الفصل الأول

منهجية تحليل التراث السياسي الإسلامي

- المبحث الأول: الأزمة المعرفية في المنهجية الوضعية السائدة
- المبحث الثاني: معالم المنهجية الإسلامية في التنظير السياسي

تمهيـــد

تعاني المنهجية السائدة في الدراسات السياسية أزمة كبيرة بصدد تحليلها للظواهر الأساسية التي تناولتها كتابات التراث السياسي الإسلامي الأساسية؛ كالإمامة، والأمة، والشرعية، والهوية.. إلخ، الأمر الذي يوجب على أهل الاختصاص تطوير أطُر منهجية نابعة من المرجعية العربية الإسلامية ملائمة تحقق التكافؤ مع طبيعة هذه الظواهر، وتستجيب لأزمة المنهجية السائدة.

ونناقش هنا هذه الفكرة الأساسية عبر تحديد إطارها الكلي بداية، ثم معالجة موضوعها في مبحثين **يتناول الأول:** طبيعة الأزمة المعرفية الكامنة في بنية المنهجية السائدة وأسسها. **بينما الثاني:** يتناول المنهجية الخاصة بدراسة التراث السياسي الإسلامي وآثارها على عملية التنظير لذات الظواهر السياسية.

* * *

المبحث الأول

الأزمة المعرفية في المنهجية الوضعية السائدة

يشكل «الإطار المعرفي الكلي ـ Paradigm » الذي أشار إليه «كون»[١]، وأطلق عليه المحقق التراثي «شاكر» مفهوم «ما قبل المنهج»[٢] أو المستوى الفلسفي والمعرفي المهيمن الذي يتحدد في «ظله المنهج»، ويظهر نتيجة سلسلة من التفاعلات المجتمعية والمعرفية، يتكامل فيها عدد من الأطر المعرفية الجزئية، والنماذج العملية، والقياسات النظرية، والنظريات وغيرها من محاولات التفسير والشرح في بوتقة واحدة، ويتحول بتحولاتها[٣].

ويستبطن الإطار المعرفي الكلي ـ وفقًا لبعض الباحثين ـ نظرة ما ورائية غيبية، أو ما يسمونه «عالم غيب»، المنهج تُحدد منطلقاته الأساسية، ولا يدركها غالبًا من يطبقون منهجياته وأدواته، وتعود أهميتها إلى كونها تحدد «مفهوم العلم والتفسير والمنهج العلمي». . إلخ؛ فيصبح «العلم» خاصًا بنوع معين من «الموجودات» حددها الإطار. والمنهج العلمي هو الطريق المحدد المراحل والخطوات الذي يوصلنا إلى معرفة الحقيقة في تلك الظواهر والموجودات بدقة. والتفسير العلمي هو ذلك الذي يعتبر أن ما يحدث لبعض الموجودات أثرًا لموجودات أخرى. ومن ثَمَّ فإن كل نتاج فكري بخلاف ما يحدده الإطار المعرفي الكلي هو دعوى وتفسير غير علميين[٤].

ويؤكد البعض أن الباحثين الذين يطبقون إطاراً منهجيًا معينًا يغفلون أنه حددته لهم نظرة «ما ورائية غيبية»، ويعطون لمفاهيم: «العلم»، و«المنهج»، و«التفسير العلمي» التي درجوا عليها صفة الإطلاق والعموم، ويحسبونها وحدها الصحيحة الواجبة الاتباع[٥].

وسوف نتناول المنهجية الوضعية السائدة في مجال التنظير السياسي، وكيفية وصولها لأزمة محورها العجز عن الوصول إلى تفسير علمي مقنع لظواهر سياسية أساسية في واقعنا وتراثنا السياسي الإسلامي، وفي المقابل كيفية تقديم المنهجية الإسلامية بدائل وخيارات تفسيرية لها.

معالم المنهجية الوضعية في التنظير السياسي

يقدم الإطار المعرفي الوضعي تصوراً فلسفيّا عامّا على درجة من التناسق والتكامل، يجعل من «الإنسان» محوراً للوجود، ومرجعية للحياة؛ الأمر الذي انعكس بدوره على العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية من الناحية المنهجية التحليلية والتفسيرية، وتمثل ذلك في مبدأين أساسيين هما:

الأول: المادية والواقعية

تتمثل الرؤية المادية لقضايا المنهجية في اعتماد الأسلوب الحسي والتجريبي كأساس لإكساب المعرفة السياسية الطابع العلمي، وكذلك اعتماد أدوات القياس الكمي والرقمي للظواهر والأحداث السياسية على أساس أنها الأدوات الموصلة للرؤية العلمية للظواهر السياسية، ومن ثَمَّ فإن كل ما يأبى الخضوع لذلك يُعتبر غير علمي، وهكذا يتم مثلاً نفي تأثير الدين على المعرفة السياسية العلمية، وينفي وجود رابط حقيقي بين المنهجية العلمية لدراسة الظواهر السياسية والحقيقة الدينية المُنزَّلة[٦].

الثاني: العقلانية والرشادة

تعني الإيمان بمقدرة «العقل» المطلقة على فهم الظواهر السياسية وتوظيفها لتحقيق أقصى استفادة ممكنة. وهذه الاستفادة هي معيار الرشادة السياسية. وفي نفس الوقت الذي تفترض فيه هذه المرجعية أن الدين لا يمكن أن يقود أو يوجه

الإطار المعرفي «العلمي» في دراسة الظواهر السياسية ترى أن هذا الدور تقوم به التجربة الحسية والملاحظات الواقعية الفعلية.

وقد تم تطبيق ما اعتبُر تاريخيّا من أهم أسباب تقدم العلوم الطبيعية ـ المنهجية الوضعية الاختبارية ـ في مجال دراسة الظواهر السياسية؛ لاكتشاف منطقها والقوانين التي تنظم تفاعلاتها وممارساتها، وفي إطارها ثمة اتجاهان يتم التنظير السياسي انطلاقًا منهما وهما[٧]:ـ

الأول: يتخذ التنظير السياسي من البناء القيمي السائد أساسًا نقطة بداية، ويظهر في صورة المثالية السياسية أو الأيديولوجية السائدة لتحقيق التطور الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي للجماعة السياسية، والتي تحدد الأهداف التي سعت تلك الجماعة لتحقيقها في فترة تاريخية معينة[٨]. وهكذا يغدو التنظير السياسي من منطلق «مثاليات الجماعة» دافعًا ـ في نفس الوقت ـ إلى النظر في حيز التجربة المعاشة؛ أي الممارَسة الاجتماعية، والتاريخية والسياسية التي يمكن قياسها وملاحظتها، ونكون إزاء الانتقال من مستوى «التجريد والإطلاق» إلى مستوى «التجريب والتحديد»؛ فعلى سبيل المثال عكست عملية «التنظير السياسي» لدى فلاسفة اليونان الكبار نظام القيم السائدة في مجتمعهم والقيمة العليا التي كان هذا المجتمع يبحث عنها «الوحدة»، ونفس الأمر نجده لدى فلاسفة الرومان «القوة» والعصور الوسطى وعصر النهضة دون الحديث عن فلاسفة القرن التاسع عشر، وهو ما لا مجال لتفصيله.

الثاني: ينطلق التنظير السياسي في هذا الاتجاه الثاني ـ السائد حاليّا ـ من «الوقائع» والأحداث السياسية، وليس من منظومة القيم السياسية؛ كالاتجاه الأول الذي يقوم على استقراء واقع أجزائها ومكوناتها، مع إعطاء الأولوية لأبعاد التغيير على الثبات والاستمرار، ومن ثَمَّ يبحث في القوى الدافعة لها مؤصلاً لها عبر شبكة العلاقات الناشئة عنها في الواقع السياسي والتاريخي[٩].

أما الاتجاه الثاني في التنظير السياسي فإنه يربط نظام القيم بالمصالح التي يحققها والقوى التي تحركه؛ بحيث تتلاشى قيمته خارجها، وتصبح الظواهر المختلفة المتغيرة هي الحقيقة التي تتلبس أبعاداً فكرية وقيمية، ومن ثَمَّ يقوم هذا الاتجاه في التنظير السياسي على أساس «النسبية»، والشك في وجود المبدأ، والحقيقة المطلقة في ذاتها، ومن ثَمَّ تتردد مفاهيم شبكة المصالح وموازين القوى باعتبارها المنطلق في عملية التنظير السياسي. أما القيم المجردة والمبادئ المطلقة فتُعد ترجمة للقوى وانعكاسًا للمصالح؛ أي أنها ليست أكثر من رايات أيديولوجية، أو كما يُقال «قميص عثمان» الذي يتم رفعه فوق المصالح المتناقصة لأغراض التبرير[١٠].

ويُلاحظ أن التنظير السياسي الوضعي للوقائع أو الظواهر السياسية يتحرك حركة بندولية بين هذين الاتجاهين في معظم الكتابات عن النظرية السياسية الغربية، وإن كان الثاني «التجريبي» هو الأكثر شيوعًا؛ فالسمة الأساسية للإطار المعرفي الوضعي المراوحة بين المثالية المنطلقة من القيمة في ذاتها والساعية للتجريد والإطلاق، وبين «المادية والتاريخية» النافية لأي وجود مستقل لعالم القيم، إذ تعتبره انعكاسا للبناء المادي والمصالح والقوى المتعارضة أو متأثرة بها بدرجة كبيرة، وتسعى للتجريب والتحديد في دراسة الظواهر السياسية المختلفة.

وتأتي الإشكالية الحقيقية في دراستنا السياسية العربية والإسلامية المعاصرة ـ والتراثية على وجه التحديد ـ من أن التنظير السياسي للظواهر والأحداث وبناء المفاهيم والتصورات السياسية يُعتبر ترجمة لأحد الاتجاهين المنهجيين. ففي بعض الدراسات السياسية التنظيرية تمت دراسة الوقائع والظواهر السياسية عبر القيم المستخلصة من التطور التاريخي والاجتماعي والسياسي. فالقيم السياسية بهذا الصدد تُعد نتاج تفاعل مجتمعي لا موضع فيه للثابت الديني أو الخلقي، وبالتالي لا موضع للهوية أو الخصوصية الحضارية الذاتية، والذي تم اعتبارها ـ حين

مارستها قطاعات مجتمعية أو حتى بعض الأنظمة السياسية ـ راية أيديولوجية أو سياسية مرفوعة للتبرير .

وقد أدى ذلك إلى نتيجتين متكاملتين :

الأولى : محاولة إعادة إنتاج المنهجية النابعة من الخبرة الأوروبية القائمة على تسويغ اللادينية في دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية في واقعنا . الأمر الذي أدى إلى تقليص مجالات تطبيق الرؤية المنهجية العلمية الإسلامية في دراسة الظواهر السياسية المختلفة ، أو إيجاد محاولات مشوهة .

الثانية : تكريس الواقع القائم وتجميده بدعوى الحفاظ عليه ، وتحولت «الموضوعية» و «الحياد العلمي» ـ في معظم الأحوال ـ إلى تأكيد النظام القيمي القائم وبقائه ، بغض النظر عن مدى جدواه أو صلاحيته .

ولنأخذ مثالاً على ذلك مفهوم الأمة في المنطقة ، والذي تمت دراسته سياسيّا كتعبير عن ظاهرة الأمة القومية . وقد ظهر اتجاهان أساسيان في التنظير لها يعكسان نفس الاتجاهين السابق الإشارة إليهما ، وهما :

الأول : الاتجاه الموضوعي الواقعي ، والذي يرى أنها ظاهرة طبيعية تتعلق بمجموعة من البشر ذوي لغة واحدة وثقافة واحدة وعادات وتقاليد واحدة ، وينحدرون من أصل واحد ، ويقطنون بقعة إقليمية محددة ، وتحدوهم آمال واحدة ومصالح مشتركة ، ويشعرون بالحاجة إلى أن تحكمهم سلطة واحدة ذات سيادة .

الثاني : القيمي المعنوي أو الشعوري ، وهو يرى أنها ظاهرة «سيكولوجية» لا تتعلق بمقومات خارجية عنها بقدر تعلقها بوعي الأفراد بتلك المقومات التي تجعلهم يشعرون بأن لهم شخصية متميزة ومنفصلة ، وتدفعهم إلى التعبير التنظيمي عن هذه الشخصية .

وكما أسلفنا ، يظل الاتجاه الأول الموضوعي الواقعي الاتجاه السائد عند معظم المدارس الفكرية العربية القومية ، وإن كانت الأهمية المعطاة لمعيار معين بالمقارنة

بالمعايير الأخرى تختلف من مدرسة إلى أخرى؛ فهناك من يرى أن المهم في تحديد مفهوم القومية هو عنصر الإقليم؛ فارتباط القومية بإقليم محدد هو الذي يمنحها شخصيتها. والبعض يرى أن الدولة هي المعيار الأهم؛ فوحدة الأمة وشخصيتها مستمدة من التنظيم السياسي؛ ولذلك فإن الدولة عندهم سابقة على القومية، وتكون سببًا لوجودها، والعكس غير صحيح. ولقد ساد هذا الاتجاه بين المفكرين الفرنسيين؛ الأمر الذي وجد صداه بين مدرسة وفريق من المفكرين القوميين العرب في بلاد الشام، وهذا على خلاف القوميين الألمان الذين ركزوا على عنصر اللغة والثقافة بوصفه أهم عناصر تحديد الأمة؛ حيث آمنوا أن لكل أمة طابعها الخاص المميز، وأن هذا الطابع مستمد أساسًا من اللغة المشتركة، وطالما أن اللغة هي أداة التعبير عن المشاعر والانفعالات والرموز والأساطير فإنها تصبح أداة العادات والتقاليد والتراث، ويصبح الاشتراك في لغة واحدة هو اشتراك في ثقافة واحدة، وأيضًا وجد هذا الاتجاه صداه في مدرسة عروبية من أبرز رموزها «ساطع الحصري» وغيره.

وتركز مدرسة أخرى من القوميين على معيار الهدف المشترك كمعيار أساسي لظهور الأمة، خاصة إذا كان موجهًا نحو جماعة خارجية؛ لأن القومية ـ في نظرهم ـ هي أساسًا شكل من أشكال الاحتجاج والمقاومة، ويدعمون ذلك بالإشارة إلى أن الكثير من القوميات الحديثة تكونت أثناء حركة المقاومة للاستعمار القديم أو الجديد.

وهكذا جاء تحديد ظاهرة أساسية ـ تشكل أساس الوجود الاجتماعي والسياسي للمنطقة (الأمة) ـ انعكاسا لواقع خبرة حضارية أخرى مختلفة؛ حيث بلور الفكر الغربي مدارسه القومية من واقع التجربة الأوروبية؛ أي من الأحداث المتشابكة التي مرت بها أوروبا بعد ظهور الدول المركزية القوية عقب معاهدة «وستفاليا» التي تمَّ توقيعها في عام ١٦٤٨، ونجاح ملوك «الحكم المطلق» في القضاء تدريجيًا على الروابط الأولية والإقطاعية، وعلى السلطة السياسية للكنيسة، وتوحيد مشاعر الولاء لفكرة قومية واحدة، ثم لجهة سياسية

واحدة، وبالتالي فإن إعادة إنتاج هذه التجربة في واقعنا الذي لم يشهد مثل هذه التطورات، بل يمتلك خبرة حضارية تاريخية متميزة، أدى إلى تشويه عملية فهم الإطار المحوري المحدد لمفهوم الأمة على المستوى المعرفي، «الدين»، وإذا كانت الخبرة الحضارية الغربية أبعدت الدين أو اللاهوت الخاص بها في تحديد كيانها الاجتماعي والسياسي، وبالتالي هويتها فإن القيام بتكرار المحاولة ـ أيّا كانت الأسباب والمبررات ـ يؤدي عمليّا إلى أن التحديد الوضعي لظاهرة الأمة على هذا النحو سيجعل من المفهوم المصطنع الجديد مفهومًا عاجزًا عن تحليل الكثير من الظواهر والأحداث السياسية في الواقع المعاش، وبالتالي فإن الأدبيات والدراسات السياسية التي تم إنتاجها حول ظاهرة الأمة باسم القومية والمجتمع العربي على نسق مفهوم الأمة القومية الغربي في المضمون والمحتوى، وبالذات من زاوية العلاقة بالدين وبنموذج النهضة والإصلاح المنشود لم تستطع أن تفسر الكثير من الأحداث والاستجابات بالكفاءة المطلوبة من الناحية العلمية[١١]، كما سنرى بالنسبة لذات المفهوم في إطار المنهجية الإسلامية.

مظاهر أزمة المنهجية الوضعية في التنظير السياسي

يمكن على مستوى عملية التنظير السياسي انطلاقًا من المنهجية الوضعية رصد بعض مظاهر الأزمة فيما يلي:

١ ـ تحول المنهجية الوضعية في تحليل الظواهر السياسية إلى مذهبية ودعوى أيديولوجية، فقد قامت المنهجية الوضعية على أنها ترادف المعرفة العلمية؛ وهو ما يعني تجاوزها لحدود «المعرفية» ودخولها مجال «الفلسفية»، فقد أضحت دعوى أيديولوجية لاحقة في مواجهة أخرى سابقة، مستهدفة وضع «الإنسان» محل الإله، والعلم محل اللاهوت، ومن ثم فإن كل انتقادات العلم للاهوت عادت إلى العلم مرة أخرى، فالعلم أنكر على اللاهوت ادعاء امتلاكه الحقيقة المطلقة، لكنه عاد وادعاها لنفسه، وإذا كان «اللاهوت» قد اختزل الحقيقة البشرية إلى بُعدها القيمي فقد اختزلها العلم في معيارية وضعية، ومن ثم فإن الدراسات

المنطلقة من المنهجية الوضعية لم تعد صياغة لأدوات معرفية هدفها اكتشاف الحقيقة عبر فحص الظواهر المختلفة، وتحديد مقوماتها الكلية[١٢]، وإنما تحولت ـ بدرجة أو أخرى ـ إلى أدوات أيديولوجية تستهدف نفي أي تصورات أخرى لتلك الحقيقة وأية قراءات معرفية مغايرة لذات الظواهر السياسية، أو أساليب منهجية مخالفة، وبتطبيق ذات المنهجية في واقعنا قادت إلى نفس النتائج، وهكذا فإن من يمارسون تحليل الظواهر السياسية عبر هذه المنهجية حين يدعون احتكار «العلمية» و«الموضوعية والحياد العلمي»، وتقديم إطار علمي خال من القيم، هم يستبطنون الكليات الفلسفية الأوروبية، ويدرسون من خلالها ظواهر مجتمعاتنا، الأمر الذي يؤدي إلى تشويه تحليل هذه الظواهر السياسية البالغة الأهمية.

٢ ـ اختزال فهم الظواهر السياسية وتحليلها في أبعادها المادية والحسية: وفقًا للمنهجية الوضعية يتم استبعاد كل ما لا يمكن ملاحظته حسيًا، وإدراكه تجريبيًا في الأحداث والظواهر السياسية، وبالتالي يتم إسقاط الجوانب الذاتية والقيمية في الظواهر السياسية رغم أهميتها البالغة تفسيريًا؛ لأنها لا تخضع للقياس أو يتم اختزالها والتعبير عنها بمؤشرات أو مقومات مادية قابلة للإدراك الحسي والقياس الكمي[١٣]، وتبدو هذه الإشكالية أكثر وضوحًا في المجتمعات العربية والإسلامية حيث يمثل الدين والجوانب القيمية أدوارًا محورية في فهم معظم الظواهر والأحداث السياسية التي تشهدها هذه المجتمعات، وبالتالي يؤدي إسقاط هذه الأدوار أو تهميشها من منطلق أنه لا يمكن ملاحظتها أو قياسها علميًا إلى قصور واضح في فهم هذه الظواهر وتحليلها، وتعد عملية تحليل طبيعة وأبعاد العلاقة بين الظاهرتين الدينية الإسلامية والسياسية، كما أن تحديد مفهوم الأمة بالشكل الذي أسلفنا يُعد مثالاً بارزًا على هذا الأمر.

٣ ـ النسبية الشاملة في فهم الظواهر السياسية وتحليلها: تعتبر الظواهر السياسية ـ وفقًا للمنهجية الوضعية ـ دائمة التغير، والتلون، والتشكل في صور مختلفة متطورة، وهي نسبية في فهمها وتحليلها، وهذا يعني أنه لا يوجد مثال

سياسي مطلق تتجه الممارسة السياسية أو تهدف الوصول إليه، وبالتالي فقيم ومبادئ الحق والعدل والواجب نسبية لدى الممارسة السياسية التي هي فن الممكن الذي تحدده شبكة المصالح وموازين القوى المختلفة، وقد أدى تطبيق هذه المنهجية في فهم وتحليل الأحداث السياسية في مجتمعاتنا ذات البناء القيمي، والمثالية السياسية إلى إحداث نوع من الخلط بين قواعد الممارسة السياسية والنتائج التي أفضت عنها، ولنضرب مثالاً لمعالجة قضايا يتضح فيها هذا الجانب من المبادئ والقيم مثل قضية الهوية وقضية الصراع مع الكيان الصهيوني، وقد أدى ذلك إلى تعميق الانفصال بين واقع دراسة وتحليل الأحداث السياسية وأدوارها المفترضة في التخطيط للممارسة السياسية وتقويمها؛ وذلك لأن المنهجية الوضعية تسقط أبعادًا قيمية بالغة الأهمية في توجيه الممارسة السياسية.

٤ ـ تضييق أو استبعاد إمكانية دراسة الظواهر وتحليل الأحداث السياسية من منطلق منهجيات تعبر عن الخصوصيات الحضارية، ومنها المنهجية الإسلامية، حيث وصفت بأنها نقيض العلمية، وممارستها بحثيًا يؤدي إلى الابتعاد عن «الموضوعية»، والافتقار إلى «العقلانية» و«العاطفية»؛ لأنه كما قلنا تحولت المنهجية الوضعية إلى دعوى أيديولوجية تستهدف نفي أية قراءات منهجية غيرها لدراسة الظواهر السياسية، وأصبحت هذه المنهجية الوضعية هي المحتكرة للمجال التحليلي لتلك الظواهر والأحداث السياسية[١٤]، فوفقًا لها لا يمكن القيام بدراسة علمية من منطلقات المنهجية الإسلامية لظواهر مثل الأمة، السلطة والسياسة، فعالية المجتمعات، والإحياء الإسلامي، وغيرها من الأحداث التي يمر بها العالم العربي والإسلامي، ووصفت الكثير من الدراسات الجادة في هذا الصدد بأنها غير علمية أو عاطفية.

٥ ـ شيوع ما يُطلق عليه في الدراسات السياسية أزمة أو «فوضى» المفاهيم والمصطلحات السياسية الأساسية وغموضها وعدم تحديدها كالدولة، والسلطة السياسية، والأمة، والشرعية، فالمفهوم الواحد يُذكر له عشرات إن لم يكن مئات التعريفات المتنوعة والمتناقضة، الأمر الذى أدى إلى خلق نوع من الضبابية

والإيهام، وعدم إيصال المعنى المراد من وراء تحليل الظواهر والأحداث السياسية عبر سلسلة المفاهيم السياسية، وقد حاولت المنهجية الوضعية تقديم حلول لذلك من قبيل «التعريف الإجرائي»، و«المؤشرات» وبناء المقاييس السياسية . . . إلخ، ولكنها ظلت بوجه عام مجرد محاولات لم تصل إلى حلول حقيقية للقضية؛ ومن ثم تعذر وجود لغة تفاهم مشتركة بين أهل الاختصاص الواحد، ولعل كل ما سبق مجرد قرائن على بعض المظاهر المعبرة عن أزمة المنهجية الوضعية في التنظير للأحداث والظواهر السياسية المختلفة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية والتي تجعل صلاحيتها لتحليلها وتفسيرها موضع جدل علمي حقيقي، وهو الأمر الذي تقدم له المنهجية الإسلامية بدائل وخيارات من واقع التلاؤم والتكافؤ المنهجي بين طبيعة الظواهر السياسية ومنهجية دراستها [١٥].

* * *

المبحث الثاني

معالم المنهجية الإسلامية في التنظير السياسي

تتسم الظاهرة السياسية في الرؤية الإسلامية بقدر من التميز عن الرؤى الوضعية. ووفقًا لأسس التكافؤ والملاءمة المنهجية فإن تحليلها يفضل منهجيًا أن يكون نابعًا من مسلماتها، ومنظومتها المفاهيمية وأطرها المرجعية.

وهكذا يعبر «الإطار المعرفي» والمنهجية الإسلامية من ناحية أخرى عن الجهد التنظيري للظواهر ومن ناحية الإطار التجريدي للوقائع السياسية المختلفة المنطلق من فقه الجزء الثابت (القرآن والسنة) والمسترشد بخبرة التراث السياسي الإسلامي، وهو يقوم على مجموعة من «المسلمات» و«الخطوات» و«الأدوات» المنهجية، وتترجم عملية التنظير السياسي تكاملاً بنائيًا ووظيفيًا بين جزأين:

الأول: الثابت المتمثل في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

والثاني: الاجتهاد البشري المتطور والمنضبط المرتبط بالأول.

بالنسبة للجزء الأول: له منهجيته، وصدقيته ومحورية دوره التنظيري؛ بحيث يمكن أن يضع أصول النظرة الكلية للظاهرة السياسية، والقواعد العامة لممارستها، ومقاييس رؤيتها الأساسية ... إلخ، ويشكل هذا الجزء بمقياس الأحجام الأصغر قياسًا على التراث السياسي الاجتهادي؛ لكنه من زاوية الأهمية يعد نقطة الثبات المحورية التي تحدد العملية المنهجية متكاملة.

أما الثاني: فيتضمن الاجتهادات والأساليب المختلفة التي يحفل بها التراث السياسي الإسلامي إزاء الظواهر السياسية المختلفة من حيث فهمها، وتحليلها، وتفسيرها... إلخ، وهذا الجزء التراثي الأكبر يرد عليه الصواب والخطأ في جوانبه الاجتهادية التي تشهد تعددًا وتنوعًا يفترض أن يكون محكومًا بالجزء الأول. ولنتأمل على سبيل المثال اجتهادات الغزالي، والماوردي، وابن تيمية في

قضايا طبيعة الولاية والخلافة واختصاصاتها المختلفة، مما سنعرض لنماذج منها في هذا الكتاب.

ولفهم الإطار المعرفي والمنهجية الإسلامية يجب إحداث نوع من التمييز النظري بين (المضمون الموحَى) والذي يشتمل على أصول النظرة للظاهرة السياسية، وبين (الأساليب والاجتهادات) التي تمثل الجهد البشري الذي قام به المفكرون السياسيون ـ في الماضي والحاضر ـ في إبداع الحلول السياسية المختلفة مع التركيز على الاستفادة من منهجية الاجتهاد السياسي، وجوهرها كيفية إنزال والربط بين المستويين الأول والثاني.

وقد عرفت المنهجية الإسلامية ـ كغيرها من المنهجيات ـ ظاهرة تعدد المسميات (التعريفات) على الدراسات المعبرة عنها من قبيل: «الرؤية والتصور الإسلامي» و«المنظور الإسلامي» و«المنظور الحضاري» و«المنظور الأصولي»... إلخ، كذلك عرفت الكثير من الدراسات السياسية التي تحمل بعضًا من هذه المسميات قدرًا متفاوتًا من عدم الالتزام بقواعد وأسس المنهجية الإسلامية[١٦]، ويمكن في هذا الصدد رصد اتجاهين من الدراسات:

١ ـ اتجاه الدراسات التزيينية: تعبر عنها دراسات وتحليلات بعض الذين اضطرتهم الظروف للكتابة تحت اللافتة الإسلامية لاعتبارات مختلفة معظمها بعيد عن المجال العلمي والتحليلي، فيقومون في دراستهم بنثر آيات قرآنية وأحاديث نبوية في موضعها أو غير موضعها لتتناسب مع اللافتة التي زينوها بها دون أن تتناسب مع الموضوع، ودون بذل جهد حقيقي في التأصيل والتحليل.. وهذا النوع من السهل اكتشاف مدى تهافته لبُعده عن الجدية وابتعاده عن الالتزام بأسس المنهجية العلمية بوجه عام.

٢ ـ اتجاه الدراسات الانتقائية: تجسد الدراسات السياسية ـ في هذا الاتجاه ـ وجود قناعة منهجية وضعية مسبقة في تحليل الظواهر وفهم الوقائع السياسية، ولكنها تحاول أن تستدعي انتقائيًا من القرآن والسنة ما يؤيد هذه القناعة، الأمر الذي يقارب ما أسماه صاحب الموافقات في أصول الشريعة (الشاطبي) رجوع

الاستظهار، ومن نوعية هذه الدراسات ـ تاريخيّا ـ بعض ما كُتب عن الإسلام اشتراكيّا أو قوميّا عربيّا، وعن عدالته الاجتماعية عندما كان الوضع السياسي يسير في هذا الاتجاه، وبعض ما يكتب عنه «ديمقراطيّا» أو «تعدديّا» سياسيّا وحزبيّا في الوقت الحالي.

وهكذا فإن فهم وتحليل الظواهر والأحداث السياسية المحددة صارت موضعًا للتنازع، وأصبح الجميع يدعون وصلاً بالرؤية الإسلامية في غياب المعيار المنهجي المحدد والمقاييس العلمية المنضبطة، الأمر الذي يفرض تحديد ذلك، كما يفرضه أيضًا الأزمة المعرفية في المنهجية الوضعية ـ والتي أشرنا إليها سابقًا ـ والتي تجعل الانطلاق منها في التنظير السياسي موضع تساؤل، ومن هذه العوامل والمبررات:

(أ) تعتبر هيمنة المنهجية الوضعية على دراسة الظواهر والأحداث السياسية في المنطقة العربية والإسلامية في أحد جوانبها امتدادًا لفكرة المركزية الغربية والأمريكية تحديدًا، فإذا كانت الحضارة السائدة تختزل الفكرة الحضارية فيما تقدمه، وتقيس الآخر الحضاري على مقاييسها، فإنه من المنطقي أن تعتبر منهجيتها الوضعية هي العلمية، وأن المنهجيات الأخرى - بدرجات مختلفة ـ تقع في الإطار غير العلمي، وإذا انطلقنا من موقع القبول بفكرة تعدد المراكز الحضارية وعدم اختزال «العالم» في «أوروبا» والغرب و«أمريكا» واعتبارها محوره، واختزال «الإنسانية» في الحضارة الغربية، وجعلها نموذجه المحتذى، أو الذي يجب اللحاق بركبه، فإنه من المنطقي الإقرار بتعدد الأطر المنهجية ـ وتعارفها وليس تصادمها ـ حيث لكل حضارة تصوراتها ومناهجها الذاتية في معالجة قضاياها الأساسية، ومن ثم تأتي ضرورة ومشروعية الانطلاق من المنهجية الإسلامية من زاوية حضارية.

(ب) يرتبط بما سبق، ويعد أحد نتائجه تحقيق نوع من استقلالية الاجتهاد الفكري في عملية التنظير للقضايا والظواهر السياسية بما تتضمنه من رؤى سياسية

واقتراحات ببدائل للتعامل مع المواقف المختلفة بدلاً من حالة التبعية التي يخلقها الانطلاق من المنهجية الوضعية بشكل أو بآخر.

(ج) الوظيفة التطويرية لعلم السياسة، والذي تُعد المنهجية الأداة الأساسية لتحقيقها، حيث يتم توظيفها في تحليل قضايا الواقع السياسي والتعامل مع مشكلاته وجوهره، وأن تكون هذه المنهجية قادرة على تفسيره عبر الكشف عن قضاياه، وتقديم الخيارات والبدائل؛ الأمر الذي يعني التخطيط لتطوراته المستقبلية ... إلخ، هذا الأمر الذي سبق القول: إن المنهجية الوضعية تعاني بصدده قصوراً واضحًا في التعامل العلمي، خاصة مع قضايا تتعلق بعمق تكويننا الحضاري مثل الهوية والشرعية . . . إلخ.

(د) يستلزم القيام بالوظيفة التطويرية السابق الإشارة إليها الانطلاق من المنهجية الإسلامية في جزأيها: الثابت الذي يؤسس الرؤية الكلية والإطار المعرفي المستمد من القرآن والسنة، حيث تؤكد الرؤية الكلية على وجودها كحقيقة ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقد أمر الله رسوله ﷺ باتباع الشرعة باعتبارها المنهج ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، ومن خلال هذه الرؤية المنهجية الكلية يأتي الجزء الثاني الاجتهادي الذي تمثله الدراسات السياسية التي تقوم بعملية التنظير السياسي للأحداث والوقائع والظواهر السياسية . . . إلخ، ومن هذا النوع من القضايا التي شغلت حيزاً كبيراً ـ وما زالت ـ من الدراسات قضية العلاقة بين الظاهرتين: السياسية والدينية، وكانت موضعًا للجدل بين اتباع المنهجيتين: الوضعية والإسلامية في التحليل في واقعنا العربي والإسلامي.

(هـ) التساؤل عن كيفية القيام بعملية التنظير السياسي انطلاقًا من الجوانب الثابتة في المنهجية الإسلامية وامتداداً نحو الجوانب الاجتهادية المتغيرة لتحليل وفهم الظواهر السياسية المختلفة. . هذا ما سنحاول التعرض له باختصار.

الإطار الثابت في المنهجية الإسلامية

تعد الجوانب الثابتة أو الأصيلة في المنهجية الإسلامية (القرآن والسنة) هي الأساس كما أسلفنا، وهي نقطة الانطلاق في العملية التنظيرية.

فالمصدر الأول: القرآن الكريم يضع الخطوط العامة الشاملة لمجالات الحياة، ومنها السياسية.

أما المصدر الثاني: والذي يتمثل في ينبوع النبوة «الحديث الصحيح» فيأتي مبينًا ومفصلاً، ومكملاً للقرآن الكريم.. فهو ترجمة عملية للهدى من خلال سلوكيات إنسانية مضمنة في المواقف التاريخية بأبعادها المكانية والبشرية المحددة.

وعلى الرغم من أن (القرآن والسنة) هما المصدران الأصليان للتنظير السياسي الإسلامي، فإنه نتيجة لاختلاف طبيعة كل منهما ما بين الإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل.. إلخ؛ فإن التعامل منهجيًا مع كل منهما يقتضي منهجًا وأدوات بحثية مختلفة بينهما[١٧]. ويُضاف إلى ذلك أن السنة ينبغي أن تفهم في الإطار القرآني الشامل، وبذلك تستوي علاقة النسبة والتناسب، وتستقيم ـ بالتالي ـ عناصر المنهجية وفق المحددات التالية:

(أ) يفرض اختلاف السنة عن القرآن الكريم في درجة الثبوت والتواتر عدم وضعهما على مستوى واحد في التعامل المنهجي بأدواته المختلفة. فالسنة مصدر مستقل في حالة عدم وجود نص قرآني. وهي مكملة وشارحة حيث يوجد أخذًا في الاعتبار أن التفسير والفهم النبوي للقرآن الكريم هو الموقف السليم الذي يعبر عن الحقيقة في إطلاقها، وحيث إن السنة العملية والتقريرية هي نماذج ممارسة تحقق المثالية الواقعية، وهي واجبة الاتباع في مقاصدها، وبشروطها باعتبارها البلورة الحقيقية للفهم القرآني[١٨].

(ب) يُعد من مستلزمات الممارسة المنهجية الإسلامية الحقيقية في التنظير السياسي أن يتوافر للباحثين الحدود الدنيا من الأدوات العلمية التي تمكنهم من التعامل السليم مع الخطاب المنزل الأمر الذي يتمثل في:

١ ـ التمكن من قواعد العربية، باعتبارها الأداة الأساسية في فهم المنهجية الإسلامية والانطلاق منها في عملية التنظير السياسي، إذ لا يمكن فهم القرآن والسنة دون ذلك نظراً للعلاقة الوثيقة بينهما، يقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. ولنضرب مثلاً بعملية تحديد وبناء المفاهيم السياسية الإسلامية مثل مفهوم: السلطة السياسية، والدولة، والأمة، والمشاركة السياسية.. إلخ حيث تعد خطوة تحديد الدلالة اللغوية ـ المركزية والمحيطية ـ للمفهوم من أولى خطوات بنائه، إضافة إلى تحديد سيرة المفهوم أو المصطلح مما لا مجال لتفصيله في هذا الموضع.

٢ ـ الإحاطة قدر الإمكان بمفاتيح التعامل العلمي الأساسية للمصدرين، فمثلاً: مع القرآن الكريم هناك الجهود والمؤلفات حول كيفية التعامل المنهجي مع الآيات القرآنية ككتب علوم القرآن المختلفة[١٩]. ومع الأحاديث النبوية هناك علوم الحديث. هذه الإحاطة تمكننا من التعامل العلمي السليم مع هذا الجزء الثابت الذي يشكل النقطة المحورية في عملية التنظير السياسي دون الانزلاق ـ ولو جزئيًا ـ إلى مزالق الاتجاهين التزييني أو الانتقائي، واللَّذَين أشرنا لهما فيما سبق.

٣ ـ يوجد اتجاهان أساسيان في التعامل المنهجي مع المصدرين (القرآن الكريم والسنة الشريفة): الأول هو الاتجاه التجزيئي وهو الشائع في الاستدلال، وهو لا يتلاءم مع عملية التنظير السياسي في إطار المنهجية الإسلامية، بل قد يكون شيوعه عاملا مهمًا ساهم في وجود التناولين التزييني والانتقائي في الدراسات السياسية اللذين سبق الإشارة إليهما والثاني هو الاتجاه الموضوعي

(أ) الاتجاه الأول: التجزيئي

يقوم في التعامل مع المصدرين على أساس تناولهما تناولاً مفرقًا: آية بآية، أو حديثًا بحديث للكشف عن المدلول ولأغراض الاستشهاد، ثم من خلال حصيلة التراكم العددي أو الكمي للمدلولات يتم استخراج الهدف أو الأهداف

النهائية، مع الأخذ في الاعتبار بقية الآيات والأحاديث، واستصحاب أسباب النزول . . إلخ. وهذا الاتجاه في الاستدلال والتفسير لا يصلح كنقطة بداية في عملية التنظير السياسي ـ كما أسلفنا ـ لأنه دائري يبدأ بالقرآن أو الحديث الشريف وينتهي بهما، ويقدم لنا المدلولات التفصيلية لهما دون الكشف عن حقيقة وأوجه الارتباط وأشكال العلاقة والتأثير، أو الصورة الكلية للظاهرة السياسية أو القضية السياسية المحددة محل البحث[٢٠].

(ب) الاتجاه الثاني: الموضوعي

تبدأ عملية التنظير السياسي من واقع المشكلة السياسية المعينة ويدرسها دراسة وافية عبر مناقشة ما قدمته مختلف مدارس الفكر السياسي من بدائل وحلول للتعامل معها، وما طرحته الممارسات السياسية بصددها من أسئلة ونقاط فراغ. . إلخ، ويُعرض ذلك على الجزء الثابت في المنهجية؛ ليكشف عن رؤيتها لها: أي مقاصدها الكلية وليس الجزئية. وفي هذا الصدد نحاول اكتشاف أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية لكي نصل إلى مركَّب نظري يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية وزنه النسبي، ومكانه الحقيقي[٢١]، وهذا ما نسميه بلغة المنهجية «التنظير» السياسي، أو عملية بناء الإطار النظري.

وفي هذا الصدد نبدأ من واقع القضية أو المشكلة السياسية وفق ما أسلفنا، ونعتبر الطائفة من الآيات بصدد موضوع معين بمثابة وحدة موضوعية نستخرج قسماتها العامة الأساسية أو مقصدها، ونستنبط من جملتها ما يفيد في تأصيل أبعاد الظاهرة أو المشكلة السياسية موضع النظر، وهذا الأمر هو الذي يسمح بنوع من التجريد والتنظير السياسي العام، وتساعد الآيات والأحاديث بوصفها تقدم قاعدة وأرضية للتحليل؛ تتمثل في مفاهيم ضابطة، ويساعد على ذلك مضمونها المحدد، وطبيعة الخطاب الموحى: الذي يتحدث عن نماذج وصفات وليس عن أشخاص أو وقائع أو أحداث تستنفد دلالتها، ولا يمكن تعديتها خارج إطار الزمان والمكان على وقائع، أو أحداث متجددة عبر منطق القياس[٢٢]، وهو أحد

الآليات الأساسية لعملية التنظير السياسي، ويتم الرجوع إليها في هذا الصدد بمنطق الافتقار لتوظيفها في تأصيل القضايا، وليس «رجوع استظهار» لتأييد أو مباركة مقولات سابقة.

ولنضرب مثلاً بتأصيل الحقيقة البشرية للظاهرة السياسية من خلال تناول مفهوم الأمة، فالأمة في الجزء الثابت من المنهجية الإسلامية تعني لغةً: الدين والطريقة، فيُقال: فلان لا أمة له أي: لا دين له، كما قد تعني كل جماعة بشرية، أو غير بشرية. فوفقًا للقرآن الكريم جاءت لفظة «أمة» ٤٩ مرة؛ منها ٤٣ آية مكية، و٦ آيات مدنية. كما وردت كلمة «أم» ١١ مرة؛ منها ١٠ آيات مكية وآية واحدة فقط مدنية، مع ملاحظة أن لفظ «الأمة» في الآيات المكية إنما يعود إلى الأمم الكافرة التي كذبت أنبياء الله ورسله، وقد ورد ذكرها من باب العظة والاعتبار ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ﴾ [غافر: ٥]. وبشكل عام جاءت كلمة «أمة» في القرآن الكريم بمعان متعددة، منها: الدين والمنهج ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [النحل: ٩٣]. ومنها الإمام والقائد ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل: ١٢٠]. ومنها الزمن والوقت: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾ [هود: ٨]، ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٤٥]. ومنها العصبة أو المجموعة من الناس ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص: ٢٣]، ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٦٤]، ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢]، والنظام الذي يسير عليه جماعة من البشر ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢]، والجماعة المتفقة على دين واحد ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨]، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: ٣٤]

كما ميز القرآن الكريم أمة المسلمين عن غيرها من الأمم في ثلاث آيات مدنية، هي: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]،

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وتشير الآيتان الأخيرتان إلى تحقق مفهوم الأمة وارتباطه بالقيام بالواجبات الشرعية التي تحدثت عنها والتي يبلورها ويتضمنها مفهوم الوظيفة العقيدية: الذي يعد محور وجود الأمة وجوهر تميزها، والوظيفة الأساسية للدولة الإسلامية. فالأمة ـ وفقًا للفهم المقاصدي لهذه الآيات ـ تتشكل بنائيًا ووظيفيًا من تكامل عناصر أربعة، وهي:

(أ) جماعة يسودها الإيمان بالمقومات الأساسية للدين الإسلامي ومرجعيته التي تقوم عليها الدعوة الإسلامية.

(ب) تمتلك هذه الجماعة إدراكًا موحدًا في كل ما له صلة بالمرجعية، وتخضع لما ينبثق عنها من نظام متكامل للسلوك الفردي والجماعي والذي تجسده الشريعة الإسلامية.

(ج) يربط جميع عناصر تلك الجماعة مبدأ الولاء والتضامن، بما يعنيه ذلك من سيادة قيم التراحم والتعاون والتعارف، يقول تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]، ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٣]، ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

(د) تقوم هذه الجماعة بالوظيفة الحضارية كمنطلق لتعاملها الخارجي ويكون محورها مفهوم الجهاد و«الدعوة»، بما يعنيه هذا الالتزام من تحقيق مفهوم الشهادة على العالمين». ﴿لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]

وهكذا فإن مفهوم الأمة ـ بهذه المقومات الأربعة ـ هو تجسيد لحقيقة العقيدة والمنهج والدعوة، ويظل الالتزام بها هو السبب الحقيقي لبقاء الأمة، والباعث لعملية التجديد فيها. وهكذا يمكن القول إن الأمة مفهوم وظيفي يتجسد في مستويين:

الأول: تطبيق الإسلام في الداخل أي داخل الأمة الإسلامية.

والثاني: تعميم الإسلام على المستوى العالمي، حيث تكون الأمة الإسلامية هي أمة الدعوة للإسلام.

هذا الفهم الوظيفي لجوهر مفهوم الأمة يجعله موضع تناقض منطقي مع المفهوم السياسي المعاصر للأمة القومية ـ والذي أسلفنا الحديث عنه عبر التنظير السياسي الوضعي ـ والذي يعني الاشتراك في اللغة والعادات والتاريخ، وكذلك بالنسبة للموقع الجغرافي والجذور العرقية. فالقرآن يتعامل مع المفهوم بشكل وظيفي وقيمي، فالمسلم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بغض النظر عن جنسه أو لونه أو لغته أو تاريخه؛ حيث ينتمي للأمة الإسلامية كل من يقوم بالوظيفة العقيدية بغض النظر عن هذه الاعتبارات والتي وجدت فعليًا في الأمة؛ حيث إن الأمة مركبة من جماعات وأعراق ولغات وملل لا تشكل عناصر صراع وتفتيت، وإنما عناصر قوة وتضامن. ويصف دستور المدينة ـ العقد التأسيسي للكيان السياسي الأول ـ النصارى واليهود بأنهم «أمة من الناس»، ولكن الذي يجعلهم داخلين في العقد التأسيسي ليس مجرد واقعة التعاقد وإنما ما هو منوط بهم من واجبات في إطار قيام الأمة ككل بالوظيفة العقيدية المعنوية أو الحضارية بشكل عام.

كما أن هذا التحديد يمكن أن يؤدي في عملية التنظير السياسي إلى الكثير من النتائج العملية منها:

(أ) تقديم تأصيل إسلامي للظاهرة السياسية في جذورها، ولمفهوم السياسة ذاته عبر الرجوع بالظاهرة السياسية إلى بداياتها الأولى، وذلك بإطار موسع يبدأ بتفسير الوجود البشري من نقطة بداياته الأولى، ومن خلال ذلك يتم استنتاج وتأصيل ظواهر سياسية كمثل ظاهرة السلطة والدولة في الرؤية القرآنية.

(ب) يتم الكشف عن العلاقات التوافقية أو السببية بين الظواهر السياسية المختلفة عبر مفهوم السنن الاجتماعية، وسنن الساحة التاريخية، فالاتجاه المقاصدي يكشف في هذا الإطار عن صياغات سببية مطردة بين ظاهرة وأخرى، من

قبيل الأسباب المباشرة في خلق وقائع معينة وظروفها المكانية والزمانية، ولكن تفحص تلك الأسباب يعني إمكانية التوصل إلى ترابط الأسباب بالنتائج الممكنة لاستخلاص قانون عام تخضع له كل الوقائع الجزئية.

(ج) تحليل العلاقات الارتباطية بين الظواهر والأحداث السياسية وفهمها استناداً إلى الاتجاه التوحيدي الذي يعني جانبين متكاملين:

الأول: ملاحظة اطراد حكم الله وثباته في الوقائع المتماثلة إيجابًا وسلبًا. فلولا اطراد ربط الأسباب بالنتائج لفقدت فكرة الاعتبار المنهجي بالسابقين قيمتها. فقيام الأمم وتطورها وصعودها واستبدالها ينظمه اتجاه عام، وتحكمه مجموعة من السنن، ووفقًا لهذه الرؤية صاغ ابن خلدون بعض جوانب رؤيته ونظريته في العمران حول تطور الجماعات والحضارات وتدهورها.

الثاني: عرض نماذج محددة لعلاقات ارتباطية قياسية من خلال علاقات التوافق والسببية، مثل الارتباط بين «نقص الكيل والميزان» ـ غياب العدالة الاجتماعية ـ وبين ظواهر مثل: «شح الأرزاق»، وازدياد معدلات الفقر، ومستويات التخلف.

وارتباط «شيوع المنكر» بـ «الهلاك»، و«الظلم» بـ «الفساد»، و«الترف»، بـ «الدمار». فهذه العلاقات الارتباطية التوافقية يرفعها بعض الباحثين إلى مستوى السببية أحيانًا، ولكنها قد تأخذ صورة النماذج القياسية، وهي مستوى أكثر تركيبًا كما سيأتي. ويمكن الاستعانة بأحد الأمثلة القرآنية في هذا الإطار، حيث يقول تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٧٩]، ففي الآية حكم شرعي هو القصاص، لكنها تتضمن علاقة ثابتة بين نظام القصاص والاستقرار الاجتماعي ومن ثم السياسي[٢٣].

والواقع أن مثل هذه الصور والأشكال للعلاقات يمكن الاستفادة منها وتوظيفها ـ كما سنرى ـ في وضع قواعد وقوانين المؤسسات والممارسات للظواهر السياسية المختلفة.

الإطار الاجتهادي المتغير في المنهجية الإسلامية

يمثل هذا الجانب البعد الثاني للمنهجية الإسلامية، وموضوعه الاجتهادات السياسية المختلفة حول موضوعات وقضايا الظاهرة السياسية المتعددة والمنطلقة من المستوى الأول الثابت بالمعنى الذي أوضحناه سابقًا، والتي قدمها المجتهدون والعلماء والمفكرون الإسلاميون ـ أيا كانت مواقعهم أو مواقفهم من السلطة السياسية الحاكمة في أزمانهم:

١ ـ سواء كُتبت من موقع المشاركة السياسية والتعامل مع السلطة بأدب النصيحة السياسية بوجه عام، أو ما يطلق عليه كتابات مرايا الأمراء.

٢ ـ أو كانت في موقع معارضة السلطة السياسية والخروج عليها كالكتابات المتعلقة بولاة الأمور، وأحكام التغلب، وفقه الخروج.

والذي نركز عليه في هذه الدراسة ليس الجوانب المضمونية أو موضوعات هذه الاجتهادات السياسية، ولكن منهجية التعامل معها. ويمكن أن نميز في هذا الإطار الاجتهادي بين التراث السياسي الإسلامي والتعامل معه منهجيًا، والتعامل مع قضايا الواقع السياسي بظواهره وأحداثه الفعلية على النحو التالي:

أولاً: التعامل المنهجي مع التراث السياسي الإسلامي

دون دخول في جدل التعريفات حول تحديد ماهية التراث السياسي الإسلامي، فنرى أنه يمثل الاجتهادات العلمية بصدد التعامل مع قضايا الواقع السياسي المعين (الماضي) والذي جسدته كتابات الفقه السياسي، والفلسفة السياسية، والسير والمغازي، والخطب والوثائق السياسية.. إلخ[٢٤]، وقد تعاملت معظم الدراسات السياسية الإسلامية مع هذا التراث وفق منطلقين منهجيين:

الأول: ما يطلق عليه عملية «إحياء التراث السياسي الإسلامي»؛ والمتمثلة في إعادة طبع بعض الكتابات في الفقه السياسي من قبيل الأحكام والآداب

السلطانية، وقوانين الوزارة. . إلخ، وعبر اصطناع أوجه تشابه بينها وبين بعض مكونات الأنظمة السياسية المعاصرة أو الحديثة، يجري القول بأن هذه تحوي ـ من باب التفاخر السياسي ـ ما يُضارع أرقى ما وصلت إليه النظم السياسية المعاصرة في قضايا محددة. وهذا الاتجاه في رأينا ليس أكثر من إعادة نشر وطباعة بعض الدراسات التراثية ذات الطابع السياسي العام والتي تدخل في نطاق تاريخ الأفكار السياسية، وهي بهذا الصدد تحتوي على خلل منهجي؛ إذ تعبر عن سيادة عقلية التقليد والجمود؛ إذ لا يستطيع أحد أن يكرر في الواقع الحالي أو يقلد خبرة تطبيقية (ما عدا الخبرة النبوية وخبرة الخلافة الراشدة في دلالتهما العامة باعتبارهما تعبيراً عن سوابق تشريعية ملزمة) مهما كانت ما دامت هذه الخبرة تخضع لمحدودية الزمان والمكان.

الثاني: محاولة ما يسمى الجمع بين الأصالة والمعاصرة ـ ولو في أحد معانيها ـ والتي تقوم على الانتقاء من التراث السياسي الإسلامي ما يوافق العصر ويستجيب لتحدياته، وهي دعوة وسطية توفيقية شائعة، ولكن إشكاليتها في المنهجية وبالتحديد في المعيار الذي على أساسه يتم الاختيار والانتقاء (العصر)؛ فما هو العصر تحديداً: هل هو فترة زمنية ومرحلة تاريخية نعيشها، أم أن العصر ليس الزمن فقط وإنما منظومة القيم السائدة فيه، والرؤى المعبرة عنه، والسائدة في هذه الفترة؟ وبالتالي التساؤل يكون حول طبيعة هذه المنظومة القيمية، ومدى تعبيرها عن الحضارة المهيمنة والسائدة؟ وماهية المنطق الذي يجعل العصر ـ وهو ليس عصرنا على الأقل معرفيّا ومنهجيّا ـ معياراً صالحًا يتم على أساسه تقييم التراث السياسي للخبرة التاريخية للأمة ككل، والانتقاء والاختيار منه. فالمعيار الذي يتم على أساسه الاختيار هو نفسه الموضوع الذي يتم اختياره، وبالتالي هو غير مستقل، ومن ثم تُثار التساؤلات الحقيقية حول مدى صحته وصلاحيته.

وإذا كان المنطلق الأول المتعلق بإحياء التراث السياسي الإسلامي محدود في جدواه وغير مقبول منهجيّا، فإن المنطلق الثاني يحتاج إعادة تحديد لطبيعة المعيار

الذي يتم على أساسه الانتقاء والاختيار بحيث يكون معياراً منضبطًا ومستقلاً عن واقع الموضوع الذي يتم التعامل معه في نفس الوقت. والذي نراه أن هذا المعيار يجب تأسيسه من واقع التفاعل المنهجي بين جانبين[٢٥]:

الأول: الجزء الثابت (القرآن الكريم والسنة الشريفة) من المنهجية الإسلامية وفق أصول التعامل المنهجي الذي أشرنا إليه.

والثاني: القضايا والأحداث السياسية الحقيقية التي يعيشها المجتمع المعين بحيث يتم تحديدها بطريقة علمية منضبطة.

وفق هذا المعيار التفاعلي يمكن قراءة التراث السياسي الإسلامي بأبجدية إسلامية عبر نظرة كلية يتم على أساسها استخراج مفاهيمه الأساسية، وجوهره الذي يمكن الإفادة منه في تأصيل قضية ما، أو التعامل مع موضوع أو مشكلة معينة، وفي هذا الإطار نضرب مثالاً بمصدرين من مصادر التراث السياسي الإسلامي:

(أ) الفقه السياسي الإسلامي: وهو من أهم مصادر ومكونات التراث السياسي الإسلامي، أيّا كان موقع صاحبه ومنتجه أو طبيعة علاقته بالسلطة السياسية، فإنه يمكن دراسته وفق المعيار السابق عبر الأداة المقارنة والتي أطلق عليها في تاريخ التراث الفقهي الإسلامي «الأشباه والنظائر»، و«الفروق». وهي تتم على مستويين[٢٦]:

١ ـ مستوى المقارنة الداخلية: حيث يمكن أن نقارن بين مختلف القضايا التي تثيرها دراسة الظاهرة السياسية المعينة، وبالتالي نقارن بين مختلف التصورات الفقهية أو الذاتية المتعلقة بجوانبها داخل إطار الفقه الإسلامي بمدارسه ومذاهبه المتنوعة، لكي نصل إلى الموحدات والمفرقات بينها بصدد الظاهرة السياسية المحددة: كالدولة والأمة والسلطة السياسية.

٢ ـ مستوى المقارنة الخارجية: حيث يتم وضع كل ما سبق موضع المقارنة مع ما يقدمه الفقه السياسي العالمي بمدارسه المختلفة عبر نفس الأداة المقارنة وبيان نفس الموحدات والمفرقات بصدد ذات الظاهرة السياسية.

وسوف نقدم في هذه الدراسة في الفصلين الثاني والثالث نموذجين للقيام بذلك عمليّا . .

(ب) الوثائق والخطب السياسية : تُعد مصدراً بالغ الأهمية في التراث السياسي الإسلامي لم يتم الالتفات إليه كثيراً، وهو يشمل الكثير من المكونات مثل : الخطب، والرسائل الموجهة من الرسول ﷺ، والخلفاء من بعده، وكذلك الاتفاقيات والمعاهدات . . إلخ . وهي مادة متنوعة الأهداف والأغراض، تبدأ من الدعوة للإسلام، مروراً بكيفية ممارسة الحكم، أو الجهاد، أو القضاء في المنازعات، أو التدبر / كيفية التخطيط السياسي لأحداث أو وقائع معينة .

والواقع أنه يمكن في هذا الصدد استخدام منهجية تحليل النص السياسي، وذلك لاكتشاف الإدراك القيادي لجوهر أية ظاهرة سياسية، وأبعادها، وكيفية ممارستها . وبالطبع، فإن الإدراك القيادي للرسول ﷺ يُعد من طبيعة مختلفة[٢٧]، إذ يعبر عن سوابق تشريعية حاكمة لما بعدها . فالتصرفات والأفعال السياسية التي قام بها بصفته القيادية هي من هذا القبيل، وتمكننا منهجية تحليل النص السياسي بهذا المعنى من رؤية الممارسة السياسية بكل مظاهرها الواقعية وتجلياتها الفكرية، فهي تبلور هذا الإدراك القيادي في تفاعله مع الوقائع والأحداث؛ فنكون أمام نماذج تاريخية للممارسة متعلقة بالدلالات النظامية والحركية، ويمكن أن نقيس مدى قربها أو بعدها عن النسق القياسي للظاهرة السياسية المعينة، والذي نقوم بتأسيسه من خلال الإطار الذي يتمتع بقدر من الثبات في المنهجية الإسلامية .

ثانيًا: التعامل المنهجي مع الوقائع السياسية المعاصرة :

يعد هذا المستوى من أهم المستويات التي تتعامل معها المنهجية الإسلامية، حيث يتم الجمع بين نوعين من الفقه : «فقه الحكم الشرعي»، و«فقه الواقع» أي فقه الجوانب الثابتة، وعملية تطبيقها على مستجدات الواقع وظواهره المختلفة

وفق آليات معينة للقيام بعملية التنظير السياسي. وتقدم منهجية أصول الفقه عدة مداخل منهجية يمكن الاعتماد عليها وتطويرها لدراسة الواقع السياسي، ومنها[٢٨]:

(أ) مدخل «المصلحة الشرعية»، باعتبارها إطاراً ضابطًا لعملية الممارسة السياسية، حيث إن السياسة هي العمل بالمصلحة الدائرة في إطار الشرع والمحققة لمقاصده، وهي مدخل أكثر ضبطًا وتحديداً للممارسة السياسية من مفهوم «المصلحة القومية» أو « المصلحة الوطنية» أو «النظام العام» في الإطار المعرفي والمنهجية الوضعية.

(ب) مدخل «الضرورة الشرعية» باعتبارها إطاراً ضابطًا لعملية الممارسة السياسية في الأوضاع والظروف الاستثنائية والطارئة، والتي تقدر بقدرها حتى لا تتحول إلى أوضاع مستقرة ودائمة.

(ج) مدخل القياس، بمعنى مراعاة المصالح في السياسات المختلفة مع ربطها في أدائها، وشرعيتها بأصل معين له علة معتبرة شرعًا.

(د) مدخل الذرائع المرتبط بإنجاز وتحقيق المقاصد، والذي يطلق عليه البعض «مدخل أصل اعتبار المال» المترجم لعلاقة الذرائع بالمقاصد، والذي يفيد في تحديد الوسائل والمؤسسات والأدوات السياسية المنوط بها تحقيق الأهداف والقيم السياسية المختلفة.

وهناك الكثير من المداخل الأصولية المنهجية الأخرى التي يمكن تطويرها لكي تساعد في فهم الواقع السياسي، وتحليله بطريقة أكثر تحديداً وانضباطًا. وهكذا يتم التمييز بين المستويات الثلاثة: النصوص الشرعية، والتراث الفكري السياسي الإسلامي، والواقع والممارسة السياسية لأغراض الدراسة؛ إذ ثمة تداخل واقعي بينها، إلا أن النصوص الشرعية تظل المرجع الأساسي للتنظير السياسي في تقديمه لحلول لمشاكل الواقع في ضوء الاستئناس بخبرة التراث الفكري السياسي الإسلامي.

ثالثًا: مستويات التنظير السياسي للظواهر السياسية المختلفة في إطار المنهجية الإسلامية

يمكن أن تتم عملية التنظير السياسي انطلاقًا من المنهجية الإسلامية لأية ظاهرة أو واقعة سياسية محددة على مستويات ثلاثة وهي[٢٩]:

المستوى الأول: التأصيل التجريدي الذي يحدد جوهر الظاهرة أو الواقعة السياسية موضع الدراسة، ويعين أبعادها وجوانبها الأساسية. وهذا المستوى يتم بناؤه من واقع الجزء الثابت في المنهجية الإسلامية ـ وفق ما أشرنا إليه سابقًا ـ فيكون التساؤل ـ على سبيل المثال ـ حول تأصيل الظواهر السياسية الأساسية مثل: الأمة، والدولة، والسلطة السياسية... إلخ، ويتخذ ذلك معيارًا للنظر في التراث السياسي الإسلامي حول هذه الظواهر السياسية، وكيفية إدراكها[٣٠].

المستوى الثاني: النظامي والمؤسسي، ويتمثل في التساؤل حول القيم والأشكال والأطر النظامية والمؤسسية السياسية المعينة، والتي هي بمثابة قنوات محددة تنتظم وتنساب من خلالها الأفعال والممارسات السياسية المتعلقة بذات الظاهرة، وتترجم هذه المؤسسات مجموعة من المبادئ المؤسسية، وبالتالي فالإطار والأشكال المؤسسية هي اجتهادات لتحقيق المبادئ المؤسسية بأعلى قدر ممكن من الكفاءة والفعالية[٣١].

ويعبر المستويان: القيمي العقيدي، والنظامي المؤسسي (وبالذات في جوانبه الثابتة المتعلقة بالمبادئ النظامية) عن العقيدة في نقائها، والمثالية في وضوحها وتجريدها.

المستوى الثالث: الأفعال والممارسات السياسية التي تتم في أرض الواقع[٣٢]، وهي في غالبها من المفترض أن تتم من خلال المؤسسات التي يقدمها المستوى الثاني بحيث تتناسب معه، وتحقق مقاصد المستوى الأول وأهدافه. وليس

بالضرورة أن يحتوي التنظير السياسي إزاء أية ظاهرة سياسية في المنهجية الإسلامية الجمع بين المستويات الثلاثة؛ إذ قد يكون ذلك متعذراً إزاء الظواهر السياسية الكلية، ولكنه قد يكون ممكنًا إزاء التنظير لظواهر أو وقائع سياسية محددة زمانًا ومكانًا

* * *

• هوامش ومراجع الفصل الأول

(١) توماس كون، بنية الثورات العلمية، (مترجم)، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٦م.

(٢) حول تأصيل مفهوم ما قبل المنهج وفكرته: محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة: دار الهلال ١٩٨٧م، ص ٩٥ـ١٤٠.

(٣) توماس كون، المرجع السابق، ص ص ٣٣ - ٣٥.

(٤) جعفر شيخ إدريس، إسلامية العلوم وموضوعيتها، مجلة المسلم المعاصر، ١٤٠٨هـ، عدد (٥٠)، ص ٧-٨، وهو يؤكد أن «الذين يشتغلون في إطار معين يغفلون أن هذا الإطار حددته لهم نظرة ما ورائية، ويعطون لمفهومات العلم والمنهج والتفسير والعلمي التي درجوا عليها صفة الإطلاق والعموم، ويحسبون أنها دون غيرها هي المفاهيم الصحيحة التي يجب على كل مبتغ للبحث العلمي أن يلتزم بها وإلا فما هو بعالم، ويبعد عن زمرة العلماء، وبالطبع لا يكون ذلك بقرار سياسي دائمًا بل بممارسة ما يمكن تسميته إرهابًا فكريًا وسخرية ومقاطعة إلى أن يؤذن بأن يستبدل بهذا الإطار إطار جديد».

(٥) المرجع السابق، ص ص: ٨ - ١٣.

حول ميتافيزيقيا «العلوم الاجتماعية الغربية» راجع:

ـ أريك فروم. الإنسان بين الجوهر والمظهر (ترجمة: إبراهيم زهران)، الكويت المجلس الأعلى للثقافة والعلوم والآداب، ١٩٨٩، ص ص ١٤٦ ـ ١٥٠.

وأيضا د. سيد دسوقي حسن، مقدمات البعث الحضاري، الكويت: دار المسيرة، ١٩٨٧م، حيث يسميها «عالم غيب الأفكار.

(٦) رشدي فكار، لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر، ١٩٨٢.

(٧) اعتمد الباحث بصفة أساسية في تأسيس هذين المدخلين على:

ـ منى أبو الفضل، النظرية السياسية: مدخل منهاجي إسلامي، القاهرة (محاضرات غير منشورة لطلاب الدراسات العليا كلية الاقتصاد، ١٩٨٥.

- م. جود، النظرية السياسية الحديثة (ترجمة عبد الرحمن صدقي) القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٣ .

(٨) حول هذا المدخل راجع :

- Lea Strauss, What is political Philosophy? New York,1982 pp.29-45 wright Bruee, E., A Congnitivist programme for Normative Political Theory, The Journal of Politics, Vol.30,No 3, August, 1979,pp12-23.

Carl J, Friedrich, "political philosophy and science of politics, (New york 1958),p,125.

Fawzi, M. Najjau, Political philosophy In Islam, Islamic Quatrterly, Vol.xx,No,4, December, 1978,pp.122-132.

Fred, M. Frohok, Normative Political Theory, (New Hersy, 1974).

وحول انتقاد هذا المدخل راجع :

- A.e Dahi, Modern Political Analysis, New-York, 1963 pp..io-100.
- O.M.Bakshi, The Crisis of Political theory An Inquiry Into Contemporary Thought Oxford,1987.

(٩) حول هذا المدخل في النظرية السياسية راجع :

- Arnold, Brecht, political Theory: The Foundations of Twentieth Century political Thought, New York. 1952.
- Germino, Dante, Beyond Ideology, The Revival of political Theory New York.

W.C. Runginam, Social Science and political theory, London, 1963.

(١٠) منى أبو الفضل، المرجع السابق، ص١٢ ـ وفي نفس الاتجاه راجع :
إبراهيم بشير عثمان، الاتجاه الأيديولوجي، كمنهج معياري في التحليل السياسي المعاصر، ضمن ندوة قضايا المنهجية والعلوم السلوكية، ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧ .

(١١) حامد ربيع، إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية (ندوة)، ص ١٧ حيث يصف علم السياسة العربي «مقلد وغير أصيل أولا، وهو مبالغ يرفض الاعتدال ثانيًا، عبد للسلطة يجري وراءها ولا يقودها ثالثًا، وهو رابعًا غير حساس لا يعيش مشاكل مجتمعه» .

(١٢) رشدي فكار، مرجع سابق، ص ٩ - ١٤ .

(١٣) إبراهيم عثمان، مرجع سابق، ص٣ ـ ٧ .

(١٤) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية نظرة في الواقع العربي المعاصر، ١٩٨٧م، ص١٧٩-١٨٣ .

(١٥) المرجع السابق، ص ١٨٤ .

(١٦) يرصد الأستاذ/ محيي الدين عطية مظاهر هذه الموجة في :ـ

(أ) مؤتمرات علمية، وسيل من المقالات والدراسات الصحفية تتحدث عن هذا المنظور الذي «يتميز تميزاً قاطعاً عن غيره»، و«لا يقبل التطعيم بسواه». . إلخ ومع تقديرنا لإخلاص البعض في دوافعهم وغيرتهم ـ إلا أنه بالبحث في مستوى هذا «الجديد»، ومضمون هذا «المتميز» يرجع الباحث الظامئ بخفي حنين.

(ب) كمّا هائلاً من الكتب ـ بل والدراسات الأكاديمية ـ يزين غلافها «المنظور الإسلامي» في مختلف العلوم الإنسانية بل والطبيعية، ولكن إذا ما فحصنا هذه الدراسات وجدناها «دراسات استظهار» تقوم على رؤية انتقائية لبعض النصوص التي تحث على أخلاقيات عامة ثم حشد انتقائي أيضًا لبعض الممارسات التاريخية المبتسرة ـ مما يندرج عادة تحت التاريخ الاجتماعي، ولا تقترب من «التحليل» أو «المقارنة» ناهيك عن الاجتهاد والإضافة العلميين

(ج) وإذا انتقلنا إلى المستوى المؤسسي؛ فإن الكثير من الجامعات ـ وخاصة في البلدان النفطية ـ حرصت وبنفس منطلق الاستظهار هذا إلى إضافة لفظة الإسلامية في كلياتها وأقسامها العلمية إلى جانب المجال الأصلي كالأدب، وعلم النفس، والاجتماع، والفلسفة. . إلخ، مما دفع الكثير من المتخصصين إلي الإسراع في تغطية المناهج المطلوبة أو إنشائها من العدم، وقد أقبلوا على ذلك بحماس شديد. ربما غيرة على دينهم ـ وتحويله إلى منهج حياة وحقيقة في الجانب العلمي، وهو أمر مطلوب ومحمود إذا ساندته مكنة وقدرة علمية حقيقة لا مجرد عاطفة جوفاء، وربما تأهيلا لأنفسهم لاتخاذ وتبوؤ مواقع مبكرة في هذه الأقسام ـ وهذا ما نميل إلى الاعتقاد فيه ـ وكانت النتيجة كتبًا ودراسات (جامعية) موسومة بـ «المنظور الإسلامي تفتقر إلى الحد الأدنى المطلوب من العلمية من حيث المنهج، والمضمون الفكري إضافة إلى الهرب غير المبرر من معالجة المشاكل الواقعية ـ هروبًا مقنعًا خلف عموميات يسلم بها الجميع. راجع:

محيي الدين عطية، ماذا يكتب الإسلاميون؟؟، المسلم المعاصر، عدد (٣١)، ص ٩ ـ ١٥.

(١٧) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر ـ رؤية إسلامية، ١٩٨٩، ص ٧٠-٧٤ وكذلك:

ـ منى أبو الفضل، مرجع سابق، ص١٣. وقارن في نفس الاتجاه:

إسماعيل راجي الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مجلة المسلم المعاصر ـ العدد (٢٠)، ذو القعدة، ١٩٨٠.

ـ منى أبو الفضل، المنهاجية الإسلامية بين التأصيل والتنظير، ص ٣ ـ ١٢. وقارن: حامد

طاهر، مصادر المعرفة، وموقف الإسلام منها، المسلم المعاصر، (العدد ٥١-٥٢) - ١٩٨١ .

(١٨) حول حجية السنة وموقعها من القرآن الكريم راجع :

مصطفى السباعي، السنة ومكانها في التشريع الإسلامي، ١٩٨٢ .

- Hamid Enayet, op. cit., p.p. 18-30.

(١٩) راجع دراسات وكتابات مساعدة لتحقيق هذه الغاية :

- أبو الأعلى المودودي، المبادئ الأساسية لفهم القرآن، ١٩٧٨م.

(٢٠) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية ١٩٨١ ص ٩-٣٧ .

(٢١) من الأمثلة في هذا الصدد :

- سيد قطب، في ظلال القرآن، ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.

- سعيد حوي، الأساس في التفسير ١٩٨٥م.

- عبد الحي الفرماوي، البداية في التفسير الموضوعي، ١٩٧٦م.

- عواطف الألفي، دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ١٤٠٥هـ، وراجع رؤية مقاربة :

- حسن البنا، مقاصد القرآن الكريم، ١٩٨٧م.

(٢٢) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، ص ١٣ -٣٥ .

(٢٣) الواقع أن إقامة القصاص تؤدي على المستوى الفردي في العاجل إلى عقوبة «القضاء على حياة فرد» بينما على المستوى الجماعي سوف توفر ضمانة عدم الاعتداء وتوفر أيضًا الاستقرار وفي ذلك معنى الحياة راجع :

- سعيد حوي، الأساس في التفسير، ص ٣٨٥، ٣٩٤ .

(٢٤) تثير قضية التراث عدة أسئلة من قبيل : تعريف التراث - وتحديد مصادر ذلك التراث وإمكانيات توظيفه في البناء السياسي والتنظيري . والهدف من ذلك التوظيف راجع : ابن الربيع، سلوك الملك في تدبير الممالك (ترجمة وتقديم حامد ربيع) ١٩٨٣م. حول قراءة أيديولوجية للتراث راجع :

- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ١٩٨٦م.

(٢٥) حول قراءات أصولية للتراث من خلال الأوامر المنزلة راجع :

- أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، ١٤٠٦هـ.

- محمود فياض، الفقه السياسي عند المسلمين، ١٩٥٩م ص ٩-١٧ .

- سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م.

وحول الاتجاهات المختلفة بصدد تناول قضية التراث راجع :
السيد ياسين (محرر)، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (ندوة)؛ ١٩٨٥م.
(٢٦) منى أبو الفضل، مرجع سابق، ص ١٧-٢٣ وقارن :
ـ مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإسلامية، ١٩٨٤م.
ـ سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ١٥٢-١٦٥ .
ـ حامد ربيع، علم السياسة من خلال النصوص، ص ١٢-٣٧ .
ـ جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، القاهرة، د. ت.
(٢٧) حامد ربيع، نظرية التحليل السياسي، مرجع سابق، ص ١٧٩-١٨٣ .
ـ حول مفهوم السياسة في الرؤية الإسلامية راجع :
ـ سيف الدين عبد الفتاح، بناء علم سياسة إسلامي، ١٩٨٨م.
(٢٨) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، نظرة في الواقع العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٧٥-٣١٢ .
ـ وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ١٩٨٢ ص ٥٢-٥٥، وقارن : الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (تحقيق وتقديم : محمد عبد الله دراز)، د. ت.
ـ سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ٣١٤-٣٤٤ .
ـ مني أبو الفضل، محاضرات في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٠-٣٢ .
(٢٩) حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، مرجع سابق، ص ٢٠٥-٢٠٦ .
(٣٠) قدمت منى أبو الفضل نسقًا قياسيًا «للدولة الشرعية» راجع :
ـ مني أبو الفضل، التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، ١٩٨٣-١٩٨٤، ص ص٦١-٦٥ .
وقدم سيف الدين عبد الفتاح نسقًا قياسيًا «للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بديلاً عن مفهوم المشاركة السياسية راجع :
ـ سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ٧١٧-٧٧٢ .
(٣١) منى أبو الفضل، محاضرات النظرية السياسية الإسلامية، ص ٥-٩ . وراجع في انتقاد اتخاذ الإنجاز معيارًا فعالية :
ـ سيف الدين عبد الفتاح ـ مرجع سابق، ص ٢٦٤ـ٢٩٦ .
(٣٢) منى أبو الفضل، المنهاجية الإسلامية بين التأصيل والتنظير، مرجع سابق، (ندوة) ١٩٨٩م، ص ٣ـ٥ .