

## تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر

صلاح الدين الجورشي \*

الفكر السياسي الإسلامي المعاصر فكرٌ متحرك وليس استاتيكيًا، وإن كانت حركته لا تزال بطيئة، ومتأرجحة أحياناً. فالمقارنة بين ما كان يكتب في الخمسينات والستينات، وبين ما يطرح حالياً من أفكار ومواقف، تبرز بوضوح الديناميكية التي يشهدها هذا الفكر. وهي ديناميكية تعكس في الآن نفسه النضج النسبي الذي اكتسبته بعض الأطراف المنتجة لهذا الفكر والحاملة له، بعد حقبة من الزمن عاشت خلاله هذه الأوساط حالة خوف من فقدان الهوية وخشية التماهي مع (النموذج السياسي الغربي). وهو ما جعل الكثيرين من رموز هذه الأوساط تصاب بالتردد إلى حد الآن في حسم عديد المسائل، منها ما هو شكلي ومنها ما هو أساسي، وذلك خشية الاقتراب من دائرة (الثوابت). ويتجلى ذلك بوضوح عند تناول الجوانب المتعلقة بإشكالية الشرعية والمشروعية في الفكر الإسلامي عموماً، وفي الخطاب الحركي لدى الإسلاميين خصوصاً.

### إشكالية التعريف والتداخل

الشرعية والمشروعية مصطلحان مختلفان في المعنى، لكنهما يتقاطعان حول إشكالية الموقف من الدولة أو النظام السياسي القائم. فالشرعية تعرفها الموسوعة الدولية للاجتماعية بكونها (الأسس التي تعتمد عليها الهيئة الحاكمة في ممارستها للسلطة، وتقوم على حق الحكومة في ممارسة السلطة وتقبل المحكومين لهذا الحق). في حين أن المشروعية تحيل إلى مدى تقييد نشاط الأفراد أو الجماعات بالإطار القانوني المنظم له. وبناء عليه، يسود اعتقاد عام في أوساط خبراء العلوم السياسية أن الشرعية (مفهوم سياسي) في حين أن المشروعية (مفهوم قانوني). في السياق الأول يكون الموقف موجهاً نحو تحديد طبيعة السلطة وركائزها أو محاولة فهمها كظاهرة سياسية كما فعل (جون لوك) وغيره، بينما في السياق الثاني يقع الانتقال إلى تحديد الموقف من منهج التغيير وأسلوب المعارضة. لكن مع ذلك يبقى هناك شيء من التداخل بين المفهومين، إذ إن الشرعية ترتبط أيضاً بمسألة الدستور، الذي من شأنه أن يخرج الشرعية من مفهومها الهلامي غير الدقيق إلى مفهوم قانوني، يقيد حركة السلطة، ويجنبها الإطلاق والشمولية.

هذا التمييز بين المستويين ليس بالأمر الجديد، حين دار جدل امتد فترات طويلة بين علماء السياسة الشرعية ومنظري الفرق الإسلامية، لتحديد الموقف النظري والمبدئي من الطبيعة العقدية والسياسية للدولة، بضبط الشروط التي بها تصبح طاعتها واجبة، ومن ثم

الانتقال إلى وضع أسس عامة لتبرير الخروج المسلح عليها أو القبول بها حتى ولو ظلم حكامها وتعاضم فسادهم.

أما في العصر الحديث، فقد استمر التباين في الأفكار والمواقف من المصطلحين أو بالأحرى المفهومين. وسنحاول رصد ذلك من خلال التحولات التي مر بها الخطاب الإسلامي بوجهيه الإصلاحية والحركية.

## المرحلة الإصلاحية

انشغل الخطاب الإسلامي في مرحلة النهضة بمسألة تحديث الدولة أو تطوير مؤسساتها وأدائها. وكان الإصلاحيون يعتقدون في أن ذلك هو بمثابة المدخل لتحقيق الإصلاح وإعادة صياغة الحالة العامة للأمة. فالدولة احتلت مكانة مركزية في تفكيرهم، وهو الأمر الذي استمر فيما بعد لدى مختلف التيارات الفكرية والسياسية التي تصدرت الشأن العام وحاولت التغيير والإصلاح في العالم العربي ([i]). لقد بدأت محاولات تركيز دولة حديثة وقوية مع تجربة محمد علي الذي عمل على الاستفادة من النموذج السياسي الغربي مع التصدي للأطماع الخارجية. أما المحاولة الثانية فقد تمت من داخل مركز الخلافة العثمانية وعلى أيدي بعض السلاطين الشبان الذين تأثروا بمظاهر القوة الأوروبية، خاصة في المجالات الاجتماعية والعسكرية والإدارية والصحية والعمرانية. بدأ ذلك مع السلطان محمود الثاني، الذي قضى على فرقة الانكشارية، وشرع في إصلاح بعض القطاعات مثل الزراعة والصحة والتعليم. وتجلت الصورة أكثر مع صدور وثيقة أو فرمان (التنظيمات) الذي أكد على المساواة بين رعايا الخلافة العثمانية والحفاظ على ممتلكاتهم. كما تم وضع حد لمصادرة أموال الأفراد دون موجب شرعي وحكم قضائي، إلى جانب محاولة عقلنة سياسة الضرائب حتى تكون أقرب إلى العدل، والتخفيف من حدة ظاهرة استغلال النفوذ أو تجاوز صلاحيات المسؤولية التي يحددها القانون.

أما التجربة الثالثة فقد قام بها خير الدين التونسي، الذي جمع بين التأسيس النظري للمشروع الإصلاحي وبين الممارسة السياسية من خلال توليه لعدد من المسؤوليات الكبرى مثل وزارة البحر، ورئاسة (المجلس الأكبر)، وبالأخص عندما أصبح (الوزير الأكبر). فكتاب (أقوم المسالك) الذي يلخص أهم الأفكار الإصلاحية التي تبناها خير الدين، كان قائماً على استعراض أحوال البلاد الأوروبية من أجل التعرف على أسباب نهضتها، ومن هناك استخلص ما يجب القيام به من إصلاحات لإنقاذ الدولة التونسية خصوصاً والخلافة الإسلامية عموماً من الانهيار الكامل والسقوط في أيدي الاستعمار الأوروبي.

بالرغم من توسع خير الدين في عملية الاستعارة من الغرب، إلا أنه كان حريصاً على أن يتجنب الوقوع في التعارض بين الإصلاحات التي اقترحها وبين الشريعة الإسلامية. وهو ما دفعه إلى وضع مقدمات منهجية دعا من خلالها إلى تنشيط آليات الاجتهاد بالاستناد على المنهج المقاصدي. فهو من هذه الزاوية، وحتى يخفف من هيمنة القوى المحافظة

دينياً، شغله البحث عن إضفاء الشرعية الدينية على عملية الإصلاح السياسي، وذلك بنفي التعارض بين الإسلام وبين إيمانه بضرورة ارتكاز الدولة على قيم الحرية والمساواة بين أفراد الرعية وإقامة العدل بينهم. يقول (إن الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، ولا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله). وبالتالي فقد اعتبر خير الدين أن الدولة التونسية التي كانت قائمة يومها فعلياً يمكنها أن تكتسب شرعية وجودها وولاء الرعية لها كلما أخذت بأسباب النهوض والإصلاح. فهي ليست في حاجة إلى أن تعرض نفسها على مواطنيها لكسب ثقتهم من خلال استفتاء عام أو انتخابات ديمقراطية وشفافة، وإنما يمكنها أن تكتسب هذه الثقة من خلال مراجعة اختياراتها، والقبول باحترام حد أدنى من الحقوق، والسماح بقيام عدد من المؤسسات، وتقليص مجال الحكم الفردي من خلال إعطاء صلاحيات فعلية لمجالس الشورى. فخير الدين كان يرمي إلى قيام نظام ملكي مقيد، إلى جانب مجلس نيابي منتخب، له صلاحيات التشريع ومراقبة السلطة التنفيذية.

التجربة الرابعة، التي غالباً ما يقع إغفالها عند الحديث عن المرحلة الإصلاحية، تتعلق بإيران من الناحية الجغرافية، وما حصل من تطورات فكرية هامة داخل الفضاء الشيعي من الناحية المذهبية. إذ لا بد من التوقف عند الحركة الاحتجاجية التي فجرها الميرزا حسن الشيرازي بفتواه الشهيرة التي قضت بتحريم التدخين على الشيعة في محاولة منه للتصدي لقرار الشاه ناصر الدين منح امتياز التبناك لشركة بريطانية عام 1890م، وهو ما أدى عملياً إلى إلغاء ذلك بعد سنتين من المعارضة. وشكلت تلك الحركة الناجحة مدخلاً نحو تحقيق ما يسمى بالثورة الدستورية، التي استمرت ما بين 1905 و 1911م. وهي الثورة التي تمحورت حول فكرة الدستور، أو ما يسمى في الأدب السياسي الإيراني بـ(المشروطة الدستورية). وقد شهدت تلك المرحلة حصول تحول هام وجذري داخل المدرسة الإصلاحية والتجديدية الشيعية على الصعيدين السياسي والمذهبي. ويعتبر كتاب (تبيين الأمة) لصاحبه (حسين نائيني) من بين أهم معالم ذلك التحول، الذي ستستمر انعكاساته فيما بعد على الفكر السياسي الشيعي المعاصر.

لقد شهدت تلك المرحلة حالة تلاقح فكري بين ما كان يجري داخل المدرسة الإصلاحية السنية بقيادة جمال الدين الأفغاني وبين المدرسة الإصلاحية الشيعية. فالمرحلة النهضوية جعلت من إقامة حكم دستوري هدفاً لها من الناحية السياسية. كما اتخذت من الإصلاح الديني مدخلاً ووسيلة لذلك. فالدولة الدستورية ليست انقلاباً على الدولة القائمة، وإنما دفاع عن استمراريتها بشرط إلزامها بقيود وآليات تحد من أخطار الحكم المطلق، وتفتح المجال لكي تكون الشعوب شريكة في إدارة الشأن العام عن طريق الانتخاب والتمثيل البرلماني. فما قام به الشيخ محمد عبده عندما أصّل للمصالحة بين الشورى والديمقراطية، ليس سوى محاولة منه لتجاوز عقبة اصطلاحية ومفاهيمية كان يستند عليها التيار المحافظ وكذلك الحكام لمنع مواطنيهم من ممارسة الحق في المشاركة السياسية.

**النهضويون: محاولات لإنقاذ الدولة وتحديثها**

لم يرفع رموز الإصلاح شعار إقامة الدولة الإسلامية، لأنهم لم يطعنوا في الشرعية الدينية للخلافة العثمانية، أو بتعبير أدق لم يكن خلافهم معها عقائدياً ودينيّاً، وإنما كان في الأساس سياسياً واجتماعياً وثقافياً. لقد عملوا في البداية على أن يجنبوها الوفاة السريرية، لكن نظراً لحجم الأزمة الهيكلية التي أصابت جسم الدولة برمتها، فقد باءت كل الجهود الإصلاحية بالفشل. وهو ما جعل جمال الدين الأفغاني لا يستبعد النزوع نحو تأييد الثورة من أجل فرض الحد الأدنى من الإصلاحات مثلما حصل مع ثورة عرابي، وإن كان همه الرئيسي الذي سخر له الجزء الأكبر من نضاله هو محاولة توحيد كلمة المسلمين وتكوين جبهة عريضة من أجل التصدي للمشاريع الاستعمارية التي أخذت يومها تمتد وتخرق مختلف مفاصل الجسم الإسلامي، وتشرع في تقسيمه وإعادة صياغة الجغرافيا والاقتصاد والثقافة.

عندما تم إلغاء الخلافة على أيدي كمال أتاتورك، انقسم التيار الإصلاحي بين مطالب بإعادة بناء الخلافة من جديد، وفي مقدمة هؤلاء رشيد رضا، وبين من رأى في ذلك جهداً ضائعاً، معطياً الأولوية للعمل على تطوير أوضاع الدولة القطرية أو المحلية، التي فرضت نفسها تاريخياً، وأصبحت الملجأ الوحيد لمجتمعات فقدت عملياً الارتباط العضوي بالمحور الرمزي الذي كانت تمثله الخلافة العثمانية، ووجدت نفسها بمعية نظامها السياسي المحلي تواجه بمفردها أطماع الغرب الاستعماري، وتراكم الأزمة التاريخية الشاملة التي أصابت الأمة بأكملها.

لقد تجنب المصلحون لفترة طويلة الدعوة إلى سحب الشرعية من النظام السياسي الموروث، رغم الفساد الذي نخره حتى العظم، وعجزه عن أداء وظائفه الأساسية. وبذل هؤلاء قصارى الجهد من أجل محاولة إقناع (أولي الأمر) بضرورة الأخذ بأسباب القوة كما حصل في أوروبا. وكان التيار الإصلاحي يظن أن ذلك أمر ممكن، وأن في تحققه تأسيس لشرعية سياسية جديدة، دون اللجوء إلى القيام بتغييرات عنيفة وثورية، أو القطع مع السياق التاريخي الذي نشأت فيه الدولة العربية الإسلامية. لكن بالرغم من حرصهم هذا، وتنفيذ عد من الإصلاحات المتفرقة هنا وهناك، إلا أن انعدام الوعي التاريخي لدى الشرائح والنخب الحاكمة، وحالة الترهل الشديد الذي آلت إليه أنظمة الحكم والاختلال الكبير في موازين القوى لصالح أوروبا، كل ذلك وغيره من العوامل التي حالت دون أن تحقق الإصلاحات التي تمت أهدافها، بل على العكس من ذلك عجلت تلك الإصلاحات في انهيار الخلافة وسقوط معظم ولاياتها.

## مرحلة الخطاب الحركي

مع نشأة الحركات الإسلامية، التي ظهرت إلى الوجود بفضل تأسيس حركة (الإخوان المسلمون) في العالم العربي، و(الجماعة الإسلامية) في منطقة شرق آسيا، أخذت العلاقة مع الدولة تتحى منحى مغايراً لما كانت عليه في المرحلة السابقة. لقد أخذ الخطاب الحركي يميل تصاعدياً نحو التشكيك في شرعية الدولة الوطنية أو الحديثة التي حلت محل

دولة الخلافة. لم يكن ذلك واضحاً بالقدر الكافي مع المؤسس الشيخ حسن البناء، الذي تعامل بحذر مع النظام الملكي المتداعي للسقوط، فلم يطعن في شرعية وجوده، لكنه في الآن نفسه كان أول من رفع شعار (الإسلام دين ودولة)، ممهداً الدعوة إلى إقامة (دولة إسلامية) باعتبارها خطوة نحو إقامة دولة الخلافة، التي جعل منها (حزب التحرير) هدفه الاستراتيجي منذ تأسيسه، في حين اكتفى البناء بإثبات أهميتها، ثم تفرغ لإحداث التغيير المرحلي على صعيد مصر ثم العالم العربي. يقول حسن البناء: (الإخوان يعتقدون أن الخلافة من الوحدة الإسلامية...، وأنها شعيرة يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله.. والإخوان لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها على رأس منهجهم). وبذلك أصبح من الإسلاميين الذين يتحدثون عما يصفونه بـ(دولة العقيدة)، أو الدولة العقائدية ذات رسالة شاملة لمختلف جوانب الحياة.

رغم اتخاذه إقامة الدولة الإسلامية هدفاً لحركته، أقرّ البناء بشرعية العمل ضمن المنظومة السياسية الليبرالية التي كانت تعاني في السياق المصري من كثير من التشوه والقصور. كانت المرحلة الليبرالية تعتمد على تعدد الأحزاب وتنظيم انتخابات دورية، وتكليف الأغلبية البرلمانية بتشكيل الحكومة، مع وجود حد أدنى من حرية الصحافة، لكن في المقابل كانت هذه الهياكل والآليات تخضع في أحيان كثيرة لضغوط القصر والتدخل البريطاني. بل إن حسن البناء -الذي انتقد بشدة ظاهرة الأحزاب، ولم يكن يرى فيها الوسيلة المنقذة لمصر- اختار أحياناً أن يكون قريباً من السرايا ومتعاطفاً مع الملك فاروق، حتى ولو كان ذلك على حساب حزب الوفد ذي البعد الوطني والشعبي. كان الهاجس الأساسي للبناء في تلك المرحلة حماية حركته، التي نمت بسرعة، ووجدت نفسها تواجه أكثر من خصم وأكثر من تحدي. ورغم مختلف المناورات التي قام بها في انتظار اكتساب القوة والوصول إلى لحظة التمكّن والتمكين، إلا- أن الاشتراك البارز للإخوان في حرب فلسطين، وتورط الجهاز السري في عمليات اغتيال لعدد من الشخصيات السياسية الهامة، إلى جانب تعاضد دور الإخوان ووزنهم الجماهيري، كل ذلك جعل الإنجليز والقصر وأطراف أخرى تلتقي مصلحتها حول ضرورة تحجيم الإخوان.

تلك المواجهة المؤلمة خلفت وراءها آثاراً فكرية وسياسية ستتطور تدريجياً فيما بعد. وتمثلت الخطوة الأولى في سحب الشرعية السياسية عن النظام الملكي في مصر، حيث دخل العسكريون التابعون لحركة الإخوان في علاقة تعاون وتنسيق مع مجموعة الضباط الأحرار، التي كانت تستعد للإطاحة بالملك فاروق وإلغاء الملكية. وقد لقيت مجموعة الضباط كل الدعم السياسي واللوجستي من الإخوان بعد الذين اعتبروا أن الانقلاب العسكري عمل مشروع لتغيير الأوضاع. وكان ذلك أول تحالف يقوم به إسلاميون مع العسكر لتغيير نظام حاكم بالقوة. وقد تكرر نفس السيناريو فيما في السودان، ولقي الجنرال ضياء الحق الدعم الكبير من الجماعة الإسلامية في باكستان، رغم انقلابه على بوطو وإعدامه له. ولعل فشل التجربتين ومخلفاتهما السيئة، هو الذي جعل عديد الحركات،

التي تعتبر تاريخياً على الأقل امتداداً للإخوان المسلمين، تصبح أكثر حذراً في تعاملها مع العسكر، مثل الإسلاميين الموريتانيين، الذين رفضوا مباركة الانقلاب الذي أطاح مؤخراً برئيس شرعي.

ولم يكتف الإخوان المسلمون بتأييد الضباط الأحرار، بل كانوا على استعداد للتضحية بالتعددية السياسية، وذلك عندما أيدوا قرار مجلس قيادة الثورة (القاضي بحل الأحزاب، واستثناء الإخوان. وبالرغم من أنهم ندموا على ذلك فيما بعد وتراجعوا عن تأييدهم لمثل هذا الأجراء الذي وفر فرصة للإنفراد بهم، إلا- أن موقفهم كان منسجماً مع الانتقادات القوية التي سبق وأن وجهها البنا للنظام الحزبي. ولا يعود ذلك فقط إلى اعتبارات تكتيكية أو ظرفية تخص حالة الفساد التي كانت تنخر التجربة الحزبية المصرية، وإنما كان موقف المرشد العام مرتبطاً إلى حد كبير بنوعية الثقافة السياسية التي تشرّبها طيلة تكوينه الديني والسياسي، ورسخها في نفوس أنصاره وأعضاء جماعته. ولم يكن من باب الصدفة أن يرفض المؤسس وصف حركته بالحزب السياسي، وإنما اختار لها عن وعي صفة (الجماعة). وللجماعة وقع خاص في المخيال السياسي الإسلامي القديم والحديث. فالجماعة تعني الجمع ولا تقبل التعدد والاختلاف. كما تعني الجماعة نزعة نحو التماهي مع المجتمع والأمة والدولة. وهي أيضاً تدل في الثقافة السنية امتلاك الحقيقة الدينية، والعودة إلى المرجعية الصافية، والتماثل مع التجربة التاريخية التأسيسية للإسلام الأول. ولعل هذا التداخل القوي بين كل تلك المعاني، هو الذي جعل قيادة الإخوان مترددة حتى الآن ومتوجسة من فكرة التحول إلى حزب سياسي، رغم مطالبة الكثيرين من أعضائها بذلك. بل إن الغموض الذي بقي يحيط بموقف عدد كبير من الإسلاميين من مسألة مشروعية التعددية الحزبية داخل ما يسمى بالدولة الإسلامية، هو الذي يفسر حالة الاضطراب التي تظهر في مواقف بعض الشخصيات الإسلامية التي قطعت شوطاً في مجال التجديد والاعتدال الفكري والسياسي. مثال ذلك المحامي البارز محمد سليم العوا الذي اعتبر أنه (لا- تثريب اليوم على الدولة الإسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب، وأنها يجوز لها بل ويجب عليها- أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها) (iii). هذه التعددية المشروطة ليست سوى مثال آخر على ما وصفه تقرير صادر عن مؤسسة (كارنيجي) الأمريكية بالمناطق الرمادية في خطاب الحركات الإسلامية التي أبدت قدراً من الانفتاح على الفضاء الديمقراطي (iii).

### التحالف مع العسكر والموقف من التعددية

لم يدم شهر العسل طويلاً- بين الإخوان والضباط الأحرار، خاصة بعد إزاحة محمد نجيب، وانفراد عبد الناصر بقيادة مجلس الثورة. كان التعايش بين الطرفين احتمالاً ضعيفاً، لأن الحكم لا- يتحمل بقاء رأسين ينتازان السلطة. جاء العسكر ليحكموا، وليستمدوا شعبيتهم من وجودهم في السلطة، ومن اعتقادهم بأنهم أصبحوا ألياً يمثلون

الشعب المصري بفضل إزاحتهم للنظام السابق، ثم بفضل القرارات التي أعلنوا عنها والتي برروا من خلالها ما اعتبروه انتقالاً من حالة الانقلاب العسكري إلى حالة (الثورة). كما أنهم اتجهوا منذ البداية نحو إقصاء كل الأصوات المعارضة أو التي يمكن أن تشكل إزعاجاً لنفوذهم المطلق. استثنوا من ذلك الإخوان مؤقتاً نظراً لقوتهم، وليس إيماناً بدورهم. ففي كل الحالات لا يمكن للقيادة العسكرية أن تتحمل جسماً ممتداً مثل جسم الإخوان، يحمل في داخله طوابق بعضها عسكري وأخرى مدنية، ولها سوابق في العمل المسلح. لهذا كان الصدام بين الطرفين حتمياً، وهو صدام ليس بين قوتين ديمقراطيتين تؤمنان بالاحتكام للشعب، وإنما الصراع كان سياسياً بين قطبين، أحدهما يحتكر السلطة ولا يقبل شريكاً فيها، والآخر يرى في نفسه الأصل ومصدر الشرعية الدينية والسياسية. فالإخوان لا ينفون تحالفهم مع العسكر من أجل تغيير نظام الحكم، لكنهم كانوا يعتقدون بأن دور الضباط ينتهي مباشرة بعد استقرار الأوضاع، وآمنوا بأن الكلمة الأخيرة يجب أن تعود إليهم بحكم أنهم دعموا العملية الانقلابية، ووفروا القاعدة الشعبية التي ساعدت في خلق مناخ عام مؤيد للتغيير السياسي. وفي نهاية التحليل هم المجتمع ومصدر الشرعية في حين أن الضباط ليسوا سوى أفرادا نفذوا مهمة ناجحة، وعليهم إما العودة إلى التكنات وتسليم السلطة للإخوان، وإما إشراك الإخوان إشراكاً كاملاً في تسيير شؤون الحكم والبلاد. وهكذا لجأ الطرفان إلى تحكيم القوة بينهما، بعيداً عن آراء المواطنين، فكانت الغلبة لمن بيده أجهزة الأمن والإعلام.

### التشكيك في شرعية الدولة الوطنية

كانت الحملة الأمنية على الإخوان المسلمين شرسة وفضيعة. لقد أراد النظام الناصري أن يستأصلهم سياسياً وأيديولوجياً دون إدراك منه للتداعيات المستقبلية لمثل هذا الاختيار. وجاءت هذه التداعيات في شكل ردود فعل فكرية أو بتعبير أدق عقائدية، حيث لم يكتف سيد قطب بنفي الصفة الإسلامية على الدولة القائمة سواء في مصر أو في بقية دول العالم العربي والإسلامي، بل ووصفها بالجاهلية المعادية للإسلام ودعاته. وبذلك فقدت الدولة الوطنية شرعيتها من وجهة نظر الإسلاميين، ليس بسبب كونها غير ديمقراطية ولم تتبع من اختيار حرٍ وواعٍ مارسته الشعوب من خلال انتخابات نزيهة وشفافة، وإنما لكونها لم تطبق الشريعة الإسلامية، ولم تحتكم في قوانينها وقضائها وسياساتها الداخلية والخارجية لكتاب الله وسنته. فأصبحت الدولة كسلطة ونظام حكم ومؤسسات تنفيذية وتشريعية وقضائية بسبب ذلك وبسبب المواجهة في موقع العدو الكافر، حتى ولو صام القائمون عليها وصلوا. فالحاكمية في هذا السياق أصبحت هي مقياس التأكد من جود المشروعية والشرعية معاً أو انعدامهما. وبالتالي تكون الدولة الوطنية قد فقدت مبررات الولاء لها، وأصبح الواجب في مقابل ذلك هو الخروج عنها وعليها بمختلف الوسائل، بما في ذلك مخالفة قوانينها واللجوء إلى العنف المسلح الذي اعتبرته الجماعات المنشقة عن الإخوان (جهاداً مشروعاً). هذه الجماعات، التي حولت معركتها ليس مع الأنظمة القائمة فقط، ولكن مع الغرب أيضاً. إلى مواجهة بدون سقف ولا ضوابط ولا ضفاف. أي أنها تمردت



بالكامل على مختلف المشروعات والشرعيات.

ما يهم في هذا السياق أن حركة الإخوان التي كانت تعتبر كبرى الحركات الإسلامية في المنطقة، لم تجعل -في مرحلة التأسيس- من الديمقراطية بُعداً استراتيجياً ثابتاً في فكرها أو برنامجها السياسي، حيث كانت تسعى إلى إقامة (دولة إسلامية) غامضة في مضمونها، ومطعمة ببعض مقومات الدولة الحديثة، دون الغوص في بنيتها الفكرية والسياسية. وقد ساعد غياب البعد الديمقراطي المؤصل في ثقافة الإخوان السياسية كاتباً هاماً مثل سيد قطب على أن يبحث عن أسس نظرية بديلة، ويؤسس لعلاقة تضاد أيدولوجي وعقائدي بين الإسلام كما فهمه وبين الديمقراطية كما فهمها. وقد ألفت تجربة الإخوان السياسية والفكرية بظلالها على مختلف فروعها أو الحركات التي تأثرت بها في المنطقة، وهو ما عطل نمو هذه الحركات، وأخر عملية نضجها وتفاعلها مع مطالب الإصلاح السياسي، وجعل مواقفها من قضايا أساسية مثل الشرعية الدستورية ومنهج التغيير السلمي والديمقراطي تبقى ولا تزال يكتنفها الغموض والتردد، رغم التطورات التي شهدتها هذه الحركات خلال العشريتين الأخيرتين.

### العوائق النظرية

لا- يمكن أن ينكر الباحث أو حتى الخصوم التغيير الذي طرأ على الخطاب السياسي الحركي الإسلامي، خاصة منذ ثمانينات القرن الماضي. ويعود ذلك إلى تراجع الضغوط على معظم الحركات الإسلامية، وتوفر قدر من الحريات والانفتاح السياسي، وهو ما شجع الكثير منها على الانخراط في تجارب يجمع بينها توفر الحد الأدنى من التعددية الحزبية. بل إن بعض هذه الحركات تمكنت من خوض انتخابات ناجحة ودخول البرلمان في عدد من الدول العربية مثل الأردن ومصر والكويت واليمن ولبنان والجزائر والمغرب وفلسطين والبحرين وموريتانيا والعراق.

لكن مع أهمية هذه التجارب التي تحتاج إلى دراسة لمعرفة ما فعلته بأصحابها، إلا أن هناك عدة مشكلات نظرية حالت -خاصة في المرحلة السابقة- ولا تزال دون تأسيس خطاب إسلامي ديمقراطي يحسم بشكل واضح ونهائي في مختلف المسائل المرتبطة بإشكاليته المشروعية والشرعية. ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى عدد منها بإيجاز.

**إشكالية الدولة الإسلامية:** بعد سقوط (الخلافة العثمانية) وإغائها على يد كمال أتاتورك، شعرت أوساط إسلامية كثيرة بأنها فقدت (دولتها الشرعية). وبالرغم من أن تلك (الخلافة) كانت شكلية، وقائمة على الظلم والانفراد بالسلطة، إلا- أنها بدت وكأنها تشكل رمزاً لمرحلة تاريخية ذهبت بدون رجعة. أما (الدولة الوطنية) التي تأسست لتملأ الفراغ، فقد بقي البعض ينظر إليها بنوع من التوجس والتشكيك في شرعيتها. وبالرغم من أن هذا النمط من (الدولة) -الذي عرفته كثير من الدول الإسلامية بعد حصولها على استقلالها الوطني- لم تأخذ من الدولة الحديثة سوى بعض المظاهر مع المحافظة على طابعها السلطاني التسلطي، فقد اتهمت بكونها (غربية المرجع والهوى). ومن هنا وضعت



الحركات الإسلامية مهمة إعادة قيام (الدولة الإسلامية) في مقدمة أهدافها، وأكدت بأنها مستعدة للتضحية بالغالي والنفيس من أجل الوصول إلى تلك الغاية. لكن مشكلة هذه الحركات أنها وضعت العربية قبل الحصان، وحددت الهدف من قبل أن تصوغ نموذج الحكم الذي تنوي إقامته.

الأخطر من ذلك، أن بعض الجماعات التي خرجت من عباءة هذه الحركات، قررت الدخول في مواجهة دامية وشاملة مع أنظمة الحكم الموجودة والقائمة لها بوحشية. وحاولت هذه الجماعات أن تطيح بهذه الأنظمة الحاكمة، لا من أجل إصلاح الدولة وإضفاء طابع ديمقراطي عليها، ولكنها عملت ولا- تزال على تعويضها بنمط غامض من الدولة التي ترفع شعار الإسلام وتطبق الشريعة. لكن في غياب بديل سياسي واضح، فإن الدولة التي عملت ولا- تزال هذه الجماعات على إقامتها ستكون بالضرورة دولة مستبدة في مضمونها وأدواتها، وتقليدية جداً في شكلها وخطابها، نظراً لعدائها المعلن لمختلف مقومات (الدولة الحديثة).

إن رفع شعار الدولة الإسلامية جاء بديلاً عن مختلف أشكال وأنماط الدول القائمة، بما في ذلك (الدولة الديمقراطية)، التي بدت من وجهة نظر هؤلاء وكأنها مناقضة للإسلام وغير قادرة على أن تتأسس في المجتمعات الإسلامية. وقد تطلب الأمر مرحلة طويلة من الصراع والقلق المعرفي، حتى يبدأ البعض من رموز هذه الحركات في محاولات تخفيف حدة التوتر الزائف بين الإسلام والديمقراطية. وبالرغم من أن مصطلح الديمقراطية قد أصبح متداولاً في الخطاب السياسي للعديد من الإسلاميين، وهو ما يشكل خطوة في الاتجاه الصحيح، إلا أن مصطلح الدولة الإسلامية لا يزال رائجاً، وبالتالي فهو يوحي بأن الدولة المنشودة هي دولة عقائدية، وكل دولة عقائدية عرفتها تجارب الشعوب، فإن علاقتها بالديمقراطية ستبقى علاقة مضطربة وملغومة.

إن التخلي عن شعار الدولة الإسلامية -الذي لا مبرر له أصولياً وتاريخياً- من شأنه أن يساعد كثيراً على إزالة الحواجز الوهمية بين المسلم ونمط الدولة الديمقراطية. فالتخلي عن الطابع العقائدي للدولة هو الذي يفتح المجال للحديث عن دولة مدنية، تنبثق مؤسساتها من الشعب، ويديرها بشر لا- يحق لهم أن ينفصلوا أو يتعالوا عن اختاروهم وحملوهم مسؤولية الحكم. فإضفاء الطابع الإسلامي على الدولة من شأنه أن يفتح المجال لمن يكون على رأسها ليزعم قولاً أو ممارسة- بأن مهمته هو (حماية الإسلام) والحكم باسمه، مما يؤدي تدريجياً إلى ممارسة الاستبداد باسم الدين، وهو من أخطر مظاهر الاستبداد كما اعتقد الكواكبي.

يضاف إلى ذلك أن التخلي عن شعار (الدولة الإسلامية) يساعد أيضاً على تجاوز القطيعة النظرية التي يحدثها المصطلح مع الدولة القائمة فعلاً في المجتمعات الإسلامية. وبدل أن يكون الاختيار هو تفويض هذه الدولة اعتقاداً بكونها لا- تملك شرعية دينية وتاريخية، يصبح المطلوب هو بذل الجهد في سبيل إصلاح الدولة القائمة حتى تصبح أكثر

عدلاً، وأكثر احتراماً وتمثيلاً لإرادة المواطنين، وحتى تصبح محكومة بالقانون ومنبثقة من الشعب، وحتى لا تكون دولة بيد الأثرياء والمفسدين. فبمثل هذا التوجه وهذه الرؤية ينضج البعد الإصلاحي، ويتراجع الخيار الانقلابي العنيف، ويتحقق الوفاق حول آليات النظام الديمقراطي. وبذلك ينتفي التعارض بين الحق في العمل السياسي وبين احترام قواعد اللعبة التي تحددها المنظومة الديمقراطية.

في كل الأحوال، لا يجوز الاستناد على أي نص من أجل تبرير أو تمرير مشروع الدولة الدينية، التي يظن أصحابها بأنها ستسمح لهم بأن يحكموا الناس باسم السلطة الإلهية. هذا النمط من الدولة الذي عانت منه مجتمعات كثيرة في السابق يجب ألا تضيء عليه الشرعية الإسلامية لأنه مناقض روحاً وتجربة ونصاً دولة النبي التي كانت دولة مدنية بكل المقاييس.

**الحاكمية لله أم للشعب** : شكّل مصطلح (الحاكمية) معضلة فكرية وسياسية ودينية، وأحدث اضطراباً شديداً في المفاهيم، مما عطل ولا يزال نسق التفاعل الإيجابي مع المنظومة الديمقراطية. هذا المصطلح لا نكاد نجد له أثراً في أدبيات رموز حركة النهضة العربية مثل الأفغاني أو عبده أو خير الدين التونسي، وإنما اقترن ظهوره بقوة مع صعود الحركة الإسلامية المعاصرة، وتحديداً مع تأثر سيد قطب بكتابات أبو الأعلى المودودي.

جاء المصطلح كمحاولة لإعطاء مضمون سياسي للآية الكريمة (إن الحكم إلا لله). والحكم هنا فهمه هو لا- على أساس أن المقصود به هو (الدولة) أو (السلطة السياسية والتشريعية) التي يجب ألا تكون حسب اعتقادهم بيد البشر، وإنما رأوا فيها خاصية إلهية منزلة. ولكن هذا القول ليس سوى (كلمة حق أريد بها باطل). فالله لا يتولى سلطة مباشرة ولا يتدخل في تنظيم العملية السياسية والاجتماعية، التي هي من اختصاص البشر دون غيرهم. الله خاطب البشر من خلال نص قرآني بلغة الرسول محمد، وهو لا- يقومون بتأويله في ضوء ما (يعتقدونه) صواباً ومحققاً لمصالحهم. وبالتالي فإن العملية السياسية برمتها من ألفها إلى يائها، هي مسار بشري بحت يخضع للتجربة والمراجعة والخطأ والمحاسبة. ومن هنا إما أن تكون الهيئة الحاكمة مختارة من الأمة اختياراً حراً وفق برنامج سياسي ومجتمعي محدد، فتكون بذلك هيئة تتمتع بالشرعية الشعبية، وإما أن تكون هيئة منصبة أو فرضت نفسها بالقوة، فتصبح هيئة مغتصبة للحكم وفاقدة للشرعية بقطع النظر عن الشعارات التي ترفعها، أكانت دينية أو غيرها. أي أن شرعية الحكم لا تستمد من طبيعة الخطاب الأيديولوجي والديني الذي تتبناه وتلتزم به، وإنما تستمد شرعيتها من الكيفية التي وصل بها الحاكم إلى السلطة: انقلاباً أو اختياراً؟. وهو خلاف لما يعتقدده الكثير من الإسلاميين، الذين يؤمنون بأن (الشرعية لا بد أن تكون دينية، وهي بهذا المعنى واحدة ومطلقة، كلية وشاملة، تمتلك العديد من العناصر والتطبيقات، أخلاقية واجتماعية وأيضاً قانونية وسياسية) ([iv]).

لا يقتصر هذا التأويل على الحركات الإسلامية السنية، بل نجده أكثر وضوحاً لدى أوساط

واسعة من الحركيين وكذلك المثقفين الشيعة. وما المنعرج الحاد الذي اتخذته إحدى مدارس الفكر السياسي الشيعي المعاصر نحو ولاية الفقيه بدفع قوي من الإمام الخميني إلا دليلاً ساطعاً على ذلك. وبما أن الفكرة لم تبقى مخزونة في كتابه (الحكومة الإسلامية) وإنما تحولت إلى تجربة قائمة ودولة قوية ذات دور إقليمي متزايد، فقد أصبحت نظرية ولاية الفقيه مثال جدل عاصف داخل الأوساط الشيعية ذاتها. ورغم جوانب الاختلاف المعلومة والجلية بين فرقتي السنة والشيعة الإثنا عشرية بالخصوص حول مسألة الإمامة، إلا أن التداخل قائم بين ما يعبر عنه الكثير من أتباعهما، خاصة من أبناء الإسلام السياسي أو الحركي. ويتجلى ذلك بوضوح في مسألتَي الشرعية والمشروعية.

يقول محمد جواد اللاريجاني الرئيس السابق للجنة السياسة الخارجية في مجلس الأمن القومي الإيراني، إضافة إلى صفته الجامعية: أن (الثقافة السياسية الغربية لم تهتم بمفهوم الحقانية لأن الغربيين يؤمنون بنوع من التعددية، وعلى هذا الأساس فليس هناك فكر حق، بل الجميع على صعيد واحد من الأحقية.. ولذلك فهم لا يتحدثون عن الحق في مجال الحكم، بل يتحدثون عن المشروعية، والمشروعية تعني تسوية السلطة التي يملكها بعضهم). في مقابل هذا التصور الغربي، يعتقد اللاريجاني أن (أساس مشروعية النظام في الحكومة الإسلامية هو الحقانية، وأساس الحقانية الإيمان بالله والهدفية في الخلق والإيمان بالمسؤولية الإنسانية). واعتبر أن المشروعية (لا تأتي من الأمة أو من أي مخلوق آخر، بل هي من الحق، وهذا الحق يمكن أن يكون مصدره الشعب، ولكن أساسه ليس الأمة بل الحق). ويلخص رأيه بالقول: أن (الديمقراطية ترى أن أساس ذلك هو المشروعية التي يفوضها العقد (يقصد العقد الاجتماعي) في حين أن الإسلام يقول على الشعب قبول ولاية الحكم المشروع بموجب العقد). ذلك أن الشعب (في النظام الإسلامي يعد الأرضية اللازمة لظهور السلطة، مع أنه ليس مصدر مشروعيتها، فلو اختار الشعب قائداً صالحاً، وبعد فترة عدل عن طاعته له وتمرد عليه، فإذا كان القائد الصالح يمتلك قوة لردعه وإرجاعه إلى صوابه فعليه أن يعمل ذلك كما حصل بالنسبة للإمام أمير المؤمنين) [v]، ويقصد علي بن أبي طالب. وبذلك يتضح أن إشكالية المشروعية لا تزال مطروحة بحدة داخل الفكر الإسلامي المعاصر برمته، وليس خاصاً بطرف دون آخر.

الشعب -من وجهة نظرنا- هو في الذي يجب أن يكون مصدر السلطة من حيث وجودها المادي ومن حيث مشروعيتها، باعتباره هو الذي يختار الحاكم، كما يختار من سينوبون عنه في البرلمان أو مجالس الشورى المنتخبة. ومن مهام البرلمان أو مجالس الشورى وضع التشريعات ومحاسبة الماسكين بالسلطة التنفيذية. وفي كل هذه المراحل والآليات، لا يتدخل الله سبحانه وتعالى - بشكل مباشر أو غير مباشر لتعيين هذه الجماعة أو تلك، أو ليضفي عليها أي نوع من أنواع الشرعية. فاللعبة وقواعدها يحددها المواطنون، ويتحكمون فيها وفق ما فهموه من نصوص الدين وتوجهاته العامة، وكذلك وفق ما تمليه عليهم مصالحهم موازين القوى القائمة فعلاً.

من هذه الزاوية، يكون ترتيب العلاقات وتسلسلها المفاهيمي والمؤسستي، وارتباط ذلك بالشأن السياسي، وتأثيره على بنية السلطة بمختلف مؤسساتها ومراتبها، على الشكل التالي:

الهيئات الحاكمة بما في ذلك المؤسسات الوسيطة من برلمان وحكومة وقيادة الثقافة السياسية والدينية المستوحاة من فهم النصوص واستحضار المصالح  
مصالح الفئات الاجتماعية  
الفئات المتلقية للنصوص

الوحي

الله

إن الفعل الديني في هذا الإطار يتجلى من خلال نوعية الثقافة السائدة أو الموروثة. وهي ثقافة تتبع من تحت، وتمر عبر سلسلة من التفاعلات والعوامل النفسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية. ثم تصعد تدريجياً متأثرة بمصالح الفئات الفاعلة، وتتدخل عبر وسائل متعددة ومتشابكة لتتولى عملية تكييف الرأي العام، وتوجيهه نحو التعاطف مع هذا الطرف السياسي أو ذاك، دون أن يضيف ذلك بالضرورة المصادقية الدينية على أي قوة من القوى المتنافسة، سواء تلك الماسكة بالسلطة أو المرابطة في صفوف المعارضة. لهذا نعتقد بأن مصطلح (الحاكمية) من شأنه أن يربك المنظومة السياسية، ويضيف عليها غموضاً شديداً، ويجعل الحاكمين يتوهمون بأنهم يحكمون باسم الله، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تفويض النظام السياسي الديمقراطي إن كان قائماً أو الحيلولة دون قيامه. كما أن ذلك يفتح المجال أمام إقامة سلطة دينية قامعة باسم الله، وناسفة للحريات والمؤسسات باسم الإسلام. وهذا الفهم من شأنه أن يخلق حالة تعارض نظري وعملي بين شعار (الحاكمية لله) بكل ما يحمله من غموض ويتضمنه من إichاعات قدسية- وبين مطلب (الحاكمية للشعب) الذي يطالب به الديمقراطيون ويستند على برلمانات منتخبة انتخاباً ديمقراطياً مباشراً.

**الشريعة والدولة:** الرابط بين مقولة (الدولة الإسلامية) وشعار (الحاكمية لله) هو المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. فالدولة عند أصحاب هذه الدعوة لكي تكتسب صفة الإسلامية، وبالتالي حتى تكون (شرعية) يجب أن تلتزم بتنفيذ أحكام الشريعة، وتتخذها مرجعية دستورية وقانونية ملزمة لجميع هيئاتها ومؤسساتها، باعتبارها المضمون القانوني لمصطلح (الحاكمية) الذي تم التطرق إليه في الفقرة السابقة. فالشرعية مرتبطة في تصور الكثيرين بالحاكمية (طالما كان قانون الدولة الذي يحكمها الشريعة، وبهذا يعد الدين مفهوماً توحيدياً بين ما هو ديني وما هو سياسي) ([vi]). ولهذا يبدأ تأسيس تناقض الخطاب الحركي مع الدولة الحديثة من التشكيك في شرعيتها القائمة على القانون الوضعي.

من الناحية الشكلية والتنظيمية، يمكن القول بأن التمسك بتطبيق الشريعة لا يشكل عائقاً في حد ذاته أمام إرساء نظام ديمقراطي، يركز على مبدأ الفصل بين السلطات وتنظيم انتخابات حرة ونزيهة، واختيار رئيس للبلاد وأعضاء في البرلمان. لكن مع ذلك يمكن أن يحصل التعارض بين المسألتين – أي الديمقراطية والشريعة- عندما يزعم بعض دعاة تطبيق الشريعة بأن الانتخابات حرام، أو أن الإسلام لا يقر المجالس النيابية. كما يحصل التعارض أيضاً عندما يقع التمييز بين المواطنين، فيحرم البعض منهم من حقوقهم السياسية لأسباب لها علاقة بالجنس أو المعتقد. وإذا كان القائلون بحرمة الانتخاب لا يمثلون تياراً قوياً ورئيسياً في أوساط المسلمين، وحتى داخل التيارات الإسلامية نفسها، إلا أن الذين لهم اعتراض على بعض الحقوق السياسية للنساء أو غير المسلمين من الأقليات لا تزال أصواتهم عالية.

### بين الديمقراطية الإجرائية والديمقراطية الفعلية

معظم التيارات والحركات الإسلامية، تتبنى اليوم الجوانب التقنية من النظام الديمقراطي، وتقبل بالمشاركة في لعبة الانتخابات، وليست لها اعتراضات جوهرية على معظم القواعد التي تحكمها، والتي يسميها البعض بـ(الديمقراطية الإجرائية) ([vii]). غير أن هذا القبول بالديمقراطية كآلية لإدارة الخلاف والصراع، وعدم اعتراض الكثيرين عن تقنياتها الفنية، لا يمنع من ضرورة التوقف عند بعض المسائل التي تستوجب توضيحاً وتدقيقاً، نظراً لارتباطها الشديد بالشرعية الديمقراطية. فالديمقراطية نظام ومنظومة، أي أنها في ذات الوقت آلية لتنظيم الحكم وانتقال السلطة بوسائل سلمية، وهي أيضاً تستند على مجموعة من القيم والحقوق الأساسية، التي تضيف على العمليات التقنية أبعاداً ثقافية واجتماعية وأخلاقية.

ترتبط الديمقراطية ارتباطاً وثيقاً بمفهوم المواطنة. والمواطنة تقتضي المساواة في الحقوق والواجبات بين جميع السكان الذين يشتركون في الانتماء إلى وطن واحد، والولاء إلى دولة واحدة. وهذا يقتضي بدوره الإقرار بالحريات الفردية والجماعية، والسماح بالعمل السياسي والمدني للجميع، بدون استثناء أو إقصاء. فحق تكوين الأحزاب يجب أن يكون مضموناً في دستور البلاد وقوانينها، لا يستثنى من ذلك غير المؤمنين، أو الأحزاب العلمانية بمختلف اتجاهاتها. فالمعارضة حق مكفول للجميع في النظام الديمقراطي. ومن هنا فإن التقسيم العقائدي الذي يتعرض له القرآن في معظم سوره بين مؤمنين وكافرين، أو بين مسلمين وأهل الكتاب لا علاقة له بالتقسيم السياسي الذي تفرزه الصراعات وتباين المصالح والاختلافات التي لا يخلو منها أي تجمع بشري. فالخلط بين المجالين يؤدي حتماً إلى حروب أهلية، أو قمع الأغلبية للأقليات. وهذا يقتضي إعادة قراءة النص القرآني بطريقة تميز بين مستويين للاختلاف: المستوى العقدي الذي مجاله الجدل العقلي والحوار الفكري واحترام خصوصيات الآخر المختلف دينياً ومذهبياً، والمستوى السياسي الذي مجاله السعي للتأثير في الرأي العام، واستقطاب الجماهير، والاحتكام للقانون والمؤسسات

وصناديق الاقتراع. لهذا سيكون من الصعب الفصل بين الديمقراطية كآليات لتنظيم الصراع السياسي على السلطة وبين مجموعة من القيم الأساسية، التي تضمنتها المرجعيات الدولية لحقوق الإنسان. فكلاهما ملازم للآخر، وشرط لا غنى عنه لتحقيق أهداف كل منهما.

\*\*\*\*\*

## الحواشي

(\* باحث وأكاديمي من تونس.

[1]- انظر الكتاب الهام: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية.

[1]- اعتبر رضوان زيادة أن هذا المفهوم هو إلغاء للتعددية، مؤكداً أن (هذه الحال أشبه بالنظم الشمولية التي تدعي التعددية الحزبية، لكنها تربط هذه التعددية بالأحزاب التي تماثلها فكراً وسياسة وعقيدة، وعندها تكون التعددية أشبه بشهادة الزور منها إلى التعددية الحقيقية). مقال (الدولة الإسلامية حقيقة شرعية أم وهم؟) الشرقية أون لاين.

[1]- (الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي: استكشاف المناطق الرمادية) بقلم عمرو حمزاوي، ومارينا أوتاوي، وناثان ج. براون.

[1]- مفهوم المرجعية، موقع إسلام أون لاين.

[1]- المباني الفكرية للنظام السياسي في الإسلام، حوار مع محمد جواد اللاريجاني، مجلة التوحيد.

[1]- المصدر السابق.

[1]- رفيق عبد السلام/ (كتاب في العلمانية والدين والديمقراطية: المفاهيم والسياقات)، الفصل الثالث (من الديمقراطية الجوهرية إلى الديمقراطية الإجرائية)، ص 201، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومركز الجزيرة للدراسات، 2008م.