تنظيرات الفقهاء قديمًا ونظريات الفقه الدستوري حديثًا، مال أسد إلى ترجيح النظام الرئاسي بحسبانه أقرب إلى الوفاء بمقتضيات المبادئ الدستورية التي يمكن استنباطها من نصوص الشرع وخبرة التاريخ في حضارة الإسلام.

ويعتقد الأستاذ وقيع الله أن محمد أسد سعى إلى "شق اتجاه جديد حي [و]نابض للفكر السياسي الإسلامي"، وذلك بالرجوع "ماشرة إلى حقائق الدين في مصدريه الخالدين: القرآن والسنة" بعقلية ثاقبة اخترق بها سجف الفكر الإسلامي بصبغته "المؤسسية والقانونية" الجامدة. وبذلك تصدى للتيارات الليبرالية والماركسية التي كان همها إزاحة الإسلام من معترك الحياة.

ومن تأصيل فكرة الدولة الإسلامية والنظر في شكلها ننتقل مع لؤي صافي — كما يقول المؤلف — إلى "الخطوة النظرية الإجرائية المطلوبة لنقل المبادئ السياسية الإسلامية العامة في مجال الدولة إلى حيز التطبيق المؤسسي المنشود." وتنطلق أطروحة صافي من نقد لنظرية الدولة كما اكتملت صياغتها على يد الماوردي باعتبارها مؤسسة على "منهج التحليل البنيوي الوظيفي" الذي يقدر أنه لا يمكن إلا أن يؤدي إلى "نتائج جزئية قاصرة". ولتجاوز هذا القصور، فهو يرى ضرورة إضافة بعد تحليلي ثالث هو "البعد المقاصدي" الذي يعده لصيقًا بالبعد البنيوي، بل مؤسِّسًا له. وفي تقدير وقيع الله فإن هذا البعد المقاصدي يشبه ما يسمى في الدراسات السياسية المقارنة "بالثقافة السياسية، إذ تتولد عن كل ثقافة سياسية أنماطٌ تنظيمية سياسية مناسبة لتلك الثقافة." وبناءً على ذلك يختلف النموذج السياسي الإسلامي اختلافًا كاملاً عن النموذج المثالي الأفلاطوني، كما يختلف كليًّا عن "النزعة الواقعية الارتهانية التي ترفض كل فكر متعال عن الواقع الراهن أو داع إلى تطويره وتبديله"، كما يقول صافي. وهكذا يتجاوز النموذج الإسلامي النموذجين المذكورين بمعادلة جامعة أطلق عليها اسم "المثالية الاعتبارية" التي تتميز عن "المثالية الطوباوية" بكونها "لا تتجاهل المعطيات التاريخية والنفسية للخبرة الإنسانية خلال عملها التنظيري، بل تعمد إلى إلى تطوير نموذجها السياسي من خلال اعتبار تطبيقاته التاريخية، وتحاول استيعاب التطبيق بالرجوع إلى أسسه المبدئية"، كما تتميز عن "الواقعية الارتهانية" التي "تتعامى عن أهمية المثال في تطوير الواقع وتحسينه".

ويدعو صافي إلى أن تكون هذه "المثالية الاعتبارية" هي الأساس في النظر إلى التجارب التاريخية الإسلامية في الفعل السياسي وبناء الدولة، بما في ذلك تجربة الخلافة الراشدة،كما يدعو إلى ضرورة صياغة أصول جديدة للفقه السياسي تتجاوز المنهج التقليدي القائم "على السوق الاتفاقي الاعتباطي للنصوص لتعضيد الآراء السياسية"، من أجل "بناء منظومة من المبادئ والقواعد العامة مستخرجة من النصوص عبر عملية استقراء شامل للنصوص المتعلقة بالظاهرة المدروسة." ولا يمكن استخلاص تلك المبادئ والقواعد إلا بالغوص في علل الأحكام ومقاصدها والانتقال إلى ما هو عام وكلي عبر عملية تجريد متتال، ثم الكر على الجزئيات وإدراجها تحت ما يناسبها من الكليات. ويتوقف صافي بصورة خاصة عند موضوع الشورى وآليات إجرائها بوصفها من أكثر القضايا حاجة إلى "استصحاب البعد المقاصدي" في معالجتها.

ويعتقد وقيع الله أن اجتهادات لؤي صافي ونظراته مهما كانت جدتها وطرافتها، إلا أنها "لا تمثل مفارقة لآراء المفكرين السياسيين الإسلاميين القدامى، ولا تجاوزًا لها، وإنما بناء عليها استوجبه النظر العقلي المقاصدي المسؤول."

ملاحظات خاتمة

تلك هي المسائل والأفكار التي اشتمل عليها السفر موضوع النظر، ومما لا شك فيه أن طريقة بسطها ومناقشتها وما أثاره المؤلف خلالها من أسئلة وما أبداه من ملاحظات إسهام مقدر في مجال مهم من مجالات الفكر السياسي يكاد يخلو من أية أعمال أصيلة باللغة العربية أولاً، ومن المنظار الإسلامي ثانيًا. فليُشكر الأستاذ محمد وقيع الله حق الشكر على أن سدَّ جزءًا من فراغ كبير في حياتنا الفكرية والثقافية، وفتح أفقًا لمن رام اجتهادًا ناجعًا ونافعًا لتجاوز ما ظل المسلمون يرزحون تحته من إسار تقليد الآباء وتقليد الغرباء.

ومع ذلك فهناك مجال للقول والمراجعة غير يسير مما لا يتسع له الحيز هنا، ولكن لا يفوتنا مع ذلك أن نجتزئ بجملة من الملاحظات العامة والإشارات الخاطفة. وأولاها أن المنهج الذي جرى عليه في الكتاب قد اضطره إلى تجاوز أو تجاهل طائفة من العلماء والمفكرين المسلمين – قدامى ومحدثين – ممن كان لهم إسهامٌ عميق وأصيل في معالجة كثير من قضايا السياسية تحليلاً وتأصيلاً. ودون الدخول في تفاصيل أفكارهم واجتهاداتهم، يكفي أن نشير إلى أن أمثال الفارابي وابن سينا وشاه ولي الله الدهلوي (صاحب نظرية الارتفاقات) ما كان يجوز أن يُقْفَزَ عليهم لما لهم من أنظار ثاقبة في أصول الاجتماع الإنساني وإشكالية الحكم والسلطة وجذور تكونها وماهية وظائفها، ولا كان

يسوغ تجاوز أمثال محمد إقبال وحسن الترابي ومالك بن نبي ومحمد سليم العوا وفتحي الدريني وراشد الغنوشي وما قدموه من أطروحات في تأسيس النظر السياسي على التوحيد وتأصيل قضايا الحرية والشورى والدستور، اجتهادًا في النصوص، وتبصرًا بالمقاصد، وتقويمًا لاجتهادات السابقين، واستيعابًا لخير ما في التراث الإنساني بعقل نقدي منفتح. بل إننا لا نتردد في القول إن بعض مَنْ خصهم بالبحث إنما هم في الحقيقة عالة في بعض أفكارهم وأطروحاتهم على بعض مَنْ تجاوزهم المصنف غفلة أو تغافلاً، دون أن نقصد بذلك قدحًا فيهم أو تهوينًا لشأنهم.

وعلى الرغم من أن المؤلف قد خصص – كما ذكرنا في بداية هذه المراجعة – الفصل الأخير للملمة أمهات القضايا في فلسفة السياسة وتدارك أفكار من لم يتسع الكتاب لدراسة أفكارهم في فصول خاصة، إلا أن ذلك لم يحصل إلا في نطاق محدود جدًّا لم يف بمعشار حق من ذكرنا ومن لم نذكر.

أما الملاحظة الثانية فهي أن الأستاذ وقيع الله قد اجتهد – بصورة مباشرة أو غير مباشرة – في بيان الخيط الناظم الذي يصل أفكار الفلاسفة الأوروبيين الذين عرض لأفكارهم، بينما لم أكد ألمح أنه فعل الشيء نفسه في عرضه لأفكار العلماء المسلمين.

والملاحظة الثالثة هي ضمور جانب المقارنة والمقابلة بين الأفكار والأطروحات التي جرى عرضها وتحليلها في فصول الكتاب عدا الفصل الأخير. وهذه – في الواقع – نتيجة منطقية اقتضاها المنهج الذي قام عليه تأليف الكتاب، أعني التركيز على أعلام المفكرين بدل التركيز على قضايا وموضوعات تكون هي المحور الذي تدور عليه المناقشة والتحليل.

أما الملاحظة الأخيرة فنخص بها ما عرضه الأستاذ وقيع الله من أفكار التيجاني عبد القادر الذي اعتمد فيه بصورة حصرية على ما جاء في كتابه "أصول الفكر السياسي في القرآن المكي". فمع أن هذا الكتاب – الذي هو في الأصل رسالة ماجستير تعود إلى أكثر من خمسة وعشرين عامًا – هو أول كتاب له، إلا أنه ليس هو خلاصة أعماله ولا المرآة العاكسة لتطور أفكاره، هذا إن سلمنا بنضجه واكتماله. فقد نشر التيجاني بعده عددًا من الرسائل والمقالات العلمية الرصينة خلال العقد الأخير من القرن الميلادي الماضي والسنوات الأولى من الألفية الجديدة تناول فيها بعمق جملة من القضايا المعرفية والمنهجية الرئيسة في الفقه السياسي الإسلامي ما كان أجدرها بالنظر والمناقشة.

وأخيرًا، فهذا ما سمح به الوقت والمكان من تفاعل مع الكتاب، فعسى أن يكون ما سقناه دعوة وحافزًا لمزيد من الاجتهاد.