

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر - باتنة 1

كلية العلوم الإسلامية
قسم الشريعة
تخصص: السياسة الشرعية
نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحرث العلمي
والعلاقات الخارجية

إشكاليات نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

أطروحة لنيل درجة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص: السياسة الشرعية

إشراف الأستاذ:

أ. د. عبد القادر عبد السلام

إعداد الطالب:

لخضر شكير

السنة الجامعية: 1436 / 1437 هـ

الموافق 2015 / 2016 م

شكر و عرفان

لا يشكر الله من لا يشكر الناس

إنه لا يسعني في هذا المقام إلا أن أشكر خالق الشكر والناس، وهو الله لا إله إلا هو،
فله كل الشكر وكل الحمد وكل الثناء أولاً وآخراً.

والشكر موصول إلى المشرف الأستاذ الدكتور عبد القادر عبد السلام، الذي سهر
وحرص وحقق ودقق من أجل إخراج هذا العمل بشكل أفضل مما هو عليه، فله مني أسمى
آيات الإعجاب والتقدير، راجياً له دوام الصحة وهناء البال.

كما أشكر اللجنة المناقشة على تجشّمهم عناء قراءة البحث، وعلى الملاحظات
والتصويبات والنصائح التي سوف يقدمونها. فرحم الله امرأ أهدى إلي عيوبي.

كما لا يفوتني شكر الجامعة والكلية والمكتبة، إدارة وعمالا، على كل مساهمة كانت
سبباً في إتمام هذا العمل، كما أشكر كل الإخوة الذين أسهموا في البحث بحظ وافر وخدموه
من قريب أو بعيد. فلهم الشكر جميعاً وأشتاتا ذكرتهم أم لم أذكرهم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أبوكما.

قبل البدء:

عَلِمْنَا هَذَا رَأْيٍ ...
فَمَنْ جَاءَ بِأَفْضَلٍ مِنْهُ قَبَلْنَا.

أبو

حنيفة النعمان.

﴿ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا
بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عِقَابُ الْأُمُورِ ۚ ﴾ [الحج : ٤١]

إهداء

أهدي هذا العمل إلى:

قُدْسِيَّة ... وصلاح الدين.

مقدمة

الحمد لله رب العلمين وبه نستعين، وأصلي وأسلم على محمد سيد المرسلين، وعلى آل وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

لقد عاش العالم الإسلامي منتصف القرن التاسع عشر استفاقة ويقظة (حتى لا أقول نهضة) نبهته إلى ضرورة النهوض بالأمة الإسلامية ونفض ما علق بها من أدران التخلف والركود طوال قرون مديدة، زاده جثوم المستدمر الأوروبي على بقاع كثيرة من دياره، فانبرى عدد من الدعاة والمصلحون يُشخّصون أدواء الأمة، ويصفون لها ما يمكن أن يشفي عللها. فراح فريق منهم ينظر في الأسباب المادية، وراح قبيل يتلمّس العلل العقدية، وذهبت طائفة ترنو إلى التربية والأخلاق، أما القسم الآخر فاهتم بإصلاح السياسة والحكم، ورأى المشكلة في قمة الهرم لا في قاعدته، فطفق -انطلاقاً من ذلك- يصف الدواء للأمراض الأمة السياسية، وراح يعتقد أن ما أصابها إنما كان بسبب تفرقتها، والوحدة هي العاصمة من كل زلل. فتصور كل واحد من هذا القسم (قسم السياسة والحكم) شكلاً محددًا للكيفية التي تكون عليها الأمة في جانب إدارة شؤون الحكم، واقترحوا لذلك نماذج اعتقدوا أنها كافية للنهوض بها إلى مصاف الأمم الراقية، وإعادة تمجدها إلى مجدها الأول.

تمثلت الاقتراحات المختلفة المقدمة من قبل هؤلاء في أربعة نماذج كبرى شكلت الإشكاليات الأربع في هذا البحث المعنون بـ: "إشكاليات نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر"، هذه الإشكاليات هي: إشكالية "الجماعة الإسلامية" وعلى رأسها جمال الدين الأفغاني، وإشكالية "الخلافة الإسلامية" والداعي إليها محمد رشيد رضا، وإشكالية "الدولة الإسلامية" ومؤسسها حسن البنا، وأخيراً إشكالية "الدولة الدينية" وتنسب المناداة بها إلى كل من المودودي وسيد قطب.

والإشكالية التي يعالجها هذا البحث هي: ما هي الأشكال المقترحة لنظام الحكم في الدولة الإسلامية المأمولة؟ وكيف نظر هؤلاء الأعلام إلى الشكل المناسب لنظام الحكم في الإسلام في ظل الظروف التي عاشها كل واحد منهم؟ ولماذا كانت على تلك الأشكال دون الأشكال الأخرى؟ وكيف كنت مواقفهم من المشكلات المندرجة تحت كل شكل منها؟

لقد دعاني إلى الكتابة في هذا الموضوع أسباب منها:

- قلة الدراسات التي تشتغل بالجانب السياسي في شقه النقدي؛ فجلّ الدراسات الإسلامية دراسات ممجّدة للتراث وللسابقين، مع غياب روح النقد البناء في كثير من الكتابات المناصرة للفكر الإسلامي.
- قلة التأصيل (من الجانب الآخر) في الدراسات المعاصرة التي تُعنى بنقد التراث ومنه السياسي على الخصوص؛ فجل هذه الدراسات دراسات متحيزة، وهي أقرب إلى الهدم منه إلى البناء.
- قلة الدراسات المستوعبة للفكر السياسي الإسلامي المعاصر؛ فجل الدراسات مُقتصرة على جانب معين تخص زاوية ضيقة من زواياه.

انطلاقاً من هذه الأسباب تزعم هذه الدراسة أنها جاءت لتكمل النقص الموجود في تلك الدراسات، وترمى إلى أهداف منها:

- استيعاب الإشكاليات المعروضة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في دراسة واحدة، والنظر إليها على أنها بنية متكاملة.
- دراسة الفكر السياسي الإسلامي دراسة تأصيلية من جهة، ونقدية من جهة أخرى، معتمدة على التراث غير ممجّدة له، مع التزام قول الحقيقة (حتى لا أقول الموضوعية) قدر الإمكان، والعدل حتى مع المخالف.
- محاولة الوقوف على الجوانب المختلفة التي عني بها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وأخذ نظرة شاملة غير تجزئية؛ فالباحث يؤمن بالنظرية التكاملية للوجود، فالاعتماد على الظواهر الجزئية والأسباب الخاصة دون ربط القضايا ببعضها والجزئيات بالكلية، واعتقاد أن علاجاً واحداً كافٍ لحل كل مشاكل الأمة، يعد واحداً من مُزَيجات الإصلاح والنهضة في عالم الإسلام اليوم.
- الإسهام في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بطرح بعض الحلول والمقترحات انطلاقاً مما قدمه السابقون، ووضع لبنة من لبنات بناء الأمة في جانبها السياسي، في محاولة لترشيد العمل السياسي الإسلامي حاضراً ومستقبلاً.

أما حدود هذه الدراسة فقد تمثلت في:

- المحدد الزمني:** وقد شمل النصف الثاني من القرن التاسع عشر (وهي البداية الحقيقية للفكر السياسي الإسلامي المعاصر)، ليمتد إلى نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الحالية، على مدى قرن ونصف من الزمن.
- المحدد المنهجي:** إذا كان زمن قرن ونصف من الفكر السياسي الإسلامي المتراكم لا تكفيه دراسة واحدة، فإن الباحث اعتمد على محددات منهجية منها:

- ذكر أهم القضايا المشكّلة في الموضوع، دون الرجوع إلى التفاصيل الكثيرة التي تحدم الموضوع من بعيد.
- الاهتمام بالقضايا التي جدّ فيها المعاصرون، مع إشارات مقتضبة لما هو موجود ومدروس في التراث الإسلامي.
- انتهاز منهج الإيجاز في عرض القضايا المطروحة، خاصة في ما يتعلق بالمسائل القديمة، أو القضايا المعاصرة التي لا تنتمي إلى إشكالية الموضوع انتماء أصلياً، والاهتمام بطرح السؤال (لماذا؟) دون السؤال (كيف؟).
- إن هذا البحث - كما هو واضح في العنوان - هو بحث في "الفكر السياسي"، وهو - لذلك - ليس بحثاً في "الفقه السياسي"، ولا في "القانون الدستوري"، ومن ثم ابتعد - شيئاً ما - عن الدخول في جزئيات القضايا المعروضة، إلا ما كان ضرورياً لخدمة المنهج المتبع. إضافة إلى قلة اهتمام الإعلام المدروسة أفكارهم في هذا البحث بالتفاصيل والجزئيات بقدر اهتمامهم بالفكرة، وهكذا سار البحث من لدن الأفغاني إلى سيد قطب.
- أما المنهج المتبع في هذا البحث فهو أساساً المنهج التحليلي، وقد ظهر في جل أجزاء البحث، وذلك لمناسبته لمثل هذه البحوث التي تُعنى بعرض الآراء والمقولات وتفكيكها من أجل نقدها بعد ذلك. بالإضافة إلى منهج التركيب الذي أزعج اعتماده، وهو الوجه الآخر المناقض للتحليل؛ أين حاولت إعادة تركيب الصورة بعد

تفكيكها، ويظهر ذلك في محاولة نسج الصورة الكلية للفكر السياسي الإسلامي في ناظم واحد، من أجل أخذ منظر واحد مركب، على خلاف الصور المقرّبة والمفكّكة، التي تهتم بالجزئيات والتفاصيل مع الذهول عن النواظم الكبرى والصور المتكاملة. مع إعمال آليتي النقد والمقارنة، سواء داخل المنظومة الفكرية الإسلامية أو بينها وبين المنظومات المخالفة.

كغيرها من الدراسات، اعتمدت هذه الدراسة على بحوث ودراسات سابقة ساهمت بحظ وافر في إتمامها على هذا الشكل، منها:

- دراسة الباحث عبد القادر عبد السلام الموسومة بـ " **تدخل الدولة في النشاط المجتمعي في الدساتير - المجالات والمدى: دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية** ، وهي أطروحة دكتوراه دولة، اهتمت بجانب من جوانب نشاطات الدولة، وهو النشاط المجتمعي، وهي دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، هدف الباحث من ورائها إلى إبراز وظائف الدولة في المجتمع، وأنها لا تقتصر على الجانب السياسي فحسب، وإنهما هناك أدوار ونشاطات أخرى منوطة بها، أبرزها النشاط الاجتماعي. وقد استفدت منها فيما تعلق بالمدخل إلى الدولة خاصة في جانبها الدستوري، .
- دراسة الباحث محمود بوترة الموسومة بـ " **إشكالية الحكم في الفكر السياسي الإسلامي** "، وهي دراسة مقدمة لدرجة دكتوراه دولة، شملت الفكر السياسي الإسلامي في قضاياها القديمة، وهدفت إلى إجلاء الحقيقة في كثير منها، ولم تهتم بالقضايا المطروحة منذ الأفغاني إلى اليوم.
- دراسة الباحث سمير فرقاني الموسومة بـ " **تطور الفكر السياسي الإسلام وأثره في واقع الأمة** "، وهي رسالة دكتوراه على شكل موسوعة شاملة، هدفت إلى الإحاطة بكل جوانب الفكر السياسي الإسلامي منذ النشأة الأولى، لكنها لم تتطرق إلى القضايا المعاصرة التي اهتم بها بحثي.
- دراسة الباحث صالح سمصار الموسومة بـ " **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر** "، وهو بحث شامل لكل قضايا السياسة الشرعية، هدف إلى الإحاطة بكل القضايا المعروضة في الساحة الإسلامية قديماً وحديثاً، استفدت منها خاصة فيما يتعلق بقضية الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر.
- دراستا الباحثين موسى معيرش الموسومة بـ " **الدين والدولة في فلسفة أبي الأعلى المودودي** " ، وعمر رويحة الموسومة بـ " **أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي** " ، وقد هدفتا إلى إجلاء الفكر السياسي عند المودودي، وقد خدمتاني في المبحث المتعلق به.
- دراسة الباحث عبد الإله بلقزيز المعنوية بـ " **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** "؛ أين عرض ثلاث ثلاثة محاور مما جاء في دراستي. وقد هدفت إلى تحليل ونقد الفكر السياسي الإسلامي من زاوية نظر مخالفة، استفدت منها على اختلافي معه في كثير من القضايا.
- دراسة ناصيف نصار المسماة " **تصورات الأمة المعاصرة** "، وهي دراسة مستوعبة، لكنها غير متعمقة، وينقصها الكثير من التأصيل.

- الدراسات المقدّمة من قبل مُجّد عمارة في تحقيقه للأعمال الكاملة لكل من الأفغاني ومُجّد عبده. وغيرها من الدراسات والأبحاث القيّمة استفدت منها كل في ميدانها.
- أما فيما يخص مصادر ومراجع هذا البحث فقد تنوعت بتنوع المحاور المعروضة فيه؛ فقد اعتمدت -أصالة- على المصادر الأصلية للأفكار الواردة، وهي مصادر الأفغاني وعبده ورشيد رضا وحسن البنا والمودودي وسيد قطب وعبد القادر عودة ويوسف القرضاوي، أما الباقي فهي مظان ومراجع تخدم الموضوع، سواء كتب التراث أم كتب المعاصرين. مع إحالتي على مراجع جانبية لمزيد من الاطلاع والمقارنة والنقد، وافتح باب المناقشة والحوار. كغيري من الباحثين، واجهتني صعوبات كثيرة منها:
- صعوبة الحصول على بعض المصادر لوجودها بعيدة عن متناولي، مما اضطرني -في بعض الأحيان- إلى الإحالة بالواسطة.
- قلة الدراسات المتخصصة في المحاور المدروسة، مما اضطرني إلى الاعتماد على المصادر الأصلية والاستعانة بالكتب الفكرية.
- عدم تمكني من السفر إلى مظان المصادر الأصلية والدراسات المتخصصة، ما جعلني أكتفي بما هو موجود في مكتباتنا المحلية.
- شساعة الموضوع واستغراقه فترة طويلة من الزمن من جهة، واستيعابه لجل القضايا المعروضة في الفكر الإسلامي المعاصر، مما جعلني أختصر كثيرا من القضايا، مركزا على الأهم والأولى.
- شسوع الموضوع في ميادين علمية ومعرفية مختلفة؛ من التاريخ إلى الفكر الديني والفكر السياسي والفلسفي، إلى العلوم الشرعية المختلفة (عقيدة وفقها وحديثا وتفسيرا)، إلى العلوم السياسية والفكر المعاصر عموما.
- انتهجت خطة ذات الفصول الأربعة والمباحث الأربعة في كل فصل، مع محاولة الموازنة والموازاة بين الفصول والمباحث قدر الإمكان. وقد كانت الخطة الإجمالية على النحو الآتي:
- بعد المقدمة التي مهّدت فيها للموضوع وطرحت فيها الإشكالية، ابتدأت بفصل أول حمل المحور الأول، وهو "الجامعة الإسلامية" عند مؤسسها وداعيتها الأول جمال الدين الأفغاني، مهدت له بمدخل للجامعة الإسلامية، ثم أصلّلت لها عند الأفغاني ثم عند تلميذه مُجّد عبده، وأخيرا عرضت بعض الانتقادات والتقويمات.
- أما الفصل الثاني فاختص بالمحور الثاني، وهو "الخلافة الإسلامية" عند مناديهما الرئيس مُجّد رشيد رضا، مهدت له كذلك بمدخل للخلافة الإسلامية، ثم قعدت هذه الفكرة عند باعثها الأول، ثم تئّيت بذكر هذه الفكرة عند مفكرين آخرين من العرب والمسلمين، وأخيرا وضعت الفكرة في ميزان النقد والتقويم.
- أما الفصل الثالث فكان خاصا بالمحور الثالث، وهو "الدولة الإسلامية"، قدمت له بمدخل للدولة عموما والدولة الإسلامية على الخصوص، وعالجت فيه هذه الفكرة عند مؤسسها الأول حسن البنا، وزدت الفكر وضوحا عند بعض الإخوان من الجيل الثاني بعد البنا ممثّلت لاثنتين منهم هما عبد القادر عودة ويوسف القرضاوي، وأخيرا قوّمت الفكرة بذكر بعض الانتقادات والملاحظات.

كان الفصل الرابع - وهو الأخير - مفرداً للمحور الرابع، وهو " الدولة الدينية"، بدأت فيه بالتمهيد لهذه الفكرة بمدخل يؤصّل لها، ذاكراً منشأها ومنبتها، ثم عرّجت على من يُعدّ منادياً لها في الفكر الإسلامي المعاصر، وهما - على الخصوص - المودودي وسيد قطب، لأبين في الأخير مدى قول هذين المفكرين بهذه الفكرة، مع نقد وتقويم لكثير من الأفكار التي جاء بها المفكران.

في الأخير زوّرتُ خاتمة ذكرت فيها أهم النتائج العامة - بعدما ذكرت النتائج الخاصة بكل فصل في نهايته - ووصلت إلى بعض الخلاصات والتوصيات، وتركت الباب مفتوحاً لمزيد من الأبحاث والدراسات والنقاشات والملاحظات والردود، لتسهم - هي كذلك - في مزيد التحري والتمحيص وإضافة الجديد في هذا الميدان. على أن هذه الدراسة لم تدعّ الإحاطة والإلمام بكل تشعبات الموضوع، فهذا يقتضي مؤسسة قائمة بذاتها تشتغل عليه، أما الباحث فعزّاه أنه أثار النقاش في عدد من القضايا المعروضة، ولعل في ذلك ما يكفي لاستفزاز العقل العربي والإسلامي لمزيد من المساجلات وكثير من المطارحات، وتبقى الحقيقة أمل كل باحث يسعى إليها ولا يدركها، لا يختلف فيها اثنان ولا يتناطح فيها عقلاّن، لكن الناس يختلفون في طريق الوصول إليها وأساليب التعبير عنها.

هذا، وأحمد الله العلي الكبير الذي أوحى إلي بإكمال هذا العمل المتواضع، راجياً منه تمام إخلاص النية وكمال صواب العمل، وأن يجعله شاهداً لي لا شاهداً علي، وأن ينفع به الطلاب والباحثين، وأن يجعله في ميزان الحسنات يوم لا يغني الدرهم والدينار إلا من أتى الله بقلب سليم وعمل كريم. وما أردت إلا الحق وإن أخطأته، و" ليس من طلب الحق فأخطأه، كمن رام الباطل فأدركه".

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

الجامعة الإسلامية ومشكلاتها

المبحث الأول: مدخل إلى الجامعة الإسلامية.

المبحث الثاني: الجامعة الإسلامية في فكر جمال الدين الأفغاني.

المبحث الثالث: الجامعة الإسلامية في فكر محمد عبده.

المبحث الرابع: نقد وتقويم.

ليس المقصود من هذا الفصل الاقتصار على فكرة "الجامعة الإسلامية" كفكرة نظرية دعا إليها العديد من المصلحين والمفكرين، وإنما المقصود منه الوقوف على أهم القضايا السياسية التي لها علاقة قريبة بهذه الفكرة، ولذا سوف أتطرق - بعد المدخل التمهيدي إلى الجامعة- إلى كثير من القضايا التي شكلت الفكر السياسي لكل من الأفغاني وعبد، كأكبر الدعاة والمؤسسين لهذه الفكرة، وأشار إلى المساهمين الآخرين إشارات مقتضبة، ثم أختتم الفصل ببعض الانتقادات الموجهة لهؤلاء الأعلام، مع التعقيب والرد على ما هو ضروري.

المبحث الأول

مدخل إلى "الجامعة الإسلامية".

المطلب الأول

مفهوم "الجامعة الإسلامية".

"الجامعة الإسلامية" هو اتجاه فكري وفلسفي دعا إلى إقامة نظام الحكم الإسلامي في شكل جامعة تضم الدول الإسلامية تسمى "الجامعة الإسلامية"، وذلك بعد ضعف الخلافة العثمانية وظهور الانقسامات في صفوفها، واستقلال بعض من أقاليمها (مصر والحجاز مثلاً)، خاصة بعد المد الاستعماري الأوروبي الذي بدأ في النصف الأول من القرن التاسع عشر. والهدف من الجامعة عموماً هو إعادة توحيد الأقطار الإسلامية المتشتتة¹، وإن لم تكن تحت راية واحدة، ولكن تحت فكرة واحدة.

ولقد "كان شعار الجامعة الإسلامية كدائرة سياسية تضامنية تجمع الشعوب الإسلامية المستعمرة أو المهتدة بالاستعمار"². فهذه الفكرة إذا تعني فيما تعنيه في الأساس "ذلك التيار الفكري والسياسي الذي أبصر قاداته وأنصاره أن هناك عدداً من التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي والشعوب والأمم الإسلامية [...] ثم آمنوا بأن تشخيصها في مختلف هذه البلاد له كذلك طريق واحد يؤدي إلى تلك الغاية المنشودة، وهي التغلب على هذه التحديات والعودة بهذه الأمم الإسلامية إلى دائرة التأثير الإنساني والعطاء الحضاري كما كانت قبل أن تقهرها هذه التحديات"³.

¹ Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford University Press, London, 1924, p. 175.

² محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط1/1994، ص11.

³ المرجع نفسه، ص50.

المطلب الثاني

جذور "الجامعة الإسلامية".

لعل الداعي الأول الذي دعا إلى هذه الفكرة هو المصلح "جمال الدين الأفغاني"¹، وتلميذه "مُجَّد عبده" في البداية، وقد ظهر جليا في تأليف مشترك بينهما أسمياه "العروة الوثقى"²، ولذلك فإن "أبرز الأصوات التي ارتفعت في وجه الفرقة والشتات والانشقاق هو صوت جمال الدين الأفغاني"³، وعلى الرغم من أن الأفغاني هو الذي ألقى في الآستانة بذرة ما يسمى بـ "الجامعة الإسلامية" إلا أنه لم يقصر جهوده على الإطار العثماني الخالص، وإنما وجه نشاطه السياسي في كل الاتجاهات، متنقلا بصورة خاصة ما بين فارس ومصر وتركيا، آملا أن يجد في إحدى عواصم هذه الدول صدى فعالا حاسما لأفكاره الأساسية، التي لم تلغ من الاعتبار إمكانية بناء دولة إسلامية قوية هنا أو هناك، تأخذ على عاتقها مهمة تحرير الإسلام والترقي به وتوحيده للوقوف في وجه الغرب⁴. ولقد ظهرت هذه الفكرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد تميزت هذه الفترة بـ:

- ضعف الأمة الإسلامية، ومن ثم ضعف الخلافة الإسلامية، ممثلة في الباب العالي العثماني.
- تفرق وحدة المسلمين السياسية،
- غياب إطار عام يجمع الأمة الإسلامية،
- دخول الاستعمار الأوروبي كثيرا من البلدان الإسلامية،

¹ جمال الدين الأفغاني (1839 - 1897): ولد في قرية "أسعد آباد" من قرى "كنر"، ثم انتقل مع أبيه إلى مدينة كابل، ثم سافر إلى الهند ثم إلى الأقطار الحجازية، ثم عاد إلى بلاده، وانخرط في سلك الحكومة على عهد الأمير دوست مُجَّد خان، تقلد منصب الوزير الأول في عهد مُجَّد أعظم خان، خرج إلى الحج مرة ثانية سنة 1869، ثم إلى مصر فالآستانة، أين سمي فيها عضوا في مجلس المعارف، ثم سافر إلى مصر سنة 1871، وبقي فيها مصلحا ومدرسا في بيته إلى أن أخرج في عهد الخديو مُجَّد توفيق باشا سنة 1879 فتوجه إلى الهند، وبقي فيها حتى نهاية الثورة الغرابية واحتلال إنجلترا لمصر، فاختار باريس أين أنشأ العروة الوثقى مع تلميذه مُجَّد عبده، ثم رجع إلى إيران سنة 1885، ليعود إلى الآستانة ثانية حتى توفي فيها سنة 1897. تنظر ترجمته في: مُجَّد عبده، **النائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين**، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1985، ص 16-31. مُجَّد باشا المخزومي في: الأفغاني، **خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني: آراء وأفكار**، تقرير: مُجَّد باشا المخزومي، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1/2002، ص29. خير الدين الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط5/1980، (5/168)، 169). مُجَّد عمارة، **جمال الدين الأفغاني: موقف الشرق وفيلسوف الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ط2/1988. محسن عبد الحميد، **جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1985. علي شلش، **جمال الدين الأفغاني**، ضمن سلسلة الأعمال المجهولة، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1/1987. شفيق شقير، **موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف**، دراسة تطبيقية على تفسير المنار، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط1/1998، ص19-49.

² لقد كان مُجَّد عبده المعبر عنها، أما الأفغاني فكان صاحب الأفكار فيها.

³ Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, p. 176.

⁴ مُجَّد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام مُجَّد عبده**، ص73. ينظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط4/2010، ص257.

- توجيه الفكرة إلى الحكام والساسة، أكثر من توجيهها لعامة المسلمين، ومن ثم كانت الفكرة سياسية بالدرجة الأولى.

يمكن إرجاع الجذور الأولى لفكرة الجامعة الإسلامية قبل المؤسس الأول "الأفغاني" إلى الحركة الوهابية (نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب¹)، أقدم تيار فكري يمكن إدراجه ضمن شعار "الجامعة الإسلامية"، فلقد كانت الوهابية حركة ترمي إلى تجديد شباب الإسلام والمسلمين، عن طريق طرح ركاب البدع والخرافات التي دخلت عقائد المسلمين².

لقد كانت الحركة السنوسية (نسبة إلى مؤسسها: محمد بن علي السنوسي³) الامتداد الوهابي إلى شمال إفريقيا، مع مراعاة الخصوصية الشمال إفريقية، سواء من حيث العادات والتقاليد والتدين الشعبي أو من حيث التحديات الاستعمارية، المتمثلة أساساً في الاستعمار الفرنسي. ومن ثم فإن السنوسية كذلك -بطابعها الصوفي الذي تميزت به عن الوهابية- كانت هي الأخرى رافداً من الروافد التي امتدت جذورها لتستقي منها التيارات الإسلامية فيما بعد⁴.

تلك إذا هي الجذور الأولى والروافد الفكرية والعقدية التي أمدّت "الجامعة الإسلامية" -بمعناها عند مؤسسها- منطلقاتها الفكرية وأسسها العقدية، لتظهر بعد ذلك على شكل "جامعة" عند مؤسسها الأول جمال الدين الأفغاني.

المطلب الثالث

تيارات "الجامعة الإسلامية".

لقد تبنت فكرة "الجامعة الإسلامية" كثيرًا من التيارات والشخصيات الإسلامية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولم تكن هذه الفكرة واحدة عند جميعهم، بل كانت تختلف باختلاف التوجهات والمواقع التي

¹ محمد بن عبد الوهاب (1703-1792): زعيم النهضة الدينية الإصلاحية الحديثة في جزيرة العرب، دعا إلى التوحيد الخالص ونبت البدع وتحطيم ما علق بالإسلام من أوهام. له مؤلفات منها: "كتاب التوحيد"، رسالة "كشف الشبهات"، وغيرها. ينظر: الزركلي، الأعلام، (6/257). لوثرود ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، دار الفكر، بيروت، (د.ت.). (260/1). ينظر: آمنة محمد نصير، الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة، دار الشروق، بيروت، ط1983/1، ص25 وما بعدها.

² ينظر: لوثرود ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، (1/291).

³ محمد بن علي السنوسي (1791-1859م): ولد بمستغانم غرب الجزائر، قرأ العلوم في فاس بالمغرب الأقصى، حج سنة 1829م، وفي طريقه تلقى إجازات كثيرة ودخل عدة طرق، وعاد إلى الجزائر وأقرأ في الأغواط. عاد إلى المشرق عام 1839م وقرأ في الأزهر. كان من أتبع السيد أحمد الفاسي شيخ القادرية، ثم أسس طريقة جديدة، ذهب إلى أفريقية وجمال في برقة وبنى الزاوية البيضاء، وكثر أتباعه في القطر الطرابلسي وفي توات غربي الجزائر وفي السودان حتى وصلوا أوسط أفريقية. تعد السنوسية من أشد أعداء الأوروبيين من جميع الطرق الصوفية، نظراً لقاعدتهم في جهد الكفار وجمع كلمة المسلمين على العدو العام، وكانت تسعى إلى تخلص الإسلام من النفوذ الأجنبي وإعادة الإمامة العامة كما كانت في عصر الخلفاء. له كتب كثيرة منها: "الدرر السنوية في أخبار السلالة الإدريسية" و"إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن" وغيرها. ينظر: شكيب أرسلان، (تعليقات وحواش) ضمن: لوثرود ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، (2/398-400). الزركلي، الأعلام، (6/299).

⁴ ينظر: ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، (1/290). محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل، ص51، 52.

يحتلها كل واحد من هؤلاء، لكنهم كانوا جميعاً تحت شعار واحد، هو شعار "الجامعة الإسلامية". فما هي أهم هذه التيارات؟

الفرع الأول: تيار "الجامعة العثمانية".

كان السلطان عبد الحميد الثاني¹ أول من فكر في هذه الجامعة، حيث رأى تقهقر الإمبراطورية العثمانية في وجه المكائد الاستعمارية الأوروبية، فسعى إلى الحفاظ على ما تبقى من مقومات "الرجل المريض"، بإعلانه فكرة "الجامعة الإسلامية"، أو "الجامعة العثمانية" على التحقيق، ولم يعد أمام هذا السلطان من سلاح دفاعي يلجأ إليه أمام المظاهر العدوانية الأوروبية سوى الشعور الديني، وبعث فكرة الجامعة الإسلامية كرابطة دينية سياسية². هذه الرابطة يناط بها لم تشتت المسلمين في كل أنحاء العالم تحت راية واحدة، هدفها الأساس الحفاظ على الوحدة الإسلامية وقد بدأت تتمزق، والوقوف في وجه المد الاستعماري الذي بدأ ينشب أظفاره في كل جانب من جوانب الدولة العثمانية، و"كان الشعار الذي وضعه [السلطان عبد الحميد] لهذه الجامعة هو "يا مسلمي العالم اتحدوا"³. وكانت الجامعة الإسلامية تعني عنده وحدة دولة الإمبراطورية العثمانية، وإحكام قبضتها على كل أجزاء العالم الإسلامي، واستبعاد كل العوامل والتيارات التي تعرقل الوصول إلى هذا الهدف⁴.

الفرع الثاني: تيار الإسماعيلية⁵.

كان أغاخان⁶ من أبرز قادة الحركة الإسماعيلية الحديثة، وقد عمل -هو الآخر- تحت شعار "الجامعة الإسلامية"، وفي ذلك يقول: "إن هناك جامعة إسلامية حقة صريحة ينضم إلى لوائها الحر كل مسلم مخلص. أعني

¹ السلطان عبد الحميد (1842-1918): سلطان عثماني، اعتلى العرش سنة 1876. بعد موت أبيه عبد الحميد الأول وإزاحة أخيه مراد الخامس المختل عقلياً، كان يتمتع بالذكاء ويحب السهر بنفسه على مجمل قضايا الدولة، إلا أنه كان شكاكاً لا يثق في الآخرين ولا يطمئن إليهم، شملت إنجازاته إيجاد ثماني عشرة مدرسة مهنية، وتأسيس دار الفنون سنة 1900، التي تحولت إلى جامعة استانبول، وبناء خط سكة حديد الحجاز، وأهم عمل قام به موقفه الرفض التنازل عن أرض فلسطين لليهود، وقد خلع من الحكم بعد الانقلاب الذي قامت به جماعة الاتحاد والترقي عام 1909. ينظر: عبد الوهاب الكيلاني وآخرون: الموسوعة السياسية، (810/3).

² ينظر: محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني، ط/ 1994، ص 149. Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, p. 173.

³ الماوتلين، عبد الحميد ظل الله على الأرض، ص 72-84، (نقلاً عن محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 149)، وقد كان شعار ماركس: "يا عمال العالم اتحدوا".

⁴ محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل، ص 59.

⁵ سميت كذلك لما تتميز به من أسرار باطنية، وهي نسبة إلى الفرقة الإسماعيلية القديمة، المنتمية إلى مذهب الشيعة.

⁶ أغاخان الثالث (1877-1957م): السلطان محمد بن علي شاه الحسيني، ولد بكراتشي في الهند، وُلِّي الإمامة بعد والده وهو في الثامنة من عمره، انتخب عضواً في مجلس نائب الملك في الهند. له مؤلفات منها: "قضية الهند" و"الإسلام وأوروبا"، كما وضع دستوراً للحركة الإسماعيلية، أظهر فيه ضرورة طلب العلم واقتراح الإيمان بالعمل. عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2009/1، (153/1).

بذلك الرابطة الروحانية الوجدانية¹، والوحدة الجامعة بين أتباع صاحب الرسالة الإسلامية. فهذه الوحدة الإسلامية الروحانية التهذيبية يجب أن تتعهد فتتمو أبداً، لأنها عند أتباع النبي أس الحياة وجوهر النفس"².

الفرع الثالث: تيار (الأفغاني- عبده) أو تيار "العروة الوثقى"³.

لقد تميز هذا التيار بعدد من الخصائص في مقدمتها:

- الإصلاح الديني من منطلق العقلانية الإسلامية، إيماناً بأن الشرق لن ينتصر في صراعه مع الغرب إلا إذا تسلح بسلاح العقل، ذلك السلاح الذي ضمن للغرب تفوقه في هذا الصراع.

- تجديد الصلات الحضارية مع الغرب، واقتباس المناسب منها، حتى يتمكن الشرق من العودة إلى دائرة التأثير والعطاء الحضاري.

¹ يمكن الانتباه إلى تعبير "روحانية وجدانية"، الذي يدل دلالة صريحة على أن الرابطة لا تعدو أن تكون -في واقع الأمر- سوى رابطة روحانية وجدانية، فهل كانت رابطة سياسية واقعية مؤثرة؟

² ينظر: ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، (320/1). عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل، ص52.

³ العروة الوثقى جمعية إسلامية عالمية، هدفها إعادة عزة الإسلام ومجده، والعمل على تطهير عقائده مما شابها، وتحرير العالم الإسلامي من ذل الاستعمار وعبوديته. وكانت جميع الأفكار في الجريدة التي صدرت باسم "العروة الوثقى" لجمال الدين، أما الأسلوب والعبارة فكانا للإمام محمد عبده، وكان يعاونهما في جهادهما ميرزا محمد باقر، وكان عمله معهما هو الإطلاع على ما يكتب في الصحف الأوروبية مما له صلة بالعالم الإسلامي، فيترجمه ليكون مادة للجريدة في الأخبار السياسية الدولية. صدر من الجريدة ثمانية عشر عدداً، ابتداء من مارس 1884 إلى أكتوبر 1884، ثم توقفت بسبب من محاربتها من قبل الاستعمار الإنجليزي من جهة، وكذا السلطات المصرية من جهة أخرى. ولقد لخصت هذات الجمعية أهدافها في العدد الأول منها، وحصرتها في هذه المبادئ:

- تضع الجمعية نفسها في خدمة الشرقيين عامة، فتبين لهم الواجبات التي يجب عليهم القيام بها، والتي كان التفريط فيها سبباً في تدهورهم، وتوضح الطرق التي يجب اتباعها لتدارك الأخطاء الماضية، وتجنب الصعاب والأخطار في المستقبل.

- البحث معهم الأسباب والعلل التي أدت إلى ضعفهم وفي طليعتها تفريطهم في تعاليم دينهم.

- كشف الغطاء عن الشبه التي شغلت أوهام المترفين، وإزاحة الوسواس التي سيطرت على عقول المنعمين، مما أدى إلى اليأس من الإصلاح، والقنوط من تلافي الأخطار الماضية.

- محاولة إحياء الأمل في النفوس، وتبيين أن طريق النهوض ليست بالصعوبة المتوهمة التي توجب فتور الهمة أو خور العزيمة.

- إبداء اهتمام خاص بالرد على التهم التي توجه إلى الشرقيين عامة والمسلمين بصفة خاصة، والاعتناء بتفنيد مفتريات الغرب الذي يزعم قائلوها بأن المسلمين لن ينهضوا أبداً ما داموا متمسكين بأصول دينهم.

- الإطلاع المتوالي للشرقيين على الأحداث العالمية وأسرارها ليحيطوا علماً بما يدبره السياسيون الأوروبيون، وما يبيتونه لهم، ولكي يعلموا في أي عالم يعيشون، حتى لا يقعوا في شرك الدعايات المغرضة.

- العمل على تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية، وبيان المنافع المشتركة بينها، وعلى مناصرة كل سياسة خارجية من شأنها ألا توقع حيفاً بالشرقيين"،

الأفغاني وعبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، لبنان، ط/ 1990، ص33-34، من مقدمة طه عبد الباقي سرور. ينظر: محمد المخزومي، في

تقريره لـ خاطرات الأفغاني، ص320-322. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، موفم للنشر، الجزائر، ط/ 1990، ص104-

- المحافظة على بقاء السلطنة العثمانية، وتنمية جوانبها الإيجابية، والعمل على تجديد شبابها¹، لا من منطلق الإيمان بما كخلافه إسلامية وإمارة للمؤمنين، وإنما من منطلق الضرورات التي يحتمها التصدي للعدو الرئيس، وهو الاستعمار الغربي الزاحف على الشرق، فهو يحافظ عليها سياسيا، ويحاول تنمية قواها السياسية، ويهاجم فكرها الرجعي بهدف تطويرها وتجديد شبابها².

- جعل علاقة الدين والمعتقد بدلا للعلاقات القومية (الجنسية) التي كانت تنمو في عدد غير قليل من الأقطار المحكومة بالسلطة العثمانية. يقول الأفغاني: "إن المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم"³، وأن المسلمين تاريخيا "لا يَعْتَدُونَ برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس، وإنما ينظرون إلى جامعة الدين؛ لهذا ترى العربي لا ينفر من سلطة التركي، والفارسي يقبل سيادة العربي، والهندي يدعن لرئاسة الأفغاني، ولا اشمزاز عند أحد منهم ولا انقباض، وإن المسلم -في تبدل حكوماته- لا يأنف ولا يستنكر ما يُعرض عليه من أشكائها وانتقالها من قبيل إلى قبيل مادام صاحب الحكم حافظا لشأن الشريعة ذاهبا مذاهبا"⁴. وكان مُجَدَّ عبده في أواخر حياته ينادي بالأفكار ذاتها التي كانت مجلة "العروة الوثقى" تنادي بها، فنجده يقول: إن "الجنسية ليست معروفة عند المسلمين، ولا لها أحكام تجري عليهم، لا في خاصتهم ولا عامتهم، وإنما الجنسية عند الأمم الأوروبية تشبه ما كان يسمى عند العرب عصبية [...] جاء الإسلام فألغى تلك العصبية [...] فالجنسية لا أثر لها عند المسلمين قاطبة [...] لا جنسية في الإسلام"⁵.

- الدعوة إلى عدم الاستقلال عن سلطة العثمانيين، ودليل ذلك أن هذا التيار هو حامل شعار "مصر للمصريين" قبيل الثورة الغرابية، من خلال "الحزب الوطني" السري، الذي قاده الأفغاني في مصر، فهذا التيار لم يكن يدعو إلى "وحدة الدولة" بين كل المسلمين، وذلك لاعتبارات تاريخية وأخرى واقعية موضوعية، فاكتمى بذلك بالمناداة بما يمكن تسميته "وحدة سياسية" عامة، أو "تضامن إسلامي" شامل، بدلا من وحدة الدولة. وقد عبر الأفغاني عن ذلك في "العروة الوثقى" قائلا: "أنا لا أطلب أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا، فإن هذا ربما يكون عسيرا، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي مُلك على

¹ ربما كان ذلك في بداية الفكرة عند الأفغاني، أيام كان يأمل في السلطنة العثمانية وفي السلطان عبد الحميد، لكن الأمر تغير بعد ذلك عندما فقد الأمل في السلطان.

² ينظر: مُجَدَّ عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل، ص 52-53.

³ الأفغاني، الخاطرات، ص 325. من الآن فصاعدا سوف يكون تغليظ الخط سواء في المتن أو الهامش مني إلا ما أشرت إلى أنه من غيري.

⁴ الأفغاني، المصدر نفسه، ص 325. ينظر: مُجَدَّ عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: مُجَدَّ عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط 2006/2، (735/1).

⁵ مُجَدَّ عبده، الأعمال الكاملة، (245/6).

ملكه، يسعى بجهدده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته، وبقائه ببقائه¹. وفي السياق نفسه يعبر مُجّد عبده قائلاً في رده على "هانوتو"²: "يكثر المسلمون اليوم من ذكر الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد، ويعلقون آمالهم بجمته، وكثير منهم يدعون إلى عقد الولاء له، وهذا أمر لا ينبغي أن يدهش أحداً، فإن هذه الدولة هي أكبر دول الإسلام، وسلطانها أفخم سلاطينهم، ومنه يرتجى إنقاذ ما بين يديه من المسلمين مما حل بهم، وهو أقدر الناس على إصلاح شؤونهم، وعلى مساعدة الداعين إلى تمحيص العقائد وتهذيب الأخلاق بالرجوع إلى أصول الدين الطاهرة النقية"³.

- الدعوة إلى توحيد العناصر الوطنية للأقطار الإسلامية، بغض النظر عن العقائد والأديان، فهذا الأفغاني لا يفرق بين الناس على أساس من الدين والعقيدة، بل يؤكد بأنك لا ترى في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري، بل بالعكس تحضه على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقريبه، وتحظر عليه عمل الشر مع أي كان، " أما اختلاف الأديان فليس هو من تعاليمها، ولا أثر له في كتبها، وإنما هو صنع بعض رؤساء أولئك الأديان الذين يتجرون بالدين، ويشترون بآياته ثمنا قليلا، ساء ما يفعلون"⁴.

- الجامعة الإسلامية ليست حركة مواجهة بين الإسلام والمسيحية، وليست عودة إلى الصراعات الدينية والحروب المقدسة، وإنما هي تيار سياسي وحضاري، هدفه يقظة الشرق واتحاده. يقول مُجّد عبده: " لم يخطر ببال أحد ممن

¹ الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص 345، ينظر: جمال الدين الأفغاني ومُجّد عبده، العروة الوثقى، ص112.

² غابريال هانوتو (Gabriel Hanotaux) (1853-1944م): سياسي ومؤرخ فرنسي ووزير الخارجية الفرنسية (1894-1898م)، عُرف بنزعتة الاستعمارية وبدعوته إلى التقارب مع روسيا وإقامة حلف فرنسي روسي يقف في وجه ألمانيا. من آثاره: "تاريخ فرنسا المعاصرة" (1871-1900م). عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، (302/4).

³ مُجّد عبده، الأعمال الكاملة، (248/3). مقال "الرد على هانوتو"، نشرته "المؤيد" في 26 جويلية 1900م. ولعل هذا الموقف لعبده هو الموقف نفسه للأفغاني في فترة ما قبل الثورة الغرايبة، أين عقد هؤلاء الآمال على الدولة العلية، ممثلة في رأسها السلطان عبد الحميد، ولكن بعد الثورة خابت الآمال وانقلب الرجلان - خاصة الأفغاني - على السلطان، وبدأ يهاجمه.

⁴ الأفغاني، خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص29. وفي مكان آخر يقول: "إن الأديان الثلاثة، الموسوية واليعسوية والحمدية، على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية [...] وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير أن تتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد تحظى نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة". المصدر نفسه، ص76. وإذا كان الأفغاني يقصد من عدم اختلاف الأديان، كونها من مصدر واحد هو الوحي، قبل حدوث التبديل والتحريف في الكتابين السابقين، فهذا أمر لا يختلف فيه اثنان من المسلمين، أما إن كان المقصود من ذلك مساواة الأديان، وجعلها في كفة واحدة (والمعروف نسخ الإسلام للدديانات السابقة، وهيمنته عليها) فهذا لا يشاطره فيه أحد من المنصفين. ينظر للمقارنة: ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، درا المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط 2000/1، ص108-113.

يدعو إلى الرجعة إلى الدين [...] أن يثير فتنة على الأوروبيين أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين¹. وسوف يأتي تفصيل حول تفكير الرجلين في المباحث القادمة.

الفرع الرابع: تيار الكواكبي.

هو التيار الذي تزعمه عبد الرحمن الكواكبي²، الذي رام إلى تجديد حياة العالم الإسلامي، ولكن تحت قيادة العنصر العربي، فكانت الجامعة الإسلامية عنده تياراً مناهضاً للأتراك العثمانيين³.

الفرع الخامس: تيار مصطفى كامل.

كان مصطفى كامل⁴ من أنصار الجامعة الإسلامية، بل من دعائه، وفي العديد من خطبه ومقالاته ورسائله نقرأ له دفاعاً عنها، وتفسيراً لمفهومه لها، والمضمون الذي يعنيه عندما يرفع هذا الشعار⁵. فما المفهوم الحقيقي لديه حول هذا الشعار؟

كان مصطفى كامل يدافع عن شعار الجامعة الإسلامية، لا كمفهوم السلطان عبد الحميد؛ الذي يعني عنده "الجامعة العثمانية"، ولا كمفهوم الأفغاني؛ الذي يعني عنده "الجامعة الإسلامية العالمية" إن صح هذا التعبير، ولكن كانت الجامعة الإسلامية تعني عند كامل "طوق النجاة من العزلة التي يعمل الاستعمار كي يقضي بها على مصر، وكان المناضلون تحت أعلام الجامعة الإسلامية، وبالذات من منطلق الوطنية المصرية وفي سبيل الاستقلال التام لمصر [عن السلطة العثمانية...]. كانوا هم المدركين بوعي تاريخي أصيل الطريق الطبيعي لقوة مصر ونهضتها، والسبيل الأوحيد لخلاصها من نير الاستعمار [...] ومن هذه الزاوية -بالتالي- يجب أن ننظر لمفهوم مصطفى كامل عن الجامعة الإسلامية، ورفع شعارها ونضاله تحت أعلامها"⁶.

¹ مُجَّد عبده، الأعمال الكاملة، (248/3)، مقال "الرد على هانتوتو" السابق. ينظر: مُجَّد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل، ص 57-58.

² عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902م): من رجال الإصلاح الإسلامي، ولد ببلد وأنشأ بها جريدتي "الشهباء" و"الاعتدال". أسندت إليه مناصب عديدة في الشام، وملك ضيق عليه هناك رحل إلى مصر واستقر بها إلى أن توفي. له من الكتب: "أم القرى" و"طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد". ينظر: الزركلي، الأعلام، (298/3).

³ مُجَّد عمارة: الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل، ص 59، ينظر الكواكبي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: مُجَّد عمارة، طبعة القاهرة 1970، ص 34-65.

⁴ مصطفى كامل (1874-1908م): أحد مؤسسي النهضة الوطنية بمصر. حصل على شهادة الحقوق من جامعة "تولوز" بفرنسا، انصرف إلى مقاومة الاحتلال الإنكليزي، ونشر دعوته السياسية في صحف فرنسا. أنشأ جريدة "اللواء" اليومية سنة 1900م. دعا إلى إنشاء "الحزب الوطني"، وانتخب رئيساً له سنة 1907م. له كتاب "حياة الأمم والرق عند الرومان" و"فتح الأندلس" و"مصر والاحتلال الإنكليزي". الزركلي، الأعلام، (7/238، 239).

⁵ مُجَّد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل، ص 49.

⁶ المرجع نفسه، ص 11-12.

يبدو أن مصطفى كامل كان من المدافعين عن شعار الجامعة الإسلامية، كمفهوم له علاقة أصيلة بالقومية المصرية، دون الانعزال عن الروابط القومية العربية العامة، ودون الانفصال عن القوى الإسلامية، التي كانت مصر تمثل إحدى قلاعها وحصونها إلى ذلك التاريخ.

هذا، وقد حاولت تلخيص أهم التيارات المنادية بشعار الجامعة الإسلامية، حتى لا يعتقد أنه شعار ذو مدلول واحد، بل هو شعار واحد اختلفت مدلولاته باختلاف الداعي له والمدافعين عنه، وباختلاف المفهوم المنطبع في ذهن كل واحد من هؤلاء، ومن خلال ذلك يعمل المدافع عن الشعار فكراً وممارسة.

المطلب الرابع

دواعي "الجامعة الإسلامية".

لقد نادى الأفغاني إلى "الجامعة الإسلامية"، واتخذ لذلك منبرا صريحا وجريئا، هو منبر "العروة الوثقى". يقول فيها: "أنرضى ونحن المؤمنون وقد كانت لنا الكلمة العليا أن تُضرب علينا الذلة والمسكنة، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يرد مشربنا ولا يحترم شعيرتنا، بل أكبر همّه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يُخلي منا أوطاننا، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته والجالية من أمته"¹.

يبدو واضحا من صيحة الأفغاني الأسباب والدواعي وراء رفع شعار الجامعة الإسلامية، وهي طلب العز بعد الذلة والمسكنة، وطلب الرفعة بعد الهوان، وهو في الجملة استبداد جيوش المستعمر في ديارنا، واستمناعه بخيراتنا، وفوق ذلك محاولته إفناءنا، وهو قبل ذلك مخالف لنا في الأصل والفصل، مخالف لنا في الدين والوطن، وهذا كله نتيجة لتخلفنا وافتراقنا، فهل "يمكن جمع الكلمة بعد افتراقها، وهي لم تفترق إلا لأن كلاً عكف على شأنه [...] هل من صيحة تفرع قلوب الآحاد المتفرقة، من أمة عظيمة تتباعد أحواؤها وتتناهى أطرافها وتتباين عاداتها وطبائعها، هل من نبأ تجمع أهواءها المتفرقة وتوحد آراءها المتخالفة، بعدما تراكم جهل وران غبنٌ وخيلٌ للعقول أن كلَّ قريب بعيدٌ وكلَّ سهل وعزٌّ"².

إن داعي الوحدة بعد الشتات أمر لا مناص منه إذا أرادت الأمم الإسلامية العودة إلى منابعها وتاريخها، وإن لم تدرك ذلك فلتتنظر إلى مثال الجاهلية "هل نسيت تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من

¹ الأفغاني وعبيده، العروة الوثقى، ص30.

² المصدر نفسه، ص14. وقد أعاد مُجد المخزومي هذه المقالة في "الخطرات" باختلاف يسير في العبارة. ينظر: الأفغاني، الخطرات، ص259.

الهمجية والشتات وإتيان الدنيا والمنكرات، حتى إذا جاء الدين فوحدها وقوّأها وهذبها ونوّر عقولها وقوّم أخلاقها وسدّد أحكامها، فسادت على العالم وساست من تولّته بسياسة العدل والإنصاف"¹.
لقد تفرق المسلمون شيئا وأحزابا، وكان من الواجب عليهم أن يتحدوا في الكلمة الواحدة حتى يدفعوا غارة الأبعاد عنهم. إن " الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية الإسلامية، من أشد أركان الديانة المحمدية، والاعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين² [...] إن رعاية المسلمين فضلا عن علامتهم تتصاعد زفراهم، وتفيض أعينهم من الدمع حزنا وبكاء على ما أصاب ملتهم من تفرق الآراء، وتضارب الأهواء، ولولا وجود الغواة من الأمراء، ذوي المطامع في السلطة بينهم، لاجتمع شرقيهم بغربيهم، وشمالهم بجنوبيهم"³. إن الأمة الإسلامية قد أصابها في عصر الضعف مرضان أساسان: الجمود على النصوص، وهذا قد أصاب علماء السلطان الجامدين والمتعصبين، والمرض الثاني هو مرض الفرقة والشتات، " وأعظم من هذه الجنائية [جنائية الجمود] جنائية التفريق، وتمزيق نظام الأمة وإيقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف وتفرق المذاهب والشيع في الدين"⁴.

يعتقد الأفغاني أن أسباب التخلف لأمة من الأمم هو في فرقتها، وذلك أن " كل هذه الرزايا التي حطّت بأقطارنا، ووضعت من أقدارنا، ما كان قاذفنا ببلاتنا، ورامينا بسهامها إلا افتراقنا وتدابُرنا، والتقاطع بالذي نمّانا الله ونبيه عنه"⁵، وأن من أسباب التقدم -خلافًا لذلك- هي الوحدة من أجل السيادة، وذلك أنك " إذا أحسست من أمة ميلا إلى الوحدة فبشرها بما أعد الله لها في مكنون غيبه من السيادة العليا والسلطة على متفرقة الأمم"⁶. ويعود إلى التاريخ ليستشهد على رأيه قائلا: " إذا تصفحنا تاريخ كل جنس واستقرينا أحوال

¹ الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص21. ينظر: الأفغاني، الخطرات، ص265.

² قد يفهم من هذا تأثر الأفغاني بفكرة الشيعة حول كون الإمامة والسياسة من أصول الدين لا من فروعها، كما عند أهل السنة.

³ الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص70.

⁴ مُجدّ عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2/1983، ص154.

⁵ الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص118، أيضا، ص72، 73.

⁶ المصدر نفسه، ص74. في السياق نفسه يضيف قائلا: "فقوة كل أمة كامنة في أفرادها لا يظهرها إلا الاتحاد ولا يخفيها إلا التفرق، فمن رام من الأمم استعادة مجدها والتخلص ممن أذلها فليس غير طريق "الاتحاد" ما يوصل إلى الغاية". الأفغاني، الخطرات، ص246. أو قوله: "وما سمعنا من أمة اتفقت فخابت ولا ملة افتترقت فنجحت"، المصدر نفسه، ص312.

الشعوب في وجودها وفنائها، وجدنا سنة الله في الجمعيات [الجماعات] البشرية حظها من الوجود على مقدار حظها من الوحدة [...] وما أهلك الله قبيلة إلا بعدما رزئوا بالافتراق وابتئوا بالشقاق"¹.

المطلب الخامس

أسس "الجامعة الإسلامية".

إن الغرض الذي كان الأفغاني يرمي إليه ووجه أعماله يعتمد على توحيد كلمة الإسلام، وجمع شتات المسلمين في سائر أقطار العالم في دولة إسلامية واحدة²، تكون في القوة والعلم والمدنية كأحسن البلاد الأوروبية، وتعلقت آماله بمصر ثم بالسودان ثم بلاد إيران، ثم الدولة العثمانية. والأسس والمعايير التي ينطوي عليها شعار الجامعة الإسلامية هي:

- المضمون التحرري لشعار الجامعة الإسلامية، وموقف أصحابه من الزحف الاستعماري الغربي على بلاد المسلمين.

- العلاقة بين هذا الشعار وبين المميزات القومية، والتفسير الذي يعطيه أصحابه لموقف الإسلام من القوميات.

¹ الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص74. يقول خير الدين التونسي: "إن الدولة الإسلامية أخذت في التراجع لما انقسمت إلى دول ثلاث [...] ثم تكاثرت الحروب الداخلية [...] وموجب ذلك التفرق تعارض الأغراض والشهوات من الأمراء والتوار الذين لم يعتبروا ما في الانقسام من المضار على الجميع"، ينظر: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشنوبي، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2/1986، ص136. ينظر في الوحدة الإسلامية: مفهومها وتاريخها وواقعها وآفاقها: مُجد عمارة، " مفهوم الأمة في حضارة الإسلام"، ص27-60. مُجد حمدي زقروق، " مفهوم وحدة الأمة الإسلامية من خلال القرآن والسنة"، ص61-85. عبد الحليم عويس، " وحدة الأمة الإسلامية عبر التاريخ"، ص89-111. مُجد سعيد رمضان البوطي، " العقيدة التي كانت أساس توحيد الأُمس كيف تصبح أداة تفريق اليوم؟"، ص115-132. مُجد عبد الهادي أبو ريدة، " التنوع والتكامل في الفكر الإسلامي"، ص135-175. أنور الجندي، " الوضعية الحالية لوحدة الأمة الإسلامية"، ص7-23. رضا مُجد سعد الله، "الوحدة الاقتصادية الإسلامية: المنهج والمراحل"، ص179-196. أبو الحسن علي الحسيني الندوي، "الأمة الإسلامية: وحدتها ووسطيتها في آفاق المستقبل"، ص199-211. كلها في: مفهوم الأمة ومقومات الوحدة الإسلامية، محاضرات أعلام الفكر الإسلامي، أُلقيت في ملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرين، من 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1988، منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، السلسلة الثالثة.

² "ويبدو أن جمال الدين كان يطمح إلى وحدة سياسية شاملة للعالم الإسلامي، ولكن طموحه هذا تقاصر إلى نوع من الوحدة بين الدول الإسلامية، تحافظ فيها كل منها على هيكلها"، عبد المجيد النجار، مشاريع الإِشهاد الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (3/115). يقول شبرّ الفقيه: "ولم يَرِدْ ببال جمال الأفغاني جامعة إسلامية، لأن هذه الجامعة كانت قائمة بالفعل في ظل الخلافة، وإنما أراد النهضة بدولة إسلامية، يمكنها أن تنهض ببقية الدول"، وهذه الدولة هي مصر. شبرّ الفقيه، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام: إشكالية الأمة والدولة، دار البحار، بيروت، ط 2009/1، ص176. والجامعة الإسلامية كانت قائمة بالفعل في ظل الخلافة، لكن المعنى الذي أراده الأفغاني منها لم يكن واحداً عند السلطان عبد الحميد؛ فهذا الأخير أراد جامعة عثمانية، تجمع الشعوب المنضوية تحت لواء الخلافة العثمانية، وهذا يستثني إيران والمغرب الإسلامي وشيء من الحجاز مثلاً، على خلاف الأفغاني الذي أرادها جامعة لكل الأمم الإسلامية، وإن لم تكن منضوية تحت لواء الباب العالي.

لقد أعطى الأفغاني محتوى تحريراً لشعار الجامعة الإسلامية، معادياً للاستعمار الذي كافحه طيلة حياته، خاصة إذا عرفنا أن بعض المفكرين والحركات السياسية والدينية قد استغلها الاستعمار. وفي مشرق إسلامي داؤه "انقسام أهليه وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف"¹، لا يكون الخلاص إلا بتبديد هذا التشتت. فالأفغاني يستهدف إصلاحية شاملة في بلاد الشرق، ويرى أن سبب المحنة يرجع إلى أن أولى الأمر في الأمم الإسلامية متحدون على الخلاف، ومختلفون على الوفاق، مطاعون للمستدمرين وللمستغلين، جادون في خدمتهم، ولذا فإنه يدعو إلى قيام جامعة إسلامية تنهض بالدول الإسلامية وتلحق بركب الأمم المتقدمة. ونراه في العروة الوثقى يحث العالم الإسلامي على الكد والجد في العمل طبقاً لتعاليم القرآن الكريم قائلاً: "إن البكاء لا يجي الميث، إن الأسف لا يرد الفات، إن الحزن لا يرد المصيبة، إن العمل مفتاح النجاح، إن الصدق والإخلاص سُلّم الفلاح، إن الوجل يقرب الأجل، إن اليأس وضعف الهمة من أسباب الحتف [...] ورجاؤنا أن أول صبيحة تبعث إلى الوحدة، وتوقظ من الرقدة، تصدر عن أعلاهم مرتبة، وأقواهم شوكة، ولا نرتاب في أن العلماء العاملين ستكون لهم اليد الطولى في هذا العمل الشريف"².

كما يعيب الأفغاني على كثير من مفكري الحضارة الغربية وهجومهم الظالم على المسلمين، ورميهم بالتعصب بسبب الكلام عن الجامعة الإسلامية، فيرى في رده عليهم وجوب إضافة التعصب الاعتقادي إلى المعتدل، أي التعصب القومي ومزاملته له في الطريق نفسه، ويتساءل: "أي أصل من أصول العقل يستندون إليه في المفاخرة والمباهاة بالتعصب الجنسي فقط، واعتقاده فضيلة من أشرف الفضائل ويعبرون عنه بمحبة الوطن؟ وأي قاعدة من قواعد العمران البشري يعتمدون عليها في التهاون بالتعصب الديني المعتدل وحسبانه نقيصة يجب الترفع عنها؟"³. ومن هنا يمكن القول إن الأفغاني كان سياسياً واقعياً، يعطي لعوامل الوحدة الإسلامية حقها، ولا ينكر أثر التمايز القومي بين الذين يعتنقون الإسلام⁴.

¹ الأفغاني، خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص 77. وهو صاحب مقولة: "اتفق الشرقيون على ألا يتفقوا". ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص 135-136، فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 2010/4، ص 262.

² الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص 72-73. ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص 106-107.

³ الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص 45. ينظر: الأفغاني، الخاطرات، ص 305، 306.

⁴ محمد طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الدار التونسية للنشر، تونس، طبعة 1984، ص 68.

المبحث الثاني

الأفغاني و"الجامعة الإسلامية".

تتلخص أفكار الأفغاني حسب ما يقوله الأمريكي "لوثروب ستودارد" (Lothrop Stoddard)¹:
 إن خلاصة تعاليم جمال الدين تنحصر في أن العالم النصراني مناهض للشرق، و"الروح الصليبية لم تبرح كامنة في صدور النصارى [...] كما كانت في قلب بطرس الناسك من قبل. فالنصرانية لم يزل التعصب مستقرا في عناصرها [...]، وهي أبدا ناظرة إلى الإسلام نظرة العداء والحقد والتعصب الممقوت"²، تحاول بكل الوسائل القضاء على كل حركة يحاولها المسلمون للإصلاح والنهضة. ومن أجل هذا يجب على العالم الإسلامي أن يتحد لدفع الهجوم عليه، ليستطيع الذود عن كيانه، ولا سبيل إلى ذلك إلا باكتناه أسباب تقدم الغرب والوقوف على تفوقه ومقدرته. يقول غولدزيهير: "وكان يرمي إلى تحرير الممالك الإسلامية من السيطرة الأوروبية، وإنقاذها من الاستغلال الأجنبي، وإلى ترقية شؤونها الداخلية بالإدارات الحرة المنظمة، كما كان يرمي إلى جامعة تنظم الحكومات الإسلامية ومنها إيران الشيعية، لتمكن من الاتحاد لمنع التدخل الأوروبي في شؤونها"³. يقول الأفغاني عن نفسه: "لقد جمعت ما تفرق من الفكر، ولمت شعث التصور، ونظرت إلى الشرق وأهله، فاستوقفتني الأفغان [وهي أول أرض مس جسمي ترابها]⁴، ثم الهند وفيها تثقف عقلي، فأيران بحكم الجوار والروابط [...]، فجزيرة العرب، من حجاز مهبط الوحي [...]، ومن يمن وتابعتها [...]، ونجد وعراق وبغداد وهارونما ومأمونما، والشام ودهاة الأمويين فيها، والأندلس وحمراؤها، وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام وما آل إليه أمرهم. فالشرق الشرق؟ وقد خصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه، فوجدت أقتل أدوائه [...] داء انقسام أهليه وتشتت آرائهم، واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على

¹ لوثروب ستودارد (1883-1950): ولد في بروكلين بأمریکا، وهو كاتب اجتماعي ومؤرخ لكثير من الثورات والحركات في العالم. تخرج في هارفرد سنة 1905، ونال دكتوراه الحقوق سنة 1908. ألف العديد من الكتب منها: الثورة الفرنسية في سانتو دومينغو (1914)، نخضة الشعوب الملونة (1920)، حاضر العالم الإسلامي (1921) وهو أشهر مؤلف له، الثورة على الحضارة (1922)، الإنسانية تحت سيطرة العالم (1926). زار سنة 1924 المشرق العربي واجتمع بالكاتب عجاج نويهض (مترجم حاضر العالم الإسلامي) في بيت المقدس، وكانت بينهما أحاديث ولقاءات ومراسلات. ينظر: عجاج نويهض في مقدمته لترجمة كتاب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، (44، 43/1).

² ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، (306/1).

³ نقلا عن: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص 134-135.

⁴ وهذا دليل قاطع على أفغانية الأفغاني، على خلاف من زعم إيرانيته بل وتشيعه، وفي هذه المسألة خلاف كبير وجدل قوي، يراجع في مظان منها: محسن عبد الحميد، جمال الدين الأفغاني المفترى عليه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1985/2، محمد عبده، الناثر الإسلامي جمال الدين الأفغاني، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط/ 1985، علي شلش، جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، دار رياض الريس، لندن، 1987. والعبارة بين معقوفين غير واردة في "الخاطرات" التي حققها سيد هادي خسرو.

الاختلاف [...] فعملت على توحيد كلمتهم، وتنبههم للخطر الغربي المهدق بهم¹. وقال مُجَّد عبده عنه: "أما مقصده السياسي [...]، فهو إخماد دولة إسلامية من ضعفها، وتنبهها للقيام على شؤونها، حتى تلحق الأمة بالأمم العريضة، والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه وللدين الحقيقي مجده، ويدخل في هذا تقليص ظل بريطانيا في الأقطار الشرقية"². ويكاد الباحثون يجمعون على أن للأفغاني غرضين واضحين:

- بث روح الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه واستعادة عزته ومكانته،

- مناهضة الاحتلال الأجنبي، حتى تعود الأقطار الشرقية إلى استقلالها، مرتبطة بروابط على نحو ما، لتتقي الأخطار المحدقة بها.

المطلب الأول

الصورة العامة للمشروع التحريري عند للأفغاني.

يبدو أن المشروع التحريري الذي رسمه الأفغاني للنهوض بالشرق شامل الجهات، متكامل الجهات؛ فقد شمل التحرير الداخلي من البدع والخرافات وتسلط العلماء التقليديين على مقاليد الدين، وشمل كذلك التحرر الخارجي من الاستعمار الأوروبي بكل أبعاده الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية، "وإذا نظرت إلى تلك الصورة في محتواها رأيتها صورة ذات أبعاد متعددة؛ فهي ذات بعد عقدي فيما اشتملت عليه من التأصيل، وبعد تاريخي فيما نادى به من السلفية، وبعد واقعي فيما نادى به من الوحدة، وبعد فلسفي فيما انبنت عليه من الحرية [...] وبعد عالمي فيما دعت إليه من الإفادة من التحضر الغربي. وبقطع النظر عن التفاصيل والجزئيات التي لا تخلو من مآخذ، فإن البنية العامة لهذا المضمون هي بنية متكاملة وواقعية وأصيلية"³.

¹ الأفغاني، المخاطرات، ص 77. ينظر: عبد الحليم محمود، جمال الدين الأفغاني، دار عكاظ، جدة، الرياض، ط/ 1979، ص 314. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص 135.

² مُجَّد عبده، الأعمال الكاملة، (352/2). الأفغاني، المخاطرات، ص 66. ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص 135-136. "إن الدولة التي سعى جمال الدين لأن تكون هي هذا النموذج كانت هي مصر"، مُجَّد عمارة، جمال الدين الأفغاني، ص 26. يقول الأفغاني واصفاً نغمة مصر في عهد مُجَّد علي (1805-1848): "دخلت في طور جديد من أطوار المدنية، وظهر فيها شكل من الحكومة النظامية، وتقدمت فيه على جميع الممالك الشرقية بلا استثناء [...] وكان المتأمل في سيرها هذا يحكم حكماً ربما لا يكون بعيداً من الواقع، أن عاصمتها لا بد أن تصير - في وقت قريب أو بعيد - كرسي مدينة لأعظم الممالك الشرقية، بل ربما كان ذلك أمراً مقرراً في أنفس جيرانها من سكان البلاد المتاخمة لها، وهو أملهم الفرد [الوحيد] كلما ألمّ بخطر "الأفغاني، المخاطرات، ص 225، 226. ينظر: مُجَّد عمارة، جمال الدين الأفغاني، ص 27.

³ عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1/1999، (130/3).

المطلب الثاني

الانحطاط والتخلف وأسبابهما.

إن الفكرة الجوهرية التي عالجها الأفغاني في سائر ما كتب -خصوصا في "العروة الوثقى"- هي فكرة الانحطاط والتخلف، وإن عمله طيلة حياته كان ضمن دائرة الخروج منهما. ولكن هاتين النقيصتين كانت لهما أسبابهما، وبينه المسلمين إلى أنه " من سار في الأرض، وتتبع تواريخ الأمم، وكان بصير القلب، علم أنه ما يهدم بناء ملك، ولا انقلب عرش مجد، إلا لشقاق واختلاف، أو ثقة بمن لا يوثق به ، وتخلل العنصر الأجنبي، أو استبداد في الرأي، واستنكاف عن المشورة، وإهمال في إعداد القوة، والدفاع عن الحوزة، أو تفويض الأعمال لمن لا يحسن أداءها، ووضع الأشياء في غير مواضعها، فيكون جور في الحكم، واختلال في النظم"¹. هذه مجمل الأسباب المؤدية إلى التخلف والانحطاط، لكن السبب الرئيس لذلك هو الفرقة والشتات، المؤديان إلى الاستبداد والاستبعاد، وأن أهم ما ينهض بالوطن ويخلصه من كل ذلك هو اتفاق الكلمة وجمع الأهواء المختلفة².

يضيف الأفغاني لأسباب الانحطاط -علاوة على الفرقة والتشتت- أسبابا أخرى، هي في الحقيقة مظاهر للتخلف ذاته، منها انقطاع الاتصال والتعارف بين المسلمين وخاصة بين العلماء منهم، وبين الملوك والسلاطين، ولم يبق من جامعة بين المسلمين إلا العقيدة الدينية مجردة عما يتبعها من الأعمال، ويتعجب ألا تكون سفارة للعثمانيين في مراكش ولا لمراكش عند العثمانيين ! وألا يكون للدولة العثمانية صلات مع الأفغانيين وغيرهم من طوائف المسلمين في المشرق!³.

إن الرابطة الروحية التي تلم شعث المسلمين، ذات الأصول العقديّة، مجردة عما يتبعها من العمل، وانقطاع التعارف والهجران حتى بين الملوك والسلاطين، كل ذلك أدى إلى ما كانت عليه الأمة الإسلامية من الذل والهوان. فحري بالمؤمنين أي يعودوا لما كانوا عليه قبل الفرقة والشتات، " أليس لهم أن يتفقوا على الذب والاتفاق كما اتفق من أصول دينهم، هل أصاب الخدر مشاعرهم فلا يحسون بحاجات بعضهم بعضا، أليس لكل واحد أن

¹ الأفغاني وعنده، العروة الوثقى، ص 119. وفي موضع آخر يقول: " فالسبب الأعظم والفاعل الأكبر في السقوط هو إهمال ما كان سببا في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته"، الأفغاني، الخاطرات، ص 207.

² الأفغاني، الخاطرات، ص 84.

³ الأفغاني وعنده، العروة الوثقى، ص 33. الأفغاني، الخاطرات، ص 250، 253.

ينظر إلى أخيه بما حكم الله في قوله: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾¹، فيقيمون الوحدة سدا يُجَوَّل عنهم هذه السبيل المتدفقة عليهم من جميع الجوانب"². ويهب بالعلماء قادة الأمة الحقيقيين أن يقوموا بواجبهم حيال واقع الأمة المريز، قائلاً: "وكان من الواجب على العلماء -قياما بحق الوراثة التي شرفوا بها على لسان الشارع- أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف الذي وقع في الملك، بتمكين الاتفاق الذي يدعو إليه الدين"³. ويفضل -لذلك- أن يكون مركز العلماء والدعاة والوعاظ بيت الله الحرام⁴، لكنه يتأسف إذ لم تتوجه خواطر العلماء والعقلاء من المسلمين إلى هذه الوسيلة، ويرجو أن تُهَبَّ إلى ذلك أرباب العزة والحماية بمساعدة الملوك والعلماء⁵.

على ذكر العلماء ودورهم في لمّ الشمل ورأب الصدع، يعتقد الأفغاني أن بداية الانحلال والضعف لأمة الإسلام بدأ -أول ما بدأ- بالانفصال بين ما يسمى "السلطة الدينية" و"السلطة السياسية"، وانفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وكان ذلك في عهد الخلفاء العباسيين ثم انقسام الخلافة إلى عباسية في بغداد، وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في الأندلس⁶، وتفرقت بهذا الأمة وانشقت عصاها، "وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك! فسقطت هيبتها من النفوس وخرج طلاب الملك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة ولا

¹ الحجرات/10.

² الأفغاني وعنده، العروة الوثقى، ص112. وفي موضع آخر ينادي الأفغاني أنه "لا يمكن أن تنال أمة من الأمم سعادة ما إلا بالنظام آحادها التنام أعضاء الجسد بعضها ببعض، ولا يحصل لها علو الكلمة، وبسطة الملك إلا أن تصير مسالك حركات أفرادها كأنصاف الدائرة منتهية إلى نقطة سعادة الكل، غير خارجة عن محيط الجنسية، وأن يلاحظ كل منها منفعة الكل أولاً وبالذات، وينظر إلى منفعة نفسه ثانياً وبالعرض، حتى يكون خير الكل كينوع تتشعب منه جداول خيرات الأحاد [...] ولهذا تلتئم الأفكار، وتتحد الآراء، وتأنف الأهواء، وتترادف الأيدي، وتتناصر السيوف، وتجتمع القوى، فتصير الأمة التي حازت هذه الدرجة من الوحدة مقومة في نفسها، متمكنة من صيانة حوزتها، قديرة على قهر الأمم التي تغالبها"، الأفغاني، "منافع الوفاق ومضار الشقاق"، مقال بجريدة "البصير"، بتاريخ 26 أبريل 1883، تحقيق وتقديم: علي شلش، جمال الدين الأفغاني، ضمن: سلسلة الأعمال المجهولة، ص108-109. ينظر عن الوحدة في فكر الأفغاني: محسن عبد الحميد، جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه، ص94-52.

³ الأفغاني وعنده، العروة الوثقى، ص34. الأفغاني، الخاطرات، ص254.

⁴ الأفغاني، الخاطرات، ص254. ولعل أصل "فكرة الخلافة والاجتماع في مكة" كانت عند الإنجليز؛ فقد "كان الإنجليز وقتها -وقت وجود الأفغاني على باريس (1882-1885)- يفكرون -كما أشار بلنت في يومياته- في تكوين خلافة عربية في مكة، منافسة لخلافة الأتراك وخاضعة للسيطرة البريطانية"، ينظر: علي شلش، جمال الدين الأفغاني، ضمن: سلسلة الأعمال المجهولة، ص186. ولعل هذه الفكرة هي أصل للكتاب الذي ألفه عبد الرحمن الكواكبي بعنوان: "أم القرى"، أين تصور اجتماعاً خيالياً بين كل الدويلات العربية، كان مقره مكة المكرمة، ينظر: الكواكبي، أم القرى، في: الأعمال الكاملة للكواكبي.

⁵ الأفغاني، الخاطرات، ص255.

⁶ Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, pp. 180, 181.

يرعون جانب الخلافة [...] فتفرق الشمل بالكلية وانفصمت عُرى الالتئام بين الملوك والسلطين والعلماء جميعا، وانفرد كل بشأنه وانصرف إلى ما يليه"¹.

المطلب الثالث

بناء الدولة الحديثة.

لقد دعا الأفغاني إلى جامعة إسلامية عالمية، تلم شعث الدويلات الإسلامية التي انقسمت شرقا وغربا، لكن هذه الجامعة يبدو أنها رابطة روحية وجدانية، وذلك لصعوبة إقامتها واقعا وسياسيا، و"لهذا أضحت الغاية السياسية المقصودة في الإسلام من وحدة (الإمامة الكبرى) أو الشورى الشرعية العامة أمرا مقاوما بطبيعة الدور والزمن"²، ومن ثم انتقلت دعوة الأفغاني وغيره من الدعاة من دعوة عالمية مثالية إلى دعوة ذات معنى قطري قومي. وعلى هذا ركز الأفغاني على دولة قطرية يمكن أن تبدأ هذا الدور، حتى إذا استقامت أمور الأمة العامة أمكن عند ذلك تعميم التجربة. وقد بدأ بالحديث عن بناء الدولة الحديثة وما يلزمها من تفاصيل، على أن تكون مصبوغة بالصبغة الإسلامية بعيدة عن التبعية إلى الغرب، مع حسن الاستفادة من تجارب الآخرين غير المتعارضة مع أصول الإسلام. "إن بناء الدولة الحديثة عند الأفغاني يجب أن ينطلق من كونه تعبيرا عن الذات والهوية أولا، وأن يستمد من الغرب ما يتلاءم مع طبيعة هذه الذات وحاجاتها، لأن تقليد النموذج الغربي بكل عيوبه ونظمه ومفاهيمه، بما فيها نظمه العلمانية التي تفصل بين الدين والدولة، يؤدي بالأقطار الإسلامية إلى حالة من التبعية السياسية والحضارية. إلا أنه من ناحية أخرى كان يرى ضرورة تطبيق نظم سياسية تسمح للشعب بأن يلعب دوره السياسي الاجتماعي في توجيه الحكم، أو ما يسمى باللغة السياسية الحديثة (النظام الديمقراطي)"³. ويبدو ذلك واضحا في نصيحته للخديو توفيق، حينما قال له: " وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة، تُسنّ القوانين وتنفذ باسمكم وإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم"⁴، أو قوله لشاه إيران ناصر الدين¹: "اعلم يا حضرة الشاه أن

¹ الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، ص34، 37، 47، الأفغاني، الخطارات، ص254. ينظر: مُجد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1999/6، ص28، 29.

² لوثرود ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، (87/1-89).

³ مُجد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص152.

⁴ الأفغاني، الخطارات، ص43. ولما طلب منه الأحرار أن يضع خطة للمجلس النيابي المصري وبيانا للشعب كي يسير بمقتضاه نحو انتخاب نوابه قال: "إن القوة النيابية لأي أمة كانت لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقي إلا إذا كانت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية مُحركة لهما موقوفة على إرادة مَنْ أهدنّها". المصدر نفسه، ص44.

تاجك وعظمة سلطانتك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ وأثبت مما هم الآن، والفالح والعامل والصانع في المملكة، يا حضرة الشاه، أنفع من عظمتك ومن أمرائك². فما موقف الأفغاني من الحكم الدستوري؟

الفرع الأول: موقف الأفغاني من الحكم الدستوري.

في صراعه مع الأنظمة المستبدة، سواء في الغرب، ممثلة بالأنظمة الاستعمارية الإمبريالية، أم في الشرق ممثلة في الأنظمة الاستبدادية، وعلى رأسها نظام السلطة العثمانية، خاصة بعد فقدانه الأمل في السلطان عبد الحميد، ينادي الأفغاني قائلًا: "إن الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تُستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد، إرادته قانون ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير [...] وكل ما يعرض عليها من هذه الأحوال خيرها وشرها، فهو تابع لحال الحاكم، فإن كان حاكمها عالما حازما أصيل الرأي، عالي المهمة رفيع المقصد قويم الطبع، ساس الأمة بسياسة العدل [...] وإن كان حاكمها جاهلا سيء الطبع سافل المهمة [...] أسقط الأمة بتصرفه إلى مهاوى الخسران [...] وجار في سلطته عن جادة العدل"³. ورأى الأفغاني في إمكانية تحقيق نظام الشورى في الإسلام عن طريق انتخاب نواب الأمة، بطرق ووسائل تتفق والنظام الأخلاقي الإسلامي، ولا يصادم أصلا من أصول الإسلام، رأى في ذلك أمرا مقبولا في ذلك العصر -ولعله كذلك في سائر العصور- أين تختلف الأشكال وتبقى المضامين راسخة⁴.

إن موقف الأفغاني من الحكم الدستوري، هو فرع عن تصوره للحكومة الاستبدادية وموقفه منها؛ فهو يتحدث عن الحكومة ويقسمها ثلاثة أقسام: الحكومة القاسية، ويشبهاها بقطاع الطريق، والحكومة الظالمة

¹ كانت إيران في ذلك الوقت تحت حكم الشاه ناصر الدين (العاهل الرابع في أسرته)، وقد تولى العرش بعد وفاة أبيه في 13 أكتوبر 1848. وكان ناصر الدين طاغية لا يثق في أحد، يحب المال، اغتال أول رئيس لوزرائه "ميرزا طاغي خان" في الحمام، وقتل العديد من أتباع الباب "محمد علي الشيرازي"، وكان قد ظهر في عهد أبيه وادعى أنه المهدي المنتظر. ينظر: علي شلش، جمال الدين الأفغاني، ضمن: سلسلة الأعمال المجهولة، ص 125-126.

² الأفغاني، المخاطرات، ص 55.

³ الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، مقال بعنوان: "الأمة وسلطة الحاكم المستبد"، ص 145، ينظر: محسن عبد الحميد، جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه، ص 127-128.

⁴ ينظر: محسن عبد الحميد، المرجع نفسه، ص 131.

المستبدة¹، والحكومة الرحيمة. وتنقسم هذه الأخيرة إلى جاهلة، يشبهها بالأب الجاهل، وعالمة، وتنقسم بدورها إلى أفينة²، ويشبهها بالأب المأفون، ومتنطسة³، وتكون بأمرين:

- العلوم الحقيقية النافعة والفنون المفيدة،

- إعداد آلات الزراعة وأدوات الصناعة وتسهيل طرق التجارة⁴.

هكذا يبدو موقف الأفغاني واضحاً من الاستبداد والحكومة الاستبدادية والنظام الدستوري، وهو يدعو

ضمناً إلى حكومة عادلة رحيمة عالمة، تقوم بالعلوم النافعة وتستعد بعناصر الاقتصاد وتشق طريقها في الحياة، فما موقفه من فكرة "المستبد العادل"؟

لقد شاعت فكرة "المستبد العادل" ونسبتها إلى الأفغاني، وتزعم الباحثة الأمريكية "نيكي كيدي" أن

الأفغاني "كان يعتقد أن النظام الجمهوري والدستور هما أفضل أشكال الحكم ... وهو صاحب فكرة "المستبد

المستنير" أو "المستبد العادل"، لأنه كان يرى أن سبب تخلف البلاد الإسلامية هو التعصب والاستبداد ... كما دعا إلى مقاومة الاستبداد"⁵.

يبدو التناقض واضحاً في فكر الباحثة الأمريكية أعلاه؛ ذلك أن الدعوة إلى النظام الجمهوري والدستور

تتناقض وفكرة الاستبداد، سواء كان المستبد عادلاً أم لا، ثم إن العدل والاستبداد ضدان لا يجتمعان. وقد رد

الأفغاني نفسه عند هذا الافتراء المنسوب إليه قائلاً: "لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله

لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً، يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان. لأن بالقوة المطلقة

الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة"⁶. بل إننا نجد الرجل يناقش هذه الفرية المفتراة عليه عندما بلغه خبرها

خبرها وسأله مريدوه: إن المتداول بين الناس على لسانك: "يحتاج الشرق إلى مستبد عادل"، فقال الأفغاني: " هذا

¹ ينقل خير الدين التونسي عن المؤرخ الفرنسي "تيارس" (Thiers) (1797-1877م)، في ذكر عواقب الاستبداد من أن العمل بالرأي الواحد مذموم، ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف، وأنه "لا يسوغ أبداً أن يُسلم أمر المملكة لإنسان واحد، بحيث تكون سعادتها وشقاؤها بيده، ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً". ينظر: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص112، 113.

² الأفين والمأفون: الضعيف الرأي والعقل. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مجدي فتحي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)، مادة (أفن)، (222/4).

³ النطاسي: الحبير والعالم، المصدر نفسه، (289/2).

⁴ الأفغاني، "الحكومة الاستبدادية"، مقال بجريدة "مصر"، في 14 فبراير 1879، ثم أعاد محمد رشيد رضا نشره في "المنار"، في 4 و14 نوفمبر 1900، نقلها وصححها: علي شلش، جمال الدين الأفغاني، ضمن: سلسلة الأعمال المجهولة، ص62-70.

⁵ نقله علي شلش، عن الباحثة الأمريكية "نيكي كيدي" في: جمال الدين الأفغاني، ضمن: سلسلة الأعمال المجهولة، ص160.

⁶ الأفغاني، الخطارات، ص83. ويضيف قائلاً: "وحكم مصر بأهلها إنما أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح"، الموضع نفسه.

من قبيل جمع الأضداد، وكيف يجتمع العدل والاستبداد؟ وخير صفات الحاكم: "القوة والعدل"، ولا خير بالضعيف العادل، كما أنه لا خير في القوي الظالم"¹.

لعل الشبهة انطلت من الخلط بين فكر الأفغاني وفكر تلميذه مُجَّد عبده، وكثيرا ما تتشابه الأفكار بين الرجلين، خاصة ما ورد في "العروة الوثقى"، وقد كان الأفغاني صاحب الأفكار فيها، أما التأليف فكان لمحمد عبده. فهذا الأخير هو الذي دعا إلى فكرة "المستبد العادل"، التي سوف يأتي الحديث عنها في المبحث الآتي.

الفرع الثاني: موقف الأفغاني من الأحزاب السياسية.

إن الموقف من الأحزاب السياسية في أي بلد هو فرع عن الموقف من النظام الدستوري عموما؛ ذلك أن الأحزاب السياسية شكل من أشكال الممارسة الديمقراطية التي يرتضيها الحكم الدستوري، فهي (الأحزاب) تسهم بقسط وافر في الحياة النيابية، بما تعطيه من حق الاعتراض والتصويب والمراقبة الدستورية والقانونية. لكن ما حال هذه الأحزاب في الشرق؟

يقرر الأفغاني أن " الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء ! ولكنها مع الأسف لا تلبث حتى تنقلب إلى بئس الدواء. نحسن نحن الشرقيين تأليف الأحزاب السياسية لطلب الحرية والاستقلال وكل العالم لنا أصدقاء، ونضطر لتركها والكل لنا أعداء، والسبب العامل في ذلك عدم التكافؤ في القوى بين الأمة وأحزابها السياسية"². والملاحظة التي تجدر هنا في كلام الأفغاني في مقطعه الأخير، وهو قوله: " والسبب العامل في ذلك عدم التكافؤ في القوى بين الأمة وأحزابها السياسية "، هو أن الأفغاني كان من أنصار خوض الشعب في السياسة وممارسته للحكم الدستوري النيابي، وهو من المعلقين آمالا طويلة على الشعب ومقدرته في السياسة، لكن عبارته الأنفة تشير إلى تقاصر الشعب دون بلوغ الوعي السياسي، وهذا ما عبر عنه بـ "عدم التكافؤ"؛ فالأحزاب السياسية كونها أحزاب نخبة لا تكافئ المستوى العام للشعوب الشرقية في ذلك الوقت. ولعل هذا الموقف الأخير للأفغاني كان بعد التجربة المريرة في مصر وفشل الثورة العرابية، فتراجع الأفغاني قليلا عن المواقف الأولى المعتمدة على قدرة الشعوب ومدى وعيها بالمسألة السياسية، وهو الموقف نفسه لمحمد عبده قبل الثورة وكذلك بعد انفصاله عن أستاذه الأفغاني. لكنه يستدرك قائلا: " لا ينبغي أن يؤخذ من قولي هذا أن لا فائدة من الأحزاب على

¹ الأفغاني، الخطرات، ص83.

² المصدر نفسه، ص78.

مطلق الرأي والمعنى [...] لا مانع يمنع الشرقي من الانخراط في الحزب بعد الحزب¹، ولكن يشترط التدرج الذي حصل في الغرب، من ظهور أفراد يضحون بالمصلحة الخاصة في سبيل العامة.

المطلب الرابع

عالمية الدعوة والخصوصية العربية.

إن الدعوة الأفغانية دعوة عامة وشاملة لكل نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية، وهي دعوة تستند إلى عالمية الرسالة الإسلامية منذ فجر الإسلام، و" هذا ما أرشدنا إليه سير المسلمين من يوم نشأة دينهم إلى الآن، لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس، وإنما ينظرون إلى جامعة الدين، لهذا ترى العربي لا ينفر من سلطة التركي [...] وأن المسلم في تبدل حكوماته لا يأنف ولا يستنكر ما يعرض عليه من أشكائها وانتقالها من قبيل إلى قبيل، مادام صاحب الحكم حافظاً لشأن الشريعة ذاهباً مذاهبها²، ويدعو إلى مزيد التماسك بين أقطار الإسلام، وأن المسلمين اختصوا من بين سائر أهل الأديان بالتأثر والأسف عندما يسمعون بانفصال رقعة إسلامية عن الحكم الإسلامي دون التفات إلى جنسها وعصبتها³. إن إرادة الأفغاني امتدت إلى نوع من الاتحاد بين الأقطار الإسلامية، فأراد بذلك وضع خطة "الجامعة الإسلامية، يؤلف بها بين فارس والأفغان وتركيا وولاياتها بنوع من الاتحاد أو الحلف، ثم يرسم منهج إصلاح الإدارة في الدولة العثمانية وإصلاح التعليم"⁴.

لا يقتصر الأفغاني في دعوته للجامعة الإسلامية على المذهب السني الذي ينتمي إليه، بل يتعداه إلى القطر الشيعي الذي تمثله إيران، إحدى أكبر دول الإسلام وقتئذ، وكان يفكر في جمع هذه الحكومات بأجمعها - ومن جملتها إيران الشيعية- حول الخلافة الإسلامية، لتتمكن بذلك من منع التدخل الأوروبي في أمورها. "فجمال بقلمه ولسانه كان أصدق ممثل لفكرة الجامعة الإسلامية، ويرى أن التفرقة بين السنة والشيعية صنعتها مطامع الملوك بسبب جهل الأمة، وجميعهم يؤمنون بالقرآن ورسالة محمد، ففيم الخلاف؟ وفيم القتال؟"⁵.

¹ الأفغاني، الخاطرات ص78، 79.

² الأفغاني وعنده، العروة الوثقى، ص11. الأفغاني، الخاطرات ص325. ويوضح قائلاً: "نعم إذا شذ أو حاد في سيره عنها وطلب الإمرة بما ليس من حقه، انصدعت منه القلوب وانخرقت عن محبته الأنفس، وأصبح - وإن كان وطنياً فيهم - أشنع حالاً من الأجنبي"، الموضع نفسه.

³ الأفغاني وعنده، العروة الوثقى، ص11.

⁴ يقول الأفغاني: "وهذا كله يتوقف على تعليم وطني يكون بدايته "الوطن" ووسطه "الوطن" وغايته "الوطن"، الأفغاني، الخاطرات ص122. ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص127.

⁵ أحمد أمين، المرجع نفسه، ص145.

يتعدى فكر الأفغاني الأطر الإسلامية ذات المصدر الواحد وهو القرآن، إلى المخالفين في العقيدة والدين؛ يتعدى ذلك إلى الأديان المحرفة من وجهة نظر المسلمين. ويرى أن اختلاف الأديان ليس من تعاليمها، ولا أثر له في كتبها، إنما هو صنع بعض رؤساء تلك الأديان، الذين يتجرون بالدين ويشترون بآياته ثمنا قليلا¹.

إن جامعة شعب من الشعوب تستلزم لسانا يلهج بذكرها، ولغة تكون وسيلة التخاطب فيها، و" لا جامعة لقوم لا لسان لهم، ولا لسان لقوم لا آدب لهم، ولا عزّ لقوم لا تاريخ لهم، ولا تاريخ لهم إذا لم يقم منهم أساطين تحمي وتحمي آثار رجال تاريخهم، فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم"². وعلى ذكر اللغة وضرورتها، والبيان وسحره، يدعو الأفغاني إلى توحيد الأمة -وعلى رأسها السلطة العثمانية التركية- على لسان واحد، وهذا اللسان لا يعدو أن يكون لسان القرآن الذي توحدت من أجله الأمة، وبتت به في تاريخها الدولة، "وعلى الرغم من دعوته إلى جامعة إسلامية تكون بمثابة جبهة سياسية لمواجهة الغرب، فقد أبرز الدور المميز للأمة العربية في نهضة المسلمين وتحديد الإسلام، بصرف النظر عن مذاهب أهلها وديانتهم، جاء ذلك في مشروعه السياسي الذي قدمه إلى السلطان عبد الحميد، ودعا فيه إلى تقسيم الإمبراطورية إلى كيانات شبه مستقلة، أو خديويات [...] وجعل اللغة العربية اللغة الرسمية لهذه الإمبراطورية. بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما دعا إلى "تعريب" الأتراك وجعلهم أمة واحدة مع العرب، بدلا من أن يكونوا أمتين مستقلتين"³، فقال: "لو تعرّبت [أي الأمة التركية] وانتفى بين الأمتين النعرة القومية، وزال داعي النفور والانقسام "بالتركي وبالعربي" ! وصاروا أمة عربية بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفي مكارمهم من عادات"⁴. لكن الأتراك أبو قبول اللسان العربي، بل إنهم يسعون في تترك العرب واستبدال اللسان التركي باللسان العربي، وأنهم لا يحسنون من أعمال الدنيا غير الحرب، وفيما عدا ذلك فهم أقل روية وعملا من سواهم. بل أكثر من ذلك؛ فقد دعا إلى جعل "بغداد عاصمة للمسلمين جميعا ومقرا لخلافتهم"⁵.

¹ الأفغاني، خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني، ص29. وفي مكان آخر يقول: "إن الأديان الثلاثة، الموسوية والعيسوية والمحمدية، على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية [...] وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير أن تتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد تحظى نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة". المصدر نفسه، ص76. وإذا كان الأفغاني يقصد من عدم اختلاف الأديان، كونها من مصدر واحد هو الوحي، قبل حدوث التبديل والتحرير في الكتابين السابقين، فهذا أمر لا يختلف فيه اثنان من المسلمين، أما إن كان المقصود من ذلك مساواة الأديان، وجعلها في كفة واحدة (والمعروف نسخ الإسلام للديانات السابقة، وهيمنت عليها) فهذا لا يشاطره فيه أحد من المنصفين. ينظر للمقارنة: ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، درا المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط 2000/1، ص108-113.

² الأفغاني، خاطرات ص122. يقول: "فالأمة العربية هي "عرب" قبل كل دين ومذهب"، المصدر نفسه، ص193.

³ محمد كامل ضاهر: الصراع بين التيارين الديني والعلمي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص153.

⁴ الأفغاني، خاطرات، ص190.

⁵ المصدر نفسه، ص192، 193.

لعل هذا الموقف الأخير للأفغاني -بالإضافة إلى طوباويته وبعده عن واقع المسلمين آنئذ، من الاختلاف في الألوان والألسن، ومخالفته للمنطق والمعقول من جعل وحدة لغوية بين كل المسلمين - كان موقفه من السلطان في البداية (قبل توقيف جريدة العروة الوثقى عام 1884م)، أيام كان الأفغاني في علاقة ودية مصلحية مع السلطان. ولكن بعد ذلك انقلب الاثنان على بعضهما، وأصبحا على خلاف ونشاز، بعدما كانا على وفاق وتوازٍ.

المطلب الخامس

موقف الأفغاني من السلطة العثمانية.

لقد ذكرنا أن موقف الأفغاني من السلطة العثمانية والسلطان عبد الحميد قد مر بمرحلتين: ما قبل العروة الوثقى وما بعدها؛ فقد تميز الوضع بالود والاحترام وتبادل المشورة والرأي في البداية، ثم انقلب بعد ذلك، وحدث النفور الوحشة بين الرجلين، أمّلتهما ظروف السلطنة والواقع الإسلامي آنذاك، وكذا الكيد الخارجي الاستعماري، ممثلاً في مخابرات الإنجليز، مع مكائد الداخل السلطاني، ممثلاً في شيخ الإسلام ومفتي السلطنة الأفندي "أبي الهدى الصيادي"¹. ففي البداية كان الأفغاني يتحدث إلى السلطان "في الحكم الشوري للدولة العثمانية [...]" واتفق معه على العمل لتكوين الجامعة الإسلامية²، ويؤكد أن الدولة العلية هي صاحبة الحق الشرعي في مصر، قائلاً: "والمسلمون في قلقهم هذا ينظرون إلى الدولة العثمانية، يُقَلِّبون وجوههم في سماء سلطنتها الحسية والمعنوية، يرجون منها عزيمة ثابتة تُنقذ بها الأراضي المصرية من تبوؤ الأعداء، ويُحفظ بها شرف المسلمين ومكانتهم بين الأمم، وتُصان ولاية الإسلام من السقوط في حبال هذه الدولة الداهية [إنجلترا...]. هذا فضلاً مما يراه كل مسلم من أن عزة الدولة العثمانية، وشوكتها ليس بسلامة ملكيتها على مصر، فإن قضى فيها الأمر لغيرها أصبحت حقوق العثمانيين في جميع ممالكهم معرضة للخطر"³. ويهيب الأفغاني بالدولة العثمانية ويدافع عنها قائلاً: "ولا ريب في أن الإهانة التي تمس الدولة العثمانية تنال جميع المسلمين في الشرق والغرب،

¹ ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص128.

² أبو الهدى الصيادي (1849-1909م): مستشار السلطان عبد الحميد في شؤون الولايات العربية، وكان من كبار ثقافته، فقلده مشيخة المشايخ، واستمر في خدمته زهاء ثلاثين سنة، ولما خُلع عبد الحميد نُفي أبو الهدى إلى جزيرة الأمراء في "رينكيو" فمات فيها سنة 1909م. له بعض الكتب شكك الزركلي في نسبتها إليه، وله بعض الأشعار، الزركلي، الأعلام، (94/6). ينظر: مُجَدِّد رشيد رضا، المنار، (1/642-647). ينظر ثناء الأفغاني على الصيادي في: الأفغاني، المخاطرات، ص115.

³ الأفغاني وبعده، العروة الوثقى، ص337.

فإن كل مسلم إلا وله الحق يُعَد هذه الدولة دولته ولو تباعدت الأقطار"¹. ورغم انقلاب السلطان على الحكم الدستوري الذي التزم به، وذلك بإبطاله للعمل بالدستور²، فإن الأفغاني لا يزال إلى هذه اللحظة يدافع عن السلطنة؛ ففي مقال أرسله إلى جريدة "البصير" الصادرة في باريس، يرد فيه على محرر الجريدة "خليل غانم" الذي كتب ينتقد الدولة العثمانية وسلطانها، فيما يتعلق بإبطال الدستور وضبط الحكم، وإقامة العدل بين الجميع من رعاياها، قائلا: "إن هذه الدولة في هذه الأيام بمنزلة نظام لأجناس مختلفة من الشرقيين، يحفظها من التفرق والضياع [...] وإذا انقطع هذا النظام وتفرقت الكلمة وتشتت الجمع، واستقلت كل طائفة بأمرها، فإنها لا تستطيع وقتئذ صون نفسها عند تطاول الأجانب"³.

على الرغم من صعوبة فهم موقف الأفغاني ها هنا؛ إذ المفترض أن يدعو إلى الالتزام بقانون الأمة، وينصح السلطان بضرورة احترام الشعب قبل احترامه للدستور، فإنه يمكن عزوه إلى الأمر الواقع؛ ذلك أن الدولة مشرفة على الهلاك، والأمة من ورائها أشد هلاكا منها، فلزم الاحتفاظ بآخر خط دفاعي في وجه الغزو الاستعماري، على الرغم من وجود العيوب في الجهاز الحاكم آنذاك، إلا أنه خير من تماويه مرة واحدة. ومما يذكر في هذا السياق، ما كان من مبايعة الأفغاني للسلطان عبد الحميد، وبرر ذلك بكون "الممالك الإسلامية في الشرق لا تسلم من شراك أوروبا، ولا من السعي وراء إضعافها وتجزئتها، وفي الأخير ازدرادها واحدة بعد أخرى، إلا بيقظة وانتباه عمومي وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم"⁴. لكن أمله خاب في السلطان، وتيقن أن دهاء عبد الحميد قد أصبح مُكرّسا لحرب الإصلاح ومطاردة الأحرار⁵، ومن ثم فلقد أصبحت خلافته ثغرة تتيح لأوروبا أن تمد مخالبها لالتهام الشرق ونهب الشرقيين، فأخذ يسخر من خلافة آل عثمان ويقول: "خلافة عظمي؟! وإمامة كبرى؟!"

لقد هزلت حتى بدا من هزلها * كلاها، وحتى سامها كل مفلس!"⁶.

ثم عدل عن مبايعة السلطان، فدخل عليه يوما قائلا له: "أتيت لأستميح جلالتك أن تُقيلني من بيعتي لك، لأني رجعت عنها! [...] بايعتك بالخلافة! والخليفة لا يصلح أن يكون غير صادق الوعد!"¹. بل كان

¹ الأفغاني وعنده، العروة الوثقى، ص 337.

² Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, pp. 176.

³ الأفغاني، مقال بعنوان "رسالة إلى البصير ومحررها خليل غانم"، جريدة "البصير"، في 8 فبراير 1883، أوردته على شلش، جمال الدين الأفغاني، ضمن: سلسلة الأعمال المجهولة، ص 90.

⁴ الأفغاني، الخاطرات، ص 61.

⁵ Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, pp. 177.

⁶ الأفغاني، الخاطرات، ص 115.

مبالغا في نقد السلطان والسخرية منه، حتى قال عنه ذات يوم: " إن هذا السلطان سُئل في رئة الدولة"²، وحرص على خلعته وخلع سلطان العجم³، وقال: "إن خلعهما أهون من خلع النعلين"⁴.

¹ الأفغاني، المخاطرات، ص 61، 62. وأكبر ما عابه الأفغاني على السلطان الجبن، قائلا: " إن عيب الكبير كبير، والجبن أكبر عيوب الملوك"، المصدر نفسه، ص 59. وقال في موضع آخر: " لو طرح الجبن جانبا لفاق سائر ملوك عصره ولأوصل الملك الأعلى ذرى المجد"، المصدر نفسه، ص 111.

² Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, pp. 178.

³ هو الشاه ناصر الدين، وقد مرت ترجمته في ص 18 من هذا البحث.

⁴ الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص 246-248.

المبحث الثالث

مُجَّد عبده¹ و"الجامعة الإسلامية".

حدد مُجَّد عبده في أواخر حياته الأهداف التي ارتفع بها صوته، وهي:

- الإصلاح الديني، وتحرير الفكر من قيد التقليد،
 - الإصلاح اللغوي، بجعل حاضرنا اللغوي والأدبي امتدادا لعصرنا الذهبي، وتخطي العصور الركافة والعجمة،
 - الإصلاح السياسي، (وهذا قبل هجرانه العمل السياسي والتفرغ للهدفين الأولين)².
- أما الهدف الأخير فيمكن التفصيل فيه على النحو الآتي:

¹ هو مُجَّد عبده حسن خير الله: ولد في قرية "محلة نصر"، بمركز "شَبْرَاخيت"، من أعمال محافظة "البحيرة" سنة 1849م، تلقى أول دروسه الأزهرية في الجامع الأحمدى سنة 1864م، ثم التحق بالأزهر سنة 1866م. اتصل بالأفغاني ولازمه بعد مجيئه إلى مصر، كان يكتب بجريدة "الأهرام"، اشترك مع أستاذه الأفغاني في التنظيمات السرية السياسية التي أنشأها الأفغاني بمصر، وأبرزها "الحزب الوطني الحر"، وفي 1880م عُين محررا في "الوقائع المصرية"، وفي 1881م عين عضوا بالمجلس الأعلى للمعارف العمومية، انضم مع الحزب الوطني الحر إلى العراقيين بعد مظاهرة عابدين في سبتمبر 1881م، وبعد هزيمة الثورة في سبتمبر 1882م سجن ثلاثة أشهر، ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات، ولكنها امتدت حتى سنة 1889م، ومن بيروت حيث كان منفيا دعاه الأفغاني إلى اللحاق به في باريس وذلك سنة 1883م، وهناك أنشأ معا جريدة "العروة الوثقى" السرية، وكان عمله في هذه الجريدة عمل محرر الأول وكانت الأفكار للأفغاني. بعد توقف "العروة الوثقى" وبأسه من العمل السياسي كوسيلة لنهضة الشرق غادر باريس إلى بيروت، ومنها عاد إلى مصر مرة أخرى سنة 1889م، عين على إثرها قاضيا بمحكمة "بنها"، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف سنة 1891م، عمل مع الخديو عباس على إصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية الثلاث: (الأزهر، الأوقاف، المحاكم الشرعية)، وفي سنة 1892م اشترك في تأسيس "الجمعية الخيرية الإسلامية"، وتولى رئاستها سنة 1900م، وفي سنة 1899م عين عضوا في "مجلس شورى القوانين"، وفي سنة 1900م أسس "جمعية إحياء العلوم العربية". زار الجزائر سنة 1903م، وفي مارس سنة 1905م استقال من مجلس إدارة الأزهر، احتجاجا على مؤامرات الخديو عباس، التي حال بها دون سير الإصلاح فيه. توفي عبده في جويلية 1905م. تنظر ترجمته في: مُجَّد رشيد رضا، تاريخ الإمام الأستاذ، مُجَّد عمارة في تحقيقه ل الأعمال الكاملة لمحمد عبده، (25/1 - 38). تنظر الكلمة التي كتبها الأمير شكيب أرسلان في: الجزء الأول من كتاب "حاضر العالم الإسلامي"، وهي موجودة في مجلة المنار (ج 8، مجلد 33، ص 635-638). عز الدين بليق، المنتقى من روائع مجلة المنار، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، ط1/1998، (2/1068، 1069). مُجَّد عمارة، مسلمون ثوار، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط3/1988، ص 441-446. كمال الدين المرسي، الإمام مُجَّد عبده وأثره في تجديد الفقه والفكر الإسلامي، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1/2008، ص 9-48.

² ينظر: مُجَّد عمارة في تحقيقه ل الأعمال الكاملة لمحمد عبده، (181/1).

المطلب الأول

مُجد عبده والعمل السياسي.

لقد عاش مُجد عبده ثلاث فترات رئيسة في حياته؛ انتقل فيها من الإصلاح إلى السياسة ثم من السياسة إلى الإصلاح مرة أخرى. فما هي هذه المحطات، ولماذا هذا الانتقال بين العمل الدعوي الإصلاح والسياسي الثوري؟ للإجابة عن هذا السؤال يمكن تقسيم حياة مُجد عبده إلى ثلاث مراحل متعاقبة هي الآتي:

الفرع الأول: مُجد عبده المصلح.

في فترة إقامة الأفغاني بمصر (1871-1879م) كان عبده تحت ظلال أستاذه، حتى لا يكاد المرء يميز فكره عن فكر أستاذه؛ فتارة ينقل أفكاره إلى دائرة واسعة من طلبة العلم في الأزهر، وتارة يحاول إنشاء بعض الكتابات التي لا تخلو من الأثر البارز للأستاذ. ومن الناحية السياسية لم يكن يختلف في مواقفه عنه؛ فنجده يدخل "المحفل الماسوني"، ويُسهّم في تكوين "الحزب الوطني الحر"، بل كان صائغا لمواد هذا الحزب. ولما نفي الأفغاني من مصر، انصرف عبده إلى الكتابة في "الوقائع المصرية"¹، وبدأت شخصية الرجل تنحو منحى الاستقلال عن تأثير الأستاذ. وتتلخص مواقف عبده في التجديد والإصلاح في:

- التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية الدينية، بسلوك طريق العقل لتجديد الدين،
- التحرر السياسي من نفوذ الاستعمار، والتصدي له بالنهضة الحضارية قبل الثورة السياسية².

لقد سعى كل من الأفغاني وعبده إلى نهضة الشرق، واتفقا على الخطوط العريضة الموصلة إلى ذلك، ولكنهما اختلفا في نقطة البداية؛ هل تكون النهضة بالثورة السياسية، أم بالثورة المعرفية والتربوية؟ أما الأفغاني فكان ثوريا يرى الوسيلة في السياسة، في حين كان عبده إصلاحيا يرى المرحلة والتدرج في التربية والتعليم والإصلاح القاعدي.

¹ يقول أحمد أمين: "والقارئ للمقالات التي كان يحررها الشيخ مُجد عبده في "الوقائع المصرية" ومقالات "العروة الوثقى" يرى الفرق الكبير بينهما في الاتجاه والغرض والأسلوب والحرارة. كانت مقالاته في "الوقائع" تقصد إلى الإصلاح الاجتماعي في مصر وحدها بأسلوب هادئ، يغلب عليه العقل والتحفز والتدرج، ومقالات "العروة الوثقى" تنظر إلى العالم الإسلامي كله على أنه وحدة [...] وكانت تقصد -أول ما تقصد- إلى مناهضة الاحتلال الأجنبي بجميع أشكاله، وتهدف إلى رفع نيره عن العالم الإسلامي كله عن طريق ثورة الشعوب [...] وتوثيق الصلات بين الشعوب الإسلامية كلها لتعاون على دفع أذى الأجنبي عنها، والتخلص من المستبدين الظالمين من أهلها"، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص 387-388. ولعل السبب في ذلك الفرق الذي رآه أحمد أمين واضح؛ وهو أن مُجد عبده في "الوقائع المصرية" كان يكتب عن أفكاره الأصلية بعيدا عن تأثير أستاذه الأفغاني، بينما كان يعبر عن أفكار الأستاذ في "العروة الوثقى".

² ينظر: عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر: مُجد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجا، دار مداد، قسنطينة، ط 2009/1، ص 241-233.

كان عبده -على خلاف صاحبه- قليل الثقة بالجماهير، ويراهما غير قادرة بعد على الخوض في السياسة والحكم، وكان يرى أن الجماهير والعامّة، "كالسوقة والرعاغ والعَمَلَة، وإن كثروا، فإنهم كالألات الصماء الموقوفة على الأعمال اليدوية ليس إلا" ¹، وإن هؤلاء العامة "لا ينعون تقدما ولا يحجزون تمدنا" ². ولا زال ينفر من طريق الثورة الذي انتهجه الأفغاني، "حتى إنه عندما تصبح الثورة العرابية حقيقة واقعة، وعندما يشارك في صنع أحداثها وقيادة أمورها، يمدح هذه الثورة بأنها سلمية حققت الخطوات الأولى، التي لم يحققها الآخرون بغير الدماء، حققتها دون أن تنكدر النفوس أو تدمع العيون" ³. يقول عن الحكومة الشورية المقيدة بالدستور: "هذه أول خطوة تُحسب من تاريخنا الجديد، وباكورة الثمرة التي سقاها من سوانا بالدم وسقيناها بماء النيل، ولم يتكدر صفوه بماء النفوس ولم يخالطه شيء من دمع العيون" ⁴.

كان عبده -على قلة ثقته بالجماهير- يعلق الآمال على الفئة المثقفة المستنيرة، ويراهن على الطبقة الوسطى النشطة الطموحة. يقول: "إن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها بالشورى والمساواة بين الرعية، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا، إذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام" ⁵.

لقد كان عبده يُعدُّ دعاة الحكم الدستوري رجالا "عقلاء"، ولكنهم عقلاء "مخطئون"، فكتب ينتقدهم قائلا: "فمن الخطأ، بل من الجهالة أن تُكلف الأمة بالسير على ما لا تعرف له حقيقة، أو يُطلب منها ما هو بعيد عن مداركها بالكلية [وهو النظام الدستوري والحياة النيابية ...] وإنما الحكمة أن تُحفظ لها عوائدها المقررة في عقول أفرادها [من الخشونة والبعد عن السياسة]، ثم يطلب التحسينات فيها لا تبعد منها بالمرّة، فإذا اعتادوها طُلب منهم ما هو أرقى بالتدريج [...] فمن يريد خير البلاد فلا يسع إلا في إتقان التربية، وبعد

¹ عبده، الأعمال الكاملة، (393/1)، مقال: "الشورى والقانون"، منشور في: "الوقائع المصرية"، في 25 ديسمبر 1881، عدد 1290.

² المصدر نفسه، (156/2). مقال: "الخرافات"، منشور في: "الوقائع المصرية"، في 16 يناير 1882.

³ مُجَّد عمارة في تحقيقه ل: الأعمال الكاملة لعبده، (44/1)، (45).

⁴ عبده، الأعمال الكاملة، (423/1). مقال: "الاتحاد في الرأي قرين الاتحاد في العمل"، منشور في: "الوقائع المصرية"، في 23 أبريل 1889.

⁵ المصدر نفسه، (241/1)، مقال: "السلطة للصفوة المستنيرة"، حوار مع قادة الثورة العرابية بحضرة عرابي باشا، في عيد الفطر إبان أحداث الثورة الأولى (أواخر أوت 1881). وفي الاهتمام بالتربية قبل السياسة يقول: "علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بعض سنين، وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع، وأن تبدأ بتزغيبها في استشارة الأهالي في بعض مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات، ويكون ذلك كله تمهيدا لما يُراد من تقييد الحكومة، وليس من المصلحة أن تُفاجأ البلاد بأمر قبل أن تستعد له [المجلس النيابي]، فيكون من قبيل تسليم المال للناشئ قبل بلوغ سن الرشده"، مُجَّد عبده، مذكرات الإمام، سلسلة أدباء القرن العشرين، عدد 28، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط/2011، ص 159، 160.

ذلك يأتي له جميع ما يطلبه، إن كان طالبا حقا، بدون إعتاب فكر ولا إجهاد نفس¹. وفي مقال آخر ينتقد الأسلوب السياسي المباشر، بل وينتقد النقل الحرفي من الأمم المتحضرة، عائدا دوما إلى فكرة الإصلاح والتربية قائلا: "لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى تُباينها في درجة العرفان وتزيد عليها فيه [...] إن أحوال الأمم بنفسها هي المُشَرِّع الحقيقي [...] وإن القوة الحاكمة تابعة لقوة رعاياها"². وكان معارضا للثورة العراقية في بدايتها، "ولكن تفجر الثورة والانتصارات التي أحرزتها بعد مظاهرة عابدين في 9 سبتمبر 1881م، قد اجتذبت هذا الاتجاه "الإصلاحي" بعيدا عن موقف الإصلاحيين قريبا من مواقع الثوار"³.

الفرع الثاني: مُجَّد عبده السياسي.

لقد ظل موقف عبده من الثورة والثوار والحكم الدستوري الشوري موقفا معارضا، وظل متمسكا بموقفه الإصلاحي، حتى تفجرت أحداث الثورة العراقية فحدثت تحولات مهمة في موقفه الفكري والعملية من السياسة والثورة. ويكتب في أواخر حياته عن هذه الثورة قائلا: "أما عن مظاهرة عابدين في 9 سبتمبر 1881م، فإني أقول: إن الأشهر السبعة التي كانت بين مسألة قصر النيل ومظاهرة سبتمبر كانت مفعمة بالنشاط السياسي الذي شمل جميع الطبقات"⁴. ورغم ذلك، فإننا نجد غير متصل بتاتا عن خطه الإصلاحي الذي بدأه أول حياته، بل يؤكد أن الثورة لم تكن من رأيه، وكان قانعا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات، "ولكن لما مُنح الدستور انضمامنا جميعا إلى الثورة لكي نحمي الدستور"⁵.

منذ نجاح الثورة وعبده يتدرج بخطوات ثابتة نحو الإيمان بالعمل السياسي، بعدما حصل لمصر من الحقوق السياسية، ويقدم في هذه الأثناء عوامل الحياة الشورية النيابية وحرية المطبوعات على عوامل التربية والتعليم، التي كان يقدمها قبل الثورة، فنجده يقول: "والمصريون يعلمون أن الصمت على حقوقهم لا يُجَوِّههم [أي الأجانب]

¹ عبده، الأعمال الكاملة، (321/1، 322)، مقال: "خطأ العقلاء"، الوقائع المصرية، 4 أبريل 1881، عدد 1079.

² المصدر نفسه، (334/1، 338)، مقال: "اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم"، الوقائع المصرية، عدد 1142، في: 19 يونيو 1881. ينظر: مُجَّد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، (146/1، 147).

³ مُجَّد عمارة في تحقيق ل: الأعمال الكاملة لعبده، (49/1).

⁴ عبده، الأعمال الكاملة، (615/1)، "ملاحظات على رأي عرابي في الثورة"، كتب عبده هذه الآراء إلى صديقه "بلنت" في 20 مارس 1903، تعقيا على الآراء التي كتبها عرابي لبلنت حول هذه الأحداث.

⁵ المصدر نفسه، (610/1)، مقال: "موقف من الثورة"، وقد كتب عبده هذه الحقائق عن موقفه من الثورة العراقية إلى صديقه "بلنت" في 22 ديسمبر 1903م، وكان صدور الدستور هذا في 7 فبراير 1882م، مكونا من ثلاث وخمسين مادة. وفي موضع آخر يقول: "كنتُ معروفا في ذلك الحين [أي غداة الثورة العراقية] بمنأوة الفتنة واستهجان ذلك الشعب العسكري، وتسوئة [من السوء: على وزن تحطئة لفظا ومعنى] رأي الطالبين لتأليف مجلس النواب على ذلك الوجه وبتلك الوسائل الحمقى"، مُجَّد عبده، مذكرات الإمام، ص 159.

الحرية في بلاد أَلَفَ حكامها الاستبداد وكرهوا الحرية [...] وقد عرفوا الآن معنى الحرية في هذه السنين الأخيرة، ففقدوا خناجرهم على توسيع نطاق التهذيب، وهم يرجون أن يكون ذلك بواسطة: مجلس شورى النواب، وبواسطة حرية المطبوعات بطريقة ملائمة، وبتعميم التعليم ونمو المعارف بين أفراد الأمة¹. ومما زاد عبده اقتراباً من صفوف الثورة والعمل السياسي، ما طرأ من أحداث عقب الثورة؛ ففي شهر يناير 1882م، عازمت الحكومتان الفرنسية والبريطانية على التدخل ضد النظام الثوري في مصر، وحماية عرش الخديو توفيق، و"هنا وجد المصريون أنفسهم متحدين لأول مرة... ليس فيما يتعلق بالحزب الوطني وحده، بل فيما يتعلق بجميع الأحزاب والطبقات... وانضم الشيخ مُجَّد عبده والأزهريون المعتدلون إلى الأحزاب المتطرفة بكل قوتهم"². رغم انضمام عبده إلى الأحزاب المتطرفة -على حد تعبير بلنت- فإنه لم يفارق نهجه الإصلاحية، ولو في صفوف الثوار، وهو لا يزال يدعو إلى الاعتدال والتدرج معتبراً "أن الفضيلة وإن تفرعت أصنافها [...] إلا أنها ترجع إلى أمر كلي وهو الاعتدال في السير الإنساني"³. وهكذا ينتقل عبده من مرحلة الإصلاح المحض حتى قُبيل الثورة، متدرجاً شيئاً فشيئاً إلى مرحلة العمل السياسي، مع المحافظة على النهج الإصلاحية العام في إطار النضج السياسي الذي رسَّخته الأحداث.

الفرع الثالث: مُجَّد عبده والعودة إلى الإصلاح.

بعد فشل الثورة العربية وهزيمتها أمام الجيش الإنجليزي واحتلاله القاهرة في 14 سبتمبر 1882م، سُجن مُجَّد عبده مع كثير من مناصري الثورة، وكان غير مُرَّحَّب بهذا الفشل، بل أدان السلطة الجديدة التي أعقبت سلطة الثورة. "ولكن الأمر الذي زلزل كيان الرجل وهزه من الأعماق، هو خيانة الأصدقاء والأولياء [...] وسبب آخر زلزل كيان الرجل، وهو الموقف المتخاذل الذي اتخذته عدد من قادة الثورة"⁴. فحزم أمتعته وعاد إلى نقطة الانطلاق التي بدأ منها قبل الثورة، ورجع "إلى جذوره الفكرية الأصلية في الإصلاح، بعد أن تحولت الثورة إلى رماد، وتنكر لأحداثها بعض صناعات هذه الأحداث"⁵. وبعد هذه الأحداث يتنكر عبده للثورة كطريق للنهضة والتغيير، ويبقى مستمسكاً بطريق التدرج في الإصلاح بالتربية والتعليم، ويُنفى إلى بيروت في سبتمبر 1882م، ليتفرغ للدعوة

¹ عبده، الأعمال الكاملة، (399/1).

² بلنت، التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، ص 238-251، (نقلاً عن مُجَّد عمارة في تحقيقه لـ: الأعمال الكاملة لعبده، (59/1)).

³ عبده، الأعمال الكاملة، (418/1). مقال: "مقابلة الشكر بالشكر"، الوقائع المصرية، 21 فبراير 1882.

⁴ مُجَّد عمارة في تحقيقه لـ: الأعمال الكاملة لعبده، (71/1).

⁵ عبده، الأعمال الكاملة، (72/1).

والإصلاح، عن طريق العمل المحبب عنده (التعليم)، وبالمنهج الذي كان بدأه في مصر¹. ورغم دعوته من قبل الأفغاني إلى باريس للمشاركة في "جمعية العروة الوثقى"، وكذا مشاركته في التنظيم السري للجمعية، ورغم انسياقه في تلك المرحلة لأستاذه - وهو يكتب مقالات الجريدة - إلا أنه لم يكن صاحب الأفكار فيها وإنما كان صاحب البيان فحسب، رغم كل ذلك فقد بقي محتفظاً بالمنهج الذي رسمه آنفاً.

بعد توقيف "العروة الوثقى" يعود مُجَّد عبده إلى بيروت ومنها إلى مصر سنة 1889م، ليجد الأحوال قد تغيرت كثيراً، بسبب الآثار المتبقية عقب فشل الثورة²، وهكذا فبعد خيبته (بعد اشتراكه في ثورة عرابي ونفيه إلى بيروت)، أصبح يشكك في الإصلاح بمفهومه السياسي، فرجع إلى الإصلاح الفكري والتربوي لنشر الوعي الاجتماعي في العالم الإسلامي، عن طريق تصحيح العقيدة والتربية، فكان يرى أن الإصلاح يبدأ بإصلاح المؤسسات التربوية مثل الأزهر والمدارس ومختلف المساجد وجمعية التقارب بين الأديان، وكذا إحياء العاطفة الدينية في كل قطر إسلامي³.

المطلب الثاني

"الجامعة الإسلامية" في فكر مُجَّد عبده.

كانت فكرة "الجامعة الإسلامية" في زمن مُجَّد عبده من القضايا الفكرية والسياسية المتداولة والشائعة، وهي من القضايا التي ثارت حولها الطروحات ونشب خلالها الجدل؛ فناصرتها تيارات وأحزاب وشخصيات، وعارضتها أخرى، ونظر كل واحد إليها نظرات مختلفة، جعلتهم يشتركون في مسمى واحد رغم اختلاف الدلالات. فما موقف مُجَّد عبده من هذه الفكرة، وما هي أهم القضايا التي عولجت ضمن هذا الإطار؟ يمكن دراسة هذه القضية عند مُجَّد عبده من خلال فكرتين أساسيتين هما:

- طبيعة السلطة السياسية في الإسلام، وهل هي مدينة أم دينية؟
- الموقف من السلطة العثمانية، ومدى شرعيتها في حكم البلاد العربية، استناداً إلى شعار الجامعة الإسلامية.

¹ ينظر حول فلسفة الإصلاح عند مُجَّد عبده: عبد الله العروي، مفهوم العقل، فصل "مفارقة الشيخ مُجَّد عبده"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3/2001، ص23-72.

² ينظر: مُجَّد عمارة في تحقيقه ل: الأعمال الكاملة لعبده، (1/83، 84).

³ ينظر: مُجَّد طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومُجَّد عبده، ص96-97. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص387، 388. مُجَّد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، (1/146، 147).

الفرع الأول: طبيعة السلطة السياسية في الإسلام.

لقد كان مُجَّد عبده واضحا تمام الوضوح في موقفه من السلطة السياسية التي تحكم المجتمع؛ فهو يرفض رفضا قاطعا أن يكون الإسلام قد جاء بسلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه. ويبدو ذلك واضحا وحاسما حينما يقول: إنه "ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوفا الله لأدنى المسلمين يَقْرَعُ بها أنف أعلاهم، كما خوفا لأعلاهم يتناول بها من أدناهم"¹. بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حين يقرر أن من المهام التي جاء بها الإسلام ونُحِضَ بها المجتمع الإسلامي الأول، والتي تعد أصلا من أصوله، هي قلب السلطة الدينية، "والإتيان عليها من أساسها. هَدَمَ الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم"². وأن الإسلام لم يدعَ لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وأن الرسول ﷺ كان مبلغا ومذكرا، لا مهيمنا ولا مسيطرا، "وليس لمسلم -مهما علا كعبه في الإسلام- على آخر مهما انحط منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد"³. ويؤكد رغم ذلك أن الإسلام هو دين النصيحة استنادا إلى حديث: ﴿الِدِينُ النَّصِيحَةُ﴾⁴، فدور المسلم هو دور النصح والتذكير والتوجيه والإنذار والهداية. ثم يضيف بعزم وصراحة قائلا: "فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه"⁵، ويضيف: "لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية عندما كان يعزل الملوك⁶، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية"⁷.

¹ مُجَّد عبده، الأعمال الكاملة، (310/3، 311)، ينظر: ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، ص 113-117، عبد العاطي مُجَّد أحمد، الفكر السياسي للإمام مُجَّد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2/2002، ص 137.

² عبده، الأعمال الكاملة، (306/3، 307).

³ الموضوع نفسه، ينظر: مُجَّد أحمد عبد القادر، قضايا الفكر الإسلامي الحديث بين الأصالة والمعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط/2004، ص 311-315.

⁴ تمام الحديث: ﴿الِدِينُ النَّصِيحَةُ﴾ (ثلاثا)، قلنا لمن يا رسول الله؟ قال: لله عز وجل وكتابه ورسوله وإئمة المسلمين وعامتهم، أخرجه مسلم، كتاب: الإيمان، باب: الدين النصيحة، الترمذي، كتاب: البر والصلة، باب: في النصيحة، وأحمد في المسند، (16/5).

⁵ عبده، الأعمال الكاملة، (307/3).

⁶ عزل غريغوري السابع الملك هزي الرابع ملك ألمانيا عام 1076، يقول غريغوري في عزله: "أيها السعيد بطرس، يا أمير الرسل ... إني بقوة ثققتك ... وبسلطتك ونفوذك، أمنع الملك هنري ... الذي وقف بغرور أحق ضد كنيسة، من حكم مملكة ألمانيا وإيطاليا، وأجل كل المسيحيين من اليمين الذي أدوه له، وأمنع أي شخص كان من الاعتراف به كملك"، شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة-الدولة إلى الدولة القومية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1/1985، ص 169.

⁷ عبده، الأعمال الكاملة، (249/3). مقال: "الرد على هانوتو"، أوردته جريدة المؤيد في 25 جويلية 1900م، عدد 3121.

انطلاقاً من نزع السلطة الدينية من المجتمع، وكون السلطة في الإسلام سلطة مدنية من كل الوجوه، يقر عبده نزعها كذلك ممن يمكن أن يسمى (رجل دين)، فهذا الرجل عنده " هو حاكم مدني من جميع الوجوه"¹ كذلك، واختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأي البشر، لا "لحق إلهي" يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان². يقول في هذا الشأن: " فالأمة أو نائب الأمة هو الذي يُنصَّبُه [السلطان أو الخليفة] ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها"³.

إن شبهة "الحق الإلهي"⁴ للملوك والسلاطين دخلت الفكر الإنساني من باب العصور الوسطى الأوروبية، الأوربية، فقد عاشت أوروبا الوسيطة صراعاً حامي الوطيس بين ما يسمى "السلطة الدينية" ممثلة في الكهنة ورجال الدين، و"السلطة الزمنية" ممثلة في الأباطرة والأمراء. فبعدما كان الحكم للأوائل، ثار الأواخر في بداية العصر الحديث وعصر النهضة لمقاومة الطغيان الكنسي، وإعادة الحكم للبشر العاديين لا للمتحدثين باسم الرب⁵.

¹ المصدر نفسه، (310/3). وفي مكان آخر يرى أن السلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى. المصدر نفسه، (249/3).

² ينظر: مُجَدَّ عمارة، الإمام مُجَدَّ عبده مجدد الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د. ت)، ص 91، 92. ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 182. مُجَدَّ جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، دار الحوار، اللاذقية، ط 2002/1، ص 209-229.

³ عبده، الأعمال الكاملة، (310، 309/3).

⁴ تقوم نظرية حق الملوك المقدس أو نظرية الحق الإلهي كما صاغها المؤرخ الفرنسي "بوسويه" (Bossuet) (1627-1704)، على أربعة أركان: أولها: أن السلطة مقدسة، فالملوك هم خلفاء الله في الأرض، وعن طريقهم يدير شؤون مملكته... ولذلك لم يكن العرش الملكي عرشاً ملكياً وكفى، بل كان ذلك العرشُ الإله ذاته.

ثانيها: أن السلطة الملكية سلطة أبوية؛ إذ الملوك يَحْلُونَ محل الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري... وحيث كانت الفكرة الأولى عن القوة لدى الإنسان هي الفكرة التي يملكها عن القوة الأبوية... فقد كان الملوك على غرار صور الآباء. ثالثها: أن السلطة الملكية لا يمكنها أن تكون سوى سلطةٍ مطلقةٍ، لا شيء يقيدُها أو يحد من إطلاقها؛ فليس للملك أن يقدم تبريراً لما يأمر به... إذ بغير هذه السلطة المطلقة يكون عاجزاً عن فعل الخير وعن المعاقبة على الشر. وينبغي لسلطته أن تكون من القوة بحيث لا يكون لأحد أن يأمل في الإفلات من قبضته.

ورابعها: أنه لا ينبغي لهذه السلطة أن تكون موضع اعتراض من قبل الخاضعين لها، ولا يجوز أن تكون موضع تذمر من المحكومين. وإذا فرضنا أنه ظهر من عَنَتِ الملوك على الرعية ما ينوءون بحمله، وبدا من فعل الملوك ما رأت الرعية فيه ظلماً هائلاً، فإنه ليس لتلك الرعية أن تعترض على عنف الأمراء إلا متى كان الاعتراض في شكواي ملؤها الاحترام والتعظيم، من غير فتنة ولا شغب، وفي دعوات لهم بالرشد والهداية. ينظر: سعيد بن سعيد العلوي، "نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث"، مجلة المستقبل العربي، السنة 14، العدد 158، نيسان/أبريل 1992، ص 50، 51، مُجَدَّ هلال الخلفي، " جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة: قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسيره وآليات تكريسه"، في: علي خليفة الكواري (تحرير)، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2/2006، ص 290.

الرب¹. يقول عبده: " فكانت السلطة الحقيقية دينية سياسية في نظام واحد، لا فصل بين السلطين، وهذا الضرب من النظام هو الذي يعمل الباباوات وعمالهم من رجال "الكثلكة"² على إرجاعه، لأنه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم"³. وينبه عبده إلى عدم الخلط بين ما كان في أوروبا وتاريخ المسلمين فيما يتعلق بالسلطة، فيقول: " ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط "الخليفة" عند المسلمين بما يسميه الإفرنج "ثيوقراتيك"، أي سلطان إلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان؛ فليس لمؤمن مادام مؤمنا أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا هما دين وشرع"⁴.

إن الإسلام لم ينزع السلطة الدينية من يد القيادة السياسية العليا وحسب، وإنما نفى نفيًا مطلقًا الاعتراف بها لأية مؤسسة أو جهة، مثل مؤسسة الإفتاء أو القضاء أو مشيخة الإسلام مثلاً. يقول عبده: " يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام. وكل سلطة تناوها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره"⁵.

إن هذا الموقف الواضح لعبده فيما يتعلق بمدنية السلطة في الإسلام، ونفي كل ما من شأنه أن يقول إلى الكهنوتية في الإسلام، جعله ينقل هذه الفكرة إلى ساحة أخرى قريبة مما كنا فيه، وهي ما يسمى بـ: "المواطنة" التي تعني -فيما تعنيه- عدم التفريق بين المواطنين في الوطن الواحد على أساس من الدين أو العرق أو اللغة أو غير ذلك، وأن الأصل الذي يجمع هذا الشتات إنما هو الوطن الواحد، والعمل للوطن الواحد. ويبدو ذلك واضحًا في

¹ راجع تفصيل هذه المسألة في تاريخ أوروبا الوسيطة، وفي الجانب الفلسفي ينظر على سبيل المثال: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط 3/1979، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط 5/1986. وسوف يأتي مزيد تفصيل عن الفكر الأوروبي الوسيط في الفصل الرابع إن شاء الله.

² نسبة إلى المذهب الكاثوليكي.

³ عبده، الأعمال الكاملة، (171/2)، مقالة: " رحلة إلى صقلية " (مكتوبة حوالي سنة 1905). ينظر: أسعد مفتوح، موسوعة عالم السياسة، (26/9-34).

⁴ عبده، الأعمال الكاملة، (310/3)، ينظر: أحمد كمال أبو الجمد، " المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة "، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد 17/1985، ص 37-39، محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، ص 235-243.

⁵ عبده، الأعمال الكاملة، (311/3).

المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه في ديسمبر 1881م، مفادها أن: " الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه"¹.

يدعم عبده رأيه باستلهامه للتاريخ الإسلامي ولسير الفتوحات الإسلامية، وكيف أنها كانت أعمالاً سياسية حربية متعلقة بضرورات الملك ومقتضيات السياسة، ومن ثم فهي ليست حروباً دينية²، فلقد " أشهر المسلمون سيوفهم دفاعاً عن أنفسهم وكفا للعدوان عليهم"³، ثم كان الافتتاح بعد ذلك من ضرورة الملك"⁴. ويقارن بين الفتوحات الإسلامية وبين الحروب التي دارت بين الفرق الإسلامية؛ فهذه الأخيرة لم تكن حروباً دينية، وإنما كانت حروباً سياسية، " نعم نسمع بحروب تُعرف بحروب الخوارج، كما وقع من القرامطة وغيرهم، وهذه الحروب لم يكن مُثيرها الخلاف في العقائد، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة. ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يُغيروا شكل حكومة. وما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهي بالسياسة أشبه، بل هي أصل السياسة"⁵. وهذا الكلام في الفرق الإسلامية صحيح؛ لأن الجميع أصحاب ملة واحدة، وإنما الخلاف خلاف سياسة وملك، أما الخلاف مع الملل الأخرى - خاصة زمن الفتوحات وزمن الحروب الصليبية - فهو خلاف ملة واعتقاد، ولم يكن خلاف ملك وسياسة، فالقياس بينهما قياس مع الفارق.

يستدرك عبده على تقريره السابق، ما يمكن أن يُفهم منه عدم وجود أثر للدين في الحكم الإسلامي، أو ما يمكن أن يطلق عليه "العلمانية"، فيقول: "لكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً. وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله؛ فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيعمط الحق، ويتعدى المعتدي الحد. فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وُجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ

¹ عبده، الأعمال الكاملة، (399/1). وقد كان الأفغاني وعبده أول من رفع شعار "مصر للمصريين"، وعندما ألفا حزبهما كان حزبا مدنيا وليس حزبا إسلاميا. ينظر: شبر الفقيه، المرجع السابق، ص175، 176.

² قد نخالف عبده في هذه الفكرة؛ فالفتوحات الإسلامية لم تكن وليدة ضرورات الملك ومقتضيات السياسة، وإنما من ضرورات نشر الدين، ولا يضر الملك والسياسة توقف الفتوحات. "كتب عمر رضي الله عنه إلى عماله أن يوافوه بالموسم فوافوه، فقام فقال: يا أيها الناس، إني بعثت عمالي هؤلاء ولاة بالحق عليكم ولم أستعملهم ليصيبوا من أبتشاركم ولا من دمائكم ولا من أموالكم"، أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص116. وقد قال عمر بن عبد العزيز لعماله في الفتوحات: "إنما بُعثتم دعاءً لا جباةً". ينظر: مُجد فرقاني، رسائل الخليفة عمر بن عبد العزيز: جمعا ودراسة وتحققا، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم التاريخ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2003.

³ هذا بالنسبة للجهاد الدفاعي، لكن ما بال الجهاد الابتدائي؟

⁴ عبده، الأعمال الكاملة، (489/3).

⁵ المصدر نفسه، (267/3)، مقال: "نفي القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد"، في الرد على فرج أنطون.

حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة"¹.

هكذا يتبدى موقف عبده من السلطة في الإسلام؛ أهى دينية أم مدنية؟ فقد أوضح أنها مدنية من كل الوجوه، ولا يعني هذا كونها ضد الدين، وإنما يعني كونها لا تستمد تطبيقاتها من سلطة عليا، وإنما السلطة بيد البشر الذين يتصرفون على الرعية بما تقتضيه المصلحة، لا كما يعتقد النصارى في العصور الوسطى من تصرف الراعي على ما يمليه الحق الإلهي. وهكذا يقف عبده موقف الوسطية؛ بين دينية السلطة، ممثلة في الاتجاه القروسطي الأوروبي، وبين علمانيته، ممثلة في الفكر الأوروبي الحديث، وكذا الاتجاهات العلمانية المعاصرة، سواء في الشرق أم في الغرب"².

الفرع الثاني: موقف عبده من السلطة العثمانية.

لم يكن عبده يناصر زوال الخلافة العثمانية، بل كان يدعو إلى إصلاحها من الداخل، على أن تبقى مجرد رمز للتضامن الإسلامي، ورابطة روحية تجمع شتات الدويلات الإسلامية زمن ضعفها. ويبدو أنه كان يدعو إلى هذا في الوقت الذي تأكلت فيه الدولة العليّة، واستقلت كثير من الأقطار عن الباب العالي، وكان يعتقد أن الأتراك لا يستطيعون القيام بدور المحرك والرابط لشتات الأمم الإسلامية آنذاك، لكنهم -في ذلك الوقت- كانوا الأقوى من غيرهم، والخلافة -أو رمزها- لا زالت فيهم، مع امتلاكهم جيشا قويا يستطيع الدفاع عن حوزة الأمة ضد الهجمات الاستدمارية الأوروبية، أو على الأقل تأخير مدتها إلى أجل غير مسمى، وهذا "بلنت"³ صديق الأفغاني يكتب عن هذا قائلا: "كان الشيخ محمد عبده... فيما يخص الخلافة... يشاطر كل المسلمين المستنيرين رأيهم في وجوب إصلاحها وتجديدها على قواعد روحية"⁴... وقد شرح لي كيف يؤدي حسن استخدام سلطتها

¹ عبده، الأعمال الكاملة، (309/3)، ينظر: عبد العاطي أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، ص141-143.

² ينظر للمقارنة: عبد العاطي أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، ص138؛ إذ يقول: "وإذا كان الإمام قد نفى أية حقوق يرتبها الإسلام للقائمين على أموره، ونفى وجود السلطة الدينية بأية صورة من الصور، فإن هذا ينسحب منطقيا على السلطة السياسية؛ بمعنى أنها سلطة تصح قائمة على أساس الاعتبارات الدنيوية وليس لها سند ديني".

³ ولفرد سكاون بلنت (1840-1922م) (Wilfrid Scawen Blunt): شاعر ومستشرق وسياسي إنكليزي، تميز بمناهضة الليبرالية ومناصرة المظلّمين كان معارضا لسياسة بريطانيا في السودان، ودعم الحزب الوطني في مصر، انتهى إلى أن الاستعمار هو في الحقيقة استغلال. سافر إلى شمال إفريقيا وآسيا الصغرى، وإلى المنطقة العربية، واشتهر بعلاقته الطيبة مع المسلمين، من آثاره: "مستقبل الإسلام" (1882)، "خواطر عن الهند" (1885)، وأشهر كتاب له هو "التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر" (1907) وغيرها. يحيى مراد، موسوعة المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2004، ص175.

⁴ هذا هو الرأي العام لدى المستنيرين -على حد تعبير بلنت- فيما يخص رمزية الخلافة وروحيتها، دون أن يتعدى ذلك إلى السيطرة الحقيقية على أطراف العالم الإسلامي.

على وجه شرعي إلى مساعدة حركة الترقى الأدبي، وكيف أن أصحاب هذه الخلافة أهملوا حتى صاروا غير أهل لإمارة المؤمنين. والواقع أن الأسرة العثمانية لم تحفل بالخلافة مثقال ذرة خلال القرنين الماضيين، ولم يبق لها حق ولا سلطان؛ حق السيف وسلطانها، على أنهم مازالوا أقوى أمراء المسلمين، ومن ثم يستطيعون القيام بالشرط الأكبر من العمل لخير الجميع. أما إذا لم يمكن حملهم على القيام بواجبهم فلا مناص من البحث عن أمير آخر للمؤمنين"¹.

إن وجود الأتراك على رأس هذا الرمز (الخلافة) -بالإضافة إلى كونه رمزا روحيا كما أراده عبده- فهو آخر ركن يأوي إليه الضعفاء من العرب وغيرهم ممن كانوا تحت راية "الباب العالي". ويبدو أنه كان راغبا في نقل الخلافة إلى العنصر العربي، إلا أن العرب في ذلك الوقت كانوا الحلقة الأضعف ضمن سلسلة المنتمين إلى الخلافة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى رأى أن نقل الخلافة إلى العرب قد يعني استقلال بعض الأقطار عن الأتراك ظاهريا، لكنه في الباطن يُعد تفتيتا لوحدة شكلية كانت قائمة، ومزيدا من الإضعاف لجسم الأمة الإسلامية بعد كثير من الاقطاعات الاستعمارية إلى ذلك الوقت، فأراد إنقاذ ما يمكن إنقاذه، خاصة وأن الدولة وقتئذٍ للأتراك. وهذا "بلنت" يعرض عليه مساعدة بلاد "نجد" الحجازية على الاستقلال عن السلطنة العثمانية، إلا أنه تخوف من ذلك وقال له: "إن العرب أهل لذلك ولكن الترك لا يُمكنونهم منه، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة ما ليس عندهم، فإذا شعروا [الأتراك] بذلك أو رأوا بوادره قاتلوهم، حتى إذا وهنت قوة الفريقين وثبتت دول أوروبا الواقفة لهما بالمرصاد، فاستولوا على الفريقين أو على أضعفهما، وهذان الشعبان [العرب والترك] هما أقوى شعوب الإسلام، فتكون العاقبة إضعاف الإسلام وقطع الطريق على حياته. ففنع الرجل وترك ما كان عزم عليه من السعي"². وما كان يخشاه عبده من وراء استقلال بعض البلاد الإسلامية عن السلطنة العثمانية "قد حدث للمشرق العربي العثماني، أثناء وعقب الحرب العالمية الأولى، بفضل الحركة المتهالكة والعملية التي قادها الشريف حسين ابن علي هناك"³.

¹ بلنت، التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر، ص 143-144، (نقلا عن: نجد عمارة، الأعمال الكاملة لعبده، (111/1، 112)). نجد عمارة، الإمام نجد عبده مجدد الإسلام، ص 107، ينظر: نجد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلمي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 184.

² ينظر: مذكرات "بلنت"، مؤرخة في: 13 أبريل 1905، نقلها نجد عمارة في الأعمال الكاملة لمحمد عبده، (851/1)، بعنوان: "العرب والترك"، وبداية المذكرة: "وجد رجل مستشرق بريطاني [وهو المستر بلنت] أحب العرب وساح في بلادهم واختبر حاتمهم، فظهر له أن أخلاقهم في بلاد نجد شريفة لم تفسد، واستعدادهم عظيم، فتوجهت رغبته إلى السعي لمساعدتهم على تأليف دولة عزيزة تجدد الحضارة العربية، وأراد جمع المال الذي يهد السبيل ويهيئ الوسائل لذلك، واستشارني في هذا الأمر، فقلت له "...، ثم ذكر ما أثبتناه آنفا.

³ نجد عمارة، في تحقيقه ل: لأعمال الكاملة لعبده، (112/1).

هكذا ينظر محمد عبده إلى السلطنة العثمانية؛ فهي وإن كانت غير مرغوب فيها من جهة، فهي ضرورية من جهة أخرى¹، وهو نظر مقاصدي، أصله الموازنة بين مفسدتين؛ مفسدة الحكم العثماني الجائر، الفاقد لأهليته في سياسة الأمة على مقتضى مصلحتي الدين والدنيا، ومفسدة الاستقلال المتهالك في ظروف ضعف وعدم تهيؤ الأمة للقيام على شؤونها. أما مفهومه لدعوة "الجامعة الإسلامية"، فهو عنده التضامن الإسلامي من أجل دفع عجلة الإصلاح، أما التوحيد السياسي للمسلمين على أن يكون رأس الأمر في شخص واحد، فليس في خاطر أحد "أن يشير إلى هذه الدعوة، فضلا عن أن يبني عليها حكما"²، إذا هو "خطا خطوة إلى معرفة أحوالهم [المسلمين] على ما هي عليه"³. فحركته حركة إصلاح تتخذ من الدين سبيلا، "أما السعي إلى توحيد كلمتهم، وهم كما هم [من الضعف والافتراق]، فلم يمر بعقل أحد منهم، ولو دعا إليه داع لكان أجدر به أن يرسل إلى مستشفى المجانين"⁴. وهذا الموقف الأخير هو موقف أستاذه الأفغاني من قبل؛ توحيد للأمة على أساس من الملة والدين، برابطة روحية عاطفية، أما التوحيد السياسي للأمة في شكل دولة واحدة، فدون ذلك خطر القِتَاد. إن النظرة السياسية لعبده في الخلافة العثمانية، كانت تشدد على ضرورة استقلال مصر عن الآستانة، وقد وقف ضد محاولات الباب العالي إعادة مصر إلى نظام الولاية غير الممتازة، فكتب يقول: إن "الدولة العلية لها علينا حق السيادة والولاية، ولنا منها ما خولتنا من الامتيازات التي منحتنا إياها بمقتضى الفَرَمانات⁵ السلطانية العلية"⁶. بل يذهب إلى كره الأتراك فيعلنها صراحة: "إن كثيرا من وجهاء المصريين يكرهون الدولة

¹ يقول في هذا الشأن: "لكن .. لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءا، فإنها سياج في الجملة، وإذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود، بل أقل من اليهود"، عبده، الأعمال الكاملة، (846/1).

² المصدر نفسه، (248/3)، مقال: "الرد على هانوتو"، أوردته جريدة المؤيد في 26 جويلية 1900م، وعنوان المقال كما أوردته الجريدة: "شأن المسلمين اليوم، وظهور الدعوة فيهم إلى توحيد كلمة المسلمين، وجمع السلطة الدينية والسياسية في شخص واحد في جميع البلاد الإسلامية"، ينظر: المصدر نفسه، (239/3).

³ المصدر نفسه، (248/3).

⁴ الموضوع نفسه.

⁵ الفرمان: ينطق بفتح الأول وسكون الثاني (ferman)، وأصله كلمة فارسية تعني: (أمر)، وما يصدر عن السلطان من أوامر رسمية وهو مكتوب. حسين مجيب المصري، معجم الدولة العثمانية، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط 1/2004، ص 100. وبالمعنى نفسه دخلت اللغة التركية، وصارت مصطلحا إداريا يستخدم في الإدارة العثمانية للدلالة على الأوامر التي يصدرها السلطان ويضع عليها توقيعها (المسمى طغرا) ويوجهها إلى رجال دولته للعمل بمضمونها. ينظر: خليفة حاش، " الصلاة في فرمانات السلاطين العثمانيين: فرمان للسلطان عبد المجيد الأول نموذجاً"، مجلة الدارة، المملكة العربية السعودية، السنة الأربعون، العدد الرابع، شوال 1435هـ، ص 102. و(الطغرا): توقيع السلاطين العثمانيين، وهي من التركية (توغرول): وهي بمعنى الصقر الذي يسطر جناحيه، لأنه يشبه في رسمه هذا الصقر. حسين مجيب المصري، المصدر السابق.

⁶ عبده، الأعمال الكاملة، (358/1)، نشرته الوقائع المصرية في: 26 أكتوبر 1881. وفي برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغ مواده بصرح قائلا: "كما يعتقد هذا الحزب أنه يحافظ على امتيازاته الوطنية بكل ما في وسعه، ويقاوم من يحاول إخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية، أي من

العثمانية ويذمونها (وإن كان أكثرهم يجها)، وأنا أيضا أكره أعمال السلطان¹، لأنه آيس من طبقة الأمراء والحكام الذين لا يرجى منهم خير².

إن عبده لم يدع في الحقيقة إلى جامعة إسلامية بالمفهوم الذي كان عند أستاذه الأفغاني، وإنما دعا إلى ما يمكن تسميته بـ "الجامعة القومية"، تضم على الخصوص شعب مصر، مهما اختلفت دياناته ولغته، (إن كان قبطيا أو عربيا، نصرانيا أو مسلما)، تقوم على أرض مصر المستقلة في ظل الأطماع العلية لدولة العثمانيّة.

المطلب الثالث

مُجد عبده وفكرة "المستبد العادل".

لقد كان مُجد عبده قبل الثورة العُرابية من دعاة الحكم الدستوري الشوري، الذي يقيد الحاكم بالدستور، وينظر في مصالح الأمة على ما تقتضيه المصلحة العامة، ولكن بعد فشل الثورة، ونفيه إلى بيروت ثم عودته منها عام 1889م، بدا وكأنه يستحسن عدم إعطاء الأمة حريات تتمتع بها قبل الوصول بها إلى مستوى الرأي العام المستنير³، وتكون البداية عن طريق التربية والتعليم والإصلاح، لا عن طريق الحكم الشوري الدستوري والحكومة المقيدة بالمؤسسات الدستورية والنيابية.

لعل عبده لم يبدع فكرا جديدا خاصا بمرحلة ما بعد الثورة، بقدر ما عاد مرة أخرى إلى فكره القديم الراض لإعطاء الشعب الحكم لنفسه بنفسه، وهو ليس بَعْدُ لم ينضج سياسيا، ويدلنا لهذا الحكم ما كتبه عبده في مجلة "الجامعة العثمانية"، الذي نُشر بعنوان: "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، ويصف الحاكم الذي ينشده لإصلاح الشرق ونهضته بأنه "مستبد يُكره المتناكرين على التعارف، ويُلجئ الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران

يريد سلب امتيازاتها ونسخ القرارات التي منحها استقلالها الإداري"، المصدر نفسه، (358/1). وهذا الاستقلال الإداري الذي يريده عن الباب العالي ما هو إلا خطوة أولى لاستقلال مصر الكامل عنه. ينظر: عبد العاطي أحمد، الفكر السياسي للإمام مُجد عبده، ص155.

¹ عبده، الأعمال الكاملة، (846/1). بل يذهب كره الأتراك مذهبه من عبده فيعلن قائلا: "فإن كل مصري [...] يكره الأتراك ويمقت ذكراهم، ولا يستطيع مصري أن يفكر في نزول الأتراك بلادنا دون أن يشعر بعاطفة قوية تدفعه إلى امتشاق سفينة والهجوم على هذا المعتدي"، المصدر نفسه، (425/1).

² المصدر نفسه، (846/1). ثم يضيف قائلا: "إن الأتراك ظلمة، وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح، فلسنا نريد رجعتهم، ولسنا نريد أن نعود إلى معرفتهم، وكفى الأتراك ما لهم من حقوق القرارات، فعليهم أن يقفوا عند هذا الحد ولا يتعدوه".

عبده، الأعمال الكاملة، (846/1). ينظر: مُجد عمارة، الإمام مُجد عبده مجدد الإسلام، ص110. عبد العاطي أحمد، الفكر السياسي للإمام مُجد عبده، ص165.

³ يقول عبده: "وليس من الحكمة أن تُعطى الرعية ما لم تستعد له، فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد، وكمال التربية المؤهلة والمُعَدّة للتصرف المفيد"، ينظر مقال: "السلطة للصفوة المستنيرة" في عبده، الأعمال الكاملة، (341/1).

على التناصف، ويحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة¹، عادل لا يخطو خطوة إلا ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه"².

هكذا يحكم هذا الحاكم العادل المستبد شعبه الذي لا يزال "زغب الحواصل" -على ما قال الشاعر العربي قديماً-³ في تناول أمور السياسة والخوض في الحكم الدستوري الشوري، وغيرها من المعالي التي لا يزال الشعب قاصراً دونها، "حتى إذ عرفت الأفكار مجاريها بالتعريف، وانصرفت إلى ما أعدت له بالتصريف، وصح الشعور بالتعليل، واستقامت الأهواء بالتعديل، أباح لهم غذاء الحرية⁴، ما يستطيع ضعيف السن قضمه، والنَّاقه من المرض هضمه"⁵، وهو يدعو -بداية- إلى تشكيل المجالس البلدية، ثم بعد ذلك -وفي مدة سنتين- تأتي مجالس الإدارة، ثم لتليها بعد ذلك المجالس النيابية.

هل هذا الموقف من عبده يعني تكريسه للاستبداد الذي ناضل كل المصلحين لنقضه، وماذا يعني بمقولة "المستبد العادل" المشتهرة عنه وعن الأفغاني؟

يعتقد بعض الباحثين -على غرار ما ذكرنا من اعتقاد آخرين بتكريس الأفغاني لهذه الفكرة- أن مُجد عبده قد تراجع بفكره إلى الوراء (ما قبل الثورة العرابية) حينما دعا إلى سلطة المستبد العادل، وهو لا يطلب منه رقيبا ولا حسيبا إلا ذلك العدل النابع من ذاته وصفاته الخاصة. وأن عبده قد رجع إلى القول بنظرية "المستبد العادل" التي رفضها من قبل أستاذه الأفغاني ورآها وهما يجمع بين المتناقضات، وفضل عليها الدعوة إلى ما أسماه "القوي العادل"⁶. وهناك من برر هذا الموقف لعبده قائلا: "ففكر الإمام عموما يشير إلى اعتقاده في الحكم الديمقراطي،

¹ لعل التأثير بالأفغاني هنا واضح، حينما يقول: " فإن هذا العمل العظيم [إنشاء المدارس العمومية وتوفير الثروة لنفقاتها] إنما يقوم به سلطان قوي قاهر، يحمل الأمة على ما تكره أزمانا [...] فهل من الضعف سلطة تقهر وثروة تُعني ! ولو كان للأمة هذان لما عُدت من الساقطين. فإن قالوا يمكن التدرج مع الاستمرار والثبات، وافقناهم على الإمكان لولا ما يكون وما هو كائن من طمع الأقوياء، حتى لا يدعوا لهم سبيلا لأن يستنشقوا نسيم القوة، فأين الزمان لنجاح تلك الوسائل البطيئة؟"، الأفغاني، الخطرات، ص260.

² مُجد عبده، مقال: "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، مجلة الجامعة العثمانية، السنة الأولى، ج 4، 1 مايو 1899، ص54، 55، وأورده عمارة ضمن: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، (827/1، 828)، وهو رأي بعث به عبده تعليقا على مقال للجامعة عن "الإخاء والحرية"، وطلب من الجامعة أن تذكر في مقدمته أنه من كلامه القديم، وليس رأيا معاصرا حديث الإنشاء، فذكر فرح أنطون في مقدمة هذا الرأي أنه: "كلام هو السحر الحلال، قاله -منذ سنوات خلت- حضرة الحكيم الكامل، والأستاذ الفاضل الشيخ مُجد عبده".

³ هو الشاعر الخطيئة الذي قال لعمر بن الخطاب: ماذا تقول لأفراخٍ بذي مَرخٍ زُغَب الحواصل لا ماء ولا شَجَرٌ وهو كناية عن صغرهم وعدم مقدرتهم على تحصيل معاشهم.

⁴ يلاحظ استعمال كلمة "أباح"، وكأن الحرية هبة تعطى لمن أراده الحاكم، وليست حقا طبيعيا للإنسان!!

⁵ عبده، الأعمال الكاملة، (827/1، 828)، "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل". ينظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في القرن العشرين، ص380.

⁶ ينظر: الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص477. عبده، الأعمال الكاملة، (86/1-88).

ورغبته في تأهيل المجتمع لتولي مهامه مستقبلاً، وأن الدعوة إلى حكم المستبد العادل ما هي إلا مرحلة مؤقتة لتحقيق الإصلاح المنشود. وبوضع أفكار الإمام عن المستبد العادل في سياقها التاريخي، حيث عبر عنها بعد بأسه من العمل السياسي المباشر ومن تحقق الإصلاح الهادئ والطويل المدى، يمكن القول إن الإمام كان حريصاً من إثارتها على تحقيق الإصلاح على وجه السرعة. ومن الأرجح أن عبده تصور أن هذا الحاكم سوف يطبق أفكاره هو -أي عبده- أو سوف ينفذ ما يتفق عليه مفكرو الأمة المستنيرين. وفي الجملة أنه تصور مثالي ظل يراوده، ويبدو أنه كان غير واثق من تحقيقه، وهدف من ورائه إلى إثارة الهمم في قلوب الحكام المسلمين¹. فهل هذه هي حقيقة مُجّد عبده من الاستبداد؟

يذهب مُجّد عبده - كغيره من علماء الأمة ومصلحيها- إلى القول بضرورة الشورى وتكريس دور الأمة السياسي في حياتها، وينفي بذلك قبوله للاستبداد -بَلْه تكريسه- وهذا ما قد يتبادر إلى بعض الأذهان حينما يقرأ دعوة عبده إلى التدرج والبدء بالتربية والتعليم. ونجده يعترف بأننا " لا نزال في دور الطفولة من هذه الحياة [السياسية]، فلا بد من مربٍ حكيم يأخذ بيدنا فيما نعانیه، فلا نسقط ونحن في أولى الدرجات"²، ولكنه يسارع إلى إزالة الشبهة قبل أن يُفهم على غير مراده قائلاً: " ولا يتوهّمَن مُحب الحرية أن الحاجة إلى المرئي والدليل منافية لما تقتضيه حريته، أو مُشعرة ببقاء الاستبداد"³. بل إنه يدعو إلى ضرورة تكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة، وإلى إلزام الحكومة بالعدل والإصلاح، وتعويد الأهالي على البحث في المصالح العامة واستشارتها إياهم في الأمر. وهذا في رأيه معهود في سير الأمم وسنن الاجتماع البشري، وهو القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها الشورى والمساواة بين الرعية⁴.

يزداد موقف عبده وضوحاً من الحكومات الاستبدادية في صياغته لمواد الحزب الوطني، حينما يلمز الاستبداد في المادة الثامنة⁵، وينعى على المصريين صمتهم عنه قائلاً: " والمصريون يعلمون أن الصمت على

¹ عبد العاطي أحمد، الفكر السياسي للإمام مُجّد عبده، ص 202، 203.

² عبده، الأعمال الكاملة، (362/1)، مقال: "الحياة السياسية"، نشرته الوقائع المصرية بتاريخ 9 نوفمبر 1881.

³ الموضوع نفسه.

⁴ المصدر نفسه، (341/1)، مقال: "السلطة للصفوة المستنيرة"، (أواخر أوت 1881).

⁵ تقول هذه المادة: هذا الحزب يخضع للجناب الخديوي الحالي، وهو مصمم على تأييد سلطته ما دامت أحكامه جارية على قانون العدل والشريعة حسب ما وعد به المصريين في شهر سبتمبر 1881م. وقد قرن هذا الخضوع بالعزم الأكيد على عدم عودة الاستبداد والأحكام الظلمة التي أورثت مصر النذل، والإلحاح على الحضرة الخديوية بتنفيذ ما وعدت به من الحكم بالشورى وإطلاق عنان الحرية للمصريين. [...] كما أنهم يحذرونه [أي الخديوي] من الإصغاء إلى الذين يُحِبُّون إليه الاستبداد والإجحاف بحقوق الأمة ونكث المواعيد التي وعد بإيجازها"، عبده، الأعمال الكاملة، (397/1، 398)، "برنامج الحزب الوطني المصري".

حقوقهم لا يُخَوِّهُم [أي الأجانب] الحرية في بلاد ألف حكامها الاستبداد وكرهوا الحرية¹، ويعتبر إطلاق الحرية السياسية حياة الأمة المصرية². وخليفة المسلمين عنده ليس معصوما وليس من حقه احتكار فهم الكتاب والسنة، وهو مطاع ما دام على الطريقة، فإذا انخرق أو زاغ أزيغ به وعُدل به عنه إلى غيره³. بل أكثر من ذلك؛ نجده يتأسف حينما يرى استبدادا في الحكام واختلالا في نظام الإدارات وسيرها⁴. وكان يطمح أن تكون بلاده (مصر) حرة مستقلة، ويرى حاكمها مُنصاعا إلى القانون لا إلى هواه أو هوى حاشيته⁵. فهل بعد هذا يمكن القول إنه دعا إلى الاستبداد بأي شكل من أشكاله؟

إن الحقيقة أن عبده كافح -وغيره من المصلحين- ضد الاستبداد ومشتقاته. ويمكن عزو الخطأ في قراءته

إلى أحد الأسباب الآتية:

- عدم قراءة كل ما كتبه والاكتفاء بمقاله "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"،
- اختلاط الأمر بين هذه الدعوى والدعوة إلى البدء بالتربية والتعليم والتدرج في الإصلاح،
- عدم فهم المعنى الحقيقي للفظ الاستبداد الواردة في المقال، والإحالة إلى المعنى المستعمل في الحقل الدلالي الأوروبي الحديث والمعاصر⁶، دون استصحاب الحقل الدلالي العربي القديم على الخصوص⁷. وانجر على كل هذا أن حُكِم على عبده بتكريس الاستبداد -أو قبوله على الأقل- في حين رفضه أستاذه من قبل، ولذلك يروونه قد تراجع عن فكر أستاذه، ومنه تراجع قليلا عن فكر المدرسة الإصلاحية المستنيرة التي أسسها الأفغاني.

¹ عبده، الأعمال الكاملة، (399/1).

² المصدر نفسه، (400/1).

³ ينظر: المصدر نفسه، (309/1، 310).

⁴ ينظر: المصدر نفسه، (640/1).

⁵ ينظر: المصدر نفسه، (641/1).

⁶ المستبد عُرفا: من يفعل ما يشاء غير مسؤول ويحكم بما يقضي به هواه، وافق الشرع أو خالفه، ناسب السنة أو نابذها. ومن أجل هذا ترى الناس كلما سمعوا هذا اللفظ أو ما يضارعه صرفوه إلى هذا المعنى ونفروا من ذكره لعِظَم مُصابِهم منه، وكثرة ما جلب على الأمم والشعوب من الأضرار. ينظر: أسعد مفرج ولجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة، (31/22).

⁷ الاستبداد لغة: الانفراد. استبد به: انفرد به. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (مادة بدد).

المبحث الرابع

نقد وتقويم.

لقد حمل دعاة فكرة "الجامعة الإسلامية" معهم الكثير من الإنجازات والطموحات، وحازوا على كثير من المدح والإطراء من قبل الأتباع وكذا من قبل الدارسين، باعتبارهم قد أسهموا بحظ وافر في نهضة الشرق، والتنبيه إلى مواقع الخلل في شؤون الأمة الإسلامية في عصور الانحطاط، واتخذوا لذلك أفكارا وأعمالا كانت شاهدة على عصر بدأت فيه الأمة الإسلامية تستيقظ من رقدتها، بعد عصور مديدة من الانحطاط، التي كانت أسبابه متعددة الجوانب، أسهم في تكريسها ضعف الداخل وكيد الخارج، وقد قام هؤلاء بمحاولات لوصف الدواء اللازم للنهوض بالأمة. وعلى الرغم من الإنجازات التي تحققت في تلك الفترة، فقد شابها الدخن والضعف وعدم الكفاية، جرّت عليها كثيرا من الانتقادات نجملها في الآتي:

المطلب الأول

نقد المضمون في المشروع التحريري.

إن المتأمل في المضمون الذي قدمه المصلحون السياسيون من رجالات الإصلاح الإسلامي - كما يرى عبد المجيد النجار- من جهة المحتوى التفصيلي للعناصر التي يشتمل عليها يتبين أن هذه العناصر - وإن كانت في عناوينها موفقة في التأييد إلى الغرض من الناحية النظرية- فإنها من حيث المحتوى التفصيلي تعاني من قصور كبير، ومن خلل بين، حتى إنك لا تكاد تجد في نطاق العنوان العام محتوى مفصلا يعبر عنه، لتشكّل منه مادة متكاملة تؤدي الغرض الذي وضع له العنوان، وإن ظفرت بشيء فإنما تظفر بملامح عامة، أو ببعض التفاصيل المتناثرة التي لا تندرج ضمن خطة متكاملة؛ ولذلك فإنك كثيرا ما تجد بعض المفردات تناقض عناونها أو العنصر الذي تندرج فيه، نتيجة الفراغ الذي سببه غياب المحتوى المتناسق. فالمضمون الذي اشتمل عليه المشروع هو أقرب إلى أن يكون محتوى دعويا غرضه الإيقاظ والتنبيه، من أن يكون برنامجا عمليا ذا محتوى تفصيلي جاهز التطبيق. وربما وجدت عند الطهطاوي أو مُجّد عبده أو رشيد رضا بعض المفردات التفصيلية في هذا العنصر أو ذاك، ولكنها لا ترقى إلى أن تكون برنامجا مكتملا أو قريبا من الاكتمال¹.

لا شك أن ما تحدث عنه الكاتب أعلاه لا يخلو من الصواب؛ وذلك بسبب غياب المحتوى التفصيلي لكثير من العناوين الموقّفة نظريا، فبقيت تلك العناوين إطارا بلا مضمون، وافتقدت لمحتوى جاهز التطبيق. وهذا

¹ عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، ص 161.

النقد في صميم المسألة، ولكن يمكن التعقيب على ذلك بكون المصلحين الإسلاميين مصلحين ودعاة بالدرجة الأولى، وهدفهم - كما ذكر الكاتب - هو الإيقاظ والتنبيه إلى مواقع الزلل ومكامن الخلل الذي اعترى الأمة قرونا من الزمن، فكانوا موقظين ومنبهين ولم يكونوا سياسيين مختصين، ولا كانوا إداريين تقنوقراط ينظرون في التفاصيل والجزئيات. أضف إلى ذلك أن التفاصيل التي تحدث عنها الكاتب تكون فرعا عن وجود مؤسسات قائمة بالفعل، تعمل بالنهج الذي نادوا به، أما والحال أن هذه المؤسسات لم تكن موجودة أساسا، فالأصل البداية بالتأصيل للفكرة، وتبقى التفاصيل وليدة الواقع لا وليدة النظر المجرد.

أما مؤسسة الخلافة التي كانت قائمة آنذاك، فقد شابها كثير من الدخن والانحراف عن جادة الصواب، فكان دور هؤلاء الدعاة هو التنبيه إلى مكامن الخلل فيها، وكان ذلك في عناوين عامة من مثل: الشورى والحكم الدستوري النيابي وغيرها من العناوين، وتبقى التفاصيل مسؤولية المطبقين لا مسؤولية الدعاة. وقد تفتن الأفغاني قبل وفاته إلى خلل التنظيم الذي ينقص الحركة الإصلاحية، وتنبه "إلى أهمية هذه الناحية عندما أخبر عبد القادر المغربي أن الشيء الوحيد الذي يفتقر إليه العالم الإسلامي هو حركة دينية منظمة"¹، هذه الحركة مهمتها تجسيد الأفكار الإصلاحية هؤلاء الأعلام في مشروع سياسي منظم، هدفه استلام السلطة والتأثير المباشر على مجرى الأحداث السياسية.

المطلب الثاني

نقد مضمون الوحدة.

يتواصل نقد الكاتب لشعار الجامعة الإسلامية، وهذه المرة ينتقد مضمون الوحدة قائلا: "كان مبدأ الوحدة الذي دعا إليه دعاة التحرر من الإصلاحيين الإسلاميين، مطلبا ينزع منزعا دعويا يمتزج فيه البعد العقدي بما يطلبه الدين من وحدة الأمة بالبعد العاطفي لما تقتضيه الأخوة الإسلامية من التوحد بين المسلمين، ولكن لم يوضع - على حد ما نعلم - مشروع عملي ذو مواصفات تطبيقية للوحدة، سواء المتمثلة في الوحدة السياسية للأمة، أو في الوحدة بين العلم والحكم في منصب الخلافة. وإذا كان جمال الدين الأفغاني هو الذي حمل هذه الوحدة الإسلامية أكثر من غيره، فإنه لم يترك من بين آثاره تصورا عمليا دقيقا لهذه الوحدة وكيفية وطرق تنفيذها و ضمانات استمرارها، كما لم تكن الوحدة المنادى بها تتجاوز المطلبية السياسية لثبني في أساس التكوين التربوي

¹ هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، المرجع السابق، ص 62، ينظر: محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 208.

للفرد المسلم، حتى تصير شعورا عاما في أفراد الأمة على المستوى العقدي والفكري، ومطلبا عاما على المستوى السياسي.

إن الجامعة الإسلامية التي كانت شعارا يترجم عن الوحدة الإسلامية، والذي أخذ رواجاً واسعاً في العالم الإسلامي، لم يكن يتجاوز حدود الشعارية، ليظهر في شكل برنامج يقوم على حد أدنى من التأسيس العلمي الذي تظهر به مقومات الوحدة الإسلامية، كما تظهر به مزاياها وعناصر قوتها، والذي يضع تصورا إجرائيا لتحقيقها وذلك بحسب ما هو متاح من الإمكانيات في ذلك العهد، فظلت لذلك فكرة شعارية، لا يسندها تصور عملي مدروس ولو على حدوده الدنيا.

وفي الوقت الذي كانت فيه الوحدة ترفع مطلبا في خطة التحرر كانت تظهر من بعض المنتمين إلى هذه الخطة بوادر لأفكار تناقض الوحدة، وهو ما تمثل في ذلك المترع القومي الذي يقدم العنصر العربي على غيره من العناصر المنضوية تحت العالم الإسلامي، وهو ما كان يبدو عند الكواكبي رد فعل على العنصر التركي¹. يعود الكاتب إلى الفكرة نفسها التي سبقت؛ فهو ينتقد مضمون الوحدة كونه مضمونا لا يتعدى نطاق الشعار، وهو بعيد عن كونه "مشروعا عمليا ذا مواصفات تطبيقية". ثم طلب من المصلحين، وعلى رأسهم الأفغاني -بالإضافة إلى المواصفات التطبيقية- طرقا للتنفيذ وضمانات للاستمرار!!

إن هذه المطالب -على وجاهتها- مطالب مثالية -وهو الذي ينتقد على المصلحين مثاليتهم- وهي ليست من مقدور الداعية أو المصلح، بل من صلاحيات الحاكم -بل الأمة بأكملها- فالداعية يكتفي بإصدار الفتوى -إن صحت هذه العبارة- وعلى ولي الأمر أن يجعل من الفتوى حكما إلزاميا يُشَرِّعُه للأمة. ثم إن الحاكم الذي عاصره الأفغاني (السلطان عبد الحميد) كان صاحب مشروع "الجامعة الإسلامية"، المبنية على تصور الوحدة، لكن من منظور السلطنة العثمانية، التي رأت في وحدة المسلمين -وإن كانت على مستوى العاطفة والشعار- الخطَّ الدفاعيَّ الأخير في وجه القوى الاستعمارية الأوروبية، التي بدأت في تلك الأثناء تتسور الإمبراطورية.

أما عن كون شعار الوحدة لم يتجاوز "المطلبية السياسية"، فهذا اختيار الأفغاني على الخصوص، الذي يعتقد فيه أن الإشكال الحقيقي للأمة يكمن في الجانب السياسي، فإذا صلحت السياسة صلح ما دونها. لكن تلميذه عبده كان مخالفا له في هذه الفكرة، ودعا إلى انتهاج التربية والتعليم وإصلاح العقيدة قبل أي إصلاح سياسي.

¹ بركات، الجامعة الإسلامية، ص76، (عن النجار، مشاريع الإِشهاد الحضاري، ص3، 160-167).

أما عن المنزع القومي الذي ظهر ضمن تيارات الجامعة الإسلامية، فهو كذلك اختيار بعض المصلحين، على رأسهم الكواكبي¹ ومصطفى كامل²، وحتى مُجدَّ عبده في بعض آرائه، وهؤلاء يعتقدون أن هذا المنزع لا يتناقض والوحدة الإسلامية، وإنما جل الأمر أن يكون العرب أولى بالتقديم لقيادة الأمة، وهذه مسألة تحتاج إلى مزيد من النقاش.

المطلب الثالث

نقد مالك بن نبي لمشروع الإصلاح.

يقول مالك بن نبي: "ولقد كانت المحاولات [الإصلاحية] في العالم الإسلامي خاصة متفاوتة في عمقها، لأنها لا تستند على نظرية محددة للأهداف والوسائل وعلى التخطيط للمراحل. فالواقع أن (المصلح) الإسلامي لم يهتم بأن يرسم برنامجاً لإصلاحه، مقدراً أن الزمن سيوفق في حل المشكلات، ولم يكن طموحه متوجهاً إلى الخلق والإبداع أكثر مما هو متوجه حتى الآن إلى التقليد"³.

ثم يقول: "فإذا حللنا جهوده [المصلح الإسلامي] وجدنا فيها حسن النية، ولكننا لا نجد فيها رائحة منهج. بل إن حسن النية هذا قد تنحطَّ قيمته الاجتماعية أثناء التطبيق، سواء بدعوى أولئك الذين يرون أن مستقبل العالم الإسلامي إنما يكمن في إعادة الماضي برمته، أم بالتباهي التقدمي الذي يرى - كما يذهب إلى ذلك بعض الكماليين- أن الإصلاح رهن بقطع جميع صلاتنا بالماضي"⁴.

ينتقد مالك بن نبي محاولات الإصلاح في العالم الإسلامي، كونها "لا تستند على نظرية محددة للأهداف والوسائل وعلى التخطيط للمراحل". وهذا وإن كان صحيحاً عند بعض المصلحين إلا أنه غير صحيح بالنسبة لبعضهم الآخر، وهذا مثال جماعة "العروة الوثقى" قد استندوا على نظريات معينة للأهداف والوسائل، قد ضمنوها العدد الأول من مجلتهم. إلا إذا كان المقصود بالنظرية معناها التبعيدي الفلسفي، فهؤلاء لم يكونوا كذلك في تلك الظروف، بل كانوا رجالاً يعملون أكثر مما يُنظِّرون.

¹ كان مثل الكواكبي الأعلى هو نموذج الدولة والنظام الاجتماعي الذي أقامه العرب في عهد الخلفاء الراشدين، ينظر: طبائع الاستبداد، ص 376-426.

² ينظر: مُجدَّ عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية: نموذج مصطفى كامل، المحتوى كله.

³ مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق، ط 1992/3، ص 83.

⁴ مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص 83، 84. ينظر: يوسف بوراس، الفكر السياسي عند مالك بن نبي، دار هومة، الجزائر، ط 2013/1، ص 152-157.

أما قوله بأن طموح المصلح الإسلامي لم يكن متوجها إلى الخلق والإبداع أكثر مما هو متوجه إلى التقليد، فهذا كذلك لا يصلح مع دعاة الجامعة الإسلامية - خاصة منهم الأفغاني وعبد- وأكثر أهدافهم تتمحور حول التجديد ونبذ التقليد، من أجل نهضة شاملة لأمة كانت في سبات شامل.

يتواصل نقد مالك بن نبي للأفغاني، ويؤكد أن دوره "لم يكن دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها، فإن مزاجه الحاد لم يسمح له بذلك، لقد كان قبل كل شيء مجاهدا، ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية، مهما هبطت أحيانا إلى مستوى الجماهير، فأصبحت وسيلة نشاط ثوري. لقد كان لهذا النشاط أهمية نفسية وأدبية أكثر من أن تكون له أهمية سياسية في العصر الذي كان يعيش فيه، حين كان العالم الإسلامي غارقا في خمود شامل، وكان من فائدة هذا النشاط أن فجر المأساة الإسلامية في الضمير المسلم ذاته [...] بيد أنه إذا لم يكن جمال الدين قائدا أو فيلسوفا للحركة الإسلامية الحديثة، فلقد كان رائدها، حين حمل ما حمل من القلق، ونقله معه أينما حل، وهو القلق الذي يدين له بتلك الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراهنة، وكان رائدها أيضا حين جهد في سبيل إعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي، وإن كان قد قصد بذلك التنظيم تنظيم جموع الشعب وإصلاح القوانين، دون أن يقصد إلى إصلاح الإنسان الذي صاغه عصر ما بعد الموحدين"¹.

وفي مكان آخر يضيف بن نبي: "لقد أدرك جمال الدين بصادق فطنته ما أصاب مجتمعه من عفونة وفساد، فاعتقد أنه بدلا من أن ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التي أدت إلى هذا الوضع، يستطيع أن يقضي عليه بالقضاء على ما يحيط به من نظم وقوانين. ربما كان هذا الرأي صادقا لو أنه أدى إلى الثورة الضرورية؛ فإن الثورات تخلق قيما اجتماعية جديدة صالحة لتغيير الإنسان، بيد أن جمال الدين لم يحسن تشخيص الدافع إلى تلك الثورة، وما كان لثورة إسلامية أن تكون ذات أثر خلاق، إلا إذا قامت على أساس (المؤاخاة) بين المسلمين لا على أساس (الأخوة) الإسلامية، وفرق بين (المؤاخاة) وبين (الأخوة)؛ فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي، بينما الثانية عنوان على معنى مجرد، أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات. و(المؤاخاة) الفعلية: هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي [...] مجتمع المهاجرين والأنصار. فإذا كان جمال الدين باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، وما زال بطلها الأسطوري في العصر الحديث، فإنه لم يكن في ذاته (مصلحا) بمعنى الكلمة"².

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط/2002، ص 49.

² المرجع نفسه، ص 51، 52. ينظر: يوسف بوراس، الفكر السياسي عند مالك بن نبي، ص 156.

يؤكد مالك بن نبي أن الأفغاني لم يكن يتعمق المشكلات لينضج لها حلولاً، بسبب من مزاجه الحاد. فإن مزاجه كان حاداً كما ذكر¹، لكنه لم يمنعه من تعمق المشكلات، بل كان سابراً لأغوارها آنذاك، وقد شهد بذلك العدو قبل الصديق. وإن كان الأفغاني لم ينضج لها حلولاً، فلا يعني أنه لم يشخصها تشخيصاً دقيقاً. وليس من واجب الطبيب إلا أن يشخص الداء تشخيصاً كاملاً، ثم يسعى لإيجاد الدواء المناسب، فإن قصر دون ذلك فعزاؤه نصف الدواء. ثم إن إيجاد الدواء الكامل لا يقتصر على الداعية وحده، بل يمتد إلى عوامل كثيرة أولها التخلف العام للأمم الإسلامية².

أما قضية التفريق بين (المؤاخاة) و(الأخوة) فلم أجد داعياً لذلك، مع كون القياس بمجتمع المهاجرين والأنصار قياساً مع الفارق؛ إذ المجتمع إذ ذاك كان قريب عهد بالجاهلية، مما استلزم ذلك الفعل "الديناميكي" لتغيير الطباع من طباع قَبَلية إلى أخرى مدنية، وليس ذلك موجوداً في مجتمع القرن التاسع عشر؛ فإن المجتمع قد تربي على عقائد الإسلام وأخلاقه قروناً طويلة، وما شابهُ في دينه وأخلاقه سوى الدَّخَن الذي تحدث عنه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث، فاستلزم في الحال الثانية "التأكيد" على الأخوة لا "التأسيس" لها، على حد تعبير علماء أصول الفقه.

المطلب الرابع

الموقف السلبي للأفغاني من الاستعمار.

يقول مُجَّد عمارة: "فالرجل - وهو يحارب الاستعمار الإنجليزي ويصارع أخطبوطه ونفوذ وقواه وعملاءه- إنما كان يتلمس العون من كل الذين تتناقض مصالحهم مع مصالح الإنجليز [...]، وخلال هذه العملية الصعبة [...] أحسن جمال الدين الأفغاني الظن يوماً بالقيصرية الروسية، بل وعرض عليها "الشركة" في "استعمار" الهند، واقتسام غنائم هذا الاستعمار لهذه البلاد فيما بين روسيا ومسلمي الفرس والأفغان؟ ! فهو يقول: "إن الروس في حاجة للمواصلة مع أمراء الهند، وفي ضرورة مع أمراء الهند [...] ولا سبيل يوصلهم إلى ذلك إلا اشتراك الفارسيين والأفغانيين في أعمالهم الحربية والسلمية. ليس من السهل على الروسية [روسيا] أن تستعين بدولة فارس وإمارة

¹ يعترف مُجَّد باشا المخزومي - كاتب الأفغاني وأحد المقربين إليه - بحدة مزاجه، وأنه كثيراً ما هدمت الحدة ما رفعته الفطنة. ثم يقول: "ولكنه في آخر سني حياته صار في رسوخ الأطواد"، الخاطرات، ص 67.

² يقول المخزومي: "نعم إنه لم يتوقف إلى كل ما أراده، ولكنه بث في نفوس الأصدقاء والمريدين روحاً حية، وبذر بذوراً طيبة، انتفع منها الشرق في عاجل فمراثيها، ولسوف ينتفع بالأجل من الغرس إن شاء الله"، الخاطرات، ص 66. أما علي شلش فيقول: "ولقد نجح جمال الدين أما نجاح في التعرف على هذه المشكلات [الاستعمار - الاستبداد - جمود العلماء] وأسبابها، ولكنه لم يلق مثل هذا النجاح في الحلول التي رسمها، ولم يكن فشله النسبي نتيجة لقصوره في فهمه للمشكلات، أو لعجزه عن تصور صحيح دقيق لها، أو لسوء اختيار للحلول المناسبة لها، وإنما كان نتيجة الظروف التي أحاطت بجمال الدين وبالعلم الإسلامي الذي عاش فيه". ينظر: علي شلش، المرجع السابق، ص 168.

الأفغان على فتح أبواب الهند، إلا أن تساهمهما في الغنيمة وتشركهما في المنفعة" ¹. وهي زلة قدم وكبوة فكر من المناضل الذي أجاد فهم الاستعمار ومراميه - كما يقول عمارة - ولكنها تعقيدات التحالفات والجبهات، وقسوة المعركة، وأساليب السياسة الدولية، هي التي أوقعت الرجل في هذا المأزق، وجعلت من هذا الموقف نقطة الضعف الكبرى في سلسلة حياته النضالية ضد الاستعمار ².

المطلب الخامس

غياب فكرة "الجمهورية" والاكتفاء بـ "الملكية".

يقول النجار: "فهؤلاء الأعلام [أعلام الإصلاح السياسي] - على اختلافهم - لم ترد على أذهانهم ورودا ثابتا لفكرة الجمهورية، التي يختار فيه رئيس الدولة من الأمة دون أن يكون الأمر وراثته كما كان الأمر قائما. وما ذكر من أن محمد عبده قد كان حرر برنامج الحزب الوطني الذي تأسس سنة 1882، مطالبا بإنشاء جمهورية في مصر، يبدو - إذا صح - أنه كان مجرد خاطرة عجلى ما لبثت أن زالت بتوالي الأحداث" ³. إلى أن يقول: "وقد كان اختيار الملكية الوراثية هو الاختيار السائد في مشروع التحرر يكاد لا يخالفه واحد من أعلامه، وكان الخط السائد أيضا أن تكون هذه الملكية الوراثية ملكية مقيدة بضوابط تضمن عدم سقوطها في الحكم الفردي، وتتمثل هذه الضوابط في لوائح ودستور ومجلس شورى، تمارس من خلالها الحرية في القرارات العامة التي توجه سياسة الدولة" ⁴.

صحيح أن الأفغاني كان يرى أن النظام الأليق للأمة الإسلامية هو نظام الملكية الشورية، " أما الحكم الجمهوري فلا يصلح للشرق اليوم ولا لأهله" ⁵، وصحيح أن الأفغاني قد نادى بالملكية الدستورية، أي الملكية المقيدة بالدستور. يقول الأفغاني: " لكم رأينا من عقلاء الملوك من حكم عقله فأرشدته إلى استبدال مطلق الملك بالملك الشوري ⁶ فاستراح وأراح، وهذا هو الحكم الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق" ⁷. لكنه يشترط في الملك الالتزام بالقانون الأساسي وهو الدستور، فنجدته يتحدث عن هذا الملك قائلا:

¹ الأفغاني وعنده، العروة الوثقى، ص 453-454.

² محمد عمارة، في تحقيقه لـ الأعمال الكاملة للأفغاني، ص 111.

³ عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، (144/3، 145).

⁴ المرجع نفسه، (145/3).

⁵ الأفغاني، المخاطرات، ص 84. ينظر: النجار، المرجع السابق، (129/3).

⁶ الصحيح القول: "استبدال الملك الشوري بالملك المطلق"، لأن الاستبدال يكون للشيء الجديد بالقديم. ودليله قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ... ﴾، البقرة/61. وقوله: ﴿ وَمَنْ يَتَّبِدْ أَلْكَفْرَ بِالْإِيمَانِ... ﴾، البقرة/108.

⁷ الأفغاني، المخاطرات، ص 84.

"ذلك الرجل [الملك القوي العادل] إما أن يكون موجودا أو تأتي به الأمة فتَمَلِّكُه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي [الدستور]، وتتوجه على هذا القَسَم وتُعلنه له؛ يبقى التاج على رأسه ما بقي هو محافظا أميناً على صون الدستور، وأنه إذا حنث بقَسَمه وخان دستور الأمة، إما أم يبقى رأسه بلا تاج [الخلع] أو تاجه بلا رأس [القتل]"¹. ويربط ذلك كله بفكرة "الملك القوي العادل"².

إنه ل يبدو واضحا من خلال أعمال هؤلاء المصلحين أن اختيارهم للملكية الشورية لا يُعد الشكل المثالي لنظام الحكم في الإسلام، وإنما هي مرحلة لا بد من الانتقال عبرها إلى حكم الشعب المطلق. وليس من المعقول أن نقل الأمة من ملكية مطلقة إلى حكم الشعب المباشر، حتى نمر بتدرج منطقي يُقَرِّب الأمة شيئا فشيئا لأن تحكم نفسها بنفسها، وقد كان هذا منهج عبده على الخصوص، بل هو رأي الأفغاني المعروف عنه الحماس والثورية، والدليل على ذلك من قول الأفغاني: " أما الحكم الجمهوري فلا يصلح للشرق اليوم "، وعبارة "اليوم" يُفهم منها المرحلة الحالية، وأنه يمكن تجاوزها في المراحل القادمة.

هكذا يبدو أن هذا النقد كان لصالح هؤلاء الدعاة، الذين خبروا حياة الأمة وكذا الحياة السياسية والأوضاع العامة في ذلك الزمن، فكانوا واقعيين لا مثاليين، فطالبوا بشيء من التدرج، حتى إذا اكتسبت الأمة خبرات في ميدان المشاركة في الحكم نادوا بعد ذلك بالحكم الجمهوري، أو غيره من الأنظمة التي تخول الأمة مطلق الصلاحية في حكم نفسها بنفسها.

¹ الأفغاني، المخاطرات، ص 84.

² يقول في ذلك: " لا يَسَلِّم -على الغالب- الشكل الدستوري الصحيح مع مَلِك ذاق لذة التفرد بالسلطان، ويعظم عليه الأمر كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته أو غلبه على هواه. لذلك قلت: إذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق، يحكمه بأهله"، الموضع نفسه.

كنتيجة للفصل يمكن الوصول إلى الآتي:

- يعد الأفغاني من الأوائل - إن لم يكن الأول - الذين دعوا إلى شكل من أشكال النظام السياسي الإسلامي نهاية القرن التاسع عشر، وهو "الجامعة الإسلامية"، على غرار دعوة السلطان عبد الحميد الثاني للجامعة العثمانية، ودعوات آخرين إلى جامعات أخرى.
- كانت فكرة الجامعة الإسلامية انطلاقا من واقع الخلافة العثمانية؛ أين تميزت أواخر عهدها بالضعف والانحطاط، زادا استبداد السلطان عبد الحميد أواخر عهده، فكانت دعوة الأفغاني دعوة إلى إصلاح الخلافة من داخلها، باعتبار وجود الأصل الذي يقتضى الإصلاح فحسب.
- كان الهم الذي عاناه الأفغاني -زمنئذ- هو هَمّ تفرق الأمة إلى أمم، وكان يعتقد أنها العلة الرئيس لتخلف الأمة، فحاول وصف دواء لذلك تمثل في رابطة تُلْمَّ شَعَثُهَا، إضافة إلى هم الاستعمار الأجنبي. فكانت دعوته عملة ذات وجهين؛ وجه داخلي تمثل في علاج الفرقة، ووجه خارجي تمثل في مقاومة المستخرب الأوروبي.
- كان موقف الأفغاني من السلطة العثمانية مختلفا؛ تميز في البداية بالدعم والتأييد للسلطان آملا الإصلاح، ثم انقلب إلى القدرح والانتقاد في النهاية، بعدما يتس من السلطان وإصلاحاته.
- لقد كان مُجَّد عبده ثاني اثنين اللذين دعيا إلى الجامعة الإسلامية، على أن الثاني لم يؤسس للفكرة وإنما تابع أستاذه فحسب، وبعد انفصاله عنه دعا إلى ما يمكن تسميته "الجامعة القومية" تكون مصر رأسها.
- تبدلت مواقف عبده بين الفكري والتربوي والسياسي؛ فبدأ مفكرا يدعو إلى التربية والتعليم وتأكيد دور الفرد، وأثناء الثورة العُرابية انجرف مع التيار مؤيدا للحراك السياسي. وبعد فشلها ومصادرة "العروة الوثقى" عاد ثانية إلى حيث بدأ، يدعو إلى الإصلاح التربوي والتعليمي.
- يعد مُجَّد عبده واحدا ممن أسسوا لفكرة "مدنية السلطة في الإسلام"، وهذا لا يعني عنده كونها ضد الدين أو "علمانية" بالمفهوم الغربي، ولكنها سلطة مدنية تستند إلى الدين.
- كان موقف عبده من السلطة العثمانية موقفا مناصرا لبقائها، ولكن في حدود الرمزية، وكان يشدد على استقلال مصر عن الباب العالي، تمهيدا لريادتها للعالم الإسلامي.
- اشتهرت نسبة فكرة "المستبد العادل" لمحمد عبده - كما للأفغاني - وقد وردت هذه العبارة في مقال لعبده بعنوان "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل". ولم يقصد بالاستبداد المعنى الموجود في الفكر الغربي آنذاك ولا الفكر العربي المعاصر، ولكنه قصد الحكم الانفرادي وكذا الحزم في تنفيذ الأمور، في ظل تدني سلطة الحاكم وتخلف أمر الرعية، فدعا إلى نوع من الحزم والصرامة.

الفصل الثاني

الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

المبحث الأول: مدخل إلى الخلافة الإسلامية.

المبحث الثاني: الخلافة الإسلامية في فكر محمد رشيد رضا.

المبحث الثالث: الخلافة الإسلامية في الفكرين العربي والإسلامي المعاصرين.

المبحث الرابع: نقد وتقويم.

المبحث الأول

مدخل إلى الخلافة الإسلامية

نظام الخلافة هو نظام الحكم الإسلامي في الإسلام المبكر، والخليفة هو محور هذا النظام؛ إذ تتمثل فيه وحدة السلطة التنفيذية، لأن هذه السلطة تتركز في يده. فما هو مفهومها في الفكر الإسلامي، وما حكمها وأهم المسائل التي تعالجها، وما مفهوم هذه الفكرة لدى مُجدِّ رشيد رضا، وما هي أهم الانتقادات الموجهة إليهما؟

المطلب الأول

معنى الخلافة.

الفرع الأول: الخلافة في اللغة.

الخلافة لغة هي مصدر من الفصل (خلف)، ومثل خلف في قومه خلافة فهو خليفة في أمرها، وبقي عليه بعده، وتقول: استخلف فلانا من فلان، أي جعله مكانه ونياية عنه¹. وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي...﴾². والخليفة فعيل بمعنى فاعول، أي الذي يخلفه من بعده، بمعنى فاعل، أي الذي يخلف من كان قبله، ويسد مسدّه. والخليفة: السلطان الأعظم، وهو رئيس الدولة الإسلامية. والخليفة: الخلافة، وإنما سميت خلافة لأن الثاني يجيء بعد الأول قائما مقامه³.

الفرع الثاني: الخلافة في الاصطلاح.

يعرفها ابن خلدون بأنها "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"⁴. وعرفها القلقشندي بأنها الزعامة العظمى و"الولاية العامة على كافة الأمة، والقيام بأمورها والنهوض بأعبائها"⁵. أما الماوردي فقد عرفها بقوله: "الإمامة [أو الخلافة]⁶ موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁷. وعرفها بالتعريف نفسه التفتازاني، مع خلاف في العبارة قائلا: "إن

¹ ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل مُجدِّ بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2005/1، مادة (خلف)، (496/5). الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (خلف).

² الأعراف/142.

³ ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1981/3، (210/3).

⁴ ابن خلدون، عبد الرحمن بن مُجدِّ، المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/2011، المقدمة، ص185. ينظر:

Ibn Khaldoun, *Discours sur l'Histoire Universelle, Al-Muqaddima*, traduction nouvelle, préface et notes par : Vincent Monteil, Sindbad, Paris 18, 1978, tom 1, p. 370.

⁵ القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ص8، 9.

⁶ ترد هاتان اللفظتان في هذا البحث بمعنى واحد، دون الدخول في تفاصيل التفريق بينهما، خاصة بين السنة والشيعية.

⁷ الماوردي، أبو الحسن علي بن مُجدِّ بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة الباي الحلبي، القاهرة، ط/1966، ص5.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

الإمامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، وخلافة عن النبي ﷺ في إقامة وحفظ حوزة الله، بحيث يجب اتباع الخليفة على الأمة كافة"¹. ومن هنا "فكلمة خليفة ليست مجرد لقب يطلق على حاكم، وإنما هي صفة يتصف بها الحاكم الذي يخلف رسول الله في حكم المسلمين بكتاب الله وسنة رسوله"². ولقد حرص الخلفاء على لقب الخليفة أكثر من حرصهم على الألقاب الأخرى، لما لهذا اللفظ من إحالة إلى خلافة النبي ﷺ وما فيه من المعاني الدينية³.

وللخلافة معنيان؛ خلافة بالمعنى الكوني، وهذه تخص الله وحده، فلا يجوز أن يستخلف المؤمن غير الله تعالى بهذا المعنى، بل يجب أن يعتقد المؤمن بأنه لا يقدر على الخلافة بهذا المعنى إلا الله، وخلافة بالمعنى التشريعي، وتقتصر على مجال تنفيذ التكليف والأوامر التشريعية، وتختص في مجال توحيد الألوهية، الذي لا يتم إلا بالطاعة والقيام بالتكليف⁴. وفي هذا المعنى الثاني تكون الخلافة "من مقتضى البشرية ومن لوازمها الثابتة وخصائصها المميزة المميزة التي لا تنفك عن الإنسان"⁵.

إن منصب الخليفة هو أهم منصب، فهو رئيس الدولة الإسلامية الذي يخلف الرسول في حكم المسلمين، وله عليهم الولاية العامة والطاعة العامة في المعروف، وله حق القيام على دينهم، فيقيم فيهم شريعة الله وحدوده، ويصون الإسلام ويعمل على نشره، وله حق القيام على دنياهم، لأن الخليفة هو الحاكم الأعلى للدولة، والمشرف على شؤونها⁶.

¹ ينظر: محمد رشيد رضا، *الخلافة أو الإمامة العظمى*، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط/1988، ص10.

² ينظر في تعريف الخلافة: الرئيس، محمد ضياء الدين، *النظريات السياسية الإسلامية*، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1960/3، ص 114 - 117.

الصباحي، يحيى السيد، *النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية*، دار الفكر العربي، القاهرة، ط/1993، ص351.

³ الصباحي، المرجع نفسه، ص347، ينظر في معنى الخليفة: ابن تيمية، *الخلافة والملك*، تحقيق: حماد سلامة، شركة الشهاب، الجزائر، (د.ت)،

ص28، 29، فاروق أحمد الدسوقي، *الخلافة الإسلامية: حقيقتها وأصولها الاعتقادية وحنمية عودتها*، (د.م.ن)، ص151 وما بعدها.

⁴ ينظر للمقارنة: محمد أبو القاسم حاج حمد، *الحاكمية*، دار الساقى، بيروت، لندن، ط 2010/1، ص39 - 59. ويسمى الأولى الحاكمية الإلهية،

والثانية حاكمية الاستخلاف. ينظر تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... ﴾، (البقرة/30)، في: ابن كثير، إسماعيل ابن عمر القرشي

الدمشقي، *تفسير القرآن العظيم*، دار الكتاب الحديث، الجزائر، ط/ 2012، (73/1 - 76). الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، *مختصر تفسير*

الطبري أو *جامع البيان في تأويل آي القرآن*، اختصار وتحقيق: محمد علي الصابوني وصالح أحمد رضا، مكتبة رحاب، الجزائر، ط/2، 1987، (18/1).

وقوله: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ... ﴾، (ص/26). في: الجصاص، أبو بكر أحمد ابن علي الرازي، *أحكام القرآن*، دار الكتاب العربي، بيروت،

(د.ت)، (380/3، 381). ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، (1776/3). الطبري، *مختصر تفسير الطبري*، (265/2).

⁵ الدسوقي، *الخلافة الإسلامية: حقيقتها وأصولها الاعتقادية وحنمية عودتها*، ص219. ينظر: الأحمدي نكري، القاضي الفاضل عبد النبي ابن عبد

الرسول، *موسوعة مصطلحات جامع العلوم*، الملقب بدستور العلماء، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، ترجمة: عبد الله الخالدي ومحمد

العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط/1997، ص410.

⁶ ينظر: الصباحي، المرجع السابق، ص354.

المطلب الثاني

حكم الخلافة.

إن الهدف من ذكر حكم الخلافة أو الإمامة هو ما يبني عليه من حكم العمل على إعادتها مرة ثانية؛ ذلك أن القول بضرورة إعادتها وإحيائها مبني على قول القائلين بوجودها، أما القائلون بجوازها فلا يرون- من ثم- ضرورة إعادتها اليوم¹. وليس الهدف التفصيل والإطالة في فروع الخلافة التاريخية، وذلك لوضوحها من جهة، وعدم وجود شيء جديد في الباب، سوى ما كان من الفقه القديم، ولذلك سوف أختصر ذلك اختصاراً على النحو الآتي:

اختلف العلماء في حكم الخلافة من حيث الوجوب و الجواز؛ فقد ذهب جمهور العلماء من السنة والشيعة وجمهور المعتزلة وبعض الخوارج إلى وجوب عقد الإمامة أو الخلافة، وذهب هشام الفوطي وأبو بكر الأصب من المعتزلة² وطائفة من الخوارج وهم النجدات³ إلى جوازها فحسب. ويشرح أبو حنيفة وجهة نظر الخوارج "أي النجدات" بقوله: "إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعتاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإذا تعادلو وتعاونوا وتنصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته"⁴.

¹ voir: Prince Agha Khan et Zaki Ali, *l'Europe et l'Islam*, Mont-Blanc, Genève- Annemasse, Suisse, (sans date), pp. 13- 22. Tarik Ramadan, *Aux Sources du Renouveau Musulmans, d'Al-Afghani à Hassen Al-Banna: un Siècle de Réformisme Islamique*, Bayard éditions, Paris, 1998, p. 227.

² نسبة إلى نجدة بن عامر الحنفي، فرقة من الخوارج. ولعل تسميتهم بالنجذات جاءت للتمييز بينهم وبين من انتسب إلى بلاد نجد وهم المسمون "نجدية"، ينظر: الشهرستاني، مُجَدَّ عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الذي ينسبهم إلى رجل اسمه عاصم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ط 2003/1، (122/1)، الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المكتبة العصرية، بيروت، ط/ 1990، (174/1)، معروف نايف، الخوارج في العصر الأموي، دار الطليعة، بيروت، ط 1986/3، ص 203.

³ قال عبد القاهر البغدادي: "فقد اجتمعت الصحابة على وجوبها، ولا اعتبار بخلاف الفوطي والأصب فيها من تقدم الإجماع على خلاف قولهما"، كتاب أصول الدين، ضمن كتاب: قراءات في الفكر السياسي الإسلامي، إعداد وتحقيق: يوسف إيبش وياسوشي كوسوجي، دار أمواج، بيروت، ط/ 2000، ص 103. ينظر: لؤي مُجَدَّ عبد الباقي، جذور الفكر السياسي الإسلامي ومراحل تطوره، دار وحي القلم، بيروت، ط 2004/1، ص 108.

⁴ تنظر التفصيلات في: ابن حزم، أبو مُجَدَّ علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: عبد الرحمن عميرة وآخرون، شركة مكتبة عكاظ، عكاظ، المملكة العربية السعودية، (149/4، 150)، الأشعري، مقالات الإسلاميين، (45/1)، الشهرستاني، الملل والنحل، (167/1). الفراء، أبو يعلى مُجَدَّ بن الحسين، الأحكام السلطانية، تصحيح وتعليق: مُجَدَّ حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ 1983، ص 19. ابن خلدون، المقدمة، ص 186، 187، تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، (د.ت)، (340/1)، يوجه سوي، خير الدين، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، دار البشير، عمان، ط 1993/1، ص 140- 143، محمود صبحي، في علم الكلام: المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط 2004، ص 69، الخضر شكير، الفكر السياسي الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة وأثره في واقع المسلمين المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، 2009، ص 117- 120، بكر وعلي، الإمامة عند الأباضية بين النظرية والتطبيق، جمعية إحياء التراث،

المطلب الثالث

حكم خلافة النبوة.

إذا كان حكم عقد الإمامة أو الخلافة واجبا على رأي جمهور العلماء - كما رأينا آنفا- فهل هذه الخلافة هي خلافة نبوة يجب العقد لها أم أنها غير واجبة؟

يذهب ابن تيمية إلى وجوب خلافة النبوة، مستدلا بحديث النبي ﷺ: ﴿عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ...﴾¹، بعد قوله ﷺ: ﴿من يعيش منكم بعدي

فسيرى اختلافا كثيرا...﴾. يقول ابن تيمية: "فهذا أمر وتحضيض على لزوم سنة الخلفاء، وأمر بالاستمسك بها، وتحذير من المحدثات المخالفة. وهذا الأمر والنهي دليل بين في الوجوب [...] وأيضا فكون النبي صلى الله عليه وسلم استاء للملك بعد الخلافة النبوة، دليل على أنه متضمن ترك بعض الدين الواجب"². ولذلك فابن تيمية يرى جواز شؤب الخلافة بالملك، فيقول: "إن شوب³ الخلافة بالملك جائز في شريعتنا، وأن ذلك لا ينافي العدالة، وإن كانت الخلافة المحضة أفضل"⁴. ولعله يربط ذلك بالقدرة، أي القدرة على إقامة خلافة النبوة، فإن لم تكن هناك قدرة، أو كانت هناك ضرورة فرضت الملك فإن ذلك جائز. يقول ابن تيمية: "وأما إذا كانت خلافة النبوة واجبة وهي مقدورة وقد تركت؛ فترك الواجب سبب للذم والعقاب، ثم هل تركها كبيرة أو صغيرة؟ إن كانت صغيرة لم يقدر في العدالة، وإن كان كبيرة ففيه القولان"⁵. ثم لم يجب على ذلك بل ترك الأمر عاما، بأن أحال إلى القولين المحتملين، وهو ما يعني ترك المسألة في نطاق الخلاف حول كون مرتكب الكبيرة - إن كانت كبيرة - مقذوح في عدالته أم لا. ثم ذهب يوازن بين حسنات القائم بالملك وسيئاته، مما يشير ضمنا إلى أن ترك خلافة النبوة من الصغائر التي لا تقدر في العدالة، ثم ينظر بعد ذلك إلى ميزان المصالح والفساد.

القرارة، غرداية، الجزائر، ط/1993، (116/1)، السيد عمر، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط/1996/1، ص19، عبد الرزاق قسوم، "حول كتاب الإمامة عند الإباضية للشهيد بكير وعلي"، مجلة الحياة، غرداية، عدد4، ديسمبر2000، ص90-98، إبراهيم بحاز، "الفكر السياسي عند الرستمين"، مجلة الحياة، المرجع السابق، ص77-89.

¹ تمام الحديث: ﴿إنه من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة﴾، أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، ابن ماجه في المقدمات، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، الدارمي في المقدمات، باب اتباع السنة، أحمد في المسند، (126/4).

² ابن تيمية، الخلافة والملك، ص28، 29.

³ الشوب: الخلط، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (خلط)، (115/1).

⁴ ابن تيمية، المصدر السابق، ص31.

⁵ المصدر نفسه، ص32.

لعل الذي جعل ابن تيمية لا يفصل في قضية ترك خلافة النبوة -مع قوله بوجوبها- هو واقع الخلافة في زمنه؛ أين انتهت خلافة النبوة منذ قرون، وما هو حاصل زمنئذ هو الملك العضوض، وهو ما يمكن توصيفه بالأمر الواقع، الذي يقتضي من وجهة نظر معينة ضرورة مسابته وعدم نقضه، إلى حين عودة الخلافة الصحيحة (خلافة النبوة) فيجب الصّمد بما حينئذ. وأكثر من ذلك، يذهب ابن تيمية إلى "جواز العدول أحياناً عن بعض سنة الخلفاء، كما يجوز ترك بعض واجبات الشريعة، وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة، وذلك فيما إذا وقع العجز عن بعض سنتهم، أو وقعت الضرورة إلى بعض ما نهي عنه، بأن تكون الواجبات المقصودة بالإمارة لا تقوم إلا بما مضرته أقل"¹. وواضح من هذا تجويز ابن تيمية العدول عن خلافة النبوة للضرورة، مع التنبيه إلى شروط الضرورة في الشريعة الإسلامية؛ سواء في مفهومها أو في زوال الحكم بزوالها².

المطلب الرابع

فلسفة الحكم في دولة الخلافة.

لقد اشترط العلماء في متولي الخلافة (أو الخليفة) شروطاً كثيرة³، والسبب في ذلك أن فلسفة الحكم في دولة الخلافة لها دعامتان هما:¹

¹ ابن تيمية، الخلافة والملك، ص 34.

² ينظر: أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تنسيق ومراجعة وتصحيح: عبد الستار أبو غدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1/1983، قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، ص 113-124، وقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، ص 131، والقاعدة الضابطة لها وهي: "الضرورة تقدر بقدرها" ص 133، 134. صبحي محمدي، فلسفة التشريع في الإسلام، دار الكشاف، بيروت، ط 2/1952، ص 207.

³ هذه الشروط هي: الإسلام والبلوغ والحرية والعقل والذكورة والعلم المؤدي إلى الاجتهاد والعدالة والكفاءة وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل وأخيراً شرط القرشية. ينظر تفصيلها في: الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، والمسمى "الغياثي"، دراسة وتحقيق: عبد العظيم الديب، مطبعة نخضة مصر، القاهرة، (د.ت) ص 76-91. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ط / 1990، ص 349، 350. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (4/152-156). الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 15، 16. الفراء، الأحكام السلطانية. ص 20. ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شرح: محمد بن صالح العثيمين، الدار العثمانية، دار ابن حزم، بيروت، ط 1/2004، ص 42. ابن خلدون، التاريخ، (2/692). أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت)، ص 428. الزحيلي، نظام الإسلام، دار قتيبة، بيروت، ط 2/1993، ص 200. عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، ط/1989، ص 460. الشحات، إبراهيم محمد منصور، الجماعة والدولة في فقه الحنفية والشافعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط/1998، ص 76. محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسراء، قسنطينة، ط / 1991، ص 302. خالد العنبري، فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، (د.م.ن)، ص 133. محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، دار القرآن الكريم، بيروت، ط / 1984، ص 178، 179. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1/1998، ص 318-345. محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المتنبّي، بغداد ط 2/1961، ص 189. عمر فاروق، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، دار اقرأ، بيروت، ط 2/1985، ص 412، 413. ويسمّيها أبو حامد الغزالي: "الكفاية"، ومعناها عنده: "التهدّي لحق المصالح في معضلات الأمور، والاطلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشور، والعقل الذي يميز الخير عن الشر، وينصف به الجهود [...] والركن الثاني: الاستقصاء بخاطر ذوي البصائر، واستطلاع رأي أولي التجارب على طرق المشاورة [...] وبمجموع هذين الأمرين يفهم مطلوب الكفاية، فإن مقصودها [أي الخلافة] إقامة تناظم الأمور الدينية والدنيوية"، الغزالي، فضائح الباطنية، ضمن كتاب: قراءات في الفكر السياسي الإسلامي، ص 255، 256.

الدعامة الأولى: دولة الخلافة دولة إيمانية.

تقوم دولة الخلافة على نظام أساسه الإيمان، فهي دولة إيمانية قرآنية، دستورها الأعلى هو القرآن الكريم يحكم تصرفاتها ويحدد حقوقها وواجباتها، ويرسم لها الخطط والمناهج العامة، ويترك لها التفاصيل. وفي دولة الخلافة تحدد حقوق الأفراد وواجباتهم، وتتحد وعلاقتهم بالحكومة ومدى سلطانها عليهم، وحدود خضوعها لسلطانهم². ولا يعني إيمانية الدولة الإسلامية كونها دولة دينية بالمفهوم الغربي لكلمة (ثيوقراطية)، أي دينية؛ إذ إن الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطانها من الحق الإلهي، وإنما سلطانها مستمد من الوحي كموجه عام، أما سلطة التنفيذ فمن الجماعة الإسلامية التي أقامتها، عن طريق الشورى والاختيار الحر. إن دعوى إيمانية الدولة الإسلامية لا يعني كذلك الحجر على حكامها وإلزامهم بقوالب للحكم جاهزة، لا تتبدل ولا تتغير. إن الحكومة في الإسلام أصلها المصالح، وإن تصرف الحاكم على الرعية منوط بالمصلحة³، وعلى أهل الحل والعقد وكذا الحاكم المشورة في الأمور المستجدة في قضايا الناس، على أنه لا اجتهاد مع النص⁴، أما ما لم يرد فيه نص صحيح وصریح فالأمر فيه لاجتهاد العالم، ومنهم الحاكم إن كان من أهله، فإن تعذر ذلك ركن إلى رأي أهل وأخذ به.

الدعامة الثانية: دولة الخلافة دولة شورية.

لقد انتهينا في الدعامة الأولى إلى تقرير مبدأ الاجتهاد في الحكومة الإسلامية؛ هذا الاجتهاد منضبط بالنصوص من جهة، ومنفتح على المصلحة، مع استشارة أهل الرأي في المسائل التي لا نص فيها، والمسائل المستجدة التي لا يخلو زمان ولا مكان من بروزها. وتعد الشورى إحدى دعائمي فلسفة نظام الحكم في دولة الخلافة، "وقد استقر هذا المبدأ منذ عصر النبي ﷺ؛ حيث دعا إليه القرآن الكريم والسنة النبوية كمبدأ عام ومنهج للحكم، تاركاً أمر التفصيل والشكل والتحديد لاجتهادات الأمة، وفق مصالحها المتجددة وحاجاتها المتطورة"⁵. ولذلك فإن مبدأ الشورى يعد أهم المبادئ الدستورية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، وقد جعل الله الشورى من لوازم الإيمان⁶؛ فهي صفة من الصفات اللاصقة بالمؤمنين المميزة لهم عن غيرهم في قوله تعالى:

﴿وَأمرهم شورى بينهم...﴾⁷.

¹ الصباحي، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، ص 394-401.

² ينظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، الزيتونة للإعلام والنشر، تونس، (د.ت)، ص 77، 78.

³ تنظر هذه القاعدة في: أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 247. مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، مطبعة طربين، دمشق، ط 1968/10، (2/1050، 1051). تنظر كذلك قاعدة: "منزلة الوالي من رعيته بمنزلة والي مال اليتيم من ماله" في: عبد الوهاب عبد الحميد،

القواعد والضوابط الفقهية في كتاب "الأم" للإمام الشافعي، دار التدمرية، الرياض، ط 2008/1، ص 242-252.

⁴ تنظر قاعدة "لا مُساعَ لاجتهاد في مورد النص" في: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (2/1008-1010).

⁵ الصباحي، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، ص 397.

⁶ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 80، 81.

⁷ الشورى/38، ينظر: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، ط 1992/2، حسن البناء، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، المؤسسة الإسلامية، بيروت، ط/ 1984، ص 319، أحمد كمال أبو المجد، "المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة"، مجلة المستقبل العربي، عدد 71، جانفي 1985، ص 39، فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، المعهد

المطلب الخامس

وحدة الخلافة وتعددتها.

اتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يكون للأمة أكثر من خليفة أو إمام في قطر واحد أو إقليم واحد، ولذلك فهم لا يُجوزون أن تنعقد البيعة لاثنتين أو أكثر، لأن ذلك سبب للفتنة والشقاق والتنازع، فإذا تضاءت الديار واختلفت الأقطار وتباعدت الأمصار، فإن كثيرا من العلماء ذهبوا إلى جواز التعدد. وهذا الجويني يقرر ذلك بالقول: "والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمسالك غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه، وأما إذا بُعد المدى وتخلل بين الإمامين شُسوع النوى، فللاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع"¹.

أما الآخرون فقد ذهبوا إلى عدم جواز التعدد وإن اتسعت الأقطار وتفسّحت الأقاليم، وهذا ابن حزم يقول مشيرا إلى هؤلاء: "اتفق من ذكرنا [أي من يرى وجوب الإمامة] على أنه لا يجوز كون إمامين في وقت واحد في العالم، ولا يجوز إلا إمام واحد، إلا محمد بن كرم السجستاني وأبا الصباح السمرقندي وأصحابهما، فإنهم أجازوا كون إمامين أو أكثر في وقت واحد"². ويقطع الماوردي بأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، بقوله: "إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين، لم تنعقد إمامتهما، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شد قوم فجوزوه"³.

إن الخلاف في هذه المسألة غاية في الأهمية؛ لأن ذلك سوف يبنني عليه عمل كثير فيما يتعلق بالخلافة في العصر الحاضر (أي بعد إلغاء الخلافة العثمانية)، وأن الحديث عن ضرورة إعادة هذه الخلافة مبني أولا على وجوبها

العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط/ 1996، الطيب حديدي، الشورى في الإسلام: أهلها ومدى إلزامها، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر، 1991، ص 134-163، صلاح الصاوي، الثواب والمنتغرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، دار قرطبة، الجزائر، ط 2003/1، ص 228، عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل الإسلام، الدار السلفية، الكويت، ط/ 1975، ص 106، يحيى إسماعيل، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، دار الوفاء، المنصورة، ط 2004/2، ص 251، محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ص 183، المودودي، الحكومة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط/ 1990، ص 172-177، محمد الغزالي، "الشورى والرحمة"، مجلة لواء الإسلام، ندوة لواء الإسلام، عدد 7، السنة 28، أبريل 1974، ص 47، سيد قطب، تفسير سورة الشورى، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1993/4، ص 83، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، بيروت، (3165/5)، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، ط 1993/13، ص 83.

¹ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ط/ 1950، ص 425.

² ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (150/4، 151). ينظر: الفراء، الأحكام السلطانية. ص 25،

³ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 9. قال عبد القاهر البغدادي: "اختلف الموجبون للإمامة في عدد الأئمة في كل وقت؛ فقال أصحابنا [أي من أهل السنة]: لا يجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان واجبا للطباعة، وإنما تنعقد إمامة واحد في الوقت ويكون الباقيون تحت رايته، وإن خرجوا عليه من غير سبب يوجب عزله فهم بغاة، إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصره أهل كل واحد منهما إلى الآخرين، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته"، كتاب أصول الدين، ص 104.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

ابتداء، ومبني ثانيا على القول (ربما) بضرورة وحدة الخلافة والخليفة، فعلى الرأي المجمع عليه أعلاه، فإن الخلافة لا يجوز أن تتعدد كما هي بعد الإلغاء؛ فيكون لكل دولة قطرية رئيس أو إمام، ومن ثم طفق الكثير من الدعاة والمفكرين ينادون بعودة الخلافة (بُعِيدِ إغائها)، ودعوا إلى مؤتمرات كثيرة¹ قصد تدارك الأمر قبل فوات الأوان، ولم يستسيغوا أن يبقى المسلمون -لأول مرة- بلا خليفة يجمع كلمتهم ويوحد صفهم ويلم شعثهم ويعلي من شأنهم. فما هو السبيل إلى الخروج من هذا المأزق الذي وضعتهم فيه الطغمة الكمالية، ومن ورائها الأطماع الغربية؟ إن الرأي الذي نراه في ذلك هو الآتي:

إن الذين قالوا بعدم جواز تعدد منصب الخلافة والخليفة قد استصحبوا حال الأمة منذ الصدر الأول للإسلام؛ أين كان الخليفة واحدا والأمة واحدة والأقاليم -على تنائيها- قريبة إلى حد ما، فيستطيع الخليفة -وهو في المدينة أو الكوفة أو الشام أو بغداد- أن يطلع على شؤون الأمة وأحوالها، ويضمن على الرعية، بل ويباشر كثيرا من الأعمال بنفسه، مع مساعدة الأمراء والوزراء والعمال على الأقاليم، ولكن هذه المعطيات لم تعد كذلك اليوم؛ بعد أن بعدت الشقة واتسعت المسافة وتعقدت القضايا والمسائل واختلفت العادات والأعراف، بل وانفصلت كثير من الأقطار عن السلطة المركزية (العثمانية). فهل يمكن للخليفة (المركزي) أن يطلع على كل ذلك والحال كما رأينا؟ إن الجواب يعطيه التاريخ الإسلامي الذي أثبت قصر المركز عن مراقبة الأطراف، ولذلك انفصلت كثير من الأقاليم والأقطار الإسلامية ابتداء من الخلافة العباسية (الثانية)، مع بقاء الوحدة الرمزية العامة. وكأن شعور الأطراف من مراکش إلى الأندلس إلى أدغال أفريقيا وجنوب شرق آسيا بعدم قدرة المركز على الإشراف الحقيقي (وليس إسداء طقوس الطاعة فحسب)، جعلها تنفصل تلقائيا، مكونة (مركزية موازية) تستطيع الضبط والإشراف أكثر.

إذا كان ذلك كذلك في العهد العباسي الثاني؛ أين كانت الخلافة الإسلامية لا تزال لها بعض الهيبة، فإن الدعوة إلى وحدة الخلافة والخليفة في هذا العصر (منذ إلغاء الخلافة إلى اليوم) لا يسندها منطق ولا واقع، فحري بالأمة اليوم إيجاد المخرج في جواز تعدد الخلافة من جهة، والعمل على إرساء قواعد التعاون والتناصر مع الاختلاف والتعدد في الدول والرؤساء والأنظمة.

¹ من هذه المؤتمرات: مؤتمر القاهرة (1926)، مؤتمر مكة (1926)، مؤتمر القاهرة (1931) وغيرها. ينظر:

Gamal Hagar, "Slavery and the Making of an Article in the Anglo-Saudi Treaty of Jeddah, 1927", pp. 45, 46. in:

نجد سالم، تطور الفكر السياسي في التاريخ الحديث والمعاصر (حلقة بحثية)، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط/2009.

المبحث الثاني

الخلافة الإسلامية في فكر مُجَّد رشيد رضا.

كان تعرف مُجَّد رشيد رضا على فكرة "الجامعة الإسلامية" عن طريق مجلة "العروة الوثقى"¹ وبعض المصلحين الذين تلقوا الفكرة من جمال الدين الأفغاني، وأهمهم عبد الرحمن الكواكبي. ومع أن فكرة الجامعة الإسلامية فكرة أفغانية نظرًا لها جمال الدين الأفغاني وخطًا لها أهدافها إلا أن رشيد رضا لم يأخذها كما هي؛

¹ ينظر: منوبة برهاني، الفكر المقاصدي عند مُجَّد رشيد رضا، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم الشريعة، جامعة باتنة، 2007، ص 86-98.

حيث كانت هناك اختلافات جوهرية بينهما¹، ولعل أهمها تلك التي تتعلق بالمثل الرسمي لهذا المشروع؛ حيث لا يشترط الأفغاني في تحقيقها (الجامعة الإسلامية) الخضوع لخليفة واحد أو سلطة مركزية واحدة²، عكس رشيد رضا الذي كان يرى أن السلطان عبد الحميد الثاني هو الرجل المناسب لهذا المشروع، وهذا ما جعله يؤيده ويدافع عنه بحماس في بداية الأمر. وليس هذا فقط، فلقد ذهب رشيد رضا إلى أبعد من هذا؛ حيث كان يرى أن الدولة العثمانية هي الوحيدة المؤهلة للخلافة الإسلامية، ولا بد أن تبقى كذلك³. فما هي مبرراته في موقفه من الخلافة والجامعة العثمانية وكذا السلطان عبد الحميد؟

المطلب الأول

موقف رشيد رضا من الجامعة العثمانية.

لقد كان موقف رشيد رضا مؤيدا للسلطان عبد الحميد، وهذا طوال الفترة الممتدة بين اعتلائه العرش (1876م) إلى غاية (1898م)، أين بدأ يتحول عنه. خلال هذه الفترة دعا رشيد رضا إلى الجامعة الإسلامية، لا بالمعنى الذي كان عند الأفغاني، ولكن بالمعنى الذي يكون فيه السلطان عبد الحميد هو الممثل الأعلى لهذه الهيئة. والجامعة الإسلامية عند رشيد رضا لها طرفان: "أحدهما يضم المعتقدين بالدين الإسلامي، ويربطهم برابطة الأخوة الإيمانية، حتى يكونوا جسما واحدا [...] يربط المسلم وغيره من أرباب الملل برابطة الشريعة العادلة التي يحكمون بها جميعا بالمساواة"⁴.

الفرع الأول: البداية بالإصلاح.

إذا كان رشيد رضا لم ينخرط في العمل السياسي المباشر عن طريق إعلانه لشعار الجامعة الإسلامية ذي البعد السياسي في الأساس، فإنه لم يتخلَّ إطلاقاً عن هذا المضمون، واعتقد أنه يمكن أن يتحقق بطريق آخر هو طريق الإصلاح الديني التربوي، الذي لا بد أن يلازم الإصلاح السياسي المدني⁵. وأكد أن الإصلاح الديني لا يحصل فقط "بعمارة المساجد والتكايا [أي الزوايا] ولا بالإناعام على بعض الشيوخ أو أهل الحجاز بالرتب والرواتب والوسامات، بل لا بد في ذلك من أعمال تُنات بالحكام وأعمال تطلب من العلماء وأصحاب

¹ ينظر: توفيق شنون، التجديد العقدي عند محمد رشيد رضا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر العلوم الإسلامية، 2006، ص 37-38.

² لقد مر ذلك في الفصل الأول عند الحديث عن موقف الأفغاني من السلطة العثمانية.

³ ينظر: أحمد علي سالم، "الإصلاح السياسي عند الشيخ رشيد رضا، بين بناء دولة نموذجية وإقامة جامعة إسلامية"، مجلة الكلمة، بيروت، عدد 24، السنة السادسة، صيف 1999، ص 57.

⁴ محمد رشيد رضا، مجلة المنار، مقال: "الجنسية والدين الإسلامي"، مطبعة المنار، القاهرة، (مج 2/ج 21/ص 326). من الآن فصاعداً سوف تتم الإشارة إلى هذا التقييم لمجلة المنار بالشكل (326/21/2)، ليشير الرقم الأول إلى المجلد والثاني إلى الجزء والثالث إلى الصفحة اختصاراً.

⁵ محمد رشيد رضا، المنار، مقال: "الإصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة"، (765/39/1).

الوظائف الدينية كالأئمة والخطباء والمدرسين، وأعمال تتعلق بالبلاد الحجازية"¹. ويرى أن أهم أركان الإصلاح يتمثل في "جمع المسلمين على عقيدة واحدة وأصول أدبية واحدة وقانون شرعي واحد لا يحكم عليهم غيره في أي نوع من الأنواع، ولغة واحدة، ويتوقف هذا الإصلاح على تأليف جمعية إسلامية تحت حماية الخليفة، يكون لها شعب في كل قطر إسلامي، وتكون عظمى شعبها في مكة المكرمة التي يؤمها المسلمون من جميع أقطار الأرض ويتآخون في مواقفها ومعاهدها المقدسة، ويكون أهم اجتماعات هذه الشعبة في موسم الحج الشريف"². أما النتائج التي يمكن أن تترتب على نجاح هذه الجمعية وفروعها فهي:

- تقريب الحكومات الإسلامية بعضها من بعض،

- ظهور الأخوة الإسلامية فيما بينها،

- الاتحاد على صد هجمات أوروبا وإيقاف مطامعها"³.

يرى رشيد رضا أن حرص كل ملك وأمير على كمال الاستقلال في بلاده وامتناعه عن الاعتراف للآخر بالرياسة الدينية يُعد من عقبات الإصلاح المنشود، "ولكن الشعور العام بالخطر الذي يتهدد الجميع بالافتراق مع الأمن من مس الاستقلال الإداري والسياسي يُسهّل على الجميع إسناد الرياسة الدينية لأرفعهم مكانة وأعلامهم منزلة و أقواهم دولة"⁴.

الفرع الثاني: موقف رشيد رضا المؤيد للدولة العثمانية.

لقد كان موقف رضا مؤيدا للدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد من ورائها، لأنه كان يعتقد أنها - في

القرون الأخيرة- "هي الدولة الإسلامية الوحيدة المعترف لها بالحقوق الدولية معهم [أي مع الدول الغربية]، لذلك كان حرص المسلمين على بقائها وإعلاء شأنها عظيما جدا، وكان تعلق الشعوب الإسلامية بها أكبر قوة لها في دول أوروبا، بما كانت تتقي إيقاظ شعورهم السياسي بما يوحيه إليهم من الوحدة والاستقلال"⁵.

يظهر تمسك رضا بالخلافة العثمانية عندما يصرح "أن أكثر مسلمي الأرض يتمسكون بالدولة العثمانية وخليفتها لأنها أقوى الحكومات الإسلامية، وأنهم يخافون أن يزول بزوالها حكم الإسلام من الأرض [...] والحرص على بقائها ممزوج بدم كل مسلم وعصبه، فهو لا يرى دينه باقيا إلا بوجود دولة إسلامية مستقلة قوية قادرة بذاتها على تنفيذ أحكام شرعه بغير معارض ولا سيطرة أجنبية، وهذا هو السبب في تعلق أكثر مسلمي الأرض بمحبة دولة الترك، واعتبارهم إياها هي الدولة الممثلة لخلافة النبوة"⁶.

¹ المصدر نفسه، (765/39/1).

² المصدر نفسه، (766/39/1).

³ المصدر نفسه، (792/40/1).

⁴ المصدر نفسه، (792/40/1).

⁵ مُجدد رشيد رضا، رحلات الإمام مُجدد رشيد رضا، جمع وتحقيق: يوسف إبيش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط/1971، ص214.

⁶ مُجدد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص125.

الفرع الثالث: أحقية العرب بالخلافة.

لم يتوسع رشيد رضا في أول عهده بالإصلاح في هذا الشأن، لأنه يمس القيادة العليا للدولة وقتذاك، ونظرا لدقة الظرف الذي كان يمر بالعالم الإسلامي وحساسية الموقف الذي تواجهه دولة الخلافة. "ولا يعني هذا تسليما منه بأحقية العثمانيين بالقيادة، بل أقام اعترافه بما على أنها خلافة تغلب وضرورة، وظل يدعو إلى أن الجنسية العثمانية هي أنسب الأطر السياسية التي تجمع كافة عناصر الدولة المختلفة"¹.
 إن عدم التصريح بأحقية العرب بالخلافة لم يكن من رشيد رضا تسليما بعدم أحقيتهم بها، أو عدم أهليتهم للحكم والقيادة؛ ففي رأيه أن إقامة الدولة العربية المستقلة هو الوضع الأمثل لو تهيأت له الأسباب والظروف، وأنهم جديرون بإقامة هذه الدولة، بما لهم من تاريخ مجيد ومدنية عالية ولغة ممتازة². وإذا كان الأمر كذلك فما المانع من تبني الدعوة لدولة عربية مستقلة عن الأتراك؟ يجيب أحد الباحثين قائلا: "أما المانع من تبني الدعوة لمثل هذه الدولة فمرجعه الخشية من أن يكون السعي لها مؤديا إلى إضعاف الدولة العثمانية، مع عدم توفر ضمانات نجاح دولة عربية"³.

الفرع الرابع: موقف رشيد رضا ضد السلطان عبد الحميد الثاني.

بعدها كان رشيد رضا مدافعا عن الجامعة الإسلامية (أو العثمانية) على أن يكون رأس أمرها السلطان عبد الحميد الثاني، عاد ناقما عليه، بعدما بدا منه بوادر الاستبداد والتفرد بالسلطة، بل أكثر من ذلك حينما كان يجمع الأحرار ويستبد بالمخالفين، وييث الجواسيس في الأقاليم⁴. ونتيجة لذلك كان له مناهضون وأعداء سواء من العرب أم من الترك، هؤلاء الذين كونوا جمعية سرية عملت على الإطاحة به، سميت "جمعية الاتحاد والترقي"

¹ الشوابكة، أحمد فهد بركات، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط1/1989، ص228. يقول رضا: "إن غاية الوصول إلى الخلافة لا تدرك بسعي أمير من الأمراء أو جمعية من الجمعيات، وأن الخوض فيها مضر، لأنه يوهم البسطاء إمكان نزعها من قرايها وتحويلها من مكائها، والأمر منوط برأي السواد الأعظم من الأمة"، المنار، "مدينة العرب"، (292/3). ويبدو أن رضا كان يسائر الواقع الذي فرض عليه وعلى الأمة أن تبقى تحت ظلال العثمانيين على ما فيهم من نقائص، وأن الوضع في تلك الحقبة لا يحسن فيه الخوض في شرعية السلطة من عدمها، وكذلك في أفضلية الأتراك للقيادة؛ إذ هو يرى الأفضلية للعرب، ولكن الأتراك بما كانوا عليه من القوة والمهابة ما مكثهم من الحفاظ على السلطان الأكبر، سكت عن الخوض في ذلك، وحتى لا يخوض فيها الغوغاء فتكون الفتنة أكبر من المصلحة المترتبة على السكوت.

² ينظر: محمد رشيد رضا، المنار، "مصلحة العرب في تجدد دولتهم"، (35/1/20)، "محافظة مصلحي العرب على الدولة"، (44/1/20). الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص230.

³ الشوابكة، المرجع نفسه، ص230، ينظر: المنار، "مصلحة العرب في تجدد دولتهم"، (35/1/20)، و"محافظة مصلحي العرب على الدولة"، (44/1/20). يقول أحد الباحثين: "إن تفكير رضا في هذا المجال [أي الإصلاح الديني] لم يخرج عن كونه نصيرا قويا لبعث الإسلام في صفاته الأول، وكانت الفكرة القومية عنده خاضعة بالكامل للفكرة الدينية، وكان يعتقد أن العرب إذا حاولوا الانفصال عن السلطنة العثمانية، فمن الممكن أن تتدخل أوروبا وتخضعهم وتخضع الأتراك معهم، ولهذا تبقى السلطنة العثمانية -رغم كل عيوبها- الشيء الوحيد المتبقى من استقلال الأمة السياسي، فإذا أضحت خسر المسلمين كل شيء"، محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص198.

⁴ Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, p. 177.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

سنة 1902م، وانضم رشيد رضا قبل ذلك إلى "جمعية الشورى العثمانية" سنة 1898م، وكان من مؤسسيها، وهدفها الرئيس هو "العمل بشكل غير علني على تقويض حكم السلطان عبد الحميد"¹.

الفرع الخامس: موقف رشيد رضا من حكومة الاتحاديين.

تعد فترة حكم الاتحاديين (بعد انقلاب 1909م) مرحلة جديدة في سياسة رشيد رضا العربية؛ فبعزل السلطان عبد الحميد الثاني خفّت روح الجامعة الإسلامية ومعه الجنسية العثمانية، وعمل الاتحاديون على إبراز التمايز بين العنصرين العربي والتركي، وهذا ما أدى إلى تغيير في المواقف من قبل رشيد رضا إزاء هذا المستجد؛ فطفق يؤكد على ضرورة التآزر بين العنصرين، وراح يبرز دور العرب في الإسهام في استمرار الدولة، بما لديهم من قوة بشرية وإمكانات مادية².

لم يزل رشيد رضا -حتى في حكم الاتحاديين (قبل 1912م)- يؤكد على ضرورة الالتفاف حول الدولة العثمانية، وأكد أن العرب خاصة والمسلمين عامة يُفصلون بين تصرفات الاتحاديين (وقد بدأت تصرفاتهم الحقيقية في الظهور) وبين الكيان العام للدولة العثمانية، باعتبارها وطن الخلافة الإسلامية وممثل السلطة السياسية للمسلمين، وأنه لا يخطر ببال أحدهم أن يعمل على إضعافها أو يسمح بزوالها، وهم على استعداد للتضحية بكل ما يملكون مقابل بقائها وحفظ كيانها³. وفي الموازنة بين حكم الأتراك -على علاقتهم، بخاصة في فترة حكم الاتحاديين- وغيرهم من الأجانب، يقرر رضا أنه "إذا كان لا بد للبلاد العربية أن تكون محكومة لغيرها، فخير لها أن تكون محكومة للترك الذين لم يكونوا في يوم من الأيام مستعبدين للناس ولا سالبين شيئا من أملاكهم وحرّياتهم الدينية والشخصية. ولولا انحرافات الاتحاديين لانحصرت مساوئ الحكم العثماني بعدم الاهتمام بتعمير الأرض وترقية الشعوب بالعلم والعمل، وهذه كلها من الأمور التي يسهل تداركها في ظل إدارة لا مركزية والتوسع في فتح المدارس والمعاهد العالية"⁴.

نجح أعضاء جمعية الاتحاد والترقي في الإطاحة بالسلطان عبد الحميد، وتكوين حكومة جديدة يرأسها "حقي كامل باشا" (1909م)، وقد كان هذا النجاح بالنسبة لرشيد رضا نصرا كبيرا، خصوصا وأن أعضاء الجمعية نخب من المثقفين المتفتحين، يُرجى فيهم أمل الإصلاح، فبدأ بالسعي لتحقيق "الجامعة العثمانية". فما هي هذه الجمعية، وفيم تختلف عن الجامعة الإسلامية؟

تعني الجامعة العثمانية عند رشيد رضا: "أن تصبح الدولة العثمانية وطنا لجميع الشعوب المنضوية تحت لوائها، بغض النظر عن أعراقها ودينها، ومن ثم يصبح لدى رعاياها هوية وطنية عثمانية لا تتعلق بشخص

¹ سمير أبو حمدان، رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل، ص44، (عن: شنون، التجديد العقدي عند محمد رشيد رضا، ص38).

² محمد رشيد رضا، المنار، "أهمية الدولة العربية"، (40/1/20).

³ الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص268.

⁴ محمد رشيد رضا، المنار، "خطاب صاحب المنار في رد اتفاق 1916"، (455/6/22).

حاكمها، وأن تتمتع جميع شعوبها بحقوق وواجبات متساوية¹. وكان يسعى إلى أن تصبح الشعوب المنضوية تحت راية الدولة العثمانية مواطنين لا رعايا، والمقصود من ذلك أن يتمتع هؤلاء (المواطنون) بالحقوق السياسية لأي واحد من أبناء هذه الدولة، لا أن يبقوا رعايا لا هم في العير ولا في النفير. ويبدو أن هدفه من ذلك "هو محاولة التقريب بين العنصرين التركي والعربي، وزرع الوفاق بينهما"².

لقد سعى رشيد رضا في هذا المنحى (الجامعة العثمانية وتدعيم أفكار جمعية الاتحاد والترقي)، فرحل لأجل ذلك إلى القسطنطينية سنة 1910م، وها هو يتحدث عن الأسباب والدواعي التي جعلته يرحل إلى عاصمة الدولة العثمانية قائلاً: "ورحلتُ في هذا العام -وهو العام الثاني للدستور-³ إلى القسطنطينية عاصمة الدولة لأسعى في أمرين عظيمين: أحدهما وهو أجلُّهما خدمة للدين الإسلامي ولجميع المسلمين، وثانيهما خدمة للدولة العلية من حيث هي حكومة الدستور القائم على أساس العدل والمساواة لعنصري الأمة العثمانية الكبيرين"⁴، وهذان العنصران هما العرب والترك. وفيما يخص السبب الأول وهو "إنشاء معهد ديني علمي في العاصمة للتربية الإسلامية الصحيحة"، يذكر من منافع المعهد: "تعزيز دولة الخلافة وتأييدها بجعل عاصمتها ينبوعاً للإسلام وكعبة معنوية لطلاب علومه وآدابه [...] والإخلاص للدولة العلية في السر والعلن"⁵.

هذا كله مندرج في إطار سعي رضا إلى إصلاح مؤسسة الخلافة بعدد الإجراءات، ظنا منه أن هذه المؤسسة ينقصها الإصلاح فحسب، أما الإطار العام فيجب أن يبقى كما هو. لقد كان في تلك الفترة (1910م) يعترف بضعف الدولة العثمانية حين يصرح "إن هذه الدولة قد سرى إليها الضعف ودب إليها الوهن من زهاء ثلاثة قرون"⁶، إلا أن الأمل لا زال قائماً في استكمال قوتها، ثم "إن سواد المسلمين الأعظم يغارون على هذه الدولة ويتمنون لها دوام الاستقلال وكمال القوة [...] ولكن يقل في المسلمين من يعرف حقيقة حالها وكنهه الخطر الحائق بها. ويقل فيمن يعرف ذلك من يسعى لتدارك ما يترتب على هذا الخطر إذا وقع من فقد الإسلام لما بقي من أحكام شريعته وحرمان المسلمين من آخر ما كان لهم من الاستقلال السياسي على علاته"⁷. لكن هل بقي على موقفه هذا الداعم للدولة العثمانية على علاتها، أم أن الأمر تغير بعد ذلك ولماذا؟

المطلب الثاني

¹ أحمد علي سالم، رشيد رضا والإصلاح السياسي، ص 71.

² توفيق شنون، التجديد العقدي عند محمد رشيد رضا، ص 38.

³ وقد كان إعلان الدستور سنة 1908، ينظر: Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, p. 176.

⁴ محمد رشيد رضا، رحلات الإمام محمد رشيد رضا، ص 55.

⁵ محمد رشيد رضا، رحلات الإمام محمد رشيد رضا، ص 56.

⁶ المصدر نفسه، ص 179.

⁷ المصدر نفسه، ص 180.

رشيد رضا والجامعة العربية.

لم يكن رضا في الفترة الأولى من حكم الاتحاديين (1909 - 1911م) يناصر قيام جامعة عربية أو قيام خلافة عربية في الجزيرة، أو كان خطر على قلبه الاستقلال عن الباب العالي، وذلك للأسباب المذكورة آنفاً. والدليل على هذا الموقف تفيده لقول بعضهم بإمكان إقامة دولة عربية مستقلة عن الإمبراطورية. يقول: " المشهور عندنا عن ساسة الترك أنهم يخافون ويحذرون من قيام العرب بتكوين دولة عربية في جزيرتهم، وأن هذا الخوف قديم فيهم، ولكن أليس قد مرت القرون ولم تظهر من زعمائهم الدعوة إلى ذلك حتى في الأزمنة الأخيرة التي كاد اليأس من الدولة يستولي فيها عليهم؟ فأَيُّ حجة لهم على استمرار هذا الخوف والحذر وبناء الأعمال عليه وكثرة الكلام فيه؟"¹. ذلك أن الأهم عنده في تلك الظروف التي عرفت كثيراً من الجهل وكثيراً من المشاغب كاليمن والعراق والأناضول هو " وجوب تدارك ما قوي الآن من سوء التفاهم "²، وذلك عن طريق إرسال المرشدين والوعاظ إلى تلك المناطق من أجل التنفير من الشرور والفتن والثورات والقتال، والتعاون بين جميع أهل الوطن والتأليف بين جميع الطوائف والعناصر. وذلك كله يتم عن طريق إنشاء ذلك المعهد الإسلامي الذي كان من الأسباب الداعية لرحلته إلى القسطنطينية.

بذلك يظهر أن رشيد رضا لم يكن مع فكرة إقامة خلافة عربية في الجزيرة أوفي غيرها إلى غاية سنة 1912م، وسواء كان ذلك لصعوبة الأمر - كما هو الرأي عند الغالبية، الذين ينظرون إلى الأتراك وسياستهم مع العرب- أو لأن الوقت ليس وقت النظر في ذلك؛ بسبب من وجود رهن عربي إسلامي وهو الإصلاح الداخلي الذي يستلزم التنجيز. أما الحديث عن الخلافة العربية فذلك أمر مستبعد -على الأقل في اللحظة الراهنة- إن لم يكن وهما من الأوهام، على حد تعبير صاحب المنار. إلا أن الموقف قد تغير بعد الأحداث التي تلت السنتين الأوليين لحكم الاتحاديين؛ بخاصة بعد سقوط طرابلس الغرب في أيدي الطليان (1911م)، وكذا الانهزام في الحرب البلقانية (1912م)، وهذا ما عجل بتغيير موقف رضا من الرضا بحكم الاتحاديين إلى السخط عليه، ثم السعي للاستقلال عنهم شيئاً فشيئاً، بالدعوة إلى مشروعه الجديد، وهو مشروع "جمعية الجامعة العربية".

الفرع الأول: التعريف بجمعية "الجامعة العربية".

جمعية الجامعة العربية جمعية سرية أنشأها رشيد رضا لأغراض سياسية، وحدد أهدافها وأساليبها بما يتفق وأفكاره الإصلاحية ومفاهيمه في العمل السياسي، ويرجح أن يكون إنشائها حوالي 1912م³. وأهم مطالبها في

¹ المصدر نفسه، ص 57. ويضيف قائلاً: " هذه وساوس وأوهام يجب ألا تُذكر ولا يُبنى عليها قول ولا عمل في هذا العصر، لتلا يصير الوهم حقيقة"، الموضوع نفسه.

² الموضوع نفسه.

³ ينظر: الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص 252. يقول رضا: " إننا عقب انكسار الدولة العثمانية في الحرب البلقانية [وكان ذلك سنة 1912] وضعت مع بعض أهل الغيرة العربية والإسلامية خطة لوقاية بلاد العرب من استيلاء الأجنبي عليها، ومنها جمع كلمة أمراء العرب ووضع اتحاد جلفي بينهم"، المنار، (761/10/25)، مقال: "الوهابيون والحجاز".

في المرحلة الأولى (1912-1916م) هو الاهتمام بدور العنصر العربي ودور ولاياته في كيان الدولة. وطالب المنشور الأول الذي كان موجهاً إلى أولياء الأمور في العاصمة (القسنطينية) بأن يمنح العرب حقوقهم السياسية كاملة ولاسيما في السلطتين التشريعية والتنفيذية، وتضمن المنشور برنامجاً مفصلاً لنظام إداري لا مركزي¹. وخاطب المنشور الثاني للجمعية أبناء العرب عامة، وواصل الدعوة إلى زيادة التمسك بالرابطة العثمانية والمحافظة على سلامة الدولة العثمانية ومحاربة السياسات العنصرية المفرقة بين العرب والترك². والأهم في هذا المنشور هو التوجه ببناء خاص إلى أمراء الجزيرة العربية وحكامها يؤكد فيه أن الدولة العثمانية أصبحت عاجزة عن الدفاع عن ولاياتها، مما يستدعي الاعتماد على أنفسهم في تهيئة وسائل الدفاع عن بلادهم أمام الأخطار الخارجية³. و"كان الدافع الأساس لتأسيس الجمعية هو التآليف بين أمراء جزيرة العرب وتحقيق التعاون والاتفاق بينهم وبين سائر الجماعات السياسية"⁴.

الفرع الثاني: الأسباب الداعية إلى الجامعة العربية.

بعدما بدأت حقيقة أعضاء جمعية الاتحاد والترقي تظهر في تعصبهم لجنسهم الطوراني خابت آمال رشيد رضا فيهم وفي جمعيتهم، وفي إمكان قيامهم بالدور المنوط بالجامعة العثمانية، وعاد منقلبا عليهم مهاجماً إيهم، وولّى يدعو إلى "اللامركزية"، بعد انضمامه إلى "حزب اللامركزية العثماني" سنة 1912م، الذي يطالب بنوع من الاستقلال الداخلي للأقاليم التابعة للدولة العثمانية، قصد اهتمامها بشؤونها بنفسها، بعد أن ظهر تهاون الاتحاديين مع بقاء التبعية للدولة العلية، وقد كان هذا المطلب أشبه بالحكم الفدرالي الذي تقوم عليه الولايات المتحدة الأمريكية⁵. وبعد فشل مشروع الجامعة العثمانية للأسباب الآتية الذكر، تبى رضا مشروعاً آخر هو "الجامعة العربية".

الفرع الثالث: بدايات المشروع.

كانت الخطوة الأولى لهذا المشروع هو تأسيس رشيد رضا لجمعية إسلامية سرية سميت "جمعية الجامعة العربية" سنة 1912م، ضمت معظم أمراء الجزيرة العربية، وكان هدفه الرئيس منها هو حثهم على إقامة تحالف

¹ الشوابكة، المرجع السابق، ص253.

² المرجع نفسه، ص254.

³ الموضوع نفسه. وقد اشترط نظام الحلف في الجمعية أن يراعي المجلس في قراراته الأحكام الدينية، وأن لا يخالف إجماع المسلمين أو صريح الكتاب والسنة. وأما الأحكام والمشاريع الدنيوية فيراعي فيها المصلحة العامة وعرف البلاد وتقاليدها وألا يحكم على أتباع مذهب من المذاهب بما يخالف الأحكام المعتمدة في مذهب إلا برضاها، المرجع نفسه، ص258، 259.

⁴ الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص258، 259.

⁵ ينظر: محمد صالح المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، الدار التونسية للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 1985، ص132. ينظر في مقارنة نظام الخلافة الإسلامي بالنظام الرئاسي الأمريكي: يحيى السيد الصباحي، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية، المرجع السابق، المحتوى كله.

إشكاليات نظام الحكم ————— الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

عسكري فيما بينهم للدفاع عن جزيرتهم العربية¹. وثاني خطوة قام بها لتحقيق هذا المشروع هي تأييده لثورة الشريف حسين² -والي مكة- ضد الحكومة العثمانية سنة 1916م³. وقد علق رشيد رضا على هذه الثورة آمالا كبيرة، وكان يرى فيها نجاة الحجاز من الاحتلال والقمع، آملا في إقامة دولة عربية إسلامية تحل محل الدولة العثمانية وتحمل راية الخلافة، خصوصا وأنها قريبة من المركز الروحي للمسلمين مكة والمدينة، فكان أن حجَّ رشيد رضا إلى مكة والتقى الشريف حسين، وألقى بين يديه خطبة سياسية دعا فيها المسلمين إلى دعم الثورة وقائدها. لكن مُجدَّ رشيد رضا خاب أمله في هذا المشروع أيضا، بسبب انقلاب الشريف حسين عليه؛ لاستعانة بريطانيا التي دخلت الأراضي العربية إثر معاهدة معه، وكذلك صراعه مع الملك عبد العزيز بن سعود والذي انتهى بانتصار هذا الأخير عليه وإعلانه المملكة العربية السعودية⁴. ولكن رشيد رضا -رغم خلافه مع الشريف حسين- إلا أنه وافق على ذلك الاستقلال الذي أعلنه أمير مكة قائلاً: " لكن العمل لإنقاذ الدولة نفسها [العثمانية] من الخطر قد أصبح فوق طاقته [الأمير حسين شريف مكة] وطاقة غيره، فرأى أن يبدأ بالمستطاع، وهو إنقاذ الحجاز مهد الإسلام ومشرق نوره [...] ثم إنقاذ غيره مما يمكن إنقاذه من البلاد العربية، ليكون ذلك بيئة لحفظ الاستقلال الإسلامي وعدم زواله بما يخشى ويتوقع أن يحل بالدولة العثمانية"⁵.

الفرع الرابع: تغير أهداف جمعية الجامعة العربية.

بعد الحرب العالمية الأولى، وبعد هزيمة تركيا في حربها مع دول المحور ضد الحلفاء، تغيرت سياسة جمعية الجامعة العربية؛ فمن معارضة سياسة الاتحاديين والسعي لتحقيق إدارة لامركزية في الدويلات العربية إلى معارضة أطماع الحلفاء خاصة فرنسا وبريطانيا. وبذلك تحول الهدف نحو السعي لتحقيق الاستقلال الكامل والوحدة

¹ الشوايكة، المرجع السابق، ص 251.

² حسين بن علي الشريف (1854-1931): ملك الحجاز و مؤسس الأسرة الهاشمية في العراق والأردن، وآخر من حكم مكة من الأشراف الهاشميين، وهو والد الملك فيصل والملك عبد الله والملك علي. ولد في استانبول منفى والده، وانتقل إلى مكة وهو طفل، أبعده عن الحجاز إلى استانبول وعين عضواً في مجلس الشورى العثماني، وعيّن أميراً لمكة بعد وفاة عمه. توترت العلاقة بينه وبين الاتحاديين فأعلن الثورة العربية الكبرى (1916)، أعلن نفسه خليفة عام 1924، ووجه ابنه فيصل إلى سوريا قصد إنشاء دولة عربية هناك لكن الإنجليز الذين تحالف معهم خذلوه، فضاعت منه سوريا لصالح فرنسا، وضاعت فلسطين لصالح الإنجليز، ونفي إلى قبرص، ثم عاد إلى عمان أين توفي. الكيلاني وآخرون، الموسوعة السياسية، (542/2). عزيزة فوال بابي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، (134/2).

³ ينظر: فريدة شرفة، سقوط الخلافة العثمانية وأثرها السياسي في بلاد الشام، ص 65-68.

⁴ يقول مُجدَّ رشيد رضا: "كلنا نعلم أنه لا يوجد في الدنيا كلها مكان يصلح لتأسيس دولة إسلامية تخلف الدولة العثمانية إذا وقع ما نخشاه عليها إلا جزيرة العرب وما يتصل بها من البلاد العربية [...] انفردت هذه البقاع الطاهرة المقدسة بأنها أجدر بقاع العالم الإسلامي لإقامة استقلاله، وكذلك انفرد سيدها وأميرها في هذا العصر بالنهوض بما يجب من العمل والاستعداد لتجديد هذا الاستقلال"، مُجدَّ رشيد رضا، رحلات الإمام مُجدَّ رشيد رضا، ص 182. تنظر التفاصيل حول فكر رضا في: وجيه كوثري، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، ط 1980/1، ص 60، توفيق شنون، التجديد العقدي عند مُجدَّ رشيد رضا، ص 40، 41.

⁵ مما قاله رضا في خطبته بين يدي الشريف حسين قوله: "أعلى سيدنا هذا [مشيراً إلى أمير مكة] استقلال العرب -والحاجة قد اشتدت إليه حتى وصلت إلى حد الضرورة- وما كان ليوجد في الأمة العربية ولا الأمة الإسلامية كلها من آتاه الله من البصيرة والشجاعة والثقة بالله والتوكل عليه ما ينهض به للقيام بهذا العبء العظيم"، مُجدَّ رشيد رضا، رحلات الإمام مُجدَّ رشيد رضا، ص 181.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

للمناطق التي كانت تابعة للإدارة العثمانية¹. وفي هذه الفترة عملت الجمعية على تأجيل المطالبة بالجامعة الإسلامية ذات الطابع الديني، مراعاة للظروف التي استجدت بعد الحرب. وتحددت أهدافها بالسعي إلى إقامة مملكة عربية مستقلة مؤلفة من الجزيرة العربية وبلاد الشام والعراق، وإقامة حكومتها على أساس شوري نيابي وإدارتها على قاعدة اللامركزية².

هكذا يبدو أن رشيد رضا قد ساند استقلال الحجاز - بعدما كان مناهضا لأي فكرة حول الاستقلال - وذلك لتغير الظروف؛ من كونه لصالح الدولة العثمانية - خاصة مع بوادر الحكم الراشد الذي كان يبدو على الاتحاديين بعد إعادتهم العمل بالدستور - إلى كونه ضد المصالح العامة للمسلمين؛ وذلك بعد وقوفه على حقيقة حكم الاتحاديين ومضاهيم نحو نزاع الصفة الدينية من الدولة، فتشبت بأدنى المطالب، وهو تخليص ولو جزء يسير من أقطار هذه الدولة، في انتظار تعميم هذه الدولة الناشئة على كافة الرعايا المسلمين.

المطلب الثالث

موقف محمد رشيد رضا من فصل السلطنة وإلغاء الخلافة.

لقد كان الفصل الأخير من مسلسل الهيمنة الكمالية أن أقدم مصطفى كمال أتاتورك³ على توقيف العمل بالخلافة (أو ما يسمى بإلغاء السلطنة)، وذلك في الفاتح من نوفمبر عام 1922م، عُين على إثره عبد المجيد الثاني خلفا لمحمد رشاد (محمد السادس)⁴، وكان لذلك عدة ردود أفعال من العلماء والمفكرين والصحافيين والسياسيين، وهذا رشيد رضا يكتب في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى" متحدثا عن أسباب تأليفه هذا الكتاب قائلا: "وكانت هذه المسألة [الخلافة] نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام⁵؛ إذ أسقط الترك دولة آل عثمان وأسسوا على أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم الخليفة ولا باسم السلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلا تاما [...] لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها، فكثر الخلط والخبط فيها

¹ الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص 260.

² المرجع نفسه، ص 261.

³ مصطفى كمال أتاتورك (1881 - 1938م): مؤسس تركيا الحديثة، ولد في سالونيك، ويسمى بأتاتورك بمعنى أبو الأتراك، قاد حركة المقاومة العسكرية و السياسة ضد معاهدة لوزان (1902)، والتي تضمنت بنودا سلخت بموجبها أراض واسعة من تركيا، ووضعت قيودا شديدة على سيادتها، وتمكن من طرد القوات اليونانية من الأراضي التركية التي كانت قد دخلتها في أعقاب الحرب العالمية الأولى. أسس حزب تركيا الفتاة، كما ألغى الخلافة العثمانية وأصبح رئيسا لجمهورية تركيا سنة 1924، أدخل الحروف اللاتينية في اللغة التركية. ينظر الكيلاني وآخرون، الموسوعة السياسية، (27/1). عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، (995/1).

⁴ Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, p. 179.

⁵ قد ألف كتابه سنة 1923.

وليس الحق بالباطل، فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام ليعرف الحق من الباطل"¹.

إن تفكير رشيد رضا في الخلافة نظريا لم يبرز بوضوح تام إلا بعد إيقاف مصطفى كمال نفوذ السلطان مُجَّد رشاد (1918-1922م)، وتعيينه بعد المجيد الثاني (أول نوفمبر 1922م) خليفة صوريا للمسلمين، فكان ذلك دافعا لرشيد رضا لمحاولة إعادة التأسيس لفكرة الخلافة، على غرار الأفكار المبتوثة هنا وهناك في المنار قبل هذا التاريخ². "ورغم أن رشيد رضا كان مقتنعا بأن الخلافة تحولت إلى ملك عضوض وسلطة فردية وراثية على شاكلة ابن خلدون³ منذ نهاية حكم الخلفاء الراشدين⁴، فلم يكن بادئ الأمر ليدين حكم الأتراك العثمانيين من الوجهة الشرعية، ولم نجد فصولا نظرية في هذا الموضوع يجادل فيها المؤلف مسألة الخلافة العثمانية ويثبت مدى مطابقتها لأصول هذا المنصب شرعيا كما قرره الفقهاء قديما، ولعل اجتنابه طرق هذا الموضوع كان لسببين هامين في نظرنا: أولهما: إخلاصه لسلطة عبد الحميد رغم مظالمه⁵ [...].، وثانيهما: خوفه من حدوث الفتنة والانشقاق السياسي بين الأتراك والعرب، مما يمكن أن يثيره الجدل الفقهي حول شرعية حكم العثمانيين أو عدم شرعيته"⁶. ولعل سببا ثالثا يضاف إلى السببين السابقين، وهو سبب تاريخي متعلق بالأحداث المتوالية عقب الانقلاب على السلطان عبد الحميد، وهذه الأحداث متمثلة في احتلال إيطاليا لليبيا (1911م) وانحزام تركيا أمام اليونان (1912م)⁷، بالإضافة إلى إقحام الاتحاديين تركيا في الحرب الأوروبية الأولى وهزيمتها إلى جانب ألمانيا، وما انجر عن الهزيمة من مزيد اقتطاع الدول الأوروبية لبعض الأجزاء العثمانية، بمقتضى معاهدة "سيفر" (Severes) (أوت 1920م)، والتي بمقتضاها استقلت اليونان وبلغاريا، واحتلال اليونان لمقاطعة أزمير التركية (1919م)، وكذلك منح إيطاليا منطقة الأناضول الجنوبية⁸. فكل هذه الأحداث جعلت الأمل في الاتحاديين - ومن بعدهم الكماليين - يتلاشى شيئا فشيئا عند رشيد رضا، إلى أن كانت القطرة التي أفاضت الكأس، وهي إلغاء الخلافة رسميا في مارس 1924م.

الفرع الأول: خطوات إلغاء الخلافة.

¹ مُجَّد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص 11.

² ينظر: مُجَّد رشيد رضا، المنار، مقال: "الأفكار الشرعية للخلافة الإسلامية"، (729/10/23).

³ ابن خلدون، المقدمة، ص 184-201.

⁴ مُجَّد رشيد رضا، المنار، مقال: "الدين والدولة والخلافة والسلطنة"، (679-670/35/1).

⁵ قد سبق وأن بينا أن هذا الإخلاص انتهى عام 1898.

⁶ المراكشي، تفكير مُجَّد رشيد رضا، ص 134.

⁷ See: Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, p. 178.

⁸ وقد استرجع أتانورك هاتين المنطقتين، ما أدى إلى إبرام معاهدة صلح بينه وبين الخلفاء من موقع قوة في مؤتمر خاص عقد بمدينة "لوزان" (Lausanne) السويسرية في جويلية 1923، ينظر: شكيب أرسلان، ضمن: ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، (160-157/1).

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

في الفاتح من نوفمبر عام 1922م صدر قرار إلغاء السلطنة وفصلها عن الخلافة، ومنذئذ بقيت الخلافة روحية يتقلدها عبد المجيد الثاني (1922 - 1924م)¹. وقد ألقى مصطفى كمال بين يدي قراره هذا خطبة طويلة، أورد فيها المبررات الدينية والتاريخية لقراره، وبعد ذلك أسس الكماليون الجمهورية التركية في 23 أبريل 1923م، وفي آخر المطاف وفي الثالث من مارس عام 1924م تم الإعلان الرسمي عن إلغاء الخلافة².

الفرع الثاني: مبررات أتاتورك حول إلغاء السلطنة.

أكد مصطفى كمال - في خطبة ألقاها بين يدي القرار - أن الخلافة عند المسلمين ليست أصلاً من أصول دينهم³، وأنها لم تفرض بنص قرآني، إنما هي اجتهاد بعض الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ. وأضاف: أن الخلافة والسلطنة لم يجتمعا في شخص واحد خلال فترة طويلة من حياة المسلمين⁴، وانتهى إلى أن ما قام به من إلغاء السلطنة وإبقاء الخلافة (صورياً طبعاً) ليس أمراً مبتدعاً في الإسلام، وأنه لم يأت بأمر جديد⁵. كما أوعز

¹ كان الإلغاء باقتراح من رضا نور (1879 - 1942) أحد الوزراء في أول وزارة كمالية، رضا، المنار، (772/10/23 - 774)، ينظر تقرير رضا نور في: "مذكرات رضا نور"، مجلة المجتمع الكويتية، عدد 282، حلقة 22، ص 38، بعنوان: "اقتراحي بفصل الخلافة عن السلطنة"، (نقلاً عن: الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص 206).

² See: Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, p. 180.

³ وهذا صحيح؛ ذلك أن الخلافة ومسائل السياسة في الفكر السني من الفروع لا من الأصول، على خلاف فكر الشيعة السياسي.

⁴ لقد كان متولي السلطة في الإسلام الأول يُلقب بالخليفة (بعد الخليفة عمر والذي كان يلقب بأمر المؤمنين)، ولما ابتعدت الخلافة عن معانيها، تحولت الخلافة إلى سلطنة، وقد تسمى الخلفاء العثمانيون بالسلطين، وفي القرن التاسع عشر أين بدأت المسألة الشرقية في الظهور، وبدأت الأطماع الاستعمارية، أضاف العثمانيون لقب الخليفة إلى لقب السلطان، فأصبح الحاكم يسمى (الخليفة- السلطان)، ثم فصلت السلطنة عن الخلافة، فأصبح الخليفة خليفة صورياً، والسلطان سلطاناً حقيقياً، تمهيداً لإلغاء الكل، وقيام جمهورية علمانية في تركيا. ينظر: Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, pp. 19 onward.

⁵ محمد رشيد رضا، المنار، (772/10/23 - 784). يذهب بعض المفكرين (على رأسهم محمد سعيد العشماوي) إلى مواقف سلبية حول نظام الخلافة، مركزاً على النقاط السوداء في تاريخ الخلافة الواقعية، التي تميزت في كثير من الفترات بالضعف والتردي، ومن بين الانتقادات الموجهة لهذا النظام ما يأتي:

- الخلافة ليست هي الإسلام، ولم تخدم الإسلام حقيقة، بل إنها أضرت به حين ربطت العقيدة بالسياسة ومزجت الشريعة بنظام الحكم، ثم جعلت الحكم وراثياً وصيرته مطلقاً مستبداً.
- الخلافة لم ترفع قيم الإسلام عالية، بل إن النزاع عليها حوّلها إلى إرث يختلف حوله الورثة أيهم أحق به، والنزاع الذي نشأ عليها والصراع الذي دار من أجلها ردّ الإسلام فرقاً، وضيّع شيعاً، وأوجد كثيراً من الفرق الضالة والمذاهب المضلّة.
- الخلافة لم تحقق وحدة العالم الإسلامي؛ فقد كانت توجد في وقت واحد خلافتان ثلاث: الخلافة العباسية في بغداد، والخلافة الفاطمية في مصر، والخلافة الأموية في الأندلس.
- الخلافة لم تحقق عزة للإسلام ومجداً للمسلمين بصورة دائمة مستمرة، وإنما كان شأنها في ذلك شأن أي إمبراطورية أو قيصرية أو كسروية، تمر بها فترات عزة ومجد وانتصار، ثم تدول بها الأيام فتتحول العزة إلى هوان ويصير المجد إلى فشل وينتهي الانتصار إلى هزائم.
- الخلافة لم تنشر الإسلام الحق، ولم تخدم المسلمين، ذلك أنها نشرت للإسلام صيغة عسكرية أساءت إليه وشوهته. ونشر الإسلام في ربوع الأماكن المفتوحة - إن كان نجاحاً - فإنه لا يقاس بمدى ما ألحق بالمسلمين من هوان، وما ضيع لهم من حقوق، وما جمد لهم من فكر، وما بذر بينهم من شقاق، وما انتهى بهم إلى فراق.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

الكمالين إلى أحد العلماء بإصدار كتاب عن الخلافة، انتهى إلى النتائج نفسها التي توصل إليها مصطفى كمال في خطبته؛ إذ كان مؤلف الكتاب وواضع الخطبة واحداً¹.

لقد كان إلغاء السلطنة سابقاً عن إلغاء الخلافة، ويبدو أن هذه الخطوة الأولى "كانت مجرد جس النبض ومعرفة ردود الفعل من جانب الأتراك خاصة والمسلمين عامة، ويمكن النظر إليها كمرحلة انتقالية قبل الإقدام على إلغاء الخلافة رسمياً، باعتبارها سابقة خطيرة لم يسبق إلى مثلها في الحياة الإسلامية من قبل. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار الرأي الذي يربط بين الموافقة على منح تركيا استقلالها في مؤتمر لوزان² والوعد بإلغاء الخلافة، فإنها تكون وسيلة تأكيد الكمالين على حسن نيتهم تجاه أطراف مؤتمر لوزان"³.

وهناك من ذهب إلى إعطاء مبررات تساند الفصل الذي اتخذ الكمالين بين السلطنة والخلافة، وجعل الخلافة - من ثم - صورية مرتبطة بالروح والوجدان ولا علاقة لها بالشؤون السياسية⁴، ويقدم بذلك المبررات الآتية: - إنه في المسيحية كان الإمبراطور قسطنطين هو الذي وضع القوة الروحية في خدمة السلطة الدينية والوراثية، وقد لزم أوروبا ألف سنة للفصل بين السلطة الروحية والسلطة الملكية المدنية، أما في الإسلام فإن معاوية هو الذي جعل الخلافة أداة في يد السلاطين. إنه في أيامنا فقط [حوالي سنة 1924م] بعد ثلاثة عشر قرناً أصبح للأمة الإسلامية فرصة سانحة لانتخاب خليفة للنبي بالمعنى الصحيح لكلمة الانتخاب، فيجب إذا ألا تقع الأمة الإسلامية مرة أخرى في الخطأ القديم أي "الاعتراف بصفة الخليفة لأحد الملوك".

- الخلافة لا تعد رمزا للإسلام، فالرمز يجب أن يكون من طبيعة الرموز إليه، وإذا كان الإسلام في الأصل عدالة وحرية ومساواة ورحمة، فإنه تعين أن تتجسد في أي رمز منه معاني العدالة والحرية والمساواة والرحمة، فإذا كان ذلك، وكانت الخلافة - كما تبين من واقعات التاريخ وأحداثه مثلاً للمظالم والاستبداد والتفرقة والعسف، فإنها لا يمكن أن تكون رمزا للإسلام، ومن يقبلها رمزا له إنما يسيء إلى الإسلام ويلطخ سمعته ويشوه صورته؛ إذ يطابق بين العدالة والمظالم، والحرية والاستبداد، والتفرقة والمساواة، والرحمة والقسوة، وما أبعد هذه عن تلك. مُجَّد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، ص 49-53، مختصراً.

يبدو التحامل هنا واضحاً على نظام الخلافة في الماضي والحاضر، ويبدو الشطط يتنا على الكاتب، وكذا الجور في الحكم على نظام له ما له وعليه ما عليه، لكن الرجل يُستود الصورة كلياً، ولا يفرق بين النظام كنظام له قواعد وأسس، وهذا على مستوى (المفهوم)، وبين النظام كعمارس على أرض الواقع، وهذا على مستوى (المصادق)، وليس فساد المصادق دليلاً على فساد المفهوم، وليس فساد التطبيق دالاً على فساد الجوهر والأصل. أضف إلى ذلك الصورة الكاريكاتورية المضخمة والمعتممة في الوقت نفسه، مع نفي أي وجه من وجوه الخير وحسن التطبيق على طول تاريخ الأمة الإسلامية، وكأن التاريخ لم يحدثنا لحظة من زمان عن مآثر الإنافة وروائع الخلافة، على ما شأها من ضعف ودخن خاصة في قرونها المتأخرة.

¹ أوعز الكمالين إلى سيد بك الأزميري (وزير الحفانية) لوضع الخطبة التي ألقاها مصطفى كمال عن الخلافة أمام المجلس الوطني، بوضع كتاب في الموضوع نفسه بعنوان: "خلافت حاكميت ملية"، ويقول رضا عن المؤلف: "إن رجلاً عليم اللسان جرى الجنان ذكي الذهن، اشتغل أولاً بالعلوم الدينية، ثم تعلم الحقوق وصار محامياً في المحاكم العدلية ونزع ال عمامة، ثم انتخب مبعوثاً فوزيراً"، ينظر: المنار، "دعاة الانقلاب الديني في الترك"، رضا، المنار، (287/4/25).

² كان ذلك في 1923/07/23، صمّنت فيها دول الحلفاء برئاسة بريطانيا استقلال تركيا.

³ الشوابكة، مُجَّد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص 205-206.

⁴ السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص 332-333 (هامش). ينظر: بوبي س. سيد، الخوف الأصولي، المركزية الأوروبية و بروز الإسلام، دار الفارابي، بيروت، منشورات آنيب anep، الجزائر، ط 2007/1، ص 107 وما بعدها.

- إن الخلافة رمز للنقاء والكمال، أما السلطنة الوضعية فكانت ترمز عادة إلى فكرة الدسائس الوضعية والدبلوماسية الحقيرة خلال القرون الثلاثة عشر. إن هذا الخلط بين النقاء والدناءة قد أصاب الإسلام بأضرار تتجاوز ما يحققه من فوائد.
- إن أي ملك يحكم اليوم سوف يصبح موضعاً للمكائد والدسائس من جانب القوى الأجنبية التي تسيطر على البلاد الإسلامية، وأنه ليس من العقل أن تُحمّل الخلافة فوق طاقتها وهي ما هي عليه من الضعف والهوان.
- إن الرأي العام الأجنبي يقف ضد الوحدة السياسية للعالم الإسلامي، وهذا الشعار [الوحدة الإسلامية] يخيف العالم الأوروبي¹.

الفرع الثالث: موقف رشيد رضا من إلغاء السلطنة.

لقد رد رشيد رضا على مصطفى كمال فيما أورده في خطابه بخصوص الخلافة، وألف في ذلك كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى"، "وأكد أن الخلاف مع الكماليين لم يعد خلافاً علمياً حول مسألة الخلافة، أو حول بيان حكم ديني اجتهادي بخصوصها²، وأن ما رافق قرارهم من تفسيرات وتبريرات ما هو إلا لتحقيق ما يتوقعونه من معارضة داخلية وخارجية لقرار اتخذ مسبقاً. وهو [رشيد رضا] وإن كان يوافق الكماليين على دعواهم أن انفصال الخلافة عن السلطنة أمر قديم في حياة المسلمين، إلا أنه لا يوافقهم على أن هذا الوضع كان مشروعاً، بل كان نتيجة الغلبة وفرض الأمر الواقع بالقوة القاهرة، وأنه ما كان للكماليين أن يقوموا بما قاموا به لولا استنادهم إلى مثل تلك القوة القاهرة على شعبهم"³.

لم يشأ رشيد رضا أن يقطع صلته بالحكومة التركية الجديدة، وربما كان يتوقع عودتهم عن هذا القرار، أو على الأقل الوقوف - في موضوع الخلافة - عند هذا الحد (أي الوقوف عند حد إلغاء السلطنة، دون التعدي إلى إلغاء الخلافة كلياً)، فبعث برسالة إلى مصطفى كمال نصحه فيها بعدم التسرع في مسألة الخلافة، لاسيما وأن الترك أكثر العناصر الإسلامية استفادة منها، ولم يكونوا في يوم من الأيام أشد حاجة إليها منهم في مثل هذه الظروف التي تمر بها دولتهم. ودكر بما يدور بين المسلمين من نشاط يتمثل بحملات التبرع والتطوع والتأييد لحركتهم في مواجهة أعدائهم، وأن كل ذلك يتم باسم الخلافة والدفاع عنها، أما ما يشكونه من سلبيات هذا المنصب فهي ليست من مستلزماته ولا من شروطه، بل هي نتيجة تراكمات تمت عبر فترات تاريخية طويلة من حياة المسلمين، ضعف فيها الحس الإسلامي وغاب عنها العمل الصحيح⁴. وأكد أن هذا كله مما يمكن تداركه بعد استقرار

¹ هو مولاي محمد بركة الله، الكاتب الهندي، في كتابه "الخلافة" ألفه عام 1924.

² ينظر: المنار، "تعليق المنار على خطبة مصطفى كمال"، (785/10/23).

³ الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص 207. ينظر: محمد رشيد رضا، المنار، "انتقاد المنار لكتاب: "خلافت حاكميت ملية"، (705-698/9/23).

⁴ بعث رشيد رضا بتقرير مفصل إلى مصطفى كمال ينصحه فيه بالتفرغ لمقاومة أعداء الدولة والمسلمين عامة، وعدم المساس بالخلافة والجامعة الإسلامية، وأن يستثمرها في دعم موقف الدولة أمام أعدائها. تنظر مُسَوِّدَة التقرير في: أوراق رضا الخاصة، (أوردها الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص 208).

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

الأوضاع في تركيا، بالدعوة لمؤتمر إسلامي يضم علماء المسلمين ومفكره لوضع نظام للخلافة يتلاءم مع مقتضيات الشريعة، ويتمشى مع ظروف العصر ويحقق المنفعة لعامة المسلمين¹.

لما أقدم الكماليون في تركيا على إلغاء السلطنة وإعلان عبد الحميد الثاني خليفة فقط (لا سلطاناً)، اختلفت مواقف العلماء والمفكرين في هذا الشأن، وقد أعلن كثير من هؤلاء صحة خلافة عبد الحميد. لكن رشيد رضا انتقد هؤلاء المساندين، ووصف موقفهم بالتسرع والغفلة عن أحكام الخلافة الشرعية. فأكد أن خلافة عبد الحميد باطلة من كافة وجوهها؛ إذ هو لم يستكمل أياً من شروطها الشرعية². وأما من بايعوه من مسلمي مصر والهند وأفريقيا فبيعتهم غير صحيحة ولا يبني عليها حكم شرعي³.

ومن الذين وقفوا ضد قرار إلغاء السلطنة الشيخ مصطفى صبري مفتي السلطنة، يقول عن هذا الإلغاء: "كان الكماليون -عندما شرعت في تحرير الكتاب⁴ - قد فترقوا بين الخلافة والسلطنة [وكان ذلك سنة 1922م] مع مراعاة الاحترام اللفظي والظاهري لمقام الخلافة، وما أعلنوا الجمهورية بعد"⁵. ويعتقد أن القضية تعود في الحقيقة إلى سنة 1909م، زمن الانقلاب على السلطان عبد الحميد، نقلت خلالها الحكومة (أو السلطنة) من الخلافة والخليفة (ممثلاً في شخص واحد) إلى المجلس الوطني، ولعل التبرير الذي يقدمه هؤلاء -حسب صبري- هو "عدم كفاية الشخص الواحد في زماننا لوظائف الخلافة"⁶. وقد يبدو هذا التبرير صائباً خاصة وأن المسؤوليات قد تضاعفت والصلاحيات قد انفصلت، فلم يعد الخليفة المركزي قادراً على كل تلك السلطات، لكن الحل يبدو

¹ الموضوع نفسه.

² لم تكن -في الحقيقة- تلك الشروط متوفرة فيمن سبقه من السلاطين، وكان رضا قبل معترفاً بذلك -خاصة فيما يتعلق بشرط القرشية- ولكنه رأى الشروط الأخرى (وهي الشروط الأهم) متوفرة في سلاطين آل عثمان، مما جعله يرد على المناوئين للخلافة، واصفاً إياهم بأصحاب الأغراض والأمراض، وما هو يقول حوالي سنة 1898: "ليس غرضنا في الكلام على الخلافة بيان شروطها وانطباقها على القائم في مقام الخلافة لهذا العهد أو عدم انطباقها، فإن هذه المباحث إنما يأتيها أرباب الأغراض الدنيوية، بل الأمراض الروحية، الذين يثيرون رواكد الأوهام ويسيروا في دياجير الظلام [...] إن كل من يحاول إشراب الأفهام وجوب نزع الإمامة من بني عثمان فهو عامل على الإجهاد على السلطة الإسلامية ومحوها من لوح الوجود، وما لهؤلاء النوكى [جمع أنوك: ضعيف العقل] من تكأة يتكئون عليها إلا قولهم: "الخلافة في قريش"، وغفلوا أو أغفلوا الشروط المهمة التي لا توجد اليوم في قرشي كالعُدالة على شروطها الجامعة [...] وكل الذين توسوس لهم أمانيتهم بالخلافة وتطريهم جرائدهم باستحقاقهم لها عراة من هذه الصفات التي هي أركان بناء الخلافة"، المنار، (629، 628/33/1)، وهذا الكلام كان في حق السلطان عبد الحميد على الخصوص، وفي وقت لا يزال رضا على شيء من الود حيال السلطنة والسلطان، أما الكلام أعلاه فقد كان بعد إلغاء السلطنة سنة 1922، وعلى مقربة من إلغاء الخلافة، فكان رد فعل رضا في هذه الحال الثانية عنيفاً، على خلاف الحال الأولى؛ أين تطلب الأمر تدعيم السلطة القائمة وإن افتقدت لبعض الشروط. أما فيما يخص شرط القرشية فنجدّه يعلله بالآتي: "وما جعل النبي ﷺ الخلافة في قريش إلا لما كان لهم من المكانة في النفوس التي من أثرها اجتماع القلوب عليهم والإذعان لسلاطنتهم عن رضا واختيار، وقد نال هذا المعنى آل عثمان فحصل المقصود الشرعي"، رشيد رضا، المنار، (629/33/1)، لكن هذا الكلام ينقضه بعد ذلك في حديثه عن شرط القرشية، غداة إلغاء الخلافة، وهو يكتب كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى"

سنة 1923. Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, p. 175.

³ رشيد رضا، المنار، (367/9/10).

⁴ هو كتاب "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة". وكان ألفه سنة 1923م.

⁵ مصطفى صبري، النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/2004، ص84، (هامش 2).

⁶ المرجع نفسه، ص104.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

واضحاً؛ وذلك بفصل السلطات الذي نادى به كثير النظم السياسية في الزمن المعاصر، ويبقى الخليفة المشرف العام. ولكن القرار يبدو مخططاً له من سنوات طويلة دليله القرارات المذكورة آنفاً.

إن فصل السلطنة عن الخلافة أو فصل الخلافة عن السلطنة يفقد الخلافة معناها، وهكذا يصرح صبري عندما يقول: "إن الخلافة ليست عبارة عن صفة تمتاز بها إحدى الحكومات الإسلامية، بل هي عبارة عن كون حكومة ما نائبة مناب رسول الله ﷺ في القيام بأحكام الشرع الإسلامي، فلها ركنان: حكومة ونيابة. ومتى فقد أحد الركنين - مثل الحكومة [السلطنة] بلا نيابة [خلافة] كما وقع في حكومة أنقرة، أو النيابة بلا حكومة كما وقع في نيابة عبد المجيد - فقدت الخلافة"¹. وهما (أي السلطنة والحكومة) "لا يجوز تخلي الحكومة عنهما ولا تبقى الخلافة بدونهما"².

لكن الأمر بالنسبة للكماليين كان جزءاً من خطة متكاملة نفذت بإصدار سلسلة من القرارات، امتدت على مدار عشر سنين (1924 - 1935م)³، تم خلالها إلغاء الخلافة الإسلامية رسمياً، وفرض العلمانية على مؤسسات الدولة، وإعادة صياغة المجتمع التركي صياغة جديدة، استبعدت خلالها كافة مقومات الحضارة الإسلامية، واستبدلت بما مقومات منزوعة السياق من الثقافة الغربية ذات الأصول الفلسفية اليونانية والإدارية الرومانية واللاهوتية المسيحية.

الفرع الرابع: موقف رشيد رضا من إلغاء الخلافة.

¹ المرجع نفسه، ص 106.

² المرجع نفسه، ص 108. يضيف قائلاً: "إن الخلافة لا تصح مجردة عن الحكومة، بل هي عين الحكومة ونوع من أنواعها، بمعنى الحكومة التي تنوب عن حكومة رسول الله ﷺ، فإذا أخليت الخلافة عن الحكومة فلا يبقى فيها شيء من آثار الوجود، ولا لوجودها معنى من المعاني". المر جع نفسه، ص 143.

³ أصدر الكماليون سلسلة من القرارات هي:

- 1 نوفمبر 1922: إعلان فصل السلطنة.

- 23 أبريل 1923: إعلان الجمهورية التركية.

- 03 مارس 1924: إلغاء الخلافة والمشخة ووزارتي الأوقاف والشؤون الشرعية والمدارس الدينية.

- 20 نوفمبر 1925: إلغاء الصوفية و كل متعلقاتها.

- 25 نوفمبر 1925: قانون الأزياء والقبعة.

- 26 ديسمبر 1925: اتخاذ التقويم الغربي.

- فبراير 1926: اتخاذ القانون المدني السويسري.

- 10 أبريل 1928: ألغى من الدستور عبارات: تنفيذ الأحكام الشرعية، ودين الدولة الإسلام، وتعديل شكل اليمين من الحلف الله إلى الحلف بالشرف.

- 1 نوفمبر 1928: استبدال الحروف والألقاب التركية.

- 1935: تقرير عطلة الأحد بدل الجمعة.

ينظر: رشيد رضا، المنار: "الانقلاب الديني والسياسي والاجتماعي في الجمهورية التركية"، (273/4/25 - 299). ينظر: يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، دار البعث، قسنطينة، ط/1984، ص 128 - 136.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

لم يكن إلغاء الخلافة دفعة واحدة كما مر قبل، وإنما تم على مراحل، والسبب في ذلك أن الكماليين تحرزوا "من إنكار عالم الإسلام في الخارج، وتمشيا على قاعدة التدرج، ولتلا تستفيد منها حكومة من الحكومات الإسلامية مع كونها مما يكرهونها لحكومتهم"¹. وقد اختلفت كذلك المواقف من إلغاء الخلافة، على غرار المواقف من إلغاء السلطنة؛ فمنهم من لا زال على موقفه من خلافة عبد المجيد، وقد عارض هؤلاء فكرة الدعوة لانعقاد مؤتمر إسلامي في مصر لبحث موضوع الخلافة، كي لا يستغل من قبل الملك فؤاد، حيث كانوا يعارضون استخلافه، ويمثل هذا الفريق جماعة الخلافة الإسلامية برئاسة محمد ماضي أبي العزائم²، ومثل الفريق الثاني هيئة علماء الأزهر الرسميين، وأكد هؤلاء أن بيعتهم لعبد المجيد إنما كانت من باب المصلحة وخشية تفرق الصف الإسلامي، وكي يعطوا الكماليين فرصة للكشف عن حقيقة نواياهم تجاه موضوع الخلافة. إلا أنه بعد إظهار الخليفة عجزه عن مزاولة مسؤولياته كما ينبغي، فإن علماء الأزهر ينقضون بيعته، ويدعون عامة المسلمين إلى الاجتماع في مؤتمر إسلامي عام في القاهرة، من أجل البحث في اختيار خليفة جديد للمسلمين³.

وقد انتقد رشيد رضا موقف علماء الأزهر، لما بدا عليهم من التردد والتناقض من موضوع الخلافة، إلا أنه لم يرفض فكرة عقد مؤتمر بالقاهرة للتباحث حول هذا الموضوع، بل شجع الفكرة وشارك في المؤتمر وكان من البارزين فيه⁴، "وكان الرد بين المفكرين المسلمين متنوعا؛ ففي أيار (ماي) 1926م نظمت مجموعة من العلماء مؤتمرا في القاهرة، حيث أعادوا التأكيد على شرعية الخلافة والحاجة إليها، لكن أكثر الردود شيوعا كان شبيها برد رشيد رضا، الذي رأى أنه من غير المقبول أو الممكن إعادة الخلافة، وأن الأمر الضروري كان إصلاحها. وسعى رضا إلى إعادة تأسيس الخلافة في ظل ظروف حديثة، عبر تحويلها إلى نسخة إسلامية عن البابوية الكاثوليكية الرومانية"⁵.

قدم رضا إذا مذكرة إلى مؤتمر الخلافة بالقاهرة ضمنها آراءه حول الموضوع، مقترحا وضع نظام لها يناسب حال العصر، وطالب المؤتمرين بتحديد المكان والشخص المناسب لها، حدد له مواصفات جمعت بين الأصيل والمعاصر؛ فالأصيل استند إلى الكتاب والسنة واجتهاد الصحابة، وأن سلطات الخلفية مقيدة بأحكام الشرع ومشورة أهل الرأي، أما المعاصر فقد اشترط موافقة نظام الخلافة لحال العصر، ومن ثم فتح باب الاجتهاد الذي يضمن إضفاء الشرعية على ما يستجد من نظم وتقنيات⁶. وتجدر الإشارة إلى أن الوفد المصري قد استبعد شرط

¹ مصطفى صبري، النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، ص101.

² الشوابكة، محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، ص339. ينظر: فريدة شرفة، سقوط الخلافة العثمانية وأثرها السياسي في بلاد الشام، ص85-69.

³ رشيد رضا، المنار، "قرار كبار العلماء الرسميين في القاهرة"، (367/5/25-370)، وقد نشرته جريدة الأهرام في 27، 28 مارس 1924، بعنوان: "الخلافة وهيئة كبار العلماء" ينظر: الشوابكة، المرجع السابق، ص339.

⁴ رشيد رضا، المنار، "من رشيد إلى شكيب"، (335/9/10).

⁵ بوبي سيد، الخوف الأصولي، ص122.

⁶ رشيد رضا، المنار، "أعضاء مؤتمر الخلافة"، (208/3/17-209).

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

القرشية من ضمن الشروط الواجب توفرها في الخليفة، أما أكثر الوفود فقد تمسكت به لضمان عدم حصر الخلافة بملك مصر (فؤاد)، أما علماء الأزهر فقدروا أن هذا الشرط نظري لا يمكن تحقيقه¹.

الفرع الخامس: ردود الفعل الأخرى حول إلغاء الخلافة.

على غرار موقف رشيد رضا من إلغاء الخلافة سنة 1924م، أين انبرى للرد على مصطفى كمال والكماليين، و"سارع إلى كتابة سلسلة من الفصول النظرية في هذا الباب"²، كانت هناك مواقف أخرى، وردود فعل متباينة حول الموضوع.

فهذا محمد إقبال يقبل الإلغاء، تاركاً واقعته تتغلب على رغبته في الدولة الإسلامية؛ فقد رأى أنه طالما كان العالم الإسلامي منقسماً في الواقع إلى دول وإمبراطوريات متنافسة، يجب أخذ هذا الواقع في الحسبان، وفي عصر وصلت فيه الأمة إلى الحضيض، كانت خرافة الوحدة الإسلامية التي جسدها الخليفة عقبة أمام إقامة نمط جديد من العلاقات بين المجتمعات المسلمة. وبالنسبة لإقبال، وفر إلغاء الخلافة فرصة لتحرير الإسلام من ارتباطاته بسياسات السلالات والتعصب. يقول: "ليس الإسلام قومية ولا استعماراً، بل (عصبة أمم)، تعترف بالحدود المصطنعة والمميزات العرقية، خدمة للمنطق فقط وليس للحد من الآفات الاجتماعية لأعضائه"³. في مستوى آخر نجد ردوداً للأفعال هنا وهناك؛ فقد وجدنا اهتماماً بالموضوع صادراً من الهند وتونس على بعد الشقة بين هذه المناطق ومركز الخلافة في القسطنطينية. فلم اهتم المسلمون هناك بما حصل في تركيا؟ "إن اهتمامهم عرض من أعراض الشعور بالانتماء الذي أحسوا به أن الخلافة كانت تمثله، أي أن أمة متخيلة كانت قائمة بغض النظر عن الحدود السياسية، وقد مكّن وجود الخلافة المسلمين من التفكير بناء على وجود عالم إسلامي، كان بالإمكان اعتبار انقسام الأمة إما مؤقتاً أو ثانوياً، ومع ضياع الخلافة، اتضح أن لعبة جديدة بدأت تُلعب"⁴.

على الرغم من صدمة هذا القرار على أمة الإسلام قاطبة، إلا أن الواقع الإسلامي منذ زمن بعيد كان يرهص بالنتائج. هذا من جهة، ومن جهة فقد أثارت هذه الصدمة المسلمين وأيقظتهم من رقدتهم العميقة، وراحوا يفكرون في أشكال أخرى للوحدة "عندما ألغى الكماليون الخلافة قطعوا العلاقة المترسبة بين الإسلام وسلطة الدولة، العلاقة التي تجاوز عمرها الألف سنة. لقد أدى قرارهم بالإلغاء إلى إعادة تنشيط الإسلام. فالدال الرئيس في الإسلام لم يعد مثبتاً في ترتيب مؤسساتي معين، ما جعل مهمة إعادة تفسير الدور الذي يجب أن يضطلع به أسهل بكثير"⁵.

¹ المصدر نفسه، مقال "حول شرط النسب"، (230/3/27 - 232).

² المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا، ص 135.

³ ينظر: بوبي سيد، الخوف الأصولي، ص 122، 123.

⁴ المرجع نفسه، ص 124.

⁵ المرجع نفسه، ص 124 - 125.

الفرع السادس: مبررات مصطفى كمال حول إلغاء الخلافة.

يتساءل أحد الكتاب عن سبب إلغاء الخلافة رسمياً، وقد كانت صورية منذ قرون خلت، وقد اعتقد مصطفى كمال أن الخلافة قد انتهت - في الواقع - في العام 656هـ/1258م، أي عام سقوط بغداد¹، و"كانت الخلافة في الماضي كما رأينا مفتتة معظم الوقت أو سيئة السمعة أو صورية، فلماذا وجب إذا إلغاء المنصب؟"² ويحاول الإجابة عن ذلك بقوله: "يمكن العثور على دليل إلى الإجابة عن هذا السؤال في خطبة مصطفى كمال الطويلة أمام المجلس الوطني الأكبر، والتي حاول فيها (من ضمن عدة أمور) أن يبرر قرار إلغاء الخلافة؛ فبالنسبة إلى كمال، كانت الخلافة مؤسسة سياسية لم تكن مهمة إلا في ظل دولة إسلامية موحدة، وقد رفض كمال ذلك باعتباره استحالة عملية [...] ويعود السبب في أن سياسة من هذا النوع خاطئة إلى أن الكيان السياسي الشرعي الوحيد هو الدولة الأمة"³. والتبرير الثاني الذي يقدمه مصطفى كمال وراء إلغاء الخلافة، "أن ثمن الخلافة دفع بالدم التركي (لا العربي)؛ فقد ترك سائر المسلمين الأتراك يحملون عبء الدفاع عن الإسلام، وفي حالات عديدة (كالعرب في ظل الحكم العثماني) قاتلوا ضد الأتراك. ولو قُيِّض لتركيا الجديدة أن تبرز، فهي لن تتمكن من ذلك إلا عن طريق خدمة مصالحها القومية الخاصة. ولم يكن هذا ممكناً إلا من خلال رفض فكرة الدولة العالمية وبالأخص من خلال التخلي عن الخلافة. لقد رفض كمال الاستمرار بالخلافة التي شعر أنها مفارقة تاريخية في عالم من الأمم - الدول"⁴.

لكن ربما هناك تبريرات أخرى وراء الإلغاء؛ وتبدو من خلال تصريح مصطفى كمال عقب الإلغاء قائلاً:

"أما بالنسبة للخلافة فهي لا يمكن أن تكون أكثر من أضحوكة في أعين العالم المتحضر، الذي يتمتع بفضائل العلم"⁵. وهكذا يبدو أن العلم (بالمفهوم الكمالي) - ومن ورائه الحضارة الغربية طبعاً - كانا وراء الإلغاء الحقيقي، و"هكذا جرى رفض الخلافة لأنها كانت محرجة في العالم المتحضر، وقد تكرر هذا الرأي في كثير من خطب كمال، حيث كان يبرر برنامجه باستمرار بتلبية المتطلبات الضرورية للحضارة الحديثة. وتبدو المساواة التي يقيّمها كمال بين العلم والحضارة واضحة إلى حد ما، لكن سؤالاً "أهم يبرز حول سبب رفض عالم العلم والحضارة للخلافة؟ من الواضح أن عالم العلم والحضارة هذا هو عالم أوروبا ومستعمراتها؛ فالخلافة لا يمكن إصلاحها أو إعادة تشكيلها، يجب رفضها، فالخلافة لم تكن مؤسسة غربية. وهنا يبدو العداء بين الغرب والإسلام ضمن الكمالية، وهذا العداء

¹ يعتقد كثير من المفكرين أن الحضارة الإسلامية سقطت أولاً في الشرق، عقب سقوط بغداد (656هـ / 1258م)، وسقطت ثانياً سنة (898هـ

/ 1492م)، عقب سقوط الأندلس، ويذهب مالك بن نبي إلى أنها سقطت بسقوط دولة الموحدين.

² بوبي سيد، المرجع السابق، ص 118.

³ الموضوع نفسه.

⁴ بوبي سيد، الخوف الأصولي، ص 118-119.

⁵ المرجع نفسه، ص 119.

إشكاليات نظام الحكم ————— الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

تحديدا هو ما يقود إلى رفض أي احتمال للتراجيح بين ثقافة إسلامية (أي محلية) والتكنولوجيا الغربية، وهو ما يميز الكمالية تماما عن أي محاولة أخرى لتحديث المجتمعات غير الأوروبية"¹.

هكذا كان إلغاء الخلافة كليا - بالنسبة لكمال أتاتورك - بمثابة إعلان وفاة لأمة الإسلام، بعدما عانت كثيرا من أمراضها المزمنة، ولكنها لم تنزل حية - رغم الداء - بوجود الخلافة ولو شكليا. "فمع وجود الخليفة كنقطة عقدية كان بالإمكان اعتبار انقسامات العالم الإسلامي مؤقتة لا أكثر، وبعد زوال الخلافة لم يعد من إمكانية لضم المجتمعات الإسلامية إلى بعضها"². ولكن الأمة استيقظت بعد ذلك، وكان الإلغاء بمثابة الشرارة الأولى لسلسلة من التحركات والثورات والانتفاضات والمقاومات، لا تزال آثارها ظاهرة وباطنة إلى يومنا الناس هذا. لقد وُجّه كثير من النقد إلى الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، كما وُجّه كثير من النقد إلى شخصية رشيد رضا في المسألة السياسية، ومن بين الانتقادات أن خطاب رضا الإصلاحية يتسم بثلاث سمات هي:

- أولها: أنه خطاب تكراري استرجاعي، فهو لم يضيف جديدا إلى منظومة مفاهيم السياسة الشرعية التقليدية، بل استعاد معطياتها استعادة تكاد تكون حرفية.

- ثانيها: أنه خطاب قطع مع القراءة الإصلاحية الإسلامية لصالح المفاهيم السياسية الشرعية (البيعة، أهل الحل والعقد، الشورى...)، ولم تكن قطيعة رشيد رضا مع التأويل الإصلاحي ذاك إلا عودة بتلك المفاهيم إلى دلالاتها التقليدية، والنظر إليها نظرة عقائدية غير وظيفية وغير قابلة لأي تعديل أو تحيين.

- ثالثها: أن ذلك الخطاب آلى إلى خطاب تأسيسي لما سيلحقه ويُنَى عليه؛ إذ إن العودة إلى بالدولة والمجال السياسي إلى نظرية الخلافة مهّد التربة لاستنبات فكرة سياسية جديدة في الوعي الإسلامي المعاصر، هي فكرة الدولة الإسلامية، التي ستشهد صياغتها النظرية في نصوص حسن البنا ومفكري حركة "الإخوان المسلمين" في مصر ابتداء، ثم في سائر البلاد العربية تباعا. أما "المفارقة الأساس في فكر رشيد رضا السياسي، ودفاعه الفقهي والأيدولوجي المستميت عن الخلافة، - يقول عبد الإله بلقزيز - أن نتائج جهده الفكري لم تكن لفائدة مصلحة فكرة الخلافة، فقد ظلت هذه معلقة على المجهول وفكرة انتقالية بغير مرجع معاصر ولا هدف مستبين؛ إذ لا أحد بعدها تابع الموضوع بالهمة الدينية نفسها والعدة العلمية نفسها، ما خلا نصوصا سجالية دفاعا عنها، بل قُلت هجوما على ناقدتها (وعلى رأسهم علي عبد الرازق)"³.

إذا كانت الملاحظات الأولى مقبولة إلى حد ما، فإن الفكرة الأخيرة المتعلقة بالمفارقة في فكر رشيد رضا، لا يمكن قبولها دون الإشارة إلى الإطار التاريخي والوضع الاستثنائي الذي كتب فيه رشيد رضا كتابه "الخلافة"؛ فقد كان إلغاؤها رسميا سنة 1924م صدمة في الضمير الإسلامي لم يشهده من قبل، فهب رشيد رضا مدافعا عن

¹ المرجع نفسه، ص 119-120.

² المرجع نفسه، ص 121.

³ عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2004/2، ص 101، ينظر: صالح سمصار، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بانة، ص 325.

هذه المؤسسة بكل ما أوتي من علم وبيان، وكان في ظنه أن قرار الإلغاء سوف يكون مؤقتاً وأنه بالإمكان التراجع عنه إذا هبَّت بعض الأقدام القلقة، لكن ذلك لم يحدث وكان القرار نهائياً، ولم تعد الخلافة كما كانت. وقد ذكرنا قبلاً أن رشيد رضا ليس من أنصار إعادة شكل الخلافة كما كان عند العثمانيين ولا كما كان عند غيرهم، ولكن ذلك الشكل كان على الأقل ما تبقى من رموز الإسلام في ضمير المسلم. والدليل على هذا الكلام أن رشيد رضا انصرف بعد ذلك عن الحديث عن الخلافة العظمى إلى الحديث عن الدولة العربية، وكأنه قنع بأضعف الإيمان، وهذا دليل واقعيته.

أما أن فكرة الخلافة ظلت معلقة على المجهول، وفكرة انتقالية بغير مرجع معاصر ولا هدف مستبين، فهذا ينقضه كلام المؤلف حينما يقول: "وعلى ذلك لم تكن من وظيفة لمساهمة رشيد رضا - في حساب الواقع والنتائج - سوى إنجاز قطيعة مع الفكر الإسلامي الإصلاحي، وفتح أوسع الأبواب أمام ميلاد الفكر الإسلامي "الصحوي"، فكر "الإخوان المسلمين" ومن انتسل من نسلهم"¹. وهذا الكلام -بالإضافة إلى بخسه حق الناس ونكران جميل الدعاة والعاملين في سبيل الإسلام- فإنه نقض كلام المؤلف نفسه الذي ادعى أن فكر رشيد رضا ظل بغير مرجع معاصر، وهذا المرجع المعاصر هو حركة الإخوان المسلمين التي غمزها المؤلف في آخر الاقتباس. أما آخرون فيذهبون إلى انتقاد الخلافة من جهة تراجع دور مؤسساتها؛ لا شك أن الخلافة الإسلامية كان لها الدور الرائد في نشر الإسلام أولاً، ثم توحيد الأمم المنضوية تحت راية الإسلام ضمن وحدة سياسية كانت كاملة في البداية، ثم تراجعت لصالح الانقسامات واستقلال كثير من الأقاليم عن السلطة المركزية. أما أهمية مؤسسة الخلافة ف"باستثناء الفترة الأولى من التاريخ الإسلامي (11 - 334هـ/632 - 945م) [أي فترة الخلافة الراشدة والخلافة الأموية والخلافة العباسية الأولى]، لا تبدو الخلافة مؤسسة مهمة في التاريخ السياسي للعالم الإسلامي، فمعظم التعليقات تقلل من أهميتها، ولقد لعب هذا الموقف دوراً في جعل التواريخ الإسلامية قلماً تُرى كوحدة، وقد أدت دراسة التاريخ الإسلامي على أسس مناطقية [نسبة إلى مناطق، أي مجزأة] إلى تهميش مدلول الخلافة"². وهذا ما يعني أن الخلافة كانت لها أهميتها لما كانت في صورة وحدة واحدة، فلما تجزأت ذهبت هذه الأهمية حتى في نفوس المسلمين أنفسهم، ولكن "فعلى الرغم من أن ما من شك كبير في أن الخلافة تحولت إلى سلطة صورية في معظم مراحل التاريخ الإسلامي، من الواضح أيضاً أنه منذ موت النبي ﷺ وحتى آذار [مارس] 1924م كان منصب الخلافة مشغولاً باستمرار، ولم يُفَضِّ فقدان الخلافة للسلطة السياسية إلى التخلي عنها كمؤسسة"³. هذا فعلاً ما حدث لمؤسسة الخلافة، خاصة ابتداءً من العصر العباسي الثاني؛ أين انقسمت الخلافة الإسلامية إلى خلافات كثيرة ودويلات كانت تعمل لصالح الوحدة القطرية لا لصالح الوحدة الشاملة لأمة

¹ عبد الإله بلقرين، المرجع السابق، ص101.

² بوبي س. سيد، الخوف الأصولي: المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، ص108.

³ الموضوع نفسه.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

الإسلام، وحتى السلاطين العثمانيين لم يبدووا التأكيد على دورهم كخلفاء إلا في القرن الثامن عشر¹؛ أين شهد العصر أطماعا استعمارية انتهت باحتلال كثير من أجزاء الدولة العثمانية، فحاولوا التشبث برمزية الخلافة علَّها تعيد إليهم ما فقدوه من الهيبة والسلطان في نفوس أعدائهم، بعدما فقدوا ذلك على نفوس رعاياهم قرونا من الزمن.

إن واقع الخلافة في الأزمنة المتأخرة يؤكد زوال هيبتها، وتراجع الدور المنوط بمؤسسة الخلافة كحراسة للدين وسائسة للدين، و"يمكن القول إنه حين أفسحت الإمبراطورية المجال أمام كومنولث للدول الإسلامية، تراجع دور الخليفة الحكومي وتقدم دوره العقائدي. ولم تنبثق دلالة الخلافة من قدرة الخليفة على قيادة الجيوش وفرض الضرائب، لقد استمدت هذه الدلالة من موقع الخلافة العقدي"². أي لما بدأت الأقاليم الإسلامية في الاستقلال عن مركز الخلافة - وهذا ابتداء من العهد العباسي الثاني - تراجع دور الخلافة السياسي والهيمنة على سائر الأقطار وفرض الالتزام والولاء للخلافة الشاملة، في حين تقدم الدور العقائدي المتمثل في الإسلام بشكل عام، أو الشعور الوجداني الرمزي بالانتماء إلى دار الإسلام.

لقد كانت الخلافة الرابط مع الشارع والشريعة (أي العقيدة والأحكام السياسية خاصة) - إلى جانب كونها المحور العقدي التي تشكلت حوله الهوية الإسلامية العالمية - علامة الوحدة الثقافية الإسلامية، وكانت الخلافة البنية السياسية الإسلامية، طالما كانت هناك خلافة، كان الإسلام بوصفه دالا رئيسيا ملتصقا بالدولة. ومنه وفرت مؤسسة الخلافة للإسلام ثباتا واستقرارا نسبيين³.

¹ المرجع نفسه، ص 114.

² الموضوع نفسه، ثم يقول: "الخلافة لم تكن مركز السلطة السياسي في خلال تاريخها"، الموضوع نفسه. وهذا تحكم من الكاتب وتعميم؛ إذ كانت الخلافة مركزا للسلطة السياسية قرنين من الزمن على الأقل.

³ ينظر: بوبي س. سيد، الخوف الأصولي: المركزية الأوروبية و بروز الإسلام، ص 115.

المبحث الثالث

الخلافة في الفكرين العربي والإسلامي المعاصرين.

على غرار اهتمام مُجدد رشيد رضا بمسألة الخلافة -وهو أكثر اهتماما بما من غيره- هناك آخرون اهتموا بهذه القضية كذلك، ونذكر على سبيل المثال الشيخ مصطفى صبري مفتي السلطنة، الذي عايش إلغاء الخلافة، وكان له موقف واضح منها، وكذلك عبد الرزاق السنهوري المعاصر كذلك للإلغاء، الذي كتب كتابا في ذلك، وهؤلاء في الاتجاه المناصر للخلافة عموما. ونجد في الاتجاه المناهض أسماء؛ أشهرها على الإطلاق شيخ الأزهر علي عبد الرزاق، وقد كان له في ذلك كتاب مشهور. بالإضافة إلى آراء كثير من المهتمين والباحثين في الشأن السياسي الإسلامي، وسوف أعرض مثالين في هذا السياق: مثال للمؤيد وهو السنهوري، ومثال للمعارض وهو علي عبد الرزاق، على النحو الآتي:

المطلب الأول

عبد الرزاق السنهوري و"عصبة الأمم الشرقية".

لقد عايش السنهوري ما قبل سقوط الخلافة وما بعده، ولم يبق مكتوف الأيدي حيال هذا الحدث الجلل، بل ذهب يؤلف كتابا قدمه كأطروحة للدكتوراه في باريس سنة 1926م، أي بعد إلغاء الخلافة بستين. فكيف يرى السنهوري معنى الخلافة في الزمن الراهن، أي في زمنه هو؟ وما الغرض من إنشاء عصبة للأمم الشرقية التي دعا إليها؟

الفرع الأول: تصور السنهوري لعصبة الأمم الشرقية والغرض منها.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

يرى السنهوري أن وحدة العالم الإسلامي في شكل دولة واحدة ورئيس واحد هي صورة (متطرفة) غير مرنة؛ ذلك أن الدعوة لدولة مركزية يرأسها خليفة واحد لم تعد ممكنة في ذلك الوقت. ومن ثم فهو يدعو إلى شيء أدنى من ذلك، وهو تكوين منظمة للشعوب الشرقية (الإسلامية) يمكنها أن توفق بين الاتجاهات القومية الناشئة، مع ضرورة تأمين قدر من الوحدة بين الشعوب الإسلامية. وحاصل فكرته في هاته النقاط:

- الإقرار بإمكانية تغيير شكل نظام الخلافة، مع المحافظة على جوهره من المبادئ مثل: الوحدة الإسلامية. يقول: "إذا كانت سلطة الخليفة يجب إلا أن تكون شاملة تتضمن وحدة العالم الإسلامي، فإن هذا المبدأ يجب أن يطبق بشيء من المرونة. إن الوحدة في صورة دولة مركزية موحدة ليست في نظرنا قاعدة جامدة، فإذا اقتضى التطوير الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي التعديل في الصورة، فيجب أن لا نتردد في تطوير المبدأ حسب مقتضيات الواقع. الأمر الذي يجب المحافظة عليه وعدم التفريط فيه هو مبدأ الوحدة، أما عن شكل الوحدة فهذه مسألة تخضع للظروف"¹.

- تحديد معنى جديد واسع ومتكامل لمعنى نظام الخلافة، ويستخلص ثلاث خصائص لحكومة الخلافة الراشدة وهي:

أ- اختصاصات الخليفة عامة، أي تقوم على التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينية.

ب- حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية.

ج- الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي.

أما فيما يتعلق بالخصيصة الأولى، فيعتقد أن جمع الاختصاصات الدينية والسياسية في هيئة واحدة يؤدي

في النهاية إلى تغلب الاعتبارات السياسية، وسيطرة الهيئات والمؤسسات السياسية على الاختصاصات الدينية وامتصاصها لها تدريجياً، وأن هذين النوعين من الاختصاصات مختلفان، وتمارسهما هيئتان مستقلتان² لكنهما تخضعان للسلطة العليا للرئيس (أو الخليفة)، وهو الذي يجمع في شخصه هذين النوعين من الاختصاصات. وأما الخصيصة الثانية: وهي تطبيق مبادئ القانون الإسلامي أو الشريعة الإسلامية، فقد أصبح في حال من الركود بشكل كاف، لذلك يرى أنه من الضروري - قبل التفكير في وضع هذه المبادئ مرة أخرى في ميدان التطبيق العملي - أن نبحث على القيام بنهضة علمية للفقهاء الإسلامي، مع التفرقة بين ما يتعلق بالأمر الديني الحق وما يتعلق بالحياة الدنيوية من أحكام³.

¹ السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص 27.

² لعل هذا الرأي هو ما جعل السنهوري يوافق على فصل السلطنة عن الخلافة العثمانية، وهو الرأي نفسه الذي أدى برشيد رضا إلى عدم الاعتراض كثيراً على الفصل.

³ يشير هنا إلى ضرورة فتح باب الاجتهاد المغلق من زمان، مع حرصه على التفريق بين الثوابت (العقيدة والعبادات)، وقد أسماها الأمور الدينية البحتة، والمتغيرات (المعاملات)، التي تخضع للاجتهاد في ظروف العصر.

وأما عن وحدة العالم الإسلامي، فتاريخ الخلافة يدل على أنها لم تستطع أن تبقى طويلاً في صورة دولة مركزية، فضلاً عن أنه ليس من المحتم أن يكون للوحدة شكل معين، ولا بأس بالدعوة إلى جامعة عالمية في إطار جامعة شعوب شرقية (إسلامية) على سبيل المثال. ثم يقول بعد ذكر هذه الخصائص: "ومتى اجتمعت هذه الخصائص في الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة شرعية مهمات يكن شكلها، واستحقت أن توصف بأنها حكومة (خلافة) راشدة"¹.

- تقسيم الخلافة بناء على خصائصها والتجارب التاريخية إلى:

أ- خلافة كاملة (راشدة): وهي المتضمنة تلك الخصائص.

ب- خلافة ناقصة: وهي الخلافة التاريخية²، منذ ما بعد الخلافة الراشدة إلى اليوم، وسبب نقصها هو نقصانها من إحدى هذه الخصائص، وهي على الخصوص خصيصة "وحدة العالم الإسلامي".

لقد دعا السنهوري إلى إمكانية إقامة نظام قانوني إسلامي يسري على كل المواطنين (مسلمين وغير مسلمين)، هذه الدعوة تؤيد فكرة الجامعة الإسلامية التي دعا إليها الأفغاني من قبل، وذلك بالمعنى الواسع الذي يضم مجتمعاً سياسياً وليس فقط دينياً. بمعنى أن الجامعة سوف تضم جميع الأديان بشرط احترام قوانين الجامعة الدستورية، ومن صفات هذه الجامعة أنها عالمية (أي تسمو على القوميات)³.

أما الغرض من هذه الجامعة أو هذا الاتحاد فيقول في ذلك: "إن اتحاد الشرق الأدنى [العالم الإسلامي] الذي يجب على كل شرقي أن يسعى إليه يتضمن غرضين:

- الأول: الدفاع المشروع عن مصالح تلك الدول، ودفع الاعتداء المركز على القوة عن أن ينتهك حرمت كل حق مقدس من حقوقها.

- الثاني: إذا رأى هذا الاتحاد أنه ليس هناك قوة ظالمة تنال حقوق دوله، وأن روح الإخاء بدأت تسود في العالم، فعندئذ تبدأ مهمة أخرى سامية للاتحاد، وذلك بأن يجمع جهود دوله، وينظمها في سبيل تقدم الإنسانية ونشر المدنية الصحيحة في العالم، عاملاً في ذلك مع الغرب على قدم المساواة والإخاء وحب الإنسانية"⁴.

ومعنى هذا أن الغرضين من إنشاء اتحاد الدول الإسلامية هما: غرض في وقت الاستعمار، وأساسه التخلص من ربقته، وغرض لما بعده، وأساسه الإسهام في بناء الإنسانية وتقديمها ورفيها.

الفرع الثاني: هل توجب الشريعة إقامة حكم إسلامي (الخلافة)؟

¹ السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص 80. وقد عبر ابن خلدون عن هذه الخصائص في تعريفه للخلافة قائلاً: "هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخوية والدينية"، المقدمة، ص 185.

² ينظر: صالح سمصار، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 327.

³ ينظر: السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص 352.

⁴ السنهوري، مذكرة رقم 161، كتبها في باريس بتاريخ 1924/02/25، ينظر: تعليق توفيق الشاوي في: السنهوري، المرجع نفسه، هامش ص 358.

يطرح السنهوري في هذا الصدد السؤال الآتي: هل يجب -طبقاً للشريعة الإسلامية- أن توجد حكومة إسلامية تتوفر فيها الصفات الثلاث السابقة، وما هو سند هذا الواجب وأساسه؟ ويجيب عن هذا السؤال بالانتقال مباشرة إلى الحديث عن إجماع الأمة -بما فيها السنة والشيعة والمعتزلة- على وجوب إقامة الحكم الإسلامي (الخلافة)، وذكر الأدلة على ذلك¹، مما يوحي بأنه من القائلين بالوجوب على غرار جمهور الأمة، كما سبق وأن أشرنا².

الفرع الثالث: تصور السنهوري لمستقبل الخلافة.

ينطلق السنهوري في هذا التصور من ثلاث أفكار رئيسية:

- بما أنه يستحيل³ اليوم تصور إقامة نظام الخلافة الراشدة، أو الكاملة، فلا مناص من إقامة حكومة إسلامية ناقصة (غير كاملة)، وذلك على أساس حال الضرورة للظروف التي يمر بها العالم الإسلامي آنئذ.
- هذا النظام الإسلامي الناقص يجب اعتباره نظاماً مؤقتاً، والهدف الأمل هو السعي إلى العودة مستقبلاً للخلافة الراشدة (أي الحكم الإسلامي الكامل الشامل).
- إن نظام الخلافة الراشدة الذي يجب إقامته مرة أخرى في المستقبل يجب أن يتصف بالمرونة؛ أي التركيز على الخصائص والشروط العامة دون الاهتمام بالأشكال والتفاصيل⁴.

¹ ينظر: المرجع نفسه، ص 81.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 85، 86-88، مع هوامش المحقق.

³ يبدو أن الاستحالة هنا ليست عقلية؛ فالعقل لا يحيل إعادة الخلافة كما بدأت أول مرة، ولكنها استحالة واقعية؛ ذلك أن الواقع آنذاك لم يوفر شروط الخلافة الكاملة، والدليل على ذلك -على رأي الذين يوجبون إعادتها- هو الوجود في حد ذاته؛ إذ لا يمكن أن يأمر الشرع بشيء مستحيل أو غير مقدور عليه. ينظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، *الموافقات في أصول الشريعة*، اعتناء: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط 4/1999، (415/2، 416).

⁴ ينظر: السنهوري، المرجع السابق، ص 339. يقول مُجد سعيد العشماوي: "بما لا شك فيه أنه توجد ضرورة لقيام نظام معين وتعيين حكومة ونصب رئيس لأي جماعة ولكل أمة، ودون ذلك وبغيره ينتشر الخلل وتقع الفوضى ويعم الاضطراب، لكن فكرة -أو ضرورة- قيام نظام وتعيين حكومة ونصب رئيس تختلف عن طبيعة وشكل الحكومة ووضع الرئيس، فالنظم مختلفة وإن كانت تدخل في معنى النظام؛ فقد يكون النظام بسيطاً وقد يكون معقداً، وقد يكون مركزياً وقد لا يكون مركزياً، قد يكون فيدرالياً وقد يكون كنفدرالياً، وهكذا [...] لكنها جميعاً تندرج تحت مفهوم الحكومة، وربما كان الرئيس إمبراطوراً أو ملكاً أو أميراً أو رئيساً أو خليفة وهكذا، وجميعهم ينطوي في فكرة الرئاسة [...] وضرورة النظام لا تفرض شكلاً معيناً له، ولزوم الحكم لا يقصره على صورة واحدة، وحتمية الرئاسة لا تحدد وضعاً فريداً لها، إنما تتغير الأوضاع وتبدل الصور وتختلف الأشكال باختلاف الأوقات واختلاف الناس وتباين الظروف وتفاصيل المجتمعات". العشماوي، *الخلافة الإسلامية*، دار الانتشار العربي، بيروت، ط 5/2004، ص 43. ثم يضيف قائلاً: "فمن الممكن، بل وهو الواقع، أن يكون لكل جماعة ولكل أمة من أمم الإسلام نظام وحكومة ورياسة ليست هي الخلافة الإسلامية، وهذه الرياسات وتلك الحكومات وهاتيك النظم لا تفيد ضرورة قيام الخلافة من جديد، بل على العكس، فإنها تعني إمكان استقرار النظام واستمرار الحكومات ودوام الرياسات بمنأى عن الخلافة الإسلامية، ودون أن تستظل بها أو تحتمي بحماها أو ترفع لافتتها". المرجع نفسه، ص 43، 44.

إن هذا الذي قاله المؤلف هو رأي جماهير الأمة وعلمائها، منذ الأفغاني إلى اليوم، إذا ما استثنينا بعض الآراء الشاذة والمتطرفة. ولعل الكاتب يشير إلى أكبر الدعاة إلى هذا النظام، وهو مُجد رشيد رضا في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى"، وقد كان تأليف هذا الكتاب لظروف خاصة وأسباب تأليف، جعلت رشيد رضا يرد على إلغاء الخلافة بنوع من الارتداد إلى شكل الخلافة المبكر، لكنه قرر عدم الالتزام بشكل معين للحكم في الإسلام، وذلك لأن الدين الإسلامي لم يحدد "كيفية الحكومة الإسلامية، ولم يبين للناس جزئيات أحكامها، وإنما وضع الأسس التي تبنى عليها، من وجوب

الفرع الرابع: تنفيذ السنهوري لدعوى خطر الجامعة الشرقية (الإسلامية).

يستشكل كثير من المهتمين والباحثين في الشأن السياسي الإسلامي - حول إعادة الخلافة - إشكالا مبنيا على أن هذه العودة لها من المخاطر ما يجعلها مبعوضة من قبل الغربيين، وهذا ما يؤدي إلى ضعف التواصل بين الغرب والشرق، في الوقت الذي يحتاج فيه الشرق إلى الغرب في نهضته المأمولة. يقول السنهوري: "أما الخطر الذي يمكن أن ينتج عن إقامة تكتل شرقي متين، فإن السياسيين يدركون أن الكلام عنه ليس سوى مادة للدعاية. إن الخطر الحقيقي على أوروبا هو تدهور حضارتها الذاتية، وطالما استمرت الحضارة الغربية في نموها الداخلي، فإن الشرق الناهض لا يمكن أن يكون سببا في انهيارها"¹.

ذلك مجمل فكر السنهوري في قضية الخلافة الإسلامية وإمكانية عودتها، والشكل الذي يمكن أن تعود به، والخصائص الواجب توفرها فيها، وكذا بعض الإشكالات والعوائق الحائلة دون إقامتها على الواقع، رغم المساعي الحثيثة لإحيائها وإعادة تأهيلها مرة أخرى.

المطلب الثاني

علي عبد الرازق وتقويض نظام الخلافة.

الشورى وحجية الإجماع الذي هو بمعنى مجلس النواب عند الأوروبيين، وتحري العدل والمساواة، ومنع الضرر والضرار ". مُجّد رشيد رضا، الوحدة الإسلامية، ص 202. ينظر: ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث ، دار أمواج، بيروت، ط 1994/2، ص 75. وقد بدا هذا الموقف في كتبه الأولى قبل كتاب "الإمامة أو الخلافة العظمى"، إلا أن قوة العقيدة السلفية في فكره لم تسمح له بالتححر من مقولة الخلافة ومن نموذج الخلافة الراشدة، ومن التنظيرات التي بناها زعماء علم الكلام والفقهاء حول نظام الخلافة. فجاء كتابه عن الإمامة العظمى دعوة إلى "إحياء المدينة الإسلامية وتجديد حكومة الخلافة على القواعد المقررة في الكتب الكلامية والفقهية". مُجّد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص 6. ولذلك شرع رشيد رضا باستعادة نموذج الخلافة المقررة في التاريخ الإسلامي، وهو يعرفها بكونها " رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا". المصدر نفسه، ص 10.

ويقترح العشماوي لذلك شكلا لما قد يسمى خلافة أو نظام حكم إسلامي قائلا: "إن الصيغة المعاصرة السليمة للتضامن بين البلاد الإسلامية هي إيجاد منظمة أو هيئة عليا توفق بين المناشط والأهداف، وتنشر جوهر الإسلام، وتنسق بين الحكومات، وتحترم الأوطان والإنسان". مُجّد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 2004/2، ص 314. وتقترب هذه الفكرة من فكرة السنهوري حول "عصبة الأمم الشرقية"، وكلها أفكار صالحة وأشكال مقبولة، تحتاج إلى التجسيد والتنجز.

¹ هناك بعض المقولات الفلسفية المعاصرة تذهب إلى ضرورة سقوط الغرب حتى ينهض الشرق، والعكس بالعكس، ولعلها مقولات صدام الحضارات المبنية على فلسفة الصراع والجدل. ينظر مثلا: مُجّد سعدي، حول صراع الحضارات: حوارات ومقالات مختارة لصموئيل هنتنغتون ، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط/2006، ص 17 وما بعدها. إدريس الكنبودي، "أطروحة نهاية التاريخ والمركزية الحضارية الغربية"، مجلة الوعي الإسلامي، عدد 407، أكتوبر 1999، ص 16، 17، أنور الجندي، "نهاية التاريخ"، مجلة منار الإسلام، عدد 5، ص 66-71.

Michael Sells, *Ibn-Arabi and the clash of Civilizations*, in: Colloquia and Conferences, N107, edited by: Mohamed Mesbahi, Publication of the Faculty of Letters and Human Sciences, Rabat, imprimerie Najah el Jadida, Casablanca, 1st edition 2003, pp. 17- 28.

كان من نتائج إلغاء الخلافة عام 1924م أن صدر كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" بعد عام من الإلغاء، أي عام 1925م¹، وقد حمل هذا الكتاب جملة أفكار أوجزها في الأتي:
الفرع الأول: الإسلام دعوة دينية لا سياسية.

لقد كان هذا هو الموقف العام لعبد الرازق من الإسلام عموماً، ومن الخلافة الإسلامية كنظام حكم في الإسلام، وقد أكد هذه المقولة في كتابه قائلاً: "الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى، ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشري، وهدايته إلى ما يدينه من الله جل شأنه"². وإذا أردت على هذا الكلام دليلاً فإن المؤلف يقول: فـ "التمس بين دفتي المصحف الكريم أثراً ظاهراً أو خفياً لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي ﷺ [...] فالتمس دليلاً أو شبه دليل، فإنك لن تجد عليها برهاناً، إلا ظناً، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً"³.

فلا دليل من القرآن ولا من السنة -إذا- على أن هذا الدين جاء لإقامة دولة أو الخوض في مسائل السياسة والملك، وجل الأمر أنه دين يصلح الفرد والمجتمع ويصفي القلوب ويقرب العباد من رب العباد. ويؤكد ذلك كله بأن "ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي ﷺ لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان"⁴. فهذا النبي -إذا- مجرد مبلغ عن الله، مبلغ فقط في أمور الدين والعبادات على الخصوص، و"أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس"⁵، أما شبهة الملك والسلطان فذلك ما تنزه عنه النبي صلى الله عليه وسلم. وليس الكتاب والسنة فقط ما أكد الصفة الدينية لمهمة النبي ﷺ، "ولكن مع الكتاب والسنة حكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها، إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم. هيئات، لم يكن ثمة حكومة ولا دولة ولا شيء من نزعات السياسة ولا أغراض الملوك والأمراء"⁶.

هكذا تتوارد العبارات وتختلف الصياغات، لكن الفكرة واحدة؛ لا يزال المؤلف يؤكد لترسخ في

الأذهان. يقول: "إن محمدًا ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة

¹ تجدر الإشارة إلى تأثر عبد الرازق بكتاب توماس أرنولد "الخلافة"، الصادر عام 1924. Thomas W. Arnold, *The*

Caliphate

² علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، تقديم: رضوان السيد، ضمن: حوارات وردود حول الإسلام وأصول الحكم، دار جداول، بيروت، ط1/2011، ص9.

³ الموضوع نفسه.

⁴ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص87.

⁵ المصدر نفسه، ص89.

⁶ المصدر نفسه، ص95.

لدولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقيم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسيا من هذه الكلمة ومرادفاتهما¹.

الفرع الثاني: الرسالة غير الملك.

بعد أن نفى المؤلف الصفة السياسية للإسلام عموما، وأكد أن النبي ﷺ لم يكن ملكا ولا سلطانا، وإنما هو مبلغ عن الله أمور الدين لا أمور السياسة، طفق يضع الأدلة ويسوق البراهين على فكرته، مفرقا بين الرسالة (ذات الصفة الدينية) والملك (ذي الصبغة السياسية)، وها هو ذا يقول: " أنت تعلم أن الرسالة غير الملك، وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر. فكم من ملك ليس نبيا ولا رسولا، وكم لله عز وجل من رسل لم يكونوا ملوكا، بل إن أكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلا فحسب [...] ولا نعرف في تاريخ الرسل من جمع الله له بين الرسالة والملك إلا قليلا. فهل كان محمد صلى الله عليه وسلم ممن جمع الله له بين الرسالة والملك أم كان رسولا غير ملك؟"².

لا يتوانى المؤلف في الإجابة، بل يسارع إلى القول: " إن المسلم العامي ينجح غالبا إلى اعتقاد أن النبي ﷺ كان ملكا رسولا، وأنه أسس بالإسلام دولة سياسية مدنية كان هو ملكها وسيدها"³. وإذا كان الأمر كذلك فما بال النظام الذي تأسس في المدينة المنورة، وما بال الوحدة التي ألقت بين قلوب العرب بعدما كانوا أشتاتا؟ إن " تلك الوحدة العربية التي وجدت في زمن النبي ﷺ لم تكن وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة والحكومة، بل لم تعد أبدا أن تكون وحدة دينية خالصة من شوائب السياسة، وحدة الإيمان والمذهب الديني لا وحدة الدولة ومذاهب الملك"⁴.

لكن ما بال الشرائع التي وجدناها في المدينة، والحروب التي قامت بين المسلمين وغيرهم، وما بال قواعد السلم وآداب الاجتماع في مجتمع المدينة؟ إنك " إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي ﷺ والمسلمون من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ولا من أنظمة الدولة المدنية، وهو -بعد- إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءا يسيرا مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين. إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير"⁵.

الفرع الثالث: موقف عبد الرزاق من نظام الخلافة.

¹ المصدر نفسه، ص 82.

² المصدر نفسه، ص 71.

³ علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ص 71.

⁴ المصدر نفسه، ص 97، 98.

⁵ المصدر نفسه، ص 98، 99.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

يفرق عبد الرازق بين الخلافة بمعنى "الحكومة" أو نظام الحكم الذي يصدق على كل الأعمال السياسية، وبين الخلافة كشكل من أشكال نظام الحكم. يقول في ذلك: " إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة¹ ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحا ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة، في أي صورة كانت الحكومة [...] أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة"². والتفريق بين الأمرين غاية في الأهمية في بحث السياسة والحكم في الإسلام، ولذلك فإن عبد الرازق براء الإسلام من الخلافة بالمعنى الثاني قائلا: "والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون وبريء من ما هبَّي حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلها، ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين فيها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهي عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة"³.

لعل عبد الرازق يستدل لحكمه على الخلافة كشكل من أشكال نظام الحكم، من عدم إمكانية تطبيقه بذلك الشكل في الراهن الإسلامي آنذاك، فهو يقول: " فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجا عن الطبيعة البشرية ولا تتعلق به إرادة الله"⁴. وقد رد على هذا مُجَّد الخضر حسين قائلا: "إن أخذ الأمم الإسلامية بحكومة واحدة لا يقتضي توحيد قانونها السياسي أو الاقتصادي، بل يوكل أمر كل شعب إلى أهل الحل والعقد منه، فهم الذين ينظرون فيما تقتضيه مصالحه"⁵. هذا مجمل أفكار عبد الرازق، ذكرتها باختصار دون تفصيل، ودون الرد عليها، وأكتفي بالإحالة إلى تلك الردود الشافية الكافية في مظانها⁶.

¹ يقول عبد الرازق: "وسمي القائم بذلك إماما وخليفة؛ فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والافتداء به، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بإطلاق"، المصدر نفسه، ص 32. والعبارة منقولة حرفيا عن ابن خلدن، المقدمة، ص 185. والخليفة هو لقب رأس الجماعة الإسلامية، أحمد الشنتناوي وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، دار المعرفة، بيروت، (د.ط.)، (418/8، 419).

² عبد الرازق، المصدر السابق، ص 59.

³ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص 112-113.

⁴ المصدر نفسه، ص 93. ينظر رد مُجَّد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، ضمن: حوارات وردود حول الإسلام وأصول الحكم، المصدر نفسه، ص 318.

⁵ مُجَّد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام و أصول الحكم، ضمن: المصدر نفسه، ص 319.

⁶ ينظر: مُجَّد الطاهر بن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، المصدر السابق، ص 119-147. مُجَّد عمارة، معركة الإسلام وأصول وأصول الحكم. دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1/1989، ص 219-423. القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص 20، 21. إن علي عبد الرازق -على رأي فضل الله- قد "فصل الواقع التاريخي، أي حركة الأمة، عن تسامي الشريعة، فانطلق من الواقع الإسلامي المنحرف، من الأمة غير الملتزمة بالأمر الشرعي، واعتبر أن الحاصل هو عملية التحام للوحي في حركة التاريخ، فلا هو استوعب الوحي

أما الخلافة الإسلامية بشكل عام فإنها تنتقد بانتقادات كثيرة منها:

ما يستشكله "رجب بودبوس" من تمجيد الخلافة، خاصة أيام الدولة العثمانية، وأنه "لا يأتي من تحليل

واقعه الداخلي، أي في داخل الدولة -أو الدويلات- من حيث الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية ومستوى الحياة والمؤسسات الكافلة للعدالة في مفهومها الواسع وليس القضائي فقط [...] لو انطلقنا من تحليل هذا الواقع لتكشف لنا في غالب الأحيان على غير الصورة البراقة التي يستند إليها تمجيد الخلافة، ولاقتنعنا بأنها -في أغلب عهودها- ليست النموذج المطلوب الذي يحقق الحرية والعدالة والتقدم"¹.

يبدو أن الكاتب -على غرار كثير من الكتاب المنتقدين لنظام الخلافة- يستند إلى الوقائع التاريخية الكثيرة التي انحرفت فيها السلطة الحاكمة عن مسارها الواجب اتباعه، واستندوا إلى تصرفات الملوك والسلاطين الذين كانوا يتحدثون باسم الإسلام، بل ويزعمون أنهم إنما يحكمون بأمر الله، بل وأهم ظل الله في الأرض، وغيرها من الألقاب التي لا تغني من الحق شيئاً²، ولم تكن لعباراتهم وألفاظهم أي معنى³. ولقد قلنا فيما سبق شتان بين النظام كحقيقة وأصول والنظام كواقع يحكم بين الناس، الذي تشوبه شوائب السلطنة والملك والاستبداد وغيرها من المظاهر المشينة لنظام كنظام الخلافة.

كذلك ما يستشكله الجابري من النظر إلى الخلافة بمنظار يستحضر الماضي والتعميم والابتعاد عن

مواجهة الواقع، "فالكلام في الخلافة مثلاً -وهو الموضوع الذي تمحور حوله الفكر السياسي الإسلامي- كان دائماً كلاماً في سياسة الماضي، على الرغم من أن دوافعه كانت من الحاضر دوماً"⁴. إن الكلام في السياسة في رأي هذا المفكر كان دائماً "يلجأ إلى الماضي السياسي يُؤوِّله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيهاً له ونظيراً، حتى يتأتى قياسه عليه"⁵، وقد يستعمل هذا الخطاب أساليب غير مباشرة، بإبعاد النظر عن الحاضر والإحالة دوماً إلى الماضي، ولذلك "كان لا يزال -في الأغلب الأعم- خطاباً غير مباشر وغير صريح. وهكذا فعلاوة على اللجوء -في الماضي خاصة- إلى ممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة الرمز كإجراء الكلام على لسان الحيوانات، كما في كتاب "كليلة ودمنة"، أو من خلال الأمثال والحكم، كما في كتب "السياسة الملوكية" و"الآداب

ولا واقع التاريخ"، محمد صادق فضل الله، "دور الأمة السياسي: نظرات في الأسس والمباني"، مجلة المنطلق، بيروت، عدد 94، 95، سبتمبر، أكتوبر 1992، ص 50.

¹ رجب بودبوس، الإسلام ومسألة الحكم، دار تالة، طرابلس، ليبيا، ط 2001/1، ص 85.

² يقول ابن شرف: مما يُزهدني في أرض أندلس أسماء معتصم فيها ومعتضد ألقاب مملكة في غير موضعها كالمه يحكي انتفاخا صورة الأسد.

أوردتها ابن خلدون في: المقدمة، ص 154.

³ Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, pp. 107- 120.

⁴ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1999/6، ص 24.

⁵ المرجع نفسه، ص 67.

السلطانية"، فإن الكلام في السياسة لم يكن يتناول قضايا مباشرة، بل كان يلجأ في الغالب إلى طرحها من خلال قضايا تنتمي إلى سياسة الماضي¹.

لا يكفي الكاتب بنعت الخطاب السياسي العربي القديم بهذه النعوت، وإنما يعمم الحكم على الخطاب النهضوي العربي الحديث قائلاً: "ولا يختلف الأمر كثيراً في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر عما كان عليه في الفكر السياسي قديماً؛ فعلاوة على استمرار هذا الفكر بكل مضمراته الأيديولوجية وآلياته التعبيرية في الخطاب السلفي الحديث، الذي يمارس السياسة عادة من خلال طرح موضوع "نظام الحكم في الإسلام"، قارئاً في الماضي رغباته الحاضرة [...] في جميع الأحوال فإن اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مواجهة الواقع بمباشرة، مما جعل هذا الخطاب فقيراً ضحلاً، ليس فقط من حيث طبيعته كخطاب (مفاهيمه، آلياته...) بل أيضاً من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها، أعني التي كان عليه أن يعمق الوعي السياسي بها"². ولعل هذا الذي جعل الكاتب يصف الخلافة الإسلامية والكتابة فيها قائلاً: "والخلافة الإسلامية -على الحقيقة- هي ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان فعلاً"³، أي أن الحديث عن الخلافة هو حديث مثالي طوباوي، يتعالى عن الواقع المعيش ليحلق في آفاق المابنغي.

إن نقد المفكر أعلاه للفكر السياسي الإسلامي المعاصر من باب الماضوية صحيح إلى حد بعيد، وقد وجدنا جل الكتابات السياسية الإسلامية المعاصرة ذات نزعات ماضوية تمجيدية لكل ما هو ماض، دون محاولة التأسيس لسياسة الحاضر، وقد طغت الأساليب الخطابية والإنشائية، والخطابات الوعظية التي تمس الوجدان دون أن تسري إلى العقل. لكن المؤلف لم يقف على الأسباب التي جعلت هذا الفكر أسير الماضوية، ومن ثم الاكتفاء بتريد الأجداد والإعلاء من شأن الماضي. إن السبب في رأيي هو غياب مؤسسة الخلافة (مهما كان شكلها) في واقع المسلمين المعاصر، وتفكك النموذج القديم إلى دويلات قطرية، اتخذت كل واحدة منها نظاماً يختلف عن نظام الخلافة الذي عرفته الأمة خلال ثلاثة عشر قرناً مضى، فلم يجد المفكر السياسي المسلم المعاصر بُداً من استدعاء الماضي كما هو، مع محاولة -من هنا وهناك- إضفاء بعض اللمسات التجديدية باستعمال مصطلحات ومفاهيم معاصرة مع بقاء الحقيقة ماضوية. إن الفكر عموماً، والسياسي منه على الخصوص، يتطور بتطور الواقع، والواقع كذلك يتأثر بالفكر وهكذا، فالعلاقة بين الفكر والواقع علاقة جدلية، وإذا تخلف أحد العنصرين أفرز ارتكاساً إلى الماضي، فهو الركن الوحيد الذي يُؤوى إليه حينذاك.

أما استعمال الرمز، وإجراء الكلام على لسان الحيوان، فهذا له أسبابه كذلك، والظاهر أن إعمال مبدأ التقيّة خوفاً من بطش بعض السلاطين في بعض فترات التاريخ الإسلامي، جعل هؤلاء يستعملون كل أساليب

¹ المرجع نفسه، ص 66.

² المرجع نفسه، ص 67، ويضيف: "ذلك أنه عندما ينطلق هذا الخطاب من المستقبل ليولي وجهه للماضي فإنه إنما يعبر عن عجزه عن ممارسة السياسة في الحاضر، الشيء الذي يفقده القدرة على بناء حلم مطابق، وعلى إضفاء نوع من الواقعية على طموحاته"، المرجع نفسه، ص 73.

³ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص 73.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

الكناية والتورية، اجتنابا للاصطدام المباشر مع السلطة التي تنتظر هؤلاء دائما في المرصاد. أضف إلى ذلك أن كثيرا من أهل الغرب في أزمنة معينة اتسمت بالتشج والحذر والمقارعة ركنوا إلى ذات الأسلوب¹. أما قضية التعميم التي وقع فيها الخطاب السياسي العربي المعاصر، فهي صحيحة إلى حد ما، غير أن الكاتب نفسه سقط في الهوة نفسها، حينما عمم هذا الحكم على الفكر والخطاب السياسي العربي "جملة وتفصيلا" على حد تعبيره، في حين نجد كثيرا من الكتابات المستنيرة، التي تقرأ التراث الإسلامي قراءة نقدية، غير تعميمية وغير تمجيدية، وهي الأمل في التأسيس لفكر سياسي إسلامي يأخذ بالتراث أصولا، وينظر إلى الواقع بعين المعاصرة فروعاً².

يمكن الخلوص - في نهاية هذا الفصل - إلى النتائج الآتية:

- لقد اختلفت الردود والانتقادات والاستشكالات حول نظام الخلافة الإسلامية من قبل كثير من العلماء والمفكرين المعاصرين؛ فمن ذاهب إلى تقويض الأسس التي قامت عليها جملة وتفصيلا، ويظهر ذلك فيما كتبه على عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، وذاهب إلى عدم ضرورة إحياء هذا النظام، لكونه نظاما كان صالحا في فترة معينة، واليوم أصبح عاجزا عن أداء الدور المنوط به، ووجب حينئذ على الأمة أن تتخذ لنفسها أشكالا أخرى لنظام الحكم، لا يكون نظام "الخلافة" واحدا منها، ويمكن التمثيل لهؤلاء بعبد الرزاق السنهوري، ومن ذاهب إلى أن هذا النظام قد صلح في الإسلام المبكر (بخاصة فترة الخلافة الراشدة)، وهو في حد ذاته نظام صالح، ويمكن أن يصلح في أي زمان ومكان، ولكن لا يجب على الأمة التشبث به إلى الحد الذي تلغي فيه باقي الأشكال والأنظمة الممكنة، ويمكن التمثيل لهؤلاء بجماعة الإخوان المسلمين وكثير من الدعاة اليوم، ومن ذاهب إلى صلاحية هذا النظام وهذا الشكل في الماضي كما في الحاضر، ولذلك فإن الأمة وجب عليها اليوم إعادة شكل نظام الخلافة كما كان أمس، على مقوله: "لا يصلح آخر هذا الأمة إلا بما صلح به أولها". وأبرز هؤلاء مُجدد رشيد رضا.

- دعا مُجدد رشيد رضا إلى الخلافة الإسلامية، واستدعى فيها صورة الخلافة الراشدة أو التي كانت في الأزمنة التي كانت فيها الأمة الإسلامية قائمة على أصولها، وهذه أولى مشكلاتها.

¹ ينظر على سبيل المثال: George Orwell في روايته: "Animal Farm" "مزرعة الحيوان".

² ينظر على سبيل المثال لا الحصر: حسنة، عمر عبيد، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط/1991. المؤلف نفسه، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط/1985. القرضاوي، يوسف، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، القاهرة، ط/2001/1، ص165-171. المؤلف نفسه، مستقبل الأصولية الإسلامية، ضمن: سلسلة رسائل ترشيد الصحوة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/2003/1 ص32-44.

إشكاليات نظام الحكم _____ الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها

- إن دعوة رشيد رضا لهذه الفكرة وقعت بين منزلتين؛ بقاء رمز الخلافة مع زوال معناها، فكانت دعوته جامعة بين الأمرين: الدعوة إلى الحفاظ على الخلافة العثمانية من جهة، والدعوة إلى إصلاحها من جهة أخرى.
- تقلبت مواقف رشيد رضا من السلطة العثمانية بين السخط والرضا؛ أيدها في البداية مع أمله في الإصلاح، وعادها في النهاية لما يئس منه، ثم أيد جماعة "الاتحاد والترقي" لما بدا له من جديتهم في خدمة الخلافة، فلما تبين أنهم أعداء لها تبرأ منهم وناصبهم العدا. أما مناصبته العدا، للكماليين فلا غبار عليه، حيث أعلن عدم شرعية حكمهم.
- حاول رشيد رضا إنقاذ ما يمكن إنقاذه بُعيد إلغاء الخلافة، فكان يدعو - في مؤتمرات عديدة - إلى إعادتها مرة أخرى، لكنه عبثا حاول ذلك، ثم استسلم للأمر الواقع الذي فرض عليه الدعوة إلى أشكال أخرى، منها الجامعة العربية أو القومية.
- اختلفت ردود الأفعال حول إلغاء الخلافة العثمانية بين مناصر ومعارض، حملت الكثير من النقاش والجدل في الفكرين العربي والإسلامي المعاصرين، انطلقت من منطلقات مختلفة وأدت إلى نتائج مختلفة، كان من أبرز هؤلاء علي عبد الرازق الذي كتب كتابا يؤيد فيه الإلغاء، ويدعو إلى فصل الدين عن الدولة. أما السنهوري فقد كتب مؤيدا للخلافة وأصولها، مقترحا شكلا آخر لا يلتزم ضرورة برسوم الخلافة التاريخية، سماه "عصبة الأمم الشرقية".

الفصل الثالث

الدولة الإسلامية ومشكلاتها

المبحث الأول: مدخل إلى الدولة والدولة الإسلامية.

المبحث الثاني: نظام الحكم في فكر حسن البنا.

المبحث الثالث: نظام الحكم في الفكر الإخواني.

المبحث الرابع: نقد وتقويم.

المبحث الأول

مدخل إلى الدولة والدولة الإسلامية.

ينحدر أصل كلمة "دولة" (State) من أصل لاتيني، وهي اللفظة (Stare) التي تعني "أن يقوم"، وهي مشتقة على الخصوص من (Status) بمعنى: "موقف أو وضع أو ظرف"، وفي العادة فإن (Status) تنطبق على كل شيء يكون قد تم تأسيسه، ويدرك على أنه ثابت ودائم في وضعية معينة، كما نجد في معنى الكلمات من مثل (Static) "جامد أو ثابت" أو (Stable) "مستقر"¹.

بداية يذهب "أندرو فنسنت" إلى أن الدولة ظاهرة حديثة نسبياً، ويعود تاريخها إلى القرن السادس عشر.

وطبقاً لهذا الطرح فلم توجد هناك دولة في اليونان القديمة، ولا وجدت في العصور الوسطى. والذين يذهبون إلى التأسيس لبداية الدولة من الإغريق - مع ما فيها من التنظيم الذي يشترك مع الدولة الحديثة - فإنهم يفترضون ذلك فرضاً أو يقحمون الحاضر على الماضي².

أما في الفكر السياسي فمفهوم الدولة له معنيان متناقضان؛ "مفهوم الدولة الحديث - الذي هو مفهوم أوروبي - يعني إقليمياً محدد الملامح، تسكنه جماعة بشرية متميزة عن غيرها تخضع لحكومة من بينها³، ومن ثم فهو مفهوم يحدد الإقليم والشعب والحكومة⁴، وهي الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع، الناظم لحياته الجماعية وموضوع السيادة فيه، بحيث تعلق إرادة الدولة شرعاً فوق إرادات الأفراد والجماعات الأخرى في المجتمع، وذلك من خلال امتلاك سلطة إصدار القوانين واحتكار حيازة وسائل الإكراه وحق استخدامها في سبيل

¹ أندرو فنسنت، نظريات الدولة، ترجمة: مالك أبو شهيوّة ومحمود خلف، دار الجليل، بيروت، دار الرواد، طرابلس الغرب، ط 1997/1، ص 34. ينظر: عبد الفتاح عبد الرزاق محمود، الإعلان عن الدولة: دراسة تأصيلية وتحليلية في القانونين الدولي العام والدستوري، دار شتات للنشر والبرمجيات، القاهرة، ط/2009، ص 21-25.

² ينظر: أندرو فنسنت، المرجع السابق، ص 25-27.

³ يتلخص تعريف الفقه الدستوري الحديث للدولة في أنها: جماعة من الناس يعيشون بصورة دائمة فوق إقليم جغرافي محدد ويخضعون لسلطة سياسية معينة، ينظر عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية، الدار الجامعية، بيروت، ط 1985/1، ص 19، المؤلف نفسه، نظرية الدولة في الإسلام: بحث مقارنة في الدعائم الرئيسية للدولة الإسلامية والأسس الدستورية والقانونية التي تقوم عليها، الدار الجامعية، بيروت، ط/1986، ص 23. داود الباز، النظم السياسية: الدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط/2006، ص 13-16.

⁴ تجدر الإشارة إلى أن الاتفاقية الخاصة بحقوق الدولة وواجباتها التي عقدتها الدول الأمريكية في مونتفيدو عام 1933، نصت في مادتها الأولى أنه "يجب - لكي تعتبر الدولة شخصاً من أشخاص القانون الدولي - أن تتوفر فيها الشروط الآتية: 1- شعب دائم، 2- إقليم محدد، 3- حكومة، 4- أهلية الدخول في علاقات مع الدول الأخرى. ويبدو الشرط الرابع شرطاً إضافياً وليس ركناً في الأركان، ينظر: عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية، ص 23. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط/2006، ص 13-16.

تطبيق القوانين، بهدف ضبط حركة المجتمع وتأمين السلم والنظام، وتحقيق التقدم في الداخل والأمن من العدوان في الخارج، وهناك استخدام أكثر تحديداً يقتصر فيه المعنى على مؤسسات الحكم¹.

يعرفها "كاري دو مالبرغ" (Carré de Mallberg) من الناحية القانونية بقوله: "هي مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا أمره وقاهرة"². وتعتبر الدولة شخصية قانونية موحدة، وكيانا جماعيا دائما، يتمتع بسلطة الأمر والنهي على نحو فريد في المجتمع، يضم هيئة من الأشخاص الطبيعيين، يدبرون السلطة العليا، التي تمارسها عنها وكالة الحكومة"³.

أما مفهوم الدولة في الخبرة التاريخية العربية الإسلامية - ما قبل مُجدَّ علي باشا - فكان يعني التداول والتغير والتحول. وكان يطلق على نظم الحكم أو الأسر الحاكمة، وليس على الشعب والإقليم"⁴، وهنا - في هذه الفكرة الأخيرة - تتماهى الدولة مع نظام الحكم⁵. ويعرفها لؤي صافي بأنها: "البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية"⁶. والدولة - أية دولة - تتركز على أركان ثلاثة هي: الشعب والإقليم والسلطة السياسية.

¹ يعرف جان بودان الدولة مُستَوياً بينها وبين الجمهورية قائلاً: "إن الجمهورية هي الحكم المستقيم لعدة أسر، ولما هو مشترك لديها، بشرط أن تتوفر لديه قوة سيدة"، أشار إليه جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة-الدولة إلى الدولة القومية، ص533. أما العروبي فيعرفها قائلاً: "الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع"، عبد الله العروبي، مفهوم الدولة، ص74. أو هي: "المؤسسة الأم التي تنفرع منها كل المؤسسات بنوع من التناسل الاجتماعي، والدولة هي تشخيص أو تأطير قانوني للجماعة البشرية، فهي جهاز في خدمة فكرها"، على رأي برهان زريق، "خواطر حول المشروع العربي النهضوي المنشود"، ضمن: أبو مدين بوزيد وآخرون، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3/2007، ص246.

² أندري هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة: علي مقلد وآخرون، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط/1974، (98/1).

³ أسعد مفرج ولجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة، الجزء الثاني والعشرون، "القاموس السياسي"، المرجع السابق، ص142. ينظر: محمود الديك، الفقه السياسي في الإسلام، ط2000/1، ص26-28. عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام: نظام الحكم، دار السلام، القاهرة، ط1999/1، ص127. إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص157-159. مُجدَّ عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، ط/1981، ص15-18، 24-26.

⁴ نصر مُجدَّ عارف، "الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية: جدلية الداخلي والخارجي"، في: علي خليفة الكواري (تحرير)، الاستبداد في نظم الحكم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2006/2، ص531. ينظر: محمود الديك، الفقه السياسي في الإسلام، ص28، 29. عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام: نظام الحكم، ص128-134. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص17-20.

⁵ ينظر: توفيق الشاوي، سيادة الشريعة في مصر، فصل "الدولة هي الحكومة"، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط/1988، ص90، 91. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص21-26.

⁶ لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط2001/1، ص127.

المطلب الأول

أركان الدولة في الفقه الدستوري والفكر الإسلامي.

الفرع الأول: الشعب.

أولاً: مفهوم الشعب في الفقه الدستوري.

يتكون شعب الدولة من جماعة السكان (Population) الذين توافقوا على العيش معاً، ولا يشترط بلوغ السكان لعدد معين حتى تقوم الدولة، ويفرق الفقه الدستوري بين الشعب والأمة (Nation)، على أساس أن الرابطة التي تجمع بين أفراد الأمة رابطة طبيعية معنوية، لا يترتب عليها أي أثر قانوني؛ إذ تستند هذه الرابطة إلى عوامل معينة تشمل اللغة والدين والتاريخ المشترك والمصالح الاقتصادية والإقليم، وما يتفرع عنها من عوامل، كوحدة المشاعر والآلام والثقافة المشتركة والبيئة المتجانسة والعادات والتقاليد الواحدة. أما الرابطة التي تربط أفراد الشعب في الدولة فهي رابطة سياسية قانونية، تفرض عليهم الولاء للدولة والخضوع لقوانينها، وتلقى على عاتق الدولة - في المقابل - مسؤولية حماية أرواحهم وأموالهم وكافة حقوقهم التي يقرها لهم القانون¹.

هذا فيما يتعلق بمفهوم الشعب في القانون الدستوري، فهل اختلف عنه في الفقه الدستوري الإسلامي؟

ثانياً: مفهوم الشعب في الفكر الإسلامي.

يتحدد مفهوم الشعب في الدولة الإسلامية على أساس الدين؛ حيث كان المسلمون المقيمون في دار الإسلام (أي فوق إقليم الدولة الإسلامية) هم الذين يكونون شعبها، ونظراً لأن رابطة الجنسية لم تكن معروفة عند ظهور الإسلام، فقد ربط الإسلام بين المسلمين برابطة جديدة هي رابطة الأخوة الإسلامية، التي تكتسب بواسطة الاشتراك في العقيدة الإسلامية². ونجد ذلك واضحاً في القرآن الكريم حينما يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾³، والأمثلة على ذلك كثيرة من القرآن والسنة. والأمة الإسلامية تمثل شعب الدولة الإسلامية التي استهدف الإسلام إقامتها، والمسلمون هم المواطنون الأصليون في هذه الدولة، وهم الذين يتمتعون بكافة الحقوق العامة والخاصة، وهم الذين يتحملون مسؤولية التكاليف العامة⁴.

¹ ينظر: محمود إسماعيل، المدخل إلى العلوم السياسية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1/1986، ص57، 58. محمود، الإعلان عن الدولة: دراسة تأصيلية وتحليلية في القانونين الدولي العام والدستوري، ص31-40. عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص25، 26. محمود الديك، الفقه السياسي في الإسلام، ص30-49. إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص159، 160. محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، ط1981، ص22، 23.

² عبد الغني بسيوني عبد الله، المرجع السابق، ص27. عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام: نظام الحكم، ص141. ينظر: إبراهيم دسوقي أباطة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، ط1973، ص147.

³ الحجرات/10.

⁴ ينظر: إبراهيم دسوقي أباطة وعبد العزيز الغنام، المرجع السابق، ص147. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص26-32.

يتضح من ذلك أن مفهوم الأمة في الإسلام يقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية التي تربط المسلمين كافة، على اختلاف ألوانهم وأجناسهم ولغاتهم ومواقع أوطانهم، سواء من يعيش منهم في دار الإسلام -أي داخل إقليم الدولة الإسلامية- أو من يقيم خارجه¹، أما غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فينقسمون إلى قسمين على مقتضى الفقه السياسي القديم:

- غير المسلمين المقيمين إقامة دائمة في دار الإسلام، بمقتضى عقد الذمة، الذي يقضي بأن يكون لهم من الحقوق ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات ما على المسلمين،

- غير المسلمين المقيمين إقامة غير دائمة أو مؤقتة في دار الإسلام، وهؤلاء هم المستأمنون بمقتضى عقد الأمان². هذا بالنسبة للفقه السياسي الإسلامي القديم، الذي يفرق بين رعاياه على أساس من العقيدة والإيمان، مع كفالة الحقوق والحريات لأهل الذمة على ما يقتضيه العدل³، لكن الفقه الإسلامي المعاصر يذهب إلى عدم التفرقة بين سكان الدولة الإسلامية، انطلاقاً من منظور العقيدة، ويعتبر أن هؤلاء مواطنون لا ذميون ولا رعايا⁴.

الفرع الثاني: الإقليم.

أولاً: مفهوم الإقليم في الفقه الدستوري.

انتهى التطور القانوني الخاص بإقليم الدولة في الوقت الحاضر إلى اعتباره ركناً أساساً من أركانها، وشرطاً ضرورياً لقيامها؛ إذ إنه يمثل النطاق الأرضي والحيز المائي والجال الجوي الذي تباشر عليه سيادتها. ويتحدد إما

¹ عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص 27.

² يقول عبد الحميد متولي: "الواقع أن الإسلام قد سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين في كثير من الشؤون [...] على أنه يجب ألا يفهم مما تقدم أن علماء الفقه الإسلامي القدامى كانوا يُستَوون ما بين المسلمين وغير المسلمين (أهل الذمة) في جميع الشؤون، أو أن هذين الفريقين كانا -في صدر الإسلام- يقفان معا على قدم المساواة التامة. إن ذلك ما لم يكن، وما لا يمكن أن يكون في دولة تقوم على أساس عقيدة دينية جديدة [...] فمثل هذه الدولة [...] حسبها أن تنظر إلى رعاياها (مواطنيها) الذين لا يدينون بعقيدتها نظرة تسامح"، بحوث إسلامية، ص 31، 32. ينظر: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1983/3. مُجَّد عزة دروزة، الدستور القرآني في شؤون الحياة، ص 107-111.

³ يؤكد هذا التفريق مُجَّد أسد قاتلا: "علينا أن نعترف في صراحة أنه بدون لون من ألوان التفريق بين المسلم وغير المسلم فليس هناك ما يحملنا على الأمل في قيام الدولة الإسلامية أبداً بالصورة التي أرادها القرآن ونصت عليها السنة [...] إن هذا لا يعني [...] أن دولتنا ستجحف بحقوق غير المسلمين الحيوية. إن العكس هو الصحيح؛ إن على الدولة الإسلامية أن تكفل لهم الحرية التامة وكل الحماية التي يتمتع بها المواطن المسلم، ولكن يجب ألا تُسند إليهم هذا المنصب الأعلى الحساس وهو منصب رئاسة الدولة"، مُجَّد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، تعريب: مُجَّد منصور ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1978/5، ص 83. ينظر في شروط استيوار الذمي: سليم سرار، استيوار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، 2005، ص 83-216.

⁴ ينظر: فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ط 2005/4. أسعد مفرج، موسوعة عالم السياسة، (209/9-214).

بحدود طبيعية كالجبال والأنهار والبحيرات أو اصطناعية كخطوط الطول والعرض أو الأعمدة والأسلاك الشائكة والجدر الخرسانية وغيرها¹.

اختلف فقهاء القانون الدستوري في تكييف حق الدولة على إقليمها؛ حيث ذهب فريق منهم إلى أن حق الدولة على إقليمها "حق سيادة" (Souveraineté territoriale)، بينما اتجه فريق آخر إلى تكييف هذا الحق بأنه "حق ملكية" (Droit de propriété)، لكن يختلف عن حق الملكية المعروف في القانون الداخلي؛ إذ يقصد بهذا الحق ما للدولة من سلطة على الإقليم، وخضوعه لولايتها وحكمها وإدارتها وقضائها، أما الفريق الثالث فذهب إلى تكييف هذا الحق بأنه "حق عيني ذو طبيعة تأسيسية" (Droit Réel de nature institutionnel)².

ثانيا: مفهوم الإقليم في الفكر الإسلامي.

قسم الفكر السياسي الإسلامي القديم المعمورة إلى دارين: دار الإسلام (أو دار السلم) ودار المخالفين (أو دار الحرب). ويقصد بدار الإسلام الإقليم الذي يخضع لولاية المسلمين، وتطبق عليه الشريعة الإسلامية، وقد أوضح الفقه القديم أن دار الإسلام هي اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين. ويتضح من هذا أن عنصر الإقليم هو العنصر المميز لدار الإسلام؛ فالذي تسود فيه الشريعة الإسلامية هو دار الإسلام، وغيره هو دار الحرب أو دار المخالفين³. ويرجع ذلك إلى أن طبيعة الإقليم في الشريعة الإسلامية مرتبطة بوظيفته القانونية، أو باختصاص القانوني الإقليمي، أي بتكوينه لوحدة قانونية كلية، ولهذا يرى بعض فقهاء العصر الحديث أنه يحسن التفريق بين دار الإسلام بالمعنى السابق ودار العهد، وهي الدار التي ترتبط شعوبها بدار الإسلام بواسطة معاهدات الصلح فيما بينها⁴. إن حدود الإقليم بالمعنى المصطلح عليه في العصر الحديث لم تكن معروفة لدى المسلمين قديما، لأن الحدود السياسية الحالية لم تكن معروفة إلا قبل قرون قليلة، أي بعد العصور الوسطى الأوروبية وبداية العصر الحديث. ولذلك لا نرى ضرورة التمسك بمصطلح دار الإسلام ودار الحرب، لأنهما مصطلحان تاريخيان انتهيا بانتهاء الدولة الإسلامية المبكرة، واليوم تقوم دول مسلمة عصرية لها حدودها السياسية المعروفة، فوجب المصير إلى التسميات الحديثة، أي المواطن في مقابل الأجنبي مثلا.

¹ ينظر: محمود، الإعلان عن الدولة: دراسة تأصيلية وتحليلية في القانونين الدولي العام والدستوري، ص 40-51. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم

الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص 33-35.

² ينظر: عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص 31-33، النظم السياسية، ص 25 وما بعدها. إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص 160، 161. محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، ط/ 1981، ص 23. محمود إسماعيل، المدخل إلى العلوم السياسية، ص 58، 59.

³ عبد الغني بسيوني عبد الله، المرجع السابق، ص 34. عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام: نظام الحكم، ص 142-145. داود الباز، المرجع السابق، ص 36-39.

⁴ حول الأقاليم التابعة للدولة الإسلامية ينظر: الجزائري، أبو بكر جابر، الدستور الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/ 1970، ص 23.

الفرع الثالث: السلطة السياسية.

أولاً: مفهوم السلطة السياسية في الفقه الدستوري.

يلزم لقيام الدولة أن تنشأ فيها هيئة منظمة، تتولى ممارسة السلطة لحكم الشعب المستقر فوق إقليم الدولة، والإشراف عليه ورعاية مصالحه، وإدارة الإقليم وحمايته وتعميره وتنظيم استغلال ثرواته. ولا يشترط الفقه الدستوري الحديث أن تتخذ هذه الهيئة المحكمة شكلاً سياسياً معيناً، وإنما فقط أن تبسط سلطاتها على الإقليم الذي تحكمه، بما لا يسمح بوجود سلطة أخرى منافسة لها، كما أنه لا يشترط رضا عامة الشعب عليها، بل يكفي رضا الأغلبية، ويكفي بسط النفوذ عن طريق الردع والقوة، وتتولى الحكومة ممارسة السلطة عن طريق أعضائها بالنيابة عن الدولة¹.

تتميز السلطة السياسية بعدة مميزات تتلخص في كونها سلطة عامة ذات "اختصاص عام"

(Compétence générale) يشمل جميع نواحي النشاط البشري، كما أنها تسمو على جميع السلطات الأخرى، ويخضع لها جميع أفراد الشعب، باعتبارها أساس التنظيم السياسي في الدولة من ناحية، ومن ناحية ثانية تتميز بأنها سلطة أصيلة ومستقلة، باعتبار أن ما يتفرع عنها من السلطات الأخرى لا تنبع من الدولة ذاتها، وهي السلطة الدائمة التي لا تقبل التأقيت ولا التجزئة، ولذلك فهي تتمتع بالاستقلال السياسي على الصعيد الدولي، كما تحتكر - من ناحية ثالثة - القوة العسكرية المادية التي تجعلها "قوة فاهرة" (Puissance Dominante) تسيطر على أرجاء الدولة، ولا تسمح بوجود تنظيمات عسكرية أخرى، وهي - أخيراً - تتميز بانفرادها بوضع القوانين اللازمة لتحقيق المصلحة العامة، وتكفل تنفيذ هذه القوانين بواسطة القوة العسكرية التي تأتمر بأمرها، وتتولى توقيع الجزاء الذي يضمن احترام القواعد القانونية النافذة فيها².

ثانياً: السلطة السياسية في الفكر الإسلامي.

مثلت هجرة النبي ﷺ بداية التأسيس للدولة الإسلامية، وبرزت الصفات القيادية العظيمة له في إرساء دعائمها وترسيخ سلطاتها، سواء بتنظيم المسلمين وإعدادهم لتحمل المسؤوليات الجسام، أو في إدارته للمعارك المختلفة مع الكفار. وبعد عصر النبوة ظهرت حنكة السلطة السياسية - المتمثلة أساساً في الخلفاء الراشدين - في

¹ ينظر: محمود، الإعلان عن الدولة: دراسة تأصيلية وتحليلية في القانونين الدولي العام والدستوري، ص 52-55. إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص 161. محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، ص 23، 24. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص 40-49.

² عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص 39، 40، النظم السياسية، ص 33 وما بعدها. ينظر: محمود الديك، الفقه السياسي في الإسلام، ص 53-66. محمود إسماعيل، المدخل إلى العلوم السياسية، ص 59، 60.

إدارة الشؤون السياسية والحربية والاقتصادية للدولة الناشئة، وأكبر مثال على ذلك حروب الردة وظهور قوة السلطة الحاكمة¹.

هكذا يتضح أن السلطة السياسية قد وجدت مع بداية تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة، وتطورت ونمت مع نمو هذه الدولة وتطورها وتحملها المسؤولية بنجاح باهر، كما يتضح أن هذه السلطة تتمتع بعدد من الخصائص التي حددها الفقه الدستوري الحديث، منها: أنها سلطة عامة تهيمن على أرجاء الدولة، وأنها دائمة ومستقلة، كما أنها تحتكر القوة العسكرية ولا تسمح بوجود قوة أخرى موازية، بيد أنها لا تنفرد بسلطة التشريع ووضع القوانين؛ إذا إن المشرع الأول هو الله سبحانه وتعالى عن طريق الوحي (قرآناً وسنة)، ويتولى العلماء والمجتهدون تنزيل ما في نصوص الوحي على واقع الناس انطلاقاً من فهم النصوص والواقع ومقاصد التشريع؛ إذ التصرف على الرعية - في الفقه الإسلامي - منوط بالمصلحة.

المطلب الثاني

السيادة في الفقه الدستوري والدولة الإسلامية.

يترتب على قيام أي دولة بأركانها الثلاثة: (الشعب والإقليم والسلطة السياسية) أن تتميز بخصيتين أساسيتين: تتمثل الأولى في تمتع الدولة بالشخصية القانونية الاعتبارية، والثانية في كون السلطة السياسية ذات سيادة. فما هي النظريات القانونية المختلفة في موضوع السيادة، وما هي نظرة الفقه الدستوري الإسلامي؟

الفرع الأول: السيادة في الفقه الدستوري الحديث.

تعد السيادة في الفقه الدستوري خاصية تنفرد بها السلطة السياسية، ويتجلى مظهر السيادة داخل الدولة في أن سلطتها على سكانها سامية وشاملة، وتظهر السيادة الخارجية في عدم خضوعها لأية دولة أو سلطة أجنبية، وبتمتعها بالاستقلال الكامل، وفي تعاملها مع بقية الدول على قدم المساواة في التمتع بالحقوق وتحمل الالتزامات الدولية².

¹ ينظر: عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ط/1978، ص196 وما بعدها، عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص41-43. عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام: نظام الحكم، ص145-147. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص59-66.

² ينظر: جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1/1985، ص283-297. عبد الرحمن رداد، قواعد التصرف السياسي لولي الأمر بوصفه مشرعاً: دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2012، ص82-90. عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص49. ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص109-113. محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، ص415-422. محمود إسماعيل، المدخل إلى العلوم السياسية، ص89، 105. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص93-104. إبراهيم دسوقي أباطة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، ط/1973، ص186-195.

لقد ثارت مشكلة دقيقة أمام الفقه الدستوري بصدد موضوع السيادة، وهي تحديد صاحبها في الدولة؛ ذلك لأن أية دولة - باعتبارها شخصية معنوية - لا تستطيع ممارسة السلطة ذات السيادة إلا عن طريق أشخاص طبيعيين، ولهذا برز التساؤل عن من يكون له الحق في ممارسة السلطة في الدولة؟ بعبارة أخرى: من هو صاحب السيادة الفعلي في الدولة؟ في هذا الشأن ظهرت نظريات مختلفة للإجابة عن هذا السؤال، قسمت إلى قسمين؛ نظريات ثيوقراطية وأخرى ديمقراطية:

أولاً: النظريات الثيوقراطية (Doctrines théocratiques): يشمل هذا القسم¹:

- نظرية "الطبيعة الإلهية للحكام" (Nature divine de gouvernants): التي تضي على الحكام الطبيعة الإلهية².

- نظرية "الحق الإلهي المباشر" (Droit divin surnaturel): التي يتلخص مضمونها في أن الحكام - وإن كانوا من البشر وليست لهم طبيعة إلهية - فإن الله هو الذي يصطفيهم ويمنحهم السلطة³.

- نظرية "الحق الإلهي غير المباشر" (Droit divin providentiel): التي ترى أن الاختيار الإلهي للحكام لا يتم مباشرة بل بطريق غير مباشرة، أي بواسطة الشعب، ولكن بتوجيه من الإرادة الإلهية؛ فالشعب يكون مسيراً لا مخيراً⁴.

ثانياً: النظريات الديمقراطية (Doctrines Démocratiques): تتمثل في⁵:

- نظرية سيادة الأمة (Souveraineté Nationale): التي تجعل من الأمة ككل صاحبة السيادة ومالكة لها، وأنها عبارة عن ممارسة للإرادة العامة (Volonté générale). إن القول بأن دولة من الدول ديمقراطية، وأن نظام الحكم فيها يقوم على أساس مبدأ سيادة الأمة، إنما هو تعبير عن فكرة واحدة ولكن من ناحيتين مختلفتين: فالديمقراطية هي تعبير عن الشكل السياسي (أي نظام الحكم في الدولة)، أما سيادة الأمة فهو التعبير القانوني عن

¹ ينظر: روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1984/2، ص 193، 194. محمود إسماعيل، المدخل إلى العلوم السياسية، ص 60-68. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص 50، 51. أسعد مفرّج، موسوعة عالم السياسة، (26/9-34).

² ينظر: عبد القادر عبد السلام، تدخل الدولة في النشاط المجتمعي في الدساتير - المجالات والمدى: دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية، أطروحة دكتوراه دولة غير منشورة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2002، ص 3-5.

³ يرى أصاب نظرية "الحق الإلهي" أو (التفويض الإلهي) أن السلطة مصدرها الله، وأن الملك يستمد سلطته من الله، وأن الدولة إنما كانت منذ أقدم العصور من صنعه، وأنه قد اختار الملوك لحكم الشعوب، وهم لا يُسألون إلا أمامه. ينظر: عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط 1990/2، ص 110. داود الباز، المرجع السابق، ص 51. عبد القادر عبد السلام، المرجع السابق، ص 5-7.

⁴ محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري: الدستور اللبناني والمبادئ العامة للدستور، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1966/2، ص 36. داود الباز، المرجع السابق، ص 52، 53. عبد القادر عبد السلام، المرجع السابق، ص 7، 8.

⁵ ينظر: روبرت م. ماكيفر، المرجع السابق، ص 219-240. محمود إسماعيل، المدخل إلى العلوم السياسية، ص 68-88. داود الباز، المرجع السابق، ص 53-58. عبد القادر عبد السلام، المرجع السابق، ص 84-87.

ذلك.¹ وأكبر ممثل لهذه النظرية هو الفرنسي جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (1712-1778م) في كتابه "في العقد الاجتماعي" (Contrat Social).²

- نظرية السيادة الشعبية (Souveraineté Populaire)، وهي تتفق مع نظرية سيادة الأمة في جعل السيادة ملكاً لمجموع الشعب، ولكنها تختلف معها في عدم النظر إلى هذا المجموع كوحدة لا تقبل التجزئة، بل ترى أن هذه السيادة مجزأة على أفراد الشعب في الدولة بالتساوي.

إن النتائج المترتبة على كل نظرية تختلف عن الأخرى، وأهم نتيجة لذلك أن الناتج عن نظرية سيادة الأمة أن الأمة واحدة لا تتجزأ، وعلى أفرادها اختيار من يمارسون السلطة بالنيابة عنهم، حيث تتوافق مع الديمقراطية النيابية، ولا تتفق مع الديمقراطية المباشرة أو شبه المباشرة. أما نظرية سيادة الشعب فإنها تتناسب والديمقراطية المباشرة وتتماشي مع الديمقراطية شبه المباشرة.³

الفرع الثاني: السيادة في الفكر الإسلامي.

يمكن التعرض في هذا الفرع إلى موقف الفقه الإسلامي من النظريات الثيوقراطية، وكذا موقفه من نظرية سيادة الأمة، ثم الوصول إلى الوضع الخاص للسيادة في الفقه الدستوري الإسلامي، في ثلاثة بنود هي الآتي:
أولاً: موقف الفكر الإسلامي من النظريات الثيوقراطية.

إذا كان الفكر القروسطي الأوروبي قد فصم بين الدين والحياة العامة ومنها الحياة السياسية، وجعل "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، فإن الإسلام عقيدة وشريعة، عبادة وأخلاق وقيم، دين ودولة. فهل هذا يعني أن الإسلام دعوة ثيوقراطية؟

تُعرّف الخلافة في الفقه الإسلام على أنها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن صاحب الشريعة؛ حيث يتولى الخليفة حراسة الدين وسياسة الدنيا به⁴، وعلى الأمة محاسبة الحاكم على أفعاله. وبناءً عليه فإن الحكام في الإسلام ليسوا من طبيعة إلهية، وليس لهم حق إلهي مباشر أو غير مباشر، لذا فإن الإسلام يحارب التصور الذي قامت عليه نظرية الطبيعة الإلهية للحكام، وكذا التصور الذي احتكمت إليه نظرية الحق الإلهي المباشر وغير مباشر، وقد سبق الحديث عن هذه النظريات.

¹ ينظر: عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، ص108.

² ينظر: متولي، المرجع نفسه، ص 108-111. ويتميز مبدأ سيادة الأمة بمخاضيتين هما: الأولى اعتبار السيادة "حق أمر" (droit de commander)؛ أي حق يتحول لصاحبه سلطة إصدار أوامر. والثانية أنه مادام هناك حق فإنه يجب البحث عن صاحبه الذي يتولاه، وصاحب الحق هو هنا "الأمة". الموضوع نفسه. جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة-الدولة إلى الدولة القومية، ص475-526. أباطة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، ص242-252. محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، ط/1981، ص88-100. عبد القادر عبد السلام، تدخل الدولة في النشاط المجتمعي في الدساتير - المجالات والمدى: دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية، ص25-27.

³ عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص175 وما بعدها.

⁴ ينظر: ابن خلدون، المقدمة، الفصل الخامس والعشرون: "في معنى الخلافة والإمامة"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/2011، ص185.

ثانياً: موقف الفكر الإسلامي من سيادة الأمة: يذهب الكثير من الفقهاء المسلمون في العصر الحديث إلى إسناد السيادة في الدولة الإسلامية إلى الأمة¹، ويستدل الذين يؤيدون هذا الاتجاه بأن دعائم الحكومة في الإسلام تتمثل في الشورى ومسؤولية أولي الأمر واستمداد الرئاسة العليا في الدولة (الخلافة) من البيعة العامة². كما يستدل بعضهم على أن الأمة هي صاحبة السيادة بالحديث: ﴿ لا تجتمع أمتي على ضلالة ﴾³. ويعني هذا الحديث "أنه متى اجتمعت الأمة على رأي كان هو الحق، وكان واجبا الأخذ به، لأنه صدر ممن له حق السيادة والرياسة"⁴. يستدل هؤلاء كذلك بالآيات القرآنية التي تتوجه بالخطاب إلى المؤمنين، أي إلى الجماعة الإسلامية فيما يتعلق بالأمور العامة، باعتبارها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها⁵، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...﴾⁶. كما أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾⁷، وذلك في مقابل مسؤولياتهم عن أعمالهم، وبين ذلك قوله تعالى: ﴿...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾⁸. والمقصود بأولي الأمر عند بعض العلماء أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة، وهم الولاة والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع الناس إليهم في الحاجات والمصالح العامة⁹.

¹ يذكر عبد الحميد متولي من هؤلاء: مُجَدِّ بِحَيْثُ الْمُطْبِيعِي وَعَبْدُ الْوَهَّابِ خَلَّافٌ وَمُجَدِّ رَشِيدٌ رِضَا وَعَبْدُ الْقَادِرِ عَوْدَةٌ. ينظر: متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، ص 121، 122. داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص 111-115.

² عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط/1931، ص 28. ينظر: عاصم عجيلة ومُجَدِّ عَبْدُ الْوَهَّابِ، النظم السياسية، ص 65-68.

³ تمام الحديث: عن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَجَارَكُمْ مِنْ ثَلَاثٍ خَلَالَ: أَلَا تَدْعُو عَلَيْكُمْ نَبِيَكُمْ فَتَهْلِكُوا جَمِيعًا، وَأَلَا يَظْهَرُ أَهْلَ الْبَاطِلِ عَلَى أَهْلِ الْحَقِّ، وَأَلَا تَجْتَمِعُونَ عَلَى ضَلَالَةٍ﴾. أخرجه: أبو داود، كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلالاتها. قال الألباني: ضعيف. ابن ماجه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم بلفظ: ﴿إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِنْ رَأَيْتُمْ خِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ﴾، عن أنس بن مالك. قال الألباني: ضعيف جدا. الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، بلفظ: ﴿إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، وَمَنْ شَدَّ فِي النَّارِ﴾، عن ابن عمر. قال الألباني: ضعيف.

⁴ مُجَدِّ يُوسُفُ مُوسَى، نظام الحكم في الإسلام، دار المعرفة، القاهرة، ط 1964/2، ص 76. ينظر الرأي المخالف الذي يرى أن السيادة الحقيقية للمشيئة الإلهية في: مُجَدِّ أَسَدٌ، منهاج الإسلام في الحكم، ص 80، 81.

⁵ الموضوع نفسه.

⁶ المائدة/08.

⁷ النساء/59.

⁸ النساء/58.

⁹ ينظر: الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 6. الفراء، الأحكام السلطانية، ص 19 وما بعدها. ابن تيمية، عبد الحلیم أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شرح: مُجَدِّ بِنِ صَالِحِ الْعَنِيمِينَ، الدار العثمانية، عمان، دار ابن حزم، بيروت، ط 2004/1، ص 17. مُجَدِّ رَشِيدٌ رِضَا، تفسير القرآن الحكيم، المسمى (تفسير المنار)، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، (189/5). مُجَدِّ عِمَارَةٌ، الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين، ضمن سلسلة: هذا هو الإسلام، الكتاب التاسع، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 2008/1، ص 47. بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، دار النوادر، دمشق، بيروت، ط 2008/1، ص 182-299.

إن الدليل على كون الأمة هي مصدر السلطة في الفكر الإسلامي -على هذا الرأي الذي نحن بصدده- إقرار الإسلام حق الأمة في مقاومة الحاكم المستبد والثورة عليه¹، كما قرر علماء المسلمين "أن للأمة خلع الخليفة لسبب يوجبه، وإن أدى إلى الفتنة احتمال أولى المضرتين، وعللوا هذا بأن من ملك المسؤولية ليستقيم الأمر يملك العزل عند اعوجاجه [...] لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولي الحل والعقد، ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظره في مصالحهم"².

أما عبد الحميد متولي فإنه يذهب إلى خلاف ذلك، وينتقد أصحاب الرأي الأول عدة أمور منها:

- أن مبدأ سيادة الأمة موضوع نظرية فرنسية الأصل، وكان ظهوره نتيجة ظروف تاريخية خاصة بفرنسا،

- أن الكلمة العليا في الإسلام هي لأحكام الشريعة لا لإرادة الأمة³.

ويبدو أن الخلاف بين الفريقين خلاف تأويل لا خلاف تأصيل؛ ذلك أن الذي ذهب إلى القول بسيادة الأمة يعني به التأكيد على دور الأمة السياسي في اختيار ما يلائمها من الأحكام التفصيلية، ولا يعني بأية حال تجاوز أحكام الشريعة⁴. أما متولي فلعله استصحب السياق الغربي الذي نشأ فيه المصطلح؛ وهو سياق يبني الأحكام انطلاقاً من محض العقل، نابذا وراء ظهره الدين والشريعة. والذي يتلخص من كل ذلك أن السيادة هي فعلاً للشريعة، لكن الأمة هي صاحبة الفهم والتنزيل والتفصيل، فلا يعدو -بعد ذلك- أن يكون الخلاف في هذه القضية خلاف تأويل وتوجيه لا خلاف تقعيد وتأصيل.

ثالثاً: الوضع الخاص للسيادة في الدولة الإسلامية.

إذا كانت النظرية الثيوقراطية تعطي الحق للإلهي على حساب البشري، وعلى خلافها النظرية الديمقراطية

التي تقدم البشري على حساب الإلهي، بل تلغيه نهائياً، فهل النظرية الإسلامية واحدة من هاتين، أم لها وضع خاص؟

¹ على أن القول بالخروج على الحاكم الجائر ليس قولاً واحداً لجميع العلماء بل هو مسألة اشدت فيها الخلاف، تنظر على سبيل المثال في: كامل علي إبراهيم رابع، نظرية الخروج في الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2004/1. سمير فرقاني، طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1993، ص 277-289. عبد القدر جدي، حرية ممارسة الحقوق السياسية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1994، ص 297-343. عمر ملياني، الخروج على الحاكم في الفقه السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 2004، ص 417-445. الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 304-312. سمير فرقاني، تطور الفكر السياسي الإسلامي وأثره في واقع الأمة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2008، ص 523، 524.

² عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص 66، 67. ينظر: عبد الرحمن رداد، قواعد التصرف السياسي لولي الأمر بوصفه مشرعاً: دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، ص 116-121.

³ ينظر: متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، ص 119-121. تنظر التفاصيل في المرجع نفسه، ص 121-137. عبد الرحمن رداد، قواعد التصرف السياسي لولي الأمر بوصفه مشرعاً: دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، ص 108.

⁴ ينظر: عبد القادر عبد السلام، تدخل الدولة في النشاط المجتمعي في الدساتير -المجالات والمدى: دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية، ص 24.

إذا كان الإسلام منهجاً قائماً بذاته في العقيدة والشريعة والحياة، فإنه منهج قائم وفريد في السياسة والحكم كذلك، ودليل ذلك قيام الإسلام على أصول خاصة ومتميزة لم تكن في الديانات والفلسفات السابقة، ولا كانت في المذاهب والنظريات اللاحقة، وذلك لاعتماده - في الحكم - على أصلي الكتاب والسنة وممارسات الصحابة ومن تبعهم، وكذا الاستفادة من تاريخ الأمم وتجاربها وإرشادات العقل وحكمته ومقاصد الشرع ومعانيه. إن نظرة دقيقة إلى مضمون النظريات السابقة تخبر أن القول بأن السيادة لله سبحانه وتعالى بصفة مطلقة تعني "أن الأمة الإسلامية لا تستطيع أن تمارس أية سلطة في اختيار حكامها أو مراقبتهم [...] كذلك الشأن لو قيل إن السيادة للأمة أو للشعب بصفة مطلقة؛ لأن ذلك يعني أن الشعب يملك السلطة المطلقة في وضع أحكام الدستور دون التقيد بأحكام القرآن والسنة [...] من ذلك يتضح عدم توافق النظريات الثيوقراطية أو النظريات الديمقراطية - بصفة مطلقة - مع طبيعة الإسلام وجوهرة"¹. فما الوضع الخاص للسيادة في الفقه الدستوري الإسلامي؟ يمكن اختصار ذلك في النقاط الآتية²:

- إن الله سبحانه وتعالى هو المشرع الأعلى، وهو الأمر والنهي، وهو الواضع لأسس النظام الإسلامي،
- تحكم الدولة الإسلامية بشريعة الله، أي ما جاء في القرآن من أحكام وما أتت به السنة من تطبيقات، وبناء عليه لا تستطيع القوانين أو التشريعات الوضعية - مما يُسنّ في الدولة الإسلامية لمواجهة الأمور التفصيلية أو الظروف المرورية - أن تخرج على الحدود التي رسمتها شريعة الله.
- لا يملك أحد في الدولة الإسلامية سلطة تغيير شيء من القواعد الشرعية التي وضعها الله تعالى، أو ما قررته السنة النبوية الصحيحة، أما بالنسبة لسن القوانين والتشريعات التفصيلية أو وضع الحلول الملائمة للأمور المستجدة - انطلاقاً من القواعد الشرعية العامة ومقاصد التشريع الكلية - فإن باب الاجتهاد مفتوح لأهله وفي محله، وهذا الاجتهاد موكل إلى المجلس التشريعي الذي يمثل الشعب ليصدر التشريعات والقوانين التي تحقق الأهداف العامة للشريعة، وهي ما يسمى بمقاصد الشارع³، وتحقق الأهداف العامة للأمة، وهي ما يسمى بمقاصد المكلفين⁴.

¹ ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص 90. عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص 66-67.

داود الباز، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص 116-120.

² عبد الغني بسيوني عبد الله، المرجع السابق، ص 68-71 باختصار. ينظر: محمود بوترة، إشكالية الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2005، ص 68-75.

³ ينظر: طارق بكيري، موافقة قصد الشارع ومخالفته، دار ابن حزم، بيروت، ط 2011/1، ص 23-28. حسن حنفي، " مقاصد الشريعة وأهداف الأمة: قراءة في "الموافقات" للشاطبي"، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد 103، السنة 26، جانفي - فيفري - مارس 2002م، ص 65-81.

⁴ ينظر: فيصل بن سعود بن عبد العزيز الخليبي، مقاصد المكلفين، مكتبة الرشد، الرياض، ط/ 2009، ص 65-75. حسن حنفي، " مقاصد الشريعة وأهداف الأمة: قراءة في "الموافقات" للشاطبي"، ص 96-102. ينظر: عبد الرحمن رداد، قواعد التصرف السياسي لولي الأمر بوصفه مشرعاً: دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، ص 122-137.

- يُختار رئيس الدولة الإسلامية (أو الخليفة) من بين أفراد الشعب الذين تتوفر فيهم شروط الصلاحية لهذا المنصب، ويقع على الرئيس عدة واجبات تتلخص في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، ويقوم باختياره أهل الشورى (أو أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار) ممن تتوفر فيهم شروط العدالة والعلم والرأي الحكمة، ثم يُعرض هذا الاختيار على عامة الأمة لتقبله أو ترفضه¹.
- يخضع رئيس الدولة الإسلامية لأحكام لشريعة الإسلام، ويباشر سلطته لهذه الأحكام، ولا يتمتع بأية امتيازات أو صلاحيات ترفعه فوق القانون أو تميزه عن باقي أفراد الشعب، وهو مسؤول أمام الأمة التي اختارته، وله حق الطاعة إن كان على المنهاج، فإن زاغ أزيغ به وعُدل عنه إلى غيره.
- يقوم الحكم في الإسلام على مبادئ الشورى والعدالة والحرية والمساواة، وهذه قواعد عامة، أما التفاصيل فمن صلاحيات أهل الذكر، وهي منوطة بالمصلحة.

المطلب الثالث

وظائف الدولة الإسلامية.

تنقسم وظائف الدولة إلى وظائف أصلية تتمثل في الحفاظ على أمنها وسلامتها داخليا وخارجيا وإقامة المساواة والعدل بين مواطنيها وإرساء قواعد الحرية لهم، ووظائف تتعلق بالشؤون العامة اقتصادية كانت أم اجتماعية أم ثقافية، "وتعتبر الوظائف الأصلية للدولة الحد الأدنى لما يجب أن تقوم به كل دولة، وهي الوظائف التي تضطلع بها الدولة الحارسة (L'état Gendarme)؛ إذ يقع على عاتقها -في المقام الأول- مهمة الدفاع عن نفسها ضد كل اعتداء خارجي، ثم تأتي وظيفة الأمن الداخلي، وأخيرا تتولى وظيفة إقامة العدل بين الناس بواسطة السلطة القضائية فيها"². أما ما بعد هذه -أعني الوظائف الثانوية- فهي وظائف تختلف باختلاف الدول من رقي وانحطاط، وهي موضع خلاف بين فقهاء القانون الدستوري³.

هذا فيما يتعلق بالنظم الدستورية الوضعية من شرقية وغربية، فكيف كان موقف النظام الإسلامي من قضية الوظائف التي تناط بالدولة، وإلى أي مدى يكون تدخل الدولة في شؤون الرعية؟

الفرع الأول: الجهاد.

يقصد بالجهاد -هنا- الجهاد بالمعنى الأول المتبادر إلى الأذهان؛ وهو الجهاد في سبيل الله ضد المناوئين والكفار والمشركين وأعداء الدين والدولة، مع أن الجهاد -في أصله- يتوسع مفهومه إلى عدة معاني منها: جهاد النفس والشيطان⁴ بالدرجة الأولى، وجهاد الفساق والمنحليين والمرتدين والخارجين عن الدين والقانون، وكذا مثيري

¹ ينظر: مُجد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص76.

² محمود إسماعيل، المدخل إلى العلوم السياسية، ص143-145. عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص87، النظم السياسية، ص129 وما بعدها.

³ الموضوعان ذاتهما. ينظر: محمود، الإعلان عن الدولة: دراسة تأصيلية وتحليلية في القانونين الدولي العام والدستوري، ص145-150.

⁴ ينظر: مُجد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص133-139. والشاعر يقول:

القتال والفتن¹. فما هو مفهوم الجهاد بالمعنى الأول، وما دور الدولة في القيام به والاعتماد عليه في الحفاظ على أمنها وسلامتها الخارجية على الخصوص؟

يرتبط الجهاد بالإعداد الحربي اللازم، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾²، ولذلك فإنه يتوجب على الدولة الإسلامية القيام بالجهاد، وذلك بالإعداد له بما يقتضيه الزمان من أساسيات الحرب والدفاع، وهذا حفاظاً على أمنها وسلامتها، وأمن المواطن داخلها، وحفاظاً على الدين من المارقين والمعتدين. يقول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ...﴾³، فإذا جنح الأعداء للسلم فليجنح المسلمون له، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...﴾⁴. أما المسلمين من الكفار والمشركين فلم يؤمر المسلمون بقتالهم، بل أكثر من ذلك، فقد أمروا ببرهم والقسط إليهم، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي...﴾⁵، وهذا قمة العدل في التعامل مع المخالف في الدين والعقيدة؛ فلا تعدي على من سالم ولا استسلام لمن عادى، وهذه وسطية الإسلام.

الفرع الثاني: الأمن الداخلي. إذا أخذنا بالمعنى العام للجهاد - كما نوهنا إلى ذلك آنفاً - فإنه يمتد إلى جهاد المرتدين والمارقين عن الدين والخارجين عن القانون ومثيري الفتن والقتال والفساد والمنحرفين وغيرهم داخل الدولة المسلمة. ومن هؤلاء الذين أمر المسلمون بقتالهم المحاربون، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾⁶.

خالف النفس والشيطان وأغصهما وإن تحضاك النصح فالتهم.

¹ يراجع في معنى الجهاد وميادينه: أبو بكر جابر الجزائري، *منهاج المسلم*، دار البعث، فلسطين، ط 1984/4 ص 349، 350. سعيد حوى، *الإسلام*، شركة الشهاب، الجزائر، ط/1988، ص 128 وما بعدها. ينظر: محمد عوض الهزايمة، *الفكر السياسي العربي الإسلامي: دراسة في الجانب التنظيمي*، دار الحامد، الأردن، ط/2007/1، (145-123/2).

² الأنفال/60. يقول الفراء في تعداد ما يلزم الإمام، من ذلك: "تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة، حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون محرماً ويسفكون فيها دماً مسلماً أو معاهداً"، *الأحكام السلطانية*، ص 27. أما الأفغاني فيقرر "أن المعتدين بها [الديانة الإسلامية] لا بد أن يكونوا أول قوة حربية في العالم، وأن يسبقوا جميع الملل إلى اختراع الآلات الحربية وإتقان العلوم العسكرية والتبحر فيها"، *خاطرات الأفغاني*، مقال: "أسباب انحطاط المسلمين"، ص 275، طبعة مكتبة الشروق الدولية، 2002. أما محمد عبده فيقول: "فقد دعت [أي المسلم] الآية [الأنفال/60] إلى الإعداد، وطالبت أن يبلغ منه حد المستطاع، ولا حد لما تستطيعه أمة إذا صرفت قواها العقلية والجسدية فيما هيئت له، وأطلقت له القوة، وهي كل ما يقوى به خصم على خصم، ويقدر به على حماية نفسه وحوزته من اعتداء معتد، أو يستطيع به استخلاص حق من يد مغتصب. وخير القوى ما حفظ به الحق وعظمت به المنفعة، ووقف هيئته كل من المتنافسين عند حده، حتى يستقر السلام بينهم، وتشمل الطمأنينة شئونهم"، عبده، *الأعمال الكاملة*، (237/3)، مقال: "الرد على هانوتو"، أورده جريدة المؤيد في 25 جويلية 1900.

³ الأنفال/39. ينظر: أسعد مفرج ولجنة من الباحثين، *موسوعة عالم السياسة*، (69/9-89).
⁴ الأنفال/61.

⁵ الممتحنة/8. ينظر: محمد أسد، *منهاج الإسلام في الحكم*، ص 134. عبد القادر عبد السلام، *تدخل الدولة في النشاط المجتمعي في الدساتير - المجالات والمدى: دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية*، ص 153-165.

⁶ المائدة/33.

إن واجبات الإمام تشمل عدة أمور تتعلق بالأمن الداخلي للدولة الإسلامية، من هذه الواجبات: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وإقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف أو استهلاك، وتقدير العطايا وما يستحق من بيت المال، ومباشرة الأمور، وتصفح الأحوال بنفسه لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة¹. وبهذا يكون الإمام (أو رئيس الدولة) قد حافظ على أمن الدولة في الداخل وفي الخارج، ليكتمل بذلك الملف الأمني، ويبقى الملف القضائي.

الفرع الثالث: إقامة العدل.

العدل في الإسلام أصل من أصول الحكم فيه، على غرار الشورى والحرية والمساواة. وعليه يقوم نظام القضاء في الدولة الإسلامية، ويعد القضاء أو السلطة القضائية ثلاثة الأثافي المكونة للسلطات الثلاث، على غرار السلطتين التشريعية والتنفيذية. وقدما قيل: " **العدل أساس الملك** "، وهو ليس كذلك فحسب؛ إذ هو أساس الوجود، به قامت السموات والأرض، وبه تقوم الساعة ويحاسب الناس في المحكمة الإلهية يوم القيامة، ولذلك "يحتل القضاء في الإسلام مكانة مرموقة، ويتمتع بمنزلة عالية، نظرا للمهمة الخطيرة التي يضطلع بها، والمتمثلة في إقامة ميزان العدالة في الناس، والفصل في الخصومات التي تحدث بينهم بالأحكام الشرعية، وكذلك رد المظالم التي تقع عليهم"².

إن تنفيذ الأحكام الصادرة من قبل الهيئة القضائية من الواجبات الأساس المنوطة بالإمام وبالهيئات التنفيذية الأخرى، ولا تقتصر مهمة القاضي على الفصل في الخصومات والعدل في المنازعات، وإنما تتعدى إلى جرائم الحدود والوصايا والأوقاف والمحجور عليهم، والنظر في مسائل الأحوال الشخصية وكذا التعازير³.

الفرع الرابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يصف أبو حامد الغزالي هذا الأصل من أصول الإسلام -وليس أصول الحكم فقط- بأنه "القطب الأعظم في الدين، وهو المههم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين"¹، ودليله من القرآن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي

¹ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص15. ينظر: المؤلف نفسه (منسوب)، نصيحة الملوك، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط/1988، ص249-257. فاروق عبد السلام، الشرطة ومهامها في الدولة الإسلامية، دار هجر، القاهرة، ط/1987، ص43-45. عبد القادر عبد السلام، المرجع السابق، ص129-143، 165-176.

² ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص89، 90. عبد الغني بسيوني عبد الله، نظرية الدولة في الإسلام، ص95. أحمد الحصري، علم القضاء: أدلة الإثبات (الشهادة، الإقرار، اليمين) في الفقه الإسلامي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط/1977. أحمد عبد العزيز آل مبارك، نظام القضاء في الإسلام، دار ظفير، الإمارات العربية، ط/1981. محمد عبد القادر أبو فارس، القضاء في الإسلام، دار الفرقان، عمان، ط/1995. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، در الفكر العربي، القاهرة، ط/1993/2. الجزائري، منهاج المسلم، ص540-545.

³ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص72 وما بعدها. ينظر: محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص267، 268، 280-287. أسعد مفرج و لجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة، (9/69-89). عبد القادر عبد السلام، تدخل الدولة في النشاط المجتمعي في الدساتير -المجالات والمدى: دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية، ص178-186. سمير فرقاني، تطور الفكر السياسي الإسلامي وأثره في واقع الأمة، ص217.

أَلْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ...². أما دليله من السنة فقولهُ ﷺ: ﴿مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مَنْكِرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ...﴾³. ومن أجل القيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنشأ المسلمون الأوائل نظام الحسبة⁴، وقد عرفها ابن خلدون بقوله: "وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"⁵، في حين يعرفها الماوردي بقوله إنَّها: "أمر بالمعروف إذا أظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله"⁶، ويقوم بهذه المهمة ما يسمى في الفقه القديم بالاحتساب⁷.

الفرع الخامس: العناية بالعلم والعمران.

إن العلم هو أول الأسس التي يقوم عليها العمران البشري⁸، ولذلك بادر القرآن الكريم في أول سوره إلى أمر النبي ﷺ بالعلم والبحث والاجتهاد في طلب المعرفة الصحيحة، فكان لزاما على الدولة أن تبدأ بما بدأ به القرآن أمرا جازما، ليتحقق للأمة العز والسلطان، وتوصف بالخيرية علما وعملا، وتتحقق فيها معاني القوة والمنعة، قال النبي ﷺ: ﴿الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ وَفِي كُلِّ خَيْرٍ...﴾⁹. فعلى الدولة أن تهتم بالتعليم بمختلف مراحلهِ وتيسر وسائل الثقافة والمعرفة لعامة أفراد الأمة، فإن أهم ما تعانيه الأمة أمس واليوم الجهل المؤدي إلى التخلف، المؤدي بدوره إلى الاستبداد والظلم، المؤديان بدورهما إلى تداعي الأمم عليها، وهذا ما يأباه الإسلام¹⁰.

¹ الغزالي، أبو حامد مُجَدِّدُ بن مُجَدِّد، إحياء علوم الدين، وينذره: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخرُّج ما في الإحياء من الأخبار لزين الدين العراقي، دار قتيبة، بيروت، دمشق، ط 1992/1، (306/3) وما بعدها. ينظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص 101-103. مُجَدِّدُ عزة دروزة، الدستور القرآني في شؤون الحياة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط/1956، ص 71-74.

² الحج/41.

³ مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان. عن أبي سعيد الخدري. أحمد في مسند أبي سعيد الخدري. وقد خص بعض الفقهاء التغيير باليد بطبقة الحكام، والتغيير باللسان بالدعاة، أما التغيير بالقلب فبعمامة الناس، رغم أن الحديث عام؛ فقد يستطيع العملي التغيير باليد، في حين لا يقدر الحاكم إلا على أضعف الإيمان.

⁴ لا تزال بعض الدول الإسلامية تنتهج هذا السبيل، وهو ما يمكن أن يسمى اليوم بـ "الأداب العامة"، ويدخل تحتها الهيئات المتعلقة بمحاربة الفساد والغش وغيرها.

⁵ ابن خلدون، المقدمة، ص 215. ويضيف قائلا: "ويبحث [الحاكم] عن المنكرات ويُعزِّر ويؤدِّب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة"، الموضع نفسه.

⁶ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 270. ينظر: مُجَدِّدُ ضياء الدين الرئس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 270، 271.

⁷ ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 273 وما بعدها. ينظر: موسى لقبال، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي: نشأتها وتطورها، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1971/1، ص 20، 21.

⁸ يقول الشاعر: الْعِلْمُ يَبْنِي نَبِيًّا لَا عِمَادَ لَهُ وَالْجَهْلُ يَهْدِمُ بَيْتَ الْعَزِّ وَالشَّرْفِ.

⁹ مسلم، كتاب الإيمان، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله. عن أبي هريرة.

¹⁰ ينظر: مُجَدِّدُ أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص 153، 154. مُجَدِّدُ ضياء الدين الرئس، المرجع السابق، ص 271-273. عبد القادر عبد السلام، تدخل الدولة في النشاط المجتمعي في الدساتير - المجالات والمدى: دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية، ص 187-190.

الفرع السادس: التكافل الاجتماعي.

إذا كان العدل أساس الحياة في الإسلام، أو كما يقال هو أساس الملك -على الأقل- فإن ذلك يستلزم قيام الدولة بما يسمى التكافل الاجتماعي، وهو مظهر من مظاهر العدالة في المجتمع. ولا يعتقد أن هذا خاص بالدول الاشتراكية؛ فإن الدول الرأسمالية تسعى إلى الهدف نفسه، وهو أن يحصل عامة الشعب على حد أدنى من الكرامة الآدمية، وذلك بواسطة تنمية الفرد في المذهب الفردي والاهتمام بالجماعة في المذهب الاشتراكي. لقد أمر القرآن الكريم بالتكافل الاجتماعي، في حثه على الاهتمام باليتامى والمساكين والفقراء وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب، ويدعو إلى راب الهوة بين الأغنياء والفقراء، حينما يأمر أولئك بإخراج الزكاة لترد على هؤلاء، وذلك (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...)¹، وهذا النبي ﷺ يقول: ﴿مَا آمَنَ مِنْ بَاتِ شَبْعَانَ شَبْعَانَ وَجَارِهِ إِلَى جَوَارِهِ جَائِعٌ وَهُوَ يَعْلَمُ بِهِ﴾²، وكان في المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار مظهراً من مظاهر هذا التكافل؛ أين اقتسم هؤلاء جميعاً العقارات والمنقولات، بل اقتسموا الإماء والزوجات، فعاشوا متكافلين في وطن واحد على اختلاف بينهم في درجة الغنى ودركة الفقر، وذلك أدنى إلى إرساء قواعد المحبة في المجتمع، وأدعى إلى الترقى في سلم الحضارات.

المطلب الرابع

أشكال الدولة (Les Formes de l'Etat).

الفرع الأول: أشكال الدولة في الفقه الدستوري الحديث.

تختلف أشكال الدولة في الفقه الدستوري الوضعي باختلاف الهيئة التي يتم من خلالها التقسيم؛ فنجد الدولة البسيطة أو الموحدة والدولة المركبة، على النحو الآتي³:

أولاً: الدولة البسيطة أو الموحدة (L'Etat Simple ou Unitaire) هي الدولة التي تتميز بالبساطة في تكوينها السياسي وبوحدة أنظمتها السياسية، فالسيادة فيها لا تكون مجزأة، لأن السلطة السياسية فيها تمارس على أرض وشعب واحد، ومن قبل هيئة موحدة أو حكومة واحدة تتولى إدارة شؤونها الداخلية والخارجية⁴، وسمات وسمات هذه الدولة هي:

¹ الحشر/7. ينظر: محمد ضياء الدين الرئيس، المرجع السابق، ص 273-276.

² أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب البر والصلة بلفظ: (ليس المؤمن الذي يبت شبعان وجاره إلى جنبه جائع)، عن ابن عباس.

³ ينظر: محمود، الإعلان عن الدولة: دراسة تأصيلية وتحليلية في القانونين الدولي العام والدستوري، ص 75-119. روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ص 185-218.

⁴ داود الباز، بناء الدولة (المفهوم -الأركان -الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية، ص 121، 122. ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص 162، 163. محمد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، ط/1981، ص 471، 472.

من حيث تنظيم السلطة السياسية:

تكون السلطة واحدة والأجهزة الحكومية واحدة، وتتولى كافة الوظائف العامة المستمدة من دستور واحد، يكون ساري المفعول في كامل تراب الدولة، والحكومة فيها تدير كل الشؤون الداخلية والخارجية دون الهيئات الأخرى¹.

من حيث الشعب: إن الشعب في الدولة الموحدة يمثل وحدة متجانسة، ويخضع لأنظمة الأخرى.

من حيث الإقليم: يكون الإقليم في الدولة الموحدة واحداً، يخضع في جميع أجزائه للسلطة المركزية دون مراعاة الفوارق المحلية بين المناطق المختلفة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه السمات الثلاث متعلقة بأركان الدولة من حيث الشعب والإقليم والسلطة السياسية².

من حيث تركيبها الدستوري: تتميز بالبساطة، ولذلك سميت "دولة بسيطة"، أن يكون الحكم فيها فردياً، إلا إذا كانت السلطة مركزة في يد واحدة، وإلا كان الحكم ديمقراطياً غير فردي³.

من حيث تنظيمها الإداري: لا تعني بساطة التركيب الدستوري للدولة الموحدة بساطة التنظيم الإداري؛ فقد تنتهج الدولة البسيطة نظام المركزية الإدارية أو اللامركزية، في إطار ما تختاره الدولة من تنظيم.

محمل القول فيما يتعلق بالدولة الموحدة أن مظاهر الوحدة تتجلى في وحدة البرلمان ووحدة السلطة القضائية⁴ ووحدة السلطة التنفيذية⁵.

ثانياً: الدولة المركبة (L'Etat Composé).

الدولة المركبة هي اتحاد عدد من الدول تخضع لسلطة مشتركة، وقد تكون -مع ذلك- دولة واحدة.

"ويختلف نوع الاتحاد قوة وضعفاً بحسب درجة توزيع السلطة السياسية بين الاتحاد والدول المكونة له، وتندرج الأشكال التي يتخذها هذا الاتحاد من الضعف إلى القوة، بدءاً بالاتحاد الشخصي، فالاتحاد الاستقلالي، فالاتحاد الحقيقي أو الفعلي، وأخيراً الاتحاد المركزي"⁶.

-الاتحاد الشخصي (L'Union Personnelle): يتكون من اجتماع دولتين مستقلتين تحت عرش واحد، مع احتفاظ كل منهما بدستورها الخاص واستقلالها الداخلي والخارجي، و كل ما يترتب على هذا الاتحاد هو وحدة رئاسة الدولة فقط، دون المساس بسيادة الدولتين⁷.

¹ داود الباز، بناء الدولة، ص122.

² المرجع نفسه، ص122، 123.

³ المرجع نفسه، ص123، 124.

⁴ فتجتمع محاكم الدولة عبارة عن كتلة واحدة تُمين عليها محكمة عليا واحدة.

⁵ داود الباز، المرجع السابق، ص124، 125.

⁶ المرجع نفسه، ص125. ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص163، 164.

⁷ داود الباز، المرجع السابق، ص125.

-الاتحاد الفعلي أو الحقيقي (L'Union Réelle): يتكون هذا الاتحاد من اتحاد دولتين في شخص رئيس الدولة وفي الهيئة التي تشرف على الشؤون الخارجية، وترتبط الدولة الداخلية فيه بروابط قوية ومحكمة ودائمة، حيث يجمعها لواء عرش واحد ويخضعها لهيئة واحدة تتولى أمورها الخارجية، ولكل دولة أن تحتفظ بدستورها وقوانينها أو سيادتها الداخلية على وجه العموم، ويترتب على هذا الاتحاد أن تفقد الدولة الداخلية فيه شخصيتها الدولية تماماً، وتقوم شخصية دولية جديدة هي دولة الاتحاد¹.

-الاتحاد الكنفدرالي أو التعاهدي (L'Union Confédérale): هو اتحاد يتكون من عدة دول، على نحو تحتفظ فيه كل دولة بالجزء الأكبر من سيادتها الداخلية والخارجية، وتتنازل عن جزء من السيادة لصالح هيئة اتحادية تسمى بالمؤتمر أو المجلس أو الجمعية. ينشأ هذا النوع من الاتحاد عن طريق معاهدة توقع بين الدول الداخلة فيه، أما الهيئة الاتحادية فهي هيئة للتشاور في السياسة العامة واتخاذ القرارات وليس لها سلطة مباشرة على رعايا الدول الأعضاء؛ إذ مهمتها مقصورة على إبلاغ قراراتها للدول لكي تتولى حكوماتها تنفيذها بمعرفتها، ولكل دولة حق الانفصال عن هذا الاتحاد في أي وقت شاءت².

-الاتحاد الفدرالي أو المركزي: (L'Union Fédérale): يتكون هذا الاتحاد من انضمام عدة دول في شكل دولة واحدة في دولة الاتحاد، فتتولى تصريف بعض الشؤون لداخلية لكل دولة، وكل الشؤون الخارجية الخاصة بالدول جميعاً³. تلجأ الدول إلى هذا النوع من الاتحاد لتحقيق مزيد من الاستقرار والثبات، والرغبة في تضامن أقوى وأمتن مما يحققه الاتحاد التعاهدي. وتجدر الإشارة إلى أن الاتحاد المركزي ليس اتحاداً بين دول بكل ما تحمل كلمة اتحاد من معنى، ولكنه -في الحقيقة- دولة مركزية تتكون من اتحاد عدة ولايات⁴.

الفرع الثاني: شكل الدولة في التاريخ الإسلامي.

لم تأخذ الدولة الإسلامية المبكرة شكلاً واحداً في كل العصور، وكانت الأشكال الموجودة تاريخياً هي:

- في عهد النبي ﷺ والخلافة الراشدة يمكن القول: "إن الدولة الإسلامية حملت في هذا العهد سمات الاتحاد الفدرالي أو المركزي، وإن لم يكن اتحاداً مركزياً خالصاً"⁵.

- أما في العهد الأموي فيمكن القول إن شكل الدولة آنذاك كان الاتحاد المركزي أو الفدرالي كذلك. فجميع الولايات تكون إقليمياً واحداً للدولة الإسلامية، وجميع الرعايا تجمعهم الأخوة الدينية ويخضعون لرئيس واحد.

¹ داود الباز، بناء الدولة، ص128، 129.

² ينظر: مُجدد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، ص477-506. داود الباز، المرجع السابق، ص129.

³ ينظر: روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ص185-218. محسن خليل وإبراهيم عبد العزيز شيحا، النظم السياسية والقانون الدستوري، (د. م. ن)، ط/1988. مُجدد عبد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، ص477-506.

⁴ داود الباز، المرجع السابق، ص133. ينظر: مُجدد عبد المعز نصر، الموضوع نفسه.

⁵ مُجدد عاطف البنا، الوسيط في النظم السياسية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2/1994، ص156، داود الباز، المرجع السابق، ص145-147.

- في العصر العباسي احتفظت الدولة الإسلامية في بدايته بالشكل الفدرالي، ولما ضعفت في أواخر عهدها تفككت وانفصلت كثير من الأقاليم والبلدان، مما جعلها أقرب إلى الاتحاد الاستقلالي أو التعاهدي (الكنفدرالي)¹.

- في العصر العثماني اتحدت الدولة الإسلامية في شكل اتحاد مركزي، الداخلية فيه، واستمر ذلك حتى نهاية القرن الثاني عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، أين ظهرت حركات قومية في مصر والشام وبلاد البلقان، وتلا ذلك أفول نجم سيادة الدولة الإسلامية، وذلك باستيلاء الأجنبي على كثير من أقطارها، وأخيرا ألغيت الدولة الإسلامية (الخلافة).

- بعد إلغاء الخلافة سنة 1924م تشكلت في تركيا جمهورية مستقلة على غير نظام الخلافة، أما باقي الدول المستقلة فشكلت لنفسها دولا قطرية، منها ما انتهج النظام الإسلامي، ومنها ما انتهج النظام العلماني، ومنها من خلط عملا صالحا وآخر سيئا؛ فمزج بين النظام الغربي العلماني والنظام الإسلامي، خاصة في ميدان الأحوال الشخصية. وبقي البحث عن أي الأشكال مناسبة لنظام الحكم في الإسلام حديث المجالس العلمية والفكرية والسياسية منذ إلغاء الخلافة العثمانية إلى يوم الناس هذا، وهذا البحث - في الأساس - يشغل على هذه الإشكالية الرئيس.

¹ محمد عاطف البنا، الوسيط في النظم السياسية، ص157، داود الباز، بناء الدولة، ص147، 148.

المبحث الثاني

الدولة الإسلامية في فكر حسن البنا.

لقد فكر كل من الأفغاني ومُجَّد رشيد رضا في شكل تأخذ الدولة الإسلامية المعاصرة؛ فقدم الأول فكرة "الجامعة الإسلامية"، بينما قدم الثاني -أو أعاد بالأحرى تقديم- فكرة "الخلافة الإسلامية". وهاتان الفكرتان -على معقوليتها من الناحية النظرية أو ما يجب أن يكون- قد نأتا عن الواقع أيما نأي. فماذا قدم حسن البنا كتصور لشكل نظام الحكم في الفكر الإسلامي؟ وهل ما قدمه كان مختلفا عما قدمه الأولان؟ ثم هل تحقق ما طمح إليه أم كان مصيره مثل سابقه؟

بداية، يعتقد كثير من المفكرين -منهم عبد الله العروي- أن الفكر السياسي الإسلامي -قديمه ومعاصره- لم يقدم شيئا فيما يتعلق بفكرة الدولة، وأنه أهمل هذه القضية أيما إهمال. "إن الفكر الإسلامي القديم [...] يتضمن أخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة"¹، على اعتبار أن الفكر الإسلامي القديم قد أولى أهمية بالغة لفكرة الخلافة، المناقضة -على رأي الكاتب- لفكرة الدولة، بمعنى أن الفكر الإسلامي المبكر كان يسعى دائما إلى المثال أو ما يسميه الكاتب "الطوبى" أو ما يجب أن يكون، مهملًا الواقع أو ما هو كائن. والأمر نفسه يصدق على الفكر الإسلامي النهضوي؛ فإننا "لم نجد نظرية الدولة -بمعنى محدد- في الفكر السياسي التقليدي، ولم نجدها كذلك عند مؤلفي عهد النهضة، بل يمكن القول إن فكر هؤلاء أبعد عن الواقع من التفكير القديم"². فهل هذا الكلام وعلى الخصوص فيما يتعلق بحسن البنا؟

المطلب الأول

مفهوم الدولة الإسلامية لدى حسن البنا.

يصادر حسن البنا لفكرة الدولة الإسلامية من خلال موضوعتين اثنتين هما:

- ضرورة الدولة في الإسلام،

- مسألة الحكم من الأصول لا من الفروع.³

يذهب البنا إلى كون الحكم في الإسلام من الأصول لا من الفروع، قائلا: "والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، ولا ينفك واحد منهما عن الآخر"⁴. وهذا الكلام للبنا قد خالف فيه المتقدمين والمتأخرين؛

¹ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، ط1/1981، ص125.

² المرجع نفسه، ص137.

³ عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2/2004، ص145.

⁴ حسن البنا، مجموعة الرسائل، شركة الشهاب، باتنة، ط/1988، ص136. ويختلف معه القرضاوي في هذه الجزئية؛ إذ يذهب إلى كون مسائل السياسة من مباحث الفروع لأنها تتعلق بالعمل لا بالاعتقاد. لكنه يستدرك عن ذلك قائلا: "لكن هذا لا يعني التهوين من هذا الأمر، لأن الإسلام ليس عقائد فحسب، بل هو عقيدة وعمل، والإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل [...] وكذلك يقال عن الإمامة أو الحكم بما أنزل الله هو من

هؤلاء الذين ذهبوا إلى عد مسائل السياسة والحكم من الفروع لا من الأصول، ولعل الشبهة تسربت إلى الفكر السياسي السني من خلال كتب علم الكلام، التي كانت تدرج مسائل الإمامة والخلافة ضمن الكلاميات، أو لعل بعض المفكرين -ومنهم البنا- قد تأثر بفكر الشيعة في هذه الجزئية؛ أين يُعد هؤلاء السياسة (الإمامة خصوصا) من أركان الدين.

إذا عدنا إلى فكرة الدولة فإننا نجد أنها "محور الدعائم السياسية التي تصورها البنا لتحقيق نهضة المسلمين في العالم المعاصر، ولتمكينهم -عمليا- من أداء "الرسالة الإسلامية، والوصول إلى "أستاذية العالم"، إذ بدون "الدولة" لا يمكنهم تحقيق شيء من ذلك"¹. وتعتمد نظرية البنا في الدولة على مصادر ثلاثة، تشكل في مجموعها إطارا تحليليا لتناول هذه الرؤية هي:

- الأصول المرجعية العليا (قرآنا وسنة)،

- خلاصات الفكر السياسي الإسلامي كما عبر عنه الفقهاء والمفكرون المسلمون،

- متغيرات وحقائق الواقع الذي عاش فيه، وكيف استوعبه كواقع لا مفر من التعامل معه والانخراط في قضاياها ومشاكله، والاجتهاد في إيجاد حلول لها. "وإذا بحثنا نقطة البدء في فكر البنا حول "الدولة" فلن نجد تنطلق من (إصلاح نظام الخلافة العثمانية) مثلما كانت عند الإمام مُجَّد عبده والسيد رشيد رضا مثلا؛ ذلك لأن تغير الظروف والأوضاع السياسية التي عاصرها البنا وخاصة إلغاء الخلافة²، قد أدى إلى ضرورة أن يتجه الفكر السياسي الإسلامي للبحث عن الدولة ذاتها، ومحاولة صياغة تصور معاصر لماهيتها ولعلاقتها بالدين وعلاقة الدين بها"³. فكيف أصل حسن البنا لمفهوم الدولة المنشودة؟

الفرع الأول: أصل مفهوم الدولة.

يرجع أصل مفهوم الدولة لدى البنا إلى الإسلام ذاته، طبقا لما أسماه "الفهم الشامل للإسلام"⁴، أو ما يطلق عليه "إسلام الإخوان المسلمين"¹، يصبح تصور الدولة ركنا من أركان فهم الإسلام، ولقد أوضح المعنى

الفروع، ولكن وجوبه ولزومه [...] هو من الأصول يقينا [...] وبهذا المعنى يدخل الحكم بما أنزل الله دائرة الإيمان، ويعد من الأصول بلا نزاع"، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص16، 17. ينظر: جاسم مُجَّد مهلهل الياسين، الدولة الإسلامية بين الواجب والممكن، دار شروق، المنصورة، ط2007/1، ص211-270.

¹ إبراهيم البيومي غانم، "مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا"، مجلة الاجتهاد، عدد 14، السنة الرابعة، شتاء 1992، ص143.

² قد مر ذلك في الفصل الثاني، "الخلافة الإسلامية ومشكلاتها".

³ إبراهيم البيومي غانم، المقال السابق، ص143، 144.

⁴ ينظر: القرضاوي، الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، ط/2007، ص53-62. "الإسلام والدولة:

آليات الإسعاف" في:

Epostito Pontificio, *Courants Actuels dans l'Islam, les frères Musulmans*, études Arabes, dossiers Pontificio Instituto di Studi Arabia d'Islamica, Roma, n 62, 1986.

وأكد عليه في معظم المناسبات التي عرّف فيها الإسلام وله في ذلك عبارات مشهورة من مثل: "الإسلام عبادة وقيادة، ودين دولة"²، ومنها ما أورده في الأصل الأول من الأصول العشرين لفهم الإسلام؛ إذ أكد أن الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن"³.

يفسر لنا البنا معنى أن الإسلام دين ودولة بقوله: "معنى هذا التعبير بالقول الواضح، أن الإسلام شريعة ربانية جاءت بتعاليم إنسانية وأحكام اجتماعية، وكلت حمايتها ونشرها والإشراف على تنفيذها بين المؤمنين وتبليغها للذين لم يؤمنوا بها إلى الدولة [...] وإذا أهملت شرائع الدولة هذه المهمة لم تعد دولة إسلامية، وإذا رضيت الجماعة والأمة الإسلامية بهذا الإهمال ووافقت عليه لم تعد -هي كذلك- أمة إسلامية مهما أدعت ذلك بلسانها"⁴.

واضح أن البنا هنا يركز على الفهم الشامل للإسلام - كما يسميه - ومن مقتضيات ذلك أن تشمل دعوته الدين والحياة؛ فإذا كانت الدولة "اللا دينية" تهتم بالشؤون الدنيوية، تاركة ما لله لله، فإن دعوة الإسلام - على رأيه - لا تفصل بينهما، بل تضيف إلى ذلك ما تعلق بالشؤون الدينية. فما هي الدواعي الذي أدت بالبنا إلى التأكيد على عبارة "الإسلام دين ودولة" رغم أن الدين - في الإسلام - لم ينفصل يوماً عن الدولة؟ يعتقد العروبي أن عبارة "الإسلام دين ودولة" نشأت "في صفوف سلفية القرن الماضي، رداً على الدعوة المتأثرة بالغرب، والرامية إلى تحرير الدولة القائمة من التزاماتها نحو الدين، كانت السلطنة [العثمانية] - في الواقع - مستقلة عن مقاصد الشريعة [أي عن الدعوة إلى مكارم الأخلاق]، لكنها كانت مضطرة لكسب موافقة الفقهاء على المحافظة على الظواهر، أي على القواعد الفقهية"⁵. فجاءت الدعوة الليبرالية لتسير في نفس الخط الذي ذهب فيه الحكم السلطاني ولتطالب بقطع كل صلة مع الشرع، فرأى فيها الفقهاء دعوة إلى تحرير السلطان من كل قيد،

¹ البنا، "رسالة المؤتمر الخامس"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 18. وقد أوضح البنا أنه لا يعني أن للإخوان المسلمين إسلاماً جديداً غير الإسلام الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما يعني عدم التزامهم بالنعوت والأوصاف التي ألصقت بالإسلام وهي بعيدة عنه، الموضوع نفسه. ينظر: زين الدين مباركي، الدولة في الإسلام: أركانها وغايتها، مذكرة ماجستير غير منشورة، قسم الشريعة، جامعة باتنة، 2004، ص 1-552.

² البنا، "خطواتنا الثانية"، مجلة النذير، عدد 1، ربيع الأول 1357هـ/1938م، (عن غانم، المقال السابق، ص 147). "إن حسن البنا عندما وضع شعار "الإسلام دين ودولة"، لم يكن يستهدف إقامة الدولة الإسلامية كما تصورها بعد ذلك المودودي وسيد قطب والسيد الخميني، ولكنه أراد نظاماً للحكم يستلهم القيم والمبادئ والأصول الإسلامية، وهذه الأصول هي التي عرفتنا عليها النظم الأوروبية، وتحدث عنها الإمام البنا كما يتحدث الأوروبيون، وليس على طريقة الفقهاء، لأن طريقة الفقهاء مختلفة تماماً"، شبرّ الفقيه، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام: إشكالية الأمة والدولة، ص 180.

³ البنا، "رسالة التعاليم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 356.

⁴ البنا، "معركة المصحف: أين حكم الله؟"، جريدة الإخوان المسلمون اليومية، عدد 227، 16 مايو 1948، (عن: غانم، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا، ص 148).

⁵ ليس المقصود بذلك القواعد الفقهية بالمعنى الاصطلاحي للعبارة، وإنما المقصود القواعد العامة للفقهاء المتعلقة بعموم التكليف الظاهرة.

واعتبروا من واجبه التذكير بالشروط الشرعية، التي تحد -نسبياً- من السلطة المطلقة وكان ذلك التذكير في ظروف القرن الماضي من مصلحة الشعوب الإسلامية"¹.

لعل المقصود بالسلفية المشار إليها أعلاه، سلفية محمد رشيد رضا -على الخصوص- وهو الداعي إلى الخلافة الإسلامية، فكانت عبارة "الإسلام دين ودولة" ردة فعل على التشبث بالأشكال القديمة، على حين سعى أصحاب تلك العبارة إلى اعتبار المضامين، والسبب في ظهور هذه الدعوة -كما هو واضح من النص الآنف- أمران: أما أحدهما فابتعاد السلطة العثمانية عن معاني الخلافة الحقيقية، وأما الثاني فنشوء اتجاهات ليبرالية متأثرة بالغرب، فيما يتعلق بفصل الدين عن الحياة. فكانت الدعوة ردة فعل على الأمرين لتذكر الشعوب بالعلاقة بين الدين والدولة، وتذكر الدولة القائمة بالمعلوم من الدين بالضرورة فيما يتعلق بالعدل والحرية والشورى، وكل ذلك كان في صالح الشعوب التي بدأت تتهيأ لاستقبال الوعي الجديد.

الفرع الثاني: مقومات الدولة الإسلامية.

يرى البنا أن الدولة الإسلامية قامت -وتقوم- على ثلاثة مقومات، تعد أساساتها هي: العدل والمساواة والحرية والجهاد. فالعدل في الإسلام أساس الأحكام، قال تعالى: ﴿...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾²، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾³، وقال: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ...﴾⁴. أما الحرية فلا يتصور الإسلام أبداً دولته تحت حكم غيرها، أو أرضه تحت سلطان أجنبي عنها، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...﴾⁵. وأما الجهاد فيؤكد البنا أنه أصل من الأصول التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، وأنه "الآن فريضة محكمة وضرورة لازمة"، ويستدل بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾⁶، ويقول: "ولن تقوم دولة بغير كفاح ولن تصان حرية بغير سلاح"⁷.

¹ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 121، يفصل الكاتب هذه المسألة قائلاً: "إن العبارة -الإسلام دين و دولة- وصف للواقع القائم منذ قرون، أي لحكم سلطاني مطلق يحافظ -لأسباب سياسية محضة- على قواعد الشرع، وليست بأي حال تعبيراً عن طوبى الخلافة [...] تعني كلمة إسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطورت أثناء التاريخ في دار الإسلام، ولا تعني أبداً العقيدة [...] إن الإسلام لم يحول الدولة إلى مؤسسة دينية لأن الدولة في الظروف العادية تعني دائماً الملك الطبيعي"، المرجع نفسه، ص 122.

² النساء/58.

³ النحل/90.

⁴ الأنعام/152.

⁵ المنافقون/8. ينظر: صباح زنكنة، "حقوق الإنسان، تطورها ومبادئها وتطبيقاتها"، مجلة الإسلام اليوم، عدد 12، سنة 1994/12، ص 66.

⁶ الأنفال/60. يتحدث البنا عن العناية بالجهاد قائلاً: "ولست تجد نظاماً قديماً أو حديثاً، دينياً أو مدنياً، عُني بشأن الجهاد والجنديّة واستنفار الأمة وحشدتها كلها صفاً واحداً للدفاع بكل قواها عن الحق، كما تجد ذلك في دين الإسلام وتعاليمه"، حسن البنا، رسالة الجهاد، ضمن: أبي الأعلى المودودي وآخرين، الجهاد في سبيل، دار الشهاب، باتنة، ط/1988، ص 60، تنظر تفاصيل الجهاد والأدلة عليه من الكتاب والسنة في المصدر نفسه، ص 59-93، كذلك: البنا، "الجهاد عزناً"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 80-84.

⁷ البنا، أحاديث الجمعة، ضمن: مجموعة آثار الأستاذ حسن البنا، دار الشهاب، باتنة، ط/1988، ص 142.

الفرع الثالث: خصائص الدولة الإسلامية.

إذا كانت الدولة الإسلامية في فكر البنا دولة قائمة على أساس الدين - وهذا لا يعني أنها دولة دينية¹ - فإن خصائصها فرع من هذا الأصل وهي:

- دولة دعوة: يقول البنا في ذلك: " إن الدعوة أساس الدولة، والدولة حارس الدولة²، وهما -معا- قوام الحياة الإنسانية الصحيحة المستقيمة"³.

- دولة عالمية: إذا كان الإسلام دعوة عالمية - وهذا واضح من بعث النبي ﷺ إلى الناس كافة - فإن الدولة الإسلامية المعهودة والمنشودة هي دولة عالمية. يقول البنا: "إنها عالمية لأنها موجهة إلى الناس كافة، لأن الناس في حكمها إخوة"⁴، ومن ثم فالإخوان المسلمون لا يؤمنون بالعنصرية الجنسية، ولا يشجعون عصبية الأجناس والألوان، ولكنهم يدعون إلى الأخوة العادلة بين بني البشر"⁵. مستدلاً بحديث النبي ﷺ: ﴿ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من مات على عصبية﴾⁶.

- دولة محكومة بسلطان الشريعة: وموحدة السلطة وليست دينية، "وقد كان يهدف -بالتأكيد على هذه المعاني- إلى دحض آراء الاتجاه التغريبي التي كانت تدعو إلى معاملة الإسلام - في علاقته بالدولة - بالطريقة نفسها التي عاملت بها أوروبا المسيحية (الكنسية) في علاقتها بالدولة"⁷، ومعنى هذا أنها تصبح أداة في خدمة رسالة الإسلام وليس العكس⁸.

الفرع الرابع: وظائف الدولة الإسلامية.

إذا كانت وظائف الدولة الإسلامية هي -بشكل عام-: الحفاظ على الأمن الخارجي (الجهاد) والحفاظ على الأمن الداخلي وإقامة العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعناية بالعلم والعمران - كما مر بنا آنفاً - فما هي وظائفها التي ينشدها البنا؟

تقوم الدولة الإسلامية - باعتبارها دولة دعوة ورسالة - بأربع وظائف هي:

¹ سيأتي مزيد حول فكرة "الدولة الدينية" في الفصل الرابع إن شاء الله.

² هذه العبارة أصلها مقولة الغزالي القائل: "والمملك والدين توأمان؛ فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهذوم، وما لا حرس له فضائع"، الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (29/1).

³ البنا، "آمال الدعوة الإسلامية في عهد الفاروق"، جريدة الإخوان المسلمون اليومية، عدد 11/278 فبراير 1987، (عن: غانم، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا، ص152).

⁴ البنا، "دعوتنا في طور جديد"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص226.

⁵ البنا، "دعوتنا في طور جديد"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص226.

⁶ أبو داود، كتاب الأدب، باب في العصبية، بلفظ: ﴿ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية﴾. عن جبير بن مطعم. أحمد في المسند من حديث مطعم بن عدي رضي الله عنه.

⁷ إبراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص156.

⁸ الموضوع نفسه، ينظر للمقارنة: عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص104، إذ يقول: "تحت ظل الخلافة [أي الدولة الإسلامية] تخدم الدولة أهداف الشريعة".

- القيام ببناء نظام سياسي يجسد -عمليا- قيم ومبادئ المثالية الإسلامية، وقد أشار إلى ذلك من خلال تبسيطه للمثالية الإسلامية، في صورة "هيكل مبني على دعائم أربع، ومحاط بسورين عظيمين"¹؛ أما الدعائم الأربع فهي: العقيدة الصافية والعبادة الصحيحة والوحدة التي تجمع الأمة والتشريع العادل المستمد من كتاب الله لا المستمد من الأهواء، وأما السوران فهما: "الحكومة الإسلامية التي تقوم على حراسة الناس في دينهم ودنياهم والجيش لحفظ استقلال الأمة والدفاع عن حوزتها"².

- تحقيق العدالة، وهي القيمة العليا في النظام السياسي الإسلامي، ويستدل على ذلك من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾³. يقول البنا: "إن ميزان عدالة الدولة هو القانون العادل الرحيم [...] الذي يحدد حدود الحاكم والمحكوم، ويأخذ من الظالم للمظلوم، ويقيم العدالة بين الأفراد والجماعات والهيئات والطبقات [...] فإذا لم يكن للدولة ميزان أو سُخِّرَ ميزانها في غير ما وُضِعَ له، عمت الفوضى واضطرب النظام"⁴.

- الوظيفة الثالثة والرابعة نشر الدعوة والجهاد، وهما وظيفتان لا تنفكان عن بعضهما، والجهاد هو "الفريضة الماضية إلى يوم القيامة"⁵ [...] وهو ما قصده الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿من مات ولم يغز ولم ينو الغزو مات ميتة جاهلية﴾⁶⁷. أما الأهداف الشرعية من وراء الحث على الجهاد فقد حددها في⁸:
أ- رد العدوان والدفاع عن النفس والأهل والمال والعرض والدين⁹،
ب- تأمين حرية التدين والاعتقاد للمؤمنين الذين يحاول الكافرون أن يفتنهم عن دينهم،

¹ البنا، "نظرات في إصلاح النفس والمجتمع"، ص192-194، (عن: غانم، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا، ص159).

² الموضوع نفسه.

³ النساء/58.

⁴ البنا، "ميزان جريدة الإخوان المسلمون اليومية"، عدد730/17 سبتمبر 1948، (عن: غانم، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا، ص160).

⁵ وفي الحديث: ﴿الخيال معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة﴾، البخاري كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد ماض مع البر والفاجر، رقم 2852.

⁶ وفي رواية: ﴿...مات على شعبة من النفاق﴾، مسلم والبيهقي.

⁷ البنا، "رسالة التعاليم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص361، "الإخوان المسلمون تحت راية القرآن"، ص193، "دعوتنا في طور جديد"، ص240.

⁸ البنا، "السلام وحكمة مشروعية القتال في الإسلام"، مجلة الشهاب، عدد 4/فبراير 1948، (عن: غانم، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا، ص162-163).

⁹ تجدر الإشارة إلى أن ترتيب الكليات الخمس عند جمهور العلماء هو: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (2/326)، ويرتبتها كالاتي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل. وفي مسألة الترتيب خلاف بين العلماء. أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار الأمة، جدة، ط1/2010، ص51.

ج- حماية الدعوة حتى تبلغ للناس جميعاً، ويتحدد موقفهم منها تحديداً واضحاً، وذلك أن الإسلام هو رسالة اجتماعية إصلاحية شاملة، تنطوي على أفضل مبادئ الحق والخير والعدل، وتوجه إلى الناس كافة، فلا بد أن يُعرف موقف كل فرد وكل أمة بعد هذا البلاغ،

د- تأديب ناكثي العهد من المعاهدين أو الفئة الباغية على جماعة المؤمنين، التي تتمرد على أمر الله، وتأبى حكم العدل والإصلاح¹،

هـ- إغاثة المظلومين من المؤمنين أينما كانوا، والانتصار لهم من الظالمين، ويؤكد أن ما عدا تلك الأغراض " فإن الإسلام لا يميز الحرب من أجلها بحال من الأحوال"².

المطلب الثاني

نظام الحكم في فكر البنا.

يعرض البنا تساؤلات طرحها بعض الناس حول منهج الإخوان المسلمين في الحكم من مثل: هل في منهج الإخوان المسلمين أن يكونوا حكومة وأن يطالبوا بالحكم، وما وسيلتهم إلى ذلك؟ يجيب قائلاً: " وهذا الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركناً من أركانه [...] وقد جعل النبي ﷺ الحكم عروة من عرى الإسلام، والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع"³، ويعلل ذلك قائلاً: " فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك أحدهما عن الآخر"⁴.

واضح أن استدلال البنا معتمد على المنطق المحض، الذي مفاده: أن الإسلام -لكونه فلسفة شاملة- فهو -إذا- عقيدة وشريعة ودين ودولة، وهذا يتضمن "التشريع" أو ما يسمى اليوم "السلطة التشريعية"، وكذا "التنفيذ" أو ما يسمى "السلطة التنفيذية". وبناء عليه فإن وجود سلطة تُشَرِّع من غير سلطة تُنَفِّذ، يعني أن القرارات ستبقى حبراً على روق، وسيصبح -بذلك- الإسلام شعارات ترفع وأحكام تُشَرِّع، من غير مقابل لها على أرض الواقع

¹ لعله يشير بعبارة "حكم العدل والإصلاح" إلى قوله تعالى: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...)، الحجرات/9.

² "إن الذي يبدو لنا من خلال كتاباته المتعددة حول هذا الموضوع [الجهاد] هو أن متغيرات الواقع -خاصة غياب الدولة الإسلامية واستمرار العدوان الاستعماري الغربي- قد أثر كثيراً في صياغته لرأيه وتحديده لمواقفه، ويظهر ذلك بوضوح في تركيزه على هدف الدفاع ورد عدوان غير المسلمين على أرض الإسلام"، غانم، مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا، ص 163-164.

³ قد سبقت الإشارة إلى خطأ البنا في هذا التقرير؛ وذلك أن الحكم في كتبنا الفقهية معدود من الفروع لا من الأصول، ينظر: البنا "الإخوان المسلمون والحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 136.

⁴ الموضوع نفسه.

من التنفيذ، وسلطة كهذه لا تقوم لها قائمة؛ إذ بالتنفيذ يتحقق المقصود من سن القوانين¹. بل أكثر من ذلك؛ فإنه يدعو إلى استخلاص قوة التنفيذ - بعد قوة التشريع - من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف².

الفرع الأول: ضرورة إقامة نظام الحكم.

يتفق الإخوان المسلمون - وعلى رأسهم البنا - مع جمهور العلماء المسلمين فيما يتعلق بوجود إقامة الخلافة أو النظام الإسلامي في السياسة والحكم، وهذا من منطلق شمول الإسلام وعالميته³، بل إن البنا - في بعض نصوصه - يشير إلى أن الحكم في الإسلام من الأصول العقديّة لا من الفروع الفقهيّة، والدليل العقلي الذي يستصعبه هو أن الإسلام لم يترك المسلمين بلا حكومة؛ فقد نأى بالمجتمع عن الفوضى، وحث على وجوب نصب الإمام؛ إذ قال النبي ﷺ لبعض أصحابه: ﴿إِذَا نَزَلَتْ بِلَدٍ وَلَيْسَ فِيهَا سُلْطَانٌ فَارْحَلْ عَنْهُ﴾⁴، كما قال في حديث آخر: ﴿وَإِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَأَمِّرُوا عَلَيْكُمْ رَجُلًا﴾⁵.

إن اللبنة الأولى من لبنات الفكر السياسي الإسلامي تتمثل في أن الحكومة (أو الحكم) أصل من أصول الإسلام، "وأول أخطاء المسلمين أننا نسينا هذا الأصل، ففصلنا الدين عن السياسة عملياً"⁶، وترتب عن هذا هذا الخطأ أن تسرب الضعف والفساد إلى المجتمع السياسي الإسلامي⁷، وعلى ذلك فالحكومة في الإسلام - على

¹ يقول البنا: " والمصلح الإسلامي إن رضي لنفسه أن يكون فقيها مرشدا يقرر الأحكام ويرتل التعاليم ويسرد الفروع والأصول، وترك أهل التنفيذ يشعرون للأمة ما لم يأذن به الله، ويحملونها بقوة التنفيذ على مخالفة أوامره، فإن النتيجة الطبيعية أن صوت هذا المصلح سيكون صرخة في واد ونفخة في رماد". "الإخوان المسلمون والحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص136.

² البنا، "الإخوان المسلمون والحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص137. ينظر: منير البياتي، النظم الإسلامية، دار وائل، الأردن، ط1/2006، ص 9-7.

³ ينظر خاصية الشمول في: يوسف القرضاوي، شمول الإسلام، سلسلة: نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام في ضوء شرح علمي مفصل للأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3/3003، ص37-63.

⁴ رواه الديلمي أبو الشيخ عن أنس، ولفظه: ﴿السُلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، فَإِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ بِلَدًا لَيْسَ فِيهَا سُلْطَانٌ فَلَا يَقِيمَنَّ بِهِ﴾.

⁵ مسلم، كتاب الإمارة، باب52، حديث رقم. 141 ينظر: البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص317، ويضيف قائلا: "فمن ظن أن الدين - أو بعبارة أدق الإسلام - لا يعرض للسياسة أو أن السياسة ليست من مباحثه فقد ظلم نفسه وظلم علمه بهذا الإسلام [...] فلا تقوم الدولة الإسلامية إلا على أساس الدعوة، حتى تكون دولة رسالة لا تشكيل إدارة، ولا حكومة مادة جامدة صماء لا روح فيها، كما لا تقوم الدعوة إلا في حماية تحميها وتنشرها وتبلغها وتقويها"، الموضع نفسه.

⁶ البنا، "رسالة التعاليم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص360. ينظر للمقارنة ما يذهب إليه أمثال العشماوي في: "الحكومة المدنية والحكومة الدينية"، ضمن: الخلافة الإسلامية، ص44-46، المؤلف نفسه، معالم الإسلام، دار الانتشار العربي، بيروت، ط2/2004، حصاد العقل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط3/2004، ص55-66، ينظر كذلك: مُجَدِّ عَمارة، "الشريعة الإسلامية والقانون"، مجلة المنهل، عدد 528، ديسمبر - جانفي 1996-95، ص14.

⁷ حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ص170. ينظر في وجوب إقامة الدولة: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2/1987، ص226-245.

رأي البنا- " تقوم على قواعد معروفة مقررة، هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي، فهي تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها، لا عبرة -بعد ذلك- بالأسماء والأشكال"¹.

إن أهم ملاحظة تجدر -بعد هذا النص للبنا- هي ما تعلق بشكل الحكومة؛ فعنده -كما عند سائر الإسلاميين- لا عبرة بالأسماء والأشكال، وإنما العبرة بالمضامين التي تقوم عليها الحكومة؛ فإذا أقيمت هذه القواعد وتحققت مقاصد الإمارة (من حراسة الدين وسياسة الدنيا) بأي شكل من الأشكال فتم شرع الله². وهذا ما ذهب -ويذهب- إليه جل العاملين في حقل السياسة الإسلامية، وإن كان هناك آخرون يذهبون إلى التشبث ببعض الأشكال كـ "الخلافة" بالنسبة لرشيد رضا، السابق الحديث عنه في فصل مضى.

إن الهدف من الدولة في الإسلام هو إيجاد " الفرد المسلم والبيت المسلم والشعب والحكومة المسلمة"³ والدولة التي تقود الدول الإسلامية⁴ وتضم شتات المسلمين وتستعيد مجدهم وترد عليهم أرضهم المفقودة وأوطانهم المسلوقة وبلادهم المغصوبة⁵، ثم تحمل علم الجهاد⁶ ولواء الدعوة إلى الله كي تسعد العالم بتعاليم الإسلام"⁷.

¹ البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص318، ينظر: سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ص170.

² ينظر القاعدة الفقهية: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني" في: أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص13. مصطفى أحمد الزرقا، الدخل الفقهي العام، (966/2). منير البياتي، النظم الإسلامية، دار وائل، الأردن، ط1/2006، ص333-340.

³ يستعمل الإخوان المسلمون -عموما- والبنا -خصوصا- لفظة "مسلمة" بدلا من لفظة "إسلامية"، وهذا التفريق له دلالاته؛ ذلك أن الأوضاع والملايسات التي كانت أيام البنا، المعاصرة لأيام فاروق مصر، حتمت عليه أن يصرح بـ "إسلام" الحكومة، على خلاف من يقول بكفرها من جهة، وهي إشارة إلى كونها غير "إسلامية" كما ينبغي، أو كما يجب أن تكون عند الإخوان المسلمين من جهة أخرى، وهو موقف وسط بين مكفري النظام المصري، وبين من يجعلونه حكما إسلاميا، أو ربما خلافة إسلامية.

⁴ لعل الإشارة واضحة هنا إلى أن هذه الدولة التي تقود الدول الإسلامية هي مصر، وهذا هو الموقف نفسه لمحمد عبده، وقد سبقت الإشارة إليه في الفصل الأول.

⁵ وهذا خاص بفترة الاستعمار الحديث.

⁶ يفهم البنا الجهاد على أنه " الفريضة الماضية إلى يوم القيامة [...] وأول مراتبه إنكار القلب وأعمالها القتال في سبيل الله، وبين ذلك: جهاد اللسان والقلم واليد وكلمة الحق عند السلطان الجائر، ولا تحيا الدعوة إلا بالجهاد، ويقدر سمو الدعوة وسعة أفقها تكون عظمة الجهاد في سبيلها، وضخامة الثمن الذي يطلب لتأييدها، وجزالة الثواب للعاملين [...]. بذلك تعرف معنى هتافك "الجهاد سيبلنا"، البنا، "رسالة التعاليم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص361. و يبدو أن معنى الجهاد عند البنا واسع سعة الإسلام وسعة دعوة الإخوان العالمية. ينظر في الجهاد بالمعنى الإخواني: مازن فروخ، ثوابت العمل الإسلامي عند الإمام الشهيد حسن البنا، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، ط1/1986، ص16-19، سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان، مكتبة رحاب، الجزائر، (د.ت)، ص237-239.

⁷ البنا، "إلى الشباب"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص177، سعيد حوى، في آفاق التعاليم، ص234-235، جمعة أمين عبد العزيز، فهم الإسلام في ضوء الأصول العشرين للإمام حسن البنا، دار الدعوة، الإسكندرية، ط3/1993، ص351.

الفرع الثاني: مسؤولية الحاكم.

إن الحاكم في الإسلام مسؤول مسؤولية كاملة عن أعماله وتصرفاته أمام الله أولاً ثم أمام الأمة التي نصبته في البداية ولها الحق في عزله إذا نكث العهد أو فقد شروط الأهلية، وهو أجبر لهم وعامل لديهم. وقد "قرر الإسلام مسؤولية رجال الحكومة أمام الأمة، وهذا واضح من النصوص التي يطلب فيها من الأمة نصح ولاة الأمر والأخذ على أيدي ظالمهم"¹. ويستدل البنا بحديث النبي ﷺ: ﴿كَلِمَةٌ رَاعٍ وَكَلِمَةٌ مَسْئُولٍ عَنْ رِعِيَّتِهِ﴾²، ويقول أبي بكر رضي الله عنه عندما ولي الخلافة: "كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم، فافرضوا لي من بيت مالكم"³. ويستخلص البنا من كلام الخليفة الأول أن العلاقة بين الحاكم والرعية هي علاقة تعاقدية، لذا يرى أن أبا بكر هو المؤسس الأول لنظرية العقد الاجتماعي " وفسرها أفضل تفسيرا"⁴ قبل جان جاك روسو بأحد عشر قرناً⁵.

إن عدم تحمل المسؤولية من قبل حكام البلاد المسلمة هو ما أدى -بحسب البنا- إلى ضعف حكوماتها المتعاقبة وفقدان هيبتها في نفوس شعوبها، مُرجعا سبب ذلك كله إلى النظرة الضيقة والمصالح الشخصية للمسؤولين، أُلتهُم عن المصالح الكبرى للأمة، " ولو لا أن النفوس -في مصر- مطبوعة بطابع الطاعة والاستسلام، والأعمال تسير بطريق روتيني لا تجديد ولا ابتكار لتعطل كل شيء، ولعجز الدولار الإداري المضطرب عن أن ينهض بحاجات الشعب وأن يؤدي للناس من عمالاً"⁶.

الفرع الثالث: وحدة الأمة.

تعني وحدة الأمة أن يكون لها نظام واحد هو الإسلام، وتعني قيامها بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁷. فالوحدة -إذا- اجتماع حول أصول الإسلام، وبهذا المعنى تفقد الخلافات حول الفروع تأثيرها على المجتمع الإسلامي، هذا النوع من الخلاف " لا يوجب بغضا ولا خصومة ولا حزبية"⁸. إن البنا -بهذا التصور

¹ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الخارجية والمالية، الطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ط/1931، ص27. ينظر: الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص292-304.

² البخاري، كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، عن ابن عمر، وكتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله عبدي وأمتي. مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية، عن ابن عمر.

³ البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص318.

⁴ الموضع نفسه.

⁵ حسين سعد، الأصولية العربية الإسلامية المعاصرة، ص170، 171.

⁶ البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص331، وفي ضعف هيئة القانون -في مصر خاصة- يقول البنا: "ولا شك أن سلطان القانون قد تزعزع وفقد معظم احترامه كذلك، بسبب هذه الاستثناءات المحسوبيات والحيل المتكررة، والاعتداء أحيانا بنسخ القانون لغرض شخصي [...] فيعمل ذلك عمله في النفوس وينال من هيئة القانون واحترام النظام"، المصدر نفسه، ص331، 332.

⁷ ينظر: عثمان عبد العزيز رسلان، التربية السياسية عند الإخوان المسلمين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، (د.ت)، ص235.

⁸ البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص318.

الشامل للوحدة- يريد أن تتجاوز الأمة خلافاتها الضيقة ومذهبياتها المتعصبة¹، لتتشوف إلى معالي الأمور، فـ"الخلاف لا يُفسد للؤد قضية"، كما يقول المثل العربي قديماً. إن الوحدة التي ينشدها البنا هي وحدة: "تزيل كل عوامل الفرقة التي تمزق شمل الأمة، وهي -عنده- شرط لازم للاستفادة من وحدة الأوطان التي تمتد من المحيط إلى المحيط"، وصورة هذه الوحدة صورة عملية تتم بأن تقرر كل أمة من أمم العالم الإسلامي شعاراً ثلاثياً: النظام الإسلامي الاجتماعي في الداخل، والتحرر من كل سلطان أجنبي في الخارج، والتعاون بين الأمم الإسلامية في جميع أنحاء الأرض، وهذه خطوة في سبيل الوحدة السياسية الكاملة التي تأتي بعد ذلك في أوانها"².

إن دعوة البنا وتشديده على وحدة الأمة الإسلامية لم يمنعه من تركيزه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي قد يُذهب كثيراً من الصداقات بسبب من شدة الحق على النفوس³، ويستدل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿الِدِينُ النَّصِيحَةُ﴾ (ثلاثاً)، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم⁴، وقوله ﷺ: ﴿إِذَا رَأَيْتَ أُمَّتِي تَهَابُ أَنْ تَقُولَ لِلظَّالِمِ يَا ظَالِمُ فَقَدْ تُؤَدِّعُ مِنْهَا﴾⁵. والأمة الإسلامية واحدة "لأن نظام الحياة الاجتماعي الذي يضمها نظام واحد هو الإسلام"⁶، الذي دعا -ويدعو- إلى أن تكون الأمة واحدة، وذلك أدنى إلى قوتها، خاصة في ظروف تفرق الأمة الإسلامية أيام البنا.

الفرع الرابع: احترام إرادة الأمة.

إذا كانت الأمة هي التي نصّبت الحاكم، وأعطاه العهود والمواثيق على تطبيق القانون (الشرع الإسلامي) فإن من حقها "أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير، وعليه أن يشاورها ويحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها"⁷. يستدل البنا على ضرورة احترام إرادة الأمة بإيجاب القرآن لمبدأ الشورى الشورى في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾⁸، وقوله: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾¹، وكذلك بما نصت عليه سنة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده.

¹ ينظر: صلاح الدين أرقه دان، "مفهوم الوحدة الإسلامية"، ضمن ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل، المنعقدة في الكويت ما بين 3-6 فبراير 1992، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ص 107-124، حسين سعد، الأصولية العربية الإسلامية المعاصرة، ص 171.

² محمد سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي، دار شروق، القاهرة، ط 2006/6، ص 315. ينظر: عبد العزيز الحياط، النظام السياسي في الإسلام: نظام الحكم، ص 134-138.

³ يقول أحد الصالحين: "ما ترك لي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صديقاً".

⁴ مسلم، كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، رقم 55، عن تميم الداري رضي الله عنه، وفي النصيحة للإمام سرا حديث: «من أراد لذي سلطان في أمر فلا يُبْده علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان أدى الذي عليه»، أخرجه ابن أبي حاتم في السنة، رقم 1096، وأحمد في المسند، (403/3)، عن عياض بن غنم، قال الألباني: صحيح.

⁵ أحمد، المسند، (163/3).

⁶ البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 318.

⁷ المصدر نفسه، ص 319. ينظر: منير البياتي، النظم الإسلامية، ص 253-262. ينظر في رضا الأمة: الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 183-190.

⁸ آل عمران/159.

إن الشورى -عند البنا- أصل من أصول الحكم في الإسلام، ولا يهم -بعد ذلك- الشكل والطريقة التي تتم بها. يقول: " والنظام الإسلامي -في هذا- لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحا بدونها، ومتى طبقت تطبيقا يحفظ التوازن بينها ولا يجعل بعضها يطغى على بعض"². وهذا الرأي له هو الرأي الذي سار عليه العلماء والدعاة المعاصرون، الذين لم يشترطوا لنظام الحكم -عموما- والشورى -على الخصوص- شكلا معنيا ولا اسما خاصا، إنما الهدف تحقيق المعنى منها، وهو احترام إرادة الأمة لأن الأمر إليها، وهذا -بدوره- يحقق التوازن في نظام الحكم، ويحقق الرقي لأمة الإسلام.

المطلب الثالث

الخلافة الإسلامية في فكر البنا.

إذا كانت مشكلة الخلافة من أكبر المشكلات في الفكر الإسلامي، خصوصا بعد إلغاء الخلافة العثمانية، وكانت -من ثم- الإلهام للعديد من الداعين لإعادة الحكم السياسي إلى أيدي المسلمين وعلى رأسهم محمد رشيد رضا³، فما هو مفهوم الخلافة عند البنا؟ وهل حملت المشكلات نفسها التي حملتها عند رشيد رضا؟ وإلى أي مدى يمكن تحقيق هذا النوع من أنظمة الحكم في ظروف قد تغيرت عما كانت عليه قبل إلغائها الخلافة سنة 1924م؟

يعتقد البنا -ومن ورائه الإخوان المسلمون- أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، " ومظهر من مظاهر الارتباط بين أمم⁴ الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها "⁵، ويعلل موقفه الصريح هذا بكون " الخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله "⁶. ويستدل من التاريخ الإسلامي على ما يذهب إليه، خاصة ما حدث في مؤتمر السقيفة؛ أين قدم الصحابة -رضي الله عنهم- النظر في شأن الخلافة ومن سيتولى أمر المسلمين بعد وفاة القائد الأعلى، على النظر في تجهيز النبي صلى الله عليه وسلم ودفنه، حتى فرغوا من هذه المهمة

¹ الشورى/38.

² البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 319. ينظر: عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط2، (د.ت). محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1/1989، ص 54-68.

³ لقد مر ذلك في الفصل الثاني عند الحديث عن إشكالية الخلافة الإسلامية.

⁴ تجدر الإشارة إلى هذه العبارة التي تجمع الإسلام في "أمم" وليست "أمة" واحدة، ودلالة ذلك الإقرار الضمني من البنا بواقع الأمة المعاصر له، وهو تشظي الأمة الإسلامية إلى أمم، كيف لا، والخلافة العثمانية قد انشطرت منذ بضع سنين فحسب.

⁵ البنا، "الإخوان المسلمون والخلافة"، في: "رسالة المؤتمر الخامس"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 144. وهذا النص يفند ما ادعاه أحد الكتاب بكون البنا لا يسعى للخلافة، واصفا إياه بأنه "مصلح ديمقراطي يؤمن كل الإيمان بسيادة الأمة وضرورة احترام إرادتها وإقامة النظام السياسي على أساس برلماني، ولا نجد فيه كلمة واحدة من شنشنة سيد قطب والمودودي أو ادعاءات جماعات الرفض أو حتى فيهقة الفقهاء، بل لا نجد فيه إشارة إلى "تطبيق الشريعة" أو تنفيذ الحدود أو حتى الخلافة"، شبر الفقيه، مرجع سلبق، ص 184. والصحيح أن البنا قد دعا إلى دولة إسلامية قطرية تكون مصر بدايتها، لتعم على سائر البلدان العربية المستقلة، ثم يلي ذلك إقامة الخلافة على نهج النبوة.

⁶ البنا، "الإخوان المسلمون والخلافة"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 144.

واطمأنوا على إنجازها¹، كما يستدل بالآيات والأحاديث التي وردت في وجوب نصب الإمام وبيان أحكام الإمامة² وتفصيل ما يتعلق بها. وهي لا تدع مجالاً للشك في أن من واجب المسلمين الاهتمام والتفكير في أمر الخلافة، منذ تحويرها عن حقائقها ومقاصدها ومناهجها إلى أن ألغيت نهائياً³. ومن بين الآيات التي تقرر حق الأمة في الخلافة البشرية⁴ وأستاذيتها على العالم⁵ قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾⁶، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...﴾⁷، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...﴾⁸، ويرى البنا أن الإسلام هو الذي خول الأمة صلاحية خلافة البشرية وأكد سيادتها وأرشد إلى طريق صيانتها، ودليله في ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ...﴾⁹. وهذه السيادة أو هذه الخلافة والأستاذية أوجب الإسلام على الأمة المحافظة عليها، " وأمرها بإعداد العدة واستكمال القوة، حتى يسير الحق محفوفاً بجلال السلطة كما هو مشرق بنور الهداية"¹⁰.

يجعل الإخوان المسلمون -إذا- فكرة الخلافة والعمل على إعادتها مرة أخرى أولى اهتماماتهم ورأس مناهجهم، " وهم -مع هذا- يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة

¹ البنا، "الإخوان المسلمون والخلافة"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 144. ينظر: عبد العظيم فودة، الحكم بما أنزل الله، دار الصحوة، القاهرة، دار البحوث العلمية، الكويت، ط 1987/1، ص 130-137. صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1990/8، ص 280-286.

² يفرق ابن تيمية بين الإمامة والخلافة؛ فالإمامة هي النظام الذي تبنى شرعيته على الشخص خليفة -لنبي ﷺ- أما الخلافة فهي الكيفية التي يحكم بها الإمام ويسوس الناس تأسياً بسنة الخلفاء الراشدين. ولهذا اشترط ابن تيمية على الإمام أن يكون إماماً وخليفة، ينظر: أنور ماجد عشقي، خلافة أبي بكر الصديق في فكر ابن تيمية السياسي، مكتبة التوبة، الرياض، ط 1998/1، ص 155، ينظر مبحث: "التنظيمات الإسلامية جند الله" في: Epostito, op. cit. p. 119، وفي إشكالية العلاقة بين الدعوة والخلافة والعصبة والملك ينظر:

Georges Labica, *Politique et Religion chez Ibn Khaldoun*, études et documents, SNED, Alger, 1968, p. 99.

³ البنا، "الإخوان المسلمون والخلافة"، في: "رسالة المؤتمر الخامس"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 144. ينظر: حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د.ت)، ص 127، 128. إبراهيم ياسين الخطيب وآخرون، النظم الإسلامية، الأهلية للنشر والتوزيع، (د.م)، ص 1989/1، ص 45.

⁴ كان حزب التحرير في الأردن من الساعين لإعادة الخلافة الإسلامية على طريقته، ينظر: Dr Suha Raji-Farouki, *A Fundamental Quest, Hizb Al-tahrir and the Search for Islamic Califate*, Grey Seal, London. "حزب التحرير والسعي نحو الخلافة الإسلامية"، تلخيص وتعليق: وليد محمود عبد الناصر، مجلة السياسة الدولية، عدد 126، أكتوبر 1996، ص 223-224.

⁵ See: Montgomery, *Islamic Political Thought*, Ta A, constable LTD, Edinbrough, 1968, p. 67.

⁶ آل عمران/110.

⁷ البقرة/143.

⁸ المنافقون/8.

⁹ آل عمران/118.

¹⁰ البنا، "رسالة المؤتمر الخامس"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 162-163.

لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات¹، وقبل الوصول إلى تحقيق الهدف النهائي - وهو الوصول بالأمة من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة إلى مرحلة الخلافة² - "لا بد من تعاون تام ثقافي³ واجتماعي⁴ واقتصادي⁵ بين بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات⁶ وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، وإن المؤتمر البرلماني الإسلامي في قضية فلسطين ودعوة وفود الممالك الإسلامية إلى لندن للمناداة بحقوق العرب في الأرض المباركة لظاهرتان طبيتان وخطوتان واسعتان في هذا السبيل [أي سبيل الخلافة]، ثم يلي ذلك تكوين عصبية الأمم الإسلامية⁷، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على (الإمام) الذي الذي هو واسطة العقد ومجمع الشمل ومهوى الأفتدة وظل الله في الأرض⁸.

هكذا يجعل البنا الخلافة الإسلامية غاية دعوته، في مدى قد يكون بعيدا لكنه ممكن التحقيق، إذا سبقت هذه المرحلة مراحل عدة وخطوات عملاقة وأهداف محددة⁹.

المطلب الرابع

الحكم الدستوري النيابي في فكر البنا.

¹ البنا، "رسالة المؤتمر الخامس"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 144، ينظر: يوسف القرضاوي، التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا، الاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية. Second edition, Malaysia polygraphic, IIF press, snd, Bhd, p. 80.

² ينظر: مُجَدِّدُ الرَّحْمُونِي، الجهاد: من الحجارة إلى الدعوة إلى الدولة، دار الطليعة، بيروت، ط 2002/1.

³ البنا، "رسالة التعاليم"، ص 256-260، "إلى أي شيء ندعو"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 41.

⁴ يراجع الجانب الاجتماعي في البنا، "في مؤتمر رؤساء الشُّعب"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 235-256.

⁵ يراجع الجانب الاقتصادي في البنا، "النظام الاقتصادي"، ص 293، "إلى أي شيء ندعو"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 36.

⁶ البنا، "رسالة المؤتمر الخامس"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 178-179، "الأصول العشرين"، ص 66، مازن فروخ، ثوابت العمل الإسلامي عند الإمام الشهيد حسن البنا، ص 33.

⁷ لعل السنهوري كان السابق إلى هذه الفكرة حين دعا إلى "عصبية أمم شرقية"، يقول في ذلك: "إننا نريد أن تجتمع الدول الشرقية (الإسلامية) في منظمة هدفها أن تحقق لهذه الدول أمنها الداخلي والخارجي، وذلك بالتعاون مع المنظمة العالمية في جنيف [عصبية الأمم] على الأسس الآتية التي أوضحها: 1- عصبية الأمم الشرقية مثل المنظمة العالمية، هدفها السلم والتعاون بين الأمم المشاركة فيها على نفس الأسس وهي: التحكيم والتعاون المتبادل والأمن المشترك [...]. 2- على عكس المنظمة العالمية فإن منظمتنا لن تكون عالمية، لأن نطاقها أضيق من ذلك، فلا تضم إلا الدول الشرقية المستقلة، لكن الضمانات التي توفرها ستكون أقوى [...] فيجب أن يكون التحكيم إجباريا دائما، وتكون المعاونة لرد العدوان فورية، والتعاون سيكون أكثر فائدة، لأنه سيكون بين شعوب لها تاريخ مشترك وحضارة واحدة"، عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أمم شرقية، ص 7، ينظر: مُجَدِّدُ عِمَارَةِ، إسلاميات السنهوري باشا، دار الوفاء المنصورة، ط 2006/1، ص 301، الدسوقي، المقال السابق، ص 41.

⁸ البنا، "رسالة المؤتمر الخامس"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 144-145.

⁹ هذه المراحل هي على التدرج: إصلاح الفرد، إصلاح البيت، إصلاح المجتمع، (وهذه الأهداف الثلاثة من واجبات الفرد والجماعة)، تحرير الوطن، إصلاح الحكومة، إعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية (بتحرير أوطانها وتوحيدها وإعلان الخلافة)، وأستاذية العالم (وهذه الأربعة من واجبات الجماعة عامة)، ينظر: البنا، "رسالة المؤتمر الخامس"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 161-163. لمراجعة الموضوع ينظر: مازن فروخ، ثوابت العمل الإسلامي عند الإمام الشهيد حسن البنا، ص 21، سعيد حوى، جند الله تخطيطا، ص 236، في آفاق التعاليم، ص 33، أبو بكر جابر الجزائري، الدستور الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1970/1، ص 71، إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 1983، ص 143.

إذا كان البنا لا يُقصر الحكم في الدولة الإسلامية على شكل معين أو اسم معين، فإنه أقر - فيما أقر - النظام الدستوري النيابي المعتمد على الشورى، وهو دليل على أخذه من الفكر السياسي الغربي إذا لم يتناقض مع مقررات ومبادئ نظام الحكم في الإسلام. فكيف ينظر إلى النظام الدستوري النيابي، وما هي مبادئ هذا النظام؟ يعتمد النظام الدستوري النيابي على إرادة الأمة وسلطتها من جهة، ومسؤولية الحاكم من جهة أخرى، "وإنه لا مانع فيه يمنع من وحدة الأمة واجتماع كلمتها، وليست الفرقة والخلاف شرطاً فيه، وإن كان بعضهم يقول إن من دعائم النظام النيابي البرلماني: الحزبية¹ [...]"². وهذا النص يبين عدم تحرج البنا - والفكر الإخواني

¹ يقول البنا: "ولكن هذا [أي كون الحزبية من دعائم النظام النيابي] إذا كان عرفاً فليس أصلاً في قيام هذا النظام، لأنه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية وبدون إخلال بقواعده الأصلية"، "أصول الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص322، وللبنا موقف معاد للحزبية نوضحه في الآتي: لقد أشار البنا آنفاً إلى القائلين أن من دعائم النيابي البرلماني الحزبية، وهذا عنده ليس أصلاً وإنما من باب العرف السياسي لا الشرعي، هذا من جهة، ويدعو - من جهة ثانية - إلى القضاء على الحزبية، وتوحيد قوى الأمة السياسية في وجهة واحدة وصف واحد، المصدر نفسه، ص292. وهنا يبدو الإشكال؛ فكيف تكون الحزبية نقطة اعتراض على وحدة الأمة، والتجربة تدل على أن المجتمع الواحد والأمة الواحدة تعيش في كنف أحزاب، تعبر عن التطلعات والأهداف لدى الجماعات المتباينة المصالح والأفكار والاتجاهات، وبالتالي فلا ممارسة سياسية في المجتمع المعاصر خارج طار الفكرة الحزبية؟"، حسين سعد، الأصولية العربية الإسلامية المعاصرة، ص181، 182.

يبدو أن البنا يشير إلى نوع من الأحزاب على الخصوص، وهي الأحزاب المصرية في زمانه، حيث يقول: "لقد انعقد الإجماع أن الأحزاب المصرية هي سينة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناه الآن، وإنما ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا"، البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص326، ويعلل حكمه القاسي على هذه الأحزاب بكونها "ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من هذه الأمة، اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا باسمها، وأن يطالبوا بحقوقها القومية". الموضوع نفسه. ويتواصل انتقاد البنا للأحزاب المصرية - إضافة إلى كونها مصدر الشقاق والنفاق على حد تعبيره - بقوله: "كما انعقد الإجماع على أن هذه الأحزاب لا برامج لها، ولا خلاف بينها أبداً إلا في الشخصيات [...] وبما أن الأحزاب هي التي تقدم الشيوخ والنواب، وهي التي تسير دفة الحكم في الحياة النيابية، فإن البديهي ألا يستقيم أمر الحكم وهذه حال من يسرون دفته"، ويوصي في الأخير بكل هذه الأحزاب جميعاً، "وجعلها حزبا واحداً يسعى لهدف واحد، وهو استكمال استقلال مصر وحرية"، الموضوع نفسه. هذا هو موقف العام للبنا من الحزبية (أو الأحزاب المصرية على وجه الدقة)؛ اتهامها بكونها ليست أحزاباً على الحقيقة، وهي مصدر الفساد الاجتماعي، كما أنها مصدر الشقاق والنفاق، ثم إنما لا تمتلك برامج أو مناهج محددة، وفي الأخير يعطى الحل جاهزاً بجلها كلها، والعودة إلى نظام الحزب الواحد!!

إن موقف البنا من الأحزاب يبدو غريباً - وهو الداعي للحياة النيابية - ولا معنى لذلك من غير تمثيل الشعب في البرلمان عن طريق كتل برلمانية وأخرى حزبية. ثم إن البنا - وهو مؤسس حركة الإخوان، وتعد في المنظور الديمقراطي حزبا من الأحزاب المعارضة الساعية إلى سدة الحكم - ينتقد حركة الإخوان في حقيقة الأمر. ويمكن تعليل ما ذهب إليه في النقاط الآتية: -اعتبار البنا حركة الإخوان غير الأحزاب الأخرى الساعية إلى السلطة فحسب، أما حركته فتسعى إلى الوحدة ولم الشمل، في حين يسعى الآخرون إلى الفرقة والشقاق،

-تفريقه بين الأحزاب كمظهر من مظاهر النظام النيابي، والحزبية كسلوك ناتج إما عن سوء فهم لمعنى التعددية أو عن سوء تقدير لظروف الواقع السياسي المصري المعيش آنذاك، الذي التفت حوله المطامع الأجنبية مع المطامح الداخلية ممثلة في الأحزاب، فكان موقفه ردة فعل لذلك الواقع، مع طموحه إلى التخلص من نير الاستعمار، ولا يتم ذلك إلا إذا توحدت الأحزاب في حزب واحد لمقارعة العدو المشترك. ينظر للمقارنة: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص116.

² البنا، "أصول الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص321. يخالف القرضاوي هذه الفكرة جاعلاً تعدد الأحزاب في السياسة أشبه بتعدد المذاهب في الفقه، قائلاً: "أنا أعلم أن الإمام الشهيد حسن البنا أنكر قيام الحزبية وتعدد الأحزاب في الإسلام، وهو اجتهاد منه ﷺ، لما رآه في زمنه من حزبية فرقت

الإخواني عموماً- من الاقتباس من المناهج الغربية، مع التحفظ على بعض المبادئ في هذا النظام، ومن بينها مبدأ الحزبية. مع تأكيده على عدم تناقض هذا النظام مع الأصول العامة للحكم في الإسلام، يقول: " وعلى هذا فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتناقض مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو -بهذا الاعتبار- ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه"¹. أما ما يتميز به النظام الدستوري النيابي فمنه:

الفرع الأول: الفصل بين السلطات.

أولاً: مفهوم الفصل بين السلطات في الفكر الغربي.

ارتبط هذا المبدأ باسم الفيلسوف الفرنسي "مونتيسكيو" (Montesquieu) (1689-1755م)، الذي شرحه وأبرز خصائصه في مؤلفه الشهير "روح القوانين" (L'esprit des lois). وهذا المبدأ -في تفسيره- هو قاعدة من قواعد فن السياسة؛ ذلك أنه لكي تسير مصالح الدولة سيراً حسناً، ولكي نضمن الحريات الفردية²، ونحول دون استبداد الحكام³، فإن من اللازم ألا تتركز السلطات كلها في هيئة واحدة، ولو كانت هيئة نيابية تعمل باسم الشعب، فجوهر الفصل بين السلطات يتلخص في دعامين:

-الأولى: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف: تشريعية وتنفيذية وقضائية،

-الثانية: عدم تجميع هذه الوظائف في هيئة واحدة⁴.

هذا باختصار مفهوم الفصل بين السلطات في الفقه الدستوري الوضعي، فما مفهومه في الفكر الإسلامي

ولدى البناء على الخصوص؟

الأمة في مواجهة عدوها [...] ولا بأس أن يخالف اجتهادنا اجتهاد إمامنا رحمه الله، فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا، وخصوصاً إذا تغيرت الظروف، وتطورت الأوضاع والأفكار. ولعله لو عاش إلى اليوم لرأى ما رأينا، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، ولا سيما في أمور السياسة الكثيرة التغير"، من فقه الدولة في الإسلام، ص 151، 153، 157.

¹ البناء، "أصول الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 321، 322، ينظر: إسماعيل حاج موسى الحامي، دراسات في الفكر والسياسة، دار الخراطيم، السودان، ط/1997، ص 87.

² ينظر: حسن المطاوي، فلسفة التقدم عند العقاد، العربي للنشر، القاهرة، (د.ت)، ص 311. محمد عبد المعز نصر، في النظم والنظريات السياسية، ص 511-527. إبراهيم درويش وبكر العمري، دراسة الحكومات المقارنة، دار الشروق، جدة، ط 1980/2، ص 89، 116 وما بعدها. إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، 104، 105. محمود إسماعيل، المدخل إلى العلوم السياسية، ص 192، 193. جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة-الدولة إلى الدولة القومية، ص 406-434. إبراهيم دسوقي أباطة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، 226-241.

³ ينظر: عبد الحميد أبو سليمان، إشكالية الاستبداد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط 2010/1، ص 41 وما بعدها. ينظر: نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، 331-338. عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، ص 111-113. عبد الرحمن رداد، قواعد التصرف السياسي لولي الأمر بوصفه مشرعاً: دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، ص 207-218.

⁴ سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1996/6، ص 451. 452، ينظر الحمدي، ص 39. عاصم عجيلة ومحمد عبد الوهاب، النظم السياسية، ص 91-115. أما محمد أسد فيذهب إلى عدم الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، ينظر: منهاج الإسلام في الحكم، ص 101-103.

ثانيا: مفهوم الفصل بين السلطات في الفكر الإسلامي.

تدرج الفكر الغربي وقانونه - فيما يتعلق بفكرة الفصل بين السلطات - من الفصل التام في البداية؛ فتضعف في هذا الحال العلاقة بين السلطات الثلاث، ثم عاد ليعتدل في الفصل؛ مراعيًا ضرورة التعاون بين الهيئات التي تباشر هذه السلطات؛ وفتح نوافذ الاتصال بينها؛ أين تصبح يراقب بعضها بعضًا، من غير تعسف ولا شطط، وذلك هو صمام الأمان من المركزية والاستبداد. فكيف كانت الحال في النظام الإسلامي؟
يعتقد السنهوري أن في النظام الإسلامي كان "هناك فصل تام بين السلطتين التشريعية¹ والتنفيذية، بل إنه يبالغ في ذلك إلى درجة لم تصل إليها النظم البرلمانية الحديثة، التي يعترف أغلبها لرئيس الدولة - وهو ممثل السلطة التنفيذية - ببعض الاختصاصات في التشريع عن طريق حقه في اقتراح القوانين أو الاعتراض عليها أو إصدارها على حسب الأحوال"².

لكن آخريين يذهبون إلى خلاف ذلك؛ فهذا الطماوي يصف خصائص الدولة الإسلامية "أنها لا تعرف الفصل العضوي بين السلطات العامة، ولكنها تقوم على أساس فصل الوظيفة التشريعية عن سائر الوظائف الأخرى"³، ثم يبيد تساؤلًا مفاده: "إذا كان الفكر السياسي الإسلامي لم يعرف نظام فصل السلطات بالمعنى الحديث⁴، فهل يتنافى المفهوم الصحيح لمبدأ فصل السلطات مع الفكر السياسي الإسلامي"⁵. ويوجب عن ذلك بقوله: "ذلك ما لا نعتقده؛ فالأهداف الثلاثة التي يتوخاها مبدأ فصل السلطات (وهي ضمان الحرية والشرعية وتقسيم العمل) لا يمكن أن تكون غريبة عن نظام الدين لحمته وسداه"⁶.

أما عبد الحميد متولي فيذهب إلى أن نظام الحكم في الإسلام أو (نظام الخلافة) لا يأخذ بمبدأ فصل السلطات الذي يعد في مقدمة المبادئ الدستورية لأنظمة الديمقراطية الغربية. ويرد على الذين يأخذون على نظام الخلافة عدم أخذها بهذا المبدأ، أن الوازع الديني عند خلفاء صدر الإسلام كان خير ضمان للحرية ضد إساءة

¹ يجب التفريق -ها هنا- بين التشريع بالمفهوم الغربي والتشريع بالمفهوم الإسلامي؛ فهذا الأخير يأخذ شكلين: أحدهما يتعلق بأصول الشريعة، فهذا لا يحول إلى أحد غير الله، أما ما يتعلق بتشريع القوانين وسنها، فهذا يتوافق مع المفهوم الغربي، ومن ثم فإن الفصل التام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية في الفكر الإسلامي مسألة فيها نظر. ينظر: الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي، ص 590، السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص 64، 65، رحيمة بن حمو، السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1998، ص 40، الحمداي، ص 44.

² السنهوري، المرجع السابق، ص 64. ينظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول: الحياة الدستورية، دار النفائس، بيروت، ط 1980/3، ص 402-408.

³ الطماوي، المرجع السابق، ص 590.

⁴ كانت السلطات الثلاث مجتمعمة في هيئة واحدة (الخليفة) في صدر الخلافة الراشدة، ثم بدأت تنفصل بعد توسع الرقعة الجغرافية وكثرة المسائل المعروضة على الخليفة. ينظر: عاصم عجيلة ومحمد عبد الوهاب، النظم السياسية، ص 115-118.

⁵ الطماوي، المرجع السابق، ص 590.

⁶ الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي، ص 590، 591. عبد الرحمن رداد، قواعد التصرف السياسي لولي الأمر بوصفه مشرعًا: دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، ص 220-232.

استعمال السلطة والاستبداد، ومن ثم لم يكونوا بحاجة إلى فصل السلطات. ولكن ذلك الوازع قد ضعف فيما بعد الخلافة الراشدة، ووصل ببعض الخلفاء والولاة إلى حد الاستبداد والطغيان. وهذا لا يعني أن الإسلام ينكر الأخذ بهذا المبدأ إذا اقتضت المصلحة، خاصة وأن نظام الحكم يعد من المصالح العامة التي تترك إلى الأمة¹. أما البناء فلا يشير إلى التفاصيل في النظام الدستوري النيابي، خاصة قضية الفصل بين السلطات، ويجيل المسألة إلى كون هذا النظام -بصفة عامة- لا يتعارض والقواعد العامة التي قررها الإسلام. فهو يعتبر أن الإسلام قد جاء -في قضايا السياسة والحكم- بالمبادئ العامة لا بالتفاصيل الجزئية، التي تحوّل إلى أهل الاختصاص في المجلس النيابي، فأى شكل لهذه السلطات، وأي فصل يتم -انطلاقاً من قاعدة النظر في الصالح العام- لا يخالف قاعدة من قواعد الدين فهو منه، ويكتفي في المجال القضائي -مثلاً- بضرورة إصلاح القانون حتى يتفق مع التشريع الإسلامي².

هكذا يتبين أن الفصل بين السلطات لم يكن معروفاً في الفكر والتاريخ الإسلاميين، خاصة في العهود الأولى؛ أين اقتضت الظروف أن تتركز السلطات في يد واحدة، وذلك لأن الوازع الديني -زمنئذ- كان العاقل عن العسف والاستبداد، فلما مالت قلوب الملوك والسلاطين عن العدل ونأت عن الإنصاف، كان على الفكر الإسلامي أن يفصل -فصلاً مرناً، وليس فصلاً ميكانيكياً- بين السلطات، موجداً -بذلك- الضمانات التي تُلجم شهوات الملوك والأباطرة، وتُبعد الخلافة عن شبهة الفرعونية والهزقالية.

الفرع الثاني: تعدي المسؤولية إلى الوزارة.

من الواضح أن الحاكم مسؤول عن تصرفاته مسؤولية مباشرة في منصبه كرئيس دولة. وهذا أصل من أصول الحكم في الدولة الإسلامية -وقد مر الحديث عن هذا فيما مضى³ - لكن الجزئية المعالجة هنا هي: العلاقة بين مسؤولية الحاكم من جهة والوزارة من جهة أخرى. فعلى من تقع المسؤولية حينئذ؟ يتساءل أحد الكتاب حول هذه القضية قائلاً: "المسؤولية في الإسلام -يقول البناء- تقع على الخليفة أو الحاكم، تشهد على ذلك الفتنة أيام عثمان وظاهرة الخوارج الذين حملوا المسؤولية لعلي⁴، في حين نرى المسؤولية في النظام الدستوري تقع على الحكومة، وتنحصر المسؤولية برئيس الدولة في بعض الحالات، فكيف تبدو الموافقة بين النظامين؟"⁵.

¹ ينظر: عبد الحميد متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، ص 138-143. المؤلف نفسه، بحوث إسلامية،

ألقيت في الموسم الثقافي لجامعة أم درمان الإسلامية عام 1779، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط/1979، ص 14.

² البناء، "نحو النور"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 290، "إلى أي شيء ندعو"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 48.

³ ص 120 من هذا البحث.

⁴ لم تكن في عهد عثمان ولا عهد علي رضي الله عنهما وزارة بالمعنى الحديث لهذا المصطلح، فقياس الوزارة اليوم على ذلك الزمن قياس مع الفارق.

⁵ حسين سعد، الأصولية العربية الإسلامية المعاصرة، ص 182.

يقرر البنا المبدأ العام للمسؤولية في الدولة الإسلامية قائلاً: " فأما مسؤولية الحاكم فإن الأصل فيها -في النظام الإسلامي- أن المسؤول فيها هو رئيس الدولة كائناً من كان، له أن يتصرف وعليه أن يقدم حساب تصرفه للأمة"¹. لكن هذا في الأصل -على حد تعبير البنا- ويمكن أن تتعدى المسؤولية إلى نواب الإمام، " ولا مانع في الإسلام أن يفوض² رئيس الدولة غيره في مباشرة هذه السلطة وتحمل هذه المسؤولية"³، وينتقد مبدأ تحميل المسؤولية للحكومة، باعتبار أنها تعني رئيس الدولة من المسؤولية، كونه لا يخطئ وذاته مصونة، أما موقفه العام من هذه القضية، فإنه لا يمنع من تحميل رئيس الدولة المسؤولية، واعتبار الوزارة تابعة من توابع الدولة. بمعنى أن المسؤولية العامة يتحملها الرئيس باعتباره المشرف الأول على البلاد، لكن الوزارة -وهي جزء من النظام العام- تتحمل هي الأخرى مسؤولياتها في حدود ما حُوِّل لها من مهام.

إن مسؤولية الحاكم في الدولة الإسلامية -على رأي البنا- ليست مطلقة، رغم أن الأصل أن تكون كذلك، ولكنها تتعدى إلى النواب في وزاراتهم وفي حدود صلاحياتهم، وأهم رعاية وهم مسؤولون عن رعيتهم. على أنه يمكن التفصيل في هذه القضية بالإشارة إلى مختلف أنظمة الحكم قائلين: تكون المسؤولية في النظام الرئاسي على عاتق رئيس الدولة رأساً، وتكون على عاتق النواب في النظام النيابي (البرلماني). أما النظام الملكي فالمسؤولية فيه على الوزير أو النائب، أما الملك فذاته مصونة وأحكامه معصومة!!

المبحث الثالث

الدولة الإسلامية في الفكر الإخواني.

بعد وفاة المؤسس الأول للإخوان المسلمين تخلف من بعده حُلوف أخذوا بمنهجه على العموم، فتعمقوا في كثير من المسائل التي تناولها بسطحية، وفصلوا في ما أجمل فيه، بل اتخذ بعضهم منهجاً مغايراً تماماً لما جاءت به النصوص المؤسّسة، وهو ما سوف أتطرق إليه فيما يتعلق بفكر سيد قطب. لكن التركيز في هذا المبحث سوف

¹ البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص322.

² يراجع في وزارة التفويض: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص61-71، الفراء، الأحكام السلطانية، ص29-33، يراجع في أقسام الوزارة عموماً: نعيم نصير، "المنظور الإسلامي لمبادئ الحكم: التنظيم الإداري"، مجلة أبحاث اليرموك، الأردن، عدد 1988/2، ص85.

³ البنا، "نظام الحكم"، ضمن: مجموعة الرسائل، ص322. حول محاسبة الحاكم للعمال ينظر: ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص248-250.

ينصب على بعض الخلف الإخوانيين كانت لهم نظراتهم لنظام الحكم في الإسلام، توحدت في المنطلق واختلفت بعد ذلك في التفريع. وأمثلة لذلك بشخصيتين بارزتين؛ توصف أولاهما بالتشدد ضمن الإطار الإخواني، وهي شخصية عبد القادر عودة، وتوصف الثانية بالاعتدال وهي شخصية يوسف القرضاوي.

المطلب الأول

نظام الحكم في فكر عبد القادر عودة.

يطرح عبد القادر عودة¹ - باعتباره سليل الإخوان المسلمين والمدافع عن أطروحاتهم - جملة قضايا تتعلق بالنظام الإسلامي الواجب اتخاذه عموماً ومسألة الدولة الإسلامية على الخصوص، ومن هذه القضايا:
الفرع الأول: تميز الحكومة الإسلامية.

يرى عودة أن الحكومة الإسلامية تتميز بثلاث ميزات لا تتوفر في غيرها هي²:

- أنها حكومة قرآنية،

- أنها حكومة شورية،

- أنها حكومة خلافة أو إمامة.

هذه الميزات المتوفرة في الحكومة الإسلامية غير متوفرة في كل الحكومات المغايرة من قبل ومن بعد، ما

جعل هذه الحكومة فريدة في التاريخ البشري، يقول: " إن الحكومة الإسلامية فريدة في نوعها، متميزة عن

غيرها، وأنها تختلف عن كل حكومة موجودة في العالم الآن، وعن كل حكومة وجدت من قبل [...] إن

الحكومة الإسلامية لا يمكن إدخالها تحت أي نوع من أنواع الحكومات التي عرفها العالم، وأنها حكومة لا مثيل

لها"³. ويبرر هذا التمييز وهذا التباين بكونها تأوي إلى ركن شديد هو القرآن الكريم، " فالحكومة الإسلامية [...]

مقيدة باتخاذ القرآن دستوراً لها، ملزمة بالنزول على أحكامه التي لا تقبل تبديلاً ولا تعديلاً ولا تعطيلاً، فهي

بذلك ليست من نوع الحكومات المستبدة المطلقة من كل قيد، كما أنها ليست من نوع الحكومات القانونية

..."⁴. فهي -إذا- حكومة قرآنية، لاستنادها إلى القرآن ونصوصه، هذه النصوص " رسمت المناهج العامة للحكم

والإدارة، وتركت ما دون ذلك لأولي الأمر ينظمونه بقوانين يضعونها، ولكن هذه القوانين -وهي من وضع

¹ عبد القادر عودة (1907-1954م): من رجال القانون والقضاء والمحاماة، انتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين بمصر، واختير عضواً في مكتب الإرشاد لهذه الجماعة، وأعدم شنقاً بالقاهرة في 7 ديسمبر 1954. من مؤلفاته: الإسلام وأوضاعنا السياسية، الإسلام وأوضاعنا القانونية، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1/1993، ط2/193.

² عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، الزيتونة للإعلام والنشر، تونس، (د.ت)، ص88.

³ المصدر نفسه، ص100.

⁴ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص100. ينظر: ماكيفر، تكوين الدولة، ص191، 192. صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، دار الكشاف، بيروت، ط2/1952، ص205-207.

البشر - يجب أن تراعي فيها ألا تخرج على أحكام الإسلام عامة، وأن تكون تطبيقاً دقيقاً لروح الشريعة الإسلامية¹. وهذا الذي ذهب إليه لا يبعد عما اتفق عليه جل العاملين في الحقل الإسلامي؛ إذ الاستناد الأول والمرجعية العليا في السياسة والحكم - بل وسائر الشؤون - إنما هو للقرآن، الذي يرسم الخطوط العريضة ويترك التفاصيل والتفريعات لأهل الاختصاص، مع ملاحظة عدم تعارض هذه التفريعات مع الأصول والمبادئ العامة. إن التمييز يبرز كذلك في كون الحكومة الإسلامية تستند إلى مبدأ الشورى الفريد من نوعه كذلك، فهي حكومة شورية لكنها ليست في شيء من الحكومات النيابية أو غير النيابية، وهي حكومة دينية لكنها لا تشبه الحكومات الدينية الثيوقراطية². فهي لذلك متميزة لأنها تجمع بين الديني والزمني بين اللاهوتي والسياسي، " ولو كانت الحكومة الإسلامية حكومة ثيوقراطية لما كانت الشورى³ " وهي كذلك تختلف عن الحكومات الديمقراطية النيابية، " وإذا كان نظام الحكم الديمقراطي يشبه نظام الحكم الإسلامي فيما يوجبه من اختيار الحكام بمعرفة ممثلي الأمة، وفيما يوجبه من قيام الحكم على العدل والمساواة، وفيما يطبقه من حرية العقول والأفكار، فإن نظام الحكم الإسلامي يختلف عن الديمقراطية في أنه يقيد الحاكمين والمحكومين [...] كذلك يختلف الإسلام عن الديمقراطية في أنه لا يترك مقاييس العدالة والمساواة [...] في يد البشر⁴ ". ومن التميزات كذلك عن النظام الديمقراطي الغربي أن النظام الإسلامي لا يحدد مدة معينة لرئيس الجمهورية⁵. أما النظام الديكتاتوري فليس بين النظام الإسلامي وبينه وجه التقاء⁶، كما يختلف عن أنظمة الحكم الملكية⁷.

¹ عبد القادر عودة، المصدر السابق، ص 100، 101. وفي مكان آخر يضيف قائلا: " والأحكام الكلية التي نصت عليها الشريعة تعتبر - بحق - القواعد العامة للتشريع الإسلامي، والهيكلي الذي يمثل معالم التشريع الإسلامي، والضوابط التي تحكم التشريع الإسلامي، وقد تركت الشريعة لأولي الأمر أن يقيموا بناء التشريع على أساس هذه القواعد، وأن يستكملوا هذا الهيكل"، المؤلف نفسه، الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط/1997، ص 23. لكنه يستدرك قائلا: " إن أولي الأمر منا لا يملكون حق التشريع وإنما لهم حق التنفيذ والتنظيم [...] أما التشريع فمن حق الله والرسول، وقد انتهى عهده بوفاة الرسول، واستقر أمره بانقطاع الوحي "، المصدر نفسه، ص 31. والمقصود بالتشريع هنا القواعد والضوابط العامة التي تحكم التشريع الإسلامي - كما وضع في الاقتباس الأول - أما التشريعات الجزئية أو التنزيلات فهي مخولة لأولي الأمر.

² عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 101 - 105.

³ المصدر نفسه، ص 102. والدليل على ذلك أن الشريعة الإسلامية جاءت بتقييد سلطة الحاكم، باعتباره نائبا عن الأمة وهو مسؤول أخطائه وعدوانه، وأحكام الشريعة تسري على الحاكم وغير الحاكم على حد سواء، وكل ذلك تطبيقاً لنظرية المساواة. ينظر: عبد القادر عودة، الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، ص 52، 53.

⁴ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 103.

⁵ ينظر: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص 85، 86. القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 82 - 85.

⁶ عبد القادر عودة، المصدر السابق، ص 104.

⁷ ماكيفر، تكوين الدولة، ص 191، 192.

الفرع الثاني: وحدة الأمة ووحدة الدولة.

لا شك أن الإسلام (كتابا وسنة) دعا إلى الوحدة بين المسلمين، وقد تضافرت النصوص على ذلك، مضافا إليها إجماع المسلمين قديما وحديثا على وجوب الوحدة وحرمة الفرقة. " هذا هو حكم الإسلام في المسلمين؛ جعلهم أمة واحدة وجعل منهم دولة واحدة، وجعل لهم إماما واحدا يحكم هذه الدولة الواحدة وتلك الأمة الواحدة، يقيم فيها الإسلام ويصرف شؤونها في حدود الإسلام. وإذا كان الإسلام يوجب أن يكون المسلمون أمة واحدة لهم دولة واحدة، فإن هذا يقتضي أن يكون إقليم الدولة الإسلامية شاملا لكل البلاد الإسلامية"¹.

إن ما طرحه عودة يثير الإشكال للوهلة الأولى؛ فإذا كان ما وصفه قد حدث في الدولة الإسلامية الأولى، لظروف من الوضوح بمكان، فكيف يمكن أن يحدث ذلك اليوم في ظروف قد تبدلت وملابسات قد تغيرت. وهذا مضمون الإشكال الذي طرحه "ناصيف نصار" حين قال: "إذا سلمنا بأن طبيعة الإسلام تقتضي المزج بين الدين والدولة، [كما يرى عودة] وسلمنا بأن الدولة ضرورة للدين والدين ضرورة وسند للدولة، فهل من الضروري أن يجتمع المسلمون في دولة واحدة؟"².

يجيب عودة عن هذا الإشكال قائلا: "بل إن الناسي بالرسول واتباع سنته يقتضي من المسلمين جميعا أن يكونوا من أنفسهم وحدة سياسية واحدة، وأن يقيموا لهم دولة واحدة تجمعهم، وأن يقيموا على رأسها من يخلف الرسول في إقامة الدين وتوجيه سياسة الدولة وتوجيهها إسلاميا خالصا"³. بل يضيف ويؤكد على هذه الفكرة قائلا: "إن الأمة الإسلامية أمة موحدة تكون دولة واحدة، لها رئيس واحد، ولا يجوز للأمة -بأية حال- أن تتفرق وتتوزعها الحكومات والأئمة"⁴. أما تجويز الفقهاء قديما تعدد الأئمة، ومن ثم تعدد الدويلات الإسلامية، فإن عودة يبادر إلى تبرير ذلك قائلا: "وإذا قامت هذه الضرورة قديما [أي ضرورة تعدد الأئمة] على

¹ عبد القادر عودة، المصدر السابق، ص 278، 279. يضيف قائلا: "إن الله -وقد جعل المسلمين أمة واحدة وألزمهم أن يكونوا من أنفسهم دولة واحدة- قد جعل أمر الحكم شورى بينهم [...] وإذا كان المسلمون مقيدين بأن يكونوا أمة واحدة وأن تكون لهم دولة واحدة وأن يختاروا من يلي الحكم منهم، فإنه يتعين عليهم أن يختاروا لرئاسة الدولة الإسلامية إماما كلما خلا هذا المنصب، وليس لهم -باعتبارهم أمة واحدة ودولة واحدة- أن يختاروا إلا إماما واحدا"، المصدر نفسه، ص 132. ينظر في مفهوم الأمة في القرآن: أحمد مبارك البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1/1987، ص 13-35.

² ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، ص 129. ينظر: عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام: نظام الحكم، ص 134-138.

³ عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 128.

⁴ المصدر نفسه، ص 219. يضيف قائلا: "المقصود بوحدة الإمامة أنه لا يجوز أن يختار لرئاسة الدولة الإسلامية إلا شخص واحد، وأنه لا يجوز أن يكون للمسلمين إلا دولة واحدة. وذلك أن الله جل شأنه جعل المسلمين أمة موحدة، وما يكون للأمة الموحدة إلا رئيس واحد ودولة واحدة"، المصدر نفسه، ص 218، 219.

بعد المسافات وتعذر المواصلات وصعوبة تنفيذ الأحكام ومباشرة السلطان، فإنها قد سقطت اليوم. لم يعد ثمة مبرر لتفريق المسلمين وتمزيق وحدتهم، بعد أن قربت المسافات وسهلت المواصلات وتطورت الأفكار [...] وبعد أن علم الناس كافة أن القوة والكرامة والسعادة والسيادة إنما هي في الوحدة والاتحاد¹.

انطلاقاً من موقف عودة الموجب لإقامة الدولة الواحدة والرئيس الواحد، فإن المسلمين آثمون جميعاً إن لم يفعلوا ذلك. لكن إذا لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً من ذلك - كما حدث في جل التاريخ الإسلامي - فكيف يُؤوّل عودة ذلك؟ يقول: "إذا أوجب الإسلام على المسلمين أن تكون لهم دولة واحدة وإمام واحد، فلم يفعلوا ما يوجب عليهم الإسلام وجعلوا لأنفسهم دولاً وأئمة، فهاهم بمسلمين حقيقيين يوصف الإسلام، وعملهم كفر خالص، إن فعلوه متعمدين غير متأولين"².

هذا ما انتهى إليه عودة في قضية وحدة المسلمين، وضرورة أن تكون هذه الوحدة في صورة دولة واحدة على رأسها شخص واحد. وهذا مخالف لما ذهب إليه الأفغاني الذي لم يوجب أن يكون على رأس المسلمين خليفة واحد، وإنما أجاز تعدد الأئمة بتعدد الدويلات³. والأكثر من ذلك فإن عودة يجعل من إقامة الحكم في الإسلام أصلاً من أصوله، وهذا لازم قوله بكفر المسلمين إن لم يفعلوا ذلك متعمدين غير متأولين.

الفرع الثالث: الإسلام دين ودولة.

ينطلق عودة - في ترسيمه لنظام الحكم في الإسلام - من مقدمة كلامية عقدية، مفادها أنه ما دام أن الله هو خالق الكون ومليكه وبارئه ومبدعه، وأنه هو الذي استعمر البشر في أرضه واستخلفهم فيها، وأمرهم أن يعبدوه بما شرع، فوجب أن يكون الحكم له لا لغيره، أي أن يكون طبقاً لشرعته. وما دامت كثير من التكاليف يتوقف تنفيذها على وجود سلطة تقوم بذلك كان لزاماً أن تقوم السلطة، وأن تقوم بأمر الله⁴. ومن ثم كان الحكم في الإسلام من طبيعته لا من نصوصه فحسب، "إن كل من له إمام بالإسلام يعلم - حق العلم - أن الحكم في الإسلام تقضي به طبيعة الإسلام أكثر مما تقضي به نصوص القرآن؛ ففي طبيعة الإسلام أن يسيطر على

¹ عودة، المصدر نفسه، ص 222، 223.

² المصدر نفسه، ص 286.

³ ينظر الفصل الأول: "الجامعة الإسلامية ومشكلاتها"، ص 7 من هذا البحث.

⁴ ينظر فصل "الله الحكم والأمر" في: عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 67-73. ويستدل بآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ...﴾، (الشورى/10)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ...﴾، (النساء/105)، وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ...﴾، (النساء/65).

الأفراد والجماعات ويوجههم ويحكم تصرفاتهم، وفي طبيعة الإسلام أن يعلو ولا يعلى عليه، وأن يفرض حكمه على الدول، وأن ييسط سلطانه على العالم كله"¹.

يؤكد عودة على كون الإسلام دينا ودولة من خاصية الشمول التي يتميز بها، ولعله يعود في ذلك إلى تعريف القدماء للسياسة الشرعية، حينما يجعلونها نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا². ويفصل القول في ذلك قائلا: "والأحكام التي جاء بها الإسلام على نوعين: أحكام يراد بها إقامة الدين [...] وأحكام يراد بها تنظيم الدولة والجماعة وتنظيم علاقات الأفراد والجماعات بعضهم ببعض، وهذه تشمل أحكام المعاملات والعقوبات والأحوال الشخصية والدستورية والدولية... إلخ. فالإسلام يمزج بين الدين والدنيا، وبين المسجد والدولة، فهو دين الدولة، وعبادة وقيادة. وكما أن الدين جزء من الإسلام، فالحكومة جزؤه الثاني، بل هي الجزء الأهم"³. وكون الحكومة هي الجزء الأهم -على حد تعبيره- غير مسلم له به؛ لأن الحكومة في الإسلام - كما هو إجماع أهل السنة - ليست من الأصول، بل هي من الفروع، وهي -لذلك- ليست الجزء الأهم.

إن الإسلام ليس عقيدة فحسب، بل هو -بالإضافة إلى ذلك- شريعة ونظام حياة، " والإسلام عقيدة ومبدأ، ما في ذلك شك، ولكن ما كان عقيدة تُعتقد ومبدأ يُعتقد إلا بعد أن استوى نظاما دقيقا شاملا ينظم كل شأن من شؤون النفس البشرية"⁴، ذلك أن العقيدة -وهي أس الإسلام- لا يمكن أن تنتشر إلا في ظل النظام الإسلامي⁵. إن الإسلام بنية متكاملة، ولا يصح أن تنفصل بأي حال من الأحوال، ومن ثم فلا يصح أن يأخذ المسلم جزءا من الإسلام ويدع الآخر، إن من يفعل ذلك إنما يتبع أهواءه بغير علم، ويتبع سنن أهل الكتاب الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، " وإذا كان الإسلام -في حقيقته- عقيدة ونظاما، فإن طبيعته تقتضيه أن يكون حُكما؛ ذلك أن قيام العقيدة يقتضي قيام النظام الذي أعد لخدمتها، ولا يمكن أن يقوم

¹ عودة، المصدر السابق، ص 74. وغير مفهوم من الاقتباس كيف يفرض الإسلام حكمه على الدول، وقد بات من المسلم به أن (لا إكراه في الدين...)، (البقرة/256)؛

² ينظر على سبيل المثال تعريفات: ابن خلدون، المقدمة، ص 185. القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ص 8، 9.

³ عبد القادر عودة، الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، ص 8. ينظر: صبحي عبده سعيد، الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط/ 1985، ص 8-11. القطب مُجد طبلية، الوسيط في النظم الإسلامية، الحلقة الثالثة: الإسلام والدولة، الجزء الأول: الخلافة، دار الاتحاد العربي، ط/ 1982/1، ص 6-33.

⁴ عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 74، 75. ويضيف في موضع آخر: "وأحكام الشريعة لا تتجزأ ولا تقبل الانفصال [...] لأن نصوص الشريعة نفسها تمنع من العمل ببعضها وإهمال البعض الآخر"، عبد القادر عودة، الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، ص 12.

⁵ عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 76. المؤلف نفسه، الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، ص 43.

النظام الإسلامي إلا في ظل حكم إسلامي يماشي النظام الإسلامي ويؤازره [...] وإذا كان قيام النظام الإسلامي يقتضي قيام حكم إسلامي، فمعنى ذلك أن الحكم الإسلامي من مقتضيات الإسلام أو هو من طبيعة الإسلام¹.

ينبه عودة - في العبارة الجامعة (الإسلام دين ودولة) - إلى ما يمكن أن يُظن من انفصال الدين والدولة قائلاً: "وإذا قلنا إن الإسلام دين ودولة، فقد يذهب الظن بالبعث إلى أن الإسلام يفرق بين الدين والدولة، وهذا الظن خاطئ؛ فإن الإسلام مزج الدين بالدولة، ومزج الدولة بالدين، حتى لا يمكن التفريق بينهما، وحتى أصبحت الدولة في الإسلام هي الدين، وأصبح الدين في الإسلام هو الدولة"²، وهذا الكلام تابع لفكرة شمول الإسلام الدين والدنيا والآخرة، لكن أن يتماهى الدين في الدولة وتتماهى الدولة في الدين ليصبحا شيئاً واحداً، فهذا غير مُستلَم به له، وقد علمنا أن الدولة في الإسلام من الفقه لا من العقيدة، وأنها من المصالح المرسلّة التي تُنشط بالأمة. هكذا يُرسَم عودة نظام الحكم في الإسلام انطلاقاً من طبيعته، على غرار النصوص التي تحت على إقامة ذلك النظام³، والتاريخ الذي يشهد لذلك والعقل الذي يؤكد، وذلك يتماشى وطبيعة الإنسان في الاجتماع البشري ومصالحته التي تتعدى الحياة الدنيا لتمتد إلى الآخرة.

الفرع الرابع: شكل نظام الحكم وموقع الخلافة.

¹ عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 79. يقول في موضع آخر: "والدين - في الإسلام - ضروري للدولة، والدولة ضرورة من ضرورات الدين، فلا يقام الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير دين"، المصدر نفسه، ص 83.

² المصدر نفسه، ص 83. يقول: "فالإسلام يقيم شؤون الدنيا كلها على أساس من الدين، ويتخذ من الدين سنداً للدولة ووسيلة لضبط شؤون الحكم وتوجيه الحكام والمحكومين"، الموضع نفسه. وهكذا يصبح الدين عنده وسيلة والدولة غاية !! "ولعله [أي عودة] انحرف إليه [أي إلى القول بضرورة الوصل بين الدين والدولة] بحكم احتدام الجدل القائم حول العلاقة بين الإسلام والدولة، فأراد إعلاء شأن ما كان نقاد الفكر الإسلامي يعملون على جعله غير ذي شأن"، ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، ص 123. ينظر في الرأي المخالف ما ذهب إليه الكواكبي من نفي التلازم بين الدين والدولة، ومن ثم ضرورة الفصل بينهما، قائلاً: "إنك لو سألت عامة الناس اليوم عن مبدإ التمييز بين الدين والدولة لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين، وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهذا خطأ مبين"، أورده جان دايه في: الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة، (نقلاً عن: حيدر إبراهيم علي، "تجديد الاستبداد: تجدد الاستبداد في الدول العربية ودور الأنتوقراطية"، ضمن: علي خليفة الكواري، الاستبداد في نظم الحكم العربية، ص 182، 183).

³ يقول: "وفي طبيعة الإسلام أن تكون له دولة، ولو حذفنا النصوص الصريحة [...] والتي توجب الحكم بما أنزل الله، لما غير ذلك شيئاً من طبيعة الإسلام التي تقتضي قيام الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية. فكل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية، لأن تنفيذه كما يجب غير مأمون إلا في ظل حكم إسلامي خالص، ودولة إسلامية تقوم على أمر الله"، عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 79، 80. تراجع باقي التفاصيل في الصفحات 80 - 83. وليس كل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي، إلا ما كان تنفيذه موقفاً على حكم الحاكم وهو قليل. ولو كان الأمر كما قال لتركت الصلوات ومنعت الزكوات وهجر الصيام والحج، لأن الحكم الإسلامي غائب والدولة الإسلامية غير قائمة؟

يعرف عودة الخلافة الإسلامية بقوله: "تعني الخلافة أو الإمامة العظمى رئاسة الدولة الإسلامية، فالخليفة أو الإمام الأعظم هو رئيس الدولة الإسلامية الأعلى"¹. لا يزيد على تعريف القدامى للخلافة والخليفة، كما لا يزيد شيئاً في قضية وجوب هذه الخلافة، حينما يعتبرها "فريضة من فروض الكفايات كالجهاد والقضاء؛ فإذا قام بها من هو أهل لها سقطت الفريضة عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد أتم كافة المسلمين حتى يقوم بأمر الخلافة من هو أهل لها"². وقد فصل في كثير من القضايا المتعلقة بالخلافة ونظامها. ولأنه لم يضيف شيئاً إلى ما كان موجوداً في كتب التراث الإسلامي لم أتابع تلك التفاصيل، لابتعادها عن واقع المسلمين المعاصر، ومن ثم ابتعادها عن الإشكاليات التي يعالجها هذا البحث، ولكنه -رغم ذلك- أشار إلى شيء له علاقة بالموضوع، وهو شكل نظام الخلافة وتسميتها، وهل يجب على المسلمين اليوم الإتيان بالنظام نفسه والشكل نفسه، أم أن الأمر فيه سعة وفسحة؟

يقرر عودة في هذا السياق أن "الخلافة والإمامة والملك لا يقصد منها -في نصوص القرآن- إلا الرئاسة بمعناها العام، ولا يقصد منها الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم [...] فالخلافة والملك والإمامة مترادفات تدل على الرئاسة العليا للدولة، ولا تدل على أكثر من ذلك"³. وينبه -بناءً على ذلك- إلى القواعد التي يُبنى عليها نظام الحكم في الإسلام دون الالتزام بالأسماء والأشكال قائلًا: "ونظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو الحكم القائم على دعامين؛ إحداهما: طاعة أمر الله واجتناب نواهيه، والثانية: الشورى [...] فإذا قام الحكم على هاتين الدعامين فهو حكم إسلامي خالص، وليس بعد ذلك بالخلافة أو الإمامة أو الملك، فكل هذه التسميات تسميات صحيحة لا غبار عليها. أما إذا قام الحكم على غير هاتين الدعامين فهو حكم لا ينتسب إلى الإسلام بنسب ولا يتصل به بسبب، ولو سُمي خلافة أو إمامة"⁴. وهذا الرأي (عدم الاهتمام بالتسميات والأشكال) هو رأي جمهور العلماء والمفكرين من لدن الأفغاني إلى اليوم، وأن الأصل في نظام الحكم الإسلامي قيامه على القواعد والأصول، وتختلف بعد ذلك الأشكال السياسية المقترحة⁵، "والعلاقة بين

¹ المصدر نفسه، ص 121.

² المصدر نفسه، ص 124.

³ المصدر نفسه، ص 93، 94.

⁴ عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 94، 95.

⁵ يعتقد محمد أسد أن "الفكرة التي هيمنت على عقول كثير من المسلمين سواء في الماضي أو الحاضر من أنه لا يوجد سوى طراز واحد فحسب يمكن أن ينطبق عليه نعت "الدولة الإسلامية"، ويعنون بذلك الطراز الذي قام في عهد الخلفاء الراشدين، وأن أي انحراف عن الاقتداء بهذا الطراز يخلع عن الدولة الصفة "الإسلامية". إنني أقول إنه ليس شيء أكثر إمعاناً في الخطأ من مثل هذا الاعتقاد"، منهاج الإسلام في الحكم، ص 54. ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص 90-93.

الجماعة الإسلامية والشكل السياسي الضروري لها تتعدد - في نظر عبد القادر عودة - انطلاقاً من طبيعة الجماعة الإسلامية، أي من فعل الإسلام نفسه [...] ومن البديهي أن قضية شكل الدولة وأساسها الجماعي تأتي قبل قضية نظامها"¹. والمقصود أن شكل الدولة المتمثل في وحدتها أهم من نوع النظام السائد فيها، إن جمهورياً أو برلمانياً أو غيره.

المطلب الثاني

نظام الحكم في فكر يوسف القرضاوي.

يتميز فكر القرضاوي بشكل عام بانتهاج نهج الإخوان المسلمين كما أرساه أول مرة المؤسس الأول حسن البناء، وله مع ذلك بعض الاجتهادات وكثير من الملاحظات تخالف فكر المؤسس الأول، وقد عرض القرضاوي إلى كثير من القضايا المتعلقة بالجانب السياسي في الإسلام في كثير من كتبه، سوف أقتصر على بعضها هذه ومنها:

الفرع الأول: الإسلام دين و دولة.

يؤسس القرضاوي للدولة الإسلامية من منطلق فكرة الشمول التي ينظر لها الإخوان المسلمون عموماً. وهذه الفكرة تتلخص في أن الإسلام رسالة كاملة شاملة لكل مناحي الحياة². والأدلة على شمول الإسلام الجانب السياسي:

الدليل من نصوص الإسلام : من مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾³. وقوله ﷺ: ﴿من مات و ليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية﴾¹.

¹ "شكل الدولة شيء ونظام الحكم فيها شيء آخر؛ فمن حيث الشكل، إما أن يكون المسلمون جميعاً في دولة واحدة، وإما أن يكونوا في دول متعددة. وفي الحالة الأولى، إما أن يكون شكل الدولة وحدوياً مركزياً، وإما أن يكون اتحادياً، أو غير ذلك من الأشكال التنظيمية للدول. وفي الحالة الثانية، ينطرح السؤال عن الأسس الجماعية التي تقضي بأن ينقسم المسلمون إلى دول متعددة. ومن حيث نظام الحكم، التصنيفات كثيرة، ونزعة عبد القادر عودة وكثيرين من معاصريه تذهب في اتجاه تأكيد فريدة نظام الحكم في الإسلام، وتفوقه على سائر الأنظمة، بما فيها الأنظمة الديمقراطية المعاصرة"، ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، ص 124، ينظر: سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، الجزء الثاني: النظم السياسية، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/ 1994، ص 175-196. مُجدَّ عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1/1989، ص 286-292.

² ينظر خاصية الشمول في: القرضاوي، يوسف، شمول الإسلام، سلسلة نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام في ضوء شرح مفصل للأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البناء، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3/2003، ص 37-73. المؤلف نفسه، الدين والسياسة، ص 63-75.

³ النساء/59.

الدليل من تاريخ الإسلام: وذلك من تجربة الدولة النبوية في المدينة المنورة، ودولة الخلفاء الراشدين، وما بعدها من تاريخ الإسلام السياسي إلى غاية إلغاء الخلافة العثمانية².

الدليل من طبيعة الإسلام: وذلك أن الإسلام -باعتباره عقيدة وشريعة- في حاجة إلى دولة تعبر عن العقائد المتعلقة بالتنظيم والمسؤولية³. يقول -متابعا في ذلك عبد القادر عودة الأنف الذكر-: "إن الإسلام لو لم تجيء نصوصه المباشرة بإيجاب إقامة دولة ما لكانت حاجته إلى دولة لا ريب فيها"⁴. وهذا الدليل عقلي؛ ذلك أن العقل كاف لإيجاب إقامة الدولة في الإسلام، على فرض أن النصوص لم توجب ذلك، ثم إن النصوص صريحة في الإيجاب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعني أن مسألة السياسة والحكم في الإسلام -بالإضافة إلى كونها مقصدا شرعيا لإقامة الإسلام في عقائده وفي شرائعه، فهي كذلك مصلحة بشرية لاستقامة حياة الناس.

في السياق نفسه ينفي القرضاوي ما يصفه به العلمانيون الإسلام من أنه "إسلام روحي" أو "إسلام كهنوتي"⁵، الذي يكفي بتلاوة القرآن على الأموات لا على الأحياء، ويتبرك بتزيين الجدران بآياته، أو افتتاح الحفلات بقراءة ما تيسر منه، ثم يدع قيصر يحكم بما شاء ويفعل ما يريد⁶. ويرى أن الإسلام منهج شامل للشرعية والحياة، ولذلك "فلا بد أن يؤخذ [...] كله كما أمر الله، عقيدة وعبادة وأخلاقا ومعاملة وتشريعا وتوجيها وأخوة وتنظيما"، لأنه "وحدة مترابطة لا يقبل التجزئة"⁷. وأنه يوجه المسلم في حياته الفردية والأسرية والاجتماعية، والسياسية من أدب الاستنجاء إلى إمامة الحكم وعلاقات السلم والحرب⁸.

الفرع الثاني: معالم الدولة الإسلامية.

انطلاقا من مبدأ شمول الإسلام لكل مناحي الحياة ومنها الدولة، فإن القرضاوي يصف هذه الدولة بأوصاف ومعالم منها:

¹ مسلم برقم 1851. ينظر: القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص15.

² القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص15-21.

³ القرضاوي، شمول الإسلام، ص63-64.

⁴ القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، ص71.

⁵ ينظر في النزعة العلمانية في التاريخ الإسلامي: أسعد مفرج لجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة، (9/35 وما بعدها).

⁶ القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص24.

⁷ القرضاوي، الصحوة الإسلامية، دار الصحوة، القاهرة، ط/1988، ص68-70.

⁸ القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص23. يقول علال الفاسي: "إن الإسلام عقيدة وشريعة، ولذلك لا يقبل منا أن نكتفي بالإيمان بالله ونصلي ونزكي ونقوم بالحج والصيام وفعل المبرّات، ولكنه يطالبنا بأن نفعل ذلك ونفعل معه تطبيق أحكام الشرع في معاملاتنا وفي قضايانا وإدارتنا وحكومتنا"، الفاسي، علال، دفاع عن الشريعة، ص52.

أفها دولة عالمية: إن دولة الإسلام ليست دولة عنصرية ولا إقليمية، وذلك لأنها لا تقوم على أساس جغرافي، وهي دولة مفتوحة يعيش فيها كل مؤمن بمبادئها، وهي لذلك دولة عالمية لأن رسالتها كذلك¹. بهذه الميزة يمكن أن تقوم الخلافة الإسلامية المنشودة، والتي تقوم على ثلاثة مبادئ:

- وحدة دار الإسلام؛ فمهما تعددت أوطانها وأقاليمها فهي دار واحدة لأمة واحدة.
- وحدة المرجعية التشريعية العليا، المتمثلة في القرآن والسنة.

- وحدة القيادة المركزية، المتمثلة في الإمام الأعظم أو الخليفة، الذي يقود دولة المؤمنين بالإسلام²، مع عدم الاهتمام بالشكل الذي تأخذه³.

دولة شرعية دستورية: وذلك لأن لها دستوراً تحتكم إليه وقانوناً ترجع إليه، وهو القرآن الكريم، الذي جاء بالمبادئ والأحكام الشرعية، والسنة النبوية التي جاءت ببيان القرآن في العقائد والعبادات والمعاملات والعلاقات، من شخصية وجنائية وإدارية ودستورية ودولية⁴. والتزام الدولة بدستور الإسلام هو الذي يمنحها الشرعية ويعطيها حق الطاعة والمعاونة من قبل شعبها، فإذا حادت عنه فلا طاعة لها ولا معاونة⁵.

دولة شورية لا كسروية: لأنها لا تقوم على أساس الوراثة التي تحصر الحكم في أسرة واحدة⁶. وكونها دولة شورية فهي تأخذ أفضل ما في الديمقراطية الغربية من مبادئ، ولكنها -رغم ذلك- ليست نسخة طبق الأصل عنها⁷.

الفرع الثالث: مدينة الدولة الإسلامية.

يجعل القرضاوي من مدينة الدولة في الإسلام أول معلم من معالمها، "إنها ليست دولة "دينية" أو "ثيوقراطية" تتحكم في رقاب الناس أو ضمائرهم باسم "الحق الإلهي"⁸. بل يعلنها صراحة أنه: نعم للدولة الإسلامية، ولا ثم لا للدولة الدينية الثيوقراطية⁹، لأن الدولة في الإسلام تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى والشورى ومسؤولية الحاكم أمام الأمة، وحق الفرد في نصحه والاعتراض عليه وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر¹⁰.

¹ القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 31، 32. يقول: "ولا مانع أن تبدأ هذه الدولة العالمية في طبيعتها بدولة إقليمية في قطر معين [...] فإذا ظهرت عدة نماذج في عدة أقطار أمكن أن تكون بينها دولة واحدة تقوم على الوحدة أو الاتحاد (الفدرالي أو الكونفدرالي)"، المصدر نفسه، ص 32.

² المصدر نفسه، ص 32.

³ المصدر نفسه، ص 33.

⁴ المصدر نفسه، ص 32.

⁵ المصدر نفسه، ص 33.

⁶ المصدر نفسه، ص 35.

⁷ المصدر نفسه، ص 36.

⁸ القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 30.

⁹ القرضاوي، الصحوة الإسلامية، ص 188.

¹⁰ القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 30، 58. المؤلف نفسه، الصحوة الإسلامية، ص 188. يقول: "إن الدولة الإسلامية دولة مدنية ككل الدول المدنية، لا يميزها عن غيرها إلا مرجعيتها الشرعية الإسلامية"، الدين والسياسة، ص 134.

إن الدليل على مدنية السلطة في الإسلام كون الحاكم مقيدا غير مطلق، فهناك شريعة تحكمه وقيم توجهه وأحكام تقيده¹، وهناك أمة اختارته، وهي التي تحاسبه، وإن اعوجَّ تقومه، وإن أصرَّ على اعوجاجه تعزله². وهذا وهذا الحاكم أو الخليفة ليس وكيلا عن الله بل وكيل عن الأمة³، ويستدل من تاريخ الإسلام قائلًا: " ولم نر أحدا من الخلفاء في تاريخ الإسلام أضفى على نفسه أو أضفى عليه المسلمون نوعا من القداسة، بحيث لا يُنقد ولا يُقوم ولا يؤمر ولا يُنهى، بل تراهم جرّأوا الناس على أن ينصحوهم ويقوموهم"⁴.

إن كون الدولة الإسلامية مدنية لا يعني كونها ضد الدين أو أنها دولة علمانية، إنها بالأحرى " دولة مدنية تقيم في الأرض أحكام السماء، وتحفظ بين الناس أوامر الله ونواهيه"⁵، أي أن نفي الوصف الديني (بالمعنى الكهنوتي والثيوقراطي) الذي يحكم باسم الحق الإلهي بواسطة طبقة بعينها (وهي طبقة رجال الدين أو الإكلروس)، لا يعني نفي الوصف الإسلامي عن الدولة الإسلامية، فهي مدنية ومرجعيتها الشريعة الإسلامية⁶. وهي لذلك دولة دولة إسلامية وليست دولة دينية، وفرق كبير بين المصطلحين، وهو يتابع في هذه الفكرة ما ذهب إليه من قبل مُجدِّ عبده⁷ ويستدل بكثير من أقواله. مما يعني أن القرضاوي يؤسس لدولة إسلامية متميزة بنظامها، غير الديني وغير العلماني، بل هو نظام إسلامي خالص.

المبحث الرابع

نقد وتقويم.

المطلب الأول: تقويم الفكر السياسي عند حسن البنا.

ينتقد عبد الإله بلقزيز حسن البنا في خطاباته التي تبدو متناقضة، قائلًا: "إن القارئ في نصوص مؤسس

حركة "الإخوان المسلمين"، لا يجد صعوبة في الوقوف على مفارقة مثيرة تؤسس خطابه حول الدولة: **الانفتاح الشديد والانغلاق الشديد!**⁸، وهي مفارقة تذهب بخطابه إلى أبعد حدود التوتر نتيجة حركة الشد والجذب بين

¹ القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص58. المؤلف نفسه، الدين والسياسة، ص134.

² القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص58، 59. المؤلف نفسه، الدين والسياسة، ص134.

³ القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص58، 59.

⁴ القرضاوي، الدين والسياسة، ص134-136.

⁵ القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص31.

⁶ القرضاوي، الدين والسياسة، ص137.

⁷ ينظر: مُجدِّ عبده، الأعمال الكاملة، (309/3). عبد العاطي أحمد، الفكر السياسي للإمام مُجدِّ عبده، ص141-143.

⁸ تغليظ الخط من بلقزيز.

حدّي الانفتاح والانغلاق! نعثر على ذلك - بصورة بالغة الوضوح- في دفاعه عن الدستور والخيار التمثيلي النيابي، وفي هجومه الحاد على الحزبية والتعددية السياسية!¹ أما عن موقفه من الدستور فيقول: "لكن الانفتاح الإيجابي: المبدئي والنظري، يتحول إلى تحفظ حينما يتعلق الأمر بنص الدستور المصري. فمع أن البنا يرحب كبير الترحيب بوضع دستور للبلاد لا يتردد في توجيه انتقادات له، وخاصة لما ينطوي عليه في رأيه من إهتام"².

يعود الكاتب مرة أخرى إلى فكرة الحزبية لدى حسن البنا، قائلا: "لكن مشكلة حسن البنا تكمن -

أساسا- في أنه لا يدفع بدفاعه عن النظام النيابي - كما الدستور- إلى نهايته المنطقية؛ إذ سرعان ما يكشف عن أن اعترافه بهذا النظام (النيابي) اعتراف مشروط³، أي متوقف على توافر شرط لازم هو خلوّه من الحزبية - وبلغتنا وبلغتنا المعاصرة- من التعددية الحزبية! فكيف - إذا- نستطيع أن نتخيل نظاما سياسيا نيايبيا - قوامه المنافسة الحزبية الانتخابية- من دون أحزاب سياسية؟!⁴ لكن هل وقف البنا هذا الموقف من الحزبية عموما، أم من أحزاب معينة في مصر في ذلك الوقت؟ إن البنا يقف "موقف رفض مشنج من الحزبية عموما، ومنها مصر بخاصة! وهو يفعل ذلك على الرغم من أنه يعترف صراحة بأن جماعة (الإخوان المسلمين) جماعة سياسية معينة - إلى جانب عنايتها بالدين والعقيدة- بالدولة والنظام السياسي. وبذلك يستنكر على غيره ما يبيحه لنفسه، متطوعا - من حيث لم يشأ- لتقديم صورة سيئة عنه وعن برنامجه السياسي لخصومه⁵. بل مغامرا بنسف كل ذلك المعمار السياسي الذي شيده دفاعا عن الحكم الدستوري والنظام التمثيلي البرلماني!!"⁶.

يتساءل الكاتب عن هذا الفكر للبنا، وهل هو من الإصلاح في شيء، وهل هو اعتدال، وما الذي قاده إلى هذا الموقف العدمي - بل والعدواني- من الحزبية والأحزاب؟ يجيب الكاتب قائلا: "ثمة - في الواقع- أسباب عدة يختلط فيها الوازع السياسي بالعقدي فيتداخلان على نحو يمتنع معه التمييز والفصل، ونكتفي منها - على تعددها- بسببين: يتعلق أولهما - في اعتقاد البنا- بآثار ونتائج الحزبية في الاجتماع الوطني، ويتعلق ثانيهما بما

¹ عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 135.

² المرجع نفسه، ص 136، 137.

³ تغليظ الخط من بلقزيز.

⁴ عبد الإله بلقزيز، المرجع السابق، ص 144.

⁵ يتحدث عن هؤلاء الخصوم، وهم على الخصوص أعضاء حزب "الوفد" قائلا: "ومع أن حسن البنا يحاول إبراء الذمة من شبهة العداوة للحزبية بسبب المنافسة السياسية - خاصة مع حزب "الوفد"- إلا أن دعوته إلى وجوب حل هذه الأحزاب لم تكن -البتة- من أجل مصلحة مصر، كما أوحى بذلك، بل من أجل إخلاء الساحة لحزب وحيد وهو حركة "الإخوان المسلمين"، أو لتشكيل إطار سياسي جامع يكون فيه للحركة مركز القيادة"، بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 142.

⁶ المرجع نفسه، ص 144.

يعتقد أنه مجافاة من الحزبية لفكرة وحدة الأمة في الإسلام، وتهديد بالفتنة في نظامه" ¹، ويصل الكاتب إلى أن البنا لا يختلف عن غيره من الداعين إلى الحزب الواحد، وهم على الخصوص الشيوعيون المصريون، وهكذا "يضع علامة استفهام على التأييد والولاء الذي مَحَّضه - في نصوصه- للنظام السياسي الحديث: هذا الذي ليس يقبل انتقائية أو مفاضلة بين مبادئه كما فعل البنا وغيره" ².

غير أن الكاتب يستدرك هذا الأمر فيما يتعلق بجيل ما بعد البنا الذي حاول الاستدراك عليه أو التصحيح في بعض المواقف قائلا: "وإن كان بعض رموز الجيل الثاني -المعتدل- من مفكري الإخوان المسلمين ³ قد حاول تصحيح هذه الصورة عن تراث الإخوان [...] فإن في وسعنا -مع ذلك- أن نفهم سبب ذلك التناقض الصارخ الذي يقوم عليه خطاب البنا حول الدولة، فيدفعه إلى المراوحة بين دفاع قوي عن الدستور والنظام النيابي، وبين هجوم أقوى على الحزبية والتعددية السياسية" ⁴. ثم يقرر السبب في هذا التناقض -الذي بدا له- في مفهوم البنا للجماعة والأمة، قائلا: "فإن السبب الرئيس الحامل على ذلك الموقف من الحزبية سبب ديني: الخشية من تصدع وحدة الجماعة وانقسامها وغرقها في الفتنة!" ⁵.

لقد أوضحنا مقصود البنا من الحزبية، وكذا تفريقه بين الحزبية كشكل من أشكال التمثيل النيابي والحزبية كسلوك وممارسة من قبل الأحزاب المصرية خاصة، فقبل الأولى ولم يقبل الثانية، تنظر في مبحث الدولة في فكر البنا، في عنصر "مبادئ الحكم الدستوري النيابي" ⁶.

المطلب الثاني

تقويم الفكرة عند عبد القادر عودة.

ينتقد ناصيف نصار فكرة الوحدة التي نادى بها عبد القادر عودة قائلا: "يبحث المؤرخ -بعد هذا الطرح الوجودي للدولة الواحدة في الأمة الإسلامية- عن تصور ما لكيفية جمع المسلمين -على تعدد أوطانهم واختلاف ألوأهم وألسنتهم، أي على تعدد دولهم وقومياتهم- في دولة كبرى واحدة، فلا يجد في تأليف عبد القادر عودة شيئا يذكر حول هذا التصور. ربما كان الاهتمام بإظهار تفوق النظام السياسي الإسلامي القائم على مبدأ الشورى، قد

¹ المرجع نفسه، ص 140.

² المرجع نفسه، ص 142.

³ المقصود بهم على الخصوص يوسف القرضاوي.

⁴ عبد الإله بلقزيز، المرجع السابق، ص 142، 143.

⁵ المرجع نفسه، ص 143. ينظر حول مفهوم الأمة في القرآن: أحمد مبارك البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، ص 13-35.

⁶ ينظر: ص 129، 130 من هذا البحث.

صرفه عن الاهتمام بوضع نظرية تحل مشكلة التناقض بين الدولة القومية العصرية والدولة الإسلامية الكبرى"¹ ويصف الكاتب كلام عودة عن الوحدة المثالية بكونه كلاماً لا تاريخياً قائلاً: "هذا الكلام"² على الوحدة بين المسلمين هو كلام لا تاريخي بمعنى أنه كلام على الواجب بحسب النظرة القرآنية إلى الأمور. وإذا كان ثمة مجال لكلام تاريخي، فإنه يأتي في المرتبة الثانية"³. والمقصود باللاتاريخية هو البعد عن الواقعية كما تفهمها النظريات السوسيولوجية المعاصرة، يقول: "والحق أن عبد القادر عودة وأمثاله يتعاملون مع التاريخ بعيداً عن واقعية ابن خلدون والواقعيات السوسيولوجية المعاصرة، كأنهم يستأنفون الدعوة إلى الإسلام وأمسهم هو عهد النبي ونزول الوحي القرآني"⁴.

إن المقصود من انتقاد الكاتب أعلاه هو أن عودة وأمثاله -على حد تعبيره- ذهبوا إلى الحديث عما يجب أن يكون بعيداً عما هو كائن، وهذا المذهب الأخير هو ما ذهب إليه ابن خلدون، وما تذهب إليه السوسيولوجيات المعاصرة. والفكرة الأساس عند هؤلاء هي التفريق بين الإسلام كمثال (أو ما يجب أن يكون)، وهو ما يسميه علم الاجتماع المعاصر بالإسلام الأنطولوجي، أي الإسلام في نصوصه ومصادره الأصلية، وبين الإسلام كواقع أو كتاريخ، (أو ما هو كائن)، وهو ما يسمونه بالإسلام الأنثروبولوجي، وهو الإسلام في تجلياته وتطبيقاته على أرض التاريخ والواقع⁵.

المطلب الثالث: تقويم الفكرة لدى يوسف القرضاوي.

¹ ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، ص132.

² كلام عودة هو: "وحد الإسلام بين المسلمين جميعاً بما أوجب عليهم من الإيمان برب واحد، والخضوع لإله واحد، واتباع كتاب واحد، وبما جعل للأمة الإسلامية -على تعدد أفرادها- من هدف واحد وتفكير واحد ونهج واحد وبما طبع عليه المسلمين من آداب واحدة وأخلاق موحدة. وبما جعل للأمة كلها من قبلة واحدة وسياسة واحدة وسلوك واحد، وأمر لا يختلف على أصوله اثنان"، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص274.

³ ناصيف نصار، المرجع السابق، ص125.

⁴ الموضوع نفسه.

⁵ تراجع هذه الفكرة مثلاً في: أوليفيه روا، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت، ط1/ 2012، مُجد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط/ 1987، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2007/3، ص58-61، أين يعتقد أن الوحي-ذاته- هو واقعة تاريخية، أي محصوراً في الزمان والمكان المعينين. ينظر المرجع نفسه، ص70، مُجد عابد الجبري، نحن والتراث: قراءة كعاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1986/5، ص13، حيث قسم القراءات السابقة للتراث إلى ثلاثة اتجاهات منها: القراءة السلفية، ويعرفها بأنها "قراءة أيديولوجية [...] لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث [...] فهي تصدر [...] من منظور ديني للتراث، يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر منبسطة في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها". وحول نقد التاريخانية ينظر: سيار الجميل، "نقد تاريخانية التفكير العربي المعاصر: تفكيك مفاهيم"، ضمن: بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص113-139. عمار بلحسن، "من أصولية إلى أخرى...؟ الحدأة المعطوبة"، ضمن: بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص215-217.

لقد جاءت أفكار القرضاوي موافقة للنهج الإخواني في السياسة والحكم - كما سائر القضايا - على أنه يمكن إفراده بالنقد الذي نوجهه فيما يتعلق بأحد أوصاف الدولة الإسلامية، انطلاقاً من مبدأ الشمول الذي يستند إليه. هذا الوصف هو (عالمية الدولة الإسلامية)؛ أين يذهب إلى أنها لا تقوم على أساس جغرافي، وهي دولة مفتوحة يعيش فيها كل مؤمن بمبادئها، دون مراعاة لظروف العصر المتغيرة، أين أصبح العالم مقسماً إلى دويلات قطرية، لها حدودها الجغرافية الإقليمية، مع انضباط الدول بقوانين الهجرة والإقامة، ولم تعد الدول اليوم مفتوحة كما قال. فكان أن وُصِفَ العالمية للدولة الإسلامية لم يصادف مناظراً ليتحقق فيه، وإن كان قد تحقق في التاريخ، فإن الحديث عنه اليوم يبعد حديث عن ماضٍ، وكان الأولى الحديث عن سبل التواصل والتعاون بين دول الإسلام، والملاحظة نفسها فيما يتعلق بوحدة دار الإسلام ووحدة القيادة، في عالم إسلامي يعيش التخلف والفرقة والشتات، وانكفاء كل واحد على نفسه.

كنتيجة للفصل يمكن تسجيل الآتي:

- كان حسن البناء أول من دعا إلى إقامة دولة على مهج الإسلام، استلهم فيها النموذج الغربي، لكنه صاغه في قالب الإسلام وقواعده العامة.
- لم يكن البناء ينظر لإصلاح الخلافة العثمانية - كما دعا إلى ذلك الأفغاني وعبدو ورشيد رضا - أنها كانت قد انتهت رسمياً عام 1924م، ولكنه نادى بإعادة تأسيس نوع آخر من الخلافة، سماه "الدولة الإسلامية" في انتظار الخطوات الأخرى التي تسبق إعادة الخلافة على نهج النبوة.
- لم يكن البناء - كغيره من الدعاة والمصلحين - يهتم كثيراً بالأشكال والتسميات، ودليل ذلك عدم تشبته باسم الخلافة ورسمها، إنما كانت تهمه القواعد والمضامين، والباقي متعلق بالتنفيذ.
- ارتكز فكر البناء - فيما يتعلق بقواعد نظام الحكم - بثلاث قواعد هي: مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها.

- كان موقف البنا من الحكم الدستوري النيابي (البرلماني) إيجابياً، حينما أقر به ودعا إليه، لكنه تلكاً فيما يتعلق بأحد عناصر هذا الحكم وهو الحزبية. على أنها لا تعني عنده المعنى العام الموجود في الفكر الغربي من التعددية والمعارضة، وإنما عنت التحزب بالمعنى الموجود في الأحزاب المصرية آنذاك، وهو مناقض لوحدة الأمة ولهذا رفضه.
- تخلف من بعد البنا خلوف من الإخوان؛ منهم من بقى على نهجه بحذافيره، ومنهم من تعمق فيه حتى خرج عن مقاصده الكبرى، ومنهم من اقتصد. ومثَّلْتُ بعبد القادر عودة أحد الموصوفين بالاتجاه بالتشدد في التيار الإخواني، حمل فكره الكثير من التفاصيل خاصة من الزاوية القانونية - باعتباره رجل قانون - يمكن الاستفادة منه اليوم في التععيد لكثير من قضايا الفكر السياسي الإسلامي.
- انتهج القرضاوي -عموماً- النهج الإخواني في السياسة والحكم -على غرار الدعوة والإصلاح- على بعض الاجتهادات الطفيفة التي خالف فيها المؤسس الأول.
- حملت أفكار البنا وغيره من قياديي الإخوان الكثير من الإطراء كما الكثير من القدح والانتقاص، اختلفت فيها زوايا النظر، انطلاقاً من اختلاف الرؤية إلى العالم.

الفصل الرابع

الدولة الدينية ومشكلاتها

المبحث الأول: مدخل إلى الدولة الدينية.

المبحث الثاني: نظام الحكم في فكر أبي الأعلى المودودي.

المبحث الثالث: نظام الحكم في فكر سيد قطب.

المبحث الرابع: نقد وتقويم.

إن مبرر دراسة الدولة الدينية هو أن كثيراً من المفكرين والنقاد والدارسين للفكر الإسلامي عموماً - السياسي منه على الخصوص- يعتقدون أن الدولة التي يسعى إليها الإسلاميون هي دولة دينية ثيوقراطية بالمعنى الذي كان في أوروبا العصور الوسطى. فما منشأ هذا الاعتقاد، وهل صحيح أن الدولة الإسلامية دولة دينية؟ وقبل ذلك، فإن الحكم عن الشيء فرع عن تصوره، فما هو مفهوم الدولة الدينية بالمعنى الأوروبي الوسيط، ومن هم أهم الذين يُعدون داعين لهذه الفكرة في الفكر الإسلامي المعاصر؟

المبحث الأول

مدخل إلى الدولة الدينية.

ليس الغرض من هذا المبحث التأسيس لفكرة الدولة الدينية بالمفهوم الكنسي القروسطي، وكن غرضه التمهيد للحديث عن هذه الفكرة في الفكر الإسلامي المعاصر، ومدى الأشباه والنظائر بين السياقين الأوروبي والإسلامي. ومن ثم فلم أعتن بالتفاصيل والجزئيات بقدر ما اختصرت الكلام اختصاراً على المنهج الذي اعتمدته في سائر البحث.

المطلب الأول

مفهوم الدولة الدينية (التيوقراطية).

الفرع الأول: المفهوم اللغوي لكلمة (تيوقراطية).

التيوقراطية لفظ مشتق من الكلمة اليونانية (θεοκρατία) أو (Theokratia) اللاتينية، وهي مكونة من قسمين:

– θεο (Theos) (GR) – Theo (L) – God (EN): بمعنى إله.

– κρατία (Kratia) (L) – Krateo (GR): بمعنى حكم.

فمعنى التيوقراطية باللغة العربية: (حكم الإله) أو (الحكم الإلهي)¹.

الفرع الثاني: المفهوم الاصطلاحي.

التيوقراطية شكل من أشكال الحكومة، يعد فيها الإله -رسمياً- هو الحاكم المدني، والسياسة الرسمية محكومة من قبل موظفين موجهين بالإرادة الإلهية، أو أنها (أي السياسة الرسمية) تتابع عقيدة دين معين أو جماعة دينية. ولفظ تيوقراطية يشير إلى "حكم القلب" الداخلي خصوصاً في تطبيقاته الإنجيلية². أو هو حكم تمارسه وتهمين

¹ Lady Queenbrough, Edith Starr Miller, *Occult Theocracy*, Volume 1, first published 1993.

² See: Arnold Petersen, *Theocracy or Democracy?* (printed edition: August 1944), online edition: February 2007), New York, Labor News, Mountain View, published online by: Socialist Labor Party of America, p. 32. <http://www.slp.org/ny/n.htm> (12/11/2014).

عليه طبقة قدسية مغلقة، يقوم على مؤسستين متلازمتين. وهو المذهب القائل أن الله هو المصدر الحق للسلطان الأخلاقي في المجتمع البشري¹.

إن النظام الثيوقراطي هو نظام الحكم الذي يعتبر أن الله هو السلطة السياسية العليا، وأن القوانين الإلهية هي القوانين الواجبة التطبيق، وأن رجال الدين بوصفهم الخبراء بتلك القوانين الإلهية فإنه تتمثل فيهم سلطة الله، التي يكون لزاما عليهم تجسيدها من خلال فرض وتطبيق قوانينه السماوية، وقد اعتقد كثير من القدماء أن آلهتهم قد سلمت القوانين إلى حكوماتهم (نظرية التفويض الإلهي عند النصارى). وتعتبر الثيوقراطية من أنواع الحكم الفردي للملك عن طريق الوراثة، ولا يجوز لأحد مخالفته باعتباره خليفة الله².

كان أول من سك مصطلح "ثيوقراطية" هو "جوزيفوس فلافيوس" (Josephus Flavius) في القرن الأول الميلادي، لوصف الحكومة القائمة عند اليهود، في حين يعترف اليونانيون بثلاثة أنواع من الحكم: الملكية، الأرستقراطية والفضوية، وكان نظام الحكم عند اليهود لا يندرج تحت أي من أنظمة الحكم الآنفة. لقد فهم "فلافيوس" الثيوقراطية على أنها شكل رابع من أشكال الحكومة، يكون فيه ما يقوله الله في كتابه المقدس هو فقط مصدر الحكم³.

المطلب الثاني

المسيحية والسياسة.

استمد الفكر السياسي في أوروبا أصوله من مصدرين أساسيين هما⁴:

- الفكر السياسي القديم الذي أسسه اليونانيون وطوره الرومان،
 - الفكر المسيحي وما أدخله على الفكر القديم من صيغة جديدة، ارتبطت بالقيم والمبادئ المسيحية⁵.
- إن المسيحية دين يستهدف "الخلاص" (Salvation)، وليست نظرية سياسية⁶، ومن هنا تأثرت -في نظامها- بالآراء والأفكار السابقة عليها؛ فقد اعتقد المسيحيون بوجود قانون أسمى منزلة من القانون الوضعي، كما

¹ أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2/2001، مج3 (R-Z)، ص1449.

² See: Ronald Spear, *Theocracy: When God's People are Willing to Accept God as Their Ruler of Life*, Hope international, Eatonville, USA, 2001, p. 5 on ward.

³ Lyndon H. La Rouche Jr. "Political Theocracy Defined", EIR, National, Volume 28, n° 17, April 27, 2001, pp. 60- 56.

⁴ L'Abbé A. Boulenger, *Histoire Générale de l'Église*, tom 1, *L'Antiquité Chrétienne*, volume 2, *Les Temps Persécutions*, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, Lyon, Paris, pp. 110- 104.

⁵ محمد نصر منها، علوم السياسة: دراسة في الأصول والنظريات، دار الفكر العربي، القاهرة، ط/1988، ص56. ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم: دراسات في العلوم السياسية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط/2005، ص86- 89.

⁶ ينظر: رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، دار قباء، القاهرة، ط/2002، ص14.

أمنت الكنيسة المسيحية بما ذهب إلى "سنيكا" (Sénèque) (2 ق.م - 66م) من ضرورة تحقيق العدالة في نظام الدولة؛ ذلك أن الغرض من قيام الدولة هو إقامة العدل. كذلك تأثرت المسيحية - بفكرتها عن المساواة بين البشر - بما قاله المفكرون الإغريق والرومان، على أن القانون الروماني دعا إلى المساواة بين الجميع¹.

الفرع الأول: المسيحية وبداية التحول من الدعوة إلى الدولة.

تميزت المسيحية - عما سبقها من أفكار ما قبل الميلاد - بطابع أساس، هو أن فكرة الدولة لم تجد مكانها فيها؛ فقد اقتصر تعاليمها على الشؤون الروحية، فكانت ديناً فحسب، ديناً يمتاز بالعزوف عن الشؤون الدنياء، وي طرح جانبا كل ما يتعلق بأمور السياسة والحكم.

كان هذا هو الاتجاه العام للمسيحية؛ إذ كانت تستهدف نشر دعوتها وتعاليمها لتشمل العالم كله، ولم تكن تعنيها السياسة إذا كانت لا تتعرض لها ولا تعوق انتشارها، غير أن الكنيسة كانت تهرب جانب السلطة السياسية، التي كانت ترى فيها مصدراً يمكن أن يقف في وجه التبشير لدين المسيح، لذلك حاولت الدخول في معمعة السياسة من أجل تحقيق أهدافها الكبرى، وهي إنشاء المدينة العالمية "مدينة الله" (Civitas Dei)² - على حد تعبير القديس أوغسطين³. وعندما اعتنق الإمبراطور الروماني قسطنطين⁴ المسيحية وجعلها الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية بدأت الكنيسة تتوجس خفية من سلطان الإمبراطور، وراحت تحاول منعه الخروج من السلطة الزمنية إلى السلطة الروحية، فصارت الكنيسة تدعو إلى نوع من التوازن بين السلطتين⁵.

بعدها تمت المصالحة بين رجال الدين والأباطرة الرومان، وبعدها ضعفت الإمبراطورية الرومانية وأصبحت الكنيسة أكبر مالك للأرض في أوروبا، تطلعت إلى المشاركة في الحكم، وعليه بدأت أفكار جديدة تسود، وهي أن الحكام يستمدون سلطتهم من الله، ولكنهم يمارسون هذا السلطان وفقاً لرضا الشعب المسيحي، وتحت إشراف وتوجيه الكنيسة وموافقتها. ومن ثم كان لزاماً أن يختار المسيحيون بأنفسهم الحاكم الذي يتولى أمرهم، ودخلت

¹ مهنا، علوم السياسة، ص 56. إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص 87. ينظر:

L'Abbé A. Boulenger, *Histoire Générale de l'Église*, tom 1, *L'Antiquité Chrétienne*, volume 1, *Les Temps Apostoliques*, op. cit. pp. 11- 19.

² Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, extraits suivis contenant toute la doctrine du saint docteur : l'Abbé G. Vidal, Avignon Maison Aubanel, Père Imprimeur du Saint Père, Paris, 1930.

³ Voir : Charles Robustel (sd), *La Vie de Saint Augustin*, in : *Mémoires Pour Servir à l'Histoire Ecclésiastiques des Six Premiers Siècles*, Paris (no date).

⁴ ينظر: رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الأول: قسطنطين، دار قباء، القاهرة، (د. ت)، ص 15- 23. المؤلف نفسه، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، ص 15. المؤلف نفسه، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مكتبة المهتدين الإسلامية، القاهرة، ط 1997/1، ص 44، 45.

⁵ L'Abbé A. Boulenger, *Histoire Générale de l'Église*, tom 1, *L'Antiquité Chrétienne*, volume 2, *Les Temps Persécutions*, op. cit. pp. 11- 19.

الكنيسة - بصفتها ممثلة للمسيحية - الميدان السياسي، على أساس أنها لا بد أن تبارك اختيار الحاكم وتوافق عليه بصورة عملية تبدو في قيامها بطقوس خاصة تعبر بها عن رضاها عن الحاكم، ولم يكن بذلك الحكام مطلقاً السلطة ولكن أصبح للكنيسة حق مساءلتهم وتنحيهم، وبقي الأمر على هذا الشكل إلى بداية عصر النهضة¹.

الفرع الثاني: الدين والدولة في المسيحية فصل أم وصل؟

تعد المسيحية - في الأصل - ديناً فحسب²، وهي ليست شريعة كما كانت شريعة موسى - عليه السلام - وإنما هي تعاليم جاءت لترعى خراف بني إسرائيل وتجنّبهم الرذائل وتضع لهم قواعد التسامح والرحمة، لكن تطوع المسيحية إلى أن تكون دولة عالمية، ومساعدة دخول الإمبراطور الروماني قسطنطين في النصرانية، جعل الفكر المسيحي ينتقل من مجرد الدين إلى محاولة التأسيس للفكر السياسي³. فكيف مزج الفكر المسيحي بين الروحي والزمني؟

تعد العبارة المشهورة في المسيحية "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، المستند الرئيس لكثير من المدافعين عن الفصل بين الدين والسياسة في الفكر المسيحي، بينما يراها آخرون عكس ذلك تماماً؛ فقد أرسّت هذه العبارة قواعد الدمج والوصل بين ما لله وما لقيصر. إن هذه المقولة (أو الآية) على لسان السيد المسيح مرتبطة بحادثة معينة جرت له⁴، كانت المنطلق الأكبر - وربما الأوحيد - للذين يريدون التدليل على أن المسيحية تفصل الدين عن الدولة. إن جواب يسوع في تلك الحادثة ينطوي - ظاهراً - على مبدأ فصل الدين عن الدولة كما هو شائع، أما الواقع الحق - الذي يتأكد بعد الفحص المتمعن - فهو أن يسوع لم يقصد الفصل، "لقد خفي على بعض المفسرين

¹ Ibid, pp. 75- 99.

² Fernand Mourret, *Histoire Générale de l'Église : Les Origines Chrétiennes*, librairie Bloud et Gay, Paris, 1924, pp. 15- 30.

³ Ibid, pp. 395.

⁴ يقول لوقا في إنجيله: "فرصدوه وأرسلوا إليه [السيد المسيح] جواسيس يراؤون أنهم صديقون لكي يأخذوه بكلمة فيسئلوه إلى رئاسة الوالي وسلطانه، فسألوه قائلين: يا معلم، قد علمنا أنك بالصواب تتكلم وتعلم ولا تأخذ بالوجوه بل تعلم طريق الله الحق. أيجوز لنا أن نعطي الخراج لقيصر أم لا؟ فظن لمكرهم فقال لهم: لماذا تجربوني؟ أروني ديناراً، لمن الصورة و الكتابة؟ [الصورة والكتابة الموجودتان على الدينار] فأجابوا وقالوا: لقيصر، فقال لهم: "أؤفوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، فلم يستطيعوا أن يأخذوه بكلمة أمام الشعب، وتعجبوا من جوابه وسكتوا". ينظر:

Jésus Christ, *Le Nouveau Testament*, traduit sur la Vulgate par : Lemaistre De Sacy, Imprimerie de Firmin Didot frères, Paris, 1838, (Saint Matthieu : 22/15- 2), pp. 57.

ينظر: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة-الدولة إلى الدولة القومية، ص 143. يشرح مُجدّ عبده هذه العبارة قائلاً: " فمعناه الظاهر من سياق القصة: أن صاحب السكة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا منها شيئاً فادفعوه له، أما قلوبكم وعقولكم وجميع ما هو من الله وعليه طابع صنعته، فلا تعطوا منه لقيصر شيئاً"، عبده، الأعمال الكاملة، (296/3). فقد أدرك المسيح أن الإجابة بإحدى الكلمتين: نعم أو لا، تحقّق مأربي اليهود؛ فإن كانت الأولى ضيقوا عليه الخناق وأتهموه بالادعاء وصاحوا في وجهه: كيف تكون ملكنا وتأمّرنا بالمدلة لغيرنا؟ وإن كانت الثانية أسلموه للرومان ليعدوه محرّضاً على العصيان. ينظر: رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، ص 11.

أننا لسنا حيال فصل، بالعكس نحن حيال تكريس بل تقديس للواجبات المدنية، التي تفرضها علينا الحكومة. واجباتنا نحو الحكومة - التي هي سلطة إدارية زمنية - تدخل أيضا في نطاق الدين"¹.

إن العبارة السابقة - إذا - في الفكر المسيحي لا تدل - على رأي الكاتب أعلاه - على الفصل بين الروحي والزمني أو بين الدين والدولة، بقدر ما تدل على الوصل بينهما، أو على الأقل التمييز بين ما لله وما لقيصر، ف "لن يكون كل شيء لقيصر، فليس لقيصر أن يطلب كل شيء من الإنسان، بصفته الوريث للمدينة القديمة التي كانت دولة وكنسية في آن واحد. إن قيصر ليس الوحيد الذي له سلطة على الإنسان، لقد حلت "الثنائية" (Le dualisme) المسيحية التي يكرسها تأسيس كنسية المسيح بسلسلتين من الواجبات محل "الأحادية الوثنية" (Monisme pain [...])²، وهكذا يظلم المسيحي بسلسلتين من الواجبات ذات قيمة متفاوتة، تطالب بهما مؤسستان مستقلتان، وتقابلان ثنائية الكائن الإنساني المقسم والممزق - غالبا - بين طبيعته المادية وطبيعته الروحية"³.

يبدو من التحليل السابق أن الذين ذهبوا إلى أن المسيحية تفصل بين الدين والدولة، أو بين الروحي والزمني لم يفهموا - في الحقيقة - السياق الذي وردت فيه تلك العبارة المشهورة؛ فسبب ورود المقولة (على غرار سبب نزول القرآن) يجلينا إلى أن السيد المسيح لم يقصد الفصل بين الديني والسياسي، وإنما كان جوابه انطلاقا من سؤال مفتح أريد له أن يجيب عنه فيقع في المحذور، لكنه تظن لذلك وأعطى جوابا خرج به من الورطة⁴. والجواب - في ذاته - يؤكد الدمج بين ما يعطى لله وما يعطى لقيصر، وهذا كاف للقول بالاتصال بين الروحي والزمني ونفي الانفصال على كل حال. وهذا خلاف أصل الدعوة المسيحية التي نؤهلنا إليها آنفا.

الفرع الثالث: الفكر الكنسي وطاعة الحاكم.

إن المسيحية في بداية ظهورها لم تستطع أن تغير الأنظمة السياسية القائمة آنذاك، وإنما تركتها دون مساس، وقد عمل المسيحيون على احترام السلطة القائمة، وفرضوا على أنفسهم طاعة الحاكم القائم (وهو الحاكم الروماني)⁵. وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الطاعة تعود إلى الفكر اليهودي؛ حيث نادى اليهودية من قبل بالطاعة

¹ الحاج كمال يوسف، فلسفة الميثاق الوطني، ص 79، (نقلا عن: أسعد مفرج ولجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة، ص 121). يقول بولس الرسول في الإصحاح الثالث: "لتخضع كل نفس للسلطات العالية، فإنه لا سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة إنما رتبها الله. فمن يقاوم السلطان فإنه يعاند ترتيب الله، والمعاندون يجلبون دينونة على أنفسهم"، (عن: أسعد مفرج وآخرون، الموضوع نفسه). مهنا، علوم السياسة، ص 56. ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص 87-88.

² L'Abbé A. Boulenger, *Histoire Générale de l'Église*, tom 1, *L'Antiquité Chrétienne*, volume 1, *Les Temps Apostoliques*, op. cit. pp. 107- 120.

³ شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ص 143-144.

⁴ ينظر للمقارنة: محمد عبده، الأعمال الكاملة، (296/3، 296).

⁵ Arturo Carlo Jemolo, *L'Eglise et l'état en Italie: Du Risorgimento à nos Jours*, traduit de l'Italien par: Madeleine et Robert Juffé, éditions du Seuil, Paris, 1955, pp. 17- 37.

للملوك الذين يتم تعيينهم من قبل الإله¹، وواجب الطاعة لا يتعلق بشخصية الحاكم بل ترتبط بوظيفته ومنصبه، بغض النظر عما يكون في شخصه من نقص عيوب². وعلى الرغم من نفي الصفة الإلهية عن الحكام، إلا أنهم مُنحوا امتيازاً معترفاً به، وهو أنهم بشر لهم سلطان من الله. ومن ثم أصبح الرعايا مجبرين -بحكم العقيدة المسيحية- على الخضوع للحاكم والامتناع عن مراجعته، وإرجاء الأمر كله إلى الله³.

إذا كانت الطاعة واجبة للحاكم الذي يحكم باسم الرب، فهل هذه الطاعة طاعة عمياء في المنشط والمكروه، وإن تعدى الحاكم حدود صلاحياته؟ يجيب أحد القديسين المسيحيين قائلاً: "إذا كان السيد الديني [قيصر] يأمر ضد الله، وكانت أوامره تتطلب أشياء ظالمة وكافرة، ومضادة للقانون الأبدي وللقانون الطبيعي، فإن واجب المسيحي -حينذاك- أن يرفض"⁴، وهذا الرفض يكون مجرد رفض سلبي (إنكار بالقلب)، أو مقاومة سلبية، دون أن يتعدى إلى التمرد المسلح أو حمل السيف، فالمسيحي -إذا- يطيع الحاكم طالما أن أولئك الذين يحكمونه لا يُكروهونه على القيام بأعمال ظالمة وكافرة⁵. إن المسيحي -إذ يفعل ذلك من الطاعة- إنما يفعله طاعة لله أولاً، ويجب عليه "أن يذخر دفع خضوعه لقيصر للحد الذي يضع فيه إيمانه تحت نير أولئك الذين تقلدوا هذه المناصب العالية التي تجعلهم قِيَمِينَ على أمور هذا العالم"⁶. وهكذا يدعو أوغسطين إلى طاعتين هما: طاعة الله أولاً، ثم طاعة قيصر في الحدود التي لا تقضي فيها الأخيرة على الأولى، وهو نوع من التمازج العادل بين ما لله وما لقيصر.

"إن فكرة الطاعة فكرة أصلية في المسيحية، أكد عليها السيد المسيح -عليه السلام- كما تأثر بها القديسون المسيحيون من حواريه وتلاميذه، حتى إن القديس بولس دعا دعوة مباشرة إلى طاعة الحاكم، واعتبرها طاعة لله، باعتبار أن السلطة إنما تُستمد من الله، ومن ثم فإن لخضوع للسلطة الدنيوية يعتبر امتداداً لخضوع الإنسان لربه"، مهنا، علوم السياسة، ص56.

¹ مهنا، علوم السياسة، ص57. إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص87.

² مهنا، الموضوع نفسه. إسماعيل سعد وحسن حسن، المرجع نفسه، ص87، 88.

³ إسماعيل سعد وحسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص169. يقول القديس أوغسطين: "إن على المؤمن واجب الانحناء أما المخطط الإلهي، لأن من غير المعقول أن يكون الله قد أراد ترك ممالك البشر وسيطرتهم وعبودياتهم خارج قوانين عنايته"، مدينة الله، (نقلاً عن: شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ص154، 155). وفي انتظار الجزاء في الحياة الآخرة (في مملكة الله)؛ أين يكون الله هو الكل بالكل، فإن "الحكوميين يجب أن يطيعوا السلطة في حدود غاياتها الخاصة"، يقول أوغسطين، ويؤكد على عبارة "اعطو ما لقيصر لقيصر..." قائلاً: "إن كل سلطة قائمة في هذا العالم يجب أن تُجدد، حتى من قبل أولئك الذين هم أفضل منها". إن المسيحي -بقيامه بهذا- يطيع البشر أقل مما يطيع الله الذي أمره بهذا. ينظر: شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ص154.

⁴ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit.

⁵ شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ص154. ينظر: رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، ص43.

⁶ شوفالبيه، المرجع نفسه، ص145.

المطلب الثالث

تطور نظرية الحق الإلهي.

تطورت نظرية الحق الإلهي على الشكل الآتي:

- اعتبر الحاكم (عند الرومان وما قبل المسيحية) من طبيعة إلهية وليس من طبيعة بشرية، ولذلك فقد اعتُبر إلهًا على الأرض.

- لما جاءت المسيحية بمبادئها جاء الفكر المسيحي لينفي عن الحاكم فكرة الألوهية، لكنه جعلهم يحكمون بمقتضى الحق الإلهي المقدس¹، وتسمى هذه بنظرية الحق الإلهي المباشر.

- ثم تطور الأمر بعد ذلك ليعتبر الحاكم مختارًا بطريق غير مباشر من قبل الله، أي أن الحاكم يحكم بإرادته لكن بتوجيه من الله، وهي ما تسمى بنظرية الحق الإلهي غير المباشر².

ما يُستنتج من هذا أن الغلبة كانت للأباطرة في عهدها قبل المسيحية، وعند مجيء هذه الأخيرة تجاذبت القوى بين ما لله وما لقيصر، ما لبثت هذه المجاذبة تنقلب لصالح الكنيسة على الدولة، إلى أن انتهى الصراع أخيرًا بانتصار الدولة وانتزاعها عناصر السيادة من الكنيسة نهائيًا غداة عصر النهضة³. وتفصيله كالآتي:

الفرع الأول: توازن السلطتين (مدينة الله ومدينة قيصر).

يعد القديس "أوغسطين" (Augustin) (354 - 430م) واحداً من المؤسسين للفكر المسيحي في القرون الثلاثة الأولى للميلاد، وهو صاحب مصطلح (مدينة الله)⁴، التي يفرقها عن مدينة البشر (أو مدينة الأرض). فما هي أهم الأفكار السياسية التي جاء بها أوغسطين، وكيف أثرت على الفكر السياسي القروسطي فيما بعد؟

يذهب أوغسطين -بدءاً- إلى تقرير القول بضرورة وجود دولة تحفظ على الناس مصالحهم، وهو يعتقد أنها لا تنشأ عن عقد (كما يذهب إلى ذلك لاحقاً أصحاب العقد الاجتماعي)، وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية، ولهذا فالدولة ضرورية وليست شيئاً عرضياً⁵. إن هدف الكنيسة -هنا- هو الإشراف على الدولة من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة (الأهم عند المسيحي)، والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها،

¹ إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص 169.

² المرجع نفسه، ص 168.

³ إبراهيم دسوقي أباطة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، ص 103 - 105.

⁴ هو عنوان أشهر كتب أوغسطين، وفي هذا الكتاب يتناول جميع مظاهر الحياة الروحية والأمة، من سياسية ودينية وعلمية وفنية على طول التاريخ، محاولاً أن يستخرج من هذا نظرة في التاريخ تجعل الانحلال في الحضارات مصدره ابتعاد الناس عن المعين الأول للحضارات، أي العصر الذي سادت فيه اليهودية والمسيحية، باعتبارها ديناً واحداً أو يعبر عن شيء واحد. ينظر:

Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit.

ينظر كذلك: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط 1979/3، ص 38.

⁵ المرجع نفسه، ص 38. ينظر: رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، ص 43 وما بعدها.

وهنا تبدو العلاقة المصلحية المتبادلة بين السلطتين؛ تحقق -على إثرها- الكنيسة أغراضها التي بها تؤدي رسالتها البشرية إلى العالمين، وتحقق الدولة -بتوجيهات الكنيسة- السعادة الأخروية التي لا تعطىها السياسة لوحدها. إن المثل الأعلى للدولة هو المثل المسيحي، وهذه الدولة التي يتصورها هي التي تستمد سلطتها من الله مباشرة، ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة، بل ستكون دينية كذلك، لكنها أيضا لن تكون دينية خالصة، بل جامعة للطابع العلماني والطابع المدني. ومهمة الدولة الأصلية هو ما يتصل بالحياة الدينية، بمعنى أنها ستعمل على تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة¹.

إذا كانت الدولة الحقبة -على رأي أوغسطين- هي الدولة المسيحية، فلا يعني هذا التماهي الكلي بين الدولة والكنيسة، وإنما الواجب فقط أن تكون الدولة على صلة بالكنيسة، على اعتبار أن الدولة -في الواقع- تحت إشراف الحاكم الديني ممثل الدولة، والحاكم الروحي ممثل الكنيسة، ومن ثم فالدولة -عنده- تتشكل من الدولة والكنيسة أو ملكية وإمبراطورية وكنسية، على أن تكون الحكومة مشاعا بينهما، مع ضمان استقلال كل هيئة، طالما أن الدولة لا تمس مصالح واستقلال الكنيسة².

لقد تبني أوغسطين موقف التمييز بين السلطة الروحية (ممثلة في الكنيسة) والسلطة الزمنية (ممثلة في الدولة أو الإمبراطورية)، وباستقلالها المتبادل وتعاونهما الوثيق في الوقت نفسه، مع تفوق معنوي للسلطة الروحية، "فلكل سلطة ميدانها بكل استقلال؛ للدولة المصالح المادية والحياة الخارجية والجزاءات الجسدية (السيف)، وللكنيسة المصالح الروحية والحياة الداخلية والجزاءات الروحية البحتة (والكل يتوافق -دائما- بالمحبة)"³، إلا أن هذا لا يمنع من أن الكنيسة تضع نفسها في مستوى أعلى، ففضاؤها يمتد إلى الكون بدل أن يكون محدودا بشعب معين، في حين أن الدولة ليست إلا حقيقة متغيرة ومؤقتة، ومهيئة للاختفاء عندما ستأتي مملكة الله.

إن الاندماج بين السلطتين الروحية والزمنية لم يحدث في زمن أوغسطين، ولم يتم الحسم لصالح الكنيسة في امتصاص الدولة باسم الغايات الكبرى لمدينة الله⁴، رغم التفوق المعنوي للكنيسة، "باعتبارها المجتمع البشري الوحيد المكرس لبناء مدينة الله"⁵، ولكن الاندماج سوف يحدث بعد ذلك بقرون.

الفرع الثاني: استقواء الكنيسة والصراع بين السلطتين.

عندما بدأت المسيحية في الانتشار والتمكين لنفسها تغيرت المفاهيم السياسية؛ فبعد أن كان للحاكم (الإمبراطور) سلطة تسمو على سلطة رجل الدين، بدأ التفكير في إبراز قوة الكنيسة (أو قوة البابا الزعيم الروحي للكنيسة). ومن هنا بدأت الكنيسة تشعر بكيانها كقوة مؤثرة في السياسة الأوروبية، وكان طبيعيا أن ينشأ النزاع

¹ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص 38، 39.

² مهنا، علم السياسة، ص 60. رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، ص 47.

³ شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص 158.

⁴ هذه الغايات الكبرى هي الوصول إلى الدولة العالمية لكل البشر.

⁵ شوفالييه، المرجع السابق، ص 160.

بين السلطتين الروحية والزمنية، وصل إلى مداه من أجل مطالب الكنيسة على عهد البابا غريغوري السابع¹، وأدى إلى الاعتراف بسمو السلطة الدينية على السلطة الزمنية. ولم تقف الكنيسة عند هذا الحد، بل استخدمت سلاحين مهمين لتأكيد سلطتها وحماية مكاسبها هما:

- الأول هو عقوبة الحرمان: ويقضي بقطع الخارجين على المسيحية وحرمانهم رحمة الكنيسة التي هي في نظر الفكر المسيحي رحمة الله، وقد استخدم الباباوات هذا السلاح في أغراض سياسية ضد الأباطرة والملوك لإذلالهم وإقصائهم عن عروشهم في بعض الأحيان.

- الثاني هو الحرمان الجماعي: ويوقع على المجتمع بأكمله، ويستتبع ذلك تعطيل الكنائس وقطع الروابط نثائياً بين المجتمع المسيحي وذلك المجتمع المعاقب بقانون الحرمان².

استمر الصراع قائماً بين السلطتين، كل يدعى أنه صاحب السلطة الشرعية المستمدة من الله؛ فكانت الكنيسة ترى أن البابا هو النائب الأول لصاحب الشريعة، وبذلك تكون له الولاية العامة على العباد، ذلك أنه تلقى الشريعة عن المسيح، وفي الوقت نفسه تمسك الأباطرة بنظرية الحق الإلهي التي تنادي بأن الله مصدر السلطة، وأن الملوك هم ظل الله في الأرض في الإشراف على شؤون الناس، ومن ثم فهم لا يُسألون إلا أمام الله وحده، بما يستوجب ذلك من خضوع الأفراد لهم، وتنفيذ أواميرهم والتزام قوانينهم. وواضح أن الأباطرة -بذلك- أرادوا التحرر نثائياً من سلطان الكنيسة وتدعيم استقلالهم التام عن نفوذ البابوية³.

الفرع الثالث: الدمج التام للسلطتين.

لقد هياً أوغسطين لفكرة الدمج بين السلطتين بالقول -بدء- بالفصل والتمييز بينهما، مع الإبقاء على تسامي الروحي المسيحي ومدينة الله على الزمني الإمبراطوري ومدينة البشر، وفتح الطريق لبعض المفاهيم المهيأة للظهور بعده، "وقد هياً هذا التحول الأول لتحول آخر تمثل في دمج المجتمعات الزمنية الخاصة في المجتمع الكلي للكنيسة، وهو ما ستسعى العصور الوسطى لتحقيقه باسم كلية الإيمان"⁴، وهو ما يسميه أحد المفكرين بـ "الأوغسطينية السياسية"⁵.

في نهاية القرن الخامس الميلادي ذكر البابا "جيلاس الأول" (Gélase 1^{er})⁶ أن يسوع منع الدمج الذي كان يفعله الأباطرة الوثنيين، الذين كانوا يضعون على رؤوسهم تاج القياصرة وقبعة رؤساء الكهان، وأنه (أي

¹ L'Abbé A. Boulenger, *Histoire Générale de l'Église*, tom 2, *Le Moyen Age*, volume 4 : *De la chute de l'Empire d'Occident à Grégoire 7 (476- 1073)*, to, op. cit. pp. 21- 30.

² رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، ص9.

³ ينظر: أحمد علي عجيبة، موسوعة العقيدة والأديان، الجزء الثامن: أثر الكنيسة على الفكر الأوربي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط 2004/1، ص5-9. مهنا، علوم السياسة، ص56-57. ينظر للمقارنة: مُجد عبده، الأعمال الكاملة، (291/3).

⁴ شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص160.

⁵ هو: ه. أ. أركيلير (H.X. Arquillière) عام 1933، ينظر: شوفالييه، الموضوع نفسه.

⁶ رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، ص47.

يسوع) أراد أن يوازن -بمقتضى ترتيب حكيم- بين مختلف السلطات، ولهذا الغرض ميز بين وظائف وواجبات كل سلطة، وأسند لكل منها دورا خاصا وكرامة خاصة. وعليه فإنه لم يعد باستطاعة أي إمبراطور -بعد قدوم المسيح- أن يأخذ لنفسه لقب "بابا"، ولا لأي بابا أن يطالب بالأرجوان الملكي، لكن الأباطرة المسيحيين يجب أن يتوجهوا للباباوات عندما يتعلق الأمر بالحياة الأبدية، كما يجب على الباباوات أن يستعملوا حماية الأباطرة أثناء مجرى الحياة الزمنية. وهكذا يكتفي كل واحد بحدود ميدانه الخاص ولا يفكر بخلق الآخر¹. إن المسؤولية الروحية الخاصة -التي يمتلكها فقط رجال الدين "الإكلروس" (Clergy)، كانت تُسند لهم سلطة فريدة وسامية وكان الأمراء السياسيون ينتظرون سبل الخلاص من الكهان -الذين يتولون الأمور الإلهية- وأمامهم كانوا ينعضون إليهم رؤوسهم².

بعد جيلاس الأول بقرن واحد جاء القديس "غريغوري الكبير" (Grégoire le Grand) (5-6م)، وتوسع في إعطاء مفهوم "السلطة خادمة الله"، المستلهم من القديس بولس، الذي تتضمنه فكرة "الإدخال بالقوة" عند القديس أوغسطين³. استند غريغوري إلى هذا المفهوم وأعلن -بقوة- واجب الرعية الديني بالطاعة سلبيا - ودون نقد أو همس - للأمراء الذين أعطاهم إياهم الله، حتى ولو كانوا قابلين للثوم، فهؤلاء لا يبررون أعمالهم إلا أمام الله. وهنا يتجلى مذهب قدسية الأمير وسلطته الإلهية، لحد أن المدافعين عن الحق الإلهي في القرن السابع عشر سيذهبون إلى أبعد من ذلك، بصدد تأكيدهم على ضرورة الطاعة، "لقد استخلصت النظرية الدينية للسلطة المطلقة وغير المسؤولة للأمير -باستمرار- من مذهب القديس غريغوري الكبير أقوى حججها، سواء في العصور الوسطى أم فيما بعد"⁴.

في القرن الحادي عشر الميلادي جاء القديس "غريغوري السابع"⁵، واعتقد أنه مسؤول روحيا عن خلاص هذا العالم، وذلك بصفته خليفة لبطرس أمير الرسل، مفسرا العبارة الواردة في الإنجيل "ارع خرافي" وقد قالها المسيح مرتين لبطرس حسب إنجيل يوحنا. هل الملوك مستثنون من ذلك؟ ألا يشكلون جزءا من الخراف التي أسندها ابن الله (المسيح) إلى بطرس؟ لقد قال ابن الله أيضا لبطرس (حسب القديس متى) بأنه سيعطيه مفاتيح مملكة

¹ شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ص161.

² ينظر: المرجع نفسه، ص161.

³ كان أوغسطين يرفض التدابير العنيفة التي تستعملها السلطة المدينة من أجل إعادة الهراقة (المنشقين عن الكنيسة) بالقوة إلى الوحدة المسيحية، فهو يقول بوجود النضال بالمناقشة والكلام والتغلب بالعقل وإظهار الصبر الأكبر، لكن صبره نقد في النهاية (نظرا لما قام به الدوناتيون من مظاهر التعصب المفرط)، لهذا أنضم إلى المناادين بالإكراه وإعادة أبناء الكنيسة الضالين إليها بالقوة، شوفالبيه، المرجع نفسه، ص159. ينظر:

L'Abbé A. Boulenger, *Histoire Générale de l'Église*, tom 1, *L'Antiquité Chrétienne*, volume 2, *Les Temps Persécutions*, op. cit. pp. 19- 26. Fernand Mourret, *Histoire Générale de l'Église : Les Origines Chrétiennes*, op. cit. pp. 452.

⁴ شوفالبيه، المرجع السابق، ص162-163.

⁵ رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، ص13، 37، 36.

السماوات مع الربط والحل: " إن كل ما ستربطه على الأرض سيكون مربوطاً في السماء، وكل ما ستربطه على الأرض سيكون محلولاً في السماء"¹. وهل سينجو الملوك من هذه السلطة؟ إن المسيح لم يستثن أي شخص²، "إن الكنيسة الرومانية أسست من قبل الرب وحده، والخبر الأعظم الروماني وحده قبل عنه -بحق- إنه كلي... إن مندوبه في مجمع ما، هو أعلى من كل الأساقفة... إن من المسموح له أن يعزل الأباطرة³... ولا يجب أن يحاكم من قبل أي شخص... ويمكنه أن يُجَلَّ الرعايا من يمين الوفاء الذي أُدي للظالمين"⁴.

لقد بدأ مبدأ الحكم الإكلروسي، الذي كان تَفَوُّقُ القوة المدينة يُعَلِّفه -لحد القرن الحادي عشر- بضبابة كثيفة، فقام القديس غريغوري السابع بتبديدها عام 1076⁵. "إن البابا -باسم القديس بطرس وسلطة الحل والربط التي تُنقلت له- برر لنفسه حق التصرف بالتيجان [...] إن القديسين إذا ربطوا وحلوا في السماء، فإنهم يستطيعون على الأرض أن ينتزعوا من كل واحد أو يعطوه كل ممتلكات البشر، وإذا حكموا في الأمور الروحية، فأبي سلطة يجب ألا يملكوها على الأمور الدنيوية؟"⁶. لقد استطاع القديسون عزل الملوك والأمراء والأباطرة، واستطاعوا -بذلك- أن يهيمنوا على السلطة المدنية، إنه التأسيس لنظرية الحق الإلهي.

في القرن الثاني عشر الميلادي جاء "هوغ" (Hugues)⁷ (1096-1146م) -الذي سيطرت عليه فكرة وحدة الكنيسة التي تحقق وحدة المجتمع- فلم يستطع الاعتراف للرؤساء الزميين باستقلال من شأنه إفساد هذه الوحدة، فالجتماع البشري -بالنسبة له- هو العالم المسيحي، والعالم المسيحي هو الكنيسة. "وهذا الدمج المزدوج ناتج عن وحدة الخلق والوحدة الإلهية، وينجم عن هذا أنه إذا وُجدت سلطتان ووظيفتان فإن الثنائية ليست إلا ظاهرية. إن وحدة السلطات والأعباء تُصنع من جديد في وحدة الكنيسة وفي الله"⁸، ونتج عن هذا أن السلطة الدنيوية ليس لها إلا مصدر واحد وهو الكنيسة، وأن الإكلروس هو الذي يقيمها بناء على أمر من الله،

¹ Jésus Christ, *Le Nouveau Testament*, (Saint Matthieu: 16/13-20), pp. 57. Voir : L'Abbé A. Boulenger, *Histoire Générale de l'Église*, tom 2, *Le Moyen Age*, volume 4 : *De la chute de l'Empire d'Occident à Grégoire 7 (476- 1073)*, op. cit. pp. 31- 57.

ينظر للمقارنة: مُجَدَّ عبده، الأعمال الكاملة، (278/3). رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، ص13.

² شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص168.

³ عزل غريغوري السابع الملك هزي الرابع ملك ألمانيا عام 1076، يقول غريغوري في عزله: "أبيها السعيد بطرس، يا أمير الرسل... إني بقوة ثقتك... وبسلطتك ونفوذك، أمنع الملك هنري... الذي وقف بغرور أحق ضد كنيستك، من حكم مملكة ألمانيا وإيطاليا، وأجل كل المسيحيين من اليمين الذي أدوه له، وأمنع أي شخص كان من الاعتراف به كملك"، شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص169. ينظر: رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، ص37.

⁴ هذا محتوى مذكرة صاغها غريغوري السابع، ينظر: المرجع نفسه، ص169.

⁵ شوفالييه، المرجع السابق، ص170.

⁶ الموضوع نفسه.

⁷ رئيس دير القديس فكتور بباريس، الموضوع نفسه.

⁸ شوفالييه، المرجع السابق، ص171.

ويعطيها - بذلك جسمها - ويكرسها بمباركتها لها، أي يضفي عليها الشرعية، "إن السلطة الروحية يجب أن تؤسس السلطة الزمنية لكي توجد، وأن تحاكمها إن أساءت السلوك"¹.

إن نظرية السيفين² اللذين يرمزان إلى السلطتين (الروحية والمادية)، التي كانت تعني الحاكمة لله ولقيصر في الوقت نفسه، أصبحت تعني أن السيفين - كلاهما - ملك للرسول، أي لبطرس، أي للكنيسة، لكن السيف المادي - بخلاف الروحي - لا يجب أن يُستعمل من قبل بطرس، أي من قبل الكنيسة، إنه له ولها، وسحبها إذا كان ضروريا فبناء على أمر الكنيسة وفي سبيلها. إن السيف الروحي والسيف المادي يعودان - إذا - للكنيسة؛ السيف المادي يجب أن يسحب في سبيل الكنيسة، أما السيف الروحي فهو بيد الكنيسة. إن أحدهما هو في يد الكاهن، أما الآخر ففي يد الجندي، ولكن تحت إشارة الكاهن وإمرة الإمبراطور³.

كخلاصة يمكن القول إن الصراع بين الروحي والزمني في أوروبا قد مر بثلاث مراحل كبرى هي:

- تميزت الأولى بسيطرة الملوك والأباطرة، وخضوع الفكر المسيحي لهؤلاء.
- في الثانية سادت المنافسة بين السلطتين، وانتهت بتقرير سمو السلطة الدينية على سلطة الدولة، وظهرت - زمنئذ - نظرية الحق الإلهي.

- أما الثالثة فقد تميزت بسيادة فكرة الدولة وإنزواء الفكر الكنسي، وبدأت أوروبا تتخلص شيئاً فشيئاً من نفوذ الكنيسة والإمبراطورية معاً، لتتهيأ لاستقبال عصر جديد، تمثل في عصر النهضة بمفاهيمه وقيمه ونظمه الجديدة.

المطلب الرابع

الدولة الدينية في الفكر الإسلامي.

لقد تبين - مما سبق - أن الدولة الدينية فكرة ظهرت في أوروبا، وفي العصور الوسطى تحديداً، في إطار الصراع الذي عرفته بين السلطتين الروحية والمادية (أو الزمنية)، كان سبب الصراع هو الحكم باسم الحق الإلهي بالنسبة للملوك والأباطرة، ومنازعة الكنيسة لهذا الحق، باعتبارها المفوضة من الله في توجيه الحياة الدنيا (ومنها السياسية) إلى الغاية الكبرى، وهي السعادة في الآخرة. ولما استقوت الكنيسة حكمت هي كذلك باسم الرب وأصبحت لها سلطة الحل والعقد، والأكثر من ذلك أنها عادت كل جديد، وناصبت العلم والعلماء العداء، ما أدى إلى فوران الصراع بين السلطتين، وصل إلى حد الفصل النهائي بينهما، باعتبار أن الدمج بين الديني والزمني لم يورث أوروبا إلا التخلف والرجعية. وهكذا أقلعت أوروبا بنهضتها وفاقته من سباتها على فجر جديد يعمل وفق ما يُمليه العقل لا ما تمليه العقيدة، وما يؤكد العلم الحقيقي لا ما تحكيه الكنيسة من عباراتها الخالية من المعنى. فهل هذه الفكرة (الثيوقراطية) موجودة في الفكر الإسلامي، باعتباره يستند إلى المرجعية الدينية وسلطة الإله، وهل عرف الفكر الإسلامي الفصل أم الوصل بين السلطتين، وإلى أي مدى يمكن اعتبار الدولة الإسلامية، دولة دينية؟

¹ شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص 172.

² صاغها القديس "برنارد" رئيس "كليرفو" (Clairvaux) الموضوع نفسه.

³ شوفالييه، الموضوع نفسه.

يعتقد كثير من المستشرقين وعدد غير قليل من المفكرين العرب وحتى المسلمين أن الدولة الإسلامية دولة دينية، باعتبار أن الدين الإسلامي (قرآنا وسنة) هو مصدر كل التشريعات ومنها السياسية. يقول أحدهم: "بعض الأديان مرتبطة -أساسا- بالسلطة، وهذا حال الدين اليهودي، وخاصة الدين الإسلامي، في هذه الأديان يكون كل تفكير نظري سياسي هو فكر ديني (لأن جميع القواعد المتعلقة بالسياسة هي قواعد دينية)، وجزء كبير من القواعد الدينية يمكن أن يترتب عليها ذبول سياسية"¹. وواضح من هذا التقرير وكذا التبرير الذي أعطاه أن السياسة -إذا كانت تعتمد القواعد الدينية- فهي سياسة دينية، والدولة -من ثم- دولة دينية. أما بعض المفكرين العرب منهم برهان غليون فإنهم يعتقدون أن فكرة الدولة الدينية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر لم تأت من داخل الهيئة الدينية الإسلامية، أي من داخل المنظومة الدينية الرسمية -مثلة في وزارات الشؤون الدينية (أو الإسلامية) والأوقاف، أو المؤسسات الدينية المختلفة والمجامع الفقهية وغيرها، وإنما جاءت من داخل الحركات السياسية المستلهمة للشريعة الإسلامية كقانون للحكم"²، أي جاءت من داخل تيار الإسلام السياسي -على حد تعبيرهم- زمن الصحوة الإسلامية، وهذه الحركات السياسية الإسلامية سعت -في نظره- إلى بناء دولة دينية كالتي كانت في أوروبا القرون الوسطى.

لقد رد كثير من المفكرين الإسلاميين هذه الدعوى، مؤكدين أن الإسلام لم يدع -على الإطلاق- إلى إنشاء دولة دينية كالتي حدثت في أوروبا زمن القرون الوسطى، وإنما جاء بقواعد للدولة خاصة و متميزة، بل يذهب بعضهم إلى ضرورة التأكيد على أن الإسلام إنما جاء بدولة مدنية شورية³، وليس معنى أن يكون أصل الدولة الإسلامية راجعا إلى مشيئة الله أنها تعد دولة ثيوقراطية⁴. أما آخرون فقد ذهبوا إلى أن الدولة الإسلامية جمعت بين السلطتين الدينية والمدنية، ليس كالجمع الذي كان عند الأوروبيين، وإنما هو جمع من نوع خاص. إن الإسلام لم يعرف الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، بل عرف سلطتين متلازمتين، ترتبط كلاهما بالأخرى ارتباطا

¹ موريس روبان، تاريخ الأفكار السياسية المقارن، ترجمة: دعد فتّاب عائدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1/2004، ص78.
² برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/1990، ص200. ينظر: المؤلف نفسه، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3/2004، ص422. بينما يذهب آخرون إلى أن ابن سينا هو الذي أسس (أو مهّد) لفكرة الدولة الدينية في الإسلام، "لقد مهد ابن سينا بالفلسفة للدين، إثباتا له ودفاعا عنه، ومهد بالدين السياسة، قاعدة ومرتكزا ومصدرا تشريعيا. فربط -في إطار الاجتماع الإنساني المدني- بين الشريعة والسياسة ربطا لا فكاك له، حتى بات بالإمكان عده واحدا من أبرز مؤسسي نظرية الدولة الدينية، أو دولة الشريعة الإلهية"، على عباس مراد، دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، دار الطليعة، بيروت، ط1/1999، ص160.

³ عبد الحميد أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، ص73.
⁴ محمد سلام مذكور، معالم الدولة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الصفاء، الكويت، ط 1/1983، ص86. يعتقد الكواكبي أن الإسلام جاء "مُحَكِّمًا لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والأرستقراطية، فأسس التوحيد ونزع كل سلطة دينية أو تَعَلُّبية تتحكم في النفوس أو في الأجسام"، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص26. كما يربط (الكواكبي) بين الاستبداد والسلطة الدينية بالمعنى الكنسي، ولذلك فقد دعا إلى الفصل بين الدين والدولة، على رأي حيدر إبراهيم علي، "تجديد الاستبداد: تجدد الاستبداد في الدولة العربية ودور الأمتوقراطية"، ضمن: علي خليفة الكواري، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ص182.

وثيقاً¹. إن الإسلام - باعتباره عقيدة وشريعة - جعل حاجة الناس للدولة كحاجتهم للشريعة؛ تنظم أحوالهم وتنشر العدل بينهم وتردهم عن التظالم، و"تكون نبوية إلهية في أول أمرها، لكنها في غيبة النبي وانقطاع النبوة والوحي، لا بد من أن تصبح - فيما بعد - سلطة إنسانية اجتماعية، ذات وظائف وأدوار دينية وسياسية"².

المبحث الثاني

نظام الحكم في فكر المودودي.

¹ إبراهيم دسوقي أباطة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، ص 140. أما محمد أسد فيجيب عن سؤال: هل الدولة الإسلامية دولة ثيوقراطية قائلًا: "لا نستطيع الإجابة عنه بالنفي أو الإثبات دون تردد. فقد نقول "نعم" إذا كنا نعني بالثيوقراطية نظامًا للجميع، تنفرع كافة التشريعات فيه عما يعتبره المجتمع قانونًا إلهيًا. ولكن الجواب يكون بالنفي القاطع إذا كنا نعني بالثيوقراطية ذلك النظام الذي نقله التاريخ عن أوروبا في القرون الوسطى، عندما حاولت طبقة رجال الدين أن تمسك في يدها بأزمة السلطة السياسية العليا"، منهاج الإسلام في الحكم، ص 51.

² علي عباس مراد، دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، ص 171. ويضيف قائلًا: "فإذا ما أدركنا أن جزءًا أساسيًا من بين ما يُسَنُّه أو يُشَرِّعه النبي [صلى الله عليه و سلم] في أمور المصالح الإنسانية، هو المعاملات بكل ما تشتمل عليه من تدابير وحدود ومزاجر، تُفرض على من يخالف أحكام التشريع الإلهي، في بابي العبادات والمعاملات معًا، أدركنا أن التشريع، وسعي النبي لتدبير بقائه من بعده، ينطويان على تأسيس لسلطة سياسية حاكمة تتمتع بالحق في الإشراف على تطبيق أحكام الشريعة واستمرار العمل بها من جهة، والقدرة على إدارة شؤون المجتمع وفقًا لتلك الشريعة من جهة ثانية، وإنفاذ حدود الشريعة وعقوباتها على محيطها الاجتماعي عند الخروج على أحكامها ونواهيها من جهة ثالثة [...] هذا الاقتراح الكامل بين "الحق" و"القدرة"، المتجسدين فرديا أو اجتماعيا، يُنتج ويؤدِّد السياسة ذات الوظيفة الدينية - الاجتماعية، ولكن من دون أن يُضفي عليها [...] طابعا دينيا مقدسا يجعلها مطلقة الحقوق والسلطات، أو إلهية المنشأ والطبيعة"، المرجع نفسه، ص 160.

يعد المودودي¹ واحدا من المفكرين الإسلاميين الداعين إلى إقامة نظام الحكم على أساس الإسلام، بل كان من العاملين في الحقل السياسي في أرض الواقع، أين تكلفت جهوده -مع غيره- بالحصول على الاستقلال عن الهند سنة 1947م، وإنشاء دولة باكستان الإسلامية. فما هي أهم الأفكار والآراء السياسية للمودودي المتعلقة -على الخصوص- بفكرة الدولة؟ وكيف كان موقفه في الشكل المناسب لدولة الإسلام المنشودة؟

المطلب الأول

ضرورة الدولة (الحكومة).

ينطلق المودودي -في تأسيسه للفكر السياسي في الإسلام- مما يسميه جل الإسلاميين بالتصور الشامل للدين؛ فهو عندهم معنى شامل لكل مناحي الحياة، والسياسة جزء منها، فلا بد -إذا- أن يشمل الدين على السياسة. يقول في ذلك: " إن الدين يصبح كالما أجوف لا معنى له إذا اقتصر على كونه "مُلْحَقًا" بحياة الإنسان [...] إذ الدين -في الحقيقة- ليس جزءا من الحياة، وإنما هو الحياة بأسرها [...] ولذا قال تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...) "2" "3". وبهذا يصبح الدين أصلا والسياسة فرع عنه أو جزء من أجزائه، على خلاف الفلسفات التي تجعل من الدين جزءا من الحياة، وتحشره في زاوية ضيقة من العلاقة بين الإنسان وربّه. إن الدين لا ينفصل عن الحضارة، ومن ثم لا ينفصل عن المجتمع⁴، وهو الذي يضع الأسس التي تقوم عليها علاقات المجتمع وروابطه بين الأفراد، التي من شأنها ارتقاء الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية⁵.

ينطلق المودودي -في تأصيل النظام السياسي الإسلامي- من دعائم ثلاث هي: التوحيد والرسالة والخلافة. فأما التوحيد فمعناه عنده أن الله هو الخالق لهذا العالم ومن فيه، فهو ربهم ومالكهم، " وليس الحكم والسلطان والأمر والنهي إلا له وحده، وهو مستأثر بالطاعة والعبودية لا يشاركه فيها أحد سواه "6". وهذا

¹ أبو الأعلى بن أحمد المودودي (1903-1979م): مفكر وداعية إسلامي، ولد في "أورنج آباد"، والمودودي نسبة إلى "مودود" أحد رواة الحديث. التحق بالدراسة العليا فحصل العلوم الكونية، أسس الجماعة الإسلامية بالهند سنة 1941 وكان أميراً عليها إلى سنة 1972. طالب الحكومة الباكستانية بالالتزام بالحاكمية، وأن تكون الشريعة الإسلامية هي القانون الأساسي الوحيد، وكان صاحب فكرة الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. من مؤلفاته: الحكومة الإسلامية، الخلافة والملك، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، وغيرها كثير. عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، (236/4). ينظر: أليف الدين الترابي، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، دار القلم، الكويت، ط 1987/1، ص 63، 116-162، 194-200.

² آل عمران/19.

³ أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 16. ويضيف قائلا: " وهو [أي الدين] الفهم والشعور والوعي والفكر والنظر والإدراك، وهو معيار التفريق بين الخطأ والصواب [...] إن هذا الدين يبحث العلاقة بين الله والإنسان وبين الإنسان وجميع الكائنات"، الموضوع نفسه.

⁴ أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 17. يقول: " ليس الله سبحانه وتعالى -بموجب بيان القرآن- معبودا فحسب، بل هو حاكم قانوني (Sovereign Legal) أيضا"، أبو الأعلى المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، دار القلم، الكويت، ط 1983/4، ص 166.

ينظر: أليف الدين الترابي، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، ص 176، 177.

⁵ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 18.

⁶ أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام، دار القرآن الكريم، دمشق، ط 1977، ص 21، 22.

التوحيد عنده ينفي من شأنه حاكمية البشر ويريد أن يقضي عليها قضاء مبرما¹، سواء كانت لفرد أو طبقة أو بيت أو أمة أو لجميع من على ظهر الأرض. فالحاكمية " لا يستحقها إلا الله وحده عز وجل، فلا حاكم إلا الله ولا حكم إلا حكمه ولا قانون إلا قانونه"². وأما الرسالة فهي الوسيلة التي وصل بها إلينا القانون الإلهي، وأما الخلافة فهي عنده معنى شامل غير مقتصر على الجانب السياسي، وتعني النيابة عن الله أو الخلافة عنه في الأرض³. وهي مفوضة إلى جميع أفراد المجتمع، وهذا هو المقام الذي تنشأ فيه وتبتدى منه فكرة الجمهورية في الإسلام⁴.

إن التوحيد (وهو أصل الحاكمية لله) ينفي حاكمية البشر، وهي (أي الحاكمية لله) الفكرة المحورية في فكر المودودي السياسي، ليطبقها في جل تفكيره، ومنه الجانب السياسي. فماذا تعني هذه الفكرة؟ وكيف طبقها في فكره السياسي بعد ذلك؟

لا يمكن التفصيل في هذه الفكرة تفصيلا عميقا، وذلك لصعوبة الإلمام بها من كل جوانبها، ولاختلاف وجهات النظر حولها بين المفكرين والقارئ والناقدين لفكر المودودي. ثم إن البحث في جزئيات الفكرة قد يخرج من دائرة الفكر السياسي -موضوع هذا البحث- إلى دوائر أخرى، أولها دائرة العقيدة وعلم الكلام، ومن ثم سوف أقتصر على ما يهم موضوعي.

الفرع الأول: في معنى الحاكمية.

تعني الحاكمية عند المودودي " أن الله تعالى وحده حاكم الكون المطلق، وليس لأي فرد قيد ذرة من سلطان الحكم"⁵، ويجعل من الإيمان بحاكمية الله أساسا من أسس الدين، لا يكون المؤمن مؤمنا إلا إذا اعتقد بذلك، ويستدل بكثير من الآيات منها قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾⁶، ويجعل من مفهوم مفهوم الحاكمية أو تصور الإسلام لها واضحا لا تشوبه شائبة، " فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى، إن السلطة العليا المطلقة له وحده"⁷.

¹ المصدر نفسه، ص22.

² المصدر نفسه، ص22، 23.

³ المصدر نفسه، ص23.

⁴ المصدر نفسه، ص25. لكنه يفرق بين الجمهورية الغربية والجمهورية الإسلامية؛ ففي حين تقول الأولى بحاكمية (أو سيادة) الجمهورية، تقول الثانية بحاكمية (أو خلافة) الجمهور. المصدر نفسه، ص26.

⁵ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص122. يقول في موضع آخر: "وكل حكم يخالف كتاب الله فهو حكم الجاهلية". ويستدل بقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ...﴾ (المائدة/50)، أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، دار الشهاب، باتنة، ط/ 1988، ص254. ينظر: لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ص126، 127.

⁶ البقرة/284.

⁷ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص119. ينظر: موسى معيرش، الدين والدولة في فلسفة أبي الأعلى المودودي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قسنطينة، 1995، ص85-90. فاطمة الزهراء لقشيري، الهيئة التشريعية في ميزان الإسلام: التقويم والبدل، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2003، ص4-11.

إن إقامة حاكمية الله هي الهدف الذي ابْتُعِثَ من أجله الأنبياء، ومن ثم اقتضى دين الإسلام إقامة نظام الحكم (أو نظام الخلافة)، ويسمىها المودودي بالخلافة الإلهية، تطبق قانون الله في كل شؤون الحياة، وهذا هو السبيل لوصول المسلم إلى الإيمان الكامل¹. ولا يكفي لإصلاح الأمة -ومن ثم إصلاح العالم- بالوعظ والإرشاد، بل يجب -إضافة إلى ذلك- أن تقوم قوة سياسية (وهي الحكومة الصالحة)²، تخرج الفكرة الإسلامية من مرحلة القوة (الوجود الكامن) إلى مرحلة الفعل (الوجود العملي). فإذا كان الأمر كذلك كان طلب الحكومة (أو السلطة) -لإقامة الدين وتنفيذ الشريعة- ليس مشروعاً فحسب بل أمر مطلوب ومندوب³.

الفرع الثاني: وجوب الحكومة الإسلامية.

تعد الحكومة (أو السلطة الإسلامية) في فكر المودودي من لوازم الإيمان، وهذا انطلاقاً -دائماً- من الفكرة العامة حول شمولية الإسلام للدين والحياة، بل إن طلبها (أي الحكومة) لإقامة دين الله في أرضه " هو عين حب الله وعبادته"⁴، ويستدل لموقفه هذا من سيرة النبي ﷺ، الذي لم يكن مجرد رسول حامل لرسالة من الله، وإنما كان القائد والحاكم والمعلم المعين من لدنه تعالى، فكانت مهمته شرح القانون الإلهي [...] ثم تكوين حكومة صالحة ومصلحة له [أي للمجتمع] ليربهم كيف يقوم نظام الحياة بأسره على مبادئ الإسلام"⁵. وإذا لم يكن الله سبحانه وتعالى معبوداً فحسب، بل هو حاكم قانوني أيضاً - كما صرح آنفاً- فإن نبيّه ﷺ المبلغ عن ربه لم يكن مبلغاً فحسب، " بل كان -إلى ذلك- إماماً للناس وقائداً وحاكماً ومعلماً، ومرشداً [...] ثم يُجَوَّل هذا المجتمع المستقيم الرشيد إلى قالب دولة راشدة مرشدة"⁶.

¹ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص35. ويقول في موضع آخر: " فهذا الاستسلام لحاكمية الله هو "الإسلام". والذين يأتون بفعل الاستسلام على هذا الوجه هم المسلمون؛ أي المستسلمون لحاكمية الله المتجردون بإزائه عن حريتهم واستقلالهم والمزمنون أنفسهم أن لا يديروا نظام حياتهم في الدنيا إلا وفقاً لأحكامه وأوامره"، المؤلف نفسه، القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، دار الفكر، (د.ت)، ص24.

² ينظر: أليف الدين الترابي، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، ص173، 174.

³ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص36، ويضيف قائلاً: "إن وجود قوة قاهرة تسمى "الحكومة" أو "الدولة" تأخذ على عاتقها إقامة نظم المجتمع وبنائه أمر ضروري وحتمي"، المصدر نفسه، ص49.

⁴ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص36، ويضيف قائلاً: "إن أول أساس من أسس الدين هو الإيمان بحاكمية الله، فهو مالك السموات والأرض [...] وإن طاعة الله طاعة مطلقة تعد حقيقة أساسية لا يحق للإنسان أن يتخذ أسلوباً للعمل سواها"، المصدر نفسه، ص123.

⁵ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص219.

⁶ المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، ص144، 145. يقارن ببعض الباحثين الذين يذهبون إلى خلاف ما يذهب إليه المودودي؛ حينما حينما يعتقد أن النبي ﷺ لم يؤسس دولة. فرغم أنه كان يبعث السرايا ويقود الغزوات ويرسل البعث وينظم الجهاد ويغطي نفقاته، "ومع ذلك لم يمتد إلى تأسيس "نموذج دولة"، فذاك من خصائص الحاكمية البشرية". ويخطئ الذين يعتبرون أن الدولة المدنية هي نموذج للدولة الإسلامية، ذلك أن هؤلاء -على رأي الكاتب- لم يفهموا مهمة خاتم النبيين وطبيعتها؛ "إذ لم يميزوا بين مقتضيات تأمين "قاعدة" الدعوة وإرساء منهج للحكم، فخاتم النبيين لم يكن "رأساً لدولة" ولم يؤسس دولة، ولم يضع ضوابط لفهم القرآن واستيعابه، وإنما كان مؤسساً للحاكمية البشرية"، ودليله في ذلك أن النبي ﷺ أسس كياناً أكبر من الدولة، وهو "قاعدة مجتمع الدعوة"، ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، دار الساقى، بيروت، لندن، ط 2010/1، صفحات 96، 97، 99، 100، 132. وإذا كان الكاتب يقصد من عبارة "نموذج دولة" يكون صالحاً على مر الزمان على شكل محدد قار، فهذا صحيح؛ فإن

هكذا يستقيم فكر المودودي مع نفسه، انطلاقاً من فكرة شمولية الإسلام، وكون المالك الحقيقي -وهو الله- ليس معبوداً فحسب، بل هو حاكم قانوني كذلك، فكذلك نبهه لم يكن مجرد رسول يبلغ الدين، وإنما هو كذلك مبلغ بما يجرس هذا الدين وهو السلطة السياسية. ويستدل كذلك من تجارب الحياة العملية وكذا الفطرة الإنسانية، التي تؤكد أن قيام النظام السياسي والاجتماعي -في أية حضارة من الحضارات- يحتاج إلى قوة قاهرة تقيم الدولة وتضع الدستور لها وتنفذه في حياة المجتمع وتحرسه من الطغاة والمستبدين¹. إن المطالبة بالحكومة الإسلامية والدستور الإسلامي نابع من ذات المسلم، الذي يشعر -في قرارة نفسه- أن مجرد الادعاء بالإسلام دون تحقيق الحكم الإسلامي في أرض الواقع يعد ادعاءً فارغاً من المعنى، بل إن ادعاءه للإسلام باطل باطل².

الفرع الثالث: موقع الإنسان من الحاكمية الإلهية.

تثور مشكلات كثيرة حول مفهوم الحاكمية الإلهية لدى المودودي، وأبرزها: إذا كانت الحاكمية لله وحده، "فهو قد خلق الخلق ولم يهب أحداً حق تنفيذ حكمه فيهم"³، فما موقع الإنسان ضمن هذه التجربة إن صحت العبارة؟ ومن الذي سوف يطبق حكم الله على البشر؟ يستدل المودودي بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾⁴، ويفسره قائلاً: "يعني أن الله هو الحاكم المطلق، وله وحده السلطة العليا المطلقة، يحكم ما يريد وليس للعباد حق المساءلة والنقاش في أحكامه"⁵. فهل هذا يعني سلب الإرادة البشرية، والارتكان إلى القدرية؟

لا يعدم المودودي الإجابة عن هذه التساؤلات، بل يؤسس لذلك انطلاقاً من تفريقه بين "الحاكمية" و"الخلافة"⁶؛ فالحاكمية تعني السلطة العليا التي لا معقب لحكمها ولا مرد لأمرها، وهي -لذلك- لا تكون إلا لله وحده. أما الخلافة فتعني النيابة عن السلطة العليا، والحاكم -في نظام الحكم الإسلامي- خليفة لله أو لرسوله ينفذ أمر الله وشرعه⁷، فيجب على الحكومة (أو الدولة) "أن تؤمن بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتنازل لهما عن الحاكمية، وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحاكم الحقيقي"⁸. وبناء على هذا فقد سلب الإنسان حقّ التقنين أو التشريع، وتتوقف مهمته في مجرد اتباع القانون الذي سنّه المالك الحقيقي، في حدود صلاحيات البشر المتمثلة

النماذج تتغير والأشكال تتبدل، وتبقى القواعد والأركان، أما إن كان يقصد أن الإسلام لم يؤسس دولة على الإطلاق، ومن ثم لم يكن مهتماً بالسياسة، فهذا لا نوافق عليه ولا نقره.

¹ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 49.

² المصدر نفسه، ص 29.

³ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 131.

⁴ المائدة/1.

⁵ المودودي، المصدر السابق، ص 131.

⁶ "إن الحكومة الصحيحة العادلة في أرض الله هي التي تؤسس وتحكم بالقانون الذي بعثه على أيدي أنبيائه واسمها الخلافة"، المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 32.

⁷ بنظر: عمر روبنة، أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، 1993، ص 50.

⁸ المودودي، الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط 1978/1، ص 19.

في الاستنباط والاجتهاد الفقهي المخول لأهله وفي محلّه، بشرط ألا يخرج عن الإطار المحدد له سلفاً، " كذلك أعطى المؤمنين حق التقنين فيما لم يرد فيه حكم صريح من الله ورسوله، على أن تراعى في التقنين روح الشريعة ومزاج الإسلام"¹، وهذا ما قرر سائر العلماء من كون الاجتهاد لا يجب أن يكون فيما هو واضح الدلالة، بالإضافة إلى توفر المجتهد على شروط الاجتهاد المقررة عن العلماء.

الفرع الرابع: شكل نظام الحكم.

ينطلق المودودي - في ترسيمه لشكل نظام الحكم في الدولة الإسلامية المنشودة - مما يمكن تسميته بفكرة "الاستبعاد"؛ فهو يستبعد أن يكون النظام الإسلامي ديمقراطياً أو ثيوقراطياً، ولكنه نظام إسلامي خالص. يقول:

"فهذا الطراز [المتميز] هو الذي يناسب الإسلام ويلئم فطرته، وهو الغاية المنشودة من وراء أعمالنا ومساعينا اليوم"²، وهذا ما يعني أن هذا النظام الملائم لا هو بالديمقراطي الذي يعطي الشعب حق التشريع، ولا هو بالثيوقراطي الذي يعطي "الإله" الحق المطلق في التشريع³، دون ترك مجال الحرية للبشر في تقنين شؤونهم وتفصيل قوانينهم⁴، فهو - إذا - عوّانٌ بين ذلك، ولذلك فهو نظام متميز عن كل الأنظمة قديماً وحديثاً.

إن منزلة الخليفة في الدولة الإسلامية تختلف اختلافاً كلياً عن منزلته في بعض الأنظمة المعاصرة كإنجلترا وفرنسا وروسيا وأمريكا، فلم يكن الرئيس (في الخلافة الراشدة) رئيساً للدولة فحسب، بل كان رئيساً للوزراء أيضاً، "وكان يحضر البرلمان بنفسه ويتّأسر جلساته ويشارك أعضائه في مناقشاتهم ومباحثاتهم، وكان هو المسؤول عن جميع أعماله وأعمال حكومته، ما كان في برلمانه حزب حكومي وحزب معارض"⁵، بالإضافة إلى كون الرئيس - في الإسلام - مسؤولاً أمام جمهور الأمة (على غرار مسؤوليته أمام البرلمان) حتى عن أمور حياته الشخصية، وكان يخالط الجمهور ويقابلهم خمس مرات في اليوم، وذلك عند حضوره إلى المسجد للصلاة⁶.

المطلب الثاني

خصائص الدولة الإسلامية.

¹ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص31، ويقول في موضع آخر: "أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه، والنظام السياسي لا بد وأن يكون تبعاً للحاكم الأعلى، ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء، وإدارة النظام السياسي طبقاً لأحكامه"، المصدر نفسه، ص119.

² المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص293.

³ See: Arnold Petersen, *Theocracy or Democracy?*, op. cit.

⁴ يترك المودودي الحرية الكبيرة في تفاصيل نظام الحكم والدستور. ينظر: المودودي، القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص40، 41.

⁵ المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والدستور والقانون، تعريب: خليل حسن الإصلاحي، دار الفكر (د. م)، ط/ 1969، ص292. ويبدو هنا موقف المودودي المتحفظ من المعارضة والأحزاب. ينظر الرأي المخالف في: مُجد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص116.

⁶ ينظر: المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والدستور والقانون، ص292. وفي عدم الاهتمام بشكل نظام الحكم ينظر: مُجد عزة دروزة، الدستور القرآني في شؤون الحياة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط/1956، ص61-68.

إن الحديث عن خصائص الدولة الإسلامية في فكر المودودي يؤدي إلى اكتشاف تميزها عن غيرها من جهة، ويؤكد إلى أي مدى تتطابق هذه الخصائص مع خصائص الدولة الدينية من جهة أخرى، هذه الخصائص كما قررها المودودي هي¹:

- أن هذه الدولة تتأسس بعهد واعٍ من شعب حرٍ لا ينحني إلا لله وحده، انطلاقاً من مبدأ الحاكمية لله، ومع ذلك فالشعب يقبل أن يكون خليفة لله على أرضه تحت السلطة العليا لرب العالمين، وينبني على هذا أن يطبق القانون الإلهي بحذافيره، مع إعمال الاجتهاد فيما لا نص فيه، وفيما يجوز فيه الاجتهاد.

- إن الحاكمية في النظام الإسلامي لله وحده، وهذا وجه من وجوه الاتفاق مع النظرية الثيوقراطية (اللاهوتية)، إلا أن سبيل الدولة في تنفيذ هذه النظرية يختلف عن الثيوقراطية، أين تختص طبقة متميزة من الكهنة والشيوخ بالخلافة عن الله، وتركيز كافة السلطات في يدها، أما في نظام الخلافة الإسلامي فإن المؤمنين أجمعين خلفاء الله في أرضه، وأن السلطات في أيديهم على نحو جماعي.

- إن الحكومة في الدولة الإسلامية تتكون وتسير برأي الشعب، وهذا جانب اشتباهها بالحكومة في النظام الديمقراطي، غير أن سلطة الشعب فيها ليست مطلقة العنان، وإنما ينضبط الشعب ويستقيم هواه بقانون الله ورسوله (وهو الدستور الأعلى) ومبادئه وحدوده وأحكامه وضوابطه الأخلاقية، فتسير الدولة في طريق محدد مرسوم، ليس في استطاعة هيئتها التشريعية أو التنفيذية أو القضائية أو حتى في استطاعة الشعب بأكمله أن يغيره.

- الدولة الإسلامية دولة فكرية²، ومعنى ذلك أن الذي يدير أمورها هم مؤمنون بأفكارها ومبادئها ونظرياتها الأساسية، أما من لا يؤمنون بها ويرضون بالبقاء داخل حدودها فلهم من الحقوق ما للمؤمنين بمبادئ الدولة وأفكارها.

- إن الدولة الإسلامية تقوم على أساس المبدأ فحسب، لا على أساس عصبية اللون أو الجنس أو اللغة أو الحدود الجغرافية³، وينبني على ذلك أن كافة البشر - في أية بقعة من بقاع الأرض - في وسعهم الانضمام إلى نظامها ونيل حقوق متساوية دون امتياز أو تعصب، لمجرد الإيمان بمبادئها، وبهذا الوصف تصبح الدولة الإسلامية دولة عالمية، من شاء دخل نظامها حراً مسؤولاً، ومن شاء بقي على نظام دولته، مع إمكانية فتح قنوات الحوار والتعاون مع كل الطبقات والجنسيات والأعراق في العالم كله.

- إن الأخلاق هي الروح الحقيقي في الدولة الإسلامية، لا اتباع السياسة وأغراضها، والأمور فيها يجب أن تسير على تقوى من الله وخشيته، وبذلك تكون الأفضلية للأخلاق لا غير، وينجر عن ذلك أن اختيار القادة في الانتخاب وكذا أهل الحل والعقد يكون مبدؤه الأخلاق الفاضلة مع صلاح البدن والعقل، وكل شعبة من شعاب

¹ المودودي، الخلافة والملك، ص 33-36.

² ينظر، عمر رويبة، أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي، ص 87.

³ ينتقد المودودي عناصر القومية من الجنس والحدود الجغرافية واللغة واللون ووحدة الأهداف الاقتصادية والاشترك في نظام حكم واحد، تنظر بالتفصيل في: الحكومة الإسلامية، ص 265-271.

نظام هذه الدولة الداخلي ينبغي أن تمضي على الأمانة وتسير على العدل والإنصاف والمساواة، كما أن سياستها الخارجية لا بد من أن تقوم على الصدق التام والالتزام بالأقوال والقرارات وتحري السلام والعدل الدولي وحسن السلوك.

- إن الدولة الإسلامية ليست دولة بوليسية، ومهمتها ليست تنفيذ واجبات الشرطة فحسب¹، بحيث يكون عملها الضبط والربط وإقرار النظم وحفظ الحدود فقط، إنما هي دولة ذات هدف وغاية. ينبغي أن تكون مهمتها الأمر بالمعروف وتحقيق العدل الاجتماعي وإزكاء الخير، والنهي عن المنكر واستئصال الشرور والمفاسد.

- تركز الدولة الإسلامية على قيم المساواة في الحقوق والواجبات والفرص، والمساواة أمام القانون، والتعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، والشعور بالمسؤولية أمام الله وأمام الشعب، فلا يترك فرد من أفرادها محروماً أو محتاجاً لضرورات العيش، وبذلك يتأصل مفهوم التكافل الاجتماعي وتُرسى قواعد الإخاء.

- الدولة الإسلامية دولة وسطية فيما يتعلق بعلاقتها بأفراد شعبها؛ فلا هي صاحبة سطوة وسلطة قاهرة مهيمنة على كل شيء ومحتكرة لكل شيء، فيكون الإنسان فيها عبداً مملوكاً لها، ولا الفرد فيها صاحب حرية مطلقة العنان، يتصرف كيف يشاء لمصلحته الخاصة على حساب المصلحة العامة لكافة الشعب، فوازنت بين حقوق الفرد الأساسية في ظل مسؤوليته الكاملة عن أعماله وتصرفاته من جهة، وكلفت الحكومة بتطبيق القانون (العام والمجرد) على كافة أفرادها دون تمييز ولا تحيز، وألزمها الشورى، مع ربط الفرد بضوابط الأخلاق والتزام طاعة الحكومة في غير معصية، والتعاون معها في الخير والمعروف، وما يحقق المصلحة العليا للدين والوطن.

هذه مجمل الخصائص التي حددها المودودي للدولة الإسلامية، وهي خصائص عامة يتفق عليها كل الداعين إلى الحكومة الإسلامية، بل ويتفق عليها جل العاملين في الحقل السياسي الإسلامي، بل وكل مسلم. وتبقى الإشكالية في كون هذه الخصائص أهي خاصة بدولة إسلامية منشودة، أم أنها خصائص لدولة إسلامية كانت معهودة؟ ومن ثم يقع المودودي فيما وقع فيه الأوائل، من استدعاء الصورة المثالية للدولة الإسلامية - خاصة دولة الخلفاء الراشدين - مع بُعد الشقة بين كل ذلك وواقع إسلامي اختلف كل الاختلاف عن الخلافة والرشد. وتبقى مع ذلك ملاحظة أن المودودي - بتسليمه لخصائص الدولة الإسلامية المأمولة - قد كرس كثيراً من النقاط الإيجابية، خاصة ما تعلق بقضية الشورى، ومن ثم دور الأمة السياسي في المشاركة في الحكم، وتقويم أعمال الحكام²، بالإضافة إلى تنفيذ فكرة الديمقراطية التي يلصقها كثير من المفكرين على فكر المودودي.

¹ فاروق عبد السلام، الشرطة ومهامها في الدولة الإسلامية، المحتوى كله.

² يقول المودودي: "إن كل من يلقي على عاتقه مسؤولية الحكومة الحقيقية ينبغي ألا يكون على صلة بمثل الجمهور ونوابه فحسب، بل يكون على صلة بعامة الأهالي، ولا يدير شؤون الدولة بالمشاورة فحسب، بل يكون مسؤولاً عن أعماله أيضاً"، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والدستور والقانون، ص 294. "والسيادة في نظام الدولة الإسلامية تعني أن تشكيل الحكومة أو تغييرها يتوقف - أساساً - على رغبة الأمة، فالإمام لا يكون إماماً إلا بمبايعة الجمهور، وكذلك مجلس الشورى لا يتأسس إلا بموافقة الأمة"، عمر روبنة، أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي، ص 126.

المطلب الثالث

مبادئ نظام الحكم

إذا كانت الحاكمة لله فيما يتعلق بشؤون الكون - كما هي في شؤون الحياة - فإن نظام الحكم في الإسلام قام على مبادئ تعدد ميزات تميزه عن باقي الأنظمة الأخرى التي تستند على الحاكمة البشرية، وهذه المبادئ هي:

الفرع الأول: سيادة القانون الإلهي.

هذه أولى المبادئ والقواعد الأساس التي تحكم النظام السياسي في الإسلام، وهذا لا يعني أن البشر لا يحكمون في شيء، بل المقصود أن هؤلاء إنما يحكمون وفق القانون الإلهي المستمد من المصدرين الأصليين في الإسلام وهما الكتاب والسنة¹. ويستدل المودودي على هذا المبدأ بآيات قرآنية كثيرة² وأحاديث عديدة منها قوله ﷺ: «**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها،...**»³، وحديث: «**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكنم بهما: كتاب الله وسنة نبيه**»⁴. وقد أوضح المودودي أن شعاب التشريع أربع؛ فعلى غرار توضيح الأحكام والقياس والاستنباط، يحق للإنسان وضع القوانين التي يجب تنفيذها بالنسبة للمسائل التي لم يعط الشارع فيها أية قاعدة بما يتفق وأهداف الإسلام، حيث لا تتعارض مع الروح الإسلامي الكلي، وهو ما يسميه الفقهاء بالمصالح المرسلة والاستحسان⁵.

الفرع الثاني: العدل بين الناس.

إن العدل الإلهي المطلق يقتضي أن يتساوى الناس جميعاً أمام القانون الإلهي، لا فرق في ذلك بين حاكم ومحكوم ولا بين كريم ووضيع. قال تعالى: «**وَأَمْرٌ بِالْإِنصَافِ دُونَ تَحِيْزٍ، فليس من شأني التعصب لأحد أو ضد أحد، وعلاقتي**»⁶ [أي النبي ﷺ].

¹ يقول المودودي: " قد يظن البعض حين يسمع هذه الحقائق الرئيسية أن الدولة الإسلامية -بمذاهبها- لا مجال فيها أمام الإنسان على الإطلاق لقيامه بالتشريع والتقنين، لأن الله في هذه الدولة هو المشرع الوحيد، ولا عمل للمسلمين سوى اتباع قانونه وتشريعاته التي قدمها لهم الرسول عليه الصلاة والسلام، غير أن الإسلام -في الواقع- لم يغلُق باب التشريع تماماً في وجه الإنسان، وإنما حدده وضيق إطاره بأن جعل الحاكمة والسيادة للقانون الإلهي"، الحكومة الإسلامية، ص 219، 220. المؤلف نفسه، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، ص 145، 179، 180.

² منها: الآيات 59، 64، 65، 80، 105 من سورة النساء، والآيات 44، 45، 47 من سورة المائدة، والآية 3 من سورة الأعراف، والآية 40 من سورة يوسف، والآيتان 54 و55 من سورة الأحزاب، والآية 36 من سورة الأحزاب، والآية 7 من سورة الحشر.

³ الدار قطني، باب الاعتصام بالكتاب والسنة، كنز العمال، رقم 981 و982.

⁴ مالك (الإمام)، الموطأ، رواية يحيى بن يحيى المصمودي، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، تحقيق وتخريج: محمد الإسكندراني وأحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/2007، ص 490. كنز العمال، رقم 877، 949، 955، 1001.

⁵ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 234-237. ينظر: موسى معبرش، الدين والدولة في فلسفة أبي الأعلى المودودي، ص 117.

⁶ الشورى/15. ينظر: سمير فرقاني، تطور الفكر السياسي الإسلامي وأثره في واقع الأمة، ص 217.

بالناس كلهم سواء، وهي علاقة العدل والإنصاف، فأنا نصير من كان الحق معه وخصيم من كان الحق ضده، وليس في ديني أي امتيازات لأي فرد كائنا من كان، وليس لأقاربي حقوق وللغرباء عني حقوق أخرى، ولا للأكابر عندي ميزات لا يحصل عليها الأصاغر، والشرفاء والوضعاء عندي سواء، فالحق فرض على الكل، حتى أنا نفسي لست مستثنى من سلطة القانون الإلهي¹، ويستدل بقوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا هَلِكُ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ...﴾²، وقول عمر رضي الله عنه: "رأيت رسول الله ﷺ يقيدُ (أي يقتص) من نفسه"³.

الفرع الثالث: المساواة بين المسلمين.

هذه القاعدة متشعبة عن القاعدة السابقة، وتعني أن جميع المسلمين متساوون في الحقوق تساوياً تاماً، دون اعتبار للون أو جنس أو لغة أو وطن. والتاريخ الإسلامي يؤكد أنه لم يكن لأي فرد أو جماعة أو طبقة أو جنس أو شعب داخل حدود الدولة الإسلامية أي نوع من التمايز في الحقوق أو الاختلاف في المنزلة، ويستدل المودودي من القرآن بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾⁴، ومن السنة بحديث: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ﴾⁵، وغيرها من الأحاديث.

الفرع الرابع: مسؤولية الحكومة.

إن الحاكمية الإلهية أو المرجعية العليا لله لا تعني أن البشر غير مسؤولين عن أعمالهم، بل إنهم مسؤولون أمام الله مسؤولية كاملة؛ ذلك أن الحكومة وسلطتها وأمواها أمانات لله وللمسلمين، ينبغي إيكاها لأناس يخشون الله عادلين مؤمنين، وليس لأحد حق التصرف في هذه الأمانات بطرق مشبوهة أو الأغراض شخصية، ويستدل المودودي بقوله تعالى: ﴿...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾⁶، ويقول النبي ﷺ: ﴿كَلِمَاتُ رَاعٍ وَكَلِمَاتُ مَسْئُولٍ عَنْ رَعِيَّتِهِ﴾⁷، وغيرها من الأحاديث والآثار⁸.

الفرع الخامس: الشورى.

¹ المودودي، الخلافة والملك، ص 38. ينظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول: الحياة الدستورية، ص 93-99.

² البخاري، كتاب المغازي، باب من شهد الفتح، عن عروة بن الزبير. مسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة عن عائشة.

³ أخرجه عبد الرزاق عن حبيب بن صهبان، قال: سمعت عمر يقول: ظهور المسلمين حمى الله لا تحل لأحد إلا أن يخرجها أحد. قال: ولقد رأيت إبطه قائماً يقيد من نفسه. المصنف، كتاب العقول، باب القود من السلطان، رقم 18036.

⁴ الحجرات/10.

⁵ مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، عن أبي هريرة. وابن ماجه وابن حبان.

⁶ النساء/58.

⁷ البخاري، كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، عن ابن عمر، وكتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله عبدي وأمتي. مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية، عن ابن عمر.

⁸ ينظر: المودودي، الخلافة والملك، ص 40، 41.

تعد الشورى مبدأ من أهم مبادئ الحكم في النظام الإسلامي، وتعني حتمية تشاور قادة الدولة وحكامها مع المسلمين، والنزول على رضاهم ورأيهم، "فالشورى واحدة من الدعامات الهامة التي أسس عليها طراز الحياة الإسلامية، وإدارة دفة أمور المجتمع بلا شورى ليست طريقة الجاهلية فحسب، بل هي خلاف صريح لقاعدة وقانون قرره الله وشرعه"¹. يستدل المودودي بقوله تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...)²، جاعلا هذه الآية قاعدة قاعدة من قواعد الحياة العامة، بلغة الحياة السياسية، وتتطلب هذه القاعدة " أن ينال الناس الحرية الكاملة في التعبير عن آرائهم في أمور المجتمع"³، والناس في المجتمع الإسلامي إن رأوا خطأ في حكامهم كان لهم الحق -بعد النصيحة- في عزلهم واستبدال غيرهم.

إن الشورى واجبة في كل صغيرة وكبيرة⁴، وإذا كانت واجبة في أمور الأسرة فهي في الأمور العامة أوجب، أوجب، ويتولى الشعب رئيساً أو قائداً منهم وبرضاهم، ويتوجب عليه مشاورتهم، ويبقى رئيسا عليهم مادام كذلك، فإذا عدل عدل به⁵. يقول المودودي: " إن الإنسان المؤمن لا يرغب -أو يحاول- أن يكون رئيسا بالقوة والجبر، أو يفرض نفسه على الشعب فرضاً، ثم يطلب منهم رضاهم كرها وغصبا "⁶، ويستدل -بالإضافة إلى الآيات المحكمات في باب الشورى- بالسيرة العلمية للنبي ﷺ وكثير من الآثار. غير أن الشورى -لديه- ليست مطلقة العنان في تسيير أمور الشعب، بل هي مقيدة بقيود الدين⁷، والدليل على ذلك قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...)⁸.

الفرع السادس: الطاعة في المعروف.

¹ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص172. ينظر: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص86-89.

² الشورى/38. كذلك قوله تعالى: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...)، (آل عمران/159). وفي مكان آخر يقول: "إن كل حكومة تنهياً لتسيير دفة هذه المملكة وإدارة أمرها لا تتألف ولا تتشكل إلا بآراء الجمهور وتأييدهم، وهم الذين يحولونها جانباً من حقوقهم -حقوق الخلافة- فلا تتشكل إلا بآرائهم ولا تعمل عملها إلا بتأييدهم ومشورتهم"، المودودي، نظام الحياة في الإسلام، ص25.

³ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص175. ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، ص90. إبراهيم أباضة وآخر، ص142، 143.

⁴ يقول: "إن اتباع الشورى في كل صغيرة وكبيرة هو الطراز المميز للحياة الإسلامية"، المودودي، الحكومة الإسلامية، ص173، 174. ينظر: موسى معيرش، الدين والدولة في فلسفة أبي الأعلى المودودي، ص112-114. سمير فرقاني، تطور الفكر السياسي الإسلامي وأثره في واقع الأمة، 2008، ص166-174.

⁵ يقول: "فلا حق لأحد أن يدبر الأمور المشتركة ويقضى فيها بطريقته الخاصة ورأيه الفردي. فالإنصاف يقتضي -للفصل في أمر ما- أن يؤخذ رأي جميع من يتعلق بهم هذا الأمر، وإن كان يتعلق بقطاع عريض من الناس فلا بد من التشاور مع ممثلهم الحقيقيين"، المودودي، الحكومة الإسلامية، ص172.

⁶ المصدر نفسه، ص174. ينظر: الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص287-292.

⁷ المودودي، الحكومة الإسلامية، ص177. ينظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول: الحياة الدستورية، ص63-83.

⁸ النساء/59. ينظر: أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام، ص33، 34. خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص99-101.

إذا كان من حق الحكومة أن تطاع إذا توفّر فيها شرط العدل، فإن من حق الشعب ألا يطيعها في المعصية، "ومعنى هذه القاعدة -بألفاظ أخرى- أن الأمر الصادر من الحكومة والحكام إلى الرعايا واجب الطاعة إذا كان مطابقاً للقانون الشرعي، ولا طاعة لهم فيما يخالف هذا القانون، ولا يجب على أحد تنفيذ مثل هذا الأمر"¹. يستدل المودودي بأن بيعة الرسول ﷺ وردت في القرآن مشروطة بالطاعة في المعروف، على الرغم من عدم الشك في صدور أمر في معصية من جانبه صلى الله عليه وسلم، ومستندة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ...﴾²، وقوله ﷺ: ﴿لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ إِمَامٍ الطَّاعَةَ فِي الْمَعْرُوفِ﴾³، وكذا كثير من الآثار الآثار عن الصحابة الأبرار.

الفرع السابع: طلب السلطة ممنوع.

يعتقد المودودي أن منع طلب السلطة هي قاعدة من قواعد الحكم في الإسلام، وتعني لديه " أن من يطلبون المناصب القيادية -في الحكومة بوجه عام والخلافة بوجه خاص- ويجتهدون لذلك هم أقل الناس كفاءة وصلاحية"⁴، ودليله في ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ...﴾⁵، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إِنَّا -وَاللَّهِ- لَا نُؤَيِّ عَمَلْنَا هَذَا أَحَدًا سَأَلَهُ أَوْ حَرَصَ عَلَيْهِ﴾⁶، وغيرها من الأحاديث في الباب. لكن السؤال الذي نظرحه هنا: إذا كان طلب السلطة ممنوعاً في الإسلام، فما الفائدة من الدعوة إلى إقامة نظام يحكم باسم الإسلام، وجل حياة المودودي كفاح من أجل هذه الغاية، حتى تم الحصول على الانفصال عن السلطة الهندية عام 1947م⁷، وبقي بعد ذلك يناضل من أجل إعادة الحكم إلى أهله في باكستان الإسلامية؟ ثم إن

¹ المودودي، الخلافة والملك، ص42. ينظر: محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص76.

² الممتحنة/12. ينظر: محمد عزة دروزة، الدستور القرآني في شؤون الحياة، ص66-68.

³ مسلم، كتاب الإمارة، باب8. أبو داود، كتاب الجهاد، باب95. النسائي، كتاب البيعة، باب33.

⁴ المودودي، المصدر السابق، ص44.

⁵ القصص/83.

⁶ البخاري، كتاب الأحكام، باب76. مسلم، كتاب الإمارة، باب3.

⁷ يجيب المودودي عن تساؤل يمكن أن يُطرح مفاده: إذا كان هذا مبدأ الإسلام في هذا الأمر، فلماذا طلب سيدنا يوسف -عليه السلام- منصب الحكومة من ملك مصر؟ قائلا: "والحقيقة أن يوسف -عليه السلام- لم يكن في بلد مسلم وحكومة مسلمة، بل كان في بلد كافر وحكومة كافرة، وكان آنذاك في حالة نفسية خاصة، شعر معها أنه لو طلب من ملك مصر أرفع المناصب وأعلاها في الحكومة لناها، وتمكن من إقامة ونشر دين الله في مصر، أما إذا امتنع عن طلب السلطة، فلن تتاح له فرصة هداية ذلك الشعب الكافر، وتفلت السلطة من يديه، فكانت هذه حالة خاصة لا تنطبق عليها قاعدة الإسلام العامة في هذا الأمر"، الخلافة والملك، ص44. ولعلنا نخالف المودودي في هذه القاعدة من جهة، والتبرير الذي يقدمه من جهة أخرى، ودليلنا قوله ﷺ لأبي ذر: ﴿... يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا﴾، أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة من غير ضرورة، من حديث أبي ذر، رقم 1825. والاستثناء في الحديث واضح الدلالة؛ وهو أنه ﷺ حذر من طلب الإمارة من ليسوا أهلاً لها، وذلك لما رأى في أبي ذر من ضعف ولين، أما إن كان من القوة والأمانة فلا بأس بطلبها. أما كون حكومة مصر كافرة وحكوماتنا غير ذلك، فليس الغرض من الإمارة إدخال الناس في الإسلام فحسب، إنما يمتد إلى إقامة شرائع الدين في بلدان تدعى في دساتيرها الإسلام ولا تحقق شيئا من مقتضياتها. ثم إن تحذير النبي ﷺ يُحمل إما على الكراهة التنزيهية، وإما على الإيماء إلى وجوب تحقيق شروط الكفاية في تولي مناصب أقرب إلى

العلماء قديماً وحديثاً قد أجازوا طلب السلطة، وهذا الماوردي لم يُكرِّهها قائلاً: "وليس طلب الإمامة مكروهاً؛ فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رُدَّ عنها طالب ولا مُنِع منها راغب"¹.

المطلب الرابع

مبادئ الدستور الأساسية.

يقيم المودودي دستور الدولة الإسلامية على مبادئ هي²:

أ- قوله تعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ...)**³، وهذه الآية توضح ست نُكات دستورية هي:

- طاعة الله ورسوله مقدمة على أي طاعة أخرى،

- طاعة أولي الأمر تأتي تحت طاعة الله ورسوله،

- أن يكون أولو الأمر من المؤمنين⁴،

- للناس حق منازعة الحكام والحكومة،

- أن الفيصل في النزاع هو قانون الله ورسوله،

- ضرورة أن توجد في نظام الخلافة هيئة حرة مستقلة عن نفوذ الشعب وتأثير الحكام، لتقضي في النزاعات طبق القانون الأعلى (قانون الله ورسوله).

ب- لا بد أن تكون سلطات الهيئة التنفيذية محدودة بحدود الله، مقيدة بقانون الله ورسوله، وهو القانون الذي لا

تستطيع أن تتعداه فتختار أية سياسة أو تصدر أي حكم يدخل تحت معنى المعصية (مخالفة هذا القانون)، لأنها

إذا شدّت عن هذه الدائرة القانونية فقدت الحق في مطالبة الناس بطاعتها، علاوة على أن هذه الهيئة التنفيذية لا

بد ألا تتأسس إلا عن طريق الشورى -يعني الانتخاب- والشورى فحسب. مع ملاحظة أن ليس لها شكل محدد،

لأن القرآن لم يقرر أشكالاً وحدوداً محددة بشأنها -إذ قد تكون بالانتخاب مثلاً- وإنما وضع مبدأ عاماً وقاعدة

عريضة، ثم ترك سبل التنفيذ وأشكال الإجراءات ليقرها الناس في الأزمان المختلفة. وفق ضرورات مجتمعهم وظروف

بيئتهم⁵.

التكليف منها إلى التشريف، أو الإشارة إلى استحباب التنزه عن شؤون السياسة لأناس في مثل ورع أبي ذر، إضافة إلى امتلاء التاريخ الإسلامي بأناس طلبوا الإمارة وكانوا في مستوى المسؤولية وأداء الأمانة. على أن مُحَرِّج الحديث قد أعاننا لما ترجم لهذا الحديث ب: كراهية الإمارة، ثم ربطها بكونها من غير ضرورة. ينظر للمقارنة: الفراء، الأحكام السلطانية، ص24. ابن خلدون، المقدمة، ص196-201.

¹ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص7.

² المودودي، الخلافة والملك، ص24-26.

³ النساء/59.

⁴ ينظر في صفات أولي الأمر: مُجَدِّ عزة دروزة، الدستور القرآني في شؤون الحياة، ص61-64.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص86-89.

ج- لا بد من أن تكون الهيئة التشريعية هيئة تعمل بالشورى، غير أن سلطاتها في التشريع لا بد أن تحدد بالحدود الشرعية العامة، فالأمور التي أصدر الله ورسوله فيها أحكاما واضحة أو قرروا فيها حدودا ومبادئ، ففي وسع هذه الهيئة التشريعية تفسيرها وشرحها واقتراح القواعد والتشريعات الفرعية والضوابط الخاصة بتنفيذها وإجرائها، غير أن هذه الهيئة لا تستطيع أن تعمل فيها بالرد والإبدال، أما الأمور التي لم يصدر المشرع الأعلى (الله) فيها أحكاما قاطعة أو يقرر فيها مبادئ أو يحدد لها حدودا، ففي مقدور الهيئة التشريعية أن تشريع لها قوانين تطابق روح الإسلام -أو على الأقل لا تتعارض- ومبادئه العامة لأن سكوت الشارع عن إصدار حكم فيها يدل على أنه تركها لبصيرة المؤمنين الصائبة.

د- لا بد من أن تكون الهيئة القضائية حرة مستقلة عن أي تدخل أو ضغط أو نفوذ، لكي تصدر أحكامها ضد الشعب والحكام وفق القانون بلا خوف أو حيف، وهكذا يصبح واجبها الفصل في الأمور بالحق والإنصاف دون تأثرها بخواها. ومن الآيات التي يستدل بها المودودي قوله تعالى: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...﴾¹، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ... وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ...﴾²، وقوله: ﴿...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾³، وغيرها من الآيات وكذا الأحاديث.

المبحث الثالث

نظام الحكم في فكر سيد قطب.

كان سيد قطب واحدا من أقطاب حركة "الإخوان المسلمين"، وواحدا من مُنظريها الفكريين⁴، لكن بعد ثورة يوليو عام 1952م ومحنة السجن منذ 1954م بدأ يؤسس لنفسه مذهباً مستقلاً في الفكر، وانفصل بذلك قليلاً أو كثيراً عن الفكر الإخواني المبكر، وأتى بأفكار مخالفة لما كان عليه فكره من قبل، متأثراً بأبي الأعلى المودودي خاصة فيما يتعلق بفكرتي الحاكمية والجاهلية، وبذلك بنى فكره السياسي انطلاقة من هاتين الفكرتين.

المطلب الأول

مفهوم الحاكمية والجاهلية.

¹ المائة/48.

² ص/26.

³ النساء/58.

⁴ يقول سيد قطب حول حركة الإخوان المسلمين: " لقد امتلأت نفسي اقتناعاً بضرورة وجود حركة إسلامية كحركة الإخوان المسلمين في هذه المنطقة، وضرورة عدم توقفها بحال من الأحوال [...] الصهيونية و الصليبية الاستعمارية تكره هذه الحركة وتريد تدميرها [...] ومخططاتها الواضحة من كتبها ومن إجراءاتها ومن تقاريرها ومن دساتنها تقوم كلها على إضعاف العقيدة الإسلامية ومحو الأخلاق الإسلامية وإبعاد الإسلام عن أن يكون قاعدة التشريع والتوجيه"، سيد قطب، لماذا أعدموني؟، كتاب الشرق الأوسط، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، (د.ت)، ص26.

تعود هاتان الفكرتان - في جانبهما السياسي - إلى المفكر أبي الأعلى المودودي، لكن سيد قطب مشى بما بعيدا، وأعطى لهما دلالات أبعدها مما كانت لدى المودودي¹. فما هي المفاهيم الجديدة التي أعطاها سيد قطب لهاتين الفكرتين؟ وما هي الآثار المنجّرة عنهما في السياسة والحكم؟

الفرع الأول: مفهوم الحاكمية.

يرجع مُجد جمال باروت تاريخ استخدام لقب لمصطلح الحاكمية ومفهومها إلى عام 1952م، (وهو عام ثورة يوليو في مصر وصعود الضباط الأحرار إلى الحكم)، وذلك في مقالتين قصيرتين له هما: "محطم الطواغيت" و"نحن ندعو إلى عالم أفضل". وقد كان مضمون "الحاكمية" في هذه الفترة من فكر سيد قطب هو مضمون "مساواتي"، يتمثل في أن التشريع الأعلى إنما هو الله والسلطة للأمة، وبعدها تحول المفهوم إلى مضمون تكفيري جهادي وبدأ ذلك واضحا في كتابه الأخير "معالم في الطريق"².

يُميز سيد قطب بين مجتمع وآخر، بين مملكة وأخرى على أساس الحاكمية فيها؛ فإن كانت لله وحده فإن المجتمع يُعد إسلاميا، وإن كانت لغير الله (أي للبشر) فإنه يعد جاهليا. والحاكمية هي -ودوما- لله وحده، وهو مصدر السلطات والشرائع الأوحده، لا الشعب ولا الحزب ولا واحدا من البشر³، أما ما هو موجود اليوم من حاكميات إنما "تستند إلى حاكمية البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا [...] وينشأ -في اعتقاده- عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباد الله"⁴. ونتيجة تحكيم البشر لغير شرع الله وتطبيقهم غير نهجه - سبحانه وتعالى - نتج عن ذلك موقفان: الأول تكفير الحاكم، والثاني الاستعلاء بالإيمان، "وتكفير الحاكم ينبع من كون نظامه نظاما جاهليا ولا يحكم بما أنزل الله، وإذا كانت الجماهير (وهي عموم المسلمين) تؤيد الحاكم وتساند حكمه⁵، فنحن⁶ رغم قلة عددها أفضل وأكثر أهمية، بل وأقوى لأننا أقرب إلى الله"¹. يقول قطب: "إن وجود

¹ "إن نظرية سيد قطب تقوم على مفهومين أساسيين مثلا حجر الزاوية في بنيانه الفكري وهما: "الحاكمية" و"الجاهلية"، يعضدهما مفهوم ثالث هو "الجهاد". إن هذه المفاهيم الثلاثة التي اعتمد عليها قطب لم تكن جديدة كل الجدة؛ حيث استعملها قبله أبو الأعلى المودودي، ولكن قطب ذهب في توظيفها مذهبا أكثر تصلبا وتطرفا، حيث أهمل الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه المصطلحات الثلاثة، وأسقطها على واقعه إسقاطا فجا أسمى"، عبد الرحيم بوهاما، الإسلام الحركي، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، بيروت، ط1/2006، ص57.

² مُجد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، القاهرة، ط1/1993، اللاذقية، سوريا، ط1/2000، ص192.

³ قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط16/1993، ص95.

⁴ أحمد ماضي، "معالم في الطريق لسيد قطب"، ضمن كتاب: الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العملية، سلسلة قضايا فكرية، دار الثقافة الجديدة، الكتاب الثامن، أكتوبر 1989، ص37.

⁵ "لقد جعل سيد قطب من "الحاكمية" و"الجاهلية" المفهومين الأساسيين في بناء الدعوة، ووظفهما -في البداية- لمهاجمة نظام عبد الناصر ونقد الموقف الشعبي المتعاطف مع سياسته، معتبرا أن المجتمع الذي يقبل حكومة أخرى غير حكومة الله ويرضى بالحاكم القائم، سواء كان شخصا أو حزبا، ويرفعه إلى منزلة إلهية هو مجتمع جاهلي. ثم تحول المفهوم عنده إلى حقائق كلية مطلقة لا تقبل المراجعة والنقاش، وفي ضوءها تحدد معالم المجتمع المسلم والدولة الإسلامية"، عبد الرحيم بوهاما، الإسلام الحركي، ص63. ولعل هذا مقصود سيد قطب حينما يصرح " أن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر [...] والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر [...] إن هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله المعتصب وردة إلى الله"، قطب، معالم في الطريق، ص60.

⁶ أي هو وجماعته من الإخوان المضطهدين.

هذا الدين هو وجود حاكمية الله، فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود الدين [...] وإن مشكلة هذا الدين في الأرض اليوم هي قيام الطواغيت التي تعتدي على ألوهية الله، وتغتصب سلطانه وتجعل لنفسها حق التشريع والإباحة والمنع في الأنفس والأموال والأولاد².

إن الحاكمية - كما يراها قطب - هي الإقرار بالسيادة المطلقة والعلية التي تعلو ولا يُعلى عليها الله وحده، وليس ذلك في العقائد والعبادات فحسب - كما يظن كثير ممن ينتسبون إلى الإسلام - بل في كل ميادين الحياة، ومنها - بالضرورة - السياسة والحكم. ويستند في ذلك إلى قوله تعالى: **(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ...)**³، رابطا الحاكمية بالألوهية، قائلا: " فالحاكمية هي من خصائص الألوهية، فالحكم يكون لله بحكم ألوهيته، فإنه الكون هو حاكمه، ومن ادعى الحاكمية فقد نازع الله - سبحانه - أولى خصائص ألوهيته"⁴.

تتجلى حقيقة الألوهية لدى سيد قطب في الكون والحياة والإنسان، وفي المعركة السرمدية بين الحق والباطل (أي بين الأمة الإسلامية والجاهلية)، وأن الربوبية⁵ هي خاصية من خصائص الألوهية؛ فمجال الربوبية هو الحاكمية والقوامة والسلطان والتشريع في حياة الناس، أما الألوهية فمجالها الاعتقاد. هذه الأخيرة لم تكن محل إنكار من قبل المشركين؛ فقد كانوا - إلى جانب اعتقادهم بوجود الله (الألوهية) يشركون معه آلهة أخرى يشرعون لأنفسهم ما لم يأذن به الله⁶. ولذلك فهو يعتقد أن القضية الأساس في العقيدة هي قضية الربوبية، أي المتعلقة بمجال التشريع في حياة الناس.

لا يريد قطب أن يجعل من تقريراته حول الألوهية والربوبية مجرد مطارحات فلسفية وإعلانات نظرية سلبية، بل يريد أن تكون " إعلانا حركيا واقعيا وإيجابيا؛ إعلانا يراد له التحقيق العملي في صورة نظام يحكم البشر بشريعة الله، ويخرجهم - بالفعل - من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده بلا شريك"⁷. وهذا الإعلان - في

¹ رفعت السعيد، "الإسلام السياسي: من التطرف إلى مزيد من التطرف"، ضمن كتاب: الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العملية، سلسلة قضايا فكرية، ص 27.

² قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط/ 1993، ص 3- 121. المؤلف نفسه، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1993/15، ص 17- 18، عبد القادر تومي، فلسفة سيد قطب القرآنية، دار هومة، الجزائر، (د. ت)، ص 44.

³ يوسف/40.

⁴ قطب، في ظلال القرآن، (1990/4)، يعتبر قطب حقيقة الألوهية أساس التصور الإسلامي حينما يقول: " فهي الحقيقة الأولى، والحقيقة الكبرى والحقيقة الأساسية، والحقيقة الفاعلة، والحقيقة العميقة في التصور الإسلامي"، قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1992/12، ص 187. تنظر الألوهية عنده بالتفصيل في فصل "ألوهية وعبودية" في: قطب، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1993/4، ص 81- 188، وفصل "حقيقة الألوهية"، في المصدر نفسه، ص 189- 322.

⁵ يقول قطب: "إن ربوبية الله للعاملين تعني - أول ما تعنيه - إبطال شرعية كل حاكم يزاول السلطان على الناس بغير شرع الله وأمره، وتنحية كل طاغوت من تعبيد الناس له"، قطب، في ظلال القرآن، (1346/3). ينظر للمقارنة: محمد حافظ دياب: سيد قطب: الخطاب والأيدولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ط 1988/2، ص 92، 93.

⁶ ينظر: قطب، في ظلال القرآن، (1761/3)، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 112.

⁷ قطب، معالم في الطريق، ص 68.

رأيه- هو إعلان عام لتحرير الإنسان في هذه الأرض من كل سلطان غير سلطان الله؛ فإذا كان هذا التحرير تحريراً على مستوى ذات الفرد وانعتاقه من الأعلال الأرضية والاتصال مباشرة برحاب السماء، فإن التحرير يمتد إلى أرض الله كلها، ليبسط فيها حكم الله، ولذلك شرع الجهاد الذي لا يُكتفى بالدفاعي منه فحسب، بل الهجوم هو منتهى الإرادات والآمال.

الفرع الثاني: مفهوم الجاهلية.

تعد فكرة "الجاهلية" الطرف الثاني المناقض لفكرة "الحاكمية"، وهي تعني تحكيم غير الله في شؤون الحياة كلها ومنها شؤون السياسة والحكم. فكيف صاغ قطب هذا المفهوم، وكيف طبقه في فكره السياسي؟ يرى علي الدباغ أن أول من استخدم مفهوم الجاهلية في الفكر الإسلامي الحديث كمنظور متكامل وتفسير كلي، يتم -وفقاً له- فهم وتفسير الدين، والنظر إلى تاريخ الأمة المسلمة وواقعها وتاريخ المجتمعات البشرية وواقعها وخاصة الحضارة الغربية، هو محمد بن عبد الوهاب مؤسس المذهب الوهابي، في رسالة صغيره سماها "مسائل الجاهلية"¹. بينما يذهب محمد جابر الأنصاري² إلى أن أول من استخدم هذا المفهوم هو أبو الحسن الندوي في كتابه "ماذا خسر العالم باخطاط المسلمين"³، وهذا ما يؤكد قطب في مقدمته لكتاب الندوي الآنف حينما يقول: "ولعله مما يلفت تعبير المؤلف [أي الندوي] دائماً عن النكسة التي حاقت بالبشرية كلها منذ أن عجز المسلمون عن القيادة بكلمة "الجاهلية"⁴، ويؤكد قائلاً: "إن "الجاهلية" تعبير دقيق للدلالة على فهم الندوي الندوي للفارق الأصيل بين روح الإسلام والروح المادي الذي سيطر على العالم قبله"⁵.

إن الجاهلية -بالمفهوم القطبي- ليست فترة من الزمان مرت وانتقضت -على ما تشير إليه كتب اللغة وكذا الفقه القديم- وإنما هي وصف لحال المجتمع، يمكن أن تتكرر كلما تكرر ذلك الوصف، وهو انحراف المجتمع عن الإسلام حاضراً ومستقبلاً⁶، وتقوم عنده "على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص

¹ علي الدباغ، "الجذور الدينية للاستبداد: الاستبداد في فكرة ولي الأمر وفقه الغلبة وولاية الفقيه في الوقت الراهن"، ضمن: علي خليفة الكواري (تحرير)، الاستبداد في نظم الحكم العربية، ص 64.

² محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930-1970)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر 1980.

³ أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم باخطاط المسلمين، دار القلم، دمشق، ط 2004/3. على أن الندوي نفسه تحفظ على التأويل البعيد لسيد قطب لما كتبه هو (أي الندوي)، وقد رد عليه (أي على قطب) وعلى المودودي فيما يتعلق بمفهوم الجاهلية في كتابه (أي كتاب الندوي): التفسير السياسي في مرآة الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب، دار آفاق الغد، القاهرة، ط 1980/2، ص 42 وما بعدها.

⁴ سيد قطب، في تقديمه لأبي الحسن الندوي، ماذا خسر العالم باخطاط المسلمين، ص 25.

⁵ الموضوع نفسه. ينظر في مآزق الحكم على جاهلية المجتمع: عمر عبيد حسنة، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط / 1991، ص 134، محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، دار الساقى، بيروت، ط 2010/1، ص 28، هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، هرتندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1995/1.

⁶ قطب، معالم في الطريق، ص 182، ينظر: المؤلف نفسه، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1993/15، ص 36. ينظر للمقارنة: عبد الرحمن الحججي، إذ يقول: "كل الجاهليات سواء ماضياً أو حاضراً ومستقبلاً، قرب أو بعد، في أي زمان ومكان". والجاهلية "جاهزة للانقضاض في كل لحظة ضعف إسلامي" على رأي عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط/ 1985، ص 197.

خصائص الألوهية وهي الحاكمة، إنها تُسند الحاكمة إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا [...] فينشأ هذا الاعتداء على عباده¹. ويرجع ما وقع -ويقع- من ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، بسبب سيطرة المال والاستعمار في النظم الرأسمالية، إلى السبب ذاته؛ أي الاعتداء على سلطان الله. وإذا كانت الجاهلية هي وصف حال وليست فترة من الزمن، فإن قطبا يُعَدِّي هذا الوصف إلى كل الجاهليات المعاصرة، بما في ذلك المجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية، وكذا المجتمعات الاشتراكية والديمقراطية²، بل وحتى المجتمعات التي تزعم أنها مسلمة³، بيد أنها (أي الجاهلية) قد تعني ما نعنيه اليوم بالتخلف، ويُطلق خاصة على المجتمعات المادية المعاصرة⁴. المعاصرة⁴.

إذا كانت الجاهلية -بشكل عام- تعني الاعتداء على سلطان الله وإسناد الحاكمة إلى خلق الله (وهو ما يعني الابتعاد عن الله ومصادر شرعه) فإن التحرر من أغلالها بشتى صورها لا يكون إلا بالعودة إلى الاعتراف من المورد الصافي الأول (القرآن)، و" من توجيهاته الأساسية ومن التصور الذي أنشأه في نفوس الصفوة المختارة التي صنع الله بها في الأرض ما يشاء أن يصنع، والتي حولت خط سير التاريخ مرة إلى حيث شاء أن يسير"⁵. يسير⁵.

إن المشكل الأساس في فكر سيد قطب حول الجاهلية -وكذا الحاكمة- هو تقسيمه المجتمعات إلى قسمين لا ثالث لهما: مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي، وهذا الأخير هو " كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية [...] وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا"⁶، وهذا يستلزم نفي وجود مجتمع إسلامي اليوم، لأن المجتمعات صارت جميعا لا تحتكم إلى منهج الله⁷.

¹ قطب، معالم في الطريق، ص10.

² ينظر: رفعت السعيد، " الإسلام السياسي: من التطرف إلى مزيد من التطرف "، ضمن كتاب: الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العملية، ص27.

³ قطب، معالم في الطريق، ص10. ينظر: مُجَّد حافظ دياب: سيد قطب: الخطاب والأيدولوجيا، ص90-92.

⁴ قطب، معالم في الطريق، ص98-101، يقول قطب: " والمجتمعات التي تعتبر الإنتاج المادي قيمة عليا تندر في سبيلها القيم والخصائص الإنسانية، فإن هذا المجتمع يكون مجتمعا متخلفا، أو بالمصطلح الإسلامي: مجتمعا جاهليا "، المصدر نفسه، ص121. ينظر للمقارنة عن التخلف والتقدم في نظر الإسلام: مُجَّد فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، دمشق، ط/1998، ص141.

⁵ قطب، معالم في الطريق، ص12.

⁶ قطب، معالم في الطريق، ص98، ينظر للمقارنة: صادق شايف نعمان، الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله، دار السلام، القاهرة، الإسكندرية، ط2004/1، ص335.

⁷ عبد القدر تومي، فلسفة سيد قطب القرآنية، ص36، تقول الجبيلي: " إن المجتمع الإسلامي لا وجود له اليوم إلا بين طيات الكتب وبطون النصوص [...] أما في الواقع العملي فالمجتمع الإسلامي الصحيح غير قائم [...] وليس للإسلام اليوم دار تقام فيها حدوده وتحترم فيها كلمته، ويلتزم فيها بحكمه ونظامه، وليس هناك إلا الادعاءات المفتراة والشعارات الكاذبة [...] الإسلام من هذا براء"، زينب الغزالي الجبيلي، نحو بعث جديد، ص130.

إن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية¹، لا من ناحية التصور ولا من ناحية التصديق، وهو (أي الإسلام) مع هذه المجتمعات في مفرق الطريق²، "وإذ يؤكد رفضه الشديد لأنصاف الحلول، يقول: إما إسلام وإما جاهلية³، واستناداً إلى هذا الرفض، فإن سيد قطب يؤكد أن الوظيفة الأولى [للدولة الإسلامية] هي إحلال التصورات والتقاليد الإسلامية في مكان الجاهلية"⁴. ولكن هل يتم ذلك بمجاراتها في بعض الخطوات؟ لا، أبداً؛ إننا إذا سائرنا خطوة بعد خطوة فإننا بذلك "نفقد المنهج ونفقد الطريق"⁵. وهل يعني هذا هجرانها والانعزال عنها والانكفاء على الذات حتى يحكم الله بيننا؟ كلا؛ إن الوظيفة الأولى -هنا- هي "المخالطة مع التميز، والأخذ والعطاء مع الترفع، والصدع بالحق في مودة، والاستعلاء بالإيمان في تواضع"⁶.

هكذا يؤسس سيد قطب لمبدأ الوسطية -من وجهة نظره- تجاه الجاهلية؛ عدم مجاراتها والسير على خطاها من جهة، وعدم اعتزالها ومقاطعتها من جهة أخرى. إنها المخالطة مع الاستعلاء؛ مخالطة من غير ذوبان، واستعلاء في غير تكبر وانطواء.

المطلب الثاني

العدل من الحاكم.

بعد تسليم سيد قطب بقاعدة الحاكمية (المناقضة لفكرة الجاهلية) يرسى نظام الحكم في الإسلام على قواعد ثلاث هي: العدل من الراعي والطاعة من الرعية، ثم المشورة بين الراعي والرعية⁷.

الفرع الأول: مفهوم العدل.

يعرف قطب العدل بالوصف قائلاً بأنه "هو الذي يكفل لكل فرد ولكل جماعة ولكل قوة قاعدة ثابتة للتعامل، لا تميل مع الهوى، ولا تتأثر بالود والبغض، ولا تتبدل مجارة للصهر والنسب والغنى والفقير والقوة والضعف، وإنما تمضي في طريقها تكيل بمكيال واحد للجميع، وتزن بميزان واحد للجميع"⁸، فهذا العدل الذي ينشده عدل متميز عن سائر الحاكميات المخالفة لحاكمية الله، لأنه عدل مطلق، ومطلقيته مستمدة من مطلق هو (الله)، أما عدل الحاكميات البشرية فهو نسبي، لأنه صادر من نسبي هم (البشر)، إنه عدل منزه عن العاطفة والمشاعر وصلات الرحم وموقع الفرد في المجتمع. إن العدل -بهذا المعنى- هو القسطاس المستقيم، المذكور

¹ قطب، معالم في الطريق، ص 149.

² المصدر نفسه، ص 19. ينظر: محمد حافظ دياب: سيد قطب: الخطاب والأيدولوجيا، ص 87.

³ قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 85.

⁴ أحمد ماضي، "معالم في الطريق لسيد قطب"، ص 38.

⁵ قطب، معالم في الطريق، ص 19.

⁶ قطب، معالم في الطريق، ص 161.

⁷ قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 80.

⁸ قطب، في ظلال القرآن، (4/2190)، المؤلف نفسه، دراسات إسلامية، دار الشرق، القاهرة، بيروت، ط 9/1993، ص 68.

في قوله تعالى: **(وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ)**¹، فيه يتساوى على كفتيه كل البشر²، والحكمة من هذا الميزان هو هو إقامة حدوده، فلا يجوز بعضهم على بعض، مستدلاً بقوله تعالى: **(...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...)**³، أي أن الحكام إذا حكموا بين الناس عليهم أن يقيموا ميزان العدل ولا يخسروا الميزان، وهو - لذلك - أمانة في أعناقهم، مصداقاً لقوله تعالى: **(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...)**⁴، فالأمانة - بكل معانيها - أساس الحياة في المجتمع⁵.

الفرع الثاني: العدل والإيمان.

إذا كانت قاعدة الحاكمية تعني - فيما تعنيه - إسناد الأمر إلى الله في كل الشؤون، فإن أصلها - هي ذاته - الإيمان بالله وحده. فإذا حدث (أي الإيمان) نتج عنه تحمل الأمانة (أمانة السموات والأرض)، قال تعالى: **(إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ...)**⁶، وهذه الأمانة - كما يفسرها جل المفسرين - هي أمانة الدين ورسالة الإسلام إلى العالمين⁷، ومن هذه الأمانة الكبرى تثبت سائر الأمانات التي يأمر الله أن تؤدي⁸.

إن العدل شامل شمول رسالة الإسلام إلى العالمين، ولأنه عدل إلهي فهو - إذا - شامل لكل الناس، ولم يكن مقتصرًا على طائفة دون أخرى أو قبيل دون آخر، فهو عدل مطلق لأنه صادر من مطلق، والمطلوب من البشر أن يتعاملوا مع هذا النوع من العدل الذي هو "حق لكل إنسان - بوصفه إنساناً - فهذه الصفة (صفة الناس) هي التي يترتب عليها حق العدل في المجتمع الرباني، وهذه الصفة يلتقي عليها البشر جميعاً [...] والأمة المسلمة قيّمة على الحكم بين الناس بالعدل، متى حكمت في أمرهم"⁹، ولأن الدولة الإسلامية - المأمورة المأمورة أصالة بالعدل - يعيش في كنفها المسلم والذمي والمؤمن والكافر، فوجب أن تحتضن كل هؤلاء، فتعطي - في الحدود الدنيا - حقوقهم المادية والأدبية في الدنيا، وتعطي - في الحدود القصوى - القدوة الحسنة لغير المسلمين، فيدخلوا في دين الله أفواجاً، لما يرون من بسط العدل جناحيه على ربوع دولة الإسلام.

الفرع الثالث: معيار العدل.

¹ الإسراء/35.

² حسين سعد، الأصولية العربية الإسلامية المعاصرة، ص254.

³ النساء/58.

⁴ النساء/58.

⁵ قطب، في ظلال القرآن، (2/689). ينظر في آثار العدل: خير الدين التونسي، أقوم السالك، ص117-120.

⁶ الأحزاب/72.

⁷ "والأمانة تعم جميع وظائف الدين على الصحيح من الأقوال"، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، (د.ت)، (14/253)، ويضيف: "والشرع كله أمانة"، الموضع نفسه. ينظر: عبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: عمار الطالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/1985، (3/368).

⁸ قطب، في ظلال القرآن، (2/688).

⁹ المصدر نفسه، (2/689)، و(5/3150).

إذا كان الناس - كل الناس - متفقين على العدل قيمةً عُليا (وليس كأساس للملك فحسب)، فهل هناك معيار أو مقياس دقيق يقيسون به درجة العدل، خاصة فيما يتعلق بمجال تنفيذه في نوازل معينة؟ يضع سيد قطب هذا التساؤل موضع الجواب، مُحيلا إلى العقل البشري ودوره في فهم مدلول العدل من جهة، وفي تصور كفاءات التنفيذ والتنزيل من جهة أخرى، لأن هذا العقل المزود في الإنسان مودع من قبل الله تعالى، الذي أناط به معرفة الشرع وتنفيذ التكليف، ورغم ذلك فإن الناس - إن كانوا لا يختلفون في العدل كقيمة عليا - فإنهم يختلفون في التعبير عنه وتجسيده. فلا بد - إذا - من ميزان ترجع إليه تلك العقول الكثيرة والمختلفة، "نعرف عنده مدى الخطأ والصواب في أحكامها وتصوراتها، ومدى الشطط والغلو، أو التقصير والقصور في هذه الأحكام والتصورات"¹. إن موازين البشر - مهما دقت - فإنها لا تخلو من شطط وميل، ويبقى ميزان الله هو القسطاس المستقيم.

إذا معيار العدل في الإسلام هو الله ذاته خالق العدل وخالق الناس، فما هي الضمانة التي تجعل الجماعة المسلمة تحقق هذا الميزان في واقع حياتها؟ إن "الضمانة الحقيقية للمنهج الإسلامي كله كامنة في ضمير المسلم منبعثة من إيمانه، فمتى وُجد الإيمان بهذا الدين وُجدت معه أقوى ضماناته"²، وهنا يعيدنا قطب - مرة أخرى - إلى علاقة العدل بالإيمان السابق الذكر، وهذا تأكيد منه على دور الإيمان في حياة الناس. غير أن دور الجماعة المسلمة بعد ذلك - باعتبارها مجموعة أفراد - لها الباقي من الضمانة في تنفيذ مقتضيات العدل، "والجماعة المسلمة ضمانة حقيقية لتحقيق هذه التوجهات، فهي تقوم على العقيدة، وتأخذ نفسها بالتزام ما ألزمها الله"³، وهذا تأكيد آخر على دور الجماعة في إرساء قواعد العدل وفروعه وتطبيقاته، على غرار تأكيده على دور الفرد وإيمانه.

الفرع الرابع: العدل والخلق.

إن الله قد أمر بالعدل كما أمر بالإحسان، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾⁴، ولأن الإنسان ضعيف بطبعه، فقد يؤدي به الأمر - في حالات المودة، ناهيك عن حالات الشنآن - إلى التعدي في

¹ المصدر نفسه، (690/2)، ينظر: Maxim Rodinson, *Islam et Capitalisme*, éditions du Seuil, Paris, p. 36.

² قطب، هذا الدين، ص22.

³ الموضوع نفسه، يضيف قائلا: "فنحن [كجماعة] ملزمون بتحقيق ذلك المنهج، لتحقيق ذلك العدل الشامل الكامل، الذي لا يتحقق إلا في ظل هذا المنهج المتفرد"، الموضوع نفسه.

⁴ النحل/90. والعدل "التسوية في الحقوق فيما بينكم، وترك الظلم وإيصال كل ذي حق حقه، والإحسان إلى من أساء إليكم، أو هما [أي العدل والإحسان] الفرض والندوب؛ لأن الفرض لا بد أن يقع فيه تفريط فيجبره الندب"، النسفي، أبو البركات عبد الله، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المسمى (تفسير النسفي)، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، (297/2).

أخذ الحق من ظالمه، فيأمره القرآن قائلاً: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ...﴾¹. فهنا يأمر الله - سبحانه وتعالى - المؤمنين ألا يتعدوا على الذين صدوهم عن المسجد الحرام، " وكانت هذه قمة ضبط النفس والسماحة، يرفعهم إليها بمنهجه التربوي الرباني القويم [...] وهي قمة أعلى مرتقى وأصعب على النفس وأشق. فهذه مرحلة وراء عدم الاعتداء والوقوف عنده، تتجاوز إلى إقامة العدل مع الشعور بالكراه والبغض"²، قال تعالى: ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...﴾³، وهذا ما أخذت به النظريات الحقوقية الحديثة، فيما تسميه اليوم بـ "نظرية التعسف في استعمال الحق".

المطلب الثالث

الطاعة من الرعية.

إذا كان نظام الحكم نوعاً من التعاقد، طرفاه راع ورعية (أو حاكم ومحكوم)، وإذا كان الحاكم قد أدى الذي عليه في حكمه مادام عادلاً، فما حقه من الرعية التي نصبته واليا؟
الفرع الأول: مفهوم الطاعة.

إن طاعة الحاكم من قبل الرعية وجه من وجوه سيادة الدولة على شعبها - على غرار سيادتها على الرقعة الجغرافية - وهي طاعة واجبة ما دام الحاكم قد أخذ الحكم (بحقه) وأدى الذي عليه فيه - كما جاء في الحديث - ويبقى الحاكم مطاعاً مادام بقي ملتزماً بأداء واجباته محافظاً على عهده، فإذا نكث العهد وخان الوعد لم توجب له الطاعة، لأن الطاعة في المعروف لا في المعصية كما هو معلوم⁴. يؤكد قطب على مفهوم الطاعة مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾⁵، مستخلصاً قاعدة الطاعة كأحد مرتكزات النظام السياسي في الإسلام، لكنه يربطه - كما هو منهجه - بالمبدأ الأكبر وهو (الحاكمية)، فما وجه العلاقة بين المفهومين؟

إن كان ربط مفهوم الطاعة بمفهوم الحاكمية، فلأن هذه الأخيرة لله وحده، وطاعة الحكام هي نتيجة منطقية لطاعة الله الذي أمر بالعدل والإحسان، ومادام هؤلاء الحكام - في الفقه الإسلامي - يعملون على حراسة الدين وسياسة الدنيا، فإن واجب الرعية طاعتهم بما يخدم هاتين الوظيفتين. فهذه الطاعة - في الغاية - هي طاعة

¹ المائدة/2. ينظر دور الأخلاق في بناء الحضارة: منور قيروان، الدولة في تصور الفارابي، رسالة غير منشورة، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، 1995، ص122 وما بعدها.

² قطب، في ظلال القرآن، (882/2).

³ المائدة/8.

⁴ يقول الفراء: "وإذا قام الإمام بمقوق الأمة وجب له حقان: الطاعة والنصرة، ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة، والذي يخرج به عن الإمامة شيان: الجرح في عدالته والنقص في بدنه"، الأحكام السلطانية، ص28.

⁵ النساء/59، ينظر تفسير الآية في: الرازي، فخر الدين بن ضياء الدين عمر، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط/ 1983، (147/10). ينظر: إسماعيل سعد وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم، ص90.

لأمر الله ورسوله، قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾¹، وطاعة أولي الأمر هي فرع عن طاعة الله ورسوله. وأولو الأمر في قوله تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾² مُعَيَّنُونَ بقوله: "مِنْكُمْ": أي من المؤمنين الذين يتحقق فيهم شرط الإيمان وحد الإسلام المبين في الآية؛ من طاعة الله وطاعة الرسول، وإفراد الله - سبحانه - بالحكمية وحق التشريع للناس ابتداءً، وبالتلقي منه وحده فيما نُصَّ عليه، والرجوع إليه أيضاً فيما تختلف فيه العقول والأفهام والآراء، مما لم يرد فيه نص، لتطبيق المبادئ العامة في المنصوص عليه³.

الفرع الثاني: حدود الطاعة.

إذا كانت طاعة ولي الأمر فرعاً عن طاعة الرسول، التي بدورها فرع عن طاعة الله الموصوف بالحكمية، فإن حدود طاعة هؤلاء (أولي الأمر) واضحة في التصور الإسلامي. والدليل على ذلك أن الله نص بصريح اللفظ على طاعته وطاعة رسوله ﷺ، مكرراً لفظ الطاعة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾، بينما لا يكرره في ﴿أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾، مكتفياً بحرف العطف، للدلالة على أن طاعتهم تابعة لطاعة الله وطاعة رسوله⁴ التي لا تشوبها شائبة، فله الحكمية ورسوله العصمة، أما طاعة غير المعصوم فهي مشروطة بالاتباع والانقياد لأمر الله، فهي - إذا - تبعية لا أصيلة، "ومن اعترافه [أي الحاكم] بحكمية الله وحده، ثم تنفيذه لهذه الشريعة يستمد حق الطاعة، فإذا انحرف عن هذه أو تلك سقطت طاعته ولم يجب النفاذ"⁵. كما يستدل - إضافة إلى آية الباب - بحديث النبي ﷺ: ﴿على المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة﴾⁶، وقوله: ﴿اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة، ما أقام فيكم كتاب الله تعالى﴾⁷. ويعلق على الحديث الثاني قائلاً: "وواضح من هذا الحديث توقيت السمع والطاعة بإقامة بإقامة كتاب الله تعالى، فليست الطاعة المطلقة لأوامر الحاكم، وليست هي الطاعة الدائمة ولو ترك شريعة الله ورسوله"⁸.

الفرع الثالث: الطاعة والحكم الثيوقراطي.

¹ النساء/80.
² النساء/59.
³ قطب، في ظلال القرآن، (691/2). ينظر للمقارنة: ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1993، (70/2). الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص313-319.
⁴ يقول قطب: "والنص يجعل طاعة الله أصلاً وطاعة رسوله أصلاً كذلك - بما أنه مرسل منه - ويجعل طاعة أولي الأمر [...] منكم [...] تبعاً لطاعة الله وطاعة رسوله، فلا يكرر لفظ الطاعة عند ذكرهم، كما كررها عند ذكر الرسول ﷺ، ليقرر أن طاعتهم مستمدة من طاعة الله ورسوله، بعد أن قرر أنهم "منكم" بقيد الإيمان وشروطه"، في ظلال القرآن، (691/2)، ينظر للمقارنة: الزمخشري، أبو القاسم محمود ابن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، المكتبة التجارية، القاهرة، ط1/1934، (523/1).
⁵ قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص81.
⁶ البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم 7144.
⁷ البخاري بلفظ: ﴿اسمعوا وأطيعوا ولو لعبد حبشي كأن رأسه زبيبة﴾. كتاب الأذان، باب 54، حديث رقم 623.
⁸ قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص82.

إذا كانت طاعة الحاكم واجبة إذا حصل شروطها وبقي محافظا عليها طيلة مدة الحكم، فإن هذه الطاعة لا تكون لجهة كونه يستمد سلطاته من الله أو من الحق الإلهي المعروف في الحكم الديني الثيوقراطي، أو لكونه رجل دين كما عرفت ذلك أوروبا العصور الوسطى، " فليست للحاكم سلطة دينية يتلقاها مباشرة من السماء، كما كان لبعض الحكام في القديم في نوع الحكم المسمى "ثيوقراطية"، إنما هو يصبح حاكما باختيار المسلمين الكامل وحريرتهم المطلقة، لا يقيدهم عهد من حاكم قبله¹، ولا وراثة كذلك في أسرة، ثم يستمد سلطته بعد ذلك من قيامه بتنفيذ شريعة الله، دون أن يدعي لنفسه حق التشريع ابتداءً بسلطان ذاتي له، فإذا لم يرضه المسلمون لم تقم له ولاية²، وإذا رضوه ثم ترك شريعة الله لم تكن له طاعة³4.

إن مبدأ الحاكمية الذي قرره قطب في جل أعماله قد يوحي بشبهة الحكم الثيوقراطي في الإسلام، لكنه ينفي هذا الأمر نفيًا مطلقًا، حينما ينفي وجود هيئة لها وصاية على الدين، كهيئة "الإكلروس" في الكنيسة باسم الدين، مدعية أن الله خول لها ذلك. أما الإسلام فإنه أمر بطاعة الله ورسوله وتحكيم شرعهما، ذلك الشرع الذي ينفذه بشر عاديون، يقرون بالحاكمية لله وحده، وتقتصر مهمتهم في تنفيذ الشريعة ليس إلا⁵. وبهذا الموقف يزيل قطب شبهة الثيوقراطية عن الحكم الإسلامي الذي يُلصقه كثير من الكتاب على الإسلام والداعين إليه؛ تلك الشبهة التي انحدرت من التاريخ الأوروبي القروسطي كما مر في المبحث الأول.

المطلب الرابع

المشورة بين الحاكم والرعية.

إذا اكتمل طرفا العقد في قضيتي العدل من الطرف الأول والطاعة من الطرف الثاني، فإن العقد لا يحقق مقصوده إلا إذا تم في إطار العلاقة المتبادلة بالشورى بين الطرفين، ليكتمل بذلك النسق العام لنظام الحكم الإسلامي. فما مدلول الشورى كما يفهمها سيد قطب؟
الفرع الأول: مفهوم الشورى والإلزام.

¹ ولاية العهد في الفقه الإسلامي جائزة في الأصل، "... وأن حقيقتها النظر في مصالح الأمة"، ابن خلدون، المقدمة، ص202، بل إنه ينقل الإجماع على مشروعيتها. ويُشترط التنزه عن الشبهة في العهد لمن بعده، والأفضل ترك الأمر للأمة لتختار من ترضى به. وقطب هنا في معرض رفضه لهذا النوع من التولية. ينظر للمقارنة: يقول الفراء: "ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد"، الأحكام السلطانية، ص25. طافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص166-212. الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص190-197.

² إشارة إلى قوله ﷺ: (... إلا من أخذها بحقها). الوارد في الحديث السابق، وهو ما يسمى اليوم بـ "الشرعية".

³ إشارة إلى قوله ﷺ: (... وأدى الذي عليه فيها). الوارد في الحديث السابق، وهو ما يسمى اليوم بـ "المشروعية".

⁴ قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص82.

⁵ ينظر: قطب، الموضوع نفسه، يضيف قائلا: "فإذا كان معنى الحكومة الدينية - في أية ديانة أو طائفة - هي التي تتولى الحكم، فإن هذا المعنى ينتفي في الإسلام انتفاء كاملاً، وليس هناك مبرر لأن يفهم أحد أن الحكم في الإسلام يحتاج إلى أكثر من تنفيذ الشريعة الإسلامية، بعد أفراد الله - سبحانه - بالعبادة"، الموضوع نفسه.

لقد اختلف العلماء المسلمون حول الشورى ومدى إلزاميتها للحاكم، بين القائلين بالإلزام والقائلين بالإعلام¹، لكن قطبا يذهب إلى القول بالإلزام انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾². والشورى - عنده - مبدأ أساس في الحكم، لا يكتمل نظام الإسلام إلا به، ويستند في ذلك إلى سبب نزل الآية الأنفة ووقعة أحد وما نتج عنها من نتائج خطيرة؛ أين كان الرسول ﷺ يعلمها برؤياه الصادقة، " وكان من حقه أن يلغي ما استقر عليه الأمر نتيجة الشورى، ولكنه أمضاها وهو يدرك ما وراءها من الآلام والخسائر والتضحيات، لأن إقرار المبدأ وتعليم الجماعة وتربية الأمة أكبر من الخسائر الوقتية"³.

إن الشورى - عند قطب - أوسع مدى من دائرة الحكم؛ فهي أصل من أصول الحياة كلها، وقاعدة حياة الأمة كما تدل الآية: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾⁴، وكذلك سار الخلفاء في استشارة المسلمين⁵. يقول في تفسير تفسير الآية أعلاه: " والتعبير يجعل أمرهم كله شورى، ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة، وهو - كما قلنا - نص مكفي، كان قبل قيام الدولة الإسلامية، فهذا الطابع - إذا - أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين؛ إنه طابع الجماعة الإسلامية في كل حالاتها، ولو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم بعد "⁶. وهكذا يقدم قطب مبدأ الشورى كأصل من أصول الحكم في الإسلام على ما يمكن أن ينجر من مفسد جزئية، موازنا - في ذلك - بين المفسد فيما بينها أو بين المصالح فيما بينها. يقول: " ولكن وجود محمد رسول الله ﷺ ومعه الوحي الإلهي ووقوع تلك الأحداث [معركة أحد] ووجود تلك الملابسات [إمكانية الهزيمة] لم يبلغ هذا الحق"⁷. إن تربية الأمة

¹ قالت طائفة في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾: " ذلك في مكائد الحرب، وعند لقاء العدو، وتطبيبا لأنفسهم، ورفعاً لأقذارهم، وتأليفاً على دينهم، وإن كان الله تعالى قد أغناه [أي النبي ﷺ] عن رأيهم بوحيه، وهذا رأي الشافعي القائل: هو كقوله: ﴿وَالْبِكْرُ تَسْتَأْمِرُ...﴾، تطبيبا لقبها لا أنه واجب. وقال آخرون: ذلك فيما لم يأت فيه وحي، روى ذلك عن الحس البصري والضحاك، قالوا: ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاركة حاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاركة من الفضل، ولتقتدي به أمته من بعده"، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (4/250). وربما استدل هؤلاء بالقراءة الشاذة لابن عباس: " وشاورهم في بعض الأمور"، الموضوع نفسه. وكلام الشافعي في الاقتباس السابق غير مُستلَم له؛ ذلك أن قضية البكر في استثمارها إن كان لا يجب وإنما تطبيبا لقبها فحسب، فلأن الأمر شخصي في فرد واحد، وفوقها (أي البكر)، وال يتولى شؤونها ومصحتها، أما إن كان الأمر في جماعة فالمصلحة عامة، والعام مقدم على الخاص، فيجب في العام ما لا يجب في الخاص، فالقياس - هنا - مع الفارق.
² آل عمران/159.

³ قطب، في ظلال القرآن، (501/11). ينظر للمقارنة: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (5/211).

⁴ الشورى/38.

⁵ قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص83.

⁶ قطب، تفسير سورة الشورى، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 1993/4، ص83، ينظر: في ظلال القرآن، (5/3165). ينظر للمقارنة: ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)، (111/25)، وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1/1991، (80/81).

⁷ يضيف قائلاً: "لأن الله - سبحانه - يعلم أن لا بد من موازنته في أخطر الشؤون، ومهما تكن النتائج، ومهما تكن الخسائر، ومهما يكن انقسام الصنف، ومهما تكن التضحيات المبررة، ومهما تكن الأخطار المحيطة، لأن هذه كلها جزئيات لا تقوم أمام إنشاء الأمة الراشدة، المدربة - بالفعل - على الحياة، المدركة لتبعات الرأي والعمل، الواعية لنتائج الرأي والعمل. ومن هنا جاء هذا الأمر الإلهي في هذا الوقت بالذات"، في ظلال القرآن، (502/1).

الأمة -إذا- على مبدأ من مبادئ الإسلام -وهو الشورى- أهم وأكبر من بعض المفاصد الجزئية؛ ذلك أن تقرير المبدأ في ضمائر الأمة سوف يُعلّمها ويُريّ فيها بذرة الشورى، فلن تضل بعد ذلك أبداً، وإن لحقتها بعض الخسائر الوقتية.

الفرع الثاني: شكل الشورى.

إذا تقرر المبدأ وتأصل المفهوم في ضمير الأمة، وترتّب على الشورى والاستشارة¹، فإن شكل التطبيق -بعد ذلك- مما لا يهتم به قطب كثيراً، يقول: "أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوباً في قالب حديدي، فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان، لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الإسلامية"²؛ ذلك أن نظام الحكم في الإسلام ليس قالباً جامداً، وإنما هو روح "ينشأ عن استقرار حقيقة الإيمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه الحقيقة. والبحث في أشكال الأنظمة الإسلامية دون اهتمام بحقيقة الإيمان الكامنة وراءها لا يؤدي إلى شيء"³، وهي إشارة منه إلى ضرورة الإيمان بحاكمية الله المطلقة، وهذا هو الأساس في حياة الأمة، فإذا حدث ذلك سهل على المسلم تنفيذ الجزئيات، وإلا فإن التفاصيل لا تغني من الحق شيئاً، إذا كانت الأمة المسلمة الحقيقية غير موجودة أصلاً⁴. إن مسألة الشكل الذي تتم من خلاله الشورى مسألة متعلقة بالتنفيذ، بالتنفيذ، كما يؤكد ذلك في مواضع أخرى⁵.

إن الدولة الإسلامية -إذا- لا هي دينية (بالمعنى الكنسي القروسطي) ولا هي مدنية (بالمعنى النهضوي التنويري الأوروبي الحديث)، إنما دولة "لا تدخل في هذا التصنيف أصلاً؛ فإن شئت قلت عنها إنها دينية ومدنية معاً، وإن شئت نكّيت عنها الوصفين معاً بحسب ما تعتبره من الاعتبارات، فهي نظام قائم بذاته في هذا الباب"⁶.

¹ يفرق توفيق الشاوي بين الشورى والاستشارة، ينظر ذلك في كتابه: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، ط2/1992.

² قطب، تفسير سورة الشورى، ص84، ينظر المؤلف نفسه: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص86.

³ قطب، تفسير سورة الشورى، ص84. ويؤكد الحديث عن شكل الشورى، بقوله: "أما شكل الشورى والوسيلة التي تتحقق بها، فهذه أمور قابلة للتحرير والتطوير وفق أوضاع الأمة وملابسات حياتها، وكل شكل وكل وسيلة تتم بها حقيقة الشورى -لا مظهرها- فهي من الإسلام"، قطب، في ظلال القرآن، (501/1).

⁴ قطب، تفسير سورة الشورى، ص84، 85.

⁵ قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 12/1993، ص73. ينظر: أحمد ماضي، "معالم في الطريق سيد قطب"، ص38.

الباب" ¹. إن الإسلام - في الحقيقة - لا يدعو إلى الوحدة الكاملة بين السلطتين، كما لا يدعو إلى الفصل التام بينهما، إنه يدعو إلى التمييز بين الدين والدولة ²، على ما يذهب إليه مُجَدِّ عمارة.

هكذا يتبين أن الدولة الثيوقراطية مصطلح نشأ في سياق معين، هو سياق الصراع بين الإمبراطورية (أو الدولة) والكنيسة، وفي فترة معينة، هي فترة العصور الوسطى وبداية العصر الحديث، كل ذلك في إطار الحضارة الأوروبية الوسيطة والحديثة، ما جعل الكثير من المفكرين يذهبون إلى قياس الأمرين وإسقاط أحدهما على الآخر، في حين نجد الإسلام بعيدا عن كل هذا؛ فليس هناك صراع بين السلطتين في ديننا، وإنما هو تكامل بينهما، واستناد الدولة إلى الدين لا يعني كونها (دولة دينية) بل هي دولة مدينة تستند إلى الدين.

¹ مُجَدِّ المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، دار الفكر، بيروت، ط/ 1981، ص 140-141. "إن توكيد اهتمام الإسلام بإقامة الدولة لا يجوز مطلقا أن يؤدي إلى تداعي المعاني التي يحملها - عادة - مصطلح "الحكومة الدينية"، والتي كانت - في التاريخ الأوروبي بصفة خاصة - رمزا للسلطة والقهر المستتر بالقداسة والعصمة، كما كانت سببا في ممارسة صور عديدة من انتهاك حقوق الأفراد والأقليات والجماعات"، أبو المجد، "المسألة السياسية...". ص 36.

² ينظر: مُجَدِّ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 82.

المبحث الرابع

نقد وتقويم.

لقد حازت الأفكار الواردة في هذا الفصل الكثير من النقد والتقويم، خاصة ما تعلق بأفكار المودودي وسيد قطب، المتعلقة بفكرتي الحاكمية والجاهلية، ومن بين هذه الردود والانتقادات نذكر:

المطلب الأول

نقد وتقويم مفهوم الحاكمية.

ينتقد أحد المفكرين الغربيين وهو "دومينيك أورفوا" فكر المودودي -عموما- كونه يفصل بين حدين؛ حد الإسلام وحد الغرب، وهو يضع كتبه¹ في عمودين: "تظهر فيهما الأفكار والأفعال الغربية في جانب، وأفكار الإسلام وأفعاله في الجانب المقابل، بحيث تتغلب الأخيرة دائما على الأولى"²، مما يعني أن المودودي يضع -في البداية- مصادرة قوة الإسلام وأفكاره في مقابل أفكار الغرب، جاعلا التفوق دائما لأفكار الإسلام. ولعل هذه هي الفكرة التي نماها بعده سيد قطب ليجعل برزخا عميقا بين الجاهلية (الغرب ومن دار في فلكه) والإسلام. أما الانتقاد الآخر للمودودي من قبل المفكر نفسه فهو الدمج -غير المبرر- بين الوحي والسياسة النبوية؛ حيث اعتبر أن المودودي "أضفى على أحداث حياة النبي ﷺ وصحابته المرجعية التي يتمتع بها التنزيل. إنها صوفية سياسية شكّلها وهو يحيل كل فعل عبادة إلى خضوع لحاكمية مطلقة"³. والذي فهمته من هذا الانتقاد أن المودودي مزج بين "التنزيل" وهو الوحي، وسياسة النبي ﷺ وهي ممارسة وتطبيق للتنزيل وليس تنزيلا. وهذا ما تذهب

¹ خاصة كتابه (أو رسالته) في الجهاد، ينظر: المودودي وآخرون، الجهاد في سبيل الله، دار الشهاب، باتنة، (د. ت.).

² دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، المكتبة الشرقية، صيدا، (د. ت)، ص 722.

³ المرجع نفسه، ص 771.

إليه جل التنظيرات الأنثروبولوجية التي تفرق بين الشيء في ذاته (كأنطولوجي) وتجلياته في الممارسة (كأنثروبولوجي)، وقد نبهت إلى هذه الفكرة فيما سبق.

أما مُجدُّ شحورر فينتقد المودودي لأنه يضع حاكمية البشر في مقابل الحاكمية البشرية، ويجعلهما في علاقة تناقض، بل يرفض الحاكمية الثانية ويقر بعدم شرعيتها¹. والسبب في ذلك أنه يبني فكره على مبدأ الثالث المرفوع، أو مبدأ الكل أو اللاشيء؛ أي أنه لا يقبل الاعتدال، ولا سبيل عنده إلى إيجاد حل وسط بين الطرفين المتصارعين، ولا مكان لديه للتوسط أو التدرج.² ولأنه فعل ذلك تحت ضغط الخصوصية الهندية³، ثم عمم هذا الحكم على كل الأنظمة الغربية بناء على ما عاناه من ويلات الاستعمار البريطاني⁴.

أما ما تعلق بمفهوم الجاهلية فإن المودودي قد تمكن من توظيفه للتعبير عن إدانته لأنماط العيش في المجتمعات الغربية التي لا تتطابق والنظام الإسلامي، حيث تجاوز المفهوم القديم للمصطلح الذي استعمله العرب للدلالة على الفترة السابقة للإسلام فأضافه إلى المجتمع الغربي. والأكثر من ذلك أنه أسقطه على المجتمع الهندي الذي لا يحكم بما أنزل الله، واستخدمه كسلاح فكري لرفض الفكر الغربي وفلسفته⁵.

ينتقد المودودي كذلك بعض المفكرين في خصوص موقفه من الأحزاب قائلاً: "ولئن أقر المودودي مبدأ وجود مجلس شورى يساعد الخليفة على القيام بمسؤوليته التنفيذية، وضرورة توشي طريقة الانتخاب في هذا الشأن، فإنه أنكر أن توجد الأحزاب السياسية في صلب المجلس الشوري الإسلامي، لأن الأصل في الحكم في الإسلام الشرع وليس الرأي الفردي"⁶.

أما مُجدُّ عمارة فينتقده من باب تهميشه لدور الأمة السياسي، قائلاً: "إن الحديث عن حكم الله وسلطانه إنما يعني -في السياسة- حكم الأمة وسلطانها، بحكم خلافة الإنسان عن الله في عمارة الأرض، وما يلزم لذلك من إقامة الدولة، التي يحكم فيها الإنسان كخليفة عن الله. فلا تناقض -هنا- بين أن يكون الحكم لله، وبين أن تكون السلطة السياسية -في المجتمع الإسلامي- لجماهير المسلمين"⁷. وعمارة يستند في جل ردوده على المودودي المودودي إلى أن كل ما أضيف إلى الله في الاستعمالات الشرعية كـ "حكم الله"، و"حق الله"، و"مال الله" مثلاً، فالمقصود بذلك: "حكم الجماعة"، و"حق الجماعة" و"مال الأمة"⁸... إلخ.

¹ مُجدُّ شحورر، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى، بيروت، ط1/2014، ص46.

² المرجع نفسه، ص47.

³ الترابي، أليف الدين، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، ص58-62.

⁴ المرجع نفسه، ص51.

⁵ مُجدُّ شحورر، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، ص51.

⁶ مُجدُّ صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر، تونس، ط/1992، ص148-149.

⁷ مُجدُّ عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط/1988، ص34-35.

⁸ تنظر هذه التفاصيل في: عمارة، المرجع نفسه، ص34-51.

إن عبارة "الحاكمية" عند المودودي - يقول أبو المجد - "تحاول اختصار طريق البحث بإدماج القضيتين معا: قضية سند السلطة السياسية وشرعيتها من جهة، وقضية طبيعة النظام القانوني الذي تخضع له الجماعة من ناحية أخرى"¹. ودعا أبو المجد إلى معالجة كل من القضيتين معالجة مستقلة، ويؤكد أن الرضا هو سند شريعة الحكم؛ وذلك لاعتبار الإمامة "عقدا"، والعقد التقاء إرادات على مضمون معين.

في انتقاد المودودي حول اهتمامه بالجماعة مع تهميشه لحق الفرد يقول مُجَّد جمال باروت: "إن نظرية الحاكمية تبدو - في خصائصها - نظرية مقلوبة عن نظرية الدولة الحديثة، تنطوي على مفارقة ما بين مبدأي (الحرية والمساواة) المنبثقتين عن الفطرة الإنسانية، وبين سلبها لذاتية الفرد وتقييدها بضوابط صارمة تشل مبدأ الحرية والمساواة الأصلية بين الأفراد أمام الله. فهي (الحاكمية) لا تعترف بحق الفرد إلا في إطار حق الجماعة أو الدولة أو الله"². وفي السياق نفسه ينتقد أبو القاسم حاج حمد مفهوم الحاكمية، معتبرا إياه ملتبسا وغامضا، قائلا: "لقد جرد [أي المودودي] الإنسان من كل حق في الأمر والتشريع والتقنين، بل والتنفيذ، فردا كان أو جماعة، بل وحتى الأمة [...] وعندما اعترف بخلافته عن الله نفى أن تكون "الخلافة" هي "الحاكمية"، فاستمرت عباراته هذه تجرد الإنسان من كل ظل لـ "الحكمية"، وأفرد الله وحده بكل ألوان الحاكمية الدنيوية - كما في الدينية والطبيعية - وفي شؤون الإنسان الاختيارية - كما في الجبرية - لأن لفظ "إله" واصطلاح "الحاكمية" هما اسمان لحقيقة واحدة كما قال"³. ثم يشير إلى أن عبارات المودودي هي التي اجتزأها - ووقف عندها - وأشاعها أولئك الذين تصورا حكومة الإسلام ودولته "ثيوقراطية"، الأمة فيها مجردة تماما من جميع السلطات والسلطان"⁴.

يصف الكاتب أعلاه المودودي⁵ بعدم فهمه لمعنى الحاكمية الإلهية؛ "فليس المقصود الحاكمية الإلهية الالتزام بشرع الله أو رد التشريع إلى الله، وقيام خليفة أو سلطة دينية تنوب عنه في الأرض، فليس للحاكمية الإلهية أي علاقة بهذه المعاني التي افترضها هؤلاء"⁶. إن مفهوم "الحاكمية الإلهية" (Sovereignty God) يقع في التصنيف السلفي - على رأي الكاتب - ضمن "المدارس الجبرية" (Fatalism) اللاهوتية⁷. هذه الجبرية "تجرد

¹ أحمد كمال أبو المجد، "المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة"، ص 36.

² مُجَّد جمال باروت، في النهضة والدولة والحدثة، ص 201.

³ مُجَّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص 44.

⁴ يقصد بأولئك سيد قطب و مُجَّد قطب على الخصوص.

⁵ كذلك يلحق سيد قطب بالمودودي بعدم فهم معنى الحاكمية الإلهية.

⁶ مُجَّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص 45، والتشديد من الكاتب.

⁷ يقول الكاتب: "إن الذين طرحوا الحاكمية الإلهية - بالمنطق الجبري اللاهوتي - قد طرحوها كنفيس مكافئ لحاكمية البشر العلمانية

(Secularism)، ومن هؤلاء المفكر الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي والمفكر الإسلامي المصري سيد قطب، مُجَّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص 28. يضيف الكاتب قائلا: "إن طرح المقابلة بين حاكمية الله وحكمية البشر أمر لا يستقيم فلسفيا وفق منهجية القرآن المعرفية، وذلك للفرق الجوهرية بين الطبيعتين، الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، فالطبيعة الإلهية أزلية تمارس الحاكمية بأشكال مختلفة طبقا لمقتضيات مكان الإنسان وزمانه دون أن تسلبه، ودون أن يكون هذا الإنسان مكافئا لها مهما منحته من حاكمية خاصة به أو سلبته إياها"، المرجع نفسه، ص 30.

الإنسان من حرية الإرادة والفعل والقرار، وتجعله مُستَلَبًا Netation للذات الإلهية¹، ومن ثم فالقول بالحاكمية الإلهية -على رأي الكاتب- يلغي دور البشر ودور الأمة في صناعة القرار السياسي. إن هذا خلاف ما أورده عن المودودي الذي يعترف للأمة بدورها في صياغة دستورها بنفسها، وقد كتب في هذه المسألة كتابا كاملا. يقول: " كذلك أعطى المؤمنين حق التقنين فيما لم يرد فيه حكم صريح من الله ورسوله، على أن تراعى في التقنين روح الشريعة ومزاج الإسلام"²، على أن الكاتب نفسه يعترف -في موضع آخر من كتابه "الحاكمية"- بأن "الذين نقدوا مفهوم الحاكمية الإلهية من المفكرين الإسلاميين إنما نقدوا كيفية فهمها لدى الحركات الأصولية التي نعتوها بالتطرف والمغالاة واستلاب دور الإنسان"³، في حين نقدها هو لدى أصحابها المنظرين (خاصة المودودي)، لكن يبدو أن ملاحظته القيمة تصدق عليه أيضا سواء بسواء⁴.

المطلب الثاني

نقد حاكمية سيد قطب وجاهليته.

يتفق جل المنتقدين لكل من المودودي وسيد قطب على انتقاد مفهوم الحاكمية عندهما -خاصة كما طورها قطب- وأنهما قد جعلتا حاكمية الله في مقابل حاكمية البشر، وجعلتا العلاقة بينهما علاقة تناقض لا تقوم الأولى إلا على أنقاض الثانية. يقول أحدهم: "وقد طور سيد قطب مفهوم "الحاكمية" إلى درجة عالية في فكره السياسي، حتى أصبحت كلمة "لا إله إلا الله" تعني أن الحاكم الوحيد هو الله -جل شأنه- وأن السلطة له، وهو -رحمه الله- لم يميز في هذا بين معنى "حاكمية الله" في الحكم السياسي، وبين حاكميته -جل شأنه- "للحكم الكوني" أو "القضائي"، بل فعل -كما فعل المودودي- حين جعل "حاكمية الله" في مواجهة حاكمية البشر"⁵. ويعتقد الكاتب أن سيد قطب -كما فعل المودودي- ألغى أي دور للفرد أو الجماعة في الحاكمية غير دور التلقي والتطبيق، باعتبار أن الله وحده هو الحاكم⁶. وقد مر أن المودودي -أو حتى سيد قطب- لم يلغيا دور الفرد في

¹ مُجَّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص27.

² المودودي، الحكومة الإسلامية، ص31.

³ مُجَّد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص28-29.

⁴ ينظر في مراجعة أبي القاسم حاج حمد حول كتابه "الحاكمية": مُجَّد الناصري، "مفهوم الحاكمية: مناقشات جديدة"، مجلة الكلمة، بيروت، عدد 76، صيف 2012، ص164-176.

⁵ طه جابر العلواني، مقدمة كتاب: هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص29. وينتقده كاتب آخر فيما يتعلق بغموض تصور الحكومة عنده قائلا: "لا يقدم سيد قطب تصورا واضحا للحكومة الإسلامية وإنما يكتفي برفع شعار الحاكمية، رابطا بين الحكومة الإسلامية والمجتمع المسلم، فهما الثنائية الأساسية التي لا يستقيم مشروع الإصلاح بدونهما، فإذا فُقدت الحكومة الإسلامية فُقد المجتمع المسلم والعكس صحيح [...] فالحكومة التي يدعو إليها قطب تبدو فكرة غامضة تتصل بعالم المثل والأخلاق أكثر من اتصالها بعالم السياسة والواقع"، عبد الرحيم بوهاما، الإسلام الحركي، ص64-65.

⁶ طه جابر العلواني، المرجع السابق، ص29.

تعامله مع حاكمية الله، بل إن ذلك (أي ما يتعلق بالفرد) متروك لأهل الاختصاص يُفصّلون في الأمر على مقتضى الحال.

في السياق نفسه يُنتقد قطب بأنه قابل بين الحاكمية الإلهية والحاكمية الوضعية التي ينتجها الذكاء البشري دون التزام بالشرع الإلهي، وقد سماها قطب بـ "الجاهلية"، "وعلى أساس من الأمرين يتم الاختيار، فيلتزم من هو مؤمن بالحاكمية الإلهية أساساً لعقيدته مطبقاً لشرع الله، فيما يرجع الآخر إلى ذكائه البشري بعلمانية معاصرة وجاهلية سالفة، وبما أن الوضعية العلمانية المعاصرة ترادف - في مفهوم البعض - الجاهلية السالفة¹، فإن المنطق يتداعى لتترادف العلمانية مع الكفر، كما تترادف الجاهلية مع الشرك، فتتكسر دائرة التناقض ضمن ثنائية حادة، فإما الإلهية وإما الكفر، وعلى هذا الأساس تعد جميع المجتمعات ذات المنهج العلماني الوضعي مجتمعات جاهلة كافرة، ولا توسط بين الأمرين"². وقد مر معنا أن هذا الرأي لقطب كان -على الخصوص- ما ميز كتابه الأخير "معالم في الطريق"؛ أين سلك مسلكاً حاداً في التعامل مع مصطلحي الحاكمية والجاهلية، على أنه أشار -فيما أشرنا إليه آنفاً- أن مصطلح الجاهلية يعني مصطلح التخلف.

إن مصطلحي الحاكمية والجاهلية قد جريا معاً سيد قطب إلى حدود قصوى، هي حدود التكفير -على حد تعبير أحدهم- وأن تكفير المجتمع (بل وكل المجتمعات والحكام والأنظمة على وجه الأرض) "قد بدأ في عالمنا العربي المعاصر في كتابات "سيد قطب" استناداً إلى مفهوم "الحاكمية"³. وقد برر الكاتب موقف قطب بأنه كان ردة فعل على ما اعتبره الإخوان المسلمون في الفترة الناصرية انفراداً بالسلطة من جانب ضباط ثورة يوليو. أما مفهوم الجاهلية فقد حاز هو الآخر نصيباً من النقد، منه ما قدمه أحدهم من أن هناك خلطاً بين الجهل بالمعنى اللغوي وهو ضد العلم، والجهل المقابل للجهل في لغة العرب قبل الإسلام؛ الذي يعني الخضوع لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة، دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق، فالجهل -على هذا المعنى- مناقض للعقل، والدعوة التي جاء بها الإسلام تندد بـ "حكم الجاهلية" هي دعوة لتحكيم العقل والمنطق⁴. وبعد مجيء الإسلام تحولت كلمة "الجاهلية" -على رأي الكاتب- لتكون مصطلحاً دالاً على مرحلة تاريخية في تطور

¹ المقصود بها جاهلية ما قبل الإسلام، "شجب سيد قطب الفصل الذي أحدثه الفكر الحديث بين قوانين الطبيعة والقيم الدينية، وراء التغيرات السطحية تبقى الطبيعة الإنسانية كما هي، وينبغي معالجة الجاهلية الحديثة [يسمياها أخوه مُجد قطب "جاهلية القرن العشرين" في كتاب له بهذا العنوان]، الناتجة من التأثير الغربي، بالأسلوب نفسه الذي عولجت به الجاهلية قبل الإسلامية"، دومنيك أوفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ص 782.

² مُجد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، ص 39-40.

³ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2007/3، ص 19.

⁴ المرجع نفسه، ص 56-57.

المجتمع العربي، هي مرحلة ما قبل الإسلام¹، وأصبحت في الخطاب الديني -القطبي على الخصوص- تعني الاعتداء على سلطان الله، والاحتكام إلى العقل لتكون معنى مناقضا لمعناها الأصلي².

إن سيد قطب -على رأي مُجَّد حافظ دياب- يصادر العقل ويكسر الحاكمية لله بهدف إخفاء الرغبة في إقامة حكم ثيولوجي يستبعد الجماهير ويستعبد لها، وهي ثقافة تُهمَّش الوعي وتُغوق الإبداع وتغلق الأسئلة والأجوبة، وهي تُنظم قدسية آتية من خارج النطاق الأرضي، وما يتغياها هو قيام مملكة الله وإلغاء القوانين البشرية، وخطابه لا تاريخي؛ فهو معزول عن السيرورة التاريخية وعن شروط التشكل التاريخي ولا يواجه الواقع المعيش، ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه، ورؤيته تماثلية طوباوية للتاريخ والحضارة³. على أن قطبا لم يدع بتاتا إلى الحكم الثيولوجي، كيف ومن أصول الحكم عنده الشورى؟

في الجهة المقابلة لهذه النقود السابقة نجد آخرين يدافعون عن هذه الشخصيات المنتقدة، محاولين تصحيح الفهم لكل من مصطلحي الحاكمية والجاهلية مما فهمهما المودودي وسيد قطب؛ فهذا القرضاوي يرد على الذين كتبوا حول الحاكمية حين ردوها إلى الخوارج، وأدخلوا في مفهومها ما لم يُرِدْه أصحابها، ويورد على ذلك ملاحظات منها⁴:

- أن أكثر من كتبوا عن الحاكمية ردوا أصل هذه الفكرة إلى الخوارج الذين اعترضوا على علي بن أبي طالب -عليه السلام في قبوله فكرة التحكيم من أساسها، وقالوا كلمتهم المشهورة: (لا حكم إلا لله)، ورد عليهم الإمام بكلمته الشهيرة: "كلمة حق يراد بها باطل! لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله! ولا بد للناس من أمير بر أو فاجر"⁵.

هذا المعنى الساذج للحكم والحاكمية -يقول القرضاوي- أصبح في ذمة التاريخ، ولم يعد أحد يقول به حتى الخوارج أنفسهم وما تفرع عنهم من الفرق، فهم طلبوا الإمارة وقاتلوا في سبيلها، وأقاموا -بالفعل في بعض المناطق- فترات من الزمان. أما الحاكمية بالمعنى التشريعي فمفهومها: أن الله سبحانه هو المشرع لخلقها، وهو الذي يأمرهم وينهاهم، ويحل لهم ويحرم عليهم، فهذا ليس من ابتكار المودودي ولا سيد قطب، بل هو أمر مقرر عند المسلمين جميعا. ولهذا لم يعترض علي -عليه السلام - على المبدأ، وإنما اعترض على الباعث والهدف المقصود من وراء الكلمة، وهذا

¹ المرجع نفسه، ص 57.

² تنظر جملة الردود على حاكمية سيد قطب في: عبد الله بن صفيلق الظفيري، ملحوظات وتنبيهات على فتوى عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين في دفاعه عن: حسن البنا - سيد قطب - عبد الرحمن عبد الخالق، دار المنهاج، القاهرة، ط 2003/1، ص 103، 104.

³ مُجَّد حافظ دياب: سيد قطب: الخطاب والأيدولوجيا، ص 103-105.

⁴ يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، ص 140. المؤلف نفسه، من فقه الدولة في الإسلام، ص 61، 62. ينظر: موسى معبرش، الدين والدولة في فلسفة أبي الأعلى المودودي، ص 125-128.

⁵ أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الجمل، (557/7) عن علي عليه السلام، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب أهل البغي، (184/8).

معنى قوله: (كلمة حق يراد بها باطل). ويمكن الاستدلال بما في "فواتح الرحموت" حينما يتحدث عن الحاكم في مباحث الحكم الشرعي، وأنه لا حكم إلا من الله تعالى¹.

- أن الحاكمية التي قال بها المودودي وقطب وجعلها لله وحده لا تعني أن الله تعالى هو الذي يولي العلماء والأمراء يحكمون باسمه، بل المقصود بها الحاكمية التشريعية فحسب، أما سند السلطة السياسية فمرجعه إلى الأمة، هي التي تختار حكامها، وهي التي تحاسبهم وتراقبهم بل وتعزلهم، والتفريق بين الأمرين غاية في الأهمية، أما الخلط بينهما فموهوم ومضلل، كما أشار إلى ذلك "أبو المجد"²، فليس معنى الحاكمية الدعوة إلى دولة ثيوقراطية، بل هذا ما نفاه كل من قطب والمودودي؛ فهذا سيد قطب يقول في المعالم: "ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم -هم رجال الدين- كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم (التيوقراطية) أو الحكم الإلهي المقدس!! ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمية، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبيّنة"³. أما المودودي فقد أخذ بعض الناس جزءا من كلامه وفهموه على غير ما يريد، ورتبوا عليه أحكاما ونتائج لم يقل بها، ولا تتفق مع سائر أفكاره ومفاهيم دعوته التي فصلها في عشرات الكتب والرسائل والمقالات والمحاضرات⁴. ثم ذكر كثيرا من أقواله التي تدعّم ما ذهب إليه من نفي الحكم الثيوقراطي عن الدولة الإسلامية، وأن ذلك لا يعني نفي دور الفرد وسلطان الأمة فيما يتعلق بالتدابير والتقنين، التي تحرس الدين من جهة وتسوس الأمة على مقتضى المصلحة⁵. من هذا يتبين أن كثيرا من الانتقادات الموجهة لكل المودودي وسيد قطب قد جانبت الصواب، لعدة أسباب منها:

- عدم الاطلاع الكافي على كل ما كتبه الرجلان، والاقتصار على بعض الكتب التي حملت شحنات زائدة من الحدة والانتقاد للأنظمة الحاكمية، منها على الخصوص كتاب سيد قطب الأخير "معالم في الطريق".
- القراءة الانتقائية لما كتبه هؤلاء، دون القراءة الاستيعابية لكل الأفكار تفصيلا وتفرّعا.
- تأويل مراد هؤلاء على غير مرادهما، وتحميل المصطلحات والأفكار معاني ودلالات انطلاقا من سياقات خارجية (السياق الأوروبي الوسيط).

¹ ينظر: الأنصاري، عبد العكي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، بهامش المستصفي للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، (د.ت)، (25/1).

² ينظر: أحمد كمال أبو المجد، "نحو صيغة جديدة للعلاقة بين العروبة والإسلام"، ضمن: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص 529-531.

³ قطب، معالم في الطريق، ص 60.

⁴ ينظر: المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، طبعة دار الفكر، ص 34-36، 171 وما بعدها.

⁵ يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، ص 140، 141. المؤلف نفسه، من فقه الدولة في الإسلام، ص 62-65. المؤلف نفسه، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص 18، 19.

- عدم مراعاة الظروف التاريخية والأحوال النفسية التي كُتبت فيه تلك الكتابات، خاصة ما كان من قطب مع النظام الناصري في الخمسينيات والستينيات.

كنتيجة للفصل يمكن الخلوص إلى الآتي:

- كانت فكرة الدولة الدينية فكرة أوروبية قروسطية خالصة، نبتت هناك وترعرعت هناك، في ظل سياقات زمنية ودينية، أنتجها الصراع المزمع بين السلطتين الزمنية والروحية، سيطر الروحي على الزماني فترة من الزمن، دُعي فيه إلى ما يسمى "الحق الإلهي للملوك"، ثم انتهى الصراع لصالح الدولة الحديثة، حين أُقصي الدين عن الحياة إلى الأبد، غداة شُنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس.

- تلقف فكرة الدولة الدينية قبيل من المفكرين العرب والمسلمين في القرن العشرين، أخذوا على الداعين إلى الحكم الإسلامي كونهم دعاة لما يسمى الدولة الدينية. وأولئك أخطأوا مرتين؛ فأما الأولى فلم يستوعبوا معنى الدولة الدينية وسياقاتها التاريخية والدينية، وأما الثانية فلم يفهموا معنى نظام الحكم في الإسلام، ففاسوا الثاني على الأولى، بجامع الاستناد إلى "اللاهوت" -على حد تعبيرهم- أو المرجعية الإلهية. فراعوا النظائر.

- تنفيذاً لهذه الفكرة، مثَّلتُ هؤلاء الذين يوصفون بدعاة الدولة الدينية، وهما -على الخصوص- المودودي وسيد قطب. وبعدهما أصَّلتُ لفكرة الدولة الدينية وقعدت لأفكار هؤلاء، لم يبق إلا نقض تلك الدعوى أصولاً وفروعاً؛ ذلك أن هؤلاء لم يدعوا -بتاتا- إلى ما يسمى الدولة الدينية، ومنطوق مصادريهم يُعني عن المفهوم.

- انطلق المودودي - في فكره السياسي - من مفهوم الحاكمية، مضافا إليها ظروف الهند وقتئذ¹، لِيُنظَّر لهذا المفهوم بشكل حمل عليه كثيرا من النقد والملاحظات.
- تلقّف سيد قطب فكري الحاكمية والجاهلية من مؤسسهما المودودي ليذهب بهما بعيدا، زاده في ذلك ظروفه الخاصة وصراعه مع النظام الناصري، أين فجر فكره قنابل وتكفيرا، بعدما كان علما وتفكيرا، أودى بحياته أخيرا.

¹ ينظر: أليف الدين الترابي، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، ص58-62. وحول صراع المودودي من أجل الدستور الإسلامي في باكستان الإسلامية ينظر: المرجع نفسه، ص67-72، 142، 143.

خاتمة

لقد كان من آثار اليقظة الإسلامية خلال القرن التاسع عشر أن ظهر دعاة ومصلحون وسياسيون كثيرون، أخذوا على عاتقهم إصلاح الأمة والنهوض بها إلى مصاف الأمم الراقية بعد قرون مديدة من التخلف والانحطاط. من بين هؤلاء خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومُجدَّ عبده ومُجدَّ رشيد رضا وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب وعبد القادر عودة وغيرهم كثير.

من بين هؤلاء الأعلام ظهر جمال الدين الأفغاني منتصف القرن التاسع عشر، حاملا فكريا إصلاحيا شاملا، لكنه اشتغل -بشكل أساس- على المسألة السياسية، معتقدا أن إصلاح شؤون السياسة والحكم كفيل بإصلاح أمة الإسلام التي انحدرت من عليائها إلى أسفل سافلين. إن أكبر ما أصاب الأمة -على رأيه- هو داء الفرقة والشتات، فقد كانت قوية البنيان مرهوبة الجانب، فلما تفرقت ضعفت وفشلت وذهبت ريجها، واللازم عليها إعادة الوحدة كما كانت، لتعود السيادة والعزة مثلما كانت. لقد فكر الأفغاني في السبيل إلى الوحدة المنشودة، فأراها في شكل من أشكالها تمثل في رابطة تجمع شتات الأمم الإسلامية، سماها "الجامعة الإسلامية"، هذه الجامعة ينضوي تحت لوائها الحر كل مسلم في كل بقاع الأرض، على أنه لا يلزم أن يكون على رأس هذه الرابطة رئيس واحد، وإنما الواجب الالتقاء على أصول الإسلام وأهمها فكرة الوحدة، وتبقى كل دولة محافظة على استقلالها الذاتي، مع مد جسور التعاون والتآزر بين مختلف الممالك الإسلامية.

لقد اتبع الأفغاني في فكرته تلميذُه مُجدَّ عبده، فدعا معه -أو تحت مظلته في الحقيقة- إلى ما دعا إليه الأستاذ حينما من الدهر، ثم ما فتى يختلف معه في طرق الإصلاح -على اتفاقه معه في تشخيص الداء- وعاد إلى ما اقتنع به أول مرة؛ من ضرورة البدء بالإصلاح من الفرد والتركيز على التربية الدينية والخليفة ثم العلمية، فإذا وصلت الأمة إلى مستوى من الرقي بالعلوم والآداب جاز لها اقتحام عباب السياسة التي لم تستعد لها يومئذ.

كان من تلامذة هؤلاء المخضرم السيد مُجدَّ رشيد رضا صاحب المنار، لقد عاش في فترتين مختلفتين؛ فترة الخلافة الإسلامية العثمانية على تضعفها وهوانها، وفترة ذهاب ربح الخلافة نهائيا وتداعي الأمم على أمة الإسلام، فكان شاهدا على العصرين، فاختلقت -لذلك- مواقف حيال الأحداث المعيشة؛ فناصر الخلافة والسلطان العثماني في البداية، وأمل في الإصلاح من داخل البيت، ولما يئس من كل ذلك عاد ناقما عليه ليناظر آخرين من جماعة "الاتحاد والترقي" لعل الإصلاح يأتي من جانبهم، ولما تبين حقيقتهم تبرأ منهم، وعادى الكماليين وانتقد سياستهم في السلطنة والخلافة، ودافع عنها دفاعا مستميتا، إلى أن ألغيت رسميا سنة 1924م، ليكرر المحاولة بعقد المؤتمرات والدعوة إلى إحياء الخلافة من جديد لكن دون جدوى. بعدها طفق يبحث عن حلول أخرى، فدعا إلى الجامعة العربية التي تحققت بعد وفاته بعشر سنين.

بعد إلغاء الخلافة جاء حسن البنا ينادي بدولة إسلامية، تركز على المبادئ والأصول العامة للإسلام في السياسة والحكم، ولا تلتزم التفاصيل والتقنيات، هذه الدولة تقوم بأرض مصر بداية، لتعمم التجربة في كل البلدان الإسلامية، كخطوات أولى تسبق المناداة بالخلافة الإسلامية وإعلان عودتها على منهاج النبوة.

لقد كان من نسل الإخوان من تعمق في فكرهم إلى حد الخروج به عن روحه ومقاصده الكبرى، ذلك ما كان من أحد منظريهم وهو سيد قطب. لقد اعتمد على فكري الحاكمية والجاهلية المستلهمتين من أبي الأعلى المودودي، وأعطاهما أبعادا مضافة وأولهما تأويلات بعيدة؛ ففي حين انطلق المودودي بهما من واقع الدولة الهندية المختلفة العقائد والأعراق، فدعا إلى ضرورة إنشاء كيان مستقل للمسلمين، تحقق فيما بعد بدولة باكستان سنة 1947م، عمم سيد قطب التجربة، وأعمل القياس مع الفارق، وذهب إلى حد تجهيل الأمة التي لا تحكم بما أنزل الله، فكان ذلك سببا في ما حصل له من مضايقات النظام الناصري، أو ربما كانت نتيجة لتلك المضايقات، أودت بحياته في سجون الناصرية. والأكثر من ذلك فقد خلف فكره -الذي نحنا نحو الحدة بمرور الزمن- آثارا بالغة؛ أين تلقف فكره أفرادا وجماعات، توسعت فيما كان قد توسع فيه، وأولت ما كان قد أغرق في تأويله، وخرجت تدعو إلى العنف وإعمال السيف في غير موضعه. على أننا لا نُحْمَل الرجلين (المودودي وقطب) كل المسؤولية فيما فهمه الآخرون عنهما خطأ أو عمدا، فإن كان إنسان مُلزم بطائره في عنقه، ويحاسب أولئك على ما أوردوه في مصادرهم، أما القراءات المتعسفة والتأويلات البعيدة فلا تُلزمهم بأية حال.

هكذا اختلفت أنظار هؤلاء إلى الأشكال الواجب اتخاذها لخدمة هدف واحد هو النهوض بالإسلام وجمع شتات الأمة في دولة واحدة؛ فكان تصور الأفغاني ينطلق من داخل الدولة العثمانية، فسعى إلى مجرد إصلاح أعطاب الجهاز الحاكم، وكذا فعل رشيد رضا في مرحلة ما قبل إلغاء الخلافة. أما حسن البنا فقد كان بصدد التأسيس لا التأكيد (على حد تعبير علماء الأصول)؛ لأن الخلافة كانت قد انتهت فوجب التفكير في تأسيس شكل جديد، لا مجرد إصلاح الموجود.

يعتقد كثير من الدارسين والنقاد أن فكر الأفغاني وعبده (ويسمونه المدرسة الإصلاحية) كان فكرا مستنيرا، على اعتبار أن هؤلاء دعوا -فيما دعوا- إلى إصلاح واقع المسلمين، مع الأخذ بمنجزات الحضارة الأوروبية الراقية، والاستفادة من خططها ومناهجها من أجل دفع سير المسلمين خلف كل ما يفيد الأمة، انطلاقا من مبدأ الحكمة الواردة في الحديث: "الحكمة ضالة المؤمن...". وكانوا أكثر تفتحا وعقلانية من الذين جاءوا من بعدهم، ابتداء برشيد رضا الذي تراجع بفكره من الإصلاحي المستنير إلى السلفي الظلامي، فتنكب الطريق بدعوته إلى فكرة الخلافة التاريخية التي لم يعد للمناداة بها مقام، أما فكر قطب فقد عدّوه فكرا ظلاميا رجعيا خالصا، بما حمل من تجهيل وتكفير للمجتمع والدولة. ويعتقدون أنه السبب في ظهور ما يسمونه "الأصولية الإسلامية" أو "الإسلام السياسي"، الذي يدعوا إلى إقامة دولة الإسلام أو "الخلافة الإسلامية" في وقت لم تعد لهذه المصطلحات محل.

وهؤلاء الدارسون يعتقدون أن الفكر الإسلامي - في جانبه السياسي - قد تدهور بقرون من الزمن، وأعادنا الأصوليون - مرة أخرى - إلى العصور الوسطى!! بالمفهوم الأوروبي القروسطي الذي مر معنا في الفصل الرابع.

ولي ملاحظات وتعقيبات على هؤلاء وأولئك أجملها في الآتي:

- إن الفكر الإسلامي - كغيره من الفكر الإنساني - وليد بيئته ومجتمعه، وهو يعيش لقضاياه المعاصرة، وقد عاش أولئك في زمان ومكان وظروف معينة، اقتضت منهم أن يُشاكلوا قومهم ويُسايروا عصرهم، مُشخِّصين لأمرضه، واصفين الدواء الناجع له، في ظل ما هو مُتاح من الإمكانيات المادية والأدبية والعقلية.

- لقد فكر الأفغاني في وحدة الأمة الإسلامية في شكل رابطة هي أقرب إلى الرمز منها إلى الحقيقة الواقعة، بعد ما هاله مما رأى من انحطاط أمة الإسلام وصعود أمم الغرب، فسارع إلى ضرورة رد الاعتبار لأمة كانت على وشك السقوط، لعله ينقذ ما يمكن إنقاذه، واستفاد من الحضارة الغربية التي عايشها عن قرب في باريس، فحاول الجمع بين الحسينيين؛ أصول الحضارة الإسلامية مع فروع الحضارة الأوروبية، ولكنه مال إلى الشق السياسي على حساب الشقوق الأخرى، وأفرط في ثقته بالجماهير التي كانت - وقتئذ - ضحية التخلف العام.

- أما مُحَمَّد عبده فقد كان تحت عباءة أستاذه الأفغاني، فدعا إلى ما دعا إليه، لا إيمانا بأفكاره الحماسية، ولكن مسaire من المرید لشيخه، ولما تمكن من الخلوص لنفسه بنفسه عاد لفكره الأول ونشأته الأولى؛ فأخذ يدعو إلى التركيز على إصلاح التربية والتعليم، في الوقت الذي شكك في مقدرة الجماهير على التغيير، وهي لا تفتأ تنح تحت وطأة التخلف والاستبداد. وهذا إنما يدل على قوة تأثير المشيخة من جهة، والأقوى من ذلك تأثير الجبلية الأولى للإنسان، فإن المرء مهما تخلَّق بأخلاق الناس حيناً، فلا بد من يوم يصير إلى الأصل.

- أما مُحَمَّد رشيد رضا فقد تأثر هو كذلك بالأفغاني وعبده، وكان يقرأ "العروة الوثقى"، ونشر مقالات عدة له في المنار، وقد تأثر بها أيما تأثر، ودعا - عموماً - إلى ما دعيا إليه. لكنه استقل بفكره عنهما خاصة عندما تغيرت الظروف، فأنشأ خطاباً آخر يلائم طبيعة المرحلة، وهو - بعد - مصلح ديني بالدرجة الأولى، وخاض في كثير من مسائل السياسة، واعتقد أن الخلافة هي الحقيقة التي يجب المصير إليها، لكونها الشكل المحدد لنظام الحكم في الإسلام، لكن الحقيقة غير ذلك؛ فإن ما دعا إليه من الأصول والمبادئ باقية مدى الأزمان، أما التثبيت برسوم خلافة معينة فهذا الذي أخطأ فيه، ولعلها الصدمة الأولى - بعد إلغاء الخلافة - هي التي جرّته إلى ذلك الخطاب.

- يأتي البناء في مرحلة ما بعد إلغاء الخلافة، ليجد الظروف قد تبدلت عما كانت عليه، فلم يدع لأفكار السابقين، لكونها صلّحت لزمان غير زمانه، وإنما أنشأ خطاباً لمرحلة جديدة، شهدت ضياع الرسم الخلافي. كان البناء رجلاً متديناً بقدر ما خبر شؤون السياسة، فدعا إلى سياسة تنطلق من الدين، واستلهم - هو كذلك - كثيراً من المفاهيم الغربية التي تحدم الفكرة الإسلامية، لكن طبيعة التنظيم وظروف مصر - زمنئذ - واستهداف التيار الإسلامي من

قبل الداخل والخارج، حال دون الوصول إلى الهدف المنشود. ويبقى البنا واحدا من المؤسسين الحقيقيين للتيار السياسي الإسلامي المعاصر، لا تزال كثير من الحركات الإسلامية اليوم تنهل من منابعه، أما حركات أخرى فقد خرجت عن المنهج الإخواني - قليلا أو كثير - وإن اعتمدته بشكل عام، وذلك باختلاف الأتباع والظروف والإمكانات.

- لقد دعا المودودي دعوته في شبه القارة الهندية، وتحقق ما كان يصبو إليه - على العموم - بالحصول على الاستقلال عن الهند، لكنه بقي يناضل من أجل ترسيخ النظام الإسلامي لا مجرد الشعارات. والذي يستفاد من هذه التجربة أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني؛ فهذه باكستان الإسلامية قد تحققت لها الاستقلال عن النظام الهندي، لكنها لا تزال تعاني من تطبيق النظام الإسلامي كما يجب، لا في دواليب السلطة فحسب، وإنما في شؤون الحياة كلها، وكذلك جل البلدان التي ترفع شعار الإسلام اليوم.

- يُتقد المودودي وسيد قطب معا لكونهما دعيا إلى دولة دينية - كما يفهمها المنتقدون - وهو غير صحيح على الإطلاق، والراجع إلى مصادرهم يقف على حقيقة بطلان هذه الدعوى، والواجب العودة إلى مصادر هؤلاء وانتقادهم من الداخل، وهذا الذي لم يفعله كثير من النقاد الذين يكتفون بكتابات الخصوم، أو يقرأون قراءات منتقاة أو متحيزة ويصدرون أحكاما بعيدة عن الواقع والموضوعية.

إن هؤلاء الدعاة المصلحين جميعا تصوروا أشكالا ونظما للحكم في الإسلام، كانت مُحفزة للفكر الإسلامي المعاصر للمضي قدما بهاته الأفكار إلى الأمام، وهذا واجبنا اليوم، فلا نكتفي بتريده ما قدمه هؤلاء وتمجيده، بل قراءاته وفهمه في ظل سياقاته وملايساته، ثم نقده نقدا بناء وإضافة ما يمكن إضافته في ظل ظروفنا وعصرنا. وإن أهم ما تقوم به الأمة اليوم هو الاهتمام بالإنسان أولا، وصناعته دينيا وأخلاقا وعلميا وعملا، فإذا كان ذلك بنى هذا الإنسان صروح المجتمع المختلفة من سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، فإذا لم تفعل ذلك واكتفت بالمناداة إلى أشكال معينة ورسوم مقننة، لم تغن عنها شيئا وذهبت أعمارها في العد والحساب دون أن يكون لها وزن ولا حساب.

إن الفكر السياسي الإسلامي الذي يوصف بالتراجع من الإصلاحية والعقلانية إلى الأصولية والسلفية والتراثية، لم يتراجع يوما، وإنما يسير سيرا حثيثا متدرجا، متكيفا مع الظروف والأحوال، وهذا دليل مرونة الفكر الإسلامي عموما. أما أن هؤلاء المصلحين لم يحققوا الأهداف المرجوة، فهذا صحيح، لكن الأمر لا يخصهم وحدهم، ولكنه يتعدى إلى الأمة جمعاء. إن التخلف إذا أصاب أمة من الأمم أتاها من كل جانب، كالجسد إذا أصابه الوهن عمّت الأعراض سائر الأعضاء، فالواجب علاج أصل الداء لا مجرد الأعراض، وإلا أفنينا أعمارنا في تسكين الألم في حين ينخر المرض من داخل أجسامنا. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الصفحة	رقم الآية	السورة	طرف الآية
54	30	البقرة	﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾
48	61	البقرة	﴿قَالَ اتَّسَبَدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ...﴾
48	108	البقرة	﴿وَمَنْ يَتَّبِدِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ...﴾
126	143	البقرة	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...﴾
137	256	البقرة	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾
164	284	البقرة	﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾
163	19	آل عمران	﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾
126	110	آل عمران	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾
126	118	آل عمران	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَن دُونِكُمْ...﴾
186، 172، 124	159	آل عمران	﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾
136	105	النساء	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾
136	65	النساء	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ...﴾
172، 119، 117، 104 184 181، 175	58	النساء	﴿...وَإِذَا حُكِّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾
184	80	النساء	﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾
173، 140، 104 184 ، 174	59	النساء	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾
182	01	المائدة	﴿إِنَّ اللَّهَ يُحْكِمُ مَا يُرِيدُ﴾
182	02	المائدة	﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ...﴾
183، 104	08	المائدة	﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...﴾
109	33	المائدة	﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾
175	48	المائدة	﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...﴾
164	50	المائدة	﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ...﴾
117	152	الأنعام	﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ...﴾
53	142	الأعراف	﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي...﴾
108	39	الأنفال	﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقْتُلُونَكُمْ...﴾
118 ، 108	60	الأنفال	﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ...﴾
108	61	الأنفال	﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...﴾

177	40	يوسف	﴿إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ...﴾
183	90	النحل	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾
181	35	الإسراء	﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾
110	41	الحج	﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ...﴾
173	83	القصص	﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ...﴾
182	72	الأحزاب	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ...﴾
175	26	ص	﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ... وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى...﴾
136	10	الشورى	﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ...﴾
171	15	الشورى	﴿وَأَمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ...﴾
124، 58، 187، 172	38	الشورى	﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...﴾
120	09	الحجرات	﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...﴾
171، 49	10	الحجرات	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾
111	07	الحشر	﴿إِذْ لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...﴾
109	08	المتحنة	﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُقْتَلَوْكُمْ فِي...﴾
173	12	المتحنة	﴿وَلَا يَعْصِيكَ فِي مَعْرُوفٍ...﴾
126	08	المنافقون	﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...﴾

الصفحة	طرف الحديث
32	﴿الدِّينُ النَّصِيحَةُ﴾
56	﴿عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها
104	وعضوا عليها بالنواجذ...﴾
110	﴿لا تجتمع أمتي على ضلالة﴾
110	﴿من رأى منكم منكراً فليغيره بيده...﴾
110	﴿المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل
111	خير...﴾
118	﴿ما آمن من بات شبعان وجاره إلى جواره جائع وهو يعلم به﴾
119	﴿ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من مات على عصبية﴾
119	﴿من مات ولم يغز ولم ينو الغزو مات ميتة جاهلية﴾
119	﴿الخيال معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة﴾
121	﴿إذا نزلت ببلد وليس فيه سلطان فارحل عنه﴾
121	﴿وإذا كنتم ثلاثة فأمرُوا عليكم رجلاً﴾
121	﴿السلطان ظل الله في الأرض، فإذا دخل أحدكم بلداً ليس فيه
121	سلطان فلا يقيم به﴾
123	﴿كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته﴾
124	﴿من أراد لذي سلطان في أمر فلا يُبديه علانية،...﴾
140	﴿من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية﴾
170	﴿إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها،...﴾
170	﴿تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة
170	نبيه﴾
171	﴿إنما هلك من كان قبلكم...﴾
171	﴿إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم
171	وأعمالكم﴾
173	﴿لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف﴾
173	﴿إننا -والله- لا نُؤَيِّ عملنا هذا أحداً سألته أو حرص عليه﴾
174	﴿...يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة،...﴾
185	﴿على المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره...﴾
185	﴿اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي...﴾

المصطلحات	الصفحات
الاتحاد والترقي (جمعية):	64,65,66,76,68,69,70,93.
استبداد (حكم فردي- جور- ظلم- طغيان):	15,16,18,19,20,26,29,37,40,41,48,50,63,54,86,106,112,131,132,133,135,167.
استعمار:	3,4,7,9,10,12,14,15,18,23,26,35,47,50,68,72,91.
إسماعيلية (فرقة شيعية):	5.
اشتراكية:	181.
إصلاح (نمضة):	6,12,24,25.
	26,27,28,29,30,37,40,42,43,45,46,50,61,62,63,65,66,82,89,92,93,116.
أمة عربية:	10,22,23.
أمة إسلامية:	99.
انتخاب (بيعة):	18,19,25,33,72,92,144,174,176,187,191.
أهل (الحل والعقد- الشورى-الرأي):	18,76,85,92,105,106,108,135,170,175,176,185,186.
تحلف (انحطاط-ضعف):	42,47,50,15,16,19.
تشريع (تقنين-سلطة تشريعية):	33,35,44,54,67,110,122,131,132,133,142,168,170,172,176,177,179,186.
	6,187,192,193,195,196.
تنفيذ (سلطة تنفيذية):	53,54,67,110,122,131,132,170,176,191.
ثورة:	26,29,30,46,68,78,106.
ثورة عُرابية:	7,21,26,28,30,38,39,50.
ثيوقراطية (بابوية- كاثوليكية-رجال الدين-حق إلهي):	161,160,159,158,152,156,151,76,103,104,106,136,144/32,33,35,58.
	196,197,190,192,195,187,162,163,168,169.
جامعة إسلامية:	2,3,4,5,7,8,9,10,12,13,16,17,21,22,23,25,31,37,38,42,43,44,45.

50,60,61,63,64,69,80,115
 جامعة عربية (قومية): 38,50,66,67,68,93
 جامعة عثمانية: 5,9,39,50,61
 جاهلية: 10,173,177,178,180,181,190,191,193,194,195,197
 جماعة (أمة) إسلامية: 58,60,105,118,141,188,191,193,196
 جمهوري (نظام): 19,20,48,49,69,74,141
 جهاد: 108,109,119,120,121,124
 حاكمية:
 165,166,167,168,169,171,173,177,178,179,180,181,182,183,185,186,
 189,190,191,192,193,194,195,196,197,187
 حراية (بغى): 110,121
 حركة إسلامية (إسلام سياسي-أصولية): 46,163,193
 حرية: 15,29,39,41,48,86,88,108,110,118,119,131,132,169,174,187,192
 حزب (حزبية-تعددية): 129,130,145,146,148,169,191,20,21,34,125
 الحزب الوطني (مصر): 7,25,29,34,41,48
 خلافة (عموما): 165,166,168,169,192
 خلافة إسلامية (إمامة كبرى):
 7,11,17,24,25,35,43,50
 53,54,55,56,57,58,60,61,64,68,69,70,73,74,75,77,78,79,80,81,82,84,8
 5,86,87,88,89,90,91,92,93,104,105,115,116,118,126,127,128,129,132,
 133,135,140,141,143,169
 خلافة (دولة) أموية: 17,86,91,115
 خلافة (دولة) عباسية: 17,60,86,91,115
 خلافة (دولة-سلطنة-إمبراطورية) عثمانية:
 2,3,5,7,8,9,12,16,18,21,22,23,24,31,35,36,37,38,44,50,59,61,62,63,64
 66,67,68,69,70,71,72,73,78,79,88,91,93,94,115,117,118,126,142,148,
 .
 خلافة (دولة فاطمية): 17,86

خلافة النبوة: 55,63.

خوارج: 133,195.

دار الإسلام: 99,100.

دار الحرب: 100.

دار العهد: 99,100.

دولة (حكومة):

17,18,37,60,75,77,79,82,83,84,92,96,97,98,99,100,101,102,108,109,112,113,115,116,117,118,120,121,123,128,130,133,134,136,137,138,139,141,142,143,145,146,152,153,157,164,166,167,168,169,185,188,191,192,197.

دولة (حكومة) إسلامية:

3,14,21,22,54

57,58,62,63,68,76,77,80,81,92,96,98,99,100,101,104,106,107,108,109

110,114,115,116,118,119,120,123,129,132,133,134,140,143,144,147,148,162,163,166,167,168,169,170,171,173,176,182,183,188,189,196,197.

دولة عربية (قومية): 63,66,93,147.

ديكتاتورية (نظام ديكتاتوري): 136.

ديمقراطية (نظام ديمقراطي - حكم الشعب):

18,20,40,49,103,104,113,132,136,143,145,168,169,181

دين ودولة:

18,69,94,104,117,118,122,123,137,138,139,140,142,154,155,189

رئاسة (نظام رئاسي): 134.

رقابة (مراقبة) دستورية: 20.

سلطة دينية:

17,31,32,33,35,58,72,83,84,120,136,144,153,154,155,157,158,159,161,162,163,171,187,189.

سلطة مدنية (زمنية-سياسية):

،17،31،32،33،34،35،50،72،83،84،120،136،144،153،154

.190،197،189،155،157،158،159،161،162،163،167

سلفية: 15،89،118،192.

سنوسية (حركة صوفية): 4.

سيادة: 100،102،104،105،106،107،113،114،115،128،157،179،185.

شرعية: 143،161،193.

شورى-استشارة-مشورة:

15،17،18،19،23،26،40،43،58،64،76،87،89،92،105،108،110،118،126،129،

135،136،141،143،144،147،163،171،173،174،176،182،187،188،189،191،

.195

الشورى العثمانية (جمعية): 64.

شيوعية-شيوعيون: 146،181.

صحوة إسلامية: 93،163.

صليبية (حروب دينية-مقدسة): 13،34،35.

طاعة:

،33،41،54،105،108

.141،143،155،156،160،165،171،174،176،182،185،186،187

عالم إسلامي (أمم إسلامية-شرق):

5،9،10،11،12،13،14،15،16،17،18،20،21،22،24،26،30،39،42،44،45،46،47،

.48،49،50،63،72،75،76،77،79،80،81،82،86،87،91،93،125

عدل (عدالة):

19،20،24،33،40،56،65،68،88،99،108،109،110،112،118،119،120،121،136،

.152،163،170،172،182،183،184،185،187

عروة وثقى (جريدة): 3،6،7،10،13،15،20،23،30،45،50،60.

عصبة الأمم الشرقية: 77،79،80،81،82،94،128.

عصية (تعصب ديني-علاقات قومية-وطنية-جنسية):

.7،12،13،19،21،23،34،63،67،76،78،80،98،119،120،143،170

عقد اجتماعي (نظرية): 103,124,157.
 علمانية (لا دينية): 18,35,50,75,115,118,142,144,157,194.
 غرب (عالم غربي- حضارة غربية-أمم أوروبية-عالم نصراني):
 7,13,14,15,17,18,21,24,78,81,882,90.
 فدرالي (نظام): 67,87,114,115.
 الفصل بين السلطات: 130,131,132,133.
 فكر سياسي: 2,89,90,96,129,131,153,162,165,197.
 فكر سياسي إسلامي:
 2,53,89,90,92,94,98,100,101,106,115,116,117,121,123,126,131,132,1
 33,137,142,149,151,162,164,180.
 قضاء (سلطة قضائية): 131,170,177.
 قومية عربية: 9.
 كنفدرالي (نظام): 87,114,115.
 كومنولث إسلامي: 91.
 اللامركزية (حزب عثماني): 67.
 مستبد عادل (قوي عادل-مستبد مستنير): 19,20,38,39,40,41,48,49,50.
 الملكية (الوراثية): 17,34,48,556,82,83,87,89,134,136,141,143,152,158,187.
 ملكية شورية: 48,49.
 ملكية مطلقة: 48,49.
 مواطنة: 34.
 نظام الحكم (حكومة):
 18,19,34,67,84,87,103,122,123,126,134,141,145,146,148,151,152,153
 155,164,167,168,177,185,
 نظام الحكم في الإسلام:
 2,21,34,449,50,53,57,58,62,81,82,87,88,89,97,108,115,116,120,123,1
 26,129,130,131,132,133,1134,135,136,138,139,140,141,142,147
 171,173,175,182,185,187,188,189,191,164,165,168,169
 نظام نيابي (دستوري):

18،19،20،24،26،27،28،29،38،39،40،43،48،69،88،129،130،132،133،134،1
.35،141،146،148

وحدة (تضامن-اتفاق):

5،6،7،13،15،16،17،21،22،35،37،43،44،62،67،69،72،76،77،79،80،84،86،8
.8،91،92،125،127،136،137،138،143،146،147

ولاية العهد: 187.

وهايية: 4.

أولاً: المصادر.

- 1 الأفغاني وعبد، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، لبنان، ط/1990.
- 2 الأفغاني، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: مُجّد عمارة، طبعة، القاهرة، 1968.
- 3 الأفغاني، خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني: آراء وأفكار ، تقرير: مُجّد باشا المخزومي، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط/2002/1.
- 4 البنبا، حسن، أحاديث الجمعة، دار الشهاب، باتنة، ط/1988.
- 5 البنبا، حسن، مجموعة الرسائل، شركة الشهاب، باتنة، ط/1988.
- 6 رشيد رضا، مُجّد، الخلافة أو الإمامة العظمى، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط/1988.
- 7 رشيد رضا، مُجّد، تفسير القرآن الحكيم، المسمى (تفسير المنار)، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- 8 رشيد رضا، مُجّد، رحلات الإمام مُجّد رشيد رضا، جمع وتحقيق: يوسف إيبش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط/1971.
- 9 السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، ترجمة: نادية السنهوري وتوفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط/1989.
- 10 عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم ، تقديم: رضوان السيد، ضمن: حوارات وردود حول الإسلام وأصول الحكم، دار جداول، بيروت، ط/2011/1.
- 11 عبده، مُجّد، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط/1983/2.
- 12 عبده، مُجّد، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: مُجّد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط/2006/2.
- 13 عبده، مُجّد، الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين ، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط/1985.
- 14 عبده، مُجّد، مذكرات الإمام، سلسلة أدباء القرن العشرين، عدد 28، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط/2011.
- 15 عودة، عبد القادر، الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط/1997.
- 16 عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، الزيتونة للإعلام والنشر، تونس، (د.ت).
- 17 المقرضوي، يوسف، التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنبا ، الاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية، ماليزيا، (د.ت).
- 18 المقرضوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، دار البعث، قسنطينة، ط/1984.

- 19 المقرضاوي، يوسف، الدين والسياسة : تأصيل ورد شبهات ، المجلس الأوروبي للإفتاء، دَبْلَن، ط/2007.
- 20 المقرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1/2000.
- 21 المقرضاوي، يوسف، شمول الإسلام، سلسلة: نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام في ضوء شرح علمي مفصل للأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3/2003.
- 22 المقرضاوي، يوسف، الصحة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم ، القاهرة، ط1/2001.
- 23 المقرضاوي، يوسف، مستقبل الأصولية الإسلامية، ضمن: سلسلة رسائل ترشيد الصحوة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1/2003.
- 24 المقرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط/1997.
- 25 قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، ط13/1993.
- 26 قطب، سيد، تفسير سورة الشورى، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط4/1993.
- 27 قطب، سيد، دراسات إسلامية، دار الشرق، القاهرة، بيروت، ط9/1993.
- 28 قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط/1993.
- 29 قطب، سيد، لماذا أعدموني؟، كتاب الشرق الأوسط، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، (د.ت).
- 30 قطب، سيد، لماذا أعدموني؟، كتاب الشرق الأوسط، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، (د.ت).
- 31 قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط16/1993.
- 32 قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط12/1993.
- 33 قطب، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط4/1993.
- 34 قطب، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط15/1993.
- 35 الجودودي وآخرون، الجهاد في سبيل الله، دار الشهاب، باتنة، (د. ت).
- 36 الجودودي، أبو الأعلى، الحكومة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط/1990.
- 37 الجودودي، أبو الأعلى، الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط1/1978.
- 38 الجودودي، أبو الأعلى، القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، دار الفكر، (د.ت).
- 39 الجودودي، أبو الأعلى، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، دار القلم، الكويت، ط4/1983.
- 40 الجودودي، أبو الأعلى، نظام الحياة في الإسلام، دار القرآن الكريم، دمشق، ط/1977.

- 41 الجودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور ، طبعة دار الفكر (د.م. ن).
ثانيا: المراجع العربية.
- 42 أباجة، إبراهيم دسوقي وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، ط/1973.
- 43 الأحمد نكري، القاضي الفاضل عبد النبي ابن عبد الرسول، موسوعة مصطلحات جامع العلوم ، الملقب بدستور العلماء، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، ترجمة: عبد الله الخالدي ومُجَّد العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط/1997/1.
- 44 أحمد، عبد العاطي مُجَّد، الفكر السياسي للإمام مُجَّد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/2012.
- 45 أركون، مُجَّد، الفكر الإسلامي: قراءة علمية ، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط/1987.
- 46 أركون، مُجَّد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
- 47 أسد، مُجَّد، منهاج الإسلام في الحكم ، تعريب: منصور مُجَّد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط/1978/5.
- 48 إسماعيل، محمود، المدخل إلى العلوم السياسية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط/1986/1.
- 49 إسماعيل، يحيى، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، دار الوفاء، المنصورة، ط/2004/2.
- 50 الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، المكتبة العصرية، بيروت، ط/1990.
- 51 أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، موفم للنشر، الجزائر، ط/1990.
- 52 الأنصاري، عبد الحميد، الشورى وأثرها في الديمقراطية ، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 2، (د.ت).
- 53 الأنصاري، عبد العكي مُجَّد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، بهامش المستصفي للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، (د.ت).
- 54 الأنصاري، مُجَّد جابر، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930 - 1970)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر 1980.
- 55 أورفوا، دومنيك، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، المكتبة الشرقية، صيدا، (د. ت).
- 56 بروت، مُجَّد جمال، الدولة والنهضة والحداثة، القاهرة، ط/1993/1، اللاذقية، سوريا، ط/2000/1.

- 57 الجباز، داود، النظم السياسية: الدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية ، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط/2006.
- 58 الجباز، داود، بناء الدولة (المفهوم - الأركان - الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية ، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط/2006.
- 59 الجبلاقي، أبو بكر مُجَّد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط/1987/1.
- 60 البخاري، أبو عبد الله إسماعيل الجعفي، الصحيح، دار الفكر، بيروت، ط/1981.
- 61 بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط/1979/3.
- 62 البغدادي، أحمد مبارك، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة ، مكتبة الفلاح، الكويت، ط/1987/1.
- 63 البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن مُجَّد، الفرق بين الفرق ، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ط/1990.
- 64 البغدادي، عبد القاهر، كتاب أصول الدين، ضمن كتاب: قراءات في الفكر السياسي الإسلامي ، إعداد وتحقيق: يوسف إيش وياسوشي كوسوجي، دار أمواج، بيروت، ط/2000.
- 65 بكيري، طارق، موافقة قصد الشارع ومخالفته، دار ابن حزم، بيروت، ط/2011/1.
- 66 بلقرين، عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/2004/2.
- 67 بليق، عز الدين، المنتقى من روائع مجلة المنار، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، ط/1998/1.
- 68 بن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط/2002.
- 69 البنا، مُجَّد عاطف، الوسيط في النظم السياسية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط/1994/2.
- 70 بوالشعير، سعيد، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة ، الجزء الثاني: النظم السياسية، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/1994.
- 71 بودبوس، رجب، الإسلام ومسألة الحكم، دار تالة، طرابلس، ليبيا، ط/2001/1.
- 72 بوراس، يوسف، الفكر السياسي عند مالك بن نبي، دار هومة، الجزائر، ط/2013/1.
- 73 بوصفصاف، عبد الكريم، الفكر العربي الحديث والمعاصر: مُجَّد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجاً، دار مداد، قسنطينة، ط/2009/1.

- 74 بوهاها، عبد الرحيم، الإسلام الحركي، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، بيروت، ط1/2006.
- 75 الهياقي، منير، النظم الإسلامية، دار وائل، الأردن، ط1/2006.
- 76 الهبيهي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
- 77 المتراي، أليف الدين، أبو الأعلى المودودي: حياته ودعوته، دار القلم، الكويت، ط1/1987.
- 78 تومي، عبد القادر، فلسفة سيد قطب القرآنية، دار هومة، الجزائر، (د. ت).
- 79 المتونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، تحقيق: المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2/1986.
- 80 ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم، الخلافة والملك، تحقيق: حماد سلامة، شركة الشهاب، الجزائر، (د. ت).
- 81 ابن تيمية، عبد الحلیم أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، شرح: مُجَدِّد بن صالح العثيمين، الدار العثمانية، عمان، دار ابن حزم، بيروت، ط1/2004.
- 82 الثعالبي، عبد الرحمن، الجواهر الحسان في تفسير القرآن ، تحقيق: عمار الطالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/1985.
- 83 الجابري، مُجَدِّد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6/1999.
- 84 الجابري، مُجَدِّد عابد، نحن والتراث: قراءة كعاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5/1986.
- 85 جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط4/2010.
- 86 الجزائري، أبو بكر جابر، الدستور الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1/1970.
- 87 الجزائري، أبو بكر جابر، منهج المسلم، دار الفكر، دمشق، ط/1976.
- 88 الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت).
- 89 جعفر، هشام، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية : رؤية معرفية، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، هرنندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1/1995.
- 90 الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، المسمى "الغياثي"، دراسة وتحقيق: عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، (د. ت).
- 91 حاج حمد، مُجَدِّد أبو القاسم، الحاكمية، دار الساقى، بيروت، لندن، ط1/2010.
- 92 حاج حمد، مُجَدِّد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، مراجعة وتحقيق: مُجَدِّد العاني، دار الساقى، بيروت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1/2013.

- 93 حاروش، نور الدين، تاريخ الفكر السياسي، دار الأمة، الجزائر، ط/2010.
- 94 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق: عبد الرحمن عميرة وآخرون، شركة مكتبة عكاظ، المملكة العربية السعودية.
- 95 حسن، حسن إبراهيم وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د.ت).
- 96 حسنة، عمر عبيد، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط/1991.
- 97 حسنة، عمر عبيد، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط/1985.
- 98 حسين، محمد الحضر، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ، ضمن: حوارات وردود حول الإسلام وأصول الحكم، دار جداول، بيروت، ط/2011/1.
- 99 الحصري، أحمد، علم القضاء: أدلة الإثبات (الشهادة، الإقرار، اليمين) في الفقه الإسلامي ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط/1977.
- 100 الحلبي، فيصل بن سعود بن عبد العزيز، مقاصد المكلفين، مكتبة الرشد، الرياض، ط/2009.
- 101 ابن حنبل، أحمد الشيباني، المسند، شرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط/1975.
- 102 حوى، سعيد، الإسلام، شركة الشهاب، الجزائر، ط/1988.
- 103 حوى، سعيد، جند الله تخطيطاً، شركة الشهاب، باتنة، ط/1991/1.
- 104 حوى، سعيد، المدخل إلى دعوة الإخوان، مكتبة رحاب، الجزائر، (د.ت).
- 105 حوى، سعيد، في آفاق التعاليم، مكتبة رحاب، الجزائر، ط/1988.
- 106 الخالدي، محمود، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسراء، قسنطينة، ط/1991.
- 107 خضير، إدريس، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط/1983.
- 108 الخطيب، إبراهيم ياسين وآخرون، النظم الإسلامية، الأهلية للنشر والتوزيع، ط/1989 (د.م).
- 109 خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط/1931.
- 110 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/2011.
- 111 ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، (د.ت).
- 112 خليل، فوزي، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط/1996.

- 113 خليل، محسن وإبراهيم عبد العزيز شيحا، **النظم السياسية والقانون الدستوري** ، (د. م. ن)، ط/1988.
- 114 خليل، محسن، **النظم السياسية والقانون الدستوري: الدستور اللبناني والمبادئ العامة للدستور** ، دار النهضة العربية، بيروت، ط2/1966.
- 115 الحياط، عبد العزيز، **النظام السياسي في الإسلام: نظام الحكم**، دار السلام، القاهرة، ط1/1999.
- 116 أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، السنن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/2004.
- 117 دروزة، مُجَدَّ عزة، **الدستور القرآني في شؤون الحياة**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط/1956.
- 118 درويش، إبراهيم وبكر العمري، **دراسة الحكومات المقارنة**، دار الشروق، جدة، ط2/1980.
- 119 المدريني، مُجَدَّ فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم** ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2/1987.
- 120 المدريني، مُجَدَّ فتحي، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، دار قتيبة، دمشق، ط/1998.
- 121 المدسوقي، فاروق أحمد، **الخلافة الإسلامية: حقيقتها وأصولها الاعتقادية وحتمية عودتها**، (د.م.ن).
- 122 دياب، مُجَدَّ حافظ، **سيد قطب: الخطاب والأيدولوجيا**، دار الطليعة، بيروت، ط2/1988.
- 123 المديك، محمود، **الفقه السياسي في الإسلام**، ط1/2000.
- 124 المرزاي، فخر الدين بن ضياء الدين عمر، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب** ، دار الفكر، بيروت، ط/1983.
- 125 رجاع، كامل علي إبراهيم، **نظرية الخروج في الفقه الإسلامي** ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2004.
- 126 الرحموني، مُجَدَّ، **الجهاد: من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة**، دار الطليعة، بيروت، ط1/2002.
- 127 رسلان، عثمان عبد المعز، **التربية السياسية عند الإخوان المسلمين** ، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، (د.ت).
- 128 روا، أوليفيه، **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة** ، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت، ط 1 /2012.
- 129 روبان، موريس، **تاريخ الأفكار السياسية المقارن** ، ترجمة: دعد قنَّاب عائدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1/2004.
- 130 الرئيس، مُجَدَّ ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3/1960.
- 131 الرئيسوني، أحمد، **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، دار الأمة، جدة، ط1/2010.
- 132 الزحيلي، مُجَدَّ، **نظام الإسلام**، دار قتيبة، بيروت، ط2/1993.

- 133 الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1/1991.
- 134 الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، تنسيق ومراجعة وتصحيح: عبد الستار أبو غدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/1983.
- 135 الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، مطبعة طربين، دمشق، ط10/1968.
- 136 الزحشيري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، المكتبة التجارية، القاهرة، ط1/1934.
- 137 أبو زهرة، محمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- 138 أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت).
- 139 أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3/2007.
- 140 صالم، محمد، تطور الفكر السياسي في التاريخ الحديث والمعاصر، (حلقة بحثية)، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط/2009.
- 141 حتودارد، لوثروب، حاضر العالم الإسلامي، دار الفكر، (د.ت).
- 142 سعد، إسماعيل وحسن حسن، النظريات والمذاهب والنظم: دراسات في العلوم السياسية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط/2005.
- 143 سعد، حسين، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1/2005.
- 144 سعدي، محمد، حول صراع الحضارات: حوارات ومقالات مختارة لصموئيل هنتنغتون، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط/2006.
- 145 سعدي، صبحي عبده، الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط/1985.
- 146 أبو سليمان، عبد الحميد، إشكالية الاستبداد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط1/2010.
- 147 حديد، بوبي س، الخوف الأصولي، المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، دار الفارابي، بيروت، منشورات آنيب، الجزائر، ط1/2007.
- 148 المشاطي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، اعتناء: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط4/1999.

- 149 المشاوي، توفيق، سيادة الشريعة في مصر، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط/1988.
- 150 المشاوي، توفيق، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، ط/1992/2.
- 151 المشحات، إبراهيم مُجد منصور، الجماعة والدولة في فقه الحنفية والشافعية ، دار النهضة العربية، القاهرة، ط/1998.
- 152 شحور، مُجد، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى، بيروت، ط/2014/1.
- 153 المشريف، ماهر، رهانات النهضة في الفكر العربي، درا المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط/2000/1.
- 154 شقير، شفيق، موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف، دراسة تطبيقية على تفسير المنار، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط/1998/1.
- 155 شلش، علي، جمال الدين الأفغاني ، ضمن سلسلة الأعمال المجهولة، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط/1987/1.
- 156 الشهرستاني، مُجد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والتّحل، دار المعرفة، بيروت، ط/2003/1.
- 157 المشوابكة، أحمد فهد بركات، مُجد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية ، دار عمار للنشر والتوزيع، عمّان، ط/1989/1.
- 158 شوفالييه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ترجمة: مُجد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط/1985/1.
- 159 صافي، لؤي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية ، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط/2001/1.
- 160 الصالح، صبحي، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت، ط/1990/8.
- 161 الصاوي، صلاح، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر ، دار قرطبة، الجزائر، ط/2003/1.
- 162 الصباحي، يحيى السيد، النظام الرئاسي الأمريكي والخلافة الإسلامية ، دار الفكر العربي، القاهرة، ط/1993/1.
- 163 صبحي، محمود، في علم الكلام: المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط/2004.
- 164 صبري، مصطفى، النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/2004.
- 165 صفي الدين، بلال، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي ، دار النوادر، دمشق، بيروت، ط/2008/1.

- 166 ضاهر، مُجَّد كامل، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، دار البيروني، ط/1994.
- 167 المطبري، أبو جعفر مُجَّد بن جرير، مختصر تفسير الطبري أو جامع البيان في تأويل آي القرآن ، اختصار وتحقيق: مُجَّد علي الصابوني وصالح أحمد رضا، مكتبة رحاب، الجزائر، ط/1987/2
- 168 طبلية، القطب مُجَّد، الوسيط في النظم الإسلامية ، الحلقة الثالثة: الإسلام والدولة ، ج 1: الخلافة، دار الاتحاد العربي، ط/1982/1.
- 169 المظماوي، سليمان، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي ، دار الفكر العربي، القاهرة، ط/1996/6.
- 170 طهاري، مُجَّد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني و مُجَّد عبده ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الدار التونسية للنشر، تونس، طبعة/1984.
- 171 المظفيري، عبد الله بن صفيلق، ملحوظات وتنبهات على فتوى عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين في دفاعه عن: حسن البنا - سيد قطب - عبد الرحمن عبد الخالق، دار المنهاج، القاهرة، ط/2003/1.
- 172 ابن عاشور، مُجَّد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت).
- 173 ابن عاشور، مُجَّد الطاهر، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، ضمن: حوارات وردود حول الإسلام وأصول الحكم، دار جداول، بيروت، ط/2011/1.
- 174 عبد الباقي، لؤي مُجَّد، جذور الفكر السياسي الإسلامي ومراحل تطوره ، دار وحي القلم، بيروت، ط/2004/1.
- 175 عبد الحميد، رأفت، الدولة والكنيسة، الجزء الأول: قسطنطين، دار قباء، القاهرة، (د. ت).
- 176 عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، دار قباء، القاهرة، ط/2002.
- 177 عبد الحميد، رأفت، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة ، عين للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مكتبة المهتدين الإسلامية، القاهرة، ط/1997/1.
- 178 عبد الحميد، عبد الوهاب، القواعد والضوابط الفقهية في كتاب "الأم" للإمام الشافعي ، دار التدمرية، الرياض، ط/2008/1.
- 179 عبد الحميد، محسن، جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1985/2.
- 180 عبد الخالق، عبد الرحمن، الشورى في ظل الإسلام، الدار السلفية، الكويت، ط/1975.
- 181 عبد السلام، فاروق، الشرطة ومهامها في الدولة الإسلامية، دار هجر، القاهرة، ط/1987/1.

- 182 عبد العزيز، جمعة أمين، فهم الإسلام في ضوء الأصول العشرين للإمام حسن البنا ، دار الدعوة، الإسكندرية، ط3/1993.
- 183 عبد القادر، مُجَّد أحمد، قضايا الفكر الإسلامي الحديث بين الأصالة والمعاصرة ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط/2004.
- 184 عبد الله، عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، الدار الجامعية، بيروت، ط1/1985.
- 185 عبد الله، عبد الغني بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام: بحث مقارن في الدعائم الرئيسية للدولة الإسلامية والأسس الدستورية والقانونية التي تقوم عليها، الدار الجامعية، بيروت، ط/1986.
- 186 عجيلة، عاصم ومُجَّد عبد الوهاب، النظم السياسية، ط5/1992.
- 187 الحروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3/2001.
- 188 عشقي، أنور ماجد، خلافة أبي بكر الصديق في فكر ابن تيمية السياسي ، مكتبة التوبة، الرياض، ط1/1998.
- 189 العشماوي، مُجَّد سعيد، الإسلام السياسي، موفم للنشر، الجزائر، ط/1990.
- 190 العشماوي، مُجَّد سعيد، حصاد العقل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط3/2004.
- 191 العشماوي، مُجَّد سعيد، معالم الإسلام، دار الانتشار العربي، بيروت، ط2/2004.
- 192 ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1993.
- 193 عمارة، مُجَّد، إسلاميات السنهوري باشا، دار الوفاء المنصورة، ط1/2006.
- 194 عمارة، مُجَّد، الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين ، ضمن سلسلة: هذا هو الإسلام، الكتاب التاسع، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1/2008، ص47.
- 195 عمارة، مُجَّد، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1/1989.
- 196 عمارة، مُجَّد، الإمام مُجَّد عبده مجدد الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د. ت).
- 197 عمارة، مُجَّد، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، نموذج مصطفى كامل ، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط1/1994.
- 198 عمارة، مُجَّد، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط/1988.
- 199 عمارة، مُجَّد، جمال الدين الأفغاني: موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام ، دار الشروق، القاهرة، ط2/1988.
- 200 عمارة، مُجَّد، مسلمون ثوار، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط3/1988.

- 201 عمارة، مُجَّد، معركة الإسلام وأصول الحكم. دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1/1989.
- 202 عمر، السيد، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام الأول ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1/1996.
- 203 المعنبري، خالد، فقه السياسة الشرعية في ضوء الكتاب والسنة، (د.م.ن).
- 204 المعوا، مُجَّد سليم، في النظام السياسي الإسلامي، دار شروق، القاهرة، ط6/2006.
- 205 المغزالي، أبو حامد مُجَّد بن مُجَّد، إحياء علوم الدين، وبذيله: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار لزين الدين العراقي، دار قتيبة، بيروت، دمشق، ط1/1992.
- 206 المغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، ضمن كتاب: قراءات في الفكر السياسي الإسلامي ، إعداد وتحقيق: يوسف إيش وياسوشي كوسوجي، دار أمواج، بيروت، ط/2000.
- 207 المغزالي، مُجَّد، الإسلام والاستبداد السياسي ، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المتنبي، بغداد ط2/1961.
- 208 غليون، برهان، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/1990.
- 209 غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3/2004.
- 210 أبو فارس، مُجَّد عبد القادر، القضاء في الإسلام، دار الفرقان، عمّان، ط4/1995.
- 211 أبو فارس، مُجَّد عبد القادر، النظام السياسي في الإسلام ، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، دار القرآن الكريم، بيروت، ط/1984.
- 212 فاروق، عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، دار اقرأ، بيروت، ط2/1985.
- 213 المغراء، أبو يعلى مُجَّد بن الحسين، الأحكام السلطانية ، تصحيح وتعليق: مُجَّد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1983.
- 214 فروخ، مازن، ثوابت العمل الإسلامي عند الإمام الشهيد حسن البنا ، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، ط1/1986.
- 215 الخفي، شبر، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام: إشكالية الأمة والدولة ، دار البحار، بيروت، ط1/2009.
- 216 فتسننت، أندرو، نظريات الدولة، ترجمة: مالك أبو شهيوّة ومحمود خلف، دار الجيل، بيروت، دار الرواد، طرابلس الغرب، ط1/1997.
- 217 فهمي، مصطفى أبو زيد، فن الحكم في الإسلام، در الفكر العربي، القاهرة، ط2/1993.

- 218 فوال بابتي، عزيزة، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2009.
- 219 فودة، عبد العظيم، الحكم بما أنزل الله ، دار الصحوة، القاهرة، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1/1987.
- 220 المقاسمي، ظافر، نظام الكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، الكتاب الأول: الحياة الدستورية، دار النفائس، بيروت، ط3/1980.
- 221 المقرطي، الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- 222 المقلشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- 223 ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة ، تحقيق: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط3/1983.
- 224 ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، تحقيق: مُجَّد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- 225 ابن كثير، إسماعيل ابن عمر القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الكتاب الحديث، الجزائر، ط/2012.
- 226 كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5/1986.
- 227 الحكوافي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: مُجَّد عمارة، طبعة القاهرة 1970.
- 228 كوثراني، وجيه، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، ط1/1980.
- 229 لعبال، موسى ، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي: نشأتها وتطورها ، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1/1971.
- 230 ابن ماجه، مُجَّد بن يزيد، السنن، تحقيق: مُجَّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- 231 ماكيفر، روبرت م، تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ط2/1984.
- 232 مالك (الإمام)، الموطأ، رواية يحيى بن يحيى المصمودي، تحقيق وتخريج: مُجَّد الإسكندراني وأحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/2007.
- 233 الخاوردي (منسوب)، نصيحة الملوك ، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط/1988.
- 234 الخاوردي، أبو الحسن علي بن مُجَّد بن حبيب ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط2/1966.

- 235 آمل مبارك، أحمد عبد العزيز، نظام القضاء في الإسلام، دار ظفير، الإمارات العربية، ط/1981.
- 236 المبارك، مُجَّد، نظام الإسلام: الحكم والدولة، دار الفكر، بيروت، ط/1981.
- 237 متولي، عبد الحميد، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية ، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط/1990/2.
- 238 متولي، عبد الحميد، بحوث إسلامية ، أقيمت في الموسم الثقافي لجامعة أم درمان الإسلامية عام 1779، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط/1979.
- 239 المحامي، إسماعيل حاج موسى، دراسات في الفكر والسياسة، دار الخرطوم، السودان، ط/1997.
- 240 محمصاني، صبحي، فلسفة التشريع في الإسلام، دار الكشاف، بيروت، ط/1952/2.
- 241 محمود، عبد الفتاح عبد الرزاق، الإعلان عن الدولة: دراسة تأصيلية وتحليلية في القانونين الدولي العام والدستوري، دار شتات للنشر والبرمجيات، القاهرة، ط/2009.
- 242 مذكور، مُجَّد سلام ، معالم الدولة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الصفاة، الكويت، ط/1983/1.
- 243 مراد، علي عباس، دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا ، دار الطليعة، بيروت، ط/1999/1.
- 244 المراكشي، مُجَّد صالح، تفكير مُجَّد رشيد رضا من خلال مجلة المنار ، الدار التونسية للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت).
- 245 المراكشي، مُجَّد صالح، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، الدار التونسية للنشر، تونس، ط/1992.
- 246 الحوسي، كمال الدين، الإمام مُجَّد عبده وأثره في تجديد الفقه والفكر الإسلامي ، دار الوفاء، الإسكندرية، ط/2008/1.
- 247 مسلم بن الحجاج القشيري، الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- 248 مفتاح، أحمد عبد الله، نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق ، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط/2003.
- 249 الملطايوي، حسن، فلسفة التقدم عند العقاد، العربي للنشر، القاهرة، (د.ت).
- 250 مهنا، مُجَّد نصر، علوم السياسة : دراسة في الأصول والنظريات، دار الفكر العربي، القاهرة، ط/1988.
- 251 موسى، مُجَّد يوسف، نظام الحكم في الإسلام، دار المعرفة، القاهرة، ط/1964/2.
- 252 تاييف، معروف، الخوارج في العصر الأموي، دار الطليعة، بيروت، ط/1986/3.
- 253 التجار، عبد المجيد، مشاريع الإشهاد الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/1999/1.

- 254 التندوي، أبو الحسن، التفسير السياسي في مرآة الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب، دار آفاق الغد، القاهرة، ط2/1980.
- 255 التندوي، أبو الحسن، ماذا خسر العالم باخطا المسلمين، مطبعة المدني، القاهرة، ط3/1959.
- 256 التنسفي، أبو البركات عبد الله، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المسمى (تفسير النسفي)، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- 257 نصر، محمد عبد المعز، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، ط/1981.
- 258 نصير، آمنة محمد، الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة، دار الشروق، بيروت، ط1/1983.
- 259 نعمان، صادق شايف، الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله، دار السلام، القاهرة، الإسكندرية، ط1/2004.
- 260 الهزائمة، محمد عوض، الفكر السياسي العربي الإسلامي: دراسة في الجانب التنظيمي، دار الحامد، الأردن، ط1/2007.
- 261 هوريو، أندري، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة: علي مقلد وآخرون، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط/1974.
- 262 هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ط4/2005.
- 263 المياسين، جاسم محمد مهلهل، الدولة الإسلامية بين الواجب والممكن، دار شروق، المنصورة، ط1/2007.
- 264 ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1/1998.
- 265 ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1/2009.
- 266 يوجه سوي، خير الدين، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، دار البشير، عمان، ط1/1993.
- 267 أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- رابعا: الموسوعات والمعاجم والقواميس.
- 268 الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2/1999.
- 269 التركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط5/1980.
- 270 المشتتناوي، أحمد وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، دار المعرفة، بيروت، (د.ط).

- 271 عجيبية، أحمد علي، موسوعة العقيدة والأديان، الجزء الثامن: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1/2004.
- 272 ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3/1981.
- 273 الفيروزآبادي، مجد الدين مُجدد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مجدي فتحي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت).
- 274 كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1/1993.
- 275 لالاند، أندري، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2/2001.
- 276 مراد، يحيى، موسوعة المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2004.
- 277 مفرّج، أسعد ولجنة من الباحثين، موسوعة عالم السياسة، الجزء الثاني والعشرون، " القاموس السياسي"، بيروت، ط/2006.
- 278 ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل مُجدد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2005.
- 279 بهاني، منوبة، الفكر المقاصدي عند مُجدد رشيد رضا، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم الشريعة جامعة باتنة، 2007.
- 280 بن حمو، رحيمة، السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1998.
- 281 بوترة، محمود، إشكالية الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2005.
- 282 جدي، عبد القدر، حرية ممارسة الحقوق السياسية، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1994.
- 283 حديدي، الطيب، الشورى في الإسلام: أهلها ومدى إلزامها، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر، 1991.
- 284 رداد، عبد الرحمن، قواعد التصرف السياسي لولي الأمر بوصفه مشرعا: دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2012.
- 285 روبينة، عمر، أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، 1993.

- 286 حرار، سليم، استيزار الذمي في الفقه الإسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، 2005.
- 287 سمصار، صالح، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي المعاصر ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، 2011.
- 288 شرفة، فريدة، سقوط الخلافة العثمانية وأثرها السياسي في بلاد الشام، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2004.
- 289 شكير، الخضر، الفكر السياسي الإسلامي خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة وأثره في واقع المسلمين المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، 2009.
- 290 شنون، توفيق، التجديد العقدي عند محمد رشيد رضا ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2006.
- 291 عبد السلام، عبد القادر، تدخل الدولة في النشاط المجتمعي في الدساتير -المجالات والمدى: دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية، أطروحة دكتوراه دولة غير منشورة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2002.
- 292 سمير فرقاني، تطور الفكر السياسي الإسلامي وأثره في واقع الأمة ، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2008.
- 293 فرقاني، سمير، طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية في الفقه الإسلامي ، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1993.
- 294 فرقاني، محمد، رسائل الخليفة عمر بن عبد العزيز: جمعا ودراسة وتحقيقا ، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم التاريخ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2003.
- 295 قيوان، منور، الدولة في تصور الفارابي، رسالة غير منشورة، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، 1995.
- 296 لعشيري، فاطمة الزهراء، الهيئة التشريعية في ميزان الإسلام: التقويم والبديل ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2003.
- 297 مباركي، زين الدين، الدولة في الإسلام: أركانها وغايتها ، مذكرة ماجستير غير منشورة، قسم الشريعة، جامعة باتنة، 2004.
- 298 معيرش، موسى، الدين والدولة في فلسفة أبي الأعلى المودودي ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قسنطينة، 1995.
- 299 ملياني، عمر، الخروج على الحاكم في الفقه السياسي الإسلامي ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 2004.
- خامسا: المقالات.

- 300 أرقه دان، صلاح الدين، " مفهوم الوحدة الإسلامية "، ضمن ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل، المنعقدة في الكويت ما بين 3 - 6 فبراير 1992، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- 301 بحاز، إبراهيم، " الفكر السياسي عند الرستميين "، مجلة الحياة، جمعية إحياء التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط/1993.
- 302 بتسعيد، سعيد، " نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث "، مجلة المستقبل العربي، السنة 14، العدد 158، نيسان/أبريل 1992.
- 303 البوطي، محمد سعيد رمضان، " العقيدة التي كانت أساس توحيد بالأمس كيف تصبح أداة تفريق اليوم؟"، في: مفهوم الأمة ومقومات الوحدة الإسلامية، محاضرات أعلام الفكر الإسلامي، أقيمت في ملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرين، من 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1988م، منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، السلسلة الثالثة.
- 304 - الجميل، سيار، " نقد تاريخانية التفكير العربي المعاصر: تفكيك مفاهيم "، ضمن: يومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3/2007.
- 305 الجندي، أنور، " الوضعية الحالية لوحدة الأمة الإسلامية "، في: مفهوم الأمة ومقومات الوحدة الإسلامية، محاضرات أعلام الفكر الإسلامي، أقيمت في ملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرين، من 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1988م، منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، السلسلة الثالثة.
- 306 حنفي، حسن، " مقاصد الشريعة وأهداف الأمة: قراءة في "الموافقات" للشاطبي "، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد 103، السنة 26، جانفي - فيفري - مارس 2002م.
- 307 الخليفة، محمد هلال، " جذور الاستبداد في الحياة السياسية العربية المعاصرة: قراءة تاريخية في مفهوم الاستبداد وتفسيره وآليات تكريسه "، في: علي خليفة الكواري (تحرير)، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2/2006.
- 308 المدباغ، علي، " الجذور الدينية للاستبداد: الاستبداد في فكرة ولي الأمر وفقه الغلبة وولاية الفقيه في الوقت الراهن "، ضمن: علي خليفة الكواري (تحرير)، الاستبداد في نظم الحكم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2/2006.
- 309 أبو ريذة، محمد عبد الهادي، " التنوع والتكامل في الفكر الإسلامي "، في: مفهوم الأمة ومقومات الوحدة الإسلامية، محاضرات أعلام الفكر الإسلامي، أقيمت في ملتقى الفكر الإسلامي الثاني

- والعشرين، من 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1988م، منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، السلسلة الثالثة.
- 310 تزريق، برهان، "خواطر حول المشروع العربي النهضوي المنشود"، ضمن: أبو مدين بوزيد وآخرون، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3/2007.
- 311 زقروق، مُجدّ حمدي، "مفهوم وحدة الأمة الإسلامية من خلال القرآن والسنة"، في: مفهوم الأمة ومقومات الوحدة الإسلامية، محاضرات أعلام الفكر الإسلامي، أُلقيت في ملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرين، من 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1988م، منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، السلسلة الثالثة.
- 312 -زنكنة، صباح، "حقوق الإنسان: تطورها ومبادئها وتطبيقاتها"، مجلة الإسلام اليوم، عدد 12، السنة الثانية عشرة، 1994.
- 313 هالم، أحمد علي، "الإصلاح السياسي عند الشيخ رشيد رضا، بين بناء دولة نموذجية وإقامة جامعة إسلامية"، مجلة الكلمة، بيروت، عدد 24، السنة السادسة، صيف 1999.
- 314 سعد الله، رضا مُجدّ، "الوحدة الاقتصادية الإسلامية: المنهج والمراحل"، في: مفهوم الأمة ومقومات الوحدة الإسلامية، محاضرات أعلام الفكر الإسلامي، أُلقيت في ملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرين، من 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1988م، منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، السلسلة الثالثة.
- 315 المسعيد، رفعت، "الإسلام السياسي: من التطرف إلى مزيد من التطرف"، ضمن كتاب: الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العملية، سلسلة قضايا فكرية، دار الثقافة الجديدة، الكتاب الثامن، أكتوبر 1989.
- 316 حارف، نصر مُجدّ، "الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية: جدلية الداخلي والخارجي"، في: علي خليفة الكواري (تحرير)، الاستبداد في نظم الحكم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2/2006.
- 317 علي، حيدر إبراهيم، "تجديد الاستبداد: تجدد الاستبداد في الدولة العربية ودور الأمتوقراطية"، ضمن: علي خليفة الكواري، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2/2006.
- 318 عمارة، مُجدّ، "الشريعة الإسلامية والقانون"، مجلة المنهل، عدد 528، ديسمبر - جانفي 95-1996.

- 319 عمارة، مُجَّد، " مفهوم الأمة في حضارة الإسلام "، في: مفهوم الأمة ومقومات الوحدة الإسلامية ، محاضرات أعلام الفكر الإسلامي، أقيمت في ملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرين، من 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1988م، منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، السلسلة الثالثة.
- 320 عويس، عبد الحليم، " وحدة الأمة الإسلامية عبر التاريخ "، في: مفهوم الأمة ومقومات الوحدة الإسلامية، محاضرات أعلام الفكر الإسلامي، أقيمت في ملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرين، من 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1988م، منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، السلسلة الثالثة.
- 321 غانم، إبراهيم البيومي، " مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا "، مجلة الاجتهاد، عدد 14، السنة الرابعة، شتاء 1992.
- 322 المغزالي، مُجَّد، " الشورى والرحمة "، مجلة لواء الإسلام، ندوة لواء الإسلام، عدد 7، السنة 28، أبريل 1974.
- 323 المغاروقي، سها راجي، " حزب التحرير والسعي نحو الخلافة الإسلامية "، تلخيص وتعليق: وليد محمود عبد الناصر، مجلة السياسة الدولية، عدد 126، أكتوبر 1996.
- 324 فضل الله، مُجَّد صادق، " دور الأمة السياسي: نظرات في الأسس والمباني "، مجلة المنطلق، بيروت، عدد 94، 95، سبتمبر، أكتوبر 1992.
- 325 قسوم، عبد الرزاق، " حول كتاب الإمامة عند الإباضية للشهيد بكير وعلي "، مجلة الحياة، غرداية، عدد 4، ديسمبر 2000.
- 326 المكتوبدي، إدريس، " أطروحة نهاية التاريخ والمركزية الحضارية الغربية "، مجلة الوعي الإسلامي، عدد 407، أكتوبر 1999.
- 327 ماضي، أحمد، " معالم في الطريق لسيد قطب "، ضمن كتاب: الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العملية، سلسلة قضايا فكرية، دار الثقافة الجديدة، الكتاب الثامن، أكتوبر 1989.
- 328 أبو المجد، أحمد كمال، " المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة "، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد 17/ 1985.
- 329 أبو المجد، أحمد كمال، " نحو صيغة جديدة للعلاقة بين العروبة والإسلام "، ضمن: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.
- 330 الناصري، مُجَّد، " مفهوم الحاكمية: مناقشات جديدة "، مجلة الكلمة، بيروت، عدد 76، صيف 2012.
- 331 الخندوي، أبو الحسن علي الحسني، " الأمة الإسلامية: وحدتها ووسطيتها في آفاق المستقبل "، في: مفهوم الأمة ومقومات الوحدة الإسلامية ، محاضرات أعلام الفكر الإسلامي، أقيمت في ملتقى الفكر

- الإسلامي الثاني والعشرين، من 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1988م، منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر، السلسلة الثالثة.
- 332 - نصير، نعيم، " المنظور الإسلامي لمبادئ الحكم: التنظيم الإداري "، مجلة أبحاث اليرموك، الأردن، عدد 1988/2.
- 333 وعلي، بكير، الإمامة عند الأباضية بين النظرية والتطبيق ، جمعية إحياء التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط/1993.
- سادسا: المراجع الأجنبية.
- 334-Agha Khan, (Prince) et Zaki Ali, *l'Europe et l'Islam*, Mont-Blanc, Genève- Annemasse, Suisse, (sans date).
- 335- Arnold, Thomas W. *The Caliphate*, Oxford University Press, London, 1924.
- 336-Augustin, (Saint), *La Cité de Dieu*, extraits suivis contenant toute la doctrine du saint docteur : l'Abbé G. Vidal, Avignon Maison Aubanel, Père Imprimeur du Saint Père, Paris, 1930.
- 337-Boulenger, l'Abbé A., *Histoire Générale de l'Église*, tom 1, *L'Antiquité Chrétienne*, volume 1, *Les Temps Apostoliques*.
- 338-Christ, Jésus, *Le Nouveau Testament*, traduit sur la Vulgate par : Lemaistre De Sacy, Imprimerie de Firmin Didot frères, Paris, 1838, (Saint Matthieu : 22/15- 2).
- 339-Epostito, Pontificio, *Courants Actuels dans l'Islam, les frères Musulmans*, études Arabes, dossiers Pontificio Instituto di Studi Arabie d'Islamica, Roma, n 62, 1986.
- 340-Hagar, Gamal, " *Slavery and the Making of an Article in the Anglo-Saudi Treaty of Jeddah, 1927* ".
- 341-Ibn Khaldoun, *Discours sur l'Histoire Universelle, Al-Muqaddima*, traduction nouvelle, préface et notes par : Vincent Monteil, Sindbad, Paris 18, 1978, tom 1.

- 342-Jemolo, Arturo Carlo, *L'Eglise et l'état en Italie: Du Risorgimento à nos Jours*, traduit de l'Italien par: Madeleine et Robert Juffé, éditions du Seuil, Paris, 1955.
- 343-Labica, Georges, Politique et Religion chez Ibn Khaldoun, études et documents, SNED, Alger, 1968.
- 344-Lyndon H. La Rouché Jr. "*Political Theocracy Defined*", EIR, National, Volume 28, n° 17, April 27, 2001.
- 345-Montgomery, Watt, *Islamic Political Thought*, T&A, constable LTD, Edinbrough, 1968.
- 346-Petersen, Arnold, **Theocracy or Democracy?** (printed edition: August 1944), online edition: February 2007), New York, Labor News, Mountain View, published online by: Socialist Labor Party of America. <http://www.slp.org/ny/n.htm> (12/11/2014).
- 347-Queenbrough, Lady, Edith Starr Miller, *Occult Theocracy*, Volume 1, first published 1993.
- 348-Ramadan, Tarik, *Aux Sources du Renouveau Musulmans, d'Al-Afghani à Hassen Al-Banna: un Siècle de Réformisme Islamique*, Bayard éditions, Paris, 1998.
- 349-Robustel, Charles (sd), *La Vie de Saint Augustin*, in : *Mémoires Pour Servir à l'Histoire Ecclésiastiques des Six Premiers Siècles*, Paris (no date). Fernand Mourret, *Histoire Générale de l'église : Les Origines Chrétiennes*, librairie Bloud et Gay, Paris, 1924.
- 350-Rodinson, Maxim, **Islam et Capitalisme**, éditions du Seuil, Paris, p. 36.
- 351-Sells, Michael, *Ibn-Arabi and the clash of Civilizations*, in: Colloquia and Conferences, N107, edited by: Mohamed

Mesbahi, Publication of the Faculty of Letters and Human Sciences, Rabat, imprimerie Najah el Jadida, Casablanca, 1st edition 2003.

352-Spear , Ronald, ***Theocracy: When God's People are Willing to Accept God as Their Ruler of Life***, Hope international, Eatonville, USA, 2001.

فهرس المحتوى

أ.....مقدمة

الفصل الأول: "الجامعة الإسلامية" ومشكلاتها.

المبحث الأول: مدخل إلى الجامعة الإسلامية.

- المطلب الأول: مفهوم الجامعة الإسلامية..... 2
- المطلب الثاني: جذور الجامعة الإسلامية..... 3
- المطلب الثالث: تيارات "الجامعة الإسلامية"..... 4
- الفرع الأول: تيار "الجامعة العثمانية"..... 5
- الفرع الثاني: تيار الإسماعيلية..... 5
- الفرع الثالث: تيار (الأفغاني - عبده) أو تيار "العروة الوثقى"..... 6
- الفرع الرابع: تيار الكواكبي..... 9
- الفرع الخامس: تيار مصطفى كامل..... 9
- المطلب الرابع: دواعي "الجامعة الإسلامية"..... 10
- المطلب الخامس: أسس "الجامعة الإسلامية"..... 12

المبحث الثاني: الجامعة الإسلامية في فكر الأفغاني.

- المطلب الأول: الصورة العامة للمشروع التحريري عند جمال الدين للأفغاني..... 15
- المطلب الثاني: الانحطاط والتخلف وأسبابهما..... 15
- المطلب الثالث: بناء الدولة الحديثة..... 17
- الفرع الأول: موقف الأفغاني من الحكم الدستوري..... 18
- الفرع الثاني: موقف الأفغاني من الأحزاب السياسية..... 20
- المطلب الرابع: عالمية الدعوة والخصوصية العربية..... 21
- المطلب الخامس: موقف الأفغاني من السلطة العثمانية..... 23

المبحث الثالث: مُجَّد عبده و"الجامعة الإسلامية".

- المطلب الأول: مُجَّد عبده والعمل السياسي..... 26
- الفرع الأول: مُجَّد عبده المصلح..... 26
- الفرع الثاني: مُجَّد عبده السياسي..... 28
- الفرع الثالث: مُجَّد عبده والعودة إلى الإصلاح..... 29

- المطلب الثاني: "الجامعة الإسلامية" في فكر مُجَّد عبده..... 30
 الفرع الأول: طبيعة السلطة السياسية في الإسلام. 31
 الفرع الثاني: موقف عبده من السلطة العثمانية. 35
 المطلب الثالث: عبده وفكرة "المستبد العادل"..... 38

المبحث الرابع: نقد وتقوم.

- المطلب الأول: نقد المضمون في المشروع التحريري..... 41
 المطلب الثاني: نقد مضمون الوحدة..... 42
 المطلب الثالث: نقد مالك بن نبي لمشروع الإصلاح..... 45
 المطلب الرابع: الموقف السلبي للأفغاني من الاستعمار..... 47
 المطلب الخامس: غياب فكرة "الجمهورية" والاكتفاء بـ "الملكية"..... 47

الفصل الثاني: الخلافة الإسلامية ومشكلاتها.

المبحث الأول: مدخل إلى الخلافة الإسلامية.

- المطلب الأول: معنى الخلافة..... 52
 المطلب الثاني: حكم الخلافة..... 54
 المطلب الثالث: حكم خلافة النبوة..... 55
 المطلب الرابع: فلسفة الحكم في دولة الخلافة..... 56
 المطلب السادس: وحدة الخلافة وتعددتها..... 58

المبحث الثاني: الخلافة الإسلامية في فكر مُجَّد رشيد رضا.

- المطلب الأول: موقف رضا من الجامعة العثمانية..... 60
 الفرع الأول: البداية بالإصلاح..... 60
 الفرع الثاني: موقف رشيد رضا المؤيد للدولة العثمانية..... 61
 الفرع الثالث: أحقية العرب بالخلافة..... 62
 الفرع الرابع: موقف رشيد رضا ضد السلطان عبد الحميد الثاني..... 62
 الفرع الخامس: موقف رشيد رضا من حكومة الاتحاديين..... 63
 المطلب الثاني: رضا والجامعة العربية..... 64
 الفرع الأول: التعريف بجمعية "الجامعة العربية"..... 65
 الفرع الثاني: الأسباب الداعية إلى الجامعة العربية..... 66
 الفرع الثالث: بدايات المشروع..... 66

- 67..... الفرع الرابع: تغير أهداف جمعية الجامعة العربية.....
- 68..... المطلب الثالث: موقف رشيد رضا من فصل السلطنة وإلغاء الخلافة.....
- 69..... الفرع الأول: خطوات إلغاء الخلافة.....
- 70..... الفرع الثاني: مبررات أتاتورك حول إلغاء السلطنة.....
- 71..... الفرع الثالث: موقف رشيد رضا من إلغاء السلطنة.....
- 74..... الفرع الرابع: موقف رشيد رضا من إلغاء الخلافة.....
- 75..... الفرع الخامس: ردود الفعل الأخرى حول إلغاء الخلافة.....
- 76..... الفرع السادس: مبررات مصطفى كمال حول إلغاء الخلافة.....

المبحث الثالث: الخلافة الإسلامية في الفكرين العربي والإسلامي المعاصرين.

- 77..... المطلب الأول: عبد الرزاق السنهوري و"عصبة الأمم الشرقية".....
- 77..... الفرع الأول: تصور السنهوري لعصبة الأمم الشرقية والغرض منها.....
- 79..... الفرع الثاني: هل توجب الشريعة إقامة حكم إسلامي (الخلافة)؟.....
- 80..... الفرع الثالث: تصور السنهوري لمستقبل الخلافة.....
- 80..... الفرع الرابع: تنفيذ السنهوري لدعوى خطر الجامعة الشرقية (الإسلامية).....
- 81..... المطلب الثاني: علي عبد الرازق وتقويض نظام الخلافة.....
- 81..... الفرع الأول: الإسلام دعوة دينية لا سياسية.....
- 82..... الفرع الثاني: الرسالة غير الملك.....
- 83..... الفرع الثالث: موقف عبد الرازق من نظام الخلافة.....

المبحث الرابع: نقد وتقويم.

- 84..... المطلب الأول: انتقاد واقع الخلافة التاريخي.....
- 86..... المطلب الثاني: ضرورة الحكومة واختلاف الأشكال.....
- 87..... المطلب الثالث: تمجيد الخلافة.....
- 88..... المطلب الرابع: الماضوية والتعميم والابتعاد عن مواجهة الواقع.....
- 89..... المطلب الخامس: تراجع دور مؤسسة الخلافة.....
- 91..... المطلب السادس: نقد خطاب رشيد رضا في المسألة السياسية.....

الفصل الثالث: الدولة الإسلامية ومشكلاتها.

المبحث الأول: مدخل إلى الدولة والدولة الإسلامية.

- 97..... المطلب الأول: أركان الدولة في الفقه الدستوري والفكر الإسلامي.....

97.....	الفرع الأول: الشعب.....
98.....	الفرع الثاني: الإقليم.....
100.....	الفرع الثالث: السلطة السياسية.....
101	المطلب الثاني: السيادة في الدولة الإسلامية.....
101.....	الفرع الأول: السيادة في الفقه الدستوري.....
103.....	الفرع الثاني: السيادة في الفكر الإسلامي.....
107	المطلب الثالث: الوظائف الأساسية للدولة الإسلامية.....
107.....	الفرع الأول: الجهاد.....
108.....	الفرع الثاني: الأمن الداخلي.....
109.....	الفرع الثالث: إقامة العدل.....
110.....	الفرع الرابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.....
110.....	الفرع الخامس: العناية بالعلم والعمران.....
111.....	الفرع السادس: التكافل الاجتماعي.....
111	المطلب الرابع: أشكال الدولة (Les Formes de l'Etat).....
111.....	الفرع الأول: أشكال الدولة في الفقه الدستوري.....
113.....	الفرع الثاني: شكل الدولة في التاريخ الإسلامي.....
المبحث الثاني: الدولة الإسلامية في فكر حسن البنا.	
115	المطلب الأول: مفهوم الدولة الإسلامية لدى حسن البنا.....
116.....	الفرع الأول: أصل مفهوم الدولة.....
118.....	الفرع الثاني: مقومات الدولة الإسلامية.....
118.....	الفرع الثالث: خصائص الدولة الإسلامية.....
119.....	الفرع الرابع: وظائف الدولة الإسلامية.....
121	المطلب الثاني: نظام الحكم في فكر البنا.....
121.....	الفرع الأول: ضرورة إقامة نظام الحكم.....
123.....	الفرع الثاني: مسؤولية الحاكم.....
124.....	الفرع الثالث: وحدة الأمة.....
125.....	الفرع الرابع: احترام إرادة الأمة.....
125	المطلب الثالث: الخلافة الإسلامية في فكر البنا.....

- المطلب الرابع الحكم الدستوري النبائي في فكر البنا.....128
 الفرع الأول: الفصل بين السلطات.....129
 الفرع الثاني: تعدي المسؤولية إلى الوزارة.....132

المبحث الثالث: الدولة الإسلامية في الفكر الإخواني.

- المطلب الأول: نظام الحكم في فكر عبد القادر عود.....133
 الفرع الأول: تميز الحكومة الإسلامية.....133
 الفرع الثاني: وحدة الأمة ووحدة الدولة.....135
 الفرع الثالث: الإسلام دين ودولة.....137
 الفرع الرابع: شكل نظام الحكم ومقع الخلافة.....139

- المطلب الثاني: نظام الحكم في فكر يوسف القرضاوي.....140
 الفرع الأول: الإسلام دين ودولة.....141
 الفرع الثاني: معالم الدولة الإسلامية.....142
 الفرع الثالث: مدينة الدولة الإسلامية.....143

المبحث الرابع: نقد وتقويم.

- المطلب الأول: تقويم الفكرة عند حسن البنا.....144
 المطلب الثاني: تقويم الفكرة عند عبد القادر عودة.....146
 المطلب الثالث: تقويم الفكرة عند يوسف القرضاوي.....147

الفصل الرابع: الدولة الدينية ومشكلاتها.

المبحث الأول: مدخل إلى الدولة الدينية.

- المطلب الأول: مفهوم الدولة الدينية (الثيوقراطية).....150
 الفرع الأول: المفهوم اللغوي لكلمة (ثيوقراطية).....150
 الفرع الثاني: المفهوم الاصطلاحي.....150

- المطلب الثاني: المسيحية والسياسة.....151
 الفرع الأول: المسيحية وبداية التحول من الدعوة إلى الدولة.....152
 الفرع الثاني: الدين والدولة في المسيحية فصل أم وصل؟.....153
 الفرع الثالث: الفكر الكنسي وطاعة الحاكم.....154

- المطلب الثالث: تطور نظرية الحق الإلهي.....155
 الفرع الأول: توازن السلطتين (مدينة الله ومدينة قيصر).....156

- 157.....الفرع الثاني: استقواء الكنيسة والصراع بين السلطتين.
- 158.....الفرع الثالث: الدمج التام للسلطتين.
- 161.....المطلب الرابع الدولة الدينية في الفكر الإسلامي.

المبحث الثاني: نظام الحكم في فكر المودودي.

- 163.....المطلب الأول: ضرورة الدولة (الحكومة).
- 165.....الفرع الأول: في معنى الحاكمية.
- 165.....الفرع الثاني: وجوب الحكومة الإسلامية.
- 166.....الفرع الثالث: موقع الإنسان منكمية الإلهية.
- 167.....الفرع الرابع: شكل نظام الحكم.
- 168.....المطلب الثاني: خصائص الدولة الإسلامية.
- 170.....المطلب الثالث: مبادئ نظام الحكم.
- 170.....الفرع الأول: سيادة القانون الإلهي.
- 171.....الفرع الثاني: العدل بين الناس.
- 172.....الفرع الثالث: المساواة بين المسلمين.
- 172.....الفرع الرابع: مسؤولية الحكوم.
- 172.....الفرع الخامس: الشورى.
- 173.....الفرع السادس: الطاعة في المعروف.
- 174.....الفرع السابع: طلب السلطة ممنوع.
- 175.....المطلب الرابع: مبادئ الدستور الأساسية.

المبحث الثالث: نظام الحكم في فكر سيد قطب.

- 176.....المطلب الأول: مفهوم الحاكمية والجاهلية.
- 177.....الفرع الأول: مفهوم الحاكمية.
- 179.....الفرع الثاني: مفهوم الجاهلية.
- 181.....المطلب الثاني: العدل من الحاكم.
- 181.....الفرع الأول: مفهوم العدل.
- 182.....الفرع الثاني: العدل والإيمان.
- 183.....الفرع الثالث: معيار العدل.
- 183.....الفرع الرابع: العدل والخلق.

المطلب الثالث: الطاعة من الرعية.....	184
الفرع الأول: مفهوم الطاعة.....	184
الفرع الثاني: حدود الطاعة.....	185
الفرع الثالث: الطاعة والحكم الثيوقراطي.....	186
المطلب الرابع: المشورة بين الحاكم والرعية.....	186
الفرع الأول: مفهوم الشورى والإلزام.....	187
الفرع الثاني: شكل الشورى.....	188
المبحث الرابع: نقد وتقييم.	
المطلب الأول: نقد وتقييم مفهوم الحاكمية.....	189
المطلب الثاني: نقد حاكمية سيد قطب وجاهليته.....	192
خاتمة.....	197
ملخص بالعربية.....	201
ملخص بالإنجليزية.....	202
ملخص بالفرنسية.....	203
فهرس الآيات.....	204
فهرس الأحاديث.....	206
فهرس المصطلحات.....	207
فهرس المصادر والمراجع.....	212
فهرس المحتوى.....	233

ملخص

هذا البحث دراسة حول مختلف أشكال نظام الحكم المقدمّة من قِبَل أعلام الإصلاح والحركة الإسلامية، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى أواخر القرن العشرين، حمل إشكالية النموذج الأمثل لنظام الحكم المنشود، في ظل اختلاف ظروف الزمان والمكان والسياقات المختلفة التي عاشها هؤلاء.

حَوّت هذه الدراسة فصولاً أربعة، تحت كل فصل مباحث أربعة؛ فكان الفصل الأول حول "الجامعة الإسلامية"، وعلى رأسها جمال الدين الأفغاني، الذي تصوّر رابطة إسلامية عالمية تجمع أمم الإسلام، في ظل الولاية العامة للدولة العثمانية.

أما الفصل الثاني فعرض قضية "الخلافة الإسلامية"، التي أحيها محمد رشيد رضا أثناء إلغاء الخلافة العثمانية. وقد نادى بالعودة إلى النموذج التاريخي الذي مثّله الخلافة الراشدة، في ظل ظروف ومستجدات القرن العشرين.

أما الفصل الثالث فحمل مسألة "الدولة الإسلامية"، ومؤسسها في القرن العشرين حسن البناء، الذي نادى بدولة إسلامية قطرية في ظل زوال الخلافة، كخطوة أولى تسبق خطوة إعادة الخلافة على نَهج النبوة.

أما الفصل الرابع فعالج قضية "الدولة الدينية"، اعتقد الكثير من الدارسين أن المودودي وسيد قطب قد دعيا إليها. مع مقارنة بين هذه الفكرة في الفكر الأوروبي في العصر الوسيط وما يدعو إليه هؤلاء في القرن العشرين.

كلمات مفتاحية:

فكر سياسي إسلامي - نظام الحكم - الجامعة الإسلامية - الخلافة - الدولة الإسلامية - الدولة الدينية.

Abstract

This work is a study about the different forms of the ruling regime, presented by the leaders of the Islamic reform and movement, since the second half of the 19th century, till the end of the 20th century, brings the problematic of the best Islamic regime, under the different circumstances of those reformers.

This study includes four chapters, each of which has four sections; the first one includes the first problematic which is “The Islamic League (University)”, brought by Djamal Addine Al Afghany, who attended to universal Islamic league, gathers all the Muslim nations, among the general sovereignty of the Ottoman State.

The second chapter presents the problematic of “the Islamic Khilafa”, which revived by Mohammed Rashid Ridha, throughout the abolition of the Ottoman Khilafa. He attended to return the historical sample presented by “Al Khilafa Arrashida”, under different Circumstances of the 20th century.

The third chapter brings the problematic of the “Islamic State”, of its founder at the 20th Century Hassan Al Banna, who attended to a local Islamic state among the disappearances of Al Khilafa, as the first step before the return of the prophetic Khilafa.

The fourth chapter deals with the problematic of “the Religious State”, in which many thinkers believed that Al Mawdoudy and Seyid Qutb called to it .By comparison between it and the Middle age European thought and the ideas of those reformers at the 20th Century.

Key words: Islamic political thought- ruling regime-Islamic league (university), Al Khilafa- Islamic State- religious state.

Résumé

Cette recherche est une étude concernant différentes formes de gouvernances prévu par les pionniers de la réforme et du mouvement islamique, de la seconde moitié du XIXe siècle à la fin du XXe siècle, a porté une problématique du meilleur modèle souhaité pendant différentes circonstances du temps, du lieu et les différents contextes que ces pionniers ont vécu.

Cette étude contient quatre chapitres, dans chaque chapitre quatre sections, le premier chapitre porte sur "l'Université Islamique", dirigée par Djamel Eddine El-Afghani, qui a conçu l'association islamique universelle, et a rassemblé les nations musulmanes, sous la juridiction générale de l'Empire Ottoman.

Le deuxième chapitre introduit le problème de "Califat Islamique", dont a rénové Mohamed Rachid Rida, pendant l'élimination de califat Ottoman. Il a appelé au retour au modèle historique qui représentait "la khilafa Arrachida", à la lumière des nouvelles circonstances et du XXe siècle.

Le troisième chapitre a porté le problème de "l'Etat Islamique", et son fondateur au XXe siècle Hassan al-Banna, qui a appelé à un état islamique dans les pays, après la disparition du califat Ottoman, comme une première étape menant à nouveau à une approche progressive à la succession prophétique.

Le quatrième chapitre expose le problème de "l'Etat Religieux", que beaucoup de chercheurs ont pensé qu'El Maoudoudi et Seid kotb ont appelé à cet état. Avec la comparaison entre leurs idées du XXème siècle et la même pensée européenne au Moyen Age.

Mots-clés:

Pensée politique islamique - régime - califat - Université islamique - état islamique - état religieux.