيشي، وهذه الاتجاهات إذ انحازت إلى صيانة المفاهيم الإسلامية من عمليات التبديد إزاء محولات تلبسها بمفاهيم أخرى غربية غالت أحياناً في رفض هذه المفاهيم الأخرى دون تبين وتبصرة في الغالب الأعم، رغم ما قد يبدو من تلاقي أحياناً لا يوقع في حرج عقائدي أو شرعي عموماً، واستخدمت أحياناً سيف البدعة توكيداً للرفض، فكل مفهوم غربي بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، ولذلك رفضت مفاهيم الحزبية، والقومية، والتعددية، والديمقراطية، والبرلمانية، ومشاركة المرأة سياسياً، وولاية الذمي، إلى آخره.

وعلى العكس من ذلك بالغت اتجاهات أخرى في محاولة حشر مفاهيم غربية في منظومة المفاهيم الإسلامية، حتى لو كان بين هذه وتلك شقة خلاف كبيرة، وهذا الحشر برر أحياناً بأنه لا مشاحة في الاصطلاح أيا كانت بيئته أو بأن منظومة المفاهيم الإسلامية تستطيع أن تهضم أية مفاهيم من خارج بيئتها أو بان الإسلام لا يقف جامداً إزاء بضاعة الآخرين المفهومية، أو بأن العصرية والتحديث يمتنان تحديث الإطار المعرفي السياسي الإسلامي وفي القلب منه البنيان المفهومي.

لاجل ذلك استعملت الديمقراطية مرادفاً للشورى، والانتخاب مرادفاً للبيعة، والبرلمان مرادفاً لاهل الحل والعقد، والحرب الدفاعية مرادفاً للجهاد، والقومية مرادفاً للامة، والدولة القومية مرادفاً لدار الإسلام، والتنمية مرادفاً للاستخلاف، والاقليات مرادفاً لاهل الذمة، والمشاركة السياسية مرادفاً للامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاشتراكية مرادفاً للعدل، والقانون مرادفاً للشريعة.

وخطورة هذا التحريف وإن اتخذ شكل الترادف بصفة غالبية- وشكل تحجج المفاهيم أحياناً كالقول بالشوروقراطية والديموقراطية- ليس في تبديد حصون الخصوصية للامة وليست في تفرغ المفاهيم الإسلامية من مضمونها العقدي والشرعي بل تكمن كذلك فيما قد يحدثه هذا الخيال من ازاحة في النهاية للمفاهيم الإسلامية وترسيخ الافتناع ومن ثم الوعي بان ما عند الآخر هو الانفع والابقى والانسب، بل والاحدث، وهكذا أبان التوفيق بين بعض المفاهيم في منظومتها الإسلامية ومنظومتها الأخرى عن

حقيقته التلخيصية التي سرعان ما احدثت ردود افعال فكرية تنادت للتحذير من هذا المسلك وكشفت عن مكان ما فيه من خطر وخطأ.

٦. ويبقى أن انتشار اتجاهات الفكر السياسي الاسلامي وتعدددها ، إنما هو دليل على حيوية هذا الفكر وأن لم تنقلب الحيوية احيانا الى فعالية، واغلب الظن ان هذه الحيوية جاءت نتاجا للتأثر - ايجابا او سلبا - بمنبهات ثلاثة منه ما أثارته هذه الاتجاهات فيما بينها على تنوع ذلك، بفعل الحوار والجدل والنقاش، ومنبه ما أثاره الواقع السياسي الذي أُنعت من خلاله وفيه، ومنبه الاخر الوافد، وهذا قد استلزم تنسيق الجهود الفكرية، وهو ما تم احيانا وغاب احيانا اخرى بين اصحاب بعض الاتجاهات، فضاعت الكثير من الجهود او ضيعت، خاصة لما زكت غياب التنسيق عوامل غياب برامج وسياسات واضحة للتنسيق وتوزيع الادوار الفكرية وعدم معرفة الثغور الفكرية الواجب على كل اتجاه الثبات عليها والمنافحة عنها والدفاع عن امنها، ومحاولات احداث الواقعة والقطعية بين بعض الاتجاهات من قبل اتجاهات فكرية مختلفة المنطلقات والاهداف، والانقسامات الفكرية بفعل الاختلافات المذهبية والفقهية وخاصة الخلافات حول استخدام العنف من عدمه في التعامل السياسي وحول قبول او رفض مساحة الحرية المتاحة في الواقع السياسي، وحول قبول او رفض الاخر المسلم وغير المسلم وحول تفضيل المذهبية او رفضها في المنطلقات الفكرية. ولعل اخطر ما احدث ويحدث الشرخ في الجسد الفكري والحركي للمسلمين الخلاف السني - الشيعي الذي تمتد جذوره الى قرون بعيدة، ويبدو ان بعض انصار كلا المذهبين يريدون لهذا الخلاف ان يتعمق ويتجذر اكثر في الامة، بل يبدو ان صوتهم قد علا صوت اولئك الذين يدعون الى كلمة سواء، تارة بالدعوة الى التقريب بين المذهبين (٧٠) وتارة اخرى بالدعوة الى اسلام بلا مذاهب. (٧١)

ومع أن الشواهد تقول بتضاؤل فرض هاتين الدعوتين حتى انقضاء القرن الماضي فان الأمر في حسم مادة الخلاف بين المذهبين فقها وفكريا وسياسيا لن يكون بالندوات وعقد المؤتمرات والأحاديث والحوارات والمقالات والإصدارات، فرغم أهمية ذلك وضرورته الشرعية والحضارية إلا أن الواقع يقول انه لا بد من تمويل كل ذلك إلى سياسات وبرامج عمل يتوافر فيها ولها إخلاص النوايا، و إخلاص العمل، قبل أن تتوافر لها الإمكانيات المادية وعندها قد يكون تجاوز هذا الخلاف مقدمة لتجاوز خلافات أخرى ما زالت تمزق جسد الأمة. كتلك الخلافات التي مازالت تجتر منها الكثير من الفساد وتمزيق الصف فكرياً قبل تمزيقه حركياً، خاصة تلك الخلافات التي تنوهم التناقض والتضاد بين ثنائيات أخرى غير السنة والشيعية، مثل ثنائيات الدين والمدني، والسلفي والتجديدي، والديني والعلماني، والقيمي والحركي، والسلطاني والمعرفي، والعروبي والإسلامي، والقاسم والمعاصر، والديني والسياسي، ناهيك عن ثنائيات أخرى في النظر إلى الدنيا والآخرة، والرجل والمرأة، والمسلم وغير المسلم، وكلها ثنائيات يمكن فيما لو ردت إلى

الأصل الجامع للفكر السياسي الإسلامي - وبعضها فرض عليه من خارجه- أى إلى القرآن والسنة سهلت تصفية الكثير منها، من حيث تبين أنها ثنائيات تكاملية تعاضدية، هى لصالح حيوية فكر الأمة وحركتها وليس مما يضرها فى شىء.

الخاتمة

لعله قد اتضح من خلال ما استعرض فى الصفحات السابقة أن التصدي لدراسة الفكر السياسي الإسلامي مسألة تنطوي على صعوبات جمّة، خاصة إذا كانت البداية فى هذه الدراسة تستلزم مواجهة إشكاليات منهجية تشكل الشجاعة فى استيعابها تحليلاً وتفسيراً وتصوراً للحلول مفتاح الإطلاقة على اتجاهات هذا الفكر، إن فى حقبة من حقبه، أو على مدار قرن بأكمله كالذي حاولت الدراسة أن تفعله، وهذا يقتضي القول إن نظرة إلى المنطلقات الأربعة التي فجرت كوامن الفكر السياسي الإسلامي باتجاهاته كافة، وإلى خريطة هذه الاتجاهات وبنيتها فى المفاهيم والمناهج والموضوعات، وإلى عملية تقويم حصيلتها على مدار العقود العشرة الماضية، تؤكد ذلك.

وحسب المرء فى هذا الختام القول بأن حركة الصعود والهبوط فى عطاء اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي فى هذه العقود إن كانت لم تقطع خط الصلة بينها وبين مثيلاتها فى القرون الأولى إلى حد كبير، فإنها أكدت ثوابت هذا الفكر وكشفت فى الوقت ذاته متغيراته هذا من ناحية، ثم إنها كشفت كذلك من ناحية أخرى عن مناطق فراغ فكرية لم يقدر لها أن تملأ بالشكل المناسب بالمقارنة بالمناطق الأخرى التي ملأها الفكر فى بداية القرن وحتى بزوغ الصحوّة الإسلامية خاصة منذ بداية التسعينيات من القرن الماضي.

فإذا ما أردنا التفضيل فى هاتين الناحيتين، فيمكن القول إن من جملة الثوابت التي أكدتها اتجاهات الفكر فى القرن الماضي الإنشداد إلى الأصول الدينية بشكل أو بآخر، وتوثيق الصلة بين الدين والسياسي، وخصوصية المفاهيم، والتراوح بين الفكر البنائي والفكر الدفاعي فى التأسيس، والتعدد فى المصادر الفكرية، وعدم الانفصال عن الحركة السياسية، والتأثر بشكل واضح بموروث الوافد الخارجي وتجديداته الفكرية، والفصام بين فكر السنة وفكر الشيعة، وتأصل التأزم بين السلطة وبين الفكر، واستمرار الأمة كوعاء حضارى عقيدى للفكر.

أما المتغيرات فيدخل فيها تنوع أساليب وأدوات الخطاب الفكري، والانقسام الفرعي، والميل إلى العنف الديني والسياسي، والتأخر أحياناً عن الحركة، وجمع بعض رواده بين القيادة الحركية والقيادة الفكرية، والنزوع إلى الهروب من المواجهات الفكرية والحركية، والغلو المذهبي، وتكفير بعض الخصوم، والصدام مع فصائل فكرية لها توجهات سياسية غير إسلامية.

أما الناحية الثانية والخاصة بمناطق الفراغ الفكرية التي لم يقدر لاتجاهات الفكر أن تملأها لظروف كثيرة، وإن كانت قدمت بعض ما قد يفيد في ملئها بشكل أو بآخر، فيدخل فيها فراغ عدم القدرة على رأب صدع الخلاف السني - الشيعي، وفراغ عدم استكمال البحث عن صيغ فكرية إسلامية تصاحب التطورات المعرفية التي أعقبت انتهاء الحرب الباردة، وخاصة في قضايا البيئة والنوع الإنساني، والمعلوماتية، وأحادية الهيمنة، وفراغ الحديث المتجزئ عن العولمة نتيجة عدم رضوخ الموقف الإسلامي منها، نظراً للاختلاف بين من اعتبرها إسلامية، وبين من عدّها غير إسلامية، وبين من رادفها بالعالمية، ثم هناك أيضاً فراغ عدم تقديم بدائل لعلاج أزمة الثقة المتداعية تاريخياً بين الفكر والسلطة السياسية، أو بين المفكر وصاحب السلطان والحكم، كذلك هناك فراغ عدم فض الاشتباك مع قضايا التكرار والاجترار من مقولات فكرية قديمة في قضايا لم يعهدها سلف الأمة، ولم يعايشوها بعد الشقة الزمنية والمكانية بينهم وبينها، ثم يبقى فراغ السكوت عن قضايا المستقبلات وعلم المستقبل في مناقشة مآل الأمة ومآل قضاياها التي لم تحسم بعد، والتي مازالت تلقى بكواهلها ويحتمل أن تمتد زمنياً بعد القرن العشرين. هكذا كشفت السياحة الدراسية للفكر السياسي الإسلامي عن بعض ثوابته، وبعض متغيراته، بنفس القدر الذي كشف عن بعض ما سكت عنه، أو بعض ما لم يستطع أن يسد الفراغ فيه، وليس عيباً أن يكون للفكر ثوابته فتلك أصوله التي ينبغي أن يشد إليها ويتأسس عليها، وليس عيباً كذلك أن تكون له متغيراته التي يطور فيها ويجدد ليحفظ من خلالها ويصون ثوابته، ويدعمها، كذلك ليس عيباً أن لا تسعفه الظروف - على تنوعها- من أن يبدع في مناطق تركت له أو فرضت عليه، لكن العيب أن يبدد الثوابت، ويرفض المتغيرات، ولا يجتهد في الفراغات، وهو ما لم يحدث.

وهنا يبقى على من بعده المضي في الطريق لاستكمال الجهد والإبداع فهل يستطيع الفكر السياسي الإسلامي مع إطلاقات القرن الواحد والعشرين أن يحافظ على ثوابت أنطلق منها هذا القرن، بحيث لا تطغي الثوابت على المتغيرات أو العكس، وبحيث لا تتحول إحداها إلى الأخرى؟ وهل يستطيع كذلك أن يسد الفراغات التي خلفت له وتركت لتتحمل مسؤوليتها أجياله القادمة، لتستكمل جهود السابقين أن وجدت، أو لتؤسس وتحت لها جهوداً إن لم توجد، أسئلة ما أصعبها، ولكنها مع الصبر والمصابرة والمجاهدة يمكن أن توجد لها إجابات، فإذا ما أضيف إلى هذه القيم الثلاثة قيمة التقوى فلا شك أن التوفيق قادم بإذنه تعالى "يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون". (آل عمران الآية ٢٠٠)

الهوامش والمراجع:

- ١- يأتي الحديث عن هذه الإشكاليات المنهجية بخصوص الفكر السياسي تنمة لحديثنا عن الإشكاليات المنهجية في دراسة الفكر السياسي عامة، انظر: د. مصطفى منجود، إشكاليات منهجية عامة في دراسة الفكر السياسي"، في: د. حمدي عبد الرحمن (محرر) "المنهج في العلوم السياسية"، الأردن: جامعة آل البيت، ١٩٩٨، ص ٦٠ - ١٠٨.
- ٢- انظر: د. مصطفى منجود، "في مفهوم الفكر السياسي الاسلامي"، بحث غير منشور، وقد جاء هذا التعريف الموجز بعد دراسة تحليلية لتعريف المفهوم في بعض الدراسات التي توقفت بشكل أو بآخر عند دلالاته ومعانيه.
- ٣- انظر بصفة خاصة: د. نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقرار والتأصيل، فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الاسلامي، ١٩٩٤، وكذلك: د. كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستنباد قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت: دار الطليعة، ط ١٩٩٩، ص ٥ - ٤٠، ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق د. حامد ربيع، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٢، ج ١ ص ١٧٠-١٧٦، وانظر: أعمال ندوة الفكر السياسي في التراث العربي والإسلامي التي عقدها مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة بالتعاون مع لجنة العلوم السياسية بجامعة القاهرة في ٣ - ٤ مايو ١٩٩٧. (غير منشورة).
- ٤- انظر على سبيل المثال من هذه الاعمال: د. رفعت السعيد، ضد التأسلم، القاهرة: جريدة الأهالي، كتاب الأهالي رقم ٥٦، يونيو ١٩٩٦، وله كذلك: العلمانية بين الإسلام والتأسلم، القاهرة: جريدة الأهالي، كتاب الأهالي رقم ٦٥، مارس ٢٠٠١.
- ٥- انظر من دراسات الإسلام السياسي: د. محمود إسماعيل، الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، الكويت: مؤسسة الشراخ، طبعة يوليو ١٩٩٣، د. رضوان السيد، الإسلام السياسي والأنظمة العربية - الاستقطاب يهدد الحلقات الضعيفة، شؤون الأوساط، العدد (٤) مايو - يونيو ١٩٩٥، ص ٨٥ - ٩٦، أوليفية روا. تجرية الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، بيروت، دار الساقى، ط ١٩٩٤، وكذلك:
- Mumta Z Ahmed and William Zartman, " Political Islam Can It Become a Loyal Opposition " Middle East Policy Vol. V No.1, January 1997, PP 70 - 84.
- وانظر دراسات ناقدة لمفهوم الإسلام السياسي مثل: فرانسو بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة د. لوزين ذكري، القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢، ص ٢٩ - ٧٢، د. احمد البرصان ود. محمد صقر، محرران، التوجهات الغربية، نحو الإسلام السياسي في الشرق الاوسط، الاردن: مركز دراسات الشرق الاوسط، ٢٠٠٠.
- ٦- انظر: د. مصطفى منجود، اشكاليات منهجية عامة في دراسة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٧٠ - ٨٠.
- ٧- انظر: عرضنا لإشكالية هذا التداخل وابعاده في د. مصطفى منجود، قضايا منهجية في خبرة تدريس الفكر السياسي الاسلامي، المسلم المعاصر، العدد (٩٩)، شوال - ذو الحجة ١٤٢١ - يناير - مارس، ٢٠٠١، ص ٤٧ - ٨٨.
- ٨- انظر: د. منى ابو الفضل، اطلالة منهجية على مصادر التراث السياسي الاسلامي " مقدمة لكتاب د. نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الاسلامي، مرجع سابق، ص ٩ - ٣٦، وكذلك د. كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص ٥ - ٤٠.
- ٩- انظر استعراضنا مفصلاً لمخطوطات في الفكر السياسي الاسلامي لم يقدر لها التحقيق والنشر بعد، او ردها بعد استقصاء من أكثر من مكان د. نصر عارف، مرجع سابق، ص ١٠٥ - ٢٣٠.
- ١٠- انظر د. مصطفى منجود، اتجاهات دراسة مفهوم السلطة في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، بحث غير منشور مقدم الى اللجنة العلمية الدائمة للترفيه في العلوم السياسية ديسمبر ٢٠٠٠، ص ٣.
- ١١- انظر في الطبيعة التراكمية للفكر السياسي الاسلامي ابن ابي الربيع، مرجع سابق، ص ٧٣، وانظر ايضا: د. فهمي جدعان، اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، ١٩٨٨، ص ١٤.
- ١٢- انظر ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق طه عبد الرؤوف سغد واخرين، القاهرة: مكتبة الكليات الازهرية، ١٩٣٨ هـ - ١٩٧٨ م، ج ١٢، ص ٤٥ - ٤٦.
- ١٣- انظر د. فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ١٤، كذلك د. مصطفى منجود، قضايا منهجية، مرجع سابق، ص ٥٣ - ٥٤.
- ١٤- انظر د. مصطفى منجود قضايا منهجية مرجع سابق، ص ٧٩.

- ١٥- انظر المرجع السابق، ص ٧٠ - ٧٦.
- ١٦- انظر ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت : دار الجبل، د. ت، ص ١، وانظر في تأصيل مفهوم السياسة في الاسلام د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية من منظور اسلامي، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٨٨، ص ١٩ - ٢٢، محي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٩٠، مواضع متفرقة.
- ١٧- انظر : فؤاد ابراهيم، الفقيه والدولة، الفكر السياسي الشيعي. بيروت : دار الكنوز ١٩٩٨، د. توفيق الشاوي فقه الخلافة الاسلامية بين السنة والشيعية، القاهرة : منشورات العصر الحديث، ١٩٩٥، ص ٣١ وما بعدها. وانظر ايضاً.
- Sha hrough Akhavi, " Shi'I Social Thought and Praxis in Recent Iranian History" Russ Braley , " the Scourging of the Shah" in Cyriac K. Pullapilly (ed), Islam in The Contemporay world, Indiana ; Cross Roods Books, 1980, pp. 171 – 221.
- ١٨- وهذه اشكالية عامة يعاني منها الفكر السياسي، انظر د. مصطفى منجد، اشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، ص ٨٠.
- ١٩- انظر : المرجع السابق، ص ٨٠، وما اورده د. حامد ابن ابي الربيع، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠١.
- ٢٠- انظر د. زكي نجيب محمود، الفكر الاسلامي وآفاقه الجديدة " في ناصر محمد الاحمد الجابر (محرر) الاسلام والمستقبل، الكويت : وزارة الاعلام ١٩٨٧، ص ٣٧
- ٢١- انظر ما اورده د. حامد ربيع، في ابن الربيع، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٩.
- ٢٢- انظر : المستشار طارق البشري الملامح العامة للفكر السياسي الاسلامي المعاصر، القاهرة دار الشروق، ص ١٩٩٦، ص ٧.
- ٢٣- انظر المرجع السابق، ص ٧ - ٨ وانظر ايضاً :
- Albert Hourani , A History of the Arab Peoples , Cambridge, Massa chusetts : The Belkonp Press of H.University Press 1991 p.2 56 – 333.
- ٢٤- انظر المستشار طارق البشري مرجع سابق، ص ٧ وما بعدها، د. نصر عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، القاهرة : المعهد العالي للفكر الاسلامي، ١٩٨١، ص ١٠٩ - ١٣٦، البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩، بيروت دار نوفل للطباعة، ١٩٩٧، ص ٤٥، وما بعدهما، ابو الحسن النوي، ماذا حسر العالم باخطا المسلمين، الكويت : دار العلم ١٩٧٧، ص ٣٤٩ - ٣٧٩، رودلف بيتز، الاسلام والاستعمار، بدون مترجم، القاهرة : دار شهدى، ١٩٨٥، ص ٥٣ - ١٣٢.
- ٢٥- انظر ابو الحسن الندوي، مرجع سابق، صص ١٤٣ - ١٥٨، وانظر بصفة خاصة : د. محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، بيروت : مؤسسة الرسالة، ط ١٩٨٢.
- ٢٦- انظر التحليل العميق الذي اورده د. محاضر محمد رئيس الوزراء الماليزي لظاهرة الاستعمار الجديد وتداعيتها في ازمة النور الاسيوية. في :
- Mahathir Mohamad ,The Challenges of Turmoil, : Malaysia: Pelanduk Publications, 1998.
- ٢٧- انظر معالجة تفصيلية لموقف الفكر السياسي الاسلامي من الصراع العربي الفلسطيني في منير شفيق، الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات ثورات، حركات، كتابات، الكويت : دار العلم، ١٩٨٦، ص ١٣٣ - ١٣٨.
- ٢٨- انظر : مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دمشق : دار الفكر ١٩٨١، ص ٩ وما بعدها.
- ٢٩- انظر : ابو الحسن الندوي، الصراع بين الايمان والمادية، الكويت : دار العلم ١٩٣٠ هـ.
- ٣٠- انظر سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٧، وله ايضاً : مقومات التصور الاسلامي، القاهرة : دار الشروق ١٩٨٦، ص ٨١ وما بعدها.
- ٣١- وحول رؤية المودودي في الحاكمية بين الجاهلية والاسلام انظر النظرية السياسية في الإسلام، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٥، وأنظر أيضاً:

Charles. j. Adams , “ Mawdudi and the Islamic state” in John L. Esposito , (ed), Voices of Resurgent Islam, New York. Oxford Un. Press, (1 983 , pp. 99 – 133).

- أنظر:

Goma Martin Munoz "Islam and the West," in Goma Munoz (ed.) Islam Moderniz, and the West, London: L. B Turis Pub. 1999.

وأنظر أيضاً: على عزت بيحوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، الكويت: مجلة النور الكويتية، ١٩٩٤.

٣٢- أنظر مناقشة مستفيضة لعلاقة الإسلام بمقولة صدام الحضارات في: أعمال الدورة العاشرة لمؤتمر الجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر، عمان في ٧-٩ صفر ١٤١٦ هـ - ٥-٧ يوليو ١٩٩٥، صدر في ١٩٩٦.

وكذلك:

Ralph. Braibanti, “Islam and the West: Common Causes, or Clash,” the American Journal of Social Science, Vol. 16, No. 1, Spring 1999, pp. 1-10.

٣٣- حول تفاصيل هذا الصراع ومحاولة تسويته أنظر: حسن خ. غريب، في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام، بحث في التاريخ والأيدولوجيا، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٩.

٣٤- أنظر مناقشة مستفيضة لهذه القضايا وتأثيرها على الأمن القومي العربي في د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومي العربي والتطور المعاصر للتعامل الدولي في منطقة الشرق الأوسط، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٤.

٣٥- قارن ما أورده البعض عن نظريات الفكر الشيوعي خاصة بعد الثورة الإيرانية إلى ظاهرة الاستكبار العالمي، كما تجسدت في الدستور الإيراني في د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩، ص ٢٦٥ وما بعدها. وأنظر رؤية شيوعية جديدة للعلاقة مع هذا الاستكبار أوردها د. محمد خاتمي، الإسلام والعالم، تقدم د. محمد سليم العوا، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١، ص ١٠١ وما بعدها.

٣٦- أنظر: د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، القاهرة: دار العلم للجميع، ١٩٩٥، ص ٣٨.

٣٧- أنظر: د. البرت حوراني، مرجع سابق، ص ٤١.

٣٨- أنظر: د. مصطفى حلمي، الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية: دراسة حول كتاب النكير علي منكري النعمة من الدين والخلافة والنعمة لشيخ الإسلام مصطفى صبري، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٥، ص ٦٦.

٣٩- أنظر: د. البرت حوراني، مرجع سابق، ص ٣٥- ٤٤.

٤٠- أنظر: د. البرت حوراني، ص ٤٥ وما بعدها.

٤١- أنظر: د. مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص ٢٨-٢٩.

٤٢- أنظر في تحديات الدولة القومية للوجود العربي والإسلامي منذ بداية القرن العشرين وتأثيراتها على الفكر السياسي العربي والإسلامي في عرض كتاب أزمة الفكر السياسي العربي، في مجلة معلومات دولية، السنة التاسعة العدد ٦٧، شتاء ٢٠٠١، ص ٢٦٩-

٢٧٨. وأنظر كذلك: الفصل الخاص عن: Islam and The Modern State,

في:

John J. Donohue and J. L. Esposito (ed.) Islam in Transition, Oxford, Ox. University Press, 1982, pp. 55-175.

Alpert Hourani, op.cit., pp. 353-434.

وكذلك:

٤٣- أنظر تفرعات لهذه المشكلة نوقشت بالتفصيل في: على العميم (محرر) العلمانية والممانعة الإسلامية، محاورات في النهضة والحدأة، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٩.

٤٤- أنظر: حسن. خ. غريب، مرجع سابق، ص ١٣٥ وما بعدها.

- ٤٥- نوقش هذا التصنيف باستفاضة في د. مصطفى منجود، الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ص ٢٩٥-٣١٧.
- ٤٦- أنظر المرجع السابق، ص ٣١٨-٣٢٥.
- ٤٧- أنظر رؤية اجتهادية بين هذه المفاهيم في الفكر السياسي الإسلامي أورها: د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧-٢١.
- ٤٨- أنظر د. نادية مصطفى، العصر العثماني من القوة والمهمنة إلى بداية المسألة الشرقية، الجزء الحادي عشر من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ص ٢٠٤.
- ٤٩- في اختيار حركة الإصلاح التي حاولت الدولة العثمانية القيام بها أنظر: المرجع السابق، ص ١٩٤ وما بعدها، د. مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص ٦ وما بعدها، د. ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص ٣٥-٧٥. وأيضاً:
Yahya Armanjani, Middle East: Past and Present, New Jersey: Prentice-Hall, 1970, pp. 152-162.
- ٥٠- أنظر: د. ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص ٧٠-٧٦.
- ٥١- أنظر: المستشار طارق البشري، مرجع سابق، ص ٩.
- ٥٢- أنظر أمثلة لهذه المحاولة في: د. محمد إبراهيم الفيومي، تأملات في أزمة العقل العربي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩١، ص ٨٥-٩٢، ود. طه جابر العلواني في حوار معه عن أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس، ١٩٩٩، ص ٣٥-٣٦، وأنظر استعراضاً لآراء نماذج فكرية أخرى قسمت اتجاهات الفكر هذا التقسيم الثلاثي أورها منير شفيق، مرجع سابق، ص ٢٥ وما بعدها.
- ٥٣- أنظر: د. مجيد خديري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥، ص ١٩-٢٢.
- ٥٤- أنظر: د. فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ١٥-١٧.
- ٥٥- أنظر: د. محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢، ص ١٥-١٦.
- ٥٦- أنظر: د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عرو ذكي، بيروت: دار الآداب، ص ١٣-١٨.
- ٥٧- أنظر: غازي التوبة، الفكر الإسلامي - دراسة وتقديم، بيروت: دار العلم، ط ٣، ١٩٧٧، ص ٥٤-١٦١.
- ٥٨- أنظر: د. فهمي جدعان، "نحو عقلية مسلمة متفتحة"، في ناصر محمد الحمد الجابر، مرجع سابق، ص ١٥-١٦.
- ٥٩- أنظر المرجع السابق، ص ١٦.
- ٦٠- أنظر: ذكي الميلاد، الشيخ محمد رشيد رضا وتحولات الفكر الإسلامي المعاصر، بحث غير منشور، قدم في الحلقة النقاشية حول: محمد رشيد رضا دوره الفكري ونهجه الإصلاحي، الأردن - جامعة آل البيت، الأربعاء ١٥ ربيع الثاني ١٤٢٠هـ - ٢٨ يوليو ١٩٩٩.
- ٦١- أنظر المرجع السابق، وأنظر اجتهادات منهجية من منظور العلوم السياسية تنتمي إلى هذا النمط من المحاولات المنهجية في تحليل بنية وخريطة الفكر السياسي الإسلامي: د. سيف الدين عبد الفتاح، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، بحث مقدم إلى اللجنة العلمية الدائمة للترقيات في العلوم السياسية، إبريل ١٩٩٩، وأنظر أيضاً الجهد الضائي التحليلي في العمل الجامع:
Dr. Abdl AL Khabeer Mahmoud Ata, Contemporary Islamic Political Thinkers, Visions and Mission, Malaysia, International Islamic University, 1421-A. H, 2000.
- ٦٢- أنظر المستشار طارق البشري، مرجع سابق، ص ٤-٢٥.
- ٦٣- أنظر منير شفيق، مرجع سابق، ص ٢٧-٣٧.
- ٦٤- أنظر المرجع السابق، ص ٣٨.
- ٦٥- انظر: مصطفى منجود، اتجاهات دراسة مفهوم السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق.
- ٦٦- أنظر على سبيل المثال النظرات التحليلية النقدية لمسيرة الفكر العربي الإسلامي المعاصر في: د. محمد إبراهيم الفيومي، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها، منير شفيق، مرجع سابق، ص ٣٩ وما بعدها، د. فهمي جدعان، نحو عقلية مسلمة متفتحة، مرجع سابق ص

ص ١٣-٣٣، د. زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص ٣٧-٤٩، د. فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧، أبو الحسن الندوي، إلى الإسلام من جديد، القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٧٨، ص ٧٣ وما بعدها، د. طه جابر العلواني، آفاق التغيير ومنطلقاته، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في الواقع العربي، الاجتهاد، العدد ٢٤، السنة السادسة، صيف ١٩٩٤، ص ١٨٧-٢٢٩، أزمة تفعيل الفكر الإسلامي، حوار مع الشيخ محمد المهدي شمس الدين، قضايا إسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧-٤٣، والفكر الحركي الإسلامي: مراجعة تقييمية في حوار مع راشد الغنوشي، قضايا إسلامية، مرجع سابق، ص ٤٤-٦١، إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، حوار مع السيد محمد حسن الأمين، قضايا إسلامية، مرجع سابق، ص ٦٢-٨٢، على العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، مرجع سابق، مواضع متفرقة. كذلك:

Fazlur Rahman, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge," in C. K. Pullapilly (ed.), op.cit., pp. 402-415.

٦٧- أنظر خطورة التراجع إلى مواقع الفكر الدفاعي: عمر عبید حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، رقم ٢٨ المحرم ١٤٠٥هـ، ص ٦١-٧٠.

٦٨- أنظر: محمد الوكيل، فقه الأولويات: دراسة في الضوابط هيرندن فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧.

٦٩- أنظر محمد عبد الله محمد الحامي، معالم التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة: كتاب الهلال، مارس ١٩٨٩، وكذلك:

Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, London: The M. Press LTD, 1982, pp. 18-52.

٧٠- وهي الدعوة التي أعلنها صريحة د. مصطفى الشكعة نظر مؤلفه: إسلام بلا مذاهب، القاهرة: مطبعة الحلبي، ط ٥، ١٩٧٦، والذي جاء في خاتمته "تلك هي فكرة الإسلام بلا مذاهب نادينا بما في ظل هذه الدراسة ولم يكن من دافع إليها سوى ما لمستاه من الشر والضر والأذى الذي يقع على المسلمين متفرقين، والخير والنفعة والعزة التي يعيش في ظلها المسلمون ما كانوا متكاتفين متحدين، فضلاً عن أن لب العقيدة واحد ومصدرها واحد، وإلهها واحد، ورسولها واحد". أنظر ص ٥٦٥.