جامعة الشهيد حمة لخضر – الوادي

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قسم العلوم السياسية

الدين والدولة في الفكر السياسي للحركات الإسلامية

مذكرة تخرج ضمن متطلبات الحصول على شهادة الماستر في العلوم السياسية

تخصص: أنظمة سياسية مقارنة والحكم الراشد

إعداد الطالب:

حفناوي أسامة

إشراف الأستاذ:

عبد الحميد فرج

لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الجـامعـة	الصفـة
أ- عبادي خير الدين	جامعة الشهيد حمة لخضر – الوادي	رئيسا
أ- عبد الحميد فرج	جامعة الشهيد حمة لخضر – الوادي	مشرفا ومقررا
أ- هشام لويشي	جامعة الشهيد حمة لخضر – الوادي	مناقشا

السنة الجامعية: 2015-2016

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى من أرشداني إلى طريق العلم والبر، وزرعا في نفسي بذور الأمن والإطمئنان،

والدي الكريمين أمد الله في عمرهما، وجعل ماقدماه لي في ميزان حسناتهما.

إلى إخوتي وأخواتي وزوجة أخي كل باسمه.

إلى أبناء أخي ملاك الرحمان وآدم عبد الله

إلى زملائي وأساتذتي بقسم الماستر تخصص

أنظمة سياسية مقارنة والحكم الراشد دفعة 2016

إلى كل أصدقائي

إلى كل من ساهم من قريب أو بعيد في إنجاز هذه الدراسة

أهدي هذا العمل

أسامة

كلمة شكر

الحمد والشكر أولا وأخيرا لله الذي أعانني و وفقني لإتمام هذا العمل.

تحية شكر وتقدير وامتنان، اقدمها إلى أستاذي الدكتور

فرج عبد الحميد على توجيهاته و نصائحه وعلى رحابة صدره

و تفهمه و تشجيعاته اللامنتهية لإنجاز هذا العمل، وفقك الله لما

يحبه ويرضاه يا أستاذي الكريم

شكرا جزيلا لكل من ساعدني على إنجاز هذا العمل، وخاصة

أساتذتي وزملائي بجامعتي وادي سوف و بسكرة

أسامة

مقدمة

لا يزال موضوع الحركات الإسلامية ينال حظا وافرا من البحث والتنقيب داخل الأوساط الفكرية العربية الإسلامية و الأجنبية على حد سواء، و قد طال البحث فيها زوايا عدة، منها ما ارتبط بتأصيلاتها الفكرية، ومنها ما ارتبط بأنماطها وآلياتها أو بعلاقتها الجدلية بغيرها من الفواعل الموجودة على الساحة الفكرية والسياسية العربية والإسلامية.

ومن أهم الموضوعات التي واجهت الحركات الإسلامية ورؤاها الفكرية في مسألة الحكم والسلطة هي إشكالية العلاقة بين الدين والدولة أو الإسلام ونظام الحكم، فالقارئ للنص القرآني لن يعثر فيما يخص شكل المجال السياسي ونظام الدولة على شيء، ما خلا بعض العموميات التي تتحدث عن العدل والشورى، على الرغم مما يحفل به من تشريعات مختلفة تستهدف جوانب عديدة للاجتماع السياسي، وغياب التشريع القرآني الصريح كنص مرجعي ضابط يحتكم إليه المختلفون في الجوانب السياسية، كانت من الأسباب التي أدت إلى الانقسام بين الحركات الإسلامية، لكن هذا الغياب كان من الأسباب الدافعة إلى ممارسة فعل الاجتهاد وابتكارهم نظم وقواعد ليس منصوصا عليها، كما أن غياب التشريع لم يمنع المسلمين من قيام دولة، وكذلك تأسيس فقه للسياسة واكب الدولة بالتبرير والتنظير.

أهمية الموضوع:

إذا كان الغرب قد فصل في صراعه المرير مع رجال الدين إلى انتصار كاسح تحول بموجبه الدين إلى وظيفته الروحية واختزاله من البعد الروحي بعيدا عن قواعد التشريع المؤسساتي والنفوذ الاجتماعي، فإن الأمر يختلف إلى حد كبير في العالم الإسلامي، حيث ظل موضوع العلاقة بين الدين والدولة أهم الإشكالات التي طرحت نفسها على الساحة الفكرية والثقافية، خاصة فيما تعلق بالخطابات السياسية للحركات الإسلامية، حيث يعتبر موضوع العلاقة بين الدين والدولة ضرورة هامة في مستقبل الحياة السياسية في المجتمع العربي.

أسباب اختيار الموضوع:

تتنوع بين أسباب موضوعية و أسباب ذاتية:

تتمثل الأسباب الموضوعية في:

– العمل على ضبط إطار حقيقي لظاهرة الحركات الإسلامية من خلال تتبع مسائلها ودراستها وإخضاعها للمعايير العلمية وهو ما يؤدي إلى نوع من ضبط التصور حول هذه الظاهرة.

– كذلك من بين الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع دون غيره، أنه نابع من التحولات السياسية الأخيرة التي شهدتها المنطقة العربية وصعود التيارات الإسلامية للحكم في بعض الدول العربية، وهو ما طرح إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الواجهة.

وتتمثل الأسباب الذاتية في:

– الرغبة الشخصية والميول في دراسة موضوع الحركات الإسلامية.

– وكذالك البحث في موضوع له علاقة بتخصص الدراسة "أنظمة سياسة مقارنة والحكم الراشد".

أدبيات الدراسة:

إن الهدف من التطرق إلى المراجع والدراسات السابقة التي تطرقت من قريب أو من بعيد لموضوع دراستنا هو إبراز مدى أهمية تلك الدراسات من جهة، وكذا محاولة التأصيل العلمي لدراستنا، ويمكن رصد أهم المراجع كالآتي:

1- كتاب لـ "**زكريا براق**" حول "**الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر**" والذي صدر عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي سنة 2013، والتي قدم فيها الكاتب أهم نظريات الفكر السياسي التي تتبناها الحركات الإسلامية في العالم العربي حول العلاقة بين الدولة والشريعة.

2- كتاب للدكتور "**يوسف القرضاوي**" حول "**الدين والسياسة**" الصادر عن المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث سنة 2007، حيث قدم تأصيلا حول العلاقة بين الدين والسياسة وكذا ردود حول الشبهات التي طالت هذا الموضوع، من العلمانيين ورفضهم الربط بينهما.

3- دليل "**إبراهيم النجار**" **وآخرون** حول "**الحركات الإسلامية في العالم**" الصادر عن مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية سنة 2006 لأكثر من 20 مؤلف أغلبهم مختصين في الحركات الإسلامية، وأهم ما ميزه هذا التركيز على تعريف الحركات الإسلامية وكذا أنشطتها وتصنيفاتها.

4- كتاب لـ "**محمد عابد الجابري**" حول "**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**" الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1996، حيث ناقش فيه الكاتب أمور الدين والدولة كما بحثتها المرجعية التراثية في الماضي، وكما تبحثها المرجعية النهضوية في عصرنا الحالي، واستعراض أيضا مسألة الخلافة.

إشكالية الموضوع:

إن العلاقة بين الدين والدولة في العالم الإسلامي لا زالت تعتبر إشكالية كبرى تستدعي مزيدا من البحث والتدقيق والنظر، كونها مازالت في حالة من الاضطراب الشديد وعدم الاستقرار الذي ينتج دائما تأزمات تتجلى حينا وتبقى كنار تحت الرماد أحيانا أخرى.

فهذه العلاقة على اختلاف في التنازل بين فريق يرى بضرورة الفصل بينهما، حيث يرى أنه السبيل الوحيد نحو تحديث الدولة والخروج بها إلى آفاق المستقبل، وفريق آخر يرى أن الواجب أن تعيد تلك العلاقة إلى حال الاكتمال بحيث يمثل الدين الركيزة الأساسية للدولة كما كان الحال في القرون الثلاثة الأولى للإسلام، وفريق ثالث يرى أن الفصل الكامل أو الترابط الكلي أمران بعيدا المنال، وأن التوصل إلى صيغة وسطية لا تصل إلى درجة القبول الكامل ولا الرفض المطلق هو ما يناسب تغيرات العصر الذي نعيشه، وفي خضم هذا التجاذب نطرح الإشكالية التالية:

✓ ما طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر السياسي للحركات الإسلامية ؟

وتتفرع الاشكالية إلى مجموعة من الاسئلة الجزئية والتي تتمثل في:

- ما مفهوم الدين والدولة والحركات الاسلامية؟
- ما مدى علاقة الدين الاسلامي بنظام الحكم؟
- ما مكانة الاسلام في نظام الحكم لدى الحركات الاسلامية؟

فرضيات الدراسة:

بغرض الإجابة عن الإشكالية المطروحة سنحاول اختبار صحة الفرضيات التالية:

- جدلية العلاقة بين الدين والدولة أثرت في التوجهات الفكرية للحركات الاسلامية.
- جدلية الفصل بين الدين والدولة أعطت مبررا للحركات الاسلامية للدخول في غمار الحياة السياسية للدفاع عن الدين من وجهة نظرها.

المنهج المعتمد:

إن الظواهر السياسية والاجتماعية عموما ظواهر معقدة ومركبة ومتعددة الأبعاد والمتغيرات، ومن ثم من الصعب دراستها من خلال منهج واحد، لذا سنعتمد في هذه الدراسة على:

1) المنهج التاريخي: وهو الطريقة التاريخية التي تعمل على تحليل وتفسير الحوادث التاريخية الماضية كأساس لفهم المشاكل المعاصرة والتنبؤ بما سيكون عليه المستقبل، ويتألف هذا المنهج من عناصر ومراحل متشابكة ومتداخلة ومترابطة تقود العقل الإنساني بطريقة علمية منظمة ودقيقة نحو الحقيقة العلمية التاريخية، فله دور حيوي في ميدان الدراسات والبحوث العلمية، التي تتمحور حول دراسة أحداث وظواهر الحياة الاجتماعية وتعقب مسارها منذ أن حدثت في الماضي إلى يومنا هذا فهو بذلك يقدم الطريقة العلمية الصحيحة للكشف عن الحقائق التاريخية، وعليه فإن هذا المنهج يساعد في الإلمام بمسار الحركات الإسلامية وفكرها من منطلق أن دراسة الحاضر وفهمه لا تتم إلا من خلال فهم الماضي واستيعابه.

2) المنهج الوصفي التحليلي: وذلك لوصف الحركات الإسلامية ومعرفة مكوناتها وعرض خصائصها وأبعادها، واستعراض أفكارها بشكل واضح، وملموس خاصة فيما يتعلق بمجال السياسة ونظام الحكم.

خطة الدراسة:

للإجابة على إشكالية الموضوع تم اعتماد خطة مكونة من فصلين، حيث نتعرض في الفصل الأول إلى التأصيل المفاهيمي والنظري للدين والدولة والحركات الإسلامية في مبحثين، حيث نعرض في المبحث الأول التأصيل المفاهيمي والنظري لكل من الدين والدولة، والثاني نتطرق إلى التأصيل المفاهيمي والنظري للحركات الإسلامية.

وفي الفصل الثاني نعالج إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الفكر السياسي للحركات الإسلامية بين الفصل والوصل من خلال ثلاث مباحث، ففي المبحث الأول نتطرق إلى تيار الفصل بين الدين والدولة، ثم المبحث الثاني نتطرق إلى تيار الوصل بين الدين والدولة، أما المبحث الثالث فهو للجمع بين الرأيين من خلال تيار التوفيق بين الإسلاميين والعلمانيين.

الفصل الأول

التأصيل المفاهيمي والنظري للدين والدولة والحركات الإسلامية

يعتبر موضوع الدين والدولة من المواضيع الهامة والإشكاليات الكبرى التي واجهت المفكرين وعلماء السياسية ولا زالت، حيث فرضت هذه القضية نفسها كواحدة من القضايا الكبرى التي تواجه نموذج الدولة الحديثة، فاعتبرت واحدة من أكثر علاقات المجال السياسي تعقيدا، ذلك أن الدين والدولة ينتميان إلى حقلين مختلفين فالدين شيء والدولة شيء آخر، فليسا من طبيعة واحدة وليس لهما مهام متشابهة وفي نفس الوقت هما متداخلان بقوة.

وإن كانت الدول الأوروبية قد فصلت في موضوع العلاقة بين الدين والدولة، فإن الجدل حول هذا الموضوع لازال قائما في الفكر السياسي للحركات الإسلامية.

وعلى الرغم من وجدود بعض الدراسات التي تطرقت إلى هذا الموضوع وحاولت البحث فيه، إلا أنها لم تعطي الجانب المفاهيمي حقه، وهو ما سنعالجه من خلال الفصل الأول التأصيل المفاهيمي والنظري للدين والدولة والحركات الإسلامية، لذلك ارتأيت أن يتضمن هذا الفصل مبحثين مستقلين كل واحد منهما يختص بدراسة شاملة مفاهيمية نظرية لكل من الدين والدولة في المبحث الأول، والحركات الاسلامية في المبحث الثاني.

المبحث الأول : التأصيل المفاهيمي والنظري للدين والدولة

لقد شغل الدين البشرية طوال تاريخها وانشغلت به ولا تزال حتى هذه اللحظة، فقد لزم الدين كل المجتمعات البشرية منذ وجود الانسان على ظهر هذا الكوكب وبلا استثناء، وسيظل يلازمها حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فما من جماعة بشرية وجدت في التاريخ إلا وكان لها دين ما من الأديان له صورة ما من الصور، ورغم اختلاف الجماعات البشرية في ألسنتها وثقافاتها وأوضاعها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتباعد مواقعها الجغرافية إلا أن الدين كان ولايزال يحتل مكانة مركزية ومحورية بين هذه الجماعات، وفي المقابل يعتبر فلاسفة السياسة أن الدولة هي الذروة التي تتوج البناء الاجتماعي الحديث وذلك للطبيعة التي تنفرد بها في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الأخرى، فهي وسيلة لتنظيم السلوك البشري وفرض المبادئ السلوكية التي ينبغي أن ينظم الأفراد حياتهم على أساسها، وهو ما جعلها موضع اهتمام ودراسة معظم فروع العلوم الانسانية من علم اجتماع وسياسة وقانون واقتصاد وتاريخ...إلخ.

لذلك سيعالج هذا المبحث التأصيل المفاهيمي والنظري لكل من الدين وكذا الدولة، انطلاقا من نشأة الدين ومفهومه وأهميته في المطلب الأول، لنعرج بعد ذلك في المطلب الثاني لدراسة نشأة الدولة ومفهومها وصولا إلى الدولة الدينية والمدنية.

المطلب الأول: التأصيل المفاهيمي والنظري للدين

الفرع الأول: أصل نشأة الدين

أولا: في الفكر الغربي

لقد بدأت الدراسات الاجتماعية تبحث في أصل الدين وتحديد نشأته منذ نهاية القرن 18، فظهرت نظريات عدة في هذا الصدد، فمن الفلاسفة وعلماء الاجتماع من نحا نحوا إلحاديا في تفسير الدين إذ قال بإنسانيته، أي أن الإنسان هو الذي صنع الدين لغايات ومآرب خاصة، بينما حاول آخرون أن يجدوا في أساس البشرية الأولى اعتمادا كامنا فطريا في النفس عن فكرة الإله السامي، فالدين برأي هؤلاء بديهية أولية في فجر الانسانية، إذ أن الإنسان مجبول على الحاجة إلى أن يؤمن ويقدس، فالإيمان مركوز في طبعه وفي فطرته، ويسوق علماء

الاجتماع مجموعة من الدوافع والبواعث التي يعدونها أدلة على كون التدين فطرة في نفس الإنسان مثل التطلع إلى الغيب، والعجز أو الشعور بالخوف والنقص، والتأمل في المبدعات الكونية[1].

وثمة نظريات ومذاهب عدة في أصل الدين ونشأته، يمكن حصر تلك النظريات في اتجاهين رئيسيين:

1/ نظرية المذهب الطبيعي: يرى أنصار هذا المذهب أن الباعث على التدين لدى الانسان هي مظاهر الطبيعة من حوله وقد انقسموا إلى فريقين:

أ/ التعظيم للطبيعة الناتج عن التأمل فيها: وحجة هذا الفريق أن الطبيعة بمظاهرها المختلفة بما لها من قوة مستقلة عن إرادة البشر يخضع الجميع لها، ولا قدرة لهم على تحويل سيرها أو تعديل نظامها فيجتمع للإنسان القديم شعور مؤلف من دهشة وإعجاب يرى به الكون أشبه شيء بالمعجزة.

ومن أصحاب هذا الرأي "ماكس مولر" الذي أيد وجهة نظره بدراسة "الفيدا"* الهندية حيث وجد أن أسماء الآلهة إنما هي أسماء مشتركة من الممكن ببساطة التوصل إلى أصلها اللغوي، وتعني كلها ظواهر الطبيعة الرئيسية مثل كلمة "Agnl"" وهو أحد الآلهة الرئيسين وتعني هذه الكلمة النار، وكذا كلمة "Dyaus" وتعني الشمس المتلألئة، ومعنى هذه الكلمة وغيرها من الكلمات يدل على أن أول عبادة اتجهت إلى عبادة الطبيعة في قواها وعناصرها المختلفة، فكانت القوى والعناصر الطبيعية أول الأشياء المؤلهة، وهكذا بدأت الانسانية دينها[2].

ب/ الخوف من مظاهر الطبيعة: حيث ذهب إلى هذا الرأي جيوفنس "Jovons" حيث يرى أن النظر في مشاهد الطبيعة هو منشأ العقيدة الإلهية، ولكنه يقر أن الظواهر العادية لم تكن كافية لإيقاظ فكرة التدين، نظرا لأن تكرارها على الحواس تجعل النفس تألفها، ولكن الطبيعة المفاجأة مثل الزلازل والبراكين والطوفان والصواعق هي التي دفعت الإنسان إلى التدين، وذلك بما هو مفطور في غريزته أي استحالة أن يحدث شيء من لا شيء إلى درجة أن الطيور والحيوانات فضلا عن الإنسان تفزع عند سماع صوت مزعج، وتلتفت إلى الصوت المزعج بحثا عن مصدره، فكان من الطبيعي أن هذه الحوادث الرهيبة المفزعة تزعج من يشاهدها وتحفزه إلى السؤال عن مصدرها، وإذا كان لا يرى لها سببا ظاهرا اضطر عقليا أن ينسبها إلى سبب خفي ذي قوة هائلة، ومن ثم انبعث

---

[1] زكريا براق، الدولة والشريعة في الفكر العربي الاسلامي. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2013، ص 30.

* الفيدا هو الكتاب المقدس للديانة الهندوسية، يتكون من 800 مجلد تقريبا، تم تأليفه طيلة 1000 و قيل 3000 سنة، و هي النصوص المقدسة من الترانيم والتراتيل لدى الهنود الآريين، والكتاب مقسم الى اربعة اجزاء هي الرامايانا يتحدث عن نشأة الآلهة واساطيرها والكون، والمانو سمرتي يتحدث عن حقوق الطبقات، والمهابهاراتا يتحدث عن الأعمال والمهن، والأوبانيشاد يتحدث عن الطقوس والعبادات.

[2] عبد الباري فرج الله، نشأة الدين والتدين بين التوحيد والتطور. (م.ن)، الطبعة الثانية، 2002، ص 95.

ولاء الإنسان لقوى أو كائنات خافها أو ضنها قادرة على دفع الخوف والرهبة من نفسه، فحرص على التقرب لها ليتقي شرها، ويضمن نفعها ويستدر عطفها عليه فأصبحت قوى الطبيعة وكائناتها آلهة تعبد[1].

2/ **نظرية المذهب الحيوي:** يذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن الديانات قامت في أساسها على عبادة الأرواح، فقد اهتدى الإنسان البدائي منذ القدم إلى فكرة الروح من تلك الحياة المزدوجة التي تجمع بين النوم واليقظة، فاعتقد أنه مكون من كائنين هما الجسد والروح، ونسب إلى الأخيرة منهما كل ما يصيبه من نجاح أو فشل، وبذلك أصبح لزاما عليه أن يرضيها وينزلها منزلة التقديس، وعن هذه الأفكار انبثقت عبادة الأرواح.

وقد ذهب إلى هذه النظرية "تيلور" في كتابه "المدينة البدائية"، فالرجل البدائي في نظره يعتقد في تقمص الأرواح كل قوى الطبيعة ومظاهر الكون المختلفة كما لو كانت كائنات مشخصة لها ذاتيتها وكيانها الفردي، فكل ما في الكون من شمس وأقمار ونجوم وأنهار ورياح ومطر ووديان وزلازل وبراكين تعتبر عنده كائنات حية كالإنسان تماما لأن الأرواح والنفوس في نظره تسكن في كل شيء، بما في ذلك الأشياء التي نعتبرها نحن أجساما جامدة، ومن هنا فإن هذه النفوس والأرواح تمنح خصائصها ومقوماتها الذاتية لتلك الأشياء المادية.

والواقع أن هذه النظرة ليست مقصورة على البدائيين وإنما توجد أيضا عند كثير من الشعوب ذات الحضارات القديمة من أمثال الهند والصين مما يدل في رأي العلماء الأوائل على أن هذه النزعة الحيوية هي نزعة إنسانية عامة وليست مسألة خاصة بمرحلة معينة من مراحل التفكير الانساني، وإن كانت تضعف بتقدم الحضارة والمجتمع أو تتخذ أشكالا وصورا أكثر تهذيبا[2].

ثانيا: في الفكر السياسي الإسلامي

ذكرنا بعض أقوال الغربيين حول نشأة الدين ومصدره، إلا أنه يبقى عندنا المصدر الحق الذي نستقي منه الحديث عن مصدر الدين والباعث عليه وحقيقة المعبود الذي توجه إليه الإنسان قديما على امتداد التاريخ، كل هذه الأمور تحدث عنها الاسلام.

إن تاريخ العقيدة الانسانية قسم منه لم يقع على الأرض، بل حدث في السماء ولذا فإن الرأي الصواب هو أن نلتمس حقيقة الدين ومصدره من الخالق سبحانه وتعالى الذي فصل لنا حالة الإنسان الأول وتدينه، يقول

---

[1] عبد الباري فرج الله، مرجع سابق، ص 96.

[2] طنطاوي نمرو، عبد الصبور، نشأة الدين، متحصل عليه من الموقع: www.Ahewar.org، بتاريخ: 2015/10/12، على الساعة: 21:57.

سبحانه وتعالى: ((وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ))[1] ويقول سبحانه وتعالى: ((وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34) وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36) فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (37) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (38)))[2].

نجد أن هذه الآيات تقرر التالي:

- ✓ أن الحق سبحانه وتعالى قبل أن يخلق آدم قضى أن يكون خليفة في الأرض يخلف الله فيها بمنهج الحق والتوحيد.
- ✓ أن الله عز وجل خلق آدم وهو في قمة النضج العقلي والمعرفي بدليل أن الله علمه الأسماء اي اسم كل شيء، وهذه الأسماء لم يعرفها الملائكة وعرفها آدم و أنبأ الملائكة بها.
- ✓ أنه منذ خلق آدم وحواء وهناك أمر ونهي، تمثل في إباحة الجنة له بما فيها من الطيبات باستثناء شجرة مخصوصة، وحذرهما من الشيطان الذي أظهر العداوة المبكرة لآدم عليه السلام حين امتنع عن السجود له مع بقية الملائكة امتثالا لأمر الله.
- ✓ أن الله أهبط آدم من الجنة بعد أن نسي ما عهد به الله إليه، ووعده الله بأن ينزل عليه وعلى ذريته هداه كي يعرف الإنسان بربه ومنهجه وشريعته، ووعد المهتدين بالسعادة في الدنيا والفوز في الآخرة، أما المكذبين المعرضين فأوعدهم النار خالدين فيها.
- ✓ تدلنا هذه الآيات و غيرها أن مصدر الدين هو الله وأن الإنسان الأول نزل بالوحي والهداية والتوحيد وأن الباعث على التدين هو الفطرة التي أودعها الله فيه، وجعله مستعدا لقبول الهدى والخير.[3]

---

[1] سورة البقرة، الآية: 30.

[2] سورة البقرة، الآية: 34،35،36،37،38

[3] عبد الباري فرج الله، مرجع سابق، (ص ص. 150،152).

الفرع الثاني : مفهوم الدين

أولا: مفهوم الدين لغة

يجدر بنا في البداية أن نتتبع كلمة الدين في اللغة مما قد يفيدنا في إعطاء صورة عامة عن الإطار الذي تشكلت في ضوئه جملة التعريفات المختلفة للفظة الدين.

فتنطوي كلمة الدين على معاني عديدة ومتشعبة حتى يبدو لك أنها تستعمل في معاني متباعدة بل متناقضة، فالدين هو الملك وهو الخدمة، هو القدر، هو الذل، هو الإكراه، هو الإحسان، هو العادة والعبادة، هو السلطان، وهو الخضوع، هو الاسلام والتوحيد، هو اسم لكل ما يعتقد أو لكل ما يتعبد.[1]

والمتصفح في اشتقاق كلمة "الدين" ووجوه تصريفها يستكشف من هذا الاختلاف الظاهر تقاربا شديدا، بل توافقا وانسجاما في جوهر المعنى، إذ يجد أن تنوع هذه المعاني مرده إلى ثلاثة مضامين تكاد تكون متصلة، أو بعبارة أدق أنها تتضمن ثلاث أفعال بالتناوب.[2]

إن كلمة "الدين" تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه (دانه يدينه)، وتارة من فعل متعد بالام (دان له)، وتارة من فعل متعد بالباء (دان به)، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة.

1/ فإذا قلنا (دانه دينا) عنينا بذلك أنه ملكه، وحكمه، وساسه، ودبره، وقهره، وحاسبه، وقضى في شأنه وجازاه، وكافأه، فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو في شأن الملوك من السياسة والتدبير، والحكم والقهر، والمحاسبة والمجازاة، ومن ذلك قوله تعالى: ((مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ))[3] أي يوم المحاسبة والجزاء، وفي الحديث الشريف: "والكيس من دان نفسه"[4] أي حكمها وضبطها، والديان هو الحكم القاضي.

2/ إذا قلنا (دان له) أردنا أنه أطاعه، وخضع له، فالدين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة والورع، وكلمة (الدين لله) يصح أن منها كلا المعنيين الحكم لله أو الخضوع لله.

3/ وإذا قلنا (دان بالشيء) كان معناه أنه اتخذه دينا ومذهبا، أي اعتقده أو اعتاده أو تخلق به، فالدين هنا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظريا أو عمليا، فالمذهب العملي لكل امرئ هو عادته وسيرته، كما

---

(1) ابن منظور، لسان العرب. بيروت: دار الجيل ودار لسان العرب، الجزء 2، 1988، ص1044.

(2) بخوش، عبد القادر، مفهوم الدين بين الفكر الإسلامي و المسيحي، متحصل عليه من الموقع: www.Khayma.com ، بتاريخ: 2016/01/18، على الساعة: 16:35.

(3) سورة الفاتحة، الآية: 04

(4) رواه احمد في المسند (17123)

يقال (هذا ديني و ديدني)، فالمذهب النظري عنده هو عقيدته ورأيه الذي يعتنقه ومن ذلك قولهم(دينت الرجل) أي وكلته إلى دينه، ولم أعترض عليه فيما يراه سائغا في اعتقاده. [1]

وتأكيدا على هذه المعاني اللغوية فإن كلمة الدين عند العرب تتضمن علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانا، وحكما وإلزاما، وإذا وصف بها إلى طبيعة العلاقة بين الطرفين كانت هي الطريقة المنظمة لتلك العلاقة أو الشكل الذي يمثلها. [2]

إن محاولة تحديد مفهوم الدين لغة يضعنا أمام مجموعة مرادفات تصب بشكل أو بآخر في نفس الاتجاه الذي ينصب حول لزوم الانقياد، ففي الاستعمال الأول هو إلزام الانقياد، وفي الاستعمال الثاني هو التزام الانقياد، وفي الاستعمال الثالث هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له. [3]

إن الذي يعنينا من كل هذه الاستعمالات هما الاستعمالان الأخيران، وعلى الأخص الاستعمال الثالث، فكلمة الدين التي تستعمل في تاريخ الأديان لها معنيان لا غير، أحدهما هو الحالة الذاتية "état subjectif" التي نسميها التدين "Religiosité" ، والآخر تلك الحقيقة الموضوعية "Fait objectif" التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجية، أو الآثار الخارجية، أو الروايات المأثورة، ومعناها: جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم، اعتقادا أو عملا "Doctrine religieuse" وهذا المعنى الأكثر والأغلب لها. [4]

ثانيا: مفهوم الدين اصطلاحا

من خلال تعرضنا للمعنى اللغوي للدين نجد أنه لا يعطينا تماما المفهوم الذي يعرفه الناس ويستخدمونه في أعرافهم ومصطلحاتهم، حيث عرفه كل إنسان حسب مشربه، وما يرى أنه من أهم مميزات الدين، وكذلك الأمر بالنسبة للمعنى الاصطلاحي فقد تعددت حوله التعاريف.

فبالنسبة للمفكرين الغربيين نجد بعظهم يخصصه بالناحية الأخلاقية، كقول "كانط": "بأن الدين هو المشتمل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية"، ونجد بعضهم يخصصه بناحية التفكير والتأمل كقول "رودلف

---

[1] يوسف القرضاوي، الدين والسياسة. دبلن: المجلس الاوروبي للإفتاء و البحوث، 2007، (ص ص. 10،11).

[2] بخوش، عبد القادر، مرجع سابق.

[3] محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة الأديان. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990، ص25.

[4] يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص12.

ايوكن": "الدين هو التجربة الصفوية التي يجاوز الإنسان فيها متناقضات الحياة"، إلى غير ذلك من التعريفات التي نظرت إلى الدين من زاوية وتركت أوجها وزوايا عديدة. [1]

نجد أيضا "سيسرون" يعرف الدين في كتابه "عن القوانين" بقوله: "الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله" و يقول أيضا: "الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر الهية".

ويقول "شلاير ماخر" : "قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة"، ويعرفه الأب "شاتل" الدين من خلال كتابه "قانون الانسانية" بقوله: "الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه". [2]

أما في الفكر الإسلامي فمنهم من عرفه بأنه "الشرع الالهي المتلقى عن طريق الوحي" وهذا تعريف أكثر المسلمين، إلا أنه يلاحظ على هذا التعريف حصر الدين على الدين السماوي فقط، سواء كان صحيحا أو باطلا، بدليل قوله عز وجل: ((وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)) [3] وكذا قوله تعالى: ((لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)) [4] فسمى الله ما عليه مشركو العرب من الوثنية دينا.[5]

أما أشهر تعريف للدين في الفكر الاسلامي وأكثره تداولا ما نسب إلى "التهاوني" في قوله: " إنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال"، وهذا يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على ملة كل نبي، وقد يخص بالإسلام كقوله تعالى: "إن الدين عند الله الاسلام" يضاف إلى الله عز وجل لصدوره عنه، وإلى النبي لظهوره منه، وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له، وقد لخصه الدكتور "دراز" بقوله: "الدين هو وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وألى الخير في السلوك والمعاملات".[6]

وأرجح التعريفات أن يقال: "الدين هو اعتقاد قداسة الذات، ومجموعة السلوك الذي يدل على الخضوع لتلك الذات ذلا وحبا، رغبة ورهبة"، فهذا التعريف فيه شمول للمعبود حقا وهو الله عز وجل أو معبودا باطلا وهو ما سوى الله عز وجل، كما يشمل أيضا العبادات التي يتعبد الناس بها لمعبوداتهم، سواء كانت سماوية صحيحة

---

[1] السقاف، علوي بن عبد القادر، موسوعة الأديان، متحصل عليه من الموقع: www.Dorar.net ، بتاريخ: 2015/06/29، على الساعة: 23:25

[2] يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص13.

[3] سورة آل عمران، الآية 85.

[4] سورة الكافرون، الآية 06.

[5] السقاف، علوي بن عبد القادر، مرجع سابق.

[6] بخوش، عبد القادر، مرجع سابق.

كالإسلام، أو لها أصل سماوي ووقع فيها التحريف والنسخ كاليهودية والنصرانية أو كانت وضعية غير سماوية الأصل كالبوذية وعموم الوثنيات.

كما يبرز التعريف حال العابد، إذ لابد أن يكون العابد متلبسا بالخضوع ذلا وحبا للمعبود حال العبادة، إذ أن ذلك أهم معاني العبادة.

ويبين التعريف أيضا هدف العابد من العبادة، وهو إما رغبة أو رهبة، أو رغبة ورهبة معا، لأن ذلك هو مطلب بني آدم من العبادة.[1]

ثالثا: مفهوم الدين في القرآن الكريم

لقد وردت كلمة الدين في القرآن الكريم بمعان متعددة:

فأحيانا يراد بها الطاعة وهو أصل المعنى، ودنت له أي أطعته، ومنه قوله تعالى: ((وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ))[2] وأيضا قوله تعالى: ((وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ))[3] أي الخضوع له وحده دون سواه.

وأحيان يراد بها الجزاء والمكافأة، يقال دانه دينا أي جازاه، ويقال كما تدين تدان أي كما تجازي تجازى بحسب ما عملت، ومن ذلك قوله تعالى: ((أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَدِينُونَ))[4] أي مجزيون.

وأحيانا يراد بها الحساب ومن ذلك قوله تعالى: ((مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ))[5] ونجدها أيضا بمعنى السلطان والملك، وقد دنته دينا أي ملكته، كقوله تعالى: ((فَلَوْلا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ))[6] أي غير مملوكين.

كما نجد أيضا كلمة الدين بمعنى القضاء والحكم والملك، وبه فسر قوله تعالى: ((كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ))[7] أي في حكمه وقضائه.[8]

---

[1] السقاف، علوي بن عبد القادر، مرجع سابق

[2] سورة البقرة، الآية 193.

[3] سورة الانفال، الآية 39.

[4] سورة الصافات، الآية 53.

[5] سورة الفاتحة، الآية 04.

[6] سورة الواقعة، الآية 86.

[7] سورة يوسف، الآية 76.

[8] منير، ياسر، مذاهب تعريف الدين ونشأته، متحصل عيه من الموقع: www.Elmokhalestv.com، بتاريخ: 2015/11/17، على الساعة: 17:26.

وأحيانا يراد بكلمة الدين أصول الدين وعقائده، كما في قوله تعالى: ((شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ))[1]، فالذي شرع الله لأمة محمد من الدين هو ما وصى به أولي العزم من الرسل: نوحا وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم، وهو أن يقيموا الدين ولا يتفرقوا.

والدين هنا الذي جاءت به الرسل كلهم كما قال "الحافظ بن كثير" هو: "عبادة الله وحده لا شريك له"، كما قال الله عز وجل: ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إلا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إلا أَنَا فَاعْبُدُونِ))[2] وفي الحديث الشريف "نحن معشر الأنبياء أولاد علات، ديننا واحد"[3] أي القدر المشترك بينهم هو عبادة لله وحده لا شريك له وإن اختلفت شرائعهم ومناهجهم، كقوله جل جلاله: ((لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا))[4]، لهذا قال تعالى: ((أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ))[5] أي وصى الله جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالائتلاف والجماعة، ونهاهم عن الافتراق و الاختلاف.

وقد يراد بالدين إذا ذكر في القرآن الكريم الإسلام بصفة خاصة، كقوله تعالى: ((أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ))[6] وقوله: ((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ))[7].

كما قد يراد به العقيدة التي يدين بها قوم من الأقوام وإن كانت باطلة، كما في أمره تعالى إلى رسوله أن يقول للمشركين الكافرين: ((لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ))[8].[9]

الفرع الثالث: أهمية الدين

الدين هو الفطرة التي يفطر الله عز وجل الناس عليها منذ أن يولدوا من بطون أمهاتهم كما جاء في قول

---

(1) سورة الشورى، الآية 13.

(2) سورة الأنبياء، الآية 25.

(3) رواه البخاري، احاديث الأنبياء (3442).

(4) سورة المائدة، الآية 48.

(5) سورة الشورى، الآية 13.

(6) سورة آل عمران، الآية 83.

(7) سورة التوبة، الآية 33، سورة الفتح، الآية 28، سورة الصف، الآية 09.

(8) سورة الكافرون، الآية 06.

(9) يوسف القرضاوي، مرجع سابق (ص ص.14،15).

رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة"[1]، من هنا ظهرت حاجة الإنسان الفطرية إلى الدين، أي أنه في وقت الشدائد والمصائب يجد نفسه لا إراديا يطلب العون والغوث من قوة مطلقة عليا لها القدرة وحدها على إخراجه مما ألم به من مصائب الدنيا، لذا جاء القرآن الكريم ليبين لنا أن الله عز وجل وحده هو القادر على فعل كل شيء، وهو وحده القادر على إخراجنا من أي من المشاكل والملمات التي نمر بها، كما جاء في قوله تعالى: ((وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ))[2].[3]

فللدين أهمية كبرى في حياة الناس أفرادا وجماعات، فهو الذي يربط الفرد بالناس وبالعالم كله، كما يربطه بالماضي والحاضر والمستقبل وباللانهاية، فلا يمكن نكران وجود الدين ولا تجاهل دوره في التاريخ الانساني، فهو شعور فطري مركوز في النفوس البشرية، وحتى المذاهب والمشارب والإيديولوجيات المناوئة للدين يعمد أتباعها إلى تعويض حاجتهم إلى إشباع ذلك الشعور المغروز في داخلهم (التعطش إلى الايمان) باللجوء إلى تقديس بعض أرباب تلك المذاهب من أصحاب الشخصيات الكاريزمية وذلك بالطاعة المطلقة أو بإقامة الأنصاب والتماثيل.

ويرى بعض الباحثين المعاصرين في مجال السوسيولوجيا الدينية أن حضور الظاهرة الدينية في العالم المعاصر عامة قد تغول إلى حد مهول، ولا أدل على ذلك من تفاخر كبار زعماء العالم وساسته وقادته بانتمائهم إلى الدين وتمسكهم به واستلهامهم إياه في أعمالهم وسياساتهم.

ويرى السوسيولوجي الفرنسي "غوستاف لوبون" أن للدين أهمية ومكانة كبيرة في صدور الجماعات البشرية، على اعتبار أنه لابد للجماعات البشرية من دين، وذلك لأن الاعتقاد برأيه ضروري للإنسان وهو عنصر نفسي مثل الألم واللذة والحزن والفرح...إلخ، يقول "لوبون": " ومهما يكن عرق الناس ووقت ظهورهم ودرجة جهلهم وعلمهم، فإنهم سواء في عطشهم إلى المعتقد، فكأن المعتقد غذاء نفسي ضروري لحياة الروح، كضرورة الغذاء المادي لحفظ الجسم"، فلا منئى للجماعات بحسب "لوبون" عن أن يكون لها دين مادامت جميع المعتقدات السياسية أو الإلهية أو الاجتماعية...إلخ، لا تطمئن لديها إلا إذا لبست ثوب الدين، ذلك أن للدين جاذبية كبرى لا يضارعه في قوتها غيره من سائر النظم الاجتماعية.

---

[1] رواه البخاري، الجامع الصحيح المختصر (1292).

[2] سورة الروم، الآية 33.

[3] مراد مراد، أهمية الدين في حياة الإنسان، متحصل عليه من الموقع: www.Mawdoo3.com، بتاريخ:2015/10/19، على الساعة: 01:38.

يقول "ارنست رينان" الذي كانت بينه وبين الشيخ محمد عبده مطارحات في الدين و العلم و العلاقة بينهما: "أن الدين هو أعلى مظاهر الطبيعة الانسانية وأكثرها جاذبية" لذلك فإننا إذا ما أمعنا النظر في اعتقادات الجماعات أيام سيادة الاديان أو في أزمة الثورات الكبرى التي غيرت وجه العالم، لتبين لنا أنها تتصبغ دائما بصبغة خاصة لا يمكن التعبير عنها بأحسن من تسميتها بالشعور الديني.[1]

وتتجلى أهمية الدين من خلال الأدوار والوظائف العديدة التي يقوم بها في مختلف المجالات خاصة في السياق الاجتماعي من خلال توثيق أواصر العلاقة بين أفراد الجماعات، فأهمية الدين لا تقتصر فقط في مجرد إقامة التوازن بين جانبي حياة الإنسان الرئيسين المادي والروحي، وليست مهمته محصورة في أنه تلك المنارة الساطعة لتهذيب أنماط السلوك، والارتفاع بمستويات التعامل إلى الدرجة المثلى، وتطبيق قواعد العدل، وإنما له أيضا وظيفة إيجابية أخرى أعمق أثرا في كيان الجماعة،[2] إذ أنه يقيم أوثق الروابط بين الإنسان وأخيه الإنسان، بحيث يتجاوز الدم واللون واللغة والإقليم والطبقة، ويجعل الناس إخوة بعضهم لبعض، يحب لأخيه ما يحب لنفسه بل يؤثر اخاه على نفسه،[3] كما يشير "برغسون" إلى أهمية ما يقوم به الدين في المجتمع وماله من وظيفة جليلة تتعلق بالتكامل والتماسك الاجتماعيين، معتبرا أن الدين هو مصدر وحدة المجتمع، فلا شك أن الدين يمثل أحد أقوى الروابط التي توحد المجتمع وتقوي تماسكه.[4]

وليس بخفي ما للدين من دور في مجال التربية والأخلاق بما يفيض به من قيم سامية، فلا مرية في أن الدين هو أسرع مؤثر في الأخلاق، ولا يدانيه في ذلك أي مؤثر آخر، وفي هذا الصدد يذهب علماء التربية إلى أن قاعدة السلوك الخلقي لا تقوى على البقاء دونما تأييد من الدين، فالنظام الديني له سلطة قوية لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس في ضوء مشيئة فوق بشرية، والدين هو الحافظ الأول للأخلاق منذ العصور التاريخية الأولى أيام كان الدين هو التنظيم الاجتماعي الوحيد الذي يسود الحياة الاجتماعية وينسقها.

وقد أتى حين من الدهر كان الدين فيه هو المصدر الأساسي للقانون، وبالتالي فقد كان وسيلة ضبط مهمة في المجتمع، فلطالما كانت الكنيسة في أوروبا قوة اجتماعية تفوق قوة الدولة، وفي العصر الحديث لا تزال الدولة تستند في سلطتها إلى كثير من القواعد الدينية ذات التأثير الاجتماعي، كأمور الزواج والأحوال الشخصية

---

[1] زكريا يراق، مرجع سابق، ص42.

[2] نفس المرجع، ص43.

[3] يوسف القرضاوي، الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام، المكتب الإسلامي للطباعة و النشر، 2007، ص45.

[4] زكريا براق، مرجع سابق، ص 48.

وما شابه ذلك، فالأنظمة السياسية والتدابير الاجتماعية كافة إنما قامت منذ بدأ التاريخ على معتقدات دينية، فالمعتقد هو الذي يوحد الأمة على كلمة واحدة، ذلك أنه ينشأ عن المعتقد القوي إيمان راسخ ويقين لا يتزعزع.[1]

أما فيما يخص تأثير الدين في الحياة السياسية، فإنه على مدى التاريخ لا يقل عنه شأنا في مختلف نواحي الحياة وفي سياسة الشعوب، ومأتى قوة الدين العظيمة بحسب "غوستاف لوبون" من كونه العامل الوحيد الذي تتوحد به منافع الأمة ومشاعرها وأفكارها، لذلك تجد أن قيام الأمم بأعظم الأعمال وتأسيس أكبر المماليك التي أدهشت العالم كان في عصر تدينها، كذلك اتحدت بعض قبائل العرب بفكرة محمد ﷺ فاستطاعوا قهر أمم كانت لا تعرف منهم حتى الأسماء.

أما في المجال الاقتصادي، لا جدال في أن اطروحة "ماكس فيبر" حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، هي إحدى أهم الدراسات السوسيولوجية التي عنيت بتسليط الضوء على الدور الضخم الذي ينهض به الدين في مجال الاقتصاد، وفحواها أن الأخلاق البروتستانتية كانت أحد أهم العناصر التي أسهمت إسهاما كبيرا في تطور الروح الرأسمالية الحديثة، بل إن فروع الرأسمالية هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية بما تنطوي عليه من أنماط سلوكية أخلاقية وعملية.[2]

إضافة إلى ذلك ومن الناحية العقلية فالدين هو الذي يحل ألغاز الوجود وهو الذي يجيب عن اسئلة الإنسان الكبرى والخالدة التي صاحبته وأقلقته منذ بدأ يفكر في نفسه وفي العالم من حوله، من أين؟ وإلى أين؟ ولم؟ أعني: السؤال عن البدا وعن المصير وعن الغاية؟

كما أنه من الناحية النفسية هو نداء الفطرة كما قال تعالى: ((فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ))[3] هذه الفطرة التي جبلت على الإيمان بإله عظيم تتجه إليه القلوب والخوف والخضوع والحب، هذا هو الإيمان الذي يشبع جوع الفطرة ويروي ظمأها، ويملا فراغها.

---

[1] زكريا براق، مرجع سابق، ص 50.

[2] نفس المرجع، ص 52.

[3] سورة الروم، الآية: 30.

ويبقى الدين هو سفينة النجاة أو تلك المنارة التي تعلق عليها الجماهير آمالها لتحقيق ما تصبوا إليه من السعادة والحياة الرغيدة في عالم ملؤه الضياع والمخاطر والشكوك.[1]

المطلب الثاني: الإطار المفاهيمي والنظري للدولة

الفرع الأول: أصل نشأة الدولة

أولا: في الفكر الغربي

تعتبر الدولة ظاهرة اجتماعية يرجع أصلها إلى الحضارات القديمة، وهي في تطورها تتفاعل مع الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة، وقد اختلف العلماء حول أصل نشأة الدولة وظهرت بذلك عدة نظريات متباينة ونتيجة لهذا التباين ظهرت اتجاهات عديدة أهمها:

1/ الاتجاه الثيوقراطي: هو الذي يرد أصل نشأة الدولة إلى تدخل الآلهة التي تؤثر الحكام دون سواهم بالسيادة والسلطان ليحكموا باسم الآلهة، وقد كانت هذه الفكرة هي السائدة في المدنيات الأولى، وقد شهدت هذه النظرية عدة تطورات، ففي البداية اعتبر الحكام من طبيعة إلهية بل هو الإله نفسه أو ابن الإله في بعض المعتقدات، ومع ظهور المسيحية تم الفصل بين الإله و الحاكم، وأصبح الحاكم إنسانا يصطفيه الله للسلطة والحكم ولا يستمد سلطته من أي مصدر آخر، فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهي المباشر وهو ما يوجب على باقي البشر طاعته والانصياع له، فلا يسئل الحاكم عن أفعاله إلا أمام الله وحده.

ولما وقع الصراع بين الكنيسة والملوك في أوروبا في العصور الوسطى بدأت تظهر فكرة جديدة للفصل بين السلطة والحكام الذين يمارسون هذه السلطة، فالسلطة من عند الله لكن الحاكم الذي يمارسها لا يكون من اختيار الله مباشرة، بل يوجه إرادة البشر نحو اختيار هذا الحاكم بالذات، وبالتالي فان الحاكم يتولى السلطة بواسطة الشعب ولكن من خلال الإرادة الإلهية، وعرفت هذه النظرية بنظرية الحق الالهي غير المباشر.[2]

2/ الاتجاه الديمقراطي: هو الذي يرد أصل نشأة الدولة إلى فكرة العقد الاجتماعي الذي قام بين الأفراد فيما بينهم دون أن يكون الحاكم طرفا فيه، فتنازلوا عن حقهم له ليقوم بتنظيم شؤونهم (نظرية العقد عند هوبز)، أو هو عقد قام بين الأفراد من ناحية والحاكم من ناحية اخرى، وقد رتب حقوق و التزامات لكل طرف دون أن

---

[1] يوسف القرضاوي، الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام،(د.ب.ن)، ص48.

[2] النظريات العامة المفسرة لأصل نشأة الدولة، متحصل عليه من الموقع: www.startimes.com، بتاريخ: 2015/11/19، الساعة: 22:20.

يفقد الأفراد كامل حقوقهم بل تنازلوا عن جزء منها بالقدر اللازم لإقامة السلطة (نظرية العقد عند لوك)، أو هو عقد قام بين الأفراد أنفسهم ولكن بصفتين: الأولى باعتبارهم أفرادا مستقلين ومنعزلين كل منهم عن الآخر، والثانية باعتبارهم أعضاء متحدين يظهر من مجموعهم الشخص الجماعي المستقل، وقد أدى العقد إلى تنازل الأفراد عن كامل حقوقهم تجاه مجموعتهم، وعلى ذلك فهي سلطة خاضعة لهم ووكيلة عنهم، فالحكام ليسوا إلا خداما لدى الشعب الذي يستطيع أن يخلع أيا منهم (نظرية العقد عند روسو).

3/ اتجاه القوة: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الدولة إنما قامت عندما استطاعت فئة من نفس الجماعة أن تسيطر على بقية الأفراد ثم تسيطر على بقية الجماعات المجاورة عن طريق القهر والقوة، حيث تستند إلى الأحداث التاريخية الكثيرة التي قامت فيها الدول وانتظمت بعد حروب طاحنة أدت إلى قهر فئة لأخرى.

4/ اتجاه التطور التاريخي: يرجع أصحاب هذا الاتجاه أصل نشأة الدولة إلى اعتماد الدولة في قيامها على عدة عوامل متباينة الأهمية ومتفاوتة بين دولة وأخرى حسب طبيعة كل فئة وظروفها، ونتيجة لتفاعل تلك العوامل المختلفة ظهر على مر الزمن إحداث ترابط بين أفراد الجماعة رغبة في تحقيق الأغراض المشتركة لهم، ثم تطورت تلك الجماعة فصارت دولة على نحو ما نراه اليوم، وعلى هذا النحو فلا يمكن النظر إلى الدولة وفق هذا الاتجاه على أنها مولودة بتاريخ محدد بل هي نتيجة تطورات طويلة وممتدة في الزمن من شكلها الأكثر بساطة وصولا إلى الشكل الأكثر تعقيدا.[1]

ثانيا: نشأة الدولة عند ابن خلدون

تحوم عملية نشوء الدولة في فكر ابن خلدون حول دور هام وأساسي هو أن الدولة تنشا من البداوة وعمادها العصبية.

لقد أرسى ابن خلدون قواعد نظريته حول نشأة الدولة في ضوء الأحداث والشواهد التاريخية التي عاصر وشاهد الكثير منها، واعتمد في استقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعي المحسوس، أو الواقع الاجتماعي المادي، وهذا ما يؤكده في كتابه "مقدمة ابن خلدون" بقوله: "فأنشأت في التاريخ كتابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران أسباب، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الاعصار وملؤا أكناف الضواحي منه

[1] أصل نشأة الدولة، متحصل عليه من الموقع: www.droit-dz.com، بتاريخ: 2015/11/03، الساعة: 08:42.

والأمصار" ويعود الاعتماد الكبير لابن خلدون على شواهد مجتمعه وبشكل خاص تلك التي عاصرها بنفسه، إلا انه كان واقعيا شديد الواقعية في دراسة المجتمع وظواهره ولا سيما السياسية منها.[1]

وقد انسجمت نزعة ابن خلدون الواقعية لتطغى بشكل واضح على نظريته في الدولة من خلال تأكيده المستمر على منطق البداوة في نشوء الدولة وتكوينها كما يقول: "فطور الدولة من أولها بداوة" وقوله: "أن الدولة تكون في أولها بدوية" حيث يرى أن الدولة غالبا لا يمكنها أن تنشأ وتستمر على الحياة كمؤسسة قوية حيوية إلا في إطار بدوي، وذلك بسبب أن العصبية قوية كل القوة في البداوة، وحينما تبدأ الدول في الابتعاد عن العصبية تلك الروح البدوية المنشأة فان ذلك يعني إيذانا بانحدارها وتدهورها في هاوية الاضمحلال، فزوال العصبية يعني زوال القوة التي تسمح لقبيلة ببناء دولة – والتي لا يمكنها أن توجد إلا في إطار العمران البدوي– يضفي إلى إضعاف الدولة حتما، يعني ذلك ان اللحظة التي تنتهي فيها الحياة البدوية يبدأ أبناء القبائل بفقدان عصبيتهم، روح تضامنهم، فعاليتهم الاجتماعية وأخلاقهم أي أنهم يفقدون قوتهم الحقيقية التي ترتكز عليها الدولة.[2]

فالعصبية عند ابن خلدون هي الصورة التي تعكس المجتمع البدوي، والقوة القادرة على حفظ الترابط عند المجتمع البدوي والقبيلة، كما أنها القوة اللازمة للانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري، والقوة اللازمة للوصول إلى الملك والاحتفاظ به والذي يعد الهدف الأسمى للعصبية في المجتمع البدوي.

والعصبية عند ابن خلدون ليست بالضرورة مبنية على علاقة الدم وإن كانت الاساس، فكما تكون العصبية داخل القبيلة بين أفرادها مبنية على علاقة الدم للدفاع عن القبيلة ضد أي اعتداء خارجي، يمكن أن تكون العصبية نتيجة التفاعل الاجتماعي بين أفراد لا تربطهم علاقة الدم، وإنما علاقات ومصالح مشتركة مثل العمل في مهنة معينة أو السكن في منطقة معينة أو الميول نحو شيء معين.[3]

إن العصبية لابن خلدون هي الأساس في فكرة ضرورة التنظيم السياسي وبشكل أخص في فكرة الدولة، فكما يقول في مقدمته "الدولة غاية العصبية" بل إنها بالنسبة له المبدأ الأوحد والأنجع لنشوء الدول.[4]

---

[1] رياض عزيز هادي، "مفهوم الدولة و نشوؤها عند ابن خلدون"، مجلة العلوم السياسية، العدد 37، ص87.

[2] نفس المرجع، ص 88.

[3] جهاد علي السعايدة، "دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون"، مجلة جامعة دمشق، العدد 3+4، 2014، ص 503.

[4] رياض عزيز هادي، مرجع سابق، ص 89.

ثالثا: نشأة الدولة في الإسلام

كان العصر الأول من تاريخ الاسلام، أي منذ قيام الرسول صلى الله عليه وسلم بالدعوة إلى الإسلام إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى، والذي دعي بعصر النبوة أو عصر الوحي، له من الصفات التي تميزه عن غيره من العصور، فقد كانت الفترة المثالية التي تحققت فيها المثل العليا للإسلام بأكمل معانيها، وقد انقسمت هذه الفترة إلى فترتين فصلت بينهما الهجرة.

ففي الفترة الأولى وجدت نواة المجتمع الاسلامي وقررت قواعد الإسلام الأساسية بصفة هامة، وفي الفترة الثانية تكون هذا المجتمع وفصل ما أجمل من القواعد، واكتمل التشريع بإعلان مبادئ جديدة، وبدء بتنفيذ وتطبيق المبادئ جميعا حتى ظهر الإسلام في هيئة اجتماعية ووحدة منسجمة عامة تهدف إلى غايات واحدة.

ورغم أن الدعوة كانت في مكة في صورتها العقدية المحضة من جزاء وثواب ووعد ووعيد، إلا أنها كانت تتضمن مفاهيم سياسية تجعل من الرسول صلى الله عليه وسلم المرجعية الوحيدة لمواجهة حياة قريش العامة والخاصة، كما أنه كان المؤهل للزعامة السياسية وفقا لمفاهيم القبيلة ذاتها في معنى الزعامة، حيث تكون الزعامة في القبيلة لأكثر الرجال حظا من الحكمة، والحذر والعقل، فكان محمد هو الأجدر والأكثر تأهيلا بلا ريب ولا منازع.[1]

ويستمر الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته إدراكا منه لأهمية الدولة بأنها ستكون مستودعا لسيادة قيم الشريعة، ومن أجل حماية هذه القيم كان الرسول يعرض نفسه على القبائل طالبا منها أن تؤمن بدعوته ليهيئ أرضية الدعوة،[2] فكانت بيعة العقبة الأولى بعد لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بستة نفر من أهل يثرب في موسم الحج في العام العاشر من النبوة، ودعاهم إلى الإسلام فأسلموا، وكان ذلك اللقاء ممهدا لبيعة العقبة الأولى التي تمت في العام الموالي في موسم الحج وقد حضرها اثنا عشر رجلا بايعوا النبي صلى الله عليه وسلم.[3]

وقبل شهور من هجرة الرسول من مكة إلى المدينة تم عقد تأسيس هذه الدولة بين الرسول وبين قادة الأوس والخزرج وممثليهم الذين التقوا به في موسم الحج الثاني عشر من النبوة، فكانت بيعة العقبة الثانية هذه عقدا سياسيا وعسكريا واجتماعيا لتأسيس الدولة الإسلامية الأولى في التاريخ.

---

[1] محمود علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام. مذكرة ماجيستير، كلية الدراسات العليا جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 2011/05/19، ص72.

[2] نفس المرجع، ص 73.

[3] أحمد بوعشرين الأنصاري، مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي و الإسلامي. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص 22.

فقبل هذه البيعة كان المسلمون بمكة جماعة مستضعفة تخفي إيمانها وتستخفي بشعائر الدين الجديد، لكن هذه البيعة التي تمت بين الرسول صلى الله عليه وسلم وخمسة وسبعين من وجوه الأوس والخزرج من بينهم امرأتان، فقد بينت هذه البيعة ونصت على بنود تأسيس دولة المدينة، ففيها تم الاتفاق على هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحبه إلى المدينة ليكونوا من أهلها أمة جديدة لها سلطانها الموحد الجديد، متعهدين أن يحموا القائد ودعوته وأن تكون القوة المقاتلة للكيان الاجتماعي والسياسي الجديد، وفي المقابل عاهد الرسول صلى الله عليه وسلم هذا النفر من الأوس والخزرج والذين مثلوا الجمعية التأسيسية للدولة الإسلامية بقوله صلى الله عليه وسلم: " بل الدم بالدم والهدم بالهدم (أي منزلي من منازلكم وقبري من مقابركم ومن طلب دمكم طلب دمي) أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم"، وقد طلب النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الجمعية التأسيسية أن يختاروا منهم للقيادة ليكونوا بمثابة وزراء الرسول صلى الله عليه وسلم ومستشاري حكومته بين الأنصار، فقال صلى الله عليه وسلم: "أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيبا يكونون على قومهم بما فيهم"، فاختاروا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس.[1]

لقد كانت بيعتا العقبة نقطة التحول في تاريخ الإسلام ولم تكن الهجرة إلا احدى النتائج التي ترتبت عليها، بل كانتا حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية، وقد شبهت هذه البيعات بالعقد الاجتماعي الذي تحدث عنه الفيلسوف "جان جاك روسو" وأمثاله، بل عقد تاريخي وهو حقيقة يعرفها الجميع فقد تم الاتفاق بين إرادات إنسانية حرة وأفكار واعية ناضجة من أجل تحقيق رسالة سامية.

ومع وصول الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة بدأت مرحلة إرساء قواعد الدولة وبناء مجتمع الأمة الإسلامية، وقد كرس لها الرسول صلى الله عليه وسلم من التوجيه والبعد السياسي والإداري المستمر، مما أهل الدولة للنضج، وبالتالي أفرزت ميادين للعمل السياسي والإداري والتنظيمي،[2] وقد برز ذلك بالمهام التي قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال:

- ❖ بناء مسجد قباء: حيث كان أول عمل قام به الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة ليكون مركزا تؤدى فيه الصلوات وكذا مكانا للاجتماع ومقرا عاما للمسلمين.
- ❖ المؤاخاة بين المهاجرين والنصار: تم إعلان الرابطة الأخوية بين المهاجرين والأنصار، فالأخوة هنا ليست بالرحم أو بالنسب كما كان معروفا بين القبائل، بل أخوة العقيدة والدين، فقد كان المهاجرون بأشد

---

[1] محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 1988، ص 214.

[2] محمد علي محمود صبح، مرجع سابق، ص 74.

الحاجة لهذا الفعل لكي يعزز الانتماء خاصة بعد أن هجروا ديارهم وأموالهم وفارقوا أهلهم وأولادهم.

❖ الصحيفة: ليتمكن الرسول صلى الله عليه وسلم من إدارة شؤون الدولة والرعية، وضع دستورا بلغت مواده نحو خمسين مادة، ينظم فيها شؤون الدولة في السلم والحرب، وفي التعاون الأدبي والإنفاق المادي.

وقد عدت الصحيفة وثيقة دستورية تحدد العلاقات بين مواطني الدولة، وتحدد مهام السلطة الحاكمة فيها متمثلة في شخص الرسول ﷺ بما فيها من علاقة بين السلطة الحاكمة ومواطني الدولة الذين شكلوا مجتمع متعدد الثقافات والديانات، وكذلك اعتبرت الصحيفة من أنفس العقود الدولية وأحقها بالنظر والتقدير من الناس كافة وأولها بأن تكون نبراسا للمسلمين في أصول العلاقات الدولية بينهم وبين مخالفيهم من أهل الأديان الأخرى، هذا فضلا على أن عقدها ابتدأت به الدولة الإسلامية حياتها وابتدأ الاعتراف بالمسلمين كدولة.[1]

الفرع الثاني: مفهوم الدولة

أولا: مفهوم الدولة لغة

لا تتضمن المعاجم العربية القديمة ذكرا لكلمة "دولة" بمعناها الإداري والسياسي الحديث، وإنما ورد لفظ الدولة بمعنى تداول الرأي أو الأمر أو الشيء بين أفراد متعددين، أي بمعنى أقرب إلى الشورى والتوريث أو التوزيع.

قال ابن فارس: "الدال والواو واللام أصلان، أحدهما يدل على تحول الشيء من مكان إلى مكان، والآخر يدل على ضعف واسترخاء، والدُّولة والدَّولة لغتان، يقال الدُّولة في المال والدَّولة في الحرب".

وقال الزجاج: "الدُّولة اسم الشيء الذي يتداول، والدَّولة الفعل والانتقال من حال إلى حال".[2]

وقد اشتهر استعمال مفهوم الدولة في اللغة للدلالة على معنيين متقاربين، قال الكسائي: "الدُّولة في المال يتداوله القوم بينهم، والدَّولة في الحرب"، وقال الجوهري: "الدَّولة في الحرب أي تُدَال احدى الفئتين على الأخرى، يقال: كانت لنا عليه الدَولة، والدُولة في المال يقال: صار الفيء دُولة بينهم يتداولونه، يكون مرة لهذا ومرة لهذا، وقال ابن منظور: الدَّولة هي الانتقال من حال الشدة إلى الرخاء، والدُّولة بمعنى الإدَالة وهي الغلبة.

---

[1] محمد علي محمود صبح، مرجع سابق، ص 75.

[2] إبراهيم خليل عليان، "الدولة الدينية والدولة المدنية"، ورقة مقدمة إلى مؤتمر "بيت المقدس الثالث" التي نظمتها جامعة القدس المفتوحة في فلسطين، 2012،ص10

يتضح من التعريفات السابقة أن كلمة "دولة" لا تخرج من أحد المعنيين:

المعنى الأول: الذي استخدمت فيه كلمة دُولة (بضم الدال) للإشارة إلى الهيمنة الاقتصادية لفئة على فئة أخرى.

المعنى الثاني: الذي استخدمت فيه كلمة دَولة (بفتح الدال) للإشارة إلى الهيمنة السياسية والعسكرية لفئة من فئات المجتمع على الفئات الاخرى.

حيث يتضح الترابط بين المعنيين عند ملاحظة عدم انفكاك الهيمنة الاقتصادية عن الهيمنة السياسية في الغالب.[1]

ثانيا: مفهوم الدولة اصطلاحا

قبل إيراد تعريف محدد للدولة يجب التمييز بين تصورات ثلاث تتنازع ظاهرة الدولة، فالتصور الأول هو الذي يركز على النظام أو الهيكل القانوني الذي بواسطته تترابط سياسيا أجزاء المجتمع المختلفة، والتصور الثاني يركز على ما تمثله الدولة من امكانيات احتكار السلطة المطلقة (القوة العليا) بواسطة الحكومة، أما التصور الثالث فيركز على الأهداف العامة التي تهدف مؤسسة الدولة لبلوغها لصالح المجتمع، فمن الطبيعي أن تختلف التصورات حول هذه الظاهرة المهمة نظرا إلى التعقيدات التاريخية التي تلازمها.

*** مفهوم الدولة في الفكر الغربي:**

إن أول من استخدم مصطلح الدولة هو ميكيافيلي في كتابه الشهير "الأمير" حيث عرفها بأنها: "كل هيئة يكون لها سلطة على الشعوب، وهي إما جمهوريات أو إمارات" .[2]

كما عرفها "جوزيف شترايز" بأنها: "تلك القوة الاجتماعية المنظمة التي تملك سلطة قوية تعلو قانونا فوق أي جماعة داخل المجتمع، وعلى أي فرد من أفراده، ولها وحدها دون الأحزاب السياسية أو الجماعات الدينية أو التجمعات الاقتصادية حق القسر وطلب الطاعة على المواطنين.[3]

---

[1] صهيب محمد أفقير، "بين الفقه السياسي المعاصر والفقه السياسي الإسلامي"، متحصل عليه من الموقع: www.Odabasham.net، بتاريخ: 2015/10/12، على الساعة: 09:43.

[2] هظال أحمد رشيد، إحسان أحمد رشيد، دراسة موجزة عن مفهوم الدولة وأنواعها وأنواع السلطات العامة، دهوك: مطبعة زانا، 2006، ص08.

[3] إبراهيم خليل عليان، مرجع سابق، ص11.

كما عرفها "هوريو" بأنها: "مجموعة بشرية مستقرة على أرض معينة وتتبع نظاما اجتماعيا وسياسيا وقانونيا معينا يهدف إلى الصالح العام ويستند إلى سلطة مزودة بصلاحيات الإكراه".

كما عرفها "كاري دي مالبرنج" بأنها: "مجموعة من الأفراد مستقرة على اقليم معين ولها تنظيم ينتج من تمتع الجماعة في علاقاتها مع الأفراد المكونين لها بسلطة عليا تدخلية آمرة وقاهرة".

أما المدرسة الماركسية فتعرفها بأنها: "التعبير على إرادة طبقة مسيطرة ومسيرة وهي لا تفعل شيئا سوى ترجمة السيطرة الطبقية، إنها إنتاج خاص لإرادتها".[1]

لقد قرنت الماركسية بين ظاهرة الدولة وظاهرة الملكية الخاصة، فبظهور الملكيات وبروز التناقض الطبقي، وضع أول حجر أساس للدولة من قبل الفئة المالكة، واستخدمت كأداة لانضمام الآخرين والهيمنة عليهم، فالدولة حسب "ماركس" هي منظمة للسيطرة الطبقية ولاضطهاد طبقة على يد طبقة أخرى.[2]

أما "ماكس فيبر" فالدولة كما يتصورها هي: "مشروع سياسي ذو طابع مؤسساتي تطالب قيادته الإدارية باحتكار الإكراه البدني المشروع" فالقيمة الرئيسية عند "ماكس فيبر" هي العقلانية التي هي عملية تطبيق العقل الرياضي المجرد على مختلف نواحي الحياة، وذلك بغية رفع الإنتاج المادي والذهني وتوفير الجهد، وما الدولة الحديثة بصفة عامة إلا مجموع أدوات العقلنة في دروب الحياة كافة، بما في ذلك البيروقراطية التي هي إحدى أهم نتائج العقلانية بل أحد أبرز عناوينها.[3]

ومن كثرة التعاريف التي ترد بهذا الخصوص، يكمن إيراد تعريف شامل للدولة بأنها: "عبارة عن مجموعة دائمة ومستقلة من الأفراد، يملكون اقليما معينا، وتربطهم رابطة سياسية مصدرها الاشتراك في الخضوع لسلطة مركزية، أي بينهم فئة حاكمة وأخرى محكومة، ويحق لها كشخص معنوي دون غيرها استخدام القهر لتحقيق أغراضها".

وبالرغم من أن الفقهاء اختلفوا في تعريف الدولة إلا أنهم متفقون على العناصر الجوهرية أو الأركان الأساسية المكونة للدولة باعتبارها مجتمعا قانونيا وهي عندهم ثلاثة: الجماعة البشرية (الشعب)، والاقليم، والهيئة الحاكمة (السلطة السياسية).[4]

---

[1] صالح السعيد بوشعير، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1994، ص 55.

[2] بتول حسين، "مفهوم الدولة وأركانها في الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلة العلوم السياسية، العدد 43، ص 153.

[3] زكريا براق، مرجع سابق، ص 74.

[4] هظال أحمد رشيد، إحسان أحمد رشيد، مرجع سابق، ص 08.

*** مفهوم الدولة في الاسلام:**

لقد استخدم القرآن الكريم كلمة "دولة" بمعناها اللغوي وليس الاصطلاحي، حيث جاءت في قوله تعالى: ((كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأغْنِيَاءِ مِنْكُمْ))[1] وتعني أن لا يكون المال متداولا ومتناقلا بين الأغنياء فقط دون باقي أفراد المجتمع، كما جاء في آية

أخرى قوله تعالى: ((وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ))[2] وتعني أن الغلبة في الحرب مرة لهذا الفريق ومرة للفريق الآخر.

إن عدم ذكر القرآن الكريم للدولة بمعناها المعروف اليوم لا يعني أنه خلا من الإشارة إلى الدولة ولكن بصورة غير مباشرة، كذكره لبعض الألفاظ التي تدل على السلطة السياسية التي تمارسها الدولة، كلفظة الملك في قوله تعالى: ((وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا))[3] هذا بالإضافة إلى ذكره لألفاظ أخرى تدل على السلطة السياسية كلفظ الخليفة وأولي الأمر، فالقرآن الكريم أشار إلى الجزء وهي السلطة للدلالة على الكل التي هي الدولة، هذا بالإضافة إلى ذكره للعديد من الألفاظ التي تدل بحسب بعض المفكرين الإسلاميين على الدولة،[4] ومن ذلك:

– **لفظ القرية:** وهذا ما ورد في قوله تعالى: ((قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ))[5] هذا ما جاء على لسان ملكة سبأ، فقد كانت سبأ لها صفة الدولة المنظمة، ففيها حكومة ترأسها ملكة قوية لها وزارة وقادة إداريون، وقد قامت هذه الدولة على أساس التشاور وأخذ رأي الآخر وهذا ما يؤكده قوله تعالى: ((قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ))[6] كما أن هذه الدولة توفرت لها السلطة ذات القوة والشدة، وهذا ما أكدته الآية على لسان وزراء ملكة سبأ ومستشاريها: ((قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ))[7] وعليه يلاحظ أن دولة سبأ التي أطلق عليها القرآن الكريم لفظ القرية، لها مقومات الدولة من الشعب والاقليم وحكومة على رأسها ملكة ذات عرش عظيم.

---

[1] سورة الحشر، الآية 07

[2] سورة آل عمران، الآية 140.

[3] سورة الكهف، الآية 79.

[4] بتول حسين، مرجع سابق، ص 152.

[5] سورة النمل، الآية 34.

[6] سورة النمل، الآية 32.

[7] سورة النمل، الآية 33.

– **لفظ المدينة:** وقد وردت في القرآن الكريم لتدل على دولة صغيرة العدد والمساحة، مثل قوله تعالى في شأن سيدنا موسى عليه السلام: ((وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا))[1] والمقصود هنا عاصمة الدولة ومقر حكومتها.

– **لفظ البلدة:** وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم بمعنى الدولة في سياق قصة سبأ في قوله تعالى: ((لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ))[2] ومن استخدامات البلدة بمعنى الدولة أيضا قوله تعالى: ((وَفِرْعَوْنَ ذِي الأَوْتَادِ (10) الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلادِ (11) فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ (12)))[3] أي الذين طغوا في مدن مصر وقراها.

ولقد عرف الإسلام فكرة الدولة كشخصية مستقلة عن شخصية الحكام الذين يعتبرون أمناء على السلطات، يمارسونها نيابة عن الأمة في فترة ولايتهم، وعليه فالدولة في الإسلام نشأت من التشريع الإسلامي المستمدة قواعده من القرآن والسنة والأدلة التابعة لهما وفقا للقواعد الكلية.

فإذا كانت السلطة التي تحكم الدولة هي سلطة تقوم على التزام عقيدة التوحيد وأحكام الشرع الإسلامي فهي دولة إسلامية، وعليه يمكن تعريف الدولة الإسلامية بأنها: "مجموعة من الناس يقيمون على اقليم معين تحكمهم الشريعة الإسلامية".[4]

ثالثا: علاقة الدولة ببعض المصطلحات

لا يستقيم موضوع تعريف الدولة إلا بمحاولة التفرقة بينها وبين بعض المصطلحات الأخرى الشائعة، والتي قد تختلط على الفهم، ومنها تحديدا مصطلحات الأمة، المجتمع، والحكومة.

1/ الأمة والدولة: الأمة هي جماعة من الناس تربط بينهم روابط وحدة الجنس أو اللغة أو الدين، وبصورة عامة مجموعة تربطهم مشاعر واحدة تكونت عبر الزمن، فهي بهذا المعنى أقرب إلى القومية، دون أن يكون لها تنظيم قانوني، في حين أن الدولة عبارة عن وحدة سياسية وقانونية لمجموعة من الناس قد تجمعهم أولا وحدة المشاعر الآنفة الذكر، وليس من مانع لو تداخل المصطلحان في تناول واحد، فنكون أمام دولة ممثلة لأمة واحدة،

---

[1] سورة القصص، الآية 15.

[2] سورة سبأ، الآية 15.

[3] سورة الفجر، الآيات: 10،11،12.

[4] محمد علي محمود صبح، مرجع سابق، ص 64.

أو دولة تتعدد فيها الأمم كما هو الحال في الولايات المتحدة الامريكية وسويسرا، أو أمما تتكون من عدة دول كما هو الحال بالنسبة للأمة العربية، كل هذه الفروق تؤكد تمايز الدولة والأمة عن بعضهما البعض.[1]

2/ المجتمع والدولة: المجتمع هو مركب للعلاقات الاجتماعية التي يحكمها وعي متبادل بين أعضائه، من أجل إشباع غريزة الإنسان الاجتماعية، وهو بهذا المعنى قد يضم مجموعة من النظم الاجتماعية وما الدولة إلا واحدة من هذه النظم، وبهذا المعنى فالفرق واضح بين المصطلحين سواء من حيث الوظيفة أو من حيث البناء.

3/الحكومة والدولة: باختصار يمكننا القول أن الحكومة ماهي إلا جهاز تستخدمه الدولة لتحقيق أهدافها العامة، فالدولة بهذا المعنى هي مصدر سلطات الحكومة، كما أنهما يختلفان من حيث التمثيل فالحكومة تقتصر على بعض المواطنين في حين أن الدولة تضمهم جميعا، أيضا فالحكومة هيكل غير ثابت على عكس الدولة التي يفترض فيها من حيث المبدأ عدم التغيير والمحافظة على كيانها.[2]

الفرع الثالث: الدولة الدينية والدولة المدنية

بعد الصراع حول مفهوم الدولة انتقل الصراع حول مرجعيتها هل هي دينية أم مدنية؟ وقد ثار الجدل حول الدولة الدينية والمدنية في مفهومهما وطبيعتهما.

أولا: الدولة الدينية

هي الدولة التي يكون الحاكم فيها ذا طبيعة إلهية، أو أنه مختار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من الله تعالى حسب ما عرف بنظرية الحق الإلهي، ويترتب عن ذلك أن الحاكم في منزلة عالية لا يرقى إليها أحد من أفراد الشعب، وأنه لا يعترض على أقواله أو أفعاله، وليس لأحد قبله حقوق أو التزامات بل عليهم الخضوع التام لإرادة الحاكم حيث لا حق لهم في مقاومته أو الاعتراض عليه.

وتكون الدولة دينية بالمعنى الغربي (الثيوقراطي) إذا كان حاكمها أو حكامها يزعمون أنهم يصدرون في كل ما يقولون ويفعلون عن وحي من الله اليهم مباشرة، ولذلك لا يمكن مناقشتهم أو محاسبتهم، والذي يدعي مثل

---

[1] هظال أحمد رشيد، إحسان أحمد رشيد، مرجع سابق، ص 08.

[2] نفس المرجع، ص 09.

هذه الدعوى لا يشترط فيه أن يكون رجل دين بالمعنى المعروف في الغرب، فقد ثبت عن الرئيس بوش مثلا أنه كان يدعي مثل هذه الدعاوي كقوله: "أمرني ربي أن أحارب في العراق" بالرغم من أنه كان يتصرف على أساس هذه الدعاوي في حدود السلطات التي يتيحها له الدستور الأمريكي، إلا أن بعض المفكرين الغربيين وصفوا حكمه بالثيوقراطي وأطلقوا عليه اسم الثيوقراطية الأمريكية.[1]

ويمكن تلخيص النظريات التي تبنى عليها الدولة الدينية (الثيوقراطية) عموما إلى ثلاث نظريات:

1/ نظرية الطبيعة الإلهية للحاكم:

تقول هذه النظرية: "إن الله موجود على الأرض يعيش وسط البشر ويحكمهم، ويجب على الأفراد تقديس الحاكم، وعدم إبداء أي اعتراض"، هذه النظرية كانت سائدة في المماليك الفرعونية، والإمبراطوريات القديمة، وبعض مراحل الدولة الفاطمية، وفي اليابان بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية.

2/ نظرية الحق الإلهي المباشر:

تقول هذه النظرية: "أن الحاكم يختار وبشكل مباشر من الله" أي أن الاختيار بعيد عن إرادة الأفراد أي أنه أمر إلهي خارج عن إرادتهم، وتمتاز هذه النظرية بما يلي:

- أنها لا تجعل الحاكم إلها يعبد.
- الحكام يستمدون سلطتهم من الله مباشرة.
- لا يجوز للأفراد مساءلة الحاكم عن أي شيء.

وهذه النظرية هي التي تتبناها الكنيسة أحيانا، كما استخدمها بعض ملوك أوروبا خاصة فرنسا لتدعيم سلطانهم على الشعب، يقول لويس الخامس عشر: "إننا لم نتلق التاج إلا من الله، فسلطة عمل القوانين هي من اختصاصنا وحدنا، ولا يشاركنا في ذلك أحد، ولا نخضع في عملنا لأحد".

3/ نظرية الحق الإلهي الغير مباشر:

في هذه النظرية الحاكم من البشر، لكن يقوم الله باختيار الحكام بطريقة غير مباشرة حيث يقوم مجموعة

[1] أبو فهر السلفي، الدولة المدنية مفاهيم وأحكام. (د.ب.ن): دار عالم النوادر، الطبعة الأولى، 2011، ص 26.

من الأفراد باختيار الحاكم وتكون هذه المجموعة مسيرة لا مخيرة، أي مسيرة من الله، وقد استخدمت هذه النظرية الكنيسة أيضا.[1]

أما المفهوم الإسلامي للدولة الدينية فينطلق من أن الإسلام فيه أمر بالحكم بما أنزل الله تعالى في كل شؤون الحياة، بما في ذلك في الأمور المتعلقة بالدولة من نظام حكم وقضاء وسياسات وغير ذلك، فالدولة الإسلامية هي بالضرورة دينية لكنها ليست دولة ثيوقراطية لأن الحاكم لا يحكم فيها بأوامر أو أخبار يتلقاها من الله تعالى مباشرة، وإنما يحكم بنصوص مكتوبة يستوي هو وغيره في إمكان معرفتها، ولذلك يمكن أن يحاسب ويمكن للناس أن يختلفوا معه.[2]

ومن هنا يمكننا أن نتبين أن هناك نوعين للدولة الدينية تاريخيا هما:

– دولة قام بها الأنبياء لضرورات ايصال رسالتهم الربانية إلى البشر، كان فيها تواصل بين هؤلاء الأنبياء وربهم خطوة بخطوة، وعليه لم يكن هناك امكانية لمحاسبة الأنبياء على قراراتهم لأنها من الله تعالى، ولم تكن هذه الدول بأي شكل دول دكتاتورية أو تسلطية أو تمتهن كرامة الإنسان، و انتهى هذا الشكل بانتهاء عهد النبوات، وعليه لا يمكن إعادة هذه التجربة مع بشر عادي لأن البشر خطاؤون، ومن أمثلة هذه الدول دولة النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة، وملك داود وسليمان عليهما السلام.

– دول قامت على أساس ديكتاتور أو ثيوقراطي ترعى مصلحة فئة منتفعة على حساب الناس وتحكمهم بما يتوافق مع مصالحها وليس مع مصالحهم، واتخذت الدين رداء لها لصد اعتراضات الناس على ظلمها لهم، ومن الظلم نسب هذه الدول إلى الدين سواء كان بحسن نية أو سوء نية، حيث كان هناك تجارب لمثل هذه الدول قديما وحديثا، ومن الأمثلة على دول اتخذت الدين رداء لتبرير تسلطها نجد الدول الأوروبية المدعومة من الكنيسة في عصر ما قبل النهضة.[3]

---

[1] أبو فهر السلفي، مرجع سابق، ص 27.

[2] إبراهيم خليل عليان، مرجع سابق، ص 14.

[3] نفس المرجع، ص 15.

ثانيا: الدولة المدنية

هي الدولة التي يكون القائمون على الحكم فيها لا يمثلون رجال الجيش ولا رجال الدين، فالدولة المدنية المقابلة للدولة الدينية هي وسيلة الأمة لفرض القانون والنظام.[1]

حيث تعد الدولة المدنية نقيضا للآتي:

- هي نقيض الفوضى بما أنها جهاز تنظيمي لتدبير شؤون مواطنيها وتسييرها.

- هي نقيض للدولة التسلطية التي يستفرد من خلالها الحاكم بالتقرير والتنفيذ وتتمركز كل السلطات بيده من دون حسيب ولا رقيب.

- هي نقيض للدولة التي يغيب فيها سمو الإرادة الشعبية حيث تكون مستعبدة لا سيدة.

وبالتالي فالدولة المدنية هي دولة ديمقراطية تسمو فيها الإرادة الشعبية، لتكون المحدد في اختيار من يحكم ومن يقرر ومن يشرع ومن يحاسب، ولذلك فهي تنحني لإرادة الاغلبية وتحترم حقوق الأقلية وتنظم التداول السلمي على السلطة وتقر بمبدأ الفصل بين السلطات وتقيم قطيعة مع كل مفردات التسلط والاستبداد والفكر الواحد سواء كان دينيا أو إيديولوجيا.[2]

كما يمكن تعريفها بأنها: "دولة المواطنة وسيادة القانون، التي تعطى فيها الحقوق والواجبات على أساس المواطنة، فلا يكون فيها التمييز بين المواطنين بسبب الدين أو اللغة أو اللون أو العرق، وهي كذلك التي تضمن كفالة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية واحترام التعددية والتداول السلمي على السلطة، وأن تستمد السلطة شرعيتها من اختيار الجماهير، وتخضع للمحاسبة من قبل الشعب أو نوابه".

ومن هذا التعريف نستنتج مقومات الدولة المدنية الخمسة وهي:

المواطنة، سيادة القانون، عدم التمييز بين المواطنين، الحرية واحترام حقوق الانسان، والتداول السلمي على السلطة، وهي بذلك تسعى إلى العضوية الكاملة والمتساوية في المجتمع بما يترتب عليها من حقوق و واجبات، وهو ما يعني أن كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق تراب الوطن سواسية بدون تمييز بسبب الدين أو الجنس أو اللون أو المستوى الاقتصادي أو الانتماء السياسي أو الموقف الفكري.

---

[1] إبراهيم خليل عليان، مرجع سابق، ص 17.

[2] أحمد بوعشرين الأنصاري، مرجع سابق، ص 21.

والمواطنة جوهرها التسامح واحترام الآخر والقبول بالتنوع، والتسامح لا يعني التنازل أو التساهل، بل يعني قبل كل شيء اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخر وعدم التحيز في التشريعات إلى طرف دون آخر، وفي إنفاذ القوانين والاجراءات القضائية، وهو يقتضي أيضا إتاحة الفرص الاقتصادية والاجتماعية لكل شخص دون تمييز، فكل استبعاد أو تهميش إنما يؤدي إلى الإحباط والتعصب والعدوانية.

وهناك من يعتبر أن كل دولة لا تقوم على أساس الديمقراطية وقامت على أساس عسكري أو قمعي آخر لا يستند إلى الديمقراطية ليست دولة مدنية، حيث عرفها بعض المفكرين الغربيين على أنها: "الدولة التي تستقل بشؤونها عن هيمنة وتدخل الكنيسة"، وهي بذلك الدولة التي تضع قوانينها حسب المصالح والانتخابات، والأجهزة فيها لا تخضع لتدخل لا الكنيسة ولا الجيش، حيث مصدر التشريع في هذه الدولة هو الأمة والشعب، للسلطة فيها ثلاث فروع هي: السلطة التشريعية (البرلمان)، التنفيذية (الحكومة)، القضائية (المحاكم بتدرجها)[1].

أما مفهوم الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي، فيرى الإسلاميون أنها الدولة التي أسسها النبي ﷺ حيث مرجعها الشريعة الإسلامية، فالإسلام بطبيعته يتعارض مع الدولة الدينية لأن الحاكم أو الإمام أو الخليفة في الإسلام ليس وكيل الله بل هو وكيل الأمة، فهي التي تختاره وهي التي تراقبه وهي التي تحاسبه وهي التي تعزله إذا استوجب العزل.

إن الدولة في الإسلام دولة مدنية تقوم على المؤسسات، والشورى هي آلية اتخاذ القرارات في جميع مؤسساتها، والأمة هي مصدر السلطات في الدولة الإسلامية شريطة أن لا تحل حراما أو تحرم حلالا، لأن لا كهانة في الإسلام والحكام نواب عن الأمة وليس عن الله.

فحتى النبي صلى الله عليه وسلم استمد شرعية سلطته من البيعة، فكانت دولته تقوم على مؤسسات دستورية ثلاث وهي: مؤسسة المهاجرين، ومؤسسة النقباء الاثني عشر، ومجلس الشورى المكون من سبعين عضوا، ومن هنا كانت القيادة في هذه الدولة جماعية تعتمد على مؤسسة الشورى الملزمة، لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، فالعصمة في النظام الإسلامي للأمة وليس لحاكم أو فقيه أو زعيم أو حزب أو جماعة من الجماعات.

فالدولة المدنية في الإسلام هي دولة مفوضة من الأمة لا نائبة عن السماء ومسؤولة أمام الامة لا معصومة فعالة لما تريد دون أن تسأل عما تفعل، فالدولة هنا ليست سلطة دينية خالصة ولا هي متحررة من

[1] إبراهيم خليل عليان، مرجع سابق، ص 17.

الشريعة الدينية، وإنما هي الدولة التي تحرس الدين وتسوس المجتمع بهذا الدين، مع استمداد سلطانها من الأمة وليس من الله والدين، وهي إن تولت شؤونا دينية مع الشؤون المدنية والدنيوية فان سلطتها ليست دينية بالمعنى الكهنوتي.[1]

[1] يوسف علي فرحات، "مفهوم الدولة المدنية في الإسلام بين العلمانيين والإسلاميين"، متحصل عليه من الموقع: www.Palwakf.ps، بتاريخ: 2015/12/02، على الساعة: 10:25.

المبحث الثاني : التأصيل المفاهيمي والنظري للحركات الإسلامية

لقد شكلت الحركات الإسلامية منذ السبعينات أحد محاور الجدل والنقاش، ليس في الأوساط السياسية والفكرية فقط وإنما حتى في أوساط مختلف الفئات الاجتماعية وكانت هذه النقاشات في مجملها تعبيرا عن الانطباعات انطلاقا من ملاحظة السلوك ومن الميول والنوازع الشخصية، لذلك يجد الدارس لهذه الحركات نفسه أمام مجموعة من الآراء المتناقضة والأحكام المسبقة، وما زاد الأمر تعقيدا توجه بعض فصائل الحركات الإسلامية نحو العمل السياسي.

وعلى الرغم من وجود بعض الدراسات التي حاولت البحث في الموضوع، إلا أنها لم تعطي الجانب المعرفي والمفاهيمي حقه، لأن تحديد المفاهيم وإعطائها صبغة الوضوح يعد مفتاح عملية البحث للوصول إلى الهدف المنشود.

لذلك سوف يعالج هذا المبحث التأصيل المفاهيمي والنظري للحركات الإسلامية انطلاقا من التأصيل المفاهيمي من خلال نشأة الحركات الإسلامية ومفهومها وكذا تصنيفاتها في المطلب الأول، ثم نعرج في المطلب الثاني على التأصيل النظري للحركات الاسلامية.

المطلب الأول : التأصيل المفاهيمي للحركات الإسلامية

الفرع الأول : نشأة الحركات الإسلامية

لقد ظل تاريخ الإسلام حتى عهد قريب يشهد دعوات متكررة للمدافعين عن الدين ضد كل خطر وانحراف، مع إدانة المجتمع أو الدولة بالانحراف الذي يحتاج إلى تقويم وإصلاح، واستمر هذا الأمر حتى فجر الحداثة، حين ظلت أنحاء دار الإسلام تشهد هبات إصلاحية تهدف إلى إصلاح ما انهدم من شأن الدين وبعث ما اندثر من أمره، ومن هذه الحركات حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد (1703-1791) والحركة السنوسية في شمال إفريقيا (1859-1878) والمهدية في السودان (1881-1898) وحركة دان فوديو في نيجيريا (1754-1817) والدهلوية في الهند (1702-1762)، وغيرها في بقاع أخرى كثيرة من العالم الإسلامي.[1]

[1] حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية. القاهرة: المكتب الإسلامي، 1983، ص253.

وقد سبقت هذه الحركات التي غلب عليها الطابع السياسي ولحقتها حركات أخرى كثيرة روحية واجتماعية، منها نشأة وانتشار الطرق الصوفية: الخلوتية والإدريسية والتجانية والسمانية والختمية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وعودة الروح إلى طرق صوفية قديمة شهدت انبعاثا وسعة انتشار، مثل النقشبندية والشاذلية والقادرية وغيرها.

ولكن كل هذه الحركات التي سبقت الحداثة تمتاز بأنها حركات جعلت الهم الديني أساس عملها ولب أهدافها، ويشمل ذلك حتى الحركات التي اتخذت منحى سياسيا مثل السنوسية والمهدية والوهابية، ولم يكن من بين هموم هذه الحركات الاضطلاع بالإصلاح الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي، إلا بقدر ما يكون مثل هذا الإصلاح من مطالب الدين وتطبيقا لقيمه أو تعاليمه، وهذا يعني أن المرجعية في الأمة الإسلامية كانت دينية إلى حد كبير، إذ كانت تسعى حركات الإصلاح إلى إصلاح شأن الأمة الديني والدنيوي من منظور إسلامي بحت، غير أن هذه الخاصية بدأت تتأثر بعد مواجهة الأمة مع الحداثة، والتي كانت في مبدئها مواجهة عسكرية مع القوى الأوربية الصاعدة، وشهدت هذه الفترة تحول الأمة الإسلامية تدريجيا من القوة العظمى المستقلة بشؤونها والمهيمنة على محيطها إلى مجرد قوة بين القوى الكبرى، ممثلة في الدولة العثمانية وبدرجة أقل في مصر بقيادة محمد علي، وهي مكانة سرعان ما فقدتها بانهيار الدولة العثمانية.[1]

وقد تمخض عن انهيار الدولة العثمانية، وإجهاز مصطفى كمال – أتاتورك – على مؤسسة الخلافة في عام 1924 وبداية الدخول في مرحلة العلمانية الراديكالية لتركيا الجديدة، بعد أن تم الفصل بين السلطتين الدينية والفعلية وتم تقليص دور الخليفة الروحي للمسلمين المتمثل في الأمير عبد المجيد، المعين من قبل "الجمعية الوطنية " لتركيا الجديدة، نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة، التي قام رهانها على بناء دولة إسلامية جديدة، تستعيد وبشروط مختلفة النسق الشرعي للخلافة الإسلامية.[2]

وتتفق أغلب الدراسات التاريخية على أن نشأة الحركة الإسلامية كان بمثابة رد فعل لسقوط دولة الخلافة العثمانية عام 1924، فضلاً عن المحافظة على الهوية الإسلامية، وإن كانت الدولة العثمانية قد سقطت في حقيقة الأمر في آخر أيامها، لأنها بعد الانقلاب على عبد الحميد أصبحت لا تحكم، حيث كان الذي يحكم هو الاتحاد والترقي، فيما كان السلطان مجرد شكل، فسقوط الخلافة في عام 1923 كان مجرد إعلان عن سقوط حدث قبله، وبالتالي ومع سقوط الخلافة وعقد مؤتمرات حولها في القدس، ورفع شعارات الجامعة الإسلامية في

---

[1] حسن البنا، مرجع سابق، ص 254.

[2] الربيع جصاص، "الحركات الإسلامية والتنظير الثقافي في المجتمع الجزائري "، أطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة متنوري قسنطينة ، 2007 ،ص 245.

الهند، وعدم وجود خلافة تجمع المسلمين ولو شكليا، كان بلا شك أحد أسباب ظهور الحركة الإسلامية، وحتى نتمكن من فهم خلفيات نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة، والتي تدعو بالدرجة الأولى إلى إعادة بناء نظام الخلافة، كان من الضروري التطرق إلى الأحوال التي تم فيها فصل الخلافة عن السلطة ثم تحول الخلافة إلى خلافة روحية ومن ثم إلغاؤها تماما.

لقد قامت جمعية الاتحاد والترقي على إثارة المشاعر القومية عند الأتراك، فقد نادت بمفاهيم جديدة مثل الوطن والدستور والحرية، وكانت هذه المفاهيم غريبة على العثمانيين، اضافة الى ذلك فقد ضمت في صفوفها مجموعة من الشباب المثقفين الأتراك، بالإضافة إلى يهود "الدونمة" وكانت الغاية منها الإطاحة بحكم عبد الحميد الثاني.[1]

وفي إطار هذا المناخ الفكري ظهر مصطفى كمال اتاتورك كزعيم ورائد للمدرسة العلمانية في العالم الإسلامي ، لقد نظر من خلال الحضارة الأوروبية ومنظورها إلى مشاكل الخلافة العثمانية وقام بالفصل بين الدين والدولة متأثرا بالنهضة الأوروبية ورجالاتها، وهكذا قد أصبح شخصية بارزة ومهابة خاصة إذا علمنا أن مصطفى كمال اتاتورك اعتمد على الديكتاتورية في فرض أرائه ففي سنة 1924 م، افتتح الجمعية الوطنية في أنقرة بخطاب دعا فيه إلى إلغاء الخلافة، وهكذا ألغيت الخلافة وكانت النقطة التي أدت في الوقت نفسه إلى استفزاز ضمير الأمة من الخطر التي ستواجهه مستقبلا.[2]

من هنا يمكن تلخيص أهم الدوافع وجملة الأسباب التي أدت إلى نشوء الحركة الإسلامية:

1/ سقوط الخلافة العثمانية عام 1924 وما تلى ذلك من الاستعمار الأوربي والغزو الثقافي، حيث كان قوام الحركة الوطنية التي واجهت الاستعمار من العناصر الاسلامية النشطة التي خرجت من عباءة الجماعات الصوفية.

2/ الدوافع الكامنة في الدين الإسلامي نفسه.

3/ القضية الفلسطينية والحكومات العربية، فبعد فشل القوات القومية العربية في ارجاع القدس الشريف الى حضيرة المسلمين، وبعد انهزام هذه القوات في المعارك التي خاضتها ضد اسرائيل وتوالت اعترافات بعض الانظمة العربية بالدولة العبرية، أدى إلى انبثاق حركات إسلامية رافضة لتوجه الحكومات العربية، فهكذا ساهمت القضية الفلسطينية في ظهور وتطور العديد من التنظيمات الإسلامية التي ترفض السياسة التي تتعامل بها

[1] على محمد الصلابي، الدولة العثمانية : عوامل النهوض وأسباب السقوط. القاهرة : دار الفجر للتراث، 2004 ، ص 534.

[2] عمر النجار ،عبد المجيد، مشاريع الاشهاد الحضاري. بيروت : دار الغرب الإسلامي، 1999 ، ص 17.

حكوماتهم مع فلسطين قبل أن تنجح الثورة الايرانية لتنقل بذلك الحركة الاسلامية من موقف" معارضة السلطة "الحاكمة إلى موقف المطالبة بالسلطة.

4/ أهم الأسباب السياسية التي تفسر النمو المتزايد والطلب على الإسلام إخفاق الإيديولوجية القومية العربية، هذا الإخفاق الذي تأكد في هزيمة العرب سنة 1967، وما رافقها من اهتزاز لأفكار القومية العربية.

ويمكن القول ختاما أن نشأة الحركة الإسلامية كانت نتيجة معالجة الفجوة بين العلمانية الواقعية والإسلامية النظرية، أو ما يصطلح عليه بجدلية الخطاب الإسلامي بين التبرير والتدبير لدى الحكومات والانظمة في العالم العربي.[1]

الفرع الثاني: مفهوم الحركات الإسلامية و تمييزها عن بعض المصطلحات ذات العلاقة بها

يعد مصطلح الحركات الإسلامية من المصطلحات التي يصعب تحديد نطقها، وإيجاد تعريف جامعا مانعا لها بسبب تعدد الرؤى الايدولوجية للدارسين والمنشغلين بالمسألة الإسلامية، زد على ذلك وجود خلط بين المصطلحات والتسميات المشابهة لها، فمن الضروري ضبط مصطلح الحركات الإسلامية بشكل موضوعي يؤخذ كتعريف محوري للدراسة، انطلاقا من تحديد الإطار المفاهيمي لمختلف التسميات التي أطلقت عليها لإزالة الالتباس والتداخل في ما بينها .

أولا: مفهوم الحركة الاسلامية

الحقيقة أن مصطلح الحركات الإسلامية قد عانى دوما من درجة عالية من الغموض والتشويش على الرغم من كثرة الدراسات والمقالات التي عالجت جوانب مختلفة لتلك الحركات، وعلى تعدد المساهمات المختلفة في تلك المعالجة فقد سلك كل منه نهجه الخاص في تسمية وتصنيف مكونات تلك الحركات المتعددة هي أيضا، الأمر الذي أدى إلى إصابة القاموس المفاهيمي الخاص بها بحالة من الترهل وعدم الانضباط وهي لخصائص المناقضة تماما لأسس التحليل العلمي الذي يسعى عادة للتوصل لنتائج ذات دقة عالية منطلقا من تعريفات ومفاهيم تتمتع بنفس الدرجة من الدقة والوضوح.[2]

---

[1] علي محمد الصلابي، مرجع سابق، ص 535.

[2] ضياء رشوان، دليل الحركات الإسلامية في العالم. (د.ب.ن): مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية الاهرام، العدد الاول، (د.س.ن)، ص15.

كما أن تعدد المعايير المستخدمة في وصف وتصنيف الحركات الإسلامية، يجعل القارئ يصطدم بكثرة المصطلحات والمسميات التي تطلق عليها مثل: التيار الإسلامي، الصحوة الإسلامية، الإحياء الإسلامي، الأصولية الإسلامية، السلفية، الإسلام السياسي... إضافة إلى وصفها بالحركات الإرهابية المتشددة والمتطرفة...

وأغلب هذه المصطلحات تحمل في طياتها إنحيازات تقويمية لواضعيها ومروجيها ومستخدميها استنادا إلى مواقف الحركات الإسلامية من أن مستخدمي هذه التسميات هم أطراف المصالح والأفكار التي ينتمون إليها، أكثر مما تعكس حقيقة تلك الحركات لأن مستخدمي هذه التسميات هم أطراف في الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي الدائر في مجتمعاتهم حول المسالة الإسلامية ومن خلال هذه المصطلحات يعبرون عن رفضهم أو قبولهم لهذه الاخيرة .

وعليه يمكن تقديم تعريف الحركة الاسلامية وفق التالي:

*** تعاريف أهم المفكرين الإسلاميين**

1/ تعريف الشيخ يوسف القرضاوي: "يعرف الشيخ الحركة الاسلامية بأنها ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام لقيادة المجتمع، وتوجيه الحياة ...كل الحياة، فالحركة الإسلامية قبل كل شيء عمل وعمل دائب متواصل، وليس مجرد كلام يقال أو خطب ومحاضرات، أو كتب وإن كان هذا كله مطلوبا ولكنه جزء من حركة وليس هو الحركة، والله تعالى يقول: ((وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ))[1].[2]

2/ تعريف الشيخ راشد الغنوشي: "هي حملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام وتحقيق أهدافه وتحقيق التجديد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه ومنه فإن أهداف الحركة الإسلامية واستراتيجيتها ووسائل عملها تختلف باختلاف الزمان والمكان".[3]

3/ تعريف الشيخ الحسن الترابي: "الحركة الاسلامية هي حركة تجديد واصلاح شامل تبنى على التقاليد الإصلاحية الخاصة التي سنها جمهور من سلف الفقهاء والصوفية ولا تقف عندها، فهي البناء الطوعي للمجتمع الإسلامي في سبيل الإصلاح النافذ تنطوي على استعداد جهادي وتبنى على قاعدة تنظيمية فهي ذات هم سياسي وبعد عالمي".[4]

---

[1] سورة التوبة، الآية 105.

[2] يوسف القرضاوي، أولويات الحركات الإسلامية في المرحلة القادمة. القاهرة: مكتبة وهبة، 2006، ص 09.

[3] راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية و مسألة التغيير. تونس: دار قرطبة، 2003، ص 11.

[4] حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص 26.

فمن خلال تعاريف مفكري الإسلام يتضح جليا أن الحركة الاسلامية هي حركة تجديد في الدين الإسلامي قائمة على العمل الشعبي الطوعي الدائم المنظم وتسعى لتحقيق أهداف إصلاحية للأمة الإسلامية.

*** تعاريف أهم الباحثين والمختصين في شؤون الحركات الإسلامية**

أما الإسهامات الفكرية للباحثين والمختصين في شؤون الحركات الإسلامية العرب والأجانب فهي كالاتي :

1/ تعريف حيدر إبراهيم علي: "كل التنظيمات المنتسبة للإسلام والتي تنشط في ميدان العمل الإسلامي وتتطلع إلى إحداث النهضة الشاملة للشعوب الإسلامية منفردة ومجتمعة وتسعى إلى التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفقا للمبادئ الإسلامية".[1]

2/ تعريف فريد عبد الكريم: "بأنها جماعة سياسية منظمة تستهدف السلطة، مرجعيتها الوحيدة الإسلام وهدفها الأساسي تطبيق الشريعة الإسلامية".[2]

3/ تعريف الأستاذ صلاح الدين الجورشي: "إنها ليست مجرد حركة دينية كالطرق الصوفية مثلا أو التيارات الثقافية والاجتماعية التي تتشكل عادة في جمعيات ونوادي لأداء وظائف محددة، وهي أيضا ليست حزبا سياسيا عاديا، لكن كل هذه الأبعاد نجدها بنسب مختلفة تتقاطع داخل الحركة الإسلامية"، فهو يرى بأن الحركة هي كيان تنظيمي يختلف في برامجه ومناهجه ووسائله وارتباطاته ومراجعه العقائدية والفكرية كما تتباين في الحجج والأهمية من قطر إلى آخر ومن تجربة لأخرى، ويضيف أن اختلافها لا يمنع التقاءها حول أرضية واحدة وما يميز الحركات هو إلحاحها على اعتبار الإسلام منهج حياة ثم تركيزها على الجوانب السلوكية والأخلاقية للأفراد والمجتمعات.[3]

4/ تعريف الأستاذ فادي شامية: يرى في كتابه "سبيل القصائد للحكم الراشد" أن: "الحركة الإسلامية مصطلح يعبر عن التنظيم الذي يعمل لتحكيم شرع الله وقد بات واضحا أهمية هذه التنظيمات ومبرر وجودها بعد انهيار الخلافة الإسلامية عام 1924 م وهذا التعريف يضع للحركة الإسلامية ركنين : التنظيم والإسلام.

---

[1] حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي في السودان. (د.ب.ن): المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1993، ص 49.

[2] كريمة كروي، "الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي حالة حركتي الإصلاح الوطني في الجزائر والتوحيد والإصلاح في المغرب" رسالة ماجيستير (جامعة الجزائر3، كلية العلوم السياسية و الإعلام، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولة، 2011/2010، ص 17.

[3] لزهر بن عيسى، "انتكاسات أحداث 11 سبتمبر على الحركة الإسلامية في الشرق الأوسط: أنموذج الحركة الاسلامية في الأردن"، رسالة ماجيستير (جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الحقوق و العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، 2011/2010)، ص 08.

فالتنظيم هو الشكل الذي تفرغ فيه جهود جماعية لتحقيق غرض مرسوم أما الإسلام فهو الديانة الربانية الشاملة في شقها الاعتقادي والسلوكي ولذلك فكل فصيل من فصائل الحركة الإسلامية يقوم بين أفراده نوع من أنواع التنظيم ولو كان بسيطا ويهدف إلى تحكيم شرع الله في الأرض حتى ولو كان من خلال عمله يركز على جانب دون آخر يدخل في إطار الحركة الإسلامية.[1]

5/ تعريف عبد الوهاب الأفندي: تطلق على الحركات التي تنشط على الساحة السياسية وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة على حد سواء وتناوئ في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية الأخرى التي ترى أنها قصرت في امتثال تعاليم الإسلام أو خالفتها، ويغلب إطلاق هذا المصطلح على الحركات التي تصف نفسها بهذا الوصف وتنشط في مجال السياسة، إذ يندر مثلا إطلاق وصف الحركات الاسلامية على الجماعات الصوفية التي لا تنشط في المجال السياسي، ولا الحركات الصوفية ولا الأحزاب التقليدية ذات الخلفة الإسلامية مثل حزب الاستقلال المغربي وحزب الأمة السوداني والرابطة الإسلامية في باكستان، كما لا يطلق على حكومات تطبيق الشريعة الإسلامية مثل المملكة العربية السعودية، ولا يشمل الأحزاب والحركات الإيرانية بل يغلب عليها تسمية الإصلاحيين والمحافظين، (ويشمل هذا التعريف جماعة الإخوان المسلمين في الدول العربية والجماعة الإسلامية في باكستان وحزب الرفاه في تركيا وجماعة العدل والإحسان في المغرب و الجبهة الإسلامية القومية في السودان، كما يشمل أيضا الجماعات الأكثر تطرفا وعنفا مثل الجهاد في مصر وجبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر).[2]

6/ تعريف فرنسوا بورجا: "الإسلام السياسي هو اللجوء إلى مفردات الإسلام الذي تقوم به بداية الأمر الطبقات الاجتماعية التي لم تستفيد من مظاهر التحديث الإيجابية، والتي تعبر عن طريق مؤسسات الدولة (أو في الغالب ضدها) عن مشروع سياسي بديل لسلبيات التطبيق الحرفي للتراث الغربي".[3]

7/ تعريف ريتشارد ديكمجيان: "هي نمط لموجات متتالية من الانبعاث أو النهوض كاستجابة لأوضاع أو مواقف الأزمة، ويحتوي هذا النمط على آلية اجتماعية سياسية متضمنة فيه، مكنت الإسلام من التجديد وتأكيد نفسه ضد التآكل الداخلي والتهديد الخارجي هذا وقد تكررت هذه الموجات أو الحركات في التاريخ

---

[1] لزهر بن عيسى، مرجع سابق، ص 09.

[2] إبراهيم غرايبة، "الحركات الإسلامية و أثرها في الاستقرار السياسي بالعالم العربي"، متحصل عليه من الموقع: www.Aljazeera.net، بتاريخ: 2016/02/07، على الساعة: 10:28.

[3] سهام زروال، "استراتيجيات النظم السياسية العربية تجاه الحركات الإسلامية: دراسة حالة جماعتي الإخوان المسلمين في مصر و الأردن"، مذكرة ماجيستير (جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية الحقوق و العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2009/2008، ص25.

الإسلامي كثيرا، وعلى الرغم من التشابه الواضح الذي تظهره، إلا أنها تتميز بقدر من الاختلاف في المضمون الإيديولوجي وكيفية التطبيق"[1].

ومن خلال التطرق لمختلف التعريفات للحركة الإسلامية نجد أن كل مفكر يتناولها من الزاوية التي يبحث فيها ومنه يحاول إسقاطها على هذا المفهوم، وبناء عليه نعتمد في دراستنا للحركة الإسلامية على مفهوم كونها قوى مؤثرة في المجتمع لها أهدافها واستراتيجيتها، وتتأثر بالظروف المحيطية بها، فهي جزء من الصراع الاجتماعي والسياسي ولكنها تستعمل اللغة والرمزية الدينية وترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدين، غير أنها تبقى كائن اجتماعي متولد من رحم المجتمع وهذا ما ذهب إليه عالم الاجتماع التونسي "عبد اللطيف الهرماسي" بقوله: " الحركات الإسلامية حركات اجتماعية تخضع لقانون التطور، تحمل خصوصيات المجتمعات التي نشأت فيها، تتأثر ببيئتها وتفعل فيها، وهي كذلك حركات تفتقر إلى التجانس في مرجعيتها ومن الضروري التعامل معها علميا ولما لا سياسيا على هذا الأساس".[2]

ثانيا : المصطلحات ذات العلاقة بالحركة الإسلامية

كما وسبق أن أشرنا بأن القاموس المفاهيمي للحركات الإسلامية مشوش مما أدى إلى اختلاط والتباس هذا المصطلح بعدة مصطلحات أخرى أحيانا تستعمل على أنها مرادفا له وأحيانا أخرى يتم استعمالها لأغراض ايديولوجية .... وبعضها الآخر تم رفضه من طرف مفكريها باعتباره يتنافى مع تعاليم الدين الإسلامي القائم على السلم والتسامح، ونبذ شتى أشكال العنف والتطرف الديني، ومن بين هذه المصطلحات و التسميات نجد:

1/ الأصولية الإسلامية : Islamic Fundamantalism

الأصولية هي ترجمة للمصطلح "Fondamentalism" بالإنجليزي، ويقابله في الفرنسية "Intégrisme" وقد عرفت في "موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا" على أنها: "مفهوم طور في الغرب لكي يصف اعتقادات بعض الدعاة الإنجيليين في أن الإنجيل هو الكلمة الحرفية والأبدية لله"، فيما بعد وسع

---

[1] ريتشارد ديكمجيان، "الأصولية في العالم العربي" في كتاب: حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1999، ص 33.

[2] عبد اللطيف الهرماسي، "الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن"، في كتاب: مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية و الديمقراطية: دراسة في الفكر والممارسة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2001، ص 298.

هذا المعنى ليتضمن كل أنواع الجماعات الدينية التي تحاول العيش طبقا للنص الديني.[1]

وبالرغم من أن لفظ الأصولية من أصل عربي من الناحية الاشتقاقية إلا أنه ترجمة للفظ أجنبي، لكنه رغم ذلك اكتسب قبولا وانتشارا، في حين أن استعمال كلمة الأصولية يحاول به عدم إضفاء صفة الإسلامي عليها بصورة دالة، وفي نفس الوقت توحي الكلمة بقدر من التزمت والتعصب والرجعية.[2]

وعادةً ما يطلق لفظ الحركات الأصولية على الحركات التي تريد تطبيق الإسلام بجدل الكل أو لا شيء وهدم النظم الجاهلية كلها ليبدأ تأسيس المجتمعات الإسلامية من جديد، فلا إصلاح ولا ترميم ولا تعديل ولا تغيير لما هو قائم كأن الإسلام لم يدع الناس إلى الإصلاح وعدم الفساد في الأرض.[3]

غير أنه يلاحظ أن هناك فرق واضح بين الحركات الإسلامية والأصولية وهذا المصطلح أطلق على الحركات الإسلامية السياسية في محاولة من الغرب لربط هذه الأخيرة بالأصولية المسيحية بكل سلبياتها، وعليه فالمتلقي الغربي عندما يصله مصطلح الأصولية الإسلامية فإن مرجعيته المفاهيمية ستلجأ إلى ذلك التاريخ الكنسي المرتبط بقهر التقدم العلمي والإنساني والأوربي، ومن ثم تصله دلالات مختلفة عن الإسلام، فالتاريخ الإسلامي لم يعرف الأصولية عبر مراحل تطور المجتمعات الإسلامية وإنما عرف السلفية وهي تختلف عن الحركات الإسلامية المعاصرة.

2/ الحركات الإسلامية السلفية:

المقصود بالحركات السلفية هم المعتصمون بالنهج الذي سار عليه سلف الأمة من أهل القرون الأولى في مسائل الاعتقاد وأصوله كما هي في القرآن والسنة، وتستخدم كلمة السلفية للإشارة إلى الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر كحركة "جمال الدين الأفغاني" (1837-1897) و"محمد عبده" (1849-1905) و"رشيد رضا"(1860-1935)، وكانت رؤية هؤلاء السلفيين وانتاجاتهم الفكرية مدخلا تاريخيا لتعبئة الحركات الاسلامية المعاصرة. [4]

3/ الحركات الاسلامية والتطرف:

التطرف في اللغة هو البعد عن الوسط والوقوف في الطرف، وهو يقابل التوسط والاعتدال واقترن التطرف

---

[1] أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وايران وتركيا. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص159.

[2] حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا. القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 1999، ص 16

[3] حسن حنفي، محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 78.

[4] كروي كريمة، مرجع سابق، ص14

في الشريعة بالغلو والتشدد، أي مجاوزة الحد وتكليف الناس ما لا يطيقون وكلها أمور نهى الشرع عنها وحذر الإسلام منها، فالإسلام ينهى عن الغلو في الدين والتشدد على الناس وعلى النفس كما في قوله تعالى: ((لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ))[1] وقد ارتبط الغلو والتشدد بالهلاك، فالهلاك يعتبر النتيجة الحتمية للتطرف.[2]

فالإسلام المتطرف الذي أصبح يعرف باسم العصبية الإسلامية ليس حركة متجانسة وحيدة، بل هناك العديد من نماذج العصبية الإسلامية في بلدان عديدة وحتى داخل البلد الواحد في بعض الأحيان، وبعضها ترعاه الدولة وبعضها معلن ومتداول أو تدعمه حكومة إسلامية لأغراضها الخاصة وبعضها عبارة عن حركات شعبية حقيقية من القاع.[3]

ويعني التطرف سياسيا الدعوة الفردية والجماعية إلى إجراء تغيير جذري في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي في البلد وليس مقصورا على الحركات الاسلامية فحسب، فهناك التطرف العلماني والتطرف الحكومي الرسمي في السياسات والاجراءات والمواقف وغالبا ما يكون مرتبطا بالعنف، و وفقا للكواكبي فإن الاستبداديين السياسي والديني مقارنة لا تنفك متى وجد أحدهما في أمة جر الآخر إليه، وقد أجمع الكتاب السياسيون المدققون بالاستناد على التاريخ والاستقراء على أن ما من أمة أو عائلة أو شخص تشدد في الدين إلا وأختل نظام دنياه وخسر أولاه وعقباه.[4]

وعموما تعود أسباب الغلو والتطرف إلى حركات الشباب أو حركات مثقفين يسعون لأهداف مثالية، وإن كانت هناك أسباب أخرى فمثلا يرى الشيخ يوسف القرضاوي أن بعض الشباب إنما اعتمدوا على الكتب لفقدانهم الثقة بأكبر المحترفين من رجال العلم وخاصة المقربين من السلطان منهم، فهم عندهم في موضع الاتهام لأنهم يمالئون الحكام رغم علمهم بأنه لا يحكم بما أنزل الله، فوجدوا ان الأموات أوثق و آمن من الأحياء، فلجؤوا إلى كتبهم يأخذون عنها دون وسيط.[5]

ويجب التفريق بين العنف كأسلوب طارئ تستدعيه ظروف معينة وكونه جزء من فكر الحركات الإسلامية، إذ لا تمثل مجموعة التطرف سوى شريحة صغيرة هامشية داخل الحركات الإسلامية، فمن الخطأ

---

[1] سورة النساء، الآية 171.

[2] عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحركات الإسلامية و اثرها في الاسقرار السياسي في العالم العربي، ابو ظبي: مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002، ص93.

[3] برنارد لويس، أزمة الإسلام: الحرب المقدسة والإرهاب غير المقدس. (ترجمة عمار أحمد حامد)، سوريا: دار الرضا، الطبعة الأولى، 2006، ص39.

[4] كريمة كري، مرجع سابق، ص15.

[5] يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998، ص90.

إلصاق العنف السياسي بالحركات الاسلامية دون غيرها لأن الواقع يدل على أن العنف السياسي هو الشيء الوحيد الذي يتساوى فيه الجميع، وما يطلق عليه بالعنف الديني يخفي وراءه العنف الذي تمارسه النظم ضد خصومها الإسلاميين بغلق أبواب الوصول إلى الساحة السياسية بطريقة شرعية، وهي بهذا الإجراء تدفعهم إلى ممارسة العنف كي تبرر لجوئها إلى العنف المضاد والقمع لحماية كيانها.[1]

4/ الحركات الإسلامية والإسلام السياسي:

مصطلح الإسلام السياسي هو تعبير عن الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجا حياتيا مستخدمة بذلك منهجية العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة، فكل حركة سياسية إسلامية تعتبر المشاركة السياسية منهجا تدخل ضمن هذا التعريف، وبالتالي فإن كلمة سياسي في مصطلح "الإسلام السياسي" ليست توصيف للإسلام بمقدار ما هو توصيف وتعريف للحركات التي تقبل بمفهوم المشاركة السياسية وخوض الانتخابات والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، حيث أن هناك العديد من الحركات والأحزاب الإسلامية التي ترفض هذه القاعدة، وهناك العديد الذين يقبلون بهذه القاعدة.[2]

ويشير مصطلح الإسلام السياسي إلى ظاهرة محلية وعالمية، وهي ظاهرة مركبة لها أبعاد فكرية ونفسية واجتماعية وسياسية، وقد استخدم الإسلام السياسي كمصطلح إعلامي لوصف الحركات الإسلامية، وشاع تداوله بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 واستخدم في التحليل الغربي مما أدى الى عدم التمييز بين الإسلام كدين رئيسي وبين حركات اجتماعية تتخذ من بعض الاجتهادات في تفسير وتطبيق الشريعة الإسلامية مرتكزا لها، كما أن إضفاء صبغة سياسي على الإسلام يفهم منه ضمنيا أن هناك إسلاميات كثيرة ومتنوعة.[3]

الفرع الثاني : تصنيفات الحركات الاسلامية

لقد شهدت الحركات الإسلامية عدة خرائط وتقسيمات بغية محاولة الإحاطة بمختلف الأشكال المتواجدة على أرض الواقع من الحركات الاسلامية، إلا أن هناك تصنيف يعد الأكثر واقعية وشمولا لمختلف الحركات الإسلامية على رغم الاختلافات الموجودة بينها، وهو التصنيف الوارد في "دليل الحركات الإسلامية في العالم"،

---

[1] كريمة كري، مرجع سابق، ص15.

[2] رائد محمد عبد الفتاح دبعي، "اساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر و الممارسة" الاخوان المسلمين في مصر نموذجا"، رسالة ماجيستير (كلية الدراسات العليا جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2012)، ص12.

[3] كروي كريمة، مرجع سابق، ص15.

حيث تم تقسيم الحركات الإسلامية إلى فئتين أساسيتين لا يجمع بينهما سوى الانتساب إلى الإسلام مع الاختلاف العميق قبل ذلك وبعده في طريقة هذا الانتساب وقراءة ذلك الإسلام، كذلك من الضروري التأكيد على أن خريطة الحركات الإسلامية التي نحن بصدد دراستها لا تشمل سوى تلك التي ترتبط بعلاقة ما مع السياسة وفي مركزها السلطة والدولة أكثر من ارتباطها بالمجتمع والممارسات الاجتماعية و الدينية.[1]

الفئة الاولى: الحركات الاسلامية الدينية

هي تلك التي تقوم على قراءة معينة للإسلام والنصوص القرآنية الكريمة وتنظر من خلالها للأفراد والمجتمعات والدول من منظور صحة العقيدة فقط، والقضية الرئيسة وربما الوحيدة بالنسبة لتلك الحركات هي إقامة التوحيد والعبودية الحقة لله كما تراها، وبالتالي فإن حقيقة الإيمان بالنسبة للأفراد والمجتمعات والدول يظل بالنسبة لها المبحث الوحيد الذي تتحرك ضمنه أفكار وأفعال تلك الفئة من الجماعات. وهي تقوم بتفسير تلك النصوص القرآنية والنبوية بطريقة حرفية ظاهرية تستند على قاعدة " عموم اللفظ " وليس " خصوص السبب " الذي نزلت من أجله أو ذكرت في سياقه تلك النصوص الكريمة، وتدفع تلك المنهجية الحركات بصفة عامة إلى التورط في أحكام متسرعة بكفر الدول وجاهلية المجتمعات والأفراد. وفضلا عن تلبس تلك الحركات في أسمائها ومصطلحاتها وتشكيلاتها التنظيمية سلوك أعضائها للموروث الإسلامي من حقبة النبوة والخلافة الراشدة التي تمثل المرجعية التاريخية الوحيدة لها، فهي تقوم بقراءة واقع مجتمعاتها المعاصرة عبر تجربة تلك الحقبة وتعيد تسمية فاعليه وقواه وتناقضاته بنفس المسميات التي كانت فيها، وبذلك فإن الهدف الرئيسي لتلك الحركات هو إعادة أسلمة المجتمعات والدول وكذلك الأفراد بالنسبة للبعض منها، حيث أنهم جميعا حسب رؤيتها خارجون عن الإسلام بصور مختلفة، وتنقسم تلك الحركات الإسلامية الدينية في تبينها للحقبة النبوية وما تلاها من خلافة راشدة وقياس المرحلة الحالية عليها إلى قسمين رئيسين:[2]

القسم الأول / الحركات المتطرفة السلمية :

تتفق تلك الحركات على أن المجتمعات المعاصرة أقرب لحالة المجتمع الجاهلي والكافر في مكة بعد البعثة النبوية وقبل الهجرة منها إلى المدينة، كذلك فبنفس القياس فتلك الحركات ترى أن الوقت لم يحن بعد

---

[1] عبد الله مالكي، "الحركات المتطرفة واقعا ومستقبلا"، متحصل عليه من الموقع: www.Abdallamalkki.com، بتاريخ: 2015/12/14، على الساعة: 15:12.

[2] ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 19.

للعمل بالسياسة أو بناء دولة إسلامية أو ممارسة القتال – أو الجهاد حسب مصطلحهم – حيث أن كل ذلك لم يؤمن به المسلمون قليلي العدد والحيلة في مكة، نتيجة لهذا، تذهب تلك الحركات إلى عدم ممارسة أي افعال عنيفة أو قتالية ضد المجتمعات والدول والأفراد الكافرين أو الجاهلين حسب رؤيتهم لهم مثلما لم يفعل ذلك المسلمون الاوائل في المرحلة المكية.[1]

أما عندما يطرح التساؤل بداخل تلك الحركات حول طريقة التعامل مع هؤلاء الأفراد والدول والمجتمعات، فإنهم ينقسمون بناءً على إجابتهم إلى قسمين رئيسيين:

1/ حركات التكفير والهجرة:

ترى أن المجتمعات المعاصرة تشبه مجتمع مكة قبل الهجرة مباشرة، حيث لم يعد فيها من أمل أن تهتدي

للإسلام ولم تعد تضم سوى الكافرين فقط وبالتالي لابد لهم من هجرها بصورة أو بأخرى، حيث أنهم يمثلون المسلمين الوحيدين على وجه الأرض ومن سواهم ولم ينضم إليهم فهو كافر كفرا بوحا، والهجرة بالنسبة لهم سواء كانت داخل المجتمع باعتزاله تماما والانفصال عنه كلية أو بالخروج منه إلى الصحارى والمناطق البعيدة، إنما هي على غرار الهجرة النبوية انتظارا لأن يظهر الله دينه ويعودوا إلى ذلك المجتمع منتصرين.

2/ حركات إعادة الدعوة :

حيث ترى هذه الحركات أن إعادة دعوة الناس الذين يجهلون الإسلام كما كان الكافرون في مكة يجهلونه، تعد المهمة الوحيدة التي يجب عليهم القيام بها كما فعل المسلمون الاوائل، ويمثل "التبليغ والدعوة " الطريقة الوحيدة لهذه الجماعات في التعامل مع تلك المجتمعات المعاصرة الجاهلية والكافرة – حسب رؤيتيهم – دون اعتزالها أو الهجرة منها أو الاصطدام العنيف معها.[2]

القسم الثاني / الحركات الجهادية العنيفة :

تتفق الحركات الجهادية العنيفة على أن المرحلة التي يعيشها العالم اليوم يمكن مقارنتها بمرحلة هجرة الإسلام إلى المدينة وما تلاها، وهي تلك التي اندمجت فيها العقيدة والدين بالدولة، أي بالسياسة، وتتفق تلك

---

[1] مدخل عام لفهم الحركات الإسلامية المعاصرة، متحصل عليه من الموقع: www.thepersiangulf.weebly.com، بتاريخ: 2015/12/09، على الساعة: 13:24.

[2] ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 20.

الحركات أيضا على أن الحكومات في البلدان المسلمة قد خرجت عن الإسلام وتعد مسؤولة عن حالة الجاهلية التي تعيشها مجتمعات تلك البلدان وعن محاربة قوى التوحيد، التي ترى تلك الحركات أنها تمثلها، ونتيجة لهذه القراءة فإن المجتمعات الجاهلية المعاصرة حسب تلك الحركات لا تجوز إعادة دعوتها إلى أساسيات الإسلام بعد أن وصل إليها البلاغ واكتملت الرسالة، وبالتالي فلا مكان للدعوة المكية الهادئة بل هو "الاستعلاء" المدني وإعادة أسلمة المجتمع والدولة وتأسيسهما من جديد على نفس القواعد التي أسست عليها دولة المدينة، ويعد العنف الديني أو الجهاد كما أسمته تلك الحركات، هو الوسيلة الوحيدة تقريبا لديها من أجل تحقيق تلك الأهداف.

ونتيجة اختلاف ظروف ومراحل ومناطق نشأة تلك الحركات الجهادية العنيفة، فإنها توزعت بين أقسام ثلاثة على الاقل فيما بينها حول المفاهيم الأساسية السابقة ثم تختلف بعد ذلك في الأولويات الحركية لتطبيقها.[1]

أ/ الحركات محلية الطابع:

تنطلق الحركات محلية الطابع، والتي لا توجد تقريبا سوى في بلدان العالم الإسلامي، من فكرة أن "العدو القريب أولى بالقتال من العدو البعيد"، وهو بالنسبة لها حكومات الدول التي تنتمي إليها والتي يعد إسقاطها عبر قتالها هو المهمة الأولى التي يجب عليها البدء بها، وعلى الرغم من أن الجهاد هو فرض على المسلمين للدفاع عن عقيدتهم ودينهم من أي هجوم عليها من عدو خارجي غير مسلم، فقد حورته تلك الفئة الجهادية ليصير جهادا داخليا موجها إلى حكومات البلدان التي تنتمي إليها والتي تسعى إلى اقتلاعها وتأسيس دول إسلامية بدلا منها.

ولا شك أن وضع تلك الفئة من الحركات مفهوم "الجهاد" عنوانا لقتالها الداخلي ضد حكوماتها إنما كان يعكس من ناحية رؤيتها لها باعتبارها حكومات "كافرة" معادية للإسلام.

وقد كانت "الجماعة الإسلامية" و"جماعة الجهاد" في مصر، و"الجماعة الإسلامية المسلحة" في الجزائر و"الجماعة الإسلامية المقاتلة" في ليبيا الآن أمثلة بارزة لتلك الفئة من الحركات الجهادية محلية الطابع.

ب/ الحركات الاستقلالية-الانفصالية:

متواجدة بصفة عامة في مناطق الأقليات المسلمة بداخل الدول غير الإسلامية، وأبرزها تلك التي توجد الآن في كشمير بالهند والشيشان بروسيا الاتحادية وفي أفغانستان أثناء الغزو السوفيتي لها، ويتداخل لدى تلك

[1] ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 21.

الحركات مفاهيم الجهاد ضد العدو الخارجي غير المسلم الذي يسيطر على الأقاليم التي تسعى لاستقلالها أو انفصالها مع مفاهيم التحرر الوطني وتقرير المصير، بالإضافة لذلك تحتفظ تلك الحركات بالأساس الفكري لكل الحركات الجهادية والمتمثلة في اعتبارها أن مجتمعات أقاليمها تعيش في حالة جاهلية وأن هدفها الأول بعد تحقيق استقلالها أو انفصالها هو إعادة أسلمتها وإقامة الدولة الإسلامية فيها.

ت/ الحركات دولية المجال:

إنها على اشتراك مع الفئتين الأخيرتين في الأفكار الرئيسية لتلك الحركات، وتتميز عنها بتفسيرات أخرى لها وبخاصة مفهوم " الجهاد" وأولوية القتال " للعدو القريب أو للعدو البعيد "، فتلك الفئة تتبنى مفهوم الجهاد الخارجي ضد من ترى أنهم أعداء الإسلام الخارجيين وبشكل خاص الجهاد الدفاعي، وبالتالي فإن تلك الحركات تختلف عن الحركات الجهادية محلية الطابع في اعتبارها أن "العدو البعيد أولى بالقتال من العدو القريب"، بالرغم من اتفاقها معها في النظر إلى "العدو القريب"، أي حكومات الدول الإسلامية، باعتبارها حكومات كافرة.[1]

الفئة الثانية: الحركات السياسية – الاجتماعية ذات البرنامج الإسلامي

تتبنى تلك الحركات برامج سياسية – اجتماعية تقوم أساسا على مفهوم "الشريعة" التي هي في حقيقتها إنتاج بشري – وليس نص ديني مقدس – قام به مئات الفقهاء المسلمين متباينين المذاهب والاتجاهات والأماكن خلال قرون الإسلام الخمسة عشر لتحويل النصوص القرآنية والنبوية الكريمة إلى قواعد قانونية واجتماعية وسياسية لتنظيم الدول والمجتمعات المسلمة، ولا تتوقف المرجعية التاريخية لتلك الحركات عند المرحلة النبوية والخلافة الراشدة، بل تتسع لتشمل التاريخ الإسلامي وتراثه الموزع على قرونه الأربعة عشر والذي تستقي منه مصطلحاتها وقياساتها على الواقع المعاش مستعينة أحيانا على قراءته بمرجعيات أخرى من أمم أخرى خارجه، ويظل الإسلام بالنسبة لتلك الحركات بمثابة وعاء حضاري – ديني – تاريخي تستمد منه رؤاها لتنظيم المجتمعات والدول الإسلامية التي توجد فيها والتي تتخذ شكل البرنامج الذي لا يختلف سوى في المضمون عن

[1] ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 22.

برامج الجماعات السياسية الاجتماعية الأخرى غير الإسلامية، وهي تنقسم بدورها إلى نوعين[1] :

القسم الأول / الحركات السلمية الساعية للحكم :

هي تسعى بصورة مباشرة إلى السلطة السياسية من اجل تطبيق برنامجها السياسي والاجتماعي ذي الطابع الإسلامي الذي تعتقد أن غايته هي تحقيق التقدم والنمو لبلدانها ومجتمعاتها، ومن اجل وصولها لذلك الهدف تسلك تلك الحركات كافة السبل و الوسائل السياسية السلمية المباشرة وغير المباشرة المتاحة أمامها، وتقوم بتغيير وتنويع مواقفها وتحالفاتها وصراعاتها مع الدولة أو القوى السياسية والاجتماعية الأخرى بحسب ما تقتضيه مصلحتها وتحقيق ذلك الهدف، وتعد جماعة الإخوان المسلمين في مصر والبلدان العربية الأخرى التي توجد بها فروعها، وجماعة النهضة في تونس، والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر أبرز تلك الحركات السياسية – الاجتماعية السلمية الساعية للحكم.

القسم الثاني / حركات التحرر الوطني المسلحة :

دفعت بها الظروف المحيطة في مجتمعاتها التي تخضع لاحتلال أجنبي إلى تبني برنامج للتحرر الوطني يقع الكفاح المسلح في القلب منه، وقد بدأ ظهور تلك الحركات من بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين إبان حرب فلسطين عام 1948 ثم المقاومة الوطنية المصرية ضد قوات الاحتلال البريطاني في مدن قناة السويس بدءا من عام 1951 وفي الوقت الحالي، فإن كل من حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وحركة الجهاد الإسلامي الفلسطينيتين وحزب الله اللبناني تعد الأكثر بروزا وتمثيلا لتلك النوعية من الحركات.[2]

المطلب الثاني: التأصيل النظري لظاهرة الحركات الإسلامية

تقتضي دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة الرجوع أولا إلى النماذج الفكرية التي استقت منها أفكارها وبنت عليها سلوكياتها، وحتى أساليب عملها، وفي هذا الصدد نميز بين تيارين أساسيين أطرا العمل السياسي للحركات الإسلامية بشكل عام، حيث يشترك هذان التياران في هدف واحد، وهو تطبيق مبادئ الإسلام غير أنهما يختلفان في الوسيلة الواجب تبنيها.

---

[1] ضياء رشوان، مرجع سابق، ص 22.

[2] نفس المرجع، ص24.

الفرع الأول: الفكر الحركي الإصلاحي (الاستعابي)

قدم طلائع رواد الإصلاح والتنوير في فكرنا السياسي المعاصر النصوص المؤسسة لخطاب النهضة العربية في مختلف صوره المتناقضة والمتوترة، إن محمد عبده والكواكبي.... وغيرهم من أعلام الفكر العربي ساهموا جميعا في تركيب نصوص الخطاب السياسي العربي المتجه للقطع مع نصوصنا السياسية الوسطية والمتجه في الوقت نفسه للتعبير عن مجمل تحولات هذا الخطاب ومختلف تناقضاته وسجالاته في فكرنا المعاصر.[1]

حيث يتبع هذا التيار منهجا تدريجيا يركز على التربية الموجهة لكل فئات المجتمع، ينطلق في عملية الأسلمة، بنشر أفكاره من القاعدة بطريقة أفقية، تؤدي إلى انعكاسات سياسية تكون نتيجة للتغيرات القاعدية، ولا يوجد إجماع بين أصحاب هذا التيار حول طبيعة الحكم السياسي الأمثل وحدود سلطته، حيث يؤكد "حسن البنا" المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين وهو من أهم المنظرين للحركات الإسلامية المعاصرة فكرا وحركية على ضرورة الطاعة التي اعتبرها إحدى ركائز الدعوة، ويدعو إلى الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون، والربط بين العقيدة والشريعة والسياسة وبين الفكر والتنظيم والحركي وينفي " البنا " أي فصل بين السياسة والدين ورفع شعار "الإسلام دين و دولة"، وفي هذا الصدد انطلق من مفهوم محوري، وهو وحدة السلطة في النظام الإسلامي، ولا توجد حسب رأيه سلطتان في الإسلام سلطة سياسية وأخرى دينية.[2]

وهو لا يرفض الديمقراطية إذا لم تتعارض مع الشريعة الإسلامية ويؤكد على أن الأنظمة الدستورية لا تتعارض مع الإسلام، وهذا إذا تم ربطها بأسس الشريعة الإسلامية، ويجعل " حسن البنا " من مفهوم الشورى، وعبر إعادة تفسيرها في ضوء الحداثة وعدم معارضتها للشريعة ديمقراطية، وما دام المصدر النهائي لمشروعية الشورى هو المجتمع فلا يمكن أن يمثل هذا المجتمع بفئة واحدة أو حزب واحد، بل المطلوب أن تتحول الشورى إلى مؤسسة تتوقف شرعيتها على استمرار قبول المجتمع لها، فالشورى في النظام الإسلامي الصحيح تعني كل ما نعرفه في عصرنا هذا من مظاهر الحرية السياسية والحكم الدستوري، والمجالس الشعبية والنيابية، وحق الشعب في انتخاب حكامه، وحق محاسبتهم بالأجهزة النيابية والإعلامية، وحق عزلهم حسب قواعد الدستور، والشورى تعني جماعية القيادة، وعدم استئثار فرد واحد أو فئة معينة أو طبقة بالحكم، والشورى تعني التزام الحاكم برأي الاغلبية.[3]

---

[1] نصر حامد ابو زيد، الحداثة و الحداثة العربية. سوريا: دار بترا، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2005، ص 37.

[2] كروي كريمة، مرجع سابق، ص 44.

[3] نبيل هلال هلال، الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين، القاهرة: دار الكتاب العربي، (ب.س.ن)، ص 150.

أما الخلافة الإسلامية فتشكل في فكر حسن البنا المؤسسة والمرجعية السياسية النهائية التي يجب أن توجد على الأرض، وكما هو الحال من الناحية التاريخية، ما زال ينظر إلى الخلافة على أنها مرتكز أي خطاب سياسي نظري حول الحكومة والسياسة، وتحقيق الخلافة يمثل الهدف الأعلى للحركات الإسلامية وتحقيق عالمية الإسلام.[1]

والخليفة يسوس الأمة بنفسه وبمن ينوب عنه في إدارة البلاد وسياسة العباد ممن تعينه الأمة نائبا عنه، ومن ينيبه هو عن نفسه من الولاة وعلى الأقاليم أو الجيوش والمؤسسات ونحوها ممن يقومون على السلطة التنفيذية وهؤلاء لهم حق الطاعة في المعروف كالخليفة والإمام كما جاء في الحديث الصحيح "من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني"[2]، ويعتبر كل رئيس دولة إسلامية إقليمية في عصرنا بمثابة الإمام فيما يخصه من أحكام بالنسبة للبلد الذي يسوسه ويحكمه.[3]

كما ركز البنا على احترام رأي الأمة و وجوب تمثيلها واشتراكها في الحكم اشتراكا صحيحا فالإسلام لم يشترط استبانة رأي أفرادها جميعا في كل نازلة وهو المعبر عنه في الاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام ولكنه اكتفى في الأحوال العادية بأهل الحل والعقد.[4]

كما نجده يدافع عن تبني الديمقراطية، لكن الديمقراطية عنده لا تتضمن مفهوم السيادة النهائية، بل تعني السيادة الإنسانية وممارسة السلطة، وتعني على الأخص الانتخابات، فلا تعود السلطة النهائية في الشؤون السياسية إلى الناس، ففي الإسلام تناط السيادة النهائية فقط بالله، أما سيادة الإنسان فتتعلق بممارسة السلطة ضمن حدود الشريعة الإسلامية والشورى، بالإضافة إلى أنه لا ينفي التعددية القائمة على الاختلافات في الأيديولوجية والسياسات والبرامج، والدولة الإسلامية حسبه لا تقصي تعدد الأحزاب إلا تلك التي تعارض الوحدانية، وعدم شرعية الأحزاب الملحدة لا تنبع في نظره من التعدي على حرية التعبير والاجتماع، بل من وقوفها ضد الأغلبية وحتى الأقلية التي تؤمن بالدين والتدين، لذلك فان مثل تلك الأحزاب خارج إجماع المجتمع ومهددة لوحدته.

---

[1] أحمد الموصلي، مرجع سابق، ص 285.

[2] رواه البخاري في الاحكام ومسلم في الإمارة، انظر اللؤلؤ و المرجان فيما اتفق عليه الشيخان (1204).

[3] يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 2005، ص 48.

[4] حسن البنا، مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا. الإسكندرية: دار الدعوة، الطبعة الأولى، 2002، ص238.

أما موقف "أبو الأعلى المودودي" فإنه لا يبعد كثيرا عن وجهة نظر "حسن البنا" فهو يميز بين الدولة المسلمة والدولة الإسلامية، فإذا كانت الأولى خاضعة لحكم المسلمين، فان الثانية هي التي تسير وفق حاكمية الله، وتعتبر نظرية الحاكمية من أبرز القضايا التي أثارها فكر "المودودي" ولا يزال يدور حولها الكثير من اللبس والغموض، والمقصود بها القدرة على التصرف في الأشياء والأشخاص بحرية مطلقة، وهذا لا يؤتى إلا لله وحده، وهو بهذا ينفي أن يكون لأي حزب كان أو طبقة أو شعبا أي حق ولو جزئيا في حاكمية الله، أو يدعي أنه قادر على ممارسة الحكم، بل إنه يقوم فقط بتسيير أمور المسلمين انطلاقا من التعاليم القرآنية والنبوية، ومن ثمة فطاعة الدولة مشروطة بطاعتها لله والرسول، ولا يحق لها أن تطالب بالطاعة مادامت هي منسلخة عن طاعة الله ورسوله، حيث شكلت نظرية الحاكمية المودودية انقلابا نظريا في الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر إلى درجة أن مفهوم الحاكمية قد أصبح من أبرز المسلمات النظرية لهذا الخطاب، فهي نظرية في الدولة تقوم إشكاليتها على تحديد صاحب السيادة.[1]

أما عن طريقة الحكم في الدولة الإسلامية يرى "المودودي" أن أهل الحل والعقد هم المؤهلون لذلك وهم كبار العارفين بالديانة الإسلامية أي علماء الدين، مهمتهم تأويل الأحكام الواردة في النص والقابلة للتأويل لوضع قوانين مناسبة للدولة الإسلامية، لكن هذا لا يعني أن لهم الحق في وضع قوانين جديدة مخالفة لكتاب الله ورسوله، أو اصدر حكم فيما ورد نص فيه صريح و واضح في شريعة الله .

إن تبني الحركات الإسلامية لآراء "أبو الأعلى المودودي" وخاصة فكرة الحاكمية تتغافل عن الظروف السياسية والتاريخية التي دعت المودودي لصياغتها .

في حين أن السلفية كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى تنقية الإسلام والممارسات الدينية من البدع، الخرافات والانحرافات، والسلفية تعني الاتجاه الذي يعطي ويجعل الأولوية للمتقدم على المتأخر، سواء كان هذا المتأخر نظام سياسي أو فكر اجتماعي،[2] وقد نشأ هذا التيار في ظل العديد من العوامل والتساؤلات فإما التوجه نحو الدين والاحتفاظ بقيمه، وهذا معناه قصور المسلمين عن فهم الدين واختيار التخلف، أو التوجه نحو العلم ونتائجه، وهذا معناه اختيار التقدم والعصرنة، ويعتبر "**محمد عبده**"* من رواده وهو الوحيد الذي استطاع أن

---

[1] محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة. سوريا: دار الحوار، 2004، ص 184.

[2] كروي كريمة، مرجع سابق، ص47.

* **محمد عبده (1849–1905)**: عالم دين وفقيه ومجدد إسلامي مصري، أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي ومن دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي، ساهم بعد التقائه بأستاذه جمال الدين الأفغاني في إنشاء حركة فكرية تجديدية إسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تهدف إلى القضاء على الجمود الفكري والحضاري و إعادة إحياء الأمة الإسلامية لتواكب متطلبات العصر.

يعطي أجوبة عملية شاملة لكل المسائل المطروحة وأن يدرج العامل الديني ليخرج برؤية تأليفية بين ضرورات الحضارة وحاجات الحفاظ على الهوية والوحدة الاجتماعية، ويمكن ذكر "**جمال الدين الأفغاني**"* الذي عبر عنه "روجي غارودي" بأنه كان يعرف الثقافات التي يتحدث عنها على منوال كبار مفكري الإسلام : "كالبيروني، ابن رشد وابن حزم" الذين كانوا يجتهدون لمعرفة ثقافات العالم من الداخل بخلاف الكثير من العلماء المنغلقين في تراثهم والجاهلين بكل الموروثات الأخرى، حيث نجده يبين في كتابه "العروة الوثقى" أن الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار 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، فتعتريها السعادة والشقاء، ويتناولها العزل والذل".[1]

ويرى هذا الاتجاه أن سبب ذل المسلمين هو اختلافهم في فهم الإسلام وتعصبهم وجمودهم على آراء المذاهب الأربعة، ثم تناحرهم في كثير من الفترات وتقاتلهم أحيانا بسبب الخلافات المذهبية، إضافة إلى:

– الحواجز بين الحضارة العصرية الوافدة والمبادئ الإسلامية، وهذا معناه قصور المسلمين عن فهم الدين فهما عقلانيا متطورا يتجاوز حدود العلمية والمادية، وإنها لا تتناقض جوهريا مع الدين، عندما يتجاوز الفهم اللغوي إلى التأويل العقلي، وهي المعضلة التي يعاني منها المسلمون.

– الحضارة الغربية هي حضارة إنسانية عالمية وليدة الاحتكاك الحضاري، باعتبارها حضارة تقنية وتكنولوجية، فهي لا تعرف الانتماء الأيديولوجي المجتمعي.

– الإسلام دين ودنيا وإذا كانت الأمور الدينية وقفية نصية، فإن ترك الحرية في أمور الدنيا للعلماء والفقهاء والساسة قياسا على القول " أنتم أعلم بأمور دنياكم".

– فساد أوضاع المسلمين يعود إلى فساد الأفراد والحكام، والظاهرة في العلاقة المختلفة بينهما ينبغي إعادتها إلى أسس ديمقراطية شورية.[2]

غير أن التيار السلفي في الإسلام ليس واحد، بل انقسم على نفسه وذلك نتيجة للممارسات السياسية التي تمت باسمه وحولته إلى عدة فصائل من ناحية الفكر والممارسة، خاصة فيما يتعلق بوسائل الفعل السياسي

---

[1] فوز نايف عمر ريحان، "العولمة و اثرها على عملية الاصلاح الديمقراطي في الوطن العربي منذ 1990–2006"، رسالة ماجيستير (جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، كلية الدراسات العليا، 2007)، ص 96.

[2] ميمون محمد، مرجع سابق، ص 51.

* **جمال الدين الحسيني الأفغاني (1838–1897)**: أحد الأعلام البارزين في النهضة المصرية ومن أعلام القومية العربية بالنسبة للتجديد.

وشرعية الحاكم.

وفي دراسة الفكر السلفي نركز على **السلفية الوهابية** فهي حركة إصلاحية أسسها "**محمد بن عبد الوهاب**"* في شبه الجزيرة العربية، هذه الحركة لها جانبين جانب ديني وجانب سياسي، فمن الناحية الدينية كانت حركة إصلاحية سفلية تدعو إلى العودة إلى أصل الدين وممارسات السلف من المسلمين، تحارب البدع وفي مقدمتها الطرقية وسلوكها الديني ومن الناحية السياسية ثورة، كانت ثورة على الخلافة العثمانية.

ترتكز السلفية الوهابية على الوقوف عند ظواهر النصوص الدينية، وجعل المعاني المنتقاة من هذه الظواهر المرجع في كل أمور الدين، ووقفت عند مفهوم الإسلام كدين، كما كان حال هذا المفهوم في العصور الأولى عند الصحابة، قبل التطورات العلمية والإضافات العقلية التي استدعتها صراعات الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، بعد عصر الفتوحات الإسلامية.[1]

– **ابن تيمية** **: لقد كان لأفكاره بالغ الأثر على من عاصروه، وحتى في عصرنا الحاضر، ظهر التأثير الفكري لهذا المفكر مباشرة بعد اغتيال الرئيس المصري "أنور السادات" من طرف "جماعة الجهاد الإسلامي " في مصر، التي كان يؤطرها "عبد السلام فرج" مؤلف كتاب "الفريضة الغائبة"، والذي أفتى بقتل الرئيس المصري "أنور السادات"، باعتباره رئيسا كافرا، استنادا لأفكار "ابن تيمية" الذي أفتى بقتل الحكام الذين ينتسبون إلى الإسلام ولكنهم يسيؤون إليه .

أما من حيث استعمال القوة فإن أصحاب هذا التيار يتفقون على أن القوة هي الملجأ الأخير ولا توظف إلا بعد استنفاد كل السبل والوسائل السلمية، في حال استمرار الحاكم في التمسك بموقف مضاد للإسلام، ويقصد بالسبل والوسائل السلمية أسلمة المجتمع عن طريق انتهاج سبيلين :

---

* **ابن عبد الوهاب محمد (1703–1792)**: هو منظر ومؤسس الوهابية و هي حركة تهدف للعودة إلى الإسلام النقي كما مورس من قبل النبي– صلى الله عليه وسلم– درس في المدينة وعاش في الخارج لعدّة سنوات، بما فيها ارب سنوات في البصرة، العراق، وقد دعا عبد الوهاب إلى محاربة البدع والكفر، مثل الطرق و المعتقدات الصوفية، كتب "كتاب التوحيد"، و سمي أتباعه الإخوان الموحدين.

[1] كروي كريمة، مرجع سابق، ص 48.

** **تقي الدين أحمد ابن تيمية (1263م – 1328م)**: رجل دين إسلامي ولد في عام 1263م، أحد علماء المذهب الحنبلي وله مساهماته في كل من الفقه و الحديث والعقيدة وأصول الفقه والفلسفة والمنطق والفلك، كما أنّه كان بارعًا في شرح الحساب والجبر.

ولد في حران في الجزيرة الفراتية بين الخابور والفرات، وحران داخل الحدود التركية على مقربة من الحدود السورية داخل ما يعرف بالأقاليم السورية الشمالية.

حين استولى المغول على بلاد حران وجاروا على أهلها، انتقل مع والده وأهله إلى دمشق سنة 1269م فنشأ فيها وتلقى على أبيه وعلماء عصره العلوم المعروفة في تلك الأيام حيث قرأ الحديث والتفسير واللغة وكانت له مساهماته في تفسير القرآن.

أ – أسلمة الجماهير من خلال المؤسسات التربوية والتعليمية والاقتصادية وغيرها، ثم تكوين رأي عام يتقبل التغيير ويدفع النظام إلى انتهاج سياسة إسلامية وهي الطريقة التي انتهجها "حسن البنا".

ب – أسلمة النخبة التي تقود بدورها تحويل المجتمع إلى مساره الإسلامي ويتأثر بنفوذها وهذا منهج "أبو الأعلى المودودي" إلا أن احتمال استعمال القوة وارد في نظر كل منهما فالحركات الإسلامية المتبنية لهذه الأفكار في بعض الأحيان قد تلجا إلى العنف.

وفيما يتعلق بمكانة القوة في فكر الوهابية فالأمر يبدوا غامضا وهذا راجع للظروف التي أحاطت بظهور الحركة الوهابية واستلائها على الحكم في شبه الجزيرة العربية.

يعتبر أنصار هذا التيار بصفة عامة أن المحيط الخارجي يلعب دورا أساسيا في انحطاط المسلمين، فقد اعتبرت السلفية أن الإمبراطورية العثمانية هي سبب الخلافات والتخلف وترفض التأثيرات الفلسفية للحضارة الغربية وتعتبر ذلك بدعا طرأت على الإسلام كما فهمه السلف الصالح.

أما "المودودي" فيعتبر موقفه انعكاسا للظروف التي عاشها في باكستان، غير أنه يختلف عن المفكرين الآخرين بعدم اعترافه بوجود عدو أجنبي، أي خارجي ممثل لحضارة وعادات وثقافة مختلفة، وإنما المشكل في وجود أجنبي هندي يتميز بتفوق كمي، (أبو الأعلى المودودي كفر المجتمع الهندوسي) هذه الفكرة كان لها تأثير على مفكرين إسلاميين عربا (وعلى رأسهم السيد قطب) في حين يعتبر "حسن البنا" أن الاستعمار الغربي هو المسؤول عن تشتت الأمة الإسلامية من خلال رسم الحدود وإبراز مشاعر القومية التي تغدي الخلافات بين المسلمين لذا نادى بالجهاد ضده .

وعموما يرى هذا التيار أن العودة إلى الدين الحق لن تتم إلا بالسبل الآتية:

– تصفية العقيدة الإسلامية من آراء الجماعات التي يعتبرونها "فرق الضلالة" وتصفية المذاهب الإسلامية من الاجتهادات الخاطئة وتصفية كتب التفسير والحديث.

– فتح باب الاجتهاد من جديد، وعدم الالتزام بالضرورة بفتاوى المذاهب الأربعة المعروفة.

– نشر الوعي الإسلامي الصحيح.[1]

ما يمكن قوله تجاه هذا التيار بأنه قد انطلق مشروع الإصلاح الديني في فكرنا المعاصر في نهاية القرن التاسع عشر وأنجزت الحركة السلفية في بداياتها خطابا توفيقيا نزع نحو بناء شكل من أشكال المواءمة بين قيم

[1] خليل علي حيدر، مرجع سابق، ص 16.

الإسلام وقيم الفكر الحديث والمعاصر في مجالات المعرفة المختلفة، وقد عكس مشروع "محمد عبده" الإصلاحي الذي كان يهدف إلى تكييف المجتمع الإسلامي ومبادئ العقيدة مع مقتضيات ومتطلبات الأزمنة الحديثة، عكس هذا المشروع في روحه العامة صورة لنمط في التوفيق مكافئ للمعطيات التاريخية التي سمحت بظهوره، لكنه استنفذ قيمته الإصلاحية في السياقات التاريخية اللاحقة، أصبحنا بعده في حاجة إلى بناء مواقف أكثر قدرة على مواجهة أسئلة زماننا، واتخذ هذا التوجه الإصلاحي لاحقا صورا ومظاهر أكثر قوة في مجال نقد العقل العربي الإسلامي.[1]

الفرع الثاني : الفكر الحركي الثوري(الإقصائي)

تدعو معالجة الفكر الحركي الإقصائي ضرورة التطرق إلى أفكار "السيد القطب" التي تعد بمثابة الدستور الذي تسير عليه الحركات الإسلامية المعاصرة (خاصة منها المتطرفة)، ومن بين الأفكار التي طرحها هذا الأخير وتداولتها الحركات الإسلامية فكرتي الحاكمية والجاهلية .

ويمكننا استكشاف هاتين الفكرتين ومفهومهما في كتابه "**معالم في الطريق**" والذي طرح فيه أهم مبادئه ويمكن إيجاز أبرز المفاهيم التي طرحها "سيد قطب" بما يلي:

1- لا يزال العالم المعاصر يعيش عيشة الجاهلية، وهي اعتداء على حاكمية الله.

2- لا بد من غرس الدين في قلوب الناس من أجل عبادة الله وحده.

3- انقطاع وجود الأمة الإسلامية مع انقطاع الحكم بشريعة الله، وبه فقط يقود الإسلام البشرية جمعاء.

4- إعادة الحاكمية لله تستلزم وجود طليعة، ويجب أن يتصرف المجتمع الإسلامي بالقوة لكي يتصدى للمجتمع الجاهلي أو يصمد بوجهه.

وتعني فكرة الحاكمية تشريع الله وعلى البشر التنفيذ، وحسبه عندما تكون السلطة لله ومستمدة من القرآن فهي الحالة الوحيدة التي تتحقق فيها الحرية لكل البشر، وهذه هي الحضارة الإنسانية لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي، فحين يكون التشريع مستمدا من الله في كل نواحي الحياة، فإنه يخضع كل الأفراد لضغطه وحين يصنع بعض الناس هذا التشريع ويخضع له البعض الآخر لا يكون هذا المجتمع متحررا، وإنما هو مجتمع أرباب وعبيد، ومن ثمة فهو مجتمع جاهلي، على حد تعبيره، أي مجتمع

[1] نصر حامد ابو زيد، مرجع سابق، ص 49.

متخلف، حيث نجده يقول "إن العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة وهذا الإبداع المادي الفائق، هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى الأخص خصائص الألوهية .. وهي الحاكمية... إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة ".[1]

لهذا فهو يعطي السلطة لله وحده والفرد والأمة خاضعين لهذه السلطة، وفي حالة تناقض الفرد والأمة مع إرادة الله والمبادئ المنصوص عليها في القرآن فهو شرك، ويستدل على ذلك بمجموعة من الآيات القرآنية منها قوله تعالى: "ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم و آباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لا يعلمون"[2]

تودي حاكمية البشر إلى مجتمع جاهلي، ومن ثمة فحسب "**السيد قطب**"*، العالم يعيش اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام، وهناك مجتمعان لا أكثر، المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي، ويعرف هذا الأخير بأنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، وبهذا التعريف البسيط فان جميع المجتمعات القائمة في العصر الحديث مجتمعات جاهلية.[3]

وإذا كانت القوة تأتي في المرتبة الأخيرة من حيث الوسائل المسموح استعمالها من قبل الإصلاحيين، فان القوة بمعنى الجهاد تأتي في المقدمة بالنسبة للثوريين، حيث يعتبر "السيد قطب" أن الإسلام ذو طبيعة هجومية،

---

[1] سيد قطب، معالم في الطريق، من الموقع الالكتروني: منبر التوحيد و الجهاد، ص 05.

[2] سورة يوسف، الآية 40.

* **سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي (09 أكتوبر 1906م – 29 أوت 1966م)** كاتب وأديب ومنظر إسلامي مصري وعضو سابق في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين ورئيس سابق لقسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمين.

ولد في قرية موشا وهي إحدى قرى محافظة أسيوط بها تلقى تعليمه الأولي وحفظ القرآن الكريم ثم التحق بمدرسة المعلمين الأولية عبد العزيز بالقاهرة ونال شهادتها والتحق بدار العلوم وتخرج عام 1933، انضم إلى حزب الوفد المصري لسنوات وتركه على أثر خلاف في عام 1942 عمل بوزارة المعارف بوظائف تربوية وإدارية وارسلته الوزارة إلى أمريكا لمدة عامين وعاد عام 1950 انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين وخاض معهم محنتهم التي بدأت منذ عام 1954 إلى عام 1966 وحوكم بتهمة التآمر على نظام الحكم وصدر الحكم بإعدامه وأعدم عام 1966.

مر سيد قطب بمراحل عديدة في حياته من حيث الطفولة ثم أدب بحت في مدرسة العقاد ثم ضياع فكري ثم توجه للأدب الإسلامي إلى أن صار رائد الفكر الحركي الإسلامي وهذه المرحلة هي التي يعرف الناس اليوم بها سيد قطب.

يعتبر سيد قطب من أكثر الشخصيات تأثيرًا في الحركات الإسلامية التي وجدت في بداية الخمسينيات من القرن الماضي، له العديد من المؤلفات والكتابات حول الحضارة الإسلامية، والفكر الإسلامي.

[3] كروي كريمة، مرجع سابق، ص 51.

ولذا يقول بالقوة أولا، و يبيح استخدام القوة المادية من أجل التغيير حيث يقول: "نعم إنهم يجب أن يقيموا الصلاة، وأن يرتلوا القرآن، وأن يتوجهوا إلى الله بالدعاء في السراء والضراء، ولكن هذه العبادة وحدها، لا تؤهلهم لحمل دعوة الله وحمايتها، إنما هي الزاد الذي يتزودونه للمعركة، والذخيرة التي يدخرونها للموقعة، والسلاح الذي يطمئنون إليه، وهم يواجهون الباطل بمثل سلاحه، ويزيدون عنه سلاح التقوى والإيمان والاتصال بالله تعالى".

وتتبع مشروعية السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية من التفويض الشعبي عبر الشورى، والذي هو المبدأ المركزي النظري والسياسي والعملي في الحكم والسياسة ولا مشروعية للاتفاق الجماعي أو للشورى إذا ما تناقضت مع الشريعة الإسلامية، ومع أن الدارس لفكر سيد قطب قد يعتقد وللوهلة الأولى أن الفكر الإسلامي لسيد قطب هو ديمقراطي يحترم خيارات الجماعة، وهذا صحيح بصورة جزئية، إلا أن فكره يستبعد المبدأ الاستيعابي المتمثل في التعددية والمجتمع المدني والنظام السياسي المتعدد الأحزاب، وبخاصة ذو المنحى الليبرالي الديمقراطي، إن أساس الحرية هو الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يخضع عند سيد قطب للمصالح الاجتماعية العامة، وعلى رأسها وحدة المجتمع والأمة والدولة.[1]

ويعرف "سيد قطب" المجتمع الصالح بأنه ذلك المجتمع القائم على الجماعات الدينية والتي لها نفس المصالح والمفاهيم المستمدة من توجهات سياسية توحيدية، و بالتالي فهو يستثني كل الأنظمة الحزبية، سواء أقامت على تعدد الأحزاب أم الحزب الواحد من أي مشروعية سياسية ويستبدلها بضرورة وجود الطليعة الدينية التي تعمل على تخليص المجتمع من الجاهلية، وهكذا لا يسمح فكر سيد قطب بوجود أنظمة وتجمعات بشرية شرعية غير مؤسسة على الإسلام، ومع أن الأقليات الدينية تدخل في المفهوم الاستيعابي عند قطب إلا أنها تدخل سياسيا في فكره الإستبعادي، فهي وان كان لها الحق في تسيير أمورها، فليس لها حق التنظيم سياسيا أو حتى تشكيل حزب أو طليعة، فقطب يربط حرية التعبير السياسي وغيره بحدود الفهم الأيديولوجي الإسلامي، لذلك تدخل كل المجتمعات والفئات والأحزاب التي لا تنبع من هذا الفهم في مجاهل الجاهلية.[2]

غير أن الملاحظ هو تأثر غالبية الجماعات الأصولية الثورية في الوطن العربي وبشكل محدد في مصر سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر بالخطاب الراديكالي الإستبعادي لسيد قطب وبأفكاره حول حاكمية الله وجاهلية العالم على كل المستويات: الشخصية والاجتماعية والسياسية بالإضافة إلى الثقافية والفلسفية.

---

[1] أحمد الموصلي، مرجع سابق، ص 108.

[2] نفس المرجع، ص 109.

حقيقة يمكننا القول بعد التعرض لأهم أفكار هذا التيار أن دراسة فكر قطب، مؤسس الراديكالية المستندة إلى الجاهلية والحاكمية في الوطن العربي، تظهر لنا أن أسباب انتقال العديد من المجموعات الإسلامية إلى الراديكالية، فقطب نفسه كان ضحيتها الأولى، إذ أنه تحول تحت نظام عبد الناصر من كاتب ليبرالي في مصر إلى مفكر أصولي هو الأكثر تشددا في الوطن العربي، أدى سجنه وتعذيبه إلى قيام لهوت سياسي متشدد يبرر العنف والعزلة، وربما يكون هذا تعويضا نفسيا نتيجة العنف والقمع من قبل النظام عليه.

وساعدت أطروحات قطب في هذا التحول نهايته المأساوية التي أعطت لهذه الأطروحات زخما خاصا، إذ كثفت هذه النهاية رمزيته ورمزية أفكاره، فقادت إلى جيل جديد من الراديكاليين الإسلاميين، و لعل من أبرز رجالات هذا الجيل الجديد "عبد السلام فرج" أحد قادة تنظيم الجهاد الذي حرر رسالة قبل إعدامه بتهمة التخطيط لاغتيال الرئيس السادات، باسم " الفريضة الغائبة " و يعني بها فريضة الجهاد، فأعطى الجهاد معاني لم يألفها الفقه الإسلامي الكلاسيكي، وتحول نصه إلى إنجيل للحركات الإسلامية الراديكالية فيما بعد.

لذلك فإن مواجهة الإرهاب الفكري لا يجب أن يكون بإرهاب يمارس على أرض الواقع وإنما بفكر آخر يواجهه ويفنده ويدحضه فالحجة بالحجة والبقاء للأصح، لكن عندما قوبلت هذه الأفكار بإرهاب على الأرض زادت قيمتها وقدسيتها على عكس لو تم مناقشتها وتبيان الصائب والخاطئ منها.[1]

[1] شمي الدين الكيلاني، الجماعة وتحولاتها: التجربة السياسية العربية – الاسلامية في فكر رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، (ص ص. 188،189).

خلاصة واستنتاجات:

من خلال عرض الإطارين المفاهيمي والنظري للدين والدولة والحركات الإسلامية تم التوصل إلى ما يلي:

1- بالرغم من أن هناك الكثيرين ممن تحدثوا عن الدين كل حسب نظرته إليه، إلا أن الدين يبقى هو الجمع بين الإيمان والعمل، إيمان بوجود قوى خارقة فوق طبيعة البشر العقلية ولهذه القوى تأثير في مجرى حياة الإنسان، وعمل من خلال أداء الفرائض والشعائر التي يفرضها هذا الدين.

2- تتحدد الدولة باعتبارها مجموعة المؤسسات التي تنظم حياة مجتمع معين في مجال ترابي محدد، بحيث تمثل جهازا يشرف على مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والعسكرية والإدارية، فوجود الدولة هو رهين بتوفر شروط أساسية وهي: السكان، الإقليم، الحكم، السيادة، وخاصة منها استمرارية ودوام السلطة.

3- الحركات الإسلامية هي تلك التي تنادي بتطبيق الإسلام وشرائعه في مختلف مجالات الحياة باعتبار الإسلام دين وسياسة واقتصاد ونظام حكم.

4- الحركات الإسلامية تختلف من حيث تصوراتها الفكرية وأساليبها السياسية، وبناء على هذا تنقسم إلى: حركات دينية تستهدف إعادة أسلمة الدول والمجتمعات وتعتبرها خارجة عن العقيدة، وحركات سياسية ذات المشروع الإسلامي، تستهدف إعادة تنظيم المجتمعات والدول على أسس لا توجد حسب رأيها إلا في الشريعة الإسلامية وليس في غيرها من البرامج السياسية والاجتماعية الغربية.

5- لقد خلف ظهور التيارين الاسلاميين السابقين وجدلهما نقلة نوعية في طبيعة تفكير العقل الإسلامي الحديث، ونتج عنه بروز العديد من الأفكار التحديثية التي تأثرت بالتطور الذي بلغته المجتمعات الغربية، وقد كانت هذه الأفكار القاعدة التي ستبرز من خلالها العديد من الأفكار والاتجاهات السياسية المنادية بتحقيق الديمقراطية والعدالة، ومهاجمة أنظمة الاستبداد والقهر والدعوة إلى إعطاء الشعب المزيد من المشاركة السياسية، والدعوة إلى إنشاء منظمات المجتمع المدني الكفيلة بحماية الديمقراطية.

الفصل الثاني

الدين والدولة في فكر الحركات الإسلامية بين الفصل والوصل

تعتبر إشكالية الفصل أو الوصل بين الدين والدولة أو بين الإسلام والدولة تحديدا، من أهم وأخطر الإشكاليات أو القضايا الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية التي تواجه المجتمعات الإسلامية، أفرادا وجماعات، مثقفين وسياسيين، حاكمين ومحكومين، لأنها إشكالية تمس جوهر شخصيته كمسلم، تمس دينه الذي هو عصمة أمره وناظم أفعاله، ومصدر سعادته أو شقائه في الدنيا والآخرة، كما تمس كيان الأمة، تمس جوهر شخصيتها كأمة مسلمة، تمس دينها الذي هو أساس وجودها ورمز وحدتها وقوتها وعزتها ومجدها.

قبل دراسة هذه الإشكالية وتحليلها، وجب التنبيه إلى أن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لم يعرف مشكلة تتعلق بالربط أو الفصل بين الإسلام والسياسة، أو بين الدين والدولة إلا في العصر الحديث، فتاريخ الصراع والتنافس على السلطة في العالم الإسلامي قبل ذلك الوقت لم يسجل أزمة أو منافسة على المستوى المرجعي، بل كانت الأطراف المتنافسة والمتصارعة تنتمي إلى المرجعية الإسلامية، والاختلاف كان فقط في الفهم والتطبيق، وهو ما برز جليا في التطورات السياسية للتاريخ الإسلامي، بدأ بخلافة النبي ﷺ والتنازع حول من له الأحقية في ذلك، وكل طرف يستدل من الكتاب والسنة لأحقيته، وظهر الاختلاف في الفهم والمدلول، لا في أصل المسألة على أنها من الدين أم لا، مرورا بانقلاب معاوية على خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، مع أن كل واحد منهما ومعه مناصروه يدعي أحقيته بالخلافة، غير أنهما لم يُخرِجْ أحدهما الآخر عن دائرة الإسلام، وبقيت مرجعيتهما في التدليل وإثبات الحق هو القرآن والسنة.

وهكذا فإشكالية علاقة الإسلام بالدولة بدأت تظهر في أدبيات الفكر السياسي العربي بعد اتصال المسلمين العرب بالغرب الحديث في ما سمي آنذاك بعصر النهضة العربية، أي في القرن 19، حيث ظهر تياران يحملان مشروعا نهوضيا في العالم العربي، أحدهما يدعو إلى الاقتباس من العلوم الغربية ما يضمن نهضة العرب والمسلمين ولا يتعارض مع مبادئ دينهم وثقافتهم الإسلامية، والآخر يدعو إلى الانفتاح الكامل على الغرب وإلى القطيعة الكاملة مع تاريخ أو ماضي المسلمين وثقافتهم مستلهما التجربة الأوربية التي خاضت صراعا تاريخيا واجتماعيا نشب بين السلطة الدينية المتمثلة بالكنيسة الكاثوليكية وعلى رأسها البابا، وبين السلطة السياسية وعلى رأسها ملوك وأباطرة أوربا ومعهم من يؤيدهم من العملاء والمفكرين.

فمنذ سقوط خلافة بني عثمان سنة 1924 لا تزال آراء مفكري الإسلام تتجاذبها وجهتي نظر، إحداهما تقول إنه لا ضرورة للخلافة ولا ضير من ثم في اللجوء إلى أي نظام سياسي يحقق مصلحة العباد وخير البلاد، أما وجهة النظر الثانية فمفادها أن إقامة الخلافة ضرورة شرعية قبل أن تكون دنيوية، فالإسلام عند هؤلاء دين ودولة، ولا مجال فيه للفصل بين الاثنين، ولذا فإن نصب الإمام أو الخليفة هو أمر واجب، ذلك لأنه الجهة المنوطة بها السهر على تنفيذ أحكام الشريعة وحراسة الدين وسياسة الدنيا.

المبحث الأول: تيار الفصل بين الدين والدولة

لقد كان البيان الذي صاغه فريق من الفقهاء، مشفوعا بقرار الجمعية الوطنية التركية القاضي بالفصل بين الخلافة والسلطنة سوى تمهيد للقرار الراديكالي الجلل الذي ضرب فكرة الخلافة في الصميم، وهو قرار إلغاء الخلافة وإقامة دولة علمانية محلها في مارس 1924، وقد جعل هذا الانقلاب التركي الجديد مسألة الخلافة أُمُ المسائل وأهمها، ولا جدال في انه قد كان لهذا الحدث العظيم وقع الزلزال في الأوساط الدينية الإسلامية على امتداد البلاد العربية والإسلامية، إذ لقي استنكارا وتنديدا شديدين وردود فعل عنيفة، غير أنه في الآن عينه حظى بتأييد بعض الأصوات داخل هذه الأوساط نفسها، إذ تلقته فئة منها بالقبول والترحاب، بل نذرت نفسها للذب عنه وتبريره شرعا وعقلا[1].

وإذ لا ينكر البيان الأصل الشرعي لفكرة الخلافة، فإنه يرى أن شروطها الفعلية ما توافرت إلا في الخلفاء الراشدين، أما الخلفاء الذين جاؤوا من بعد فكانوا "رؤساء جمهور المسلمين" وكانت ولايتهم ولاية إدارية لا روحية، كما يميز بين الخلافة الحقيقية الجامعة للشروط التي لا تنعقد البيعة إلا بها، وبين الخلافة الصورية التي تخلوا من هذه الشروط، والتي تمت بطريقة التغلب والاستيلاء، ولذا فهي ملك لا خلافة.

ولا شك في أن المناوشات الفكرية التي أثارها حدث إسقاط الخلافة قد دفعت بقوة إلى دائرة الاتهام مسألة دين الدولة، أو المكانة التي يجب أن يحظى بها الدين داخل الدولة، أو في إطار الحياة الاجتماعية عامة، وفي مجمل النظام السياسي بمعنى: ما نوع العلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والدولة؟[2].

المطلب الأول: اتجاه علي عبد الرزاق

يلحظ الدارسون أن التوتر الراديكالي الأول الذي أعقب إسقاط الخلافة كان اتجاه "**علي عبد الرزاق**"* في

---

[1] محمد زكريا توفيق، الشيخ علي عبد الرزاق: الإسلام و أصول الحكم، متحصل عليه من الموقع: www. .ALHewar.org، بتاريخ: 2016/05/06، على الساعة: 22:10.

[2] زكريا براق، مرجع سابق، ص 178.

* **علي حسن أحمد عبد الرازق (1888/1966)** ولد في قرية أبو جرج بمحافظة المنيا في أسرة ثرية، حفظ القرآن في كتاب القرية، ثم ذهب إلى الأزهر حيث حصل على درجة العالمية، ثم ذهب إلى جامعة أوكسفورد البريطانية. وعقب عودته عُين قاضيا شرعيا بعدها أصدر عام 1925 كتاب **"الإسلام وأصول الحكم"** الذي أثار ضجة بسبب آرائه في موقف الإسلام من "الخلافة" حيث نُشَر الكتاب في نفس فترة سقوط الخلافة العثمانية وبداية الدولة الاتاتركية، بينما كان يتصارع ملوك العرب على لقب "الخليفة" ؛ رد عليه عدد من العلماء من أهمهم الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر بكتاب "نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم" ثم سحب منه الأزهر شهادة العالمية، وهو ما اعتبره الكثير من المفكرين رداً سياسيا من الملك فؤاد الأول –ملك مصر وقتئذ–، وشن حملة على رأيه. تراجع الشيخ علي عبد الرازق عن رأيه في آخر أيامه كما يقول الإمام محمد الغزالي.

الخلافة، فقد أصدر الشيخ الأزهري في العام 1925 كتابا سماه "الإسلام وأصول الحكم" قدم فيه نظرية جديدة حول نظام الحكم في الإسلام، وكان بمثابة قنبلة بكل ما للكلمة من معنى، إذ نسف فيه فكرة الخلافة من قواعدها، ودك فكرة الدولة الدينية من أساسها، كما مثلت أطروحته ثورة كبرى على الثقافة السائدة لدى أقرانه من المشايخ، ولذا ما كان مستغربا أن تقوم الدنيا عليه ولا تقعد، وأن يتفق عليه القصر مع لجنة كبار العلماء لإنزال العقاب به، فصدر قرار بسحب شهادة العالمية منه، ثم تبعه قرار ثان بفضله من القضاء[1].

يبدأ "عبد الرزاق" كتابه ببيان معنى الخلافة في اللغة وفي الاصطلاح وأنها: ((رياسة عامة في أمور الدين و الدنيا نيابة عن النبي))[2]، ثم يذهب "علي عبد الرزاق" إلى بيان المراد بالخليفة عند المسلمين، وأنه يقوم مقام النبي ﷺ الذي كان يتولى أمر الدين، فمثلما اختار الله محمد ﷺ لدعوة الحق، وإبلاغ شريعته إلى الخلق، اختاره كذلك لحفظ ذلك الدين وسياسة الدنيا به، فلما لحق عليه الصلاة والسلام بالرفيق الأعلى قام الخلفاء من بعده مقامه في النهوض بتلك المهمة((فالخليفة ينزل من أمته بمنزلة الرسول من المؤمنين، له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة والسلطان الشامل...وله حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم))[3].

ثم ينصرف "عبد الرزاق" لبيان حكم الخلافة لدى علماء المسلمين وأنها عندهم واجب يأثم المسلمون أجمعون بتركه مع اختلافهم في وجوبه هل هو بالشرع أو بالعقل، وقد استدل المسلمون على وجوب الخلافة بأدلة منها:

أولا: إجماع الصحابة والتابعين، فقد بادر الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ إلى مبايعة أبي بكر وتفويضه تولي أمرهم، وذلك حتى لا يترك الناس فوضى، وهكذا في جميع الأعصر، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام.

ثانيا: أنه يتوقف على نصب الإمام إظهار الشعائر الدينية وصلاح الرعية، من مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الواجبين اللذين لا تنال الأمة خيريتها إلا بهما، وفي ظل انعدام وجود الإمام لا يمكن القيام بهما، وعند الأصوليين أن ما لا يتم الواجب به فهو واجب[4]، ومثل ذلك مقاصد الشريعة الكبرى المعروفة "بالكليات السنة" وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال والعرض[5].

وهنا يلحظ "عبد الرزاق" أن لا دليل ولا شبه دليل من كتاب الله على أن إقامة الإمامة فرض فيقول: ((إنه

---

[1] زكريا براق، مرجع سابق، ، ص 179.

[2] علي عبد الرزاق، الإسلام و أصول الحكم، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012، ص 2.

[3] نفس المرجع، ص 4.

[4] زكريا براق، مرجع سابق، ص ص 181، 182.

[5] فخر الدين المناظر، بيان مقاصد الشريعة، متحصل عليه من الموقع: www.ALtwhed.com بتاريخ: 2016/03/12، على الساعة: 16:52 .

لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين ((مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ))[1]، ثم لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة أو الخلافة، إن في ذلك لمجالا للمقال))[2].

ويضيف أنه ليس القرآن وحده هو الذي لم يتعرض للخلافة بل السنة كذلك، وأما ما يستدلون به من الأحاديث التي تومئ إلى الإمامة أو الجماعة أو البيعة...، من مثل قوله: ((من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية))[3]، وقوله ﷺ: ((واقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر))[4]، فليس في شيء من ذلك – بحسب عبد الرزاق – ما ينهض دليلا على ما زعموه من أن الخلافة واجبة وأن الخليفة يقوم مقام النبي ﷺ [5].

بعد ذلك يمضي "عبد الرزاق" للبحث في ما إذا كان النبي ﷺ صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة، إلى كونه رسول دعوة دينية وصاحب رسالة سماوية، أم لا؟ فيرى أن عامة المسلمين يميلون غالبا إلى الاعتقاد أن النبي كان ملكا رسولا، وأنه قد أسس دولة سياسية مدنية كان هو رئيسها وسيدها، وهو رأي جمهور العلماء من المسلمين كما يستقي من كلام ابن خلدون الذي جعل الخلافة التي هي نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به شاملة للملك، ومثل ذلك الطهطاوي الذي جمع جملة من الأعمال السلطانية التي كانت على عهد الرسول ﷺ (الولاية والإمارة والقضاء وكتائب الجيش والاحتساب وإقامة الحدود وحراسة المدينة والتجسس...)، وهنا لا ينكر "عبد الرزاق" أنه قد كان في الحكومة النبوية ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية، ولعل أولها مسألة الجهاد الذي بلا امتراء آية من آيات الدولة الإسلامية، ومثل ذلك ما يتعلق بالشؤون المالية من إيرادات ومصروفات (زكاة، جباية، غنائم...)، ومن أقوى تلك الأمثلة مسألة الإمارة، فقد كان النبي ﷺ يولّي بعض أصحابه إمارات معينة و يبعثهم عمالا على بعض النواحي، إذ وحسب "علي عبد الرزاق" فإنه يوجد كثير من الأمثلة التي تدل على أنه قد كان في العصر النبوي ما يمكن اعتباره أَمَارَةً من أمائر الدولة ومظهرا من مظاهر الحكومة، لكن إذا افترضنا أن النبي ﷺ كان رسولا وملكا، فهل كان تأسيسه المملكة الإسلامية شيئا خراج عن حدود رسالته، أم كان جزءا مما بعثه الله لأجله وأوحى به إليه[6].

فبحسب "عبد الرزاق" أن الرأي الذي تتلقاه نفوس المسلمين بالرضا هو أن المملكة النبوية جزء من عمل

---

[1] سورة الأنعام، الآية: 38.

[2] علي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 16.

[3] رواه أحمد، المسند (96/4).

[4] رواه الترمذي، صحيح الترمذي (3805).

[5] زكريا براق، مرجع سابق، ص 182.

[6] نفس المرجع، ص 186.

الرسالة ومتمم لها، بيد أن الذين بحثوا في معنى الرسالة أغفلوا دائما أن يعتبروا التنفيذ جزءا من حقيقتها، فنجد أن ابن خلدون الذي ينزع إلى أن الإسلام دون غيره من الملل الأخرى قد اختص بجمعه بين الدعوة الدينية وتنفيذها على أرض الواقع، كما يستظهر من قوله: ((والملة الإسلامية لمّا كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعا أو كرها، اتحدت فيه الخلافة والملك... وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعا إلا في المدافعة فقط))[1]، ويعترض "عبد الرزاق" على هذا القول بعلة أنه مناف لمعنى الرسالة التي من خصائصها أنها لا تقوم إلا على اللين واليسر والدعوة بالتي هي أحسن، متسائلا على أنه فرض صحة أن الرسول ﷺ قد أسس دولة سياسية، فلماذا خلت دولته من كثير من أركان الدولة، وكذا ترك الناس حيارى في أمر النظام الحكومي في زمنه؟ فيذهب "عبد الرزاق" إلى أن النبي ﷺ : ((ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل، ولا كان ملكا ولا مؤسس دولة))[2].

ولا يفوت "عبد الرزاق" الإلماع إلى أن الرسالة في ذاتها تنطوي على نوع من الزعامة للرسول في قومه، غير أن ذلك النوع من الزعامة أو السلطان لا يشبه من قريب ولا بعيد زعامة الملوك وسلطانهم، وإنما هي زعامة "كاريزمية" متأتية من رهبة الوحي وهيبة رجل ذي حُظوة عند الله، إنها قوة قدسية يختص بها الله عباده المرسلين، ليست في شيء من معنى الملوكية، ولا تضارعها قوة الملوك ولا جبروت السلاطين وما ذلك إلا لأن ((ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشأها القلب، و ولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم، تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الدنيا وعمارة الأرض، تلك للدين وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، و يا بعد ما بين السياسة والدين))[3].

كما لا يجد "عبد الرزاق" غضاضة في الإقرار بأن الإسلام وحدة دينية، والمسلمين جماعة واحدة، والنبي ﷺ دعا إلى هذه الوحدة وعمل لها، بل كان إمامها، ومن ثم فلا اعتراض من جانبه على أن تسمى تلك الوحدة الدينية دولة، وإنما الأمر ذو البال عنده هو معرفة ما إذا كانت زعامة النبي ﷺ في قومه زعامة وحي ورسالة أم زعامة ملك وسياسة؟، وفي هذا الصدر يشير "عبد الرزاق" إلا أن ظواهر القرآن تدل علة أن عمل النبي ﷺ السماوي لم يتعد حدود البلاغ المجرد من كل معاني الملك والسلطان، بل إن آياته متضافرة على ذلك، من ذلك

---

[1] ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دمشق: دار يعرب، الطبعة الأولى، 2004، ص 254.

[2] علي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 65.

[3] نفس المرجع، ص 69.

قوله تعالى: ((قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ))[1]، وقوله: ((إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلاغُ))[2]، وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تأكد هذا المعنى، فالقرآن حريص في أن النبي ﷺ ما كان إلا كإخوانه من الرسل، ولم يكن من مهمته إلا إبلاغ الرسالة، فما كان وكيلا ولا جبارا ولا مسيطرا، ولذا فإن من لم يكن حفيظا على الناس ولا مسيطرا فليس بملك، وذلك لأن من طبيعة المُلك بل من لزومه السيطرة والجبروت، ثم إن مما يدعم وجهة النظر التي تقول أن النبي ﷺ لم يكن ملكا ولا زعيما سياسيا وأنه لم يؤسس دولة ولا حكومة من جهة العقل أنه عليه الصلاة والسلام إنما بعث للناس كافة ولهداية العالم كله، بمعنى ((أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة فذلك مما يوشك أن يكون خارجا عن الطبيعة البشرية... ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية التي خلّى الله سبحانه وتعالى بينهما وبين عقولنا، وترك الناس أحرارا في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم... إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشبوهة بشيء من الحكم، هيهات هيهات، لم يكن ثمت حكومة ولا دولة، ولا شيء من نزاعات السياسية، ولا أغراض الملوك))[3]، ولمّا كانت زعامة النبي ﷺ زعامة دينية لا سياسية فليس لأحد من بعده أن يخلُفه في المقام الديني الذي كان له، ذلك لأن الرسالة لا تورث، ناهيك بأنه عليه الصلاة و السلام لحق بالرفيق الأعلى من غير أن يسمي أحدا يخلفه من بعده – وإن ذهب بعضهم إلى أنه قد سمى أبا بكر– بل إنه لم يشر إلى شيء يسمى دولة إسلامية طوال حياته بحسب "عبد الرزاق"، فإذا قلنا إن من عمله أن ينشئ دولة، فكيف يترك أمر تلك الدولة مُعمّى على المسلمين حتى يرجعوا من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض، وهو الذي رحل عن الدنيا إلا وقد بلغ رسالة ربه وأتم دينه[4] لذلك يجنح "عبد الرزاق" إلى أن الزعامة التي كانت للخلفاء من بعد النبي ﷺ كانت زعامة سياسية لا دينية، زعامة الحكومات والسلطان لا الدين، وآية ذلك أن الصحابة حينما قبض رسول الله ﷺ تداعوا للتشاور في أمر دولتهم السياسية التي كان لهم أن يقيموها على أساس الوحدة الدينية التي خلفها فيهم النبي ﷺ، وعند "عبد الرزاق" أن المسلمين في ذلك الوقت كانوا يدركون أنهم إنما يقدمون على إقامة حكومة مدنية سياسية دنيوية، ولذلك استحلوا الخروج عليها، بل الخلاف في شأنها، وهو يعلمون أنهم يتنازعون في شأن سياسي لا مساس له بالدين ولا بالإيمان، فما من أحد منهم زعم أن إمارة المسلمين كانت مقاما دينيا، ولا أن الخروج عليه خروج عن الدين، إلا أن جملة من الأسباب اجتمعت في ذلك الوقت، وصبغت على أبي بكر شيئا من الصبغة الدينية، حتى خيل لبعض الناس أنه يقوم

---

[1] سورة الأنعام، الآية: 66.

[2] سورة الشورى، الآية: 48.

[3] علي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 80.

[4] زكريا براق، مرجع سابق، (ص ص. 190، 191)

مقاما دينيا وهو نائب فيه عن رسول الله ﷺ ، كما وجدت الدعوة أن الإمارة على المسلمين هي مركز ديني ونيابة عن صاحب الشرع ﷺ [1]، ولعل من أهم الأسباب التي نشأن عنها تلك الدعوى – من منظار عبد الرزاق– ما لقب به أبو بكر بخليفة رسول الله، فقد ذهبت الظنون ببعض الصحابة أن تصوروا أن خلافة أبي بكر للنبي ﷺ خلافة حقيقية، فأصبحوا يدعون أبا بكر "خليفة الله"، قياسا على قولهم أن محمدا ﷺ كان خليفة الله، وأبو بكر خلفه، إذًا هو خليفة الله، ولكن أبا بكر غضب من ذلك قائلا: ((لست خليفة الله، ولكن خليفة رسول الله))[2]، وهذا اللقب برأي "عبد الرزاق" هو الذي حمل المسلمين الأوائل على أن ينقادوا لأبي بكر انقيادا دينيا كانقيادهم لرسول الله ﷺ، لذا رأوا في الخروج عليه ارتدادا عن الإسلام، ومن ثم كانت حروب الردة، التي يقطع عبد الرزاق بأنها لم تكن إلا حرب سياسية صرفة خالها العامة دينيا[3].

وهكذا يخلص عبد الرزاق في تشخيصه علة تمسك المسلمين بالخلافة، إلا أن لقب "خليفة رسول الله" كان من أكبر أسباب الخلط الذي تسرب إلى عامة المسلمين منذ الصدر الأول، فخيل عليهم أن الخلافة مركز ديني ونيابة عن رسول الله ﷺ، وقد كان من الطبيعي أن يتلقى السلاطين هذا الخطأ، ويروجوه في سبيل أن يتخذوا من الدين درعا يحفظون به عروشهم، وما يزالون إلى أيامنا هذه يعملون على ذلك، حتى ألصقت الخلافة بالمباحث الدينية، بل غدت من عقائد التوحيد التي ينتقض الإيمان بالمساس بها، والحق أن الإسلام بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون[4]، فهي: ((ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة... لا شيء في الدين يمنع المسلمون أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم))[5].

---

[1] زكريا براق، مرجع سابق ، ص 192.

[2] علي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 96.

[3] نفس المرجع، ص 101.

[4] زكريا براق، مرجع سابق، ص 193.

[5] علي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 103.

المطلب الثاني: اتجاه خالد محمد خالد

يرى "**خالد محمد خالد**"* أن الحكومات الدينية هي تجربة فاشلة، معتبرا أن في العمل على عودتها هو مجازفة بالدين تُعرض نقاوته وسلامته وصفاءه للخطر، وهذا ما دفعه إلى مناقشة هذا الرأي الذي ينادي ذووه بإقامة حكومة دينية تحكم بما أنزل الله، وغايته من وراء ذلك هو الحؤول دون عودة الشعب إلى الوراء بدل أن يتقدم، وصيانة الدين وإبقاؤه بعيدا عن مهب العواطف في هذا العالم الذي تتقدم أممه إلى الأمام: ((أنمضي قدما، أم ننتكس إلى الوراء؟... أنمزج الدين بالدولة فنفقد الدولة ونفقد الدين، أم يعمل كل منهما في ميدانه، فربحهما معا، ونربح أنفسنا ومستقبلنا))[1]، على أنه لا ينفك ينبه على أنه ليس يقصد في نقده للحكومة الدينية إلى الحط من قدر الدين ولا إلى المضاءلة من شأنه، وإنما همه دفع الأخطار التي تهدده حينما يدعى إلى تحمل مسؤولية الأخطاء الفاحشة التي تجترحها الحكومة التي تستغله وتتلبس لبوسه[2].

كما يعرض "خالد محمد خالد" في سياق هجومه على الحكومة الدينية، لطبيعة الدين وطبيعة الحكومة الدينية، ليتبين من ذلك إذا ما كانا يتواءمان أو يتداخلان أم لا، فينزع إلى أن من خصائص الدين تحرير البشر من التسلط والاستغلال، والعدل في الحكم والإحسان في العمل، ثم إن الدين يدعو إلى الحب، ويثني على المتحابين في الله، ويعمل على توحيد البشر وجمعهم على قلب رجل واحد، على حين ما فتئت الحكومات الدينية تعمل على نشر الشحناء والبغضاء والتخاصم بين الناس وتمزيق صفوفهم والتفريق فيما بينهم، ولذا فقد كان الرسول – كما يرى خالد– يحس إحساسا واضحا بمهمته، أنه هادٍ وبشير وليس رئيس حكومة ولا جبارا في الأرض، والنصوص متضافرة متظاهرة على ذلك، فقد عرضوا عليه يوما أن يجعلوا له مثل ما للحكام والأباطرة، ففزع وقال ﷺ: ((لست كأحدكم، إنما أنا رحمة مهداة))، وروي أن عمر دخل عليه يوما فوجده مضطجعا على حصير قد أثرت في جنبه، فقال له: "أفلا تتخذ لك فراشا وطيئا يا رسول الله" فأجابه ﷺ: ((مهلا يا عمر، أتظنها كسروية؟. إنها نبوة لا ملك))، وهذا ما يدل بحسب "خالد" أن وظيفة الرسول ﷺ هي النبوة لا الملك، والهداية لا الحكم، وعلى الرغم من أن "خالد" يقر بأن الرسول عقد المعاهدات، وقاد الجيش، ومارس كثيرا من مظاهر السلطة ومخايل الملك التي يمارسها الحكام، فإنه يقطع بأن ((هذا لا يعني أن ثمة طرازا خاصا من الحكومات

---

* **خالد محمد خالد** (**15 جوان 1920 / 29 فيفري 1996**) مفكر إسلامي مصري معاصر، مؤلف كتاب "رجال حول الرسول" الذي كان سبب شهرته، كما ألف عدة كتب تتحدث عن السيرة النبوية وأعلام الصحابة، كان خالد محمد خالد كاتباً مصرياً معاصراً ذا أسلوب مبسط، تخرج من كلية الشريعة بالأزهر، وعمل مدرساً، ثم عمل بوزارة الثقافة، كان عضواً بالمجلس الأعلى للآداب والفنون، ولد رحمة الله عليه بقرية العدوة من قرى محافظة الشرقية وتوفي من عدة سنوات وقبره بهذه القرية

[1] خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، (د.ب.ن): مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة 11، 1969، ص 66.

[2] زكريا براق، مرجع سابق، ص 198.

يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه، بحيث إذ لم يقم يكون قد أنهى منه ركن وسقطت فريضة، بل كل حكومة تحقق الغرض منها من قيامها – وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة – يباركها الدين ويعترف بها))[1]، لذلك ما كان الرسول ﷺ حريصا على أن يمثل شخصية الحاكم، فإن مقام النبوة أرفع من كل مقام، لولا أن الضرورات الاجتماعية ألجأته إلى ذلك ليحقق المنفعة و السعادة لمجتمعه، و من ثم نراه عليه الصلاة و السلام ينفض يديه من كل شؤون الدنيا التي كان بإمكان الناس أن يجدوا لها تصريفا قائلا لهم: ((أنتم أعلم بشؤون دنياكم))، وتفسير خالد لنجاح تجارب حكومات الخلفاء الراشدين بخاصة حكومتي أبي بكر وعمر وجعل لتلك الحكومتين تاريخا مجيدا وفريدا بقوله: ((لا ينهض دليلا مناقضا لرأينا في فساد الحكومة الدينية، لأن هذا الطراز الرفيع في الحكم – فضلا على ندرته التي تكاد تجعله وسط مئات من الشواهد الأخرى ظاهرة غير طبيعية – يعتمد على الكفاية الشخصية و الكمال الذاتي اللذين كان بتمتع بهما رؤساء تلك الحكومات... بدليل أنه عندما توفي عمر رضي الله عنه و جاء عثمان، ذهبت تلك المقاييس المثالية والخصائص الرشيدة التي تتشح بها الحكومة، و حلت مكانها أخطاء أودت بحياة عثمان، و فتحت على المسلمين أبواب عاصفة هوجاء))[2]، وانتهى الأمر بعد ذلك بحسب "خالد" إلى تنافس دموي على السلطة وفتنة بين القادة والمقُودين، وبين القادة بعضهم بعض، وإلى نوع من الحكم لا يمت إلى الدين بصلة، وإن ادعى أصحابه أنه حكم الله ورسوله[3].

وعليه فإذا كانت طبيعة الدين وغايته، كما قال الرسول ﷺ "نبوة لا ملك" فما حاجة الدين إلى أن يكون دولة – حسب خالد – وكيف يمكن أن يكون للدين دولة وهو عبارة عن حقائق ثابتة خالدة لا تقبل التبديل ولا التغيير، على حين أن الدولة مجموعة نظم خاضعة لعوامل التطور والتبدل والتحوير والتغيير، وهي بنظمها دائبة التغيير عرضه للنقد والتجريح وللسقوط والهزائم والاستعمار، فكيف نعرض الدين لمثل هذه المهاب))[4].

وفي هذا السياق يلحظ "خالد" أن المبررات التي يسوقها القائلون بوجوب قيام حكومة دينية الذين يريدون أن يجعلوا الدين دولة، تنحصر في ثلاثة نقاط رئيسية وهي:

أولا: تحرير البلاد وصيانة استقلالها وإنعاش أهلها: ومن وجهة نظره أنه لا يشترط لتحرير البلاد وتحقيق استقلالها ونهضتها أن تقوم به حكومة دينية، إذ أن أي حكومة مدنية "قومية" قادرة على تحقيق ذلك، بل إنها

---

(1) خالد محمد خالد، مرجع سابق، ص 66.

(2) نفس المرجع، ص 158.

(3) محمود محمد طه، نقد كتاب من هنا نبدأ، متحصل عليه من الموقع: www.ALFikra.org، بتاريخ: 2016/05/02، على الساعة: 20:55.

(4) خالد محمد خالد، مرجع سابق، ص 159.

أقدر عليه من حكومة دينية، بسبب من أنها تمثل وحدة الأمة بمختلف طوائفها تمثيلا كاملا، ولا كذلك الحكومة الدينية الطائفية[1].

ثانيا: إقامة الحدود: وفي هذا الصدد يرى "خالد" أن الحدود الكثيرة في الإسلام موقوفة عن العمل ولا مجال لإقامتها في أيامنا هذه، فحد السرقة قد عطله عمر عام المجاعة وصار ذلك سنة من بعده، حتى إن أحمد ابن حنبل سئل عن رجل سرق محتاجا أيقام عليه الحد، فأجاب: ((لعمري لا أقطعه إذا حملته الحاجة والناس في شدة ومجاعة))، ولذا فما دام الناس في فاقة ومجاعة فإن حد السرقة موقوف حتى بنزل الرخاء، ويوم ينزل لن تجد سارقا، إضافة إلى أن قطع يد السارق لن يحتاج تنفيذه إلى قيام حكومة دينية – حسب خالد – فإن مادة قانونية واحدة تستطيع أن تحل محلها و تبطل الضرورة الداعية إليها.

وأما حد الزنا فإن أمر إقامته يحمل في ذاته موانع تنفيذه، لما اشترط فيه من شروط تكاد تجعل من المستحيل تنفيذه، وبسبب هذه الشروط التي وضعها الشارع نفسه في طريق هذا الحد رأفة بالناس ورحمة بهم، لا نكاد نجد على امتداد عهد الرسول ﷺ والخلفاء من بعده إلا حالات معدودة طبق فيها هذا الحد، ومثل ذلك حد الخمر من حيث شروطه وعراقيل تنفيذه بل واستحالته، دع أنه حد يسير، فقد روى عن بعض الصحابة أنه قال: "كنا نؤتي بالشارب في عهد رسول الله ﷺ، فنقوم بضربه بأيدينا وأطراف ثيابنا" على نحو جعل بعض الفقهاء ينزعون إلى أن عقوبة الخمر تدخل في باب التعزيز لا الحدود، وللحاكم أن يعين مقدارها، وفي هذا المجال يسوق خالد بعض النصوص التي تدعم وجهة نظره لناحية التهوين من شأن هذا المتكأ الذي يستند إليه دعاة إقامة حكومة دينية في تبرير مذهبهم، مثل قول الرسول ﷺ: ((ادرؤوا الحدود بالشبهات))[2].

ثالثا: القضاء على الرذائل: وعند "خالد" أنه ليست قوانين الدولة هي التي تهبنا نقاوة النفس وسلامة الطوية، فما أسهل مغافلة القوانين واقتراف شتى فنون الرذائل من وراء ظهرها وبالتحايل عليها، بل إن مكافحة الإثم بالقانون أمر يدفع كثيرين إلى تذوقه، لأن الممنوع دائما مرغوب فيقول: ((إن الدين وحده من غير أن يكون دولة هو القادر على أن يوقظ في ضمائرنا واعظ الله... وإن نفوذ الدين وأثره في مكافحة الرذيلة ليكونان أرسخ قدما وأقوم سبيلا حين يسلك طريقه إلى النفوس بالتسامح والرفق والحجاج الهادئ والمنطق الرصين، أما حين تتحول هذه الوسائل إلى سوط الحكومة الدينية وسيفها، فإن الفضيلة آنئذ تصاب بجزع أليم))[3].

---

[1] زكريا براق، مرجع سابق، ص 200.

[2] نفس المرجع، ص 201.

[3] خالد محمد خالد، مرجع سابق، ص 160.

إذ يشير "خالد" إلى أن ما يعنيه بالحكومة الدينية هو تلك الحكومة التي تعتمد على سلطة مبهمة غامضة، ولا تقوم على أسس دستورية واضحة تحدد تبعاتها والتزاماتها حيال الشعب كما هو شأن الحكومة القومية))[1]، فإنه يرى أنها لا تستلهم مبادئها وسلوكها من كتاب الله ولا من سنة رسوله، وإنما من نفسية الحاكمين وأطماعهم، ومن سماتها الرئيسية أنها تقوم على الغموض المطلق، ورفض النقد، والغرور المقدس، والجمود، والقسوة والوحدانية المطلقة، على نحو ما يمكن استقراؤه من قول الحجاج في خطبته العصماء التي ألقاها ويداه تقطران من دم سعيد بن جبير: ((أما بعد، فإن الإمام ظل الله في الأرض، وأنا امتداد لهذا الظل إليكم، فمن نازعنا في هذا الأمر فقد جعل نفسه ندا وشركا "وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاء فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ"[2])).

وهكذا يرى "خالد" أن الحكومة الدينية ستار حديدي يخفي وراءه جحيما وفوضى، فقد ابتكرت في الحكومات الدينية المسيحية وسائل التعذيب التي لا تخطر للشيطان نفسه ببال (الخازوق، و وتد التشهير، وصلم الآذان، وحرق العلماء بالنار وهم أحياء...)، وفي الحكومات الدينية الإسلامية حدثت أهوال مروعة، حتى إن حاكما دينيا واحدا هو الحجاج أباد البقية الكريمة الصالحة من صحابة رسول الله ﷺ ومقتفي آثاره ومعالمه، حتى قال فيه عمر ابن عبد العزيز: ((لو جاءت كل أمة بخطاياها، وجئنا نحن بالحجاج، لرجحناهم))[3].

إن وظيفة الدين عند "خالد" هي هداية الناس وإرشادهم إلى أنبل وأسمى ما في الحياة من مثل وفضائل، وتبليغ كلمات الله التي تهدي إلى الحق والصلاح والفضيلة، على حين أن وظيفة الدولة هي رعاية المصالح المدنية للمواطنين، وتنظيم معيشتهم، وتأمين أسباب الحياة لهم، والمحافظة على سلامة الوطن...إلخ، ومن خلال المقابلة بين وظيفتي الدين والدولة، يمكننا استظهار الفروق الكبرى بين اختصاص رجال الدين ورجال الدولة، فرجل الدين اختصاصه أن يعنى بالنفس الإنسانية ويعمل على تزكيتها والسمو بها درجات في سلم القيم والفضائل، و وسيلته في سبيل تحقيق ذلك الوعظ والإرشاد والنصح بالتي هي أحسن، وأما اختصاص رجل الدولة فهو حماية القانون والسهر على تنفيذه بما يخدم مصالح الأمة، و وسيلته في ذلك الإكراه والعقاب، فهل يستطيع رجل الدين أن يصبح رجل دولة، بمعنى أن يكون من حقه استعمال الإكراه وإنزال العقاب؟ والجواب – كما يجزم خالد – قطع لا ، وآية ذلك نصوص الشرع الكثيرة على أنه ((لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ))[4]، وبالتالي فإن

---

[1] خالد محمد خالد، مرجع سابق ، ص 173.

[2] سورة الحج، الآية: 31.

[3] زكريا براق، مرجع سابق، ص 203.

[4] سورة البقرة، الآية: 256.

قال رجل دين أنه يريد أن يكون رجل حكومة ودولة بغية حماية الدين من أعدائه، فجواب ذلك عند "خالد" هو أن الدولة القومية تحمي عقائد الدين وتصونها، ومن ثم تنتفي الحاجة إلى قيام حكومة دينية[1].

وعلى هذا يخلص "خالد" إلى أن أجل خدمة نؤديها للدين هي: ((أن نجعله قريبا من قلوب الناس، عميقا في نفوسهم، وتعظم الدولة والمجتمع بروحه الحي ومعنوياته الفاضلة، لا أن نأتي بحكومة تستغله في تقديس ذاتها وتبرير أطماعها... الدين يجب أن يظل كما أراده ربه: نبوة لا ملك، وهداية لا حكومة، وموعظة لا سوطا، وإن فصله عن السياسة وتحليقه فوقها خير عامل لبقاء نقاوته وطهره))[2].

لقد اقتصرنا في حديثنا عن اتجاه الفصل بين الدين والدولة على المفكرين "علي عبد الرزاق" و "خالد محمد خالد" غير أن هناك غيرهم من المفكرين الذين دعوا إلى فصل الدين عن الدولة أو فصل الاسلام عن نظام الحكم مستندين في ذلك على التحليل العقلي الذي يضعه هؤلاء الداعين إلى الفصل، من بينهم عزيز العظمة، حامد نصر أبو زيد، محمد أركون، فؤاد زكريا، جلال العظم... وغيرهم، حيث يؤكدون على أن الإسلام دين قابل للتطور والتجدد والتأقلم مع الظروف، وبالتالي فقد ترك الأمور السياسية ومنها نظام الحكم، لاجتهادات البشر يُفَصِّلونه حسب مصالحهم وظروفهم، ولو حدد الإسلام هذا الأمر، لأعْتُبِر دينٌ جامدٌ وسيصطدم بالظروف المتعاقبة عبر الزمن، لذا فالسياسة ونظام الحكم بعيدة عن الإسلام وغير مرتبطة به، فهي أمور دُنْيَوِيَّة بحتة.[3]

كما يرون أن السياسة ونظام الحكم أمور علمية بحتة، ولا دخل للدين بها، فهي عندهم عبارة عن نظريات وتجارب وقواعد علمية قابلة للتغيير والتطور والبحث في مضامينها بطرق علمية خالصة دون الرجوع إلى الدين، كما أن ربط نظام الحكم –في نظرهم– بالدين سيضفي نوعا من القداسة على الحاكم، ويجعله منزّهًا عن الخطأ، وغير قابل للمحاسبة، لأنه في هذه الحالة سَيَتَسَتَّر بالقداسة الدينية التي وضعته في ذلك المنصب، ويؤكد الشيخ علي الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" : "أن الدنيا أهون عند الله من أن يُنَزِّل في تدبير شؤونها نصوصًا من وحييه".[4]

ففي اللحظة التي توفي فيها النبي ﷺ انفصلت الدولة عن الدين، والخلفاء رضوان الله عليهم أجمعين لم يكونوا أنبياء مجددين أو مطورين ولم يكونوا فلاسفة أو مفكرين إنما كانوا متبعين على هدى السنة، وكل ما حدث بعد ذلك فهو بشري ومن أعمال البشر ومن باب أنتم أعلم بأمور دنياكم وأي محاولة لإعادة هذه الدمج مرة

---

[1] زكريا براق، مرجع سابق، ص 204

[2] خالد محمد خالد، مرجع سابق، ص 184.

[3] نجيب الطحاوي ، الدين والسياسة اتصال أم انفصال، من الموقع: www.islamlight.net، بتاريخ: 2016/04/14، على الساعة: 17:09.

[4] علي عبد الرازق ، مرجع سابق ، ص 22

أخرى إنما هو فساد بالفكر وبحياة الناس وعبث بالدين الذي تركه النبي ﷺ خاليا من كل عيب ودنس وإلتفاف مفضوح على أن النبي ﷺ الذي ختم النبوة وعنده توقف الوحي.

كما يرى اصحاب هذا الاتجاه أن فصل الدين عن الدولة في العصر الحاضر لا يعيب الدين في شيء لأن العصر عصر العقل والحرية والمحاسبة القانونية، ولا يؤثر على قدرات الدولة في شيء بل إن الفصل بينهما يطلق الدولة من عقالها ويفجر طاقاتها ويجعلها تنظر بألف عين في عالم تمتلكه الأبحاث العلمية والجامعات والرقابة البرلمانية والشعبية، فما من أمة كما شاهدنا وقرأنا حكمت نفسها بمذهب أو عقيدة محدودة غير قادرة على التكيف حتى ولو كانت علمية إلا وسلطت عليها الأيام الجوع والفقر والتخلف.

وغيرها من الاستدلالات الشرعية والعلمية والعقلية التي ساقها دعاة ما يسمى "بالعلمانية"، والتي يُبرّرون بها رأيهم وقناعتهم بأن السياسة ونظام الحكم لا علاقة لها بالدين، وبالتالي فهم يدعون صراحة لفصل الدين عن الدولة، وبرزت مقولتهم الشهيرة "لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة".[1]

غير أن هذه الأفكار والتحليلات والأدلة، وجدت معارضة كبيرة من شريحة واسعة من علماء ومفكرين إسلاميين، وأقيمت عدة مناظرات علمية في هذا الجانب لتبيان الحقائق والرد على هذه الادعاءات، ومنها مناظرة الشيخ محمد الغزالي والهضيبي ومحمد عمارة مع محمد خلف الله وفرج فودة، وكذا مناظرة الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ الغزالي مع فؤاد زكرياء ثم محمد عمارة مع فؤاد زكرياء...إلخ، أين بينت هذه المناظرات عكس الآراء العلمانية الداعية للفصل بين الإسلام ونظام الحكم، وأكدت على الارتباط الوثيق بينها، وأن الإسلام اهتم اهتمام بالسياسة عامة وبنظام الحكم بصفة خاصة، ليكون الرد على المقولة الشهيرة "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين" بمقولة "ديننا سياسة وسياستنا دين"[2].

ولعل أبرز من رد على هذه الأفكار، يوجد محمد الخِضْر حسين، شيخ الأزهر الذي نقض كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرزاق، وكذاك الدكتور عبد الرزاق السنهوري في كتابه "فقه الخلافة"، والدكتور محمد عمارة في العديد من كتبه، والشيخ يوسف القرضاوي في كتبه "الدين والسياسة" و "فقه الدولة في الإسلام"... وغيرهم من المفكرين العلماء، حيث كانت ردودهم وآراؤهم حول هذا الموضوع تصب كلها في أن السياسة ونظام الحكم على اتصال تام بالإسلام، بل هو المرجع الأساسي للقواعد والأسس العامة لكل قضايا السياسة، وقد تمحورت آراؤهم فيما يلي:

---

[1] أبو عاقلة، خالد باكر، أربع أفكار عن فصل الدين عن الدولة، متحصل عليه من الموقع: www.Alrakoba.net بتاريخ: 2016/03/22، على الساعة: 18:23.

[2] حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، مصر: طبعة القاهرة، 1977.

– يؤكد الدكتور عبد الرزاق السنهوري أن الداعين للفصل يخلطون بين وجود نظام الخلافة وبين اختيار الخليفة، في قولهم أنها مرتبطة بالصراعات والعنف، حيث يبين أن المسلمين لم يختلفوا تماما في ضرورة قيام نظام حكم إسلامي، وأن لهذا النظام ارتباط وثيق بالإسلام، ولكن الاختلاف كان حول الشخصية المؤهلة لمنصب الخليفة، وكل الصراعات التي تحدث عنها دعاة الانفصال كانت صراعات حول شخص الخليفة وليس حول الخلافة كنظام[1].

– لقد وضع النبي ﷺ دعائم الدولة ونظام الحكم، عكس من يدعي أن الرسول اكتفى بالدعوة الدينية فقط، بحيث انه أوجد نظاما للضرائب وللتشريع ونظما إدارية وعسكرية وغيرها، بل يمكن القول أنه أسس حكومة مركزية في المدينة، وعين حكاما للأقاليم خاضعين لها (مثل اليمن)، والصحابة بعد وفاته ﷺ إنما وسعوا هذه الدولة وطوروا نظمها ولم يؤسسوا دولة جديدة.[2]

– أجمع أغلب المصلحين والمفكرين والعلماء في العصر الحديث على شمولية الإسلام لجميع أنواع الحياة: العقيدة والشريعة، الدعوة والدولة، الدين والسياسة...إلخ، ومن أمثال هؤلاء: محمد بن عبد الوهاب، خير الدين التونسي، السنوسي، الأمير عبد القادر الجزائري، جمال الدين الأفغاني، الكواكبي، شكيب أرسلان، رشيد رضا، حسن البنا، ابن باديس، علال الفاسي، المودودي... وغيرهم، فالإسلام حسبهم لم يدع جانبا من جوانب الحياة إلى وتعهده بالتشريع والتوجيه، فهو بطبيعته شامل لكل مناحي الحياة، مادية وروحية، فردية وجماعية، مستدلين بقوله تعالى: ((وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ))[3] وكذا قوله تعالى: ((مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ))[4]، إضافة إلى السنة النبوية القولية والعملية، التي لم تدع أي جانب من جوانب الحياة إلا وتحدث عنها الرسول ﷺ وأقر فيها بالنفي أو الإيجاب، وهو ما أورده المودودي في كتابه "الخلافة والملك" الذي أورد فيه العديد من الآيات القرآنية التي قررت الكثير من الأحكام السياسية، ومنها قوله تعالى ((إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ))[5]، وقوله ((وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ))[6]، إضافة للعديد من الآيات التي تبرز العديد من الأحكام والقواعد في جميع جوانب الحياة، والسياسة منها.

– إن ارتباط نظام الحكم والسياسة عامة بالإسلام شهد اعترافا كبيرا، وتأكيدا حتى من طرف علماء غربيين ومنهم: المؤرخ والسياسي الإنجليزي (هيربرت فيشر– Herbert Fischer) الذي يقول "لقد اشتمل

---

[1] عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2001، ص 20.

[2] نفس المرجع، ص95.

[3] سورة النحل، الآية: 89.

[4] سورة الأنعام، الآية: 38.

[5] سورة الأنعام، الآية: 57.

[6] سورة المائدة، الآية: 44.

الإسلام منذ البداية على قدر كبير من السياسة" وكذا (برنادر لويس– Benard Lewis) الذي أكد " أن الإسلام منذ البداية مرتبط بممارسة السلطة السياسية، وإن الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية غير موجود على الإطلاق في الإسلام" أما (مارسيل بوازار– Marcel Boisard) فيقول: "في الإسلام لا يمكن فهم السياسة بعيدا عن الدين"[1].

– يدعو الدكتور يوسف القرضاوي إلى أخلقة السياسة من خلال ربطها بالدين الإسلامي الذي يدعوا إلى الفضائل وينهى عن الخداع والكذب، فالدين – حسب الدكتور يوسف القرضاوي– إذا دخل السياسة هداها إلى الغايات العليا للحياة والإنسان، وتحقيق مقاصد الله من خلق البشر وهي عبادته وخلافته في الأرض، وعمارتها بالحق والعدل، والدين يمنح كذلك رجال السياسة الحوافز التي تدفعهم لمساعدة الغير و الوقوف مع الحق، والابتعاد عن أساليب الكذب والخداع وغيرها، كما أن ربط السياسة بالدين يعطي الدولة قدرة على "تجنيد" الطاقة الإيمانية أو "الروحية" في خدمة المجتمع وتوجيه روح سياسة الداخلية والخارجية.

– يعتمد أصحاب نظرية الفصل بين الدين والدولة، على أن نظام الحكم مسألة علمية بحتة ولا علاقة لها بالدين، غير أن الواقع يرفض هذا الرأي على اعتبار أن الإسلام لم يعرف اصطدام مع العلم، بل الأكثر من ذلك فالإسلام دعا إلى التعلم وإلى البحث العلمي، والأدلة على ذلك قوله تعالى ((اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ))[2] وقوله في العديد من الآيات: ((لعلهم يتدبرون)) ((لعلهم يعملون)).

– لقد أخلط دعاة الانفصال بين الدين والدولة بين المرجعية الإسلامية للدولة، والكهنوتية أو الرهبانية، فالإسلام ليس فيه سلطة دينية بابوية – التي كانوا يخافون منها – بل الخليفة رجل من المسلمين تنتخبه الأمة، ويحاسب على أفعاله، ولا يحمل أي صفة من صفات القداسة أو الرهبة.

– إن عدم وجود آيات قرآنية صريحة تنص على الخلافة وأحكامها، ليس بالضرورة أن نفهم منه أنها ليست في الدين وأن الإسلام لم يهتم بها، لكن وكما هو معروف، فإن المسائل في الإسلام تنقسم إلى أصول وفروع، وأركان وعقائد... وغيرها، لذا فإن الخلافة بهذا تكون من الفروع، لأن مكان الفروع ليس بالضرورة هو القرآن الكريم، ويؤكد ذلك محمد الخضر حسين في قوله "فلا غضاضة على حكم الخلافة إذا لم يرد به قرآن يتلى... فالإسلام لم يصرح بحكم الإمارة العامة، إكتفاءا بما بثه في تعاليمه من الأصول التي تبينها السنة ويرجع إليها الراسخون في العلم عند الحاجة للاستنباط، ولأن في الأمر بإطاعة أولي الأمر عبرة لأولي الألباب"[3].

---

[1] رياض محمد المسيميري، السياسة من الاسلام، متحصل عليه من الموقع: www. Islamselect.net، بتاريخ: 2016/02/24، على الساعة: 11:09.

[2] سورة العلق، الآية: 1.

[3] محمد عمارة، نقض كتاب الإسلام و أصول الحكم، مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998، ص 44.

المبحث الثاني: تيار الوصل بين الدين والدولة

من الأمور التي يكاد يكون مسلما بها من قبل العديد من المفكرين الإسلاميين أن الإسلام من دون كل الديانات التوحيدية الأخرى، يجمع بين العبادة والسياسة، فمنذ أطلق "حسن البنا" في النصف الأول من هذا القرن مقولة أن "الإسلام دين ودولة"، بدأت تتحول هذه المقولة تدريجيا من شعار خاص بحركة "الإخوان المسلمين" إلى شعار مشترك بين الحركات الإسلامية قاطبة.

المطلب الأول: التيارات المعتدلة

أولا: الإخوان المسلمين

"الإسلام دين و دولة"، هو الشعر الذي أطلقته حركة الإخوان المسلمين، والذي يؤكد أن فصل الدين عن الدولة مناقض لروح الإسلام ونصوصه التأسيسية[1]، لقد قدم "**حسن البنا**"* في تعاليمه ورسائله الأسس النظرية والعملية لإقامة النظام السياسي والدولة في الإسلام وسبل تحقيقها، وأعطى دعوته صفة الشمولية تبعا لطبيعة الدين الذي تنتمي إليه، فالإسلام دين ودولة، وسيف وقرآن، والوطنية حدودها أرض الإسلام، والقومية تحدها تعاليم الإسلام[2]، يقول "حسن البنا" في رسالة المؤتمر الخامس للإخوان: ((نحن نعتقد أن أحكام الإسلام شاملة تنظم شؤون الحياة في الدنيا وفي الآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، و وطن وجنسية، ودين ودولة، و روحانية وعمل، ومصحف وسيف))[3].

ويرى "البنا" أنه إذا كان المراد بالسياسة معناها الداخلي من حيث تنظيم أمر الحكومة، وبيان مهماتها وتفصيل واجباتها، فالإسلام قد عنى بهذه الناحية، و وضع لها أصولها وقواعدها، وفصل حقوق الحكام

---

(1) خالد الدخيل، فصل الدين عن الدولة في التاريخ الإسلامي، متحصل عليه من الموقع: www.ALHayat.com بتاريخ: 2016/04/11، على الساعة: 09:15.

* **حسن أحمد عبد الرحمن محمد البنا الساعاتي (14 أكتوبر 1906– 12 فبفري 1949م)** أسس في عام 1928 جماعة الإخوان المسلمين كمنظمة سياسية إسلامية تهدف إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة اليومية وإعادة الحكم الإسلامي مستنداً إلى آرائه وأطروحاته لفهم الإسلام المعاصر في ظل تشتت الأمة الإسلامية ووقوعها تحت الاستعمار البريطاني والفرنسي والإيطالي والغزو الفكري الأوروبي للوطن العربي أخذ يدعو الناس إلى العودة إلى السلام ونشر مبادئ الإسلام في جميع المدن المصرية والريف.

(2) وحيد فخري، العلاقة بين الدين و الدولة في فكر جماعة الإخوان المسلمين، متحصل عليه من الموقع: www.ALHewar.org بتاريخ: 2016/04/20، على الساعة:20:37.

(3) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة و الصحافة و النشر، الطبعة الثالثة، 1984، ص 27.

والمحكومين، كما عرض للدساتير والقوانين المدنية والجنائية والدولية، على أنه حينما فعل ذلك اكتفى بوضع المقاصد والأصول الكلية والقواعد العامة، وترك للناس الجزئيات والتفاصيل يطبقونها بما يتناسب وظروفهم الزمانية والمكانية وبحسب اختلاف الأحوال، وأن يجتهدوا في ذلك مراعاة للمصلحة، كما أن الإسلام قرر سلطة الأمة على نحو ما يشير إليه قول النبي ﷺ : ((الدين النصيحة، قالوا: لمن؟ قال: لله ورسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم))[1]، وغير ذلك من الأحداث التي تحث على التناصح: ((فهل كان رسول الله ﷺ حين يأمر بهذا التدخل أو الإشراف أو التناصح... يخالف تعاليم الإسلام، فيخلط السياسة بالدين، أم أن هذه طبيعة الإسلام))[2]، وإذا ما أريد بالسياسة معناها الخارجي، الذي هو المحافظة على سيادة الأمة واستقلالها وحريتها، فإن الإسلام قد عُنِي بذلك أشد العناية، إذ قرر سيادة الأمة وأستاذيتها للأمم، كما يستظهر من قوله تعالى: ((كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ))[3].

لذلك فرأي "حسن البنا" أن الإسلام يجعل الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به للناس، ذلك أنه لا يترك الناس فوضى، ولا يدعم الجماعة المسلمة بغير إمام، انطلاقا من ذلك، يقطع "حسن البنا" بأن من ظن أن للإسلام لا يعرض للسياسة فقد ظلم نفسه وظلم علمه بالإسلام، كما قال الشيخ "الغزالي"*: ((أعلم أن الشريعة أصل، والملك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع))، فالدعوة لا تقوم إلا في ظل دولة تحميها وتنشرها، مثلما لا تقوم الدولة الإسلامية إلا على أساس الدعوة، وذلك حتى تكون "دولة رسالة" لا مجرد إدارة أو حكومة[4].

إن أصل الفساد وأول وهن أصاب الأمة من منظور "البنا"، هو أننا فصلنا الدين عن السياسة عمليا، فمن أهم الأسباب التي أدت إلى انحراف مجتمعاتنا عن الإسلام فهو اختيار تقليد الغرب، برأيه أن كثيرا من قادتنا وكبرائنا قد درسوا النهضة الغربية، واقتنعوا أنها ما قامت إلى على تحطيم الدين والتخلص من سلطة البابوية، وإلجام القساوسة ورجال الكهنوت، وفصل الدين عن سياسة الأمة فصلا جذريا، فأرادوا إسقاط ذلك على بلاد الإسلام، ذاهلين على أنه لئن صح ذلك في الأمم الغربية، فليس يصح أبدا في الأمم الإسلامية، وعلة ذلك أن

---

[1] رواه الإمام مسلم، صحيح مسلم، 55.

[2] حسن البنا، مرجع سابق، ص 288.

[3] سورة آل عمران، الآية 110.

* **محمد الغزالي** (**22 سبتمبر 1917/ 09 مارس 1996م**) عالم ومفكر إسلامي مصري، يعد أحد دعاة الفكر الإسلامي في العصر الحديث، عُرف عنه تجديده في الفكر الإسلامي وكونه من "المناهضين للتشدد والغلو في الدين" كما يقول أبو العلا ماضي [1]، كما عُرف بأسلوبه الأدبي الرصين في الكتابة واشتهر بلقب أديب الدعوة. سببت انتقادات الغزالي للأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي العديد من المشاكل له سواء أثناء إقامته في مصر أو في السعودية.

[4] علي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 225.

طبيعة التعاليم الإسلامية مختلفة عن طبيعة تعاليم أي دين آخر، ناهيك بأن رجال الدين غيرُ الدين نفسه[1].

كما نجد الدكتور "**يوسف القرضاوي**"* يرى أن الإسلاميين وعلى اختلاف مذاهبهم يرون أن الإسلام عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة، دين وسياسة، دعوة ودولة، فيرى أن الدين لا ينفصل عن السياسة وأن السياسة لا تنفصل عن الدين، وأن المسلمون لم يعرفوا طوال تاريخهم الطويل الانفصال أو الانفصام بين الدين والدنيا، أو بين الدين والسياسة، أو بين الدين والدولة[2].

فقد كان النبي ﷺ جامعا بين السلطتين، الدينية والدنيوية، ولهذا قسم الفقهاء تصرفاته بوصفه نبيا مبلغا عن الله، وبوصفه قاضيا يفصل بين الناس، وبوصفه إماما يتصرف في قضايا الأمة.

وكذلك كان الخلفاء الراشدون والأمويون والعباسيون والعثمانيون وغيرهم، إلى أن ألغيت الخلافة سنة 1924م، و رأينا العلماء يعرفون الخلافة بأنها: ((النيابة عن رسول الله ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا))، ورأينا كل خليفة أو أمير أو سلطان طوال التاريخ الإسلامي، يرى نفسه مسؤولا عن التمكين للدين في الأرض والدفاع عنه، وهذا ما قرره القرآن بجلاء حين قال: ((الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ))[3]، لهذا كان هؤلاء الخلفاء يبايعون من الأمة على كتاب الله، وعلى سنة رسول الله ﷺ وكان هؤلاء الخلفاء والأمراء لا يفرقون بين الدين والدنيا أو بين الدين والسياسة[4].

أما الشيخ "محمد الغزالي" فقد كان حمله بالغة على بعض مفكري الإسلام المحدثين الذين حاولوا الخروج من إطار الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي، وخاضوا في نظرية الخلافة باعتبار أنها ليست من الإسلام في شيء، إذ أن الغزالي يرجع ما ينزع إليه منظروا الفكر السياسي الإسلامي التقليديون من حاجة الإسلام إلى دولة بحماية الدين وسياسة الدنيا، وأن رئيس الدولة هو خليفة رسول الله ﷺ [5].

---

[1] زكريا براق، مرجع سابق، ص 226.

* **يوسف عبد الله القرضاوي** (**9 سبتمبر 1926**): أحد أبرز العلماء السنة في العصر الحديث، ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ولد في قرية صفط تراب مركز المحلة الكبرى بمحافظة الغربية في مصر، حفظ القرآن الكريم وهو دون العاشرة، التحق بالأزهر الشريف حتى تخرج من الثانوية وكان ترتيبه الثاني على مملكة مصر حينما كانت تخضع للحكم الملكي ثم التحق الشيخ بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر ومنها حصل على العالمية سنة 1953 وكان ترتيبه الأول بين زملائه وعددهم مائة وثمانون طالبًا، حصل على العالمية مع إجازة التدريس من كلية اللغة العربية سنة 1954م وكان ترتيبه الأول بين زملائه من خريجي الكليات الثلاث بالأزهر، وعددهم خمسمائة، حصل يوسف القرضاوي على دبلوم معهد الدراسات العربية العالية في اللغة والأدب في سنة 1958، لاحقا في سنة 1960 حصل على الدراسة التمهيدية العليا المعادلة للماجستير في شعبة علوم القرآن والسنة من كلية أصول الدين، وفي سنة 1973 م حصل على (الدكتوراه) بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى من نفس الكلية وكان موضوع الرسالة عن "الزكاة وأثرها في حل المشاكل الاجتماعية".

[2] يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص 114

[3] سورة الحج، الآية 41.

[4] يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص 115

[5] زكريا براق، مرجع سابق، ص 376.

كما يرى "الغزالي" أن الإسلام ليس نظرية هندسية حسبُ المرء أن يفهم صحتها ويذكر أدلتها، أو فلسفة عقلية يتسلى الإنسان بمطالعتها ويدرسها إذا شاء لبعض عشاقها... بل هو منهاج استوعب مجموعة ضخمة من التعاليم الروحية والعملية وقدم للناس قواعد بينة للإصلاح العام تمس من قريب شؤون الفرد والمجتمع و الدولة.

فالنبي ﷺ صاحب هذه الشريعة بدأ هاديا ومبشرا ونذيرا، وانتهى قاضيا وحاكما، بعدما تحولت رسالته من طور الدعوة التي تطارد وتضطهد، إلى طور الدولة التي تأخذ لربها ونفسها ما تريد، والحكومة التي أقامها الإسلام هي حكومة فكرة معينة ومبادئ مبينة، فهي إن تطلب التمكين في الأرض، إنما تقصد إلى تحقيق مراميها، في قوله تعالى: ((الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ))[1].

والهدف الأول لوجودها هو تقديس عاطفة الدين، واحترام حقوق الله، وجعل كلمة الله هي العليا، وقد قام النبي ﷺ بمهام رئيس الدولة على هذا الأساس الواضح، وكذلك مضى على سنته الخلفاء الراشدون[2].

ويرى "الغزالي" أن الدولة في الإسلام ملزمة، فهي جزء من كيانه، ومن ثم فإن الدولة من الناحية العلمية إن لم تكن شطر الإسلام فهي شطر بقائه، فالإسلام هو عقيدة وأنظمة وأعمال، ويوم يفقد سيطرته على الحكم فإن الكثرة الساحقة من أحكامه ستظل حبرا على ورق، وذلك لأن تنفيذها عن طريق الفرد أمر مستحيل برأي "الغزالي"[3].

ويرى "**عبد القادر عودة**"* أن الإسلام يوجب على الناس اتباع ما أنزل الله وأن يتحاكموا إلى ما جاء من عنده سبحانه ويحكوا به وحده، وليس لذلك من معنى إلا أن الحكم هو الدعامة الأولى التي يقوم عليها الإسلام، ثم إن طبيعة الإسلام أن يسيطر على الأفراد والجماعات، ويوجههم ويتحكم في تصرفاتهم، وأنه يعلوا ولا يعلى عليه: ((إن الإسلام ليس عقيدة فقط ولكنه عقيدة ونظام، وليس دنيا فحسب ولكنه دين ودولة، والإسلام عقيدة ومبدأ ما في ذلك شك، ولكنه ما كان عقيدة تعتقد ومبدأ يعتنق إلا بعد أن استوى نظاما دقيقا شاملا ينظم كل

---

[1] سورة الحج، الآية 41.

[2] محمد الغزالي، من هنا تعلم. نهضة مصر للطباعة والنشر و التوزيع، الطبعة الخامسة، 2005، ص 17.

[3] زكريا براق، مرجع سابق، ص 377.

* **عبد القادر عودة (1906–1954م)**: قاضي وفقيه دستوري، ولد بقرية كفر الحاج شربيني من أعمال مركز شربين، تخرج من مدرسة المنصورة الابتدائية عام 1912، اشتغل بالزراعة، ثم عاد فواصَل الدراسة، وحصل على البكالوريا، ثم التحق بكلية الحقوق بالقاهرة، وتخرج فيها عام 1930م، وكان من أول الناجحين، التحق بوظائف النيابة، ثم القضاء، وكانت له مواقف مثالية، حيث قدمتْ إليه وهو قاضٍ أكثر من قضية من القضايا المترتبة على الأمر العسكري بحل جماعة "الإخوان المسلمين"، فكان يقضي فيها بالبراءة؛ استنادًا إلى أن أمر الحل غير شرعي، في عام 1951م استقال من منصبه الكبير في القضاء، وانقطع للعمل في الدعوة، مستعيضًا عن راتبه الحكومي بفتح مكتب للمحاماة، لكن لم يلبث أن بلغ أرفع مكانة بين أقرانه المحامين. في عهد اللواء محمد نجيب عُيّن عضوًا في لجنة وضع الدستور المصري، وكان له فيها مواقف لامعة في الدفاع عن الحريات، ومحاولة إقامة الدستور على أسس واضحة من أصول الإسلام، وتعاليم القرآن. في عام 1953م انتدبته الحكومة الليبية لوضع الدستور الليبي. أعدم بعد إتهام جماعة الإخوان المسلمين بمحاولة اغتيال الرئيس المصري جمال عبد الناصر في عام 1954.

شأن من شؤون النفس البشرية، وينظم كل ما تحيط به النفوس من المعاني وما تدركه المحسوسات سواء اتصلت بالأفراد أو الجماعات، وسواء اتصلت بدنيانا التي نعيش فيها أو بالحياة الأخرى))، وهو بوصفه نظاما يسيطر على الإنسان بصورة تامة، فردا وجماعة، حكاما ومحكومين، ويختطُّ له منهاجه في الحياة، ويحدد له غايته فيها، ويرسم له الطرائق التي تؤدي إلى السعادة في الدنيا والآخرة، وأما أولئك الذين ينزعون إلى أن الإسلام عقيدة وليس نظاما، فما هم إلا جهال بل هم من "أعداء الإسلام" حسب وجهة نظر "عودة": ((ولست أدري يؤمن هؤلاء بالإسلام عقيدة و لا يؤمنون به نظاما، أتراه عقيدة من عند الله، ونظاما من عند غير الله؟... أفلا يعلم هؤلاء أن أحكام الإسلام لا تتجزأ، وأن نصوصه تمنع من العمل ببعضها وإهمال البعض الآخر، كما تمنع من الإيمان ببعضها والكفر ببعض))[1].

وعلى هذا النحو يرى "عودة" أن الإسلام دين ودولة في آن واحد، وحتى لو غضضنا البصر عن كل تلك النصوص الصريحة التي توجب الحكم بما أنزل الله لما غير ذلك من الأمر شيئا، إن طبيعة الإسلام تستلزم قيام الدولة الإسلامية: ((فكل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة الإسلامية، لأن تنفيذه كما يجب غير مأمون إلا في ظل حكم إسلامي خالص... وأكثر ما جاء به الإسلام لا يدخل تنفيذه في اختصاص الأفراد وإنما هو من اختصاص الحكومات، وهذا وحده يقطع بأن الحكم من طبيعة الإسلام ومقتضياته وأن الإسلام دين ودولة))، ومن ذلك إقامة الحدود والمساواة والعدالة، أضف إلى ذلك أن الإسلام يفرض أن يكون الحكم شوريا، وليس ذلك عبثا، وإنما لأنه يقتضي قيام دولة ولا أي دولة، وإنما دولة الإسلامية، ولو لم يكن الإسلام دين ودولة لما كان تعرض لشكل الحكومة ولما بين نوعها، ناهيك عن النصوص الكثيرة التي تنظم العلاقة المتبادلة بين الأفراد والحكومات، وتنظم التصرفات والمعاملات (البيع، الشراء، الإيجار، الهبات، الوصية، النكاح، الطلاق)، وتنظم الإدارة والاقتصاد، وتحكم في الفتن الداخلية والنزاعات الخارجية، والسلم والحرب، والصلح والمعاهدات وما أشبه ذلك، فهذه النصوص في مجموعها تشكل دستورا يضارع كل دستور وضعي، وتُكون شريعة هي أسمى ما عرفت البشرية من تشريعات، وليس يخفى أن هذه أمور لا يمكن أن يضطلع بها إلا الدول والحكومة، فإذا كان الإسلام بها وأوجبها، فقد جاء من ثم بالحكومة وأوجب قيام الدولة[2].

---

[1] عبد القادر عودة، الإسلام و أوضاعنا السياسية، [د.ب.ن]، [د.د.ن]، [د.س.ن]، ص 76، ص 77.

[2] عبد القادر عودة، الإسلام بين جهل أبنائه و عجز علمائه، [د.ب.ن]، [د.د.ن]، 1985، ص 63.

ثانيا: الجماعة الإسلامية الباكستانية

طرح "**أبو الأعلى المودودي**"* فكرا دينيا يتميز بطرح خاص في مجال الدولة وإقامتها وسبل تحقيقها، يعتمد على محاور محددة هي:

1) فكرة الحاكمية لله:

يبني "أبو الأعلى المودودي" فكرة الحاكمية باعتبار أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى، وأن السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فهو خليفة الحاكم، والنظام السياسي لا بد أن يكون تابعا للحاكم الأعلى، ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء وإدارة النظام السياسي طبقا لأحكامه.

فهو يرى أن الله قمة الكون خلقه ويحكمه ويسيطر عليه فيقول: ((الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها))[1]، فالأمر والحكم والتشريع لله وحده فلا مجال في حظيرة الإسلام لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله وإلا إذا اتبع ما جاء به الشرع.

وتتضمن الحاكمية لله رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها، حيث تتمثل حاكمية البشر حسب "المودودي" في ثلاث نظم وهي التي سيطرت على الحياة السياسية للغرب وهي:

- العلمانية والتي تعني عزل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد وقصره فقط بين العبد وربه.
- القومية والتي تقوم على مصلحة الأمة ورغباتها بصرف النظر عن مصالح الأمم الأخرى فكانت الحروب.
- الديمقراطية وهي سيادة الأكثرية على الأقلية.

كما أن الدولة الإسلامية ليست دولة ثيوقراطية لأنها ليست دولة رجال الدين، وليست دولة ديمقراطية لأن الحكم فيها ليس للشعب، ولكنها دولة "ثيوديمقراطية" الحاكمية فيها لله طبقا لاختيار الشعب، فالله هو المشرع والمسلمون هم المنفذون[2].

---

* **أبو الأعلى المودودي أو أبو العلاء المودودي (1903 / 1979)**: ولد في يوم الجمعة بمدينة جيلى بورة القريبة من أورنج أباد في ولاية حيدر أباد بالهند من أسرة مسلمة محافظة اشتهرت بالتدين والثقافة. لم يعلمه أبوه في المدارس الإنجليزية واكتفى بتعليمه في البيت. درس على أبيه اللغة العربية والقرآن والحديث والفقه وكانت اسرته اسرة علم وفضل. بدأ المودودي العمل في الصحافة وأصدر مجلة ترجمان القرآن عام 1932 والمجلة تصدر حتى يومنا هذا. أسس الجماعة الإسلامية في الهند عام 1941 وقادها ثلاثين عاما ثم اعتزل الإمارة لأسباب صحية عام وتفرغ للكتابة والتأليف، اعتقل في باكستان ثلاث مرات وحكم عليه بالإعدام عام 1954 ثم خفف حكم الإعدام إلى السجن مدى الحياة نتيجة لردود الفعل الغاضبة والاستنكار الذي واجهته الحكومة آنذاك ثم اضطروا بعد ذلك إلى إطلاق سراحه. كما تعرض المودودي لأكثر من محاولة اغتيال. وهو صاحب فكرة ومشروع إنشاء الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وبعد إنشائها صار عضوا في مجلس الجامعة. وكان عضوا مؤسساً في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي. وله من المؤلفات الكثيرة عدها بعضهم فتجاوزت الستين كتابا. توفي في 1979 ودفن في ساحة منزله بمدينة لاهور الباكستانية.

[1] أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، (تعريب: أحمد إدريس). القاهرة: المختار الإسلامي، 1970، ص 43.

[2] محمود محمد الشافعي، سلطات الدولة بين الفكر الدستوري و الفكر الإسلامي– دراسة مقارنة: الجزء الثاني، [د.ب.ن]: مركز المحروسة للبحوث و التدريب والنشر، 1999، ص68.

2) الطاعة: لقد قرن "**المودودي**" بين الإيمان والطاعة، فجعل الطاعة في مدخل الإيمان، فالإنسان المؤمن من كان مطيعا منفذا للأوامر والأحكام، ومن لا يؤمن بالله يكون رافضا عاصيا خارجا عن طاعة الله.

فاقتران الإيمان بالطاعة مبدأ يقوم عليه أي تنظيم اجتماعي، أي لا بد أن يقوم على الإيمان الراسخ لأعضائه وعلى طاعة أميره، والطاعة مطلقة ودون مناقشة لما تقتضيه الحاكمية لله، لأن مرجع الطاعة هنا يكون مرتبطا بالإيمان بوجود الخالق وقوانينه وشرائعه، وأن تتبع كافة الطاعات في الدولة هذه الطاعة الأساسية، ويشمل مفهوم الطاعة:

– أن الله وحده هو المطاع الرئيسي في النظام الإسلامي، وحكم الله وطاعته هما محور حياة المسلم الفردية ومركز نظام المسلمين الجماعي.

– أن طاعة الرسول ﷺ هي الأساس الثاني في بنية النظام الإسلامي، وليست طاعة مستقلة وإنما هي استكمالا لطاعة الله.

– طاعة أولي الأمر، وهم من المسلمين أنفسهم وتجب طاعة كل من كان صاحب أمر بين المسلمين بشرط أن يكون من المسلمين وأن يطيع الله مؤمنا لحاكمية الله رافضا لحاكمية البشر.[1]

3) الحكم والخلافة:

يذهب "أبو الأعلى المودودي" في تصوره لمفهوم الحكم والخلافة إلى أن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وأن حكم سواه مذموم وممنوع، وأن ذات الإله هي المصدر الرئيسي والمنبع الأول الأساسي للحكم، ويظهر في الخلافة معنى الحاكمية والسلطان باعتبار أنها خلافة إلهية والإنسان هو حاكم الأرض لكن حكمه لها ليس في ذاته وأصله، بل هو حكم مفوض إليه، ومن ثم عبر الله عن سلطاته المفوضة إلى الإنسان بلفظ "الأمانة"، على هذا سمى الله من يستخدم هذه السلطات المفوضة إليه من جانبه تعالى "خليفة".

وأن حكم الله ونهج رسوله لهما وضع السلطة النهائية والقانون الرئيسي في النظام الإسلامي، فكل ما يحدث من نزاع بين المسلمين وأنفسهم، أو بين الحكومة والرعايا لا بد من الرجوع إلى القرآن والسنة للفصل فيه، وعلى هذا فالإقرار والتسليم بكتاب الله وسنة رسوله مرجعا رئيسيا وسلطة أساسية في كل أمور الحياة ومشاكلها هو الأساس الأول في النظام الإسلامي، وكل نظام لا توجد فيه هذه الخاصية هو نظام كافر غير إسلامي، فالنظام الإسلامي يجب عليه أن يرجع إلى الله ولرسوله الكريم أولا وقبل كل شيء في كل أمر وشأن، فإن وجد

---

[1] محمود محمد الشافعي، مرجع سابق، ص 72.

عندهما حكما نفذه وأطاعه، وإن لم يجد فله حرية العمل والتحرك بشرط أن لا يخرج عن الروح العامة، وحصوله على حرية التشريع في بعض المجالات يرجع إلا أن سكوت الشارع عن إصدار حكم فيها دليل في حد ذاته عن منحة حرية التحرك[1].

4) الدولة الإسلامية:

بعد أن يحدد "المودودي" مفهوم الخلافة والحكم، يحدد ضرورة قيام الدولة الإسلامية بأنها ضرورة دينية باعتبار أن الإسلام لا يقبل أن يعلن الإنسان إيمانه بأن الله رب العالمين ثم يصرف أمور حياته وشؤونها وفق قانون غير إلهي فالمطالبة بالحكومة الإسلامية والدستور الإسلامي تنبع من الشعور الأكيد بأن المسلم إذا لم يتبع قانون الله، كان ادعاؤه الإسلام باطلا.

وأيضا فإن تنفيذ أوامر أحد غير الله أو حكم أحد سواه هو باطل، والصواب أن يحكم الحاكم بقانون الله، ومهمة الإنسان تتركز في إتباع القانون الذي سنه الله وأباح الإسلام له الاستنباط والاجتهاد، لكن بشرط أن لا يخرج عن إطار حدود الله، كذلك أعطى له حق التقنين فيما لم يرد فيه حكم صريح من الله ورسوله، مع مراعاة الشريعة لأن سكوت الشارع عن إصدار حكمه في بعض المسائل يعني الحق القانوني للناس في سن أحكامها وضوابطها[2].

5) الحكومة الإسلامية:

إذا كانت الدولة الإسلامية ضرورة دينية فإن الحكومة التي تقوم في هذه الدولة يجب بالضرورة أن تكون حكومة إسلامية تنبع من الوضع والاعتبار الديني.

ويكون هدف الحكومة الإسلامية ما حدده القرآن الكريم من أن عليها إقامة وتنفيذ القانون الإلهي وتحقيق العدل ونشر الخير، وأعضاء الحكومة عليهم تكريس حكومتهم لخدمة وإعلاء شأن الدين لا الحط من قدره، واستخدام سلطتهم في كف الشر والقضاء عليه.

فالإصلاح الذي يبتغيه الإسلام في الدنيا لا يتأتى بالوضع والإرشاد فقط، وإنما لا بد من وجود قوة سياسية

---

[1] محمود محمد الشافعي، مرجع سابق، (ص. ص 73، 74).

[2] نفس المرجع ، ص 75.

لتنفيذه وتحقيقه، ولا بد أن يكون الجهاد في سبيل الحصول على الحكومة من أجل تطبيق الشريعة الإلهية، وإقامة الدين وتنفيذ حدود الله، وهذا الجهاد ليس جائزا فقط وإنما واجب وفرض عين[1].

6) منهج الانقلاب الإسلامي:

يرى "المودودي" أنه لكي نقيم الحكم الإسلامي فلا بد من القيام بانقلاب إسلامي دون أن تكون هناك حاجة لإتباع طريق التدرج والإصلاح، أو ما يعرف بالنهج الديمقراطي، وهذا الانقلاب لا يتم إلى بإقامة الحزب الإسلامي وهو حزب الله الذي عليه أن يقضي على الشر والعدوان، وهذا الحزب يعمل من خلال الهدف الهجومي لأنه يضاد ويعارض النظم القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام.

ويحدث الانقلاب عن طريق تكوين جماعة من الصفوة تتحول هذه الصفوة شيئا فشيئا إلى حركة شعبية شاملة تنهض وتقوى حتى تغير بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخلقية[2].

ثالثا: السلفية الوهابية

يتبنى أتباع الوهابية فكرة الدولة الدينية ويرون أن الدولة لا بد أن تحكم بالشريعة الإسلامية، كما تمثل نظرية التوحيد التي جاء بها "**محمد بن عبد الوهاب**" العمود الفقري للفكر الوهابي من حيث أنها أساس نظري انطلقت منه منظومة كاملة من الأفكار التي تم تبنيها لاحقا من قبل "الوهابيين"، وقد أنبتت هذه النظرية على التفرقة الجوهرية بين ثلاث أنواع من التوحيد وهي: توحيد الربوبية أي الإيمان بأن الله خالق الكون لا شريك له في ذلك، وتوحيد الألوهية أي إفراده بالعبادة، وتوحيد الصفات والأسماء، بمعنى إفراد الخالق بصفات وأسماء يختص بها هو يستأثر بها دون سواه.

وتعتبر نظرية التوحيد الوهابية أن توحيد الربوبية وإن كان ركنا أساسيا من أركان التوحيد، لا يكفي لوحده لتحقيق الإيمان، فتوحيد الألوهية أو توحيد العبادة هو العامل الحاسم في تحقق الإيمان والخروج من الكفر، فيكون بالتالي خط التمايز بين الشرك والتوحيد.

إن نظرية التوحيد الوهابية والمستقاة إلى حد كبير من شيخ الإسلام "**ابن تيمية**"، خاصة فيما يتعلق بمسألة توحيد الألوهية وتفرقتها عن توحيد الربوبية، شكلت مسوغا فكريا لنظرية حكم تمثل امتدادا لها على المستوى السياسي.

---

[1] أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص 124.

[2] محمد محمود الشافعي، مرجع سابق، ص 77.

وإن لم يعرف عن "محمد ين عبد الوهاب" أنه بلور نظرية في الحكم، إلا أن بعض رسائله وكذلك ممارساته الفعلية على أرض الواقع تبرهن على تأثره العميق بنظرية "ابن تيمية" السياسية، إذ يؤكد "شيخ الإسلام" وجوب وضرورة الولاية شرعا وعقلا، ويعتبر أن مقاصد الولاية وغاية الحكم والدولة وأن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا.

ومن جهة مهمة الإمام وطبيعة وظيفته، اعتبر "ابن تيمية" أن الإمام منفذ لشرع الله من الكتاب والسنة، أي أنه ليس له أن ينتصب كمشرع، وبالتالي فإن طاعته تكون مقيدة في حدود ما أمر به الرسول ﷺ، وهو ما يفتح باب الخروج عن الإمام إذا ما خرج هذا الأخير عن الشريعة الإسلامية وتجاوز حدود مهمته كمنفذ لشرع الله.

من جهة أخرى تطرق "ابن تيمية" إلى مسألة الصفات الواجب توفرها في الإمام، وذلك بالتركيز خاصة على ثنائية القوة والأمانة عملا بالآية القرآنية: ((إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ))[1]، وأما المقصود بالقوة فهو الغلبة والقهر والسلطة، فهي كما قيل "أساس الولاية الواقعي"، أما الأمانة فهي مطلب الإمامة الشرعي من حيث أن الاستقامة تشكل ضمانة لعدم خروج الإمام عن كتاب الله وسنة رسوله.

كما أن مسألة الخروج عن الإمام تطرح إشكالا في نظرية الحكم التي تبناها "محمد عبد الوهاب"، فبالرغم من أن حركته كانت في أساسها خروجا عن الحاكم العثماني آنذاك، فقد شرع لوجوب طاعة الحاكم قائلا: ((أرى وجوب السمع والطاعة لأئمة المسلمين، برهم وفاجرهم ما لم يأمروا بمعصية الله))، ولعل من المفارقات البارزة في الفكر السياسي الوهابي فيما يتصل بنظام الحكم وطاعة الحاكم تحريم "بن عبد الوهاب" الخروج عن الخليفة أو الأمير، بينما يجيز مرجع الوهابيين الأول شيخ الإسلام "ابن تيمية" الخروج على أي حاكم بشرط الالتزام بالشريعة الإسلامية، فدعم الخروج بصفة عامة إلا في حال خروج الحاكم عن الشريعة[2].

---

[1] سورة القصص، الآية: 26.

[2] رحمة صغير، الوهابية: الإسلام و نظام الحكم، متحصل عليه من الموقع www.wordpress.com بتاريخ: 2015/06/29، على الساعة: 14:20

رابعا: حركة الخميني

تذهب حركة **الخميني*** إلا أن الحكومة الإسلامية لا تشبه الأشكال الحكومية المعروفة، فليست هي حكومة مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه عابثا بأموال الناس ورقابهم، فالرسول ﷺ وسائر الأمة من بعده ما كانوا يملكون العبث بأموال الناس ولا برقابهم، فحكومة الإسلام ليست مطلقة وإنما هي دستورية، ولكن ليس بالمعنى الدستوري المتعارف عليه في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية، وإنما هي دستورية بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة من الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة، والتي تتمثل في وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه، ومن هنا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي، ويكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون أو يشرعون، في حين تنحصر سلطة التشريع في الحكومة الإسلامية بالله عز وجل، وليس لأحد أيا كان أن يشرع، وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان[1].

وكل ما ورد في الكتاب والسنة مقبول ومطاع في نظر المسلمين، وهذا الانصياع يسهل على الدولة مسؤوليتها، في حين أن الحكومات الدستورية الملكية أو الجمهورية إذا شرعت الأكثرية فيها شيئا، فإن الحكومة بعد ذلك تعمل على أن تحمل الناس على الطاعة والامتثال بالقوة إذا لزم الأمر.

فحكومة الإسلام هي حكومة القانون، والحاكم هو الله وحده، وهو الشرع وحده لا سواه، وحكم الله نافذ في جميع الناس، وفي الدولة نفسها، فالرسول ﷺ وحلفاؤه وسائر الناس يتبعون ما شرع لهم الإسلام الذي ينزل به الوحي ويبينه الله في القرآن أو على لسان الرسول ﷺ [2].

فالحكومة في الإسلام تعني إتباع القانون وتحكيمه، والسلطات الموجودة عند النبي ﷺ و ولاة الأمر الشرعيين من بعده إنما هي مستمدة من الله، وقد أمر الله عز وجل بإتباع النبي ﷺ وأولي الأمر من بعده في قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً))[3]، فلا مجال للآراء والأهواء في حكومة الإسلام، وإنما على الناس إتباع إرادة الله وشريعته.

---

* **روح الله بن مصطفى بن أحمد الموسوي الخميني**، رجل دين سياسي إيراني من مواليد 24 سبتمبر 1902 وتوفى في 3 يونيو 1989، حكم إيران في الفترة من (1979-1989) وكان فيلسوفاً ومرجعاً دينياً شيعياً أيضاً، قاد الثورة الإيرانية حتى أطاح بالشاه محمد رضا بهلوي، وكان كالأب الروحي لعدد من الشيعة داخل إيران وخارجها. بلغ الاجتهاد في نظر الشيعة وأصدر رسالته العملية، أي مجموعة فتاواه في العبادات والمعاملات في الإسلام.

[1] روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية. [د.ب.ن]، [د.د.ن]، 1969، ص 41.

[2] نفس المرجع، ص 42.

[3] سورة النساء، الآية: 59.

وحكومة الإسلام ليست ملكية ولا إمبراطورية، لأن الإسلام منزه عن التفريط والاستهانة بأرواح الناس وأموالهم بغير حق، لذلك لا يوجد في حكومة الإسلام نظير ما يكثر وجوده عند السلاطين والأباطرة من قصور فخمة، وخدم وحشم، وبلاط ملكي، وأمثال ذلك من المستلزمات التافه التي تلتهم نصف أو غالبية ثروة البلاد، فحياة الرسول ﷺ كانت بمنتهى البساطة، بالرغم من أنه كان يرأس الدولة ويسيرها بنفسه[1].

ويذهب الخميني إلى أن الشروط التي ينبغي توفرها في الحاكم هي نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية، فإنه بغض النظر عن الشروط العامة كالعقل والبلوغ وحسن التدبير، هناك شرطان مهمان بالنسبة للخميني وهما: العلم بالقانون الإسلامي والعدالة.

فالعلم بالقانون والعدالة من أهم أركان الإمامة، فإذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة وأسرارها ويحسن كثيرا من الفنون، ولكنه يجهل القانون، فليس علمه ذلك مؤهلا إياه للخلافة ومقدما إياه على غيره ممن يعلم القانون ويعمل بالعدل، فقد أصبح من المسلمات لدى المسلمين من أول يوم وحتى يومنا هذا أن الحاكم أو الخليفة ينبغي أن يتحلى بالعلم والقانون، وعنده ملكة العدالة مع سلامة الاعتقاد وحسن الأخلاق، وهذا ما يقتضيه العقل السليم خاصة ونحن نعرف أن الحكومة الإسلامية هي تجسيد عملي للقانون وليست ركوب الهوى، فالجاهل بالقانون لا أهلية فيه للحكم، لأنه إن كان مقلدا في أحكامه فلا هيبة لحكومته، وإن لم يقلد فإنه يعجز عن تنفيذ الأحكام مع فرض جهله التام بها[2].

وعلى الحاكم أن يتحلى بأقصى حد من كمال العقيدة، وحسن الأخلاق مع العدل والنزاهة مع الآثام، لأن من يتصدى لإقامة الحدود وإنفاذ الحقوق، وينظم موارد بيت المال ومصارفة، لا ينبغي أن يكون ظالما، لأن الله تعالى يقول في كتابه العزيز: ((لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ))[3]، فالحاكم إذا لم يكن عادلا فإنه لا يؤمن أن يخون الأمانة، ويحمل نفسه وذويه وآله على رقاب الناس[4].

المطلب الثاني: التيارات المتشددة

اعتبارا من أن المنهج السلمي في التعامل مع السلطة ما عاد مجديا، خاصة بعد نكسة 1967 وفي مناخ مثقل بالتناقضات وأسباب القلق والشك والحيرة والتضارب في القيم الثقافية والاجتماعية، كان اللجوء إلى الدين والتعلق والاحتماء به أمرا طبيعيا، إذ بدا السبيل الوحيد للخلاص، خاصة بالنسبة للشباب، وهكذا أصبح ما

---

[1] روح الله الخميني، مرجع سابق، ص 43.

[2] نفس المرجع، ص 46.

[3] سورة البقرة، الآية: 124.

[4] روح الخميني، مرجع سابق، ص 47.

اصطلح عليه "الأصولية الإسلامية" قوة جذب تستقطب الكثيرين، لينفجر من ثم تيار احتجاجي جهادي يتبنى أفكارا راديكالية وأشد تطرفا ويعتمد العنف سبيلا لتحقيق الأفكار، وعلى رأسها تطبيق الشريعة عن طريق إقامة الدولة الإسلامية وإعادة إحياء الخلافة، ومن أبرز تلك الجماعات: "التكفير والهجرة"، "الفنية العسكرية"، و"الجهاد الإسلامي".

أولا: جماعة "التكفير و الهجرة" أو "الجماعة الإسلامية"

نشأت عام 1969، وكان أبرز انشقاق في صفوف الإسلاميين بمصر خلال السبعينات، ومن أبرز قادتها "**شكري أحمد مصطفى**"*، تحمل أفكارا راديكالية حتى بمعايير الإسلاميين، ومنها الدعوة إلى الله وإقامة الدولة الإسلامية من خلال الاعتزال والهجرة، وتجهيل المجتمعات القائمة في البلاد العربية والإسلامية، ثم استخدام العنف.

وقد صاغ زعيم هذه الجماعة "شكري مصطفى" نظرية للتكفير تقوم على رفض التراث الإسلامي واللجوء مباشرة إلى الكتاب والسنة[1]، أي الرجوع مباشرة إلى المصادر الإسلامية الرئيسية وليس للمذاهب الفقهية التقليدية، وبالتالي فتفسير الإسلام وفق هذه النزعة يكمن في هاذين المصدرين فقط، وعلى الجماعة أن تحصر الإسلام داخلها فقط على نمط انحصاره في إتباع الرسول ﷺ في العهد المكي، وكانت حركة الجماعة تقوم على التقليد الحرفي للتجربة الإسلامية الأولى بما فيها من عملية الهجرة الفعلية[2].

فمن الأفكار المركزية التي نادى بها "شكري مصطفى" فكرة "الهجرة" واعتزال "المجتمعات الجاهلية" معتبرا أنه الطريق الأمثل والوحيد الذي تسلكه جماعته، ((يفر المرء بدينه من دار الكفر والإيذاء والفتنة إلى أرض الله الواسعة حيث لا فتنة وكفر ولا إيذاء، ولكن يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا، وبدلا من أن يكون مستضعفا في الأرض أصبح عزيزا في دينه متمكنا في الأرض بعزة الله، وبدلا من أن يجبر على فعل ما حرم الله في أرض

* **شكري أحمد مصطفي (1 جوان 1942م)** من مواليد أبو خرص مركز أبو تيج أسيوط. هو مؤسس جماعة المسلمين أو جماعة الدعوة والهجرة والتي سماها الإعلام جماعة التكفير والهجرة، كان متزوجاً من شقيقة الأخواني محمد صبحي مصطفى. كان الشاب شكري مصطفى متعاطفاً مع جماعة الإخوان المسلمين في الستينات من القرن العشرين. تم ادانة الجماعة باغتيال الذهبي وزير الأوقاف آنذاك عام 1978م في محاكمة عسكرية وانتهت بحكم الإعدام شنقاً لخمسة من المتهمين وكان منهم شكري مصطفى بعد أن كان الذهبي قد انتقد في إحدى المناسبات فكر جماعة شكري مصطفى بسبب إحساسه بخطورة هذا الفكر وعظم مخالفته للعقيدة الإسلامية.

[1] زكريا براق، مرجع سابق، ص 385.

[2] محمد محمود الشافعي، مرجع سابق، ص 122.

الجاهلية سيتبع شرع الله... إن تجمع المسلمين ولو على رأس جبل من الجبال، أو بطن واد من الأودية، وتحاكمهم إلى كتاب الله وتطبيقهم لشرعه وحدوده هم بذلك قد أقاموا دولة الإسلام))[1].

فقد ترتب على نمط "التكفير والهجرة" أن اتبعت أسلوبا سياسيا وحركيا مهما، فهو يحدد الموقف من المجتمع القائم وبناء عليه يحدد أسلوب الحركة داخله وصولا إلى الأهداف التكتيكية على اعتبار أن الهدف النهائي المعلن يظل دائما هو قيام الدولة الإسلامية، لذلك كانت أفكارها تنادي بإتباع سياسة النفس الطويل لأن الحكم بالكفر لم يكن قاصرا على النظام وإنما على المجتمع أيضا، وبالتالي فإن الانقلاب السريع لم يكن من مبادئها، حيث سيتم اعتزال المجتمع وعدم الدخول في مواجهة عنيفة مع السلطة في المراحل المكية ومراحل الهجرة من المجتمع، وذلك حتى تتوسع الجماعة وتقوى وتستطيع إقامة الدولة الإسلامية بعد ذلك.

كذلك فقد ترتب على فكر الجماعة إلزام الأعضاء باعتزال الأجهزة الحكومية ومؤسساتها، والامتناع عن أداء الخدمة العسكرية، أو قبول الوظائف التابعة للدولة، وحتى مقاطعة الصلاة في المساجد العامة التي تنتشر فيها البدع[2].

ثانيا: جماعة الفنية العسكرية "شباب محمد"

أسسها "**صالح سرية**"* الذي كان أحد عناصر الإخوان المسلمين في الأردن، ثم تحول إلى عضوية حزب التحرير الإسلامي، وقد حاول إعادة الاتصال بقادة جماعة الإخوان المسلمين للعمل على تعديل مسار الحركة وفقا لتصور حزب التحرير الإسلامي، إلا أن تصوراته لم تلقى قبول لدى قيادات حركة الإخوان[3].

بعد عودته إلى مصر فارا من بغداد بعد أن حكم عليه هناك بالسجن غيابيا بتهمة تكوين خلية لحزب التحرير ومناهضة نظام الحكم، شرع في تأسيس تنظيم ضم مجموعة من طلاب الجامعات، ولم يمض عامان من تأسيس التنظيم حتى غدا مستعدا للعمل المباشر، حيث وضع "سرية" وأتباعه خطة للهجوم على الكلية الفنية العسكرية للحصول على المزيد من الأسلحة والمتطوعين للزحف بعد ذلك على قاعة اللجنة المركزية حيث يلقي

---

[1] زكريا براق، مرجع سابق، ص 385.

[2] محمد محمود الشافعي، مرجع سابق، ص 123.

* **صالح عبد الله سرية**: أردني من أصل فلسطيني ولد في حيفا وأكمل دراسته الابتدائية بها وبعد نكبة عام 1948م هاجر مع أسرته إلى العراق وأكمل دراسته الثانوية هناك ودخل كلية الشريعة بجامعة بغداد. أسس مجموعة فلسطينية بالعراق سماها "جبهة التحرير الفلسطينية" وبعد حدوث خلاف بين قاسم والإخوان لجأ إلى العمل السري, قام بعدة عمليات ضد اليهود، عاد الى مصر واسس جماعة الفنية العسكرية بهدف الانقلاب على النظام المصري.

[3] محمد محمود الشافعي، مرجع سابق، ص 112.

الرئيس السادات خطابا وأمامه أركان نظامه واحتلالها واغتيال السادات و وزرائه وكبار قادته العسكريين، ثم الاستيلاء على السلطة، غير أن الخطة فشلت وانتهت بالقبض على "صالح سرية" ونحو تسعين ممن معه، ليعدم في العام 1975.

وعلى الرغم من أن جماعة "الفنية العسكرية" لم تترك وثائق فكرية ذات بال، فقد خلف زعيمها وثيقة هامة بعنوان (رسالة الإيمان)، واشتملت على القول بكفر النظام المصري القائم وما يشابهه من الأنظمة القائمة في البلاد الإسلامية الأخرى: ((إن نظام الحكم القائم اليوم في جميع البلاد الإسلامية هو حكم كافر، فلا شك في ذلك، والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية))[1].

كما تضمنت الرسالة دعوة للجهاد المسلح، إذ يرى "سرية" أن الجهاد المسلح هو الطريق الوحيد لإقامة الدولة الإسلامية، وأن من يوالي الكفار والأنظمة الكافرة فهو كافر بل أنه ذهب إلى تكفير بعض المجتمع، قاعدته في ذلك أن: ((الإيمان يقضي بأنه وحده هو الذي يرسم منهاج الناس وشرائعهم، وعلى البشر أن يسيروا وفق ما شرع الله، وإلا فهم كفار، فمن رفض هذه القواعد فهو كافر، وكل من نصب نفسه للتشريع أو رسم منهاجا للحياة فقد نصب نفسه إلها، ومن رضي بهذه التشريعات أو المناهج فقد عبد ربا غير الله فأصبح كافرا... وعلى هذا كفرنا الحكومات، لأنها اتخذت شرائع ومناهج بديلة لمنهاج وشريعة الله، ولنفس السبب كفرنا الأحزاب والجمعيات والمبادئ))[2].

وبالرغم من أنه كفر الحكومات لكنه لم يأخذ بفكرة امتداد حالة الكفر من الحكومة إلى المجتمع الذي اعتبره ضحية للنظام السياسي، إنما كفر من أفراد المجتمع كل من آمن بأن هذه الحكومات على حق وأن الإسلام يقتصر على قضايا العبادة فقط.

ورغم رفضه فكرة المؤسسات الحديثة والجمعيات الإصلاحية حتى الدينية منها واعتبر كل من اشترك في حزب عقائدي غير إسلامي فهو كافر، إلا أنه أجاز اللجوء إلى جميع الوسائل التي تحقق الدولة الإسلامية بما في ذلك المشاركة في الانتخابات البرلمانية والوزارة من جانب حزب إسلامي صريح الهوية ليمكنه التغلغل في مناصب الدولة لاستغلال النفوذ لها لصالح الجماعة المسلحة وصولا إلى التخطيط لانقلاب عسكري، كما يرى أنه يجب على المسلم أن يتدخل في كل اختصاصات الدولة بأمر من الجماعة الإسلامية لمساعدة الجماعة للحصول على السلطة أو التخفيف عن الجماعة في حالة المحنة، أو إفادتها بأي طريقة، ولا مانع أن يصبح وزيرا مع حكم طاغية إذا كان بهذه النية.

---

[1] زكريا براق، مرجع سابق، ص 385.

[2] نفس المرجع، ص 387.

أما الذين يحاربون دعاة الإسلام لأنهم يمزجون الدين بالسياسة فهم كفار لأنهم قصروا الإسلام على جانب وكفروا بالجوانب الأخرى، ونفس الشيء بالنسبة للذين يعارضون أحكام الإسلام ويتهمون الدين بالتخلف والرجعية فهم أيضا كفار[1].

ويرى "سرية" أن كل القوانين المخالفة للإسلام في الدولة هي قوانين كفر وكل من أعدها أو ساهم في إعدادها أو جعلها تشريعات ملزمة فهو كافر وكذلك من طبقها دون اعتراض عليها أو إنكار لها.

واعتبر "صالح سرية" إن إقامة الدولة الإسلامية ضرورة، يجب أن تتم عن طريق تغيير النظام في الدولة بتغيير رأس القيادة السياسية بالقوة أو الاغتيال، ويمكن أن تكون عن طريق الأسلوب التقليدي للانقلاب العسكري من خلال التغلغل في الجيش للوصول إلى السلطة تفضيلا عن أسلوب حرب العصابات ضد مؤسسات الدولة ورموزها[2].

ثالثا: جماعة الجهاد الإسلامي

أسس نواتها "**محمد عبد السلام فرج**"* عام 1979، الذي أوضح في كتابه "الفريضة الغائبة" إلى أن البديل الذي ينشده هو إقامة الدولة الإسلامية المتمثلة في الخلافة التي بشر بها الرسول ﷺ [3]، وأن إقامة الدولة الإسلامية أمر من أوامر الله عز وجل، وهي واجب على كل مسلم، ونظرا لأن الحكم في البلاد الإسلامية الحالي إنما يمثل فكر طواغيت الأرض فلن يزول إلا بقوة السيف، ودولة الإسلام لن تقوم إلا بالقتال، فوسيلة قيام الدولة الإسلامية هي القتال[4]، حيث يقول "**محمد عبد السلام فرج**" : ((وحكام هذا العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام، بحيث أصبح الأمر لا يشبه على كل من تابع سيرتهم... فحكام هذا العصر في ردة عن الإسلام، تربوا على موائد الاستعمار، سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا

---

[1] محمد محمود الشافعي، مرجع سابق، ص115.

[2] نفس المرجع، ص 116.

* **محمد عبد السلام فرج** : مفكر ومنظر جهادي مصري، هو الأمير لتنظيم الجهاد وهو الشخص الذي وضع أول سطر في شهادة مقتل السادات قبل اغتياله بعدة أعوام وذلك بمؤلفه الصغير الحجم والذي حمل عنوان «الفريضة الغائبة». الذي اعتبر الكثيرون أنه كان ترخيصاً بقتل السادات إذ كان يدعو إلى الجهاد على أساس أنه الفريضة الغائبة ، تخرج في كلية الهندسة، جامعة القاهرة وعمل في الجامعة نفسها، ميله الديني كان واضحاً منذ طفولته. قرأ كتابات سيد قطب وأبي الأعلى المودودى. تأثر فرج أيضاً بقراءة محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية ركز على فكرة إسقاط الحكومة عن طريق الانقلاب، مع علمه بأن أغلب الزعماء الأصوليين المهمين كسيد قطب وحسن البنا وصالح سرية وشكري مصطفى وآخرين إما اغتيلوا أو حكم عليهم بالإعدام.

[3] زكريا براق، مرجع سابق، ص 388.

[4] محمد محمود الشافعي، مرجع سابق، ص 136.

يحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلى وصام وادعى أنه مسلم))[1]، كما يجزم "فرج" بأن العمل في سبيل إقامة شرع الله في هذه الأرض هو فرض على المسلمين، وليس يمكن ذلك برأيه إلا عن طريق القتال.

أما الرجل الثاني في جماعة الجهاد – بعد عبد السلام فرج– "**عبود الزمر**" فلا يختلف كثيرا في رؤيته عن زعيم الجماعة، إذ أنه ينزع إلى أن الأنظمة السائدة في البلاد الإسلامية تتشابه من حيث حكمها بغير ما أنزل وبعدها عن الإسلام، وعيشها في جاهلية القرن العشرين، كما لا يتورع في رمي المجتمعات الإسلامية القائمة بالكفر إذ يدعو "الزمر" إلى إقامة جمهورية إسلامية باعتبارها "غاية استراتيجية" فإنه يرى أن الوسيلة لتحقيق ذلك الهدف هو الثورة الشعبية المسلحة أو الانقلابية ويقصد بها: ((الرفض المطلق لكل النظم والمجتمعات الجاهلية، لصدورها عن غير الإسلام... والانقلابية التي نعنيها هي التغيير الجذري في شتى مناحي الحياة وصورها... إن المنهج الانقلابي هو ذلك الطابع الذي يصبغ حركة جماعتنا نحو تحقيق غايتها السامية، وذلك بالثورة الإسلامية على النظم الجاهلية القائمة في البلاد، واقتلاع جذور الباطل وإحداث التغيير الشامل في كل جوانب الحياة بإحلال البديل الإسلامي))[2].

ومن كبار منظري "جمعة الجهاد" الشيخ "عمر عبد الرحمان"، الذي برز بدوره بعد فتواه الشهيرة لأعضاء الجماعة بإهدار دم الرئيس السادات لأنه حاكم بغير ما أنزل الله، كما تجلي تأثير "عبد الرحمان" في جماعة الجهاد عبر مقولة "إعادة الخلافة" التي تبناها أعضاء الجماعة: ((إننا نسعى بكل الطرق والسبل التي جاءت بها شرعتنا الحنيفة لتحقيق هدفنا: تعبيد الناس لربهم وإقامة الخلافة، نسعى بالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله... إن مهمتنا هي أن نهز الناس هزا عنيفا بهذه الحقيقة، ونقول لهم : [أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ][3]))[4].

إن الأمة الإسلامية في منظور "جماعة الجهاد" في حال يرثى لها، فالخلافة ضائعة، حتى أصبحت دويلات ممزقة وهزيلة ومتأخرة، وشعوبا مستذلة بعيدة عن دينها: ((حكامها وقادتها من أبنائها، ولكنهم علمانيون لا دينيون، تنكروا لشرعة الرحمان، واستبدلوا بها شرعة الشيطان، و ولوا أدبارهم للقرآن، وذاق المسلمون على أيديهم أشد أصناف التعذيب والتنكيل، نحي الإسلام عن السياسة، عن التشريع والقضاء، عن التعليم والإعلام

---

[1] عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، ضمن: [رفعت سيد أحمد، النبي المسلح (الرافضون)، (د.ب.ن)، دار رياض الريس للكتب و النشر، الطبعة الأولى، 1991، ص 129].

[2] عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامي، ضمن: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح (الرافضون)، مرجع سابق، ص 119.

[3] سورة يوسف، الآية: 39.

[4] عبود الزمر، مرجع سابق، ص 126.

والثقافة، عن الأسرة والمجتمع، وعاد الإسلام غريبا كما بدأ))[1].

لذلك فإن قيام الدين لا يتحقق إلا بقوة تحميه وتدفع عنه المعتدين، فمن لا قوة له لا بقاء له، ومن ثم حتمية المواجهة، ومواجهة قوية و واعية تدرك حقيقة المعركة ومتطلبات الثورة على الجاهلية، ترفع السيف والسنان، وتحمل المدفع والبندقية وتعلي راية الجهاد سبيلا لإقامة دولة الإسلام.

وبالتالي فإن هناك أربع حتميات توجب المواجهة من منظور "جماعة الجهاد" وهي:

- خلع الحاكم المبدل للشريعة لكفره بهذا التبديل.
- وجوب قتال الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام كلها أو بعضها وإن أقرت بوجوب ما امتنعت عنه ونطقت بالشهادتين.
- وجوب تنصيب خليفة للمسلمين وإقامة الخلافة.
- وجوب تحرير بلاد المسلمين المغتصبة والجهاد لنشر الدين[2].

أما قادة الجناح الثالث لجماعة الجهاد الذين تزعمهم "سالم رحال"، ثم خلفه فيهم "كمال السعيد حبيب" فقد رأو أن هناك العديد من المشاكل والتحديات، أبرزها غلبة الجاهلية على بقاع الأرض جميعها، وذلك من خلال فرضها لقيمها وعاداتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبداع من ذلك فالواجب جهادها وإعادة فرض الإسلام عليها، حتى تكون كلمة الله هي العليا كلمة الذين كفروا السفلى، لأن الجهاد ((يمثل وظيفة حضارية هي إخراج الناس من الجاهلية إلى الإسلام... فإن طرح العلاج يمثل بدائل لهذه الأشياء، وترتيب علاج المشاكل يكون على النحو التالي: إقامة حكم إسلامي (دولة إسلامية) يدين لله بالطاعة ويعلن استسلامه الكامل والمطلق لمنهج الله سبحانه وتعالى وهو الإسلام، تلك هي المسؤولية الأولى، ذلك أن المشاكل الأخرى جميعها لا يمكن أن تحل إلا في ظلها أو بها))[3]، وبالتالي فقد كان طبيعيا أن يكون التجسيد العملي لهذه الأفكار مجتمعة بعد دمجها في قالب فكري وتنظيمي واحد من خلال إحداث أكبر قدر من الصدام مع السلطة وذلك من خلال الجهاد ومقاتلة الحكام الأشبه بالتتار من منظور جماعة الجهاد[4].

لقد واجهت هذه الأفكار بعض الردود بدأ بشعار "الإسلام دين ودولة" الذي أطلقته حركة الإخوان المسلمين، فهو بذلك يمثل موقفا ورؤية تخص حركة الإخوان، كونه تنظيما سياسيا له مرجعية دينية، والحقيقة أن جملة "الإسلام دين ودولة" مكثفة ومعبرة وتستجيب لتطلعات المسلمين وأشواقهم، فهو شعار ذكي له جاذبية

---

[1] زكريا براق، مرجع سابق، ص 390.

[2] محمد محمود الشافعي، مرجع سابق، ص 134.

[3] كمال السعيد حبيب، وثيقة الإحياء الإسلامي، ضمن: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، مرجع سابق، ص 230.

[4] زكريا براق، مرجع سابق، ص 392.

قوية، لكنه يبقى شعارا سياسيا مؤدلجا أكثر منه خلاصة لتحليل عملي للتاريخ الاجتماعي والسياسي للإسلام، وربما أن الأهم من ذلك أن تجربة الإخوان نسفت هذا الشعار من أساسه، ذلك أنهم قبلوا بمفهوم الدولة المدنية، وبمرجعية الدستور، وبالفصل بين السلطات والتداول السلمي للسلطة، وعمليا فإن قبولهم بهذه المبادئ هو تخل عن الشعار ومقتضياته، وقبول بما تأسس له تلك المبادئ، وهو فصل الدين عن الدولة، وأن الإسلام دين لكنه ليس دولة بالضرورة، ونفس الأمر بالنسبة لشعار "لا كهنوت في الإسلام" فهو صحيح من حيث المبدأ والمنشأ، فالإسلام لم يتأسس لا من الناحية المفهومية، ولا السياسية على مؤسسة دينية تشبه مؤسسة الكنيسة في المسيحية، بخاصة كنيسة روما، وبالتالي من المفترض أنه ليس في الإسلام طبقة كهنوتية، لكن الواقع أن عملية التقديس بدأت تتسرب في الثقافة الإسلامية في شكل تنازلي، واختلاف في الدرجة من الله إلى الرسول ﷺ فالصحابة والتابعين وأئمة المذاهب وصولا إلى كبار العلماء والفقهاء، وبالتالي يمكن القول أن الإسلام لم يخل تماما في طبقة كهنوتية، لكنها طبقة ظلت مبعثرة من دون مؤسسة مستقلة بها تنافس بها مؤسسة الدولة[1].

كما أن الحديث عن علاقة الإسلام بالسياسة باتجاه إقامة دولة يجد أساسه في الشروط التاريخية التي نشأ في ظلها الإسلام واقتضت إقامة دولة كشرط لتأسيس وترسيخ دعائم الإسلام كدين، وليس طبيعة الإسلام بالذات كعقيدة وعبادة، هي التي جعلت من السياسة واسطة لإقامة الدين، وبالتالي فلولا هذه الشروط التاريخية التي أحاطت بنشأة الإسلام لما اتجه الإسلام وجهة سياسية، ولما كان ثمة ضرورة لإقامة دولة إسلامية[2].

إن الشروط التاريخية لا شك شروط متغيرة، ولذا فبما أن الحاجة إلى إقامة دولة إسلامية ترتبط بهذه الشروط وحدها أو بشروط مماثلة لها، إذن فلا مبرر اليوم للدعوة إلى إقامة دولة إسلامية، لأن الشروط التي نجد أنفسنا فيها هي من نوع مختلف تماما عن الشروط التي أحاطت بنشأة الإسلام، فكون أن الإسلام اتجه وجهة سياسية مدنية مرتبطا بالشروط التي أحاطت بنشأته يعني أن الإسلام أقام دولته لأغراض محددة (أغراض تتصل بصورة أساسية بإقامة الدين وترسيخ قواعده) وبما أن هذه الأغراض استنفذت منذ فترة طويلة، فلقد انتفت الحاجة لإقامة دولة إسلامية.[3]

كما يرى "برهان غليون" أن الإسلام لم يفكر بالدولة، ولا كانت قضية الدولة من مشاغله، لكن الدولة كانت دون شك أحد منتجاته الجانبية الحتمية، وليس من قبيل الصدفة تجاهل القرآن لها، وكلمة الدولة الإسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث السائد.

---

[1] خالد الدخيل، فصل الدين عن الدولة في التاريخ الإسلامي، متحصل عليه من الموقع: www.ALHayat.com بتاريخ: 2016/04/11، على الساعة: 09:15.

[2] عادل ظاهر، أولوية العقل. بيروت: دار أمواج للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، 2001، ص 213.

[3] نفس المرجع، ص 214.

كما أن طرح الإسلاميين لمفهوم "الدولة الإسلامية" لا يتسق مع تاريخ التجربة السياسية العربية الإسلامية، فالدولة السلطانية لم تتعامل مع الشريعة أو القواعد الفقهية إلا بما يتسق ومصالحها، وشهدت طوال تاريخها هيمنة السلطة السياسية على الهيئة الدينية، ولم يدع أحد من الحكام طوال هذا التاريخ صلته بالوحي أو عصمته، أما في العصر الحديث فلا يمكن بناء دولة حديثة على أساس الانتماء الديني ومجرد الشراكة في الإيمان، إذ أن منطق الإيمان القائم على أسبقية الولاء للجماعة وتطبيق شريعتها وتقاليدها وعرفها، لا يمكن إلا أن يفسد منطق الانتماء إلى الدولة أو للرابطة السياسية القائمة على أسبقية التعاقد بين أفراد أحرار ومتساوين يجمع بينهم العقد الذي تواضعوا عليه وبالتالي الولاء للقانون[1].

كما يرون أنه إذا كان الدين هوية للدولة فإن ذلك يقود إلى إشكاليات اجتماعية سياسية، فالوصاية الدينية على مؤسسات الدولة تقود إلى إشكاليات على صعيد نظام الحكم، فلا يمكن تصور نظام حكم ديمقراطي مع وجود وصاية دينية على المؤسسات، أو في فرض مظاهر التدين قسريا على أفراد المجتمع، ويستدلون بالنموذج الإيراني في شرح هذه الإشكالية، ذلك أنه بالرغم من وجود مؤسسات دولة منتجة في إيران، إلا أن هذه المؤسسات خاضعة بحكم الدستور لولاية الفقيه و ولايته عليها، وهو ما يعني تعارضا واضحا بين الإرادة الشعبية وإرادة الفقيه، الذي يقدم على أنه ممثل الإرادة الدينية، ويؤثر هذا الوضع الديني في مسألة الحقوق والحريات، إذ إنها تخضع في النهاية للتفسير الديني الذي تتبناه المؤسسة الدينية الحاكمة في إيران، وبالتالي نصبح أمام حكم غير ديمقراطي، وإن كان يتمتع بشرعية انتخابية وشعبية[2].

---

[1] شمس الدين الكيلاني، برهان غليون من نقد الحداثة إلى نقد الدولة الدينية، متحصل عبه من الموقع: www.Maaler.org، بتاريخ: 2016/04/09، على الساعة: 23:39.

[2] عبد القوي حسان، العلمانية التمايزية: مقاربة لفض الاشتباك بين الدين و الدولة، المستقبل العربي، العدد 439، سبتمبر 2015، ص 12، 13.

المبحث الثالث: تيار التوفيق بين الإسلاميين والعلمانيين

تكمن الإشكالية الرئيسية في بحث العلاقة بين الإسلام والعلمانية، في ذلك الربط القسري بين العلمانية كأداة إجرائية، وبين الحداثة كفلسفة ومنهج للحياة والتفكير، بحيث بات الأمر كما لو أن العلمانية صورة واحدة لا صورا متعددة، ويصبح على من يريد الحداثة ابتداء، أو بالأحرى الانخراط في موجة من العقلنة والتنوير الفكري، أن يتمطى جواد العلمانية أولا.

من جهة أخرى، فالإسلام ديانة سماوية، تستند في جوهرها إلى معنى الإيمان والاعتقاد، كما أنه منهج للحياة وفق شريعة محددة، بحيث يصبح استبدال منهج عقائدي بآخر وضعي، أمرا غير منطقي، ولن يكتب له النجاح ابتداء، خاصة في ظل مجتمعات تؤمن – فطرة أو يقينا – بنجاعة المنهج الإسلامي.

ظلت هذه الإشكالية بين الإسلام والعلمانية فترات طويلة تعج بها الساحة الفكرية والسياسية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اللحظة الراهنة، والمؤسف حقا أنه خلال هذه المدة الطويلة، جرى تجديد طرح الإشكالية بالأدوات نفسها والأسئلة نفسها، وربما المناهج أيضا، مع تغير الأشخاص.

إلى أن ظهر هذا التيار الذي سعى ولا يزال بهدف التوفيق بين العلمانية والإسلام، وهو ينطلق من فرضية مناقضة تماما للتيار الأول، باعتبار عدم وجود تعارض بين كلا الأمرين، وبالتالي فمن الأجدى، وفقا لهذه الرؤية، البحث عما هو مفيد من تفاعل هذه العلاقة، وقد بدأت بواكير هذا التيار أو المدرسة في كتابات مصطفى عبد الرزاق (1885– 1947)، محمد البهي (1905– 1976)، طه عبد الرحمان (1944–)، ومحمد جابر الأنصاري (1939–)، ومحمد عابد الجابري ((1936– 2010)، في نظرته الاعتبارية لظروف البيئة و المجتمع، و أخيرا عبد الوهاب المسيري (1938– 2008)، في نظريته عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

أمام هذا السجل التاريخي والمتجدد في الساحة الفكرية، يعتقد الكتاب أن الوقت قد حان لتجاوز طرح مسألة العلاقة بين العلمانية والإسلام وفق منهج "التجاذب التاريخي"، حتى لا تستمر حالة (مع أو ضد) فاعلة في عقول الأجيال الناشئة.

في هذا السياق يمكن تقديم محاولة أولية، لفض الاشتباك الفكري الناجم عن اختلاف الرؤى و الأطروحات المتعلقة بمعالجة هذه الإشكالية، والذي فاق حدود المعقول، وأجج حالا من التناحر الفكري، شغلت العقل العربي

طوال أكثر من قرن تقريبا، ولم تفض في النهاية إلى حل ناجع للمسألة، وهو ما لا يأتي إلا من خلال إعادة توصيف منبع الخلاف، الذي تاه وسط غابة من التحيزات والمواقف المتناقضة يمينا ويسارا.

يؤكد محمد المختار الشنقيطي أن ((العلمانيين جعلوا الوحي ظاهرة تاريخية، وهذا مستحيل أن يقبل في الإسلام، أما الإسلاميون وتحديدا السلفيين فقد جعلوا التاريخ وحيا، وألزموا أنفسهم والمجتمعات المسلمة بما لا يلزم، وهذا مستحيل أن يقبل إنسانيا))، وهذان الأمران (الوحي والتاريخ)، أوجدا قطيعة بين الطرفين (الإسلاميين والعلمانيين)، فالشريعة هي ((إلهية في الأصل والمبتدأ، لكنها تؤول عند التفسير والتطبيق أناسية دنيوية، لأن المجتهد أيا كان مبلغ علمه وفهمه، يصدر عن ظن في ما يراه أو يستنبطه، ولا يمكن له أن يبلغ اليقين))[1].

مع أن الإسلام والعلمانية، قد لا يختلفان بالضرورة في الأهداف الاجتماعية التي يسعيان إليها، فإذا كان الإسلامي يراها من منظروات عقيدية وحضارية، وأن الإسلام لا بد أن يقود مسيرته، فإن العلماني يريدها علاقة فردية بين الخالق والمخلوق، لكنه يريد للحياة أن تتأسس وفق معايير العدالة، والتضامن الاجتماعي، والمساواة والحريات.

إن الخلاف هنا، حول المنهج والوسيلة التي تحقق النظام الأمثل، بما في ذلك النظام السياسي، فالإسلامي يراه في الإسلام، أما العلماني فإنه يتكئ على فلسفة الغرب ونموذجه الحضاري، ويرى أن التقنين الغربي (حديث)، فيما تقنين الإسلام (تراث)، ليس من ضرورة لإعادة العمل به بعد أن تجاوزته حركة التاريخ!!.

إذا على الإسلاميين الانطلاق من حقيقة الإسلام ومبادئه العامة، ومقاصده الكلية التي جاء بها لتحقيق الأمن والسعادة للبشرية، وتحرير العقل من الكهنوت والتبعية، وعليهم الاتكاء في ما يتعلق بالقضايا السياسية والدنيوية على قاعدة حديث (أنتم أعلم بشؤون دنياكم)[2]، وكان ذلك يتعلق بمسألة فنية زراعية، فلم يرسل الأنبياء عليهم السلام ليعلموا الناس فنون الزراعة والمواصلات والحروب، وتنظيم المحاكم وفنون إدارات الدول، وحتى إن حدث أن مارسوها فليس ذلك من جوهر رسالتهم، وانطلاقا من هذه القاعدة ((فإن السياسة في الإسلام من أمور الدنيا))[3].

وبالطرف الآخر، على العلمانيين الوعي بأن ((كل دعاء بأن لا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين، يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يأمن المتسلط من أي حركة معارضة باسم الدين تقضي عليه، وعزل الساسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسي ما يشاء طبقا لمصلحة النخبة السياسية، دون مراعاة لشريعة أو

---

[1] علي حرب، النص و الحقيقة: نقد الحقيقة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 65.

[2] رواه مسلم في الصحيح (2363).

[3] عبد القوى حسان، مرجع سابق، ص 16.

قانون، فهو قول سياسي أيضا على نحو سلبي ضد الصلة الطبيعية بين الدين والسياسة، فالدين وسيلة لتحرير البشر، والسياسة أداة لتنفيذ شرائعه، إن فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين – كما تريد العلمانية المعاصرة – هو فعل ديني سياسي في آن معا، على نحو سلبي كذلك، فالسياسي يرد أن يتفرد بالحكم دون مزاحمة الديني له، كما هي الحال في بعض النظم العربية المعاصرة، والديني الذي يريد إقصاء السياسي، إنما يريد جعل الدين حكرا عليه، وعالما مغلقا ملكوته الخاص دون أن ينافسه فيه رجال السياسة))[1].

فالإسلام – بقواعده وكلياته وروحه – دين إنساني عالمي، الأمر الذي جعل المفكر المصري حسن حنفي يؤكد أن ((الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه، مستمدة من الحضارة الغربية، إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حوّل الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية، ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود، حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية، بما تمثله من عقلانية وليبرالية وحرية وديمقراطية وتقدم، فالعيب فينا وليس في غيرنا، وفي تقليدنا للغير، وليس في إبداعنا الذاتي)).

إن هناك علمانية جزئية، تعني فصل الدين عن الدولة، مع التزام حيادية الدولة تجاه الأديان، وعلمانية شاملة، تعني فصل الدين عن الحياة، وهنا يمكن تجاوز العلمانية الشاملة على اعتبار أن فكرتها مرفوضة دينيا و واقعا خصوصا في المجتمع العربي، أما العلمانية الجزئية، فقد تبناها الكثيرون، منهم عبد الوهاب المسيري، ومحمد الشرفي، هي الفصل في الإسلام بين الجانب العقدي التعبدي الثابت، والجانب التشريعي المؤسسي الذي يمثل البعد التاريخي المتغير، والذي يحيل إلى سياق ماضوي لا قداسة له، وليس مرتبطا عضويا برسالة الإسلام، فيخلص الشرفي من استعراضه لتجربة الخلافة ونظام الدولة في السياق التاريخي الإسلامي، إلى أن التصور الإسلامي للحكم، قابل لاستيعاب النظام العلماني الذي لا يعني أكثر من الفصل الوظيفي بين الشأن الديني والشأن السياسي، أو ما يسميه "تحرير الدولة من الإسلام، والإسلام من الدولة"، بيد أنه يقر أن تخلي الدولة عن وظيفتها، في رعاية الدين وإقامته، غير مقبول في السياق الإسلامي، ولذا اقترح قيام سلطة دستورية رابعة، تدير شؤون الدين، على أن يكون الفصل محصورا في صلب الدولة بين الوظيفة الدينية، والوظائف السياسية[2].

وفي الاتجاه العلماني، يلاحظ تأرجح العلمانيين، بين مقاربة "صلبة" تتوسع في إطلاق العلمنة لتشمل الفصل الكامل بين الدين والحياة، ومقاربة "مرنة" تحصر العلمانية في الفصل الوظيفي بين الدين والدولة، تتمثل

---

[1] حسن حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، في: الحركات الإسلامية و اثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية، 2002)، ص 57.

[2] محمد الشرفي، الإسلام و الحرية: الالتباس التاريخي (دمشق: دار بترا للنشر و التوزيع، 2008)، ص 170، 173.

المقاربة الثانية (المرنة) مع أطروحة علي عبد الرزاق القائلة بأن الدولة ليست من مقتضيات الدين ولا شرائعه، ومع أطروحة برهان غليون باعتبار أن العلمانية هي: ((حرية الاعتقاد والتعبير، وأنها طالما اعتبرت مذهبا بحد ذاته يفرض نفسه على الآخرين، فقدت جوهرها وأصبحت مناقضة في قيمها الأساسية لما تدعي هي نفسها التعبير عنه، وهذا يفسر أيضا مأزقها في العالم العربي)).

والحال هكذا في الخطاب الإسلامي، حيث يمكن إدراك منطقين في تناول مفهوم العلمانية: الأول يرفض مقولة " الفصل بين الدين والدولة" في حين ينادي الثاني بـ "علمانية إسلامية"، لا تقوم على إلغاء الدين وإقصائه، بقدر ما تتأسس على قاعدة حماية التدين وحماية الأديان.

فالتصور الأول هو السائد لدى الكتاب الإسلاميين، الذين يذهبون إلى أن العلمانية جاءت كنتيجة من صراع الكنيسة والدولة في الغرب المسيحي، فكانت الحل الأمثل لهذا الصدام الذي لا يوجد في المجال الإسلامي، إذا فـ ((العلمانية بمعيار الدين مرفوضة – بحسب القرضاوي – لأنها دعوة إلى حكم الجاهلية، أي إلى الحكم بما وضع للناس، لا بما أنزل الله))[1].

أما التصور الثاني، فيمكن ملاحظته عند عبد الوهاب المسيري الذي كتب أهم عمل فكري إسلامي حول العلمانية، ميز فيه بين "العلمانية الجزئية" التي تكتفي بالفصل بين الدين والدولة، و"العلمانية الشاملة" التي تتسع لتشمل كل ظواهر الحداثة الغربية في أبعادها المادية العقلانية[2].

فإذا كانت مقاربة القرضاوي نفت العلمانية باسم شمولية الدين، فإن مقاربة المسيري أفضت إلى نفي العلمانية باسم شموليتها، لعدم اكتفائها بفصل الدين عن الدولة بل القطيعة مع الدين واستبداله برؤية مغايرة.

من خلال تحرير مصطلح العلمانية، يمكن القول إن التمييز بين منظور علماني جزئي، وآخر شمولي، تمييز نافع بهذا الصدد؛ لأنه يتيح تجنب إطلاق حكم عام على مفهوم يبدو لأول وهلة واحدا، ولكن عند فحصه يبرز تعدد سياقاته، وبناء على تفكيك هذا المصطلح، يمكن تقديم مقاربة تتمثل بالعلمانية التمايزية التي تقضي بالتمييز لا الفصل بين الدين والسياسة، وفقا للمنظور الإسلامي.

أولا: العلمانية التمايزية

يمكن أن تجد العلمانية التمايزية لنفسها مكانا في تصور إسلامي اعترف بنوع من التمايز بين المجال السياسي بما هو شأن دنيوي، يدور على جلب المصالح ودرء المفاسد، وبين المجال الديني وبالخصوص

---

[1] يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية، وجها لوجه (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997)، ص 75.

[2] المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، ج1، ص 234.

التعبدي، ما لا سبيل إليه في كلياته وجزئياته غير سبيل الوحي من عقائد وشعائر، وشأن هذا ومرجعه ما ثبت بنص يقيني الثبوت ورودا ودلالة، ولذلك ميز الفقهاء والأصوليون بين مجال العبادات، والأصل فيه التقيد بالنصوص الواردة، دون تعليل ولا تعطيل وبين مجال المعاملات ، والأصل فيه البحث عن العلل والمقاصد والمآل، إذ الحكم يدور مع العلة[1].

ومن هنا ميز الأصوليون في عمل الرسول ﷺ بين مهمته الرسالية التبليغية وبين ما يخرج عن ذلك من نشاطه السلطاني قاضيا ومحاربا ومفتيا وزوجا...إلخ، فالملزم للمسلمين يقتصر على الجانب الأول، أما الجانب الثاني فيندرج ضمن الاجتهاد، أو لنقل ضمن السياسة، وكان الصحابة عندما يلتبس عليهم الأمر يسألون: أهذا أمر وحي أم رأي؟ أي سياسة، فإذا كان الأول قالوا سمعنا وأطعنا، وإذا كان من الصنف الثاني أعملوا رأيهم حتى وإن خالف رأي النبي ﷺ، فماذا يعني هذا التمييز بين المجالين؟ وما هي أهميته؟.

1/ ليس كل ما ورد في سيرة النبي ﷺ من الأعمال والأقوال والإقرار سنة تشريعية أي ملزمة للمسلمين، الملزم منها ما جاء بوصفه التبليغي.

2/ هذا التمييز سمح – عبر تاريخ الإسلام – بتبلور مؤسستين: الأولى سياسية هي الدولة، والثانية دينية يقوم عليها العلماء، تهتم بأمر تفسير النصوص والإفتاء والتعليم والوقف وما إلى ذلك.

3/ قيام بعض أشكال حيادية الدولة، بمعنى دولة لا تتدخل في الشأن الديني تفسيرا عقديا تفرضه على الناس، وكانت تلك خلفية انتفاضة الإمام أحمد ابن حنبل ضد ما أراده المأمون من فرض تصور عقدي على المسلمين، أو مذهب ديني وحيد تتبناه الدولة وتحارب غيره، فهذه الحادثة وفقا لفهمي جدعان ((لم تكن إلا وجها لجدلية الديني والسياسي))[2].

4/ لم يتح هذا التمييز فقط وجود مذاهب إسلامية متعددة داخل الدولة، وما يستتبع ذلك من وجود أنظمة ومحاكم قضائية متعددة، بل أتاح أيضا تعايشا خصبا بين الإسلام بمذاهبه المختلفة، وبين الإسلام والديانات الأخرى على تنوعها.

5/ أتاح التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي، إمكانية المعارضة للدولة في تاريخ الإسلام، باعتبار الدولة كيانا بشريا يرد على سلوكه الصواب والخطأ. هذا التنظيم المدني للشورى هو ما أنجزه العقل الغربي عبر آليات الديمقراطية، ويمكن بل يجب الإفادة من قدراته التغييرية الهائلة التي نقلت الرجل الأسود من العبودية إلى قمة الهرم ودخوله البيت الأبيض دون إراقة قطرة دم واحدة، بينما التأخر في تنظيم عملية الشورى، منع الدولة

---

[1] عبد القوى حسان، مرجع سابق، ص 19.

[2] فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني السياسي في الإسلام، ط2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 2000)، ص 365.

الإسلامية من التحول إلى نظام سياسي مدني بعهد الراشدين، كما أثر التقصير في تنظيم عمليات الشورى كثيرا في مسارات الفكر السياسي الإسلامي خصوصا عمليات انتقال السلطة[1].

ثانيا: العيش المشترك: (القرآن دستور المؤمنين، و صحيفة المدنية دستور الدولة)

كانت الصحيفة التي صاغها الرسول ﷺ بصفته الحاكم والقائد والقاضي، يعيش في ظلها المسلمون وأهل الكتاب على السواء، في ما يخص حقوق المواطنة، فأصبح المجتمع اليهودي جزءا من المجتمع السياسي، وبالتالي ضرورة التزامهم بحكم رئيس هذه الدولة، لا باعتباره النبي المرسل، بل باعتبار مشروعيته السياسية المستمدة من الاتفاق نفسه، حيث إن قبول هذه الوثيقة من قبل اليهود لم يفض إلى اعترافهم بنبوة محمد ﷺ بل بقبول مشروعيته السياسية كقائد وحاكم لتلك الدولة، يقول محمد عمارة: ((فبينما كان القرآن الكريم هو الدستور الديني للجماعة المؤمنة بالإسلام، كان لجماعة المواطنين – أي للأئمة بالمعنى السياسي – دستور سياسي سماه الرسول ﷺ في حينه، وكذلك سماه الناس والمؤرخون بالصحيفة وتارة بالكتاب))[2].

فالدولة في الإسلام وفقا للفقيه وهبة الزحيلي ((هي دولة حيادية علمانية، وقولنا حيادية علمانية، لا يعني أنها ضد الدين أو لا تأبه به، بل إنها لا تتعصب لدين مواطن ضد دين مواطن آخر، هي دولة مدنية إسلامية لا تستخدم الدين في خدمة السياسة، بل تحفظ الدين على المستوى الشخصي، كل مواطن يدين بما يشاء، وتحفظه على المستوى الجمعي كل جماعة تعتقد بما تريد، والدولة هي مسؤولة عن حماية الحريات وتنظيمها، ومراقبة خطوط التشابك، حتى لا تتحول الحريات إلى فوضى أو اعتداءات، وعليه فإن من يرغبون أو يتطلعون لحكم الأوطان الإسلامية، عليهم أن يدركوا أن الدولة هي جهاز إداري وسياسي، لمجتمع متعدد في الدين والمشرب السياسي والاجتماعي والثقافي، ولذلك فعليها أن تنظر لرعاياها على قدم المساواة...))، وذهب حسن حنفي إلى ما هو أبعد من ذلك، عندما أكد أن ((الإسلام دين علماني منذ البداية، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني)). فالعلمانية تعني عنده رفض سلطة الدين.

كما أن العلمانية نفسها وفقا لبرهان غليون ((لا تَفْتَرض ولم تُفْتَرض في أي مكان، فصل الدين عن السياسة، أو المعارضة في قيمها، فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخر غير معتقدات المجتمع وإيمانه، وإلا أصبحت السياسة نفيا لهويته الوطنية، إنها التمييز بين مهام رجال الدين ورجال الدولة))[3].

---

[1] عبد القوى حسان، مرجع سابق، ص 20.

[2] محمد عمارة، الجولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 66.

[3] برهان غليون، نقد السياسة: الدين و الدولة، ط4 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 395.

خلاصة واستنتاجات:

من خلال ما تم التطرق إليه في هذا الفصل يمكننا استنتاج ما يلي:

- بداية ظهور إشكالية العلاقة بين الدين والدولة أو الإسلام ونظام الحكم كان مع سقوط الخلافة العثمانية وتعالت أصوات بعض المفكرين التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة وتؤكد أن الإسلام دين روحي ولا صلة له بالدنيا وبالحكم، فهو نظام ديني بحت ولا شأن له بالسياسة والحكم، مستدلين بأن النبي ﷺ جاء برسالة روحية دينية، ولم يقصد قط إنشاء دولة إسلامية وبالتالي فلا مجال للقول بأنه رسالته تضمنت وجوب إقامة الدولة الإسلامية، إنما وضع النظم السياسية و الإدارية بهدف تبليغ رسالته أي أنها وسيلة فقط وليست غاية، أي أنها خاصة بشخص النبي ﷺ فقط ولا تنتقل بعد وفاته، وبالتالي فلا مجال للقول بضرورة ربط الدين بالدولة أو الإسلام بنظام الحكم وذلك تحت شعار "لا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين".
- أن الحركات الإسلامية وعلى اختلاف تياراتهم يرون أن العلمانية هي الدسيسة الكبرى التي اقتحمت على المسلمين عقولهم وقلوبهم، ولا يرون فيها سوى نزعة إلحادية، همها فصل الدين عن الشأن العام وإقصاؤه عن التنظيم الاجتماعي والسياسي ليحل محله نظام سياسي ملحد معادٍ لعقيدة المجتمع والأمة وغير ذي صلة بمصادرها الروحية والثقافية، وبالتالي في منظورهم لا مكان للعلمانية في بلادنا، ولا مجال لفصل بين الدين والدولة، أو بين السياسة والإسلام، ويستدلون بأن الإسلام شامل لجميع أنواع الحياة، العقيدة والشريعة، الدعوة والدولة، الدين والسياسة، وبالتالي فالسياسة جزء من الدين، وأن الدين حاكم عليها تحت شعار "الدين سياسة والسياسة دين"، فالإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة، فهو منهج متكامل للحياة من حيث التصور، ومن حيث التصرف يضبط العلاقة بين الناس على اختلاف توجهاتهم كما يضبط العلاقة بينهم وبين ربهم.
- ظهر اتجاه ثالث حاول التوفيق بين الاتجاهين السابقين أي بين العلمانية والإسلام من خلال ما سمي "بالعلمانية التمايزية" أي التميز بين الدين والدولة لا الفصل بينها، وذلك من خلال التمييز بين المجال الديني التعبدي، والمجال السياسي الدنيوي، فالأول ملزم للمسلمين أما الثاني فيندرج ضمن الاجتهاد.

الخـاتـمـة

بعد دراستنا لموضوع الدين والدولة في الفكر السياسي للحركات الإسلامية توصلنا إلى مجموعة من النتائج يمكن حصرها في الآتي:

– أن كل الحركات الإسلامية وعلى اختلاف تياراتهم يرون أنه لا مجال للفصل بين الدين والدولة، لأن أحكام الإسلام شاملة تنظم شؤون الحياة في الدنيا والآخرة، فتعاليم الإسلام لا تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي كما يعتقد البعض، ذلك أن الإسلام عقيدة وعبادة، ودين ودولة.

– الحركات الإسلامية تنظر إلى الإسلام بطبيعته دين مجتمعي أو جماعي، ولا أدل من ذلك إلى أن كثيرا من شعائره جماعية، والحال أن كل ما هو فردي حين يتحول إلى اجتماعي يصبح سياسيا، والديني نفسه حين يكف عن أن يكون للإنسان في خاصة نفسه ويصبح شأنا للجماعة، لا بد أن يصبح سياسيا.

– الحركات الإسلامية تنادي بتطبيق الإسلام وشرائعه في مختلف مجالات الحياة على أساس شمولية الإسلام في الدين والسياسة ونظام الحكم، لكنها تختلف من حيث تصوراتها الفكرية وأساليبها السياسية فيما يتعلق بالتطبيق.

– بعض الحركات الإسلامية تصور الدين على أنه قانون صارم ينبغي الاحتكام إليه في كل صغيرة وكبيرة من شؤون البشر الدنيوية والأخروية، إلا أنهم يغفلون على أن الإسلام يترك كثيرا من أمور الدنيا للبشر "أنتم أعلم بأمور دنياكم" وأن العبرة بالمصلحة فحيث ما كانت فثم شرع الله.

– بالنسبة للدولة فيفهمها بعض رواد الفكر الإسلامي بوصفها ذات اليد الطولى على كل شيء في المجتمع، بما في ذلك الدين الذي يجب أن يكون تحت جناها ومنفصلا عنها بالكلية، فلا شأن له بها لا في التدبير ولا في التوجيه، إلا أن الحركات الإسلامية تؤكد على أن الواجب أن يكون للدين دور كبير في إدارة الدولة وفي توجيهها ومراقبتها، وبالتالي لا مجال للفصل بين الدين والدولة.

– مفهوم الدولة الإسلامية في خطاب الحركات الإسلامية تفرق بين الخطاب المعتدل الذي ينظر إلى الدولة نظرة شعبوية إسلامية لا تكفر المجتمع ولا ترى فيه مجتمعا جاهليا هو أقرب إلى "دار الحرب" من إلى "دار الإسلام"، وبين الخطاب الجهادي الذي يتمركز حول نيوقراطية للدولة، كما أن الخليفة أو الإمام في الخطاب المعتدل هو حاكم مدني من جميع الوجوه، و وكيل عن الجماعة، ويستمد سلطته من الجماعة عبر ممثليها من أهل الحل والعقد، وأما في الخطاب الجهادي فهو حاكم نيوقراطي سلطته متأتية له من الله و ليس الجماعة.

– الدولة الإسلامية في فكر الحركات الإسلامية تميل إلى التوفيق أو المواءمة بين مصالح الدين والدنيا من خلال تطبيق الشريعة التي تتسم بالكمال والسمو والدوام، وهي لذلك تفترض إطلاق الاجتهاد لمسايرة التطور الاجتماعي واستيعابه لا تكفيره، بحيث تتطابق الشريعة مع المصلحة على نحو يجعل تطبيقها بهذا المعنى تطبيقا للمصلحة، وحيث كانت المصلحة فثم شرع الله.

– هناك من المفكرين من دعا إلى التوفيق بين فكر التيار الداعي إلى الفصل بين الدين والدولة والتيار الداعي إلى الوصل بينهما، تحت ما سمي "بالعلمانية التمايزية" التي تدعو إلى التمييز بين الدين والدولة لا الفصل بينهما، وهو بذلك انتهج نهج وسطي من خلال التمييز بين المجال الديني التعبدي، والمجال السياسي الدنيوي، فالأول ملزم للمسلمين أما الثاني فيندرج ضمن الإجتهاد.

من خلال ما تقدم من نظريات وآراء ومواقف وردود حول إشكالية العلاقة بين الدين والدولة يمكننا القول أنه لا وجود لأي حركة إسلامية دعت إلى الفصل بين الدين والدولة، أو الإسلام ونظام الحكم أي أن جميع الحركات الإسلامية متفقة على وجوب الربط أو الاتصال بين الدين والدولة، وهي الإجابة على اشكالية الدراسة بأن طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في فكر الحركات الإسلامية هي علاقة اتصال وترابط وليست انفصال وانقطاع، فلا يمكن بحال من الأحوال أن يكون الإسلام منفصلا عن الدولة، ذلك أن الإسلام نظام شامل يشمل جميع جوانب الحياة ومنها السياسية، فعلى المسلمين التمسك بالنظرة الشاملة التي جاء بها الإسلام، عندها لن يكون هناك فصل بين الدين والدولة، بل يكون ارتباط الدين بالدولة، حيث تبنى الدولة على أساس من الدين، ويكون الدين سياجا يحمي الدولة ويمكنها من أداء واجبها ورعاية أفرادها.

وبالتالي فمن الخير أن يدخل الدين في السياسة فيوجهها إلى الحق، ويرشدها إلى الخير ويعصمها من الغرور والقوة ويمد أصحابها بالخشية من الله لا سيما أن السلطة تغري بالفساد والقوة تغري بالطغيان، كما أنه من الخير أن تدل السياسة في الدين ولا تتخذه مطية تركبها أو أداة تستغلها، ولكن لتجعله قوة هادئة تضيء لها الطريق، وقوة حافزة تبعثها لنصرة الحق، وقوة ضابطة تمنعها من اقتراف الشر، وفي هذا كله حفاظا على القوة التي أراد الله عز وجل للمسلمين أن يكونوا عليها حتى يتحقق مضمون قوله تعالى: ((وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ)).

كما يجب التنبيه إلى نقطة مهمة بالنسبة للحركات الإسلامية تتعلق بتلك الفجوة بين النظرية والتطبيق، تلك الفجوة التي تكون متاهات الواقع وتذيب النظريات عند تطبيقها.

بالنسبة للحركات الإسلامية في موضوعنا تقابلها إشكالية تلك الفجوة بين النظرية والتطبيق، وإن كانت النظرية محسومة بالنسبة لها كما بينا سابقا، وبالتالي عليها أن تصب جل اهتمامها في حل إشكالية التطبيق في حال وصولها إلى الحكم، أي أن يكون ما تنظر له قابلا للتطبيق والتنفيذ، إذ أنه لا جدوى من طرح أفكار لا تغادر الوريقات التي خطت عليها إلى أرض الواقع فتغيره وتنهض به...ويبقى التطبيق وتحويل هذه الأفكار لواقع معاش بمثابة روح النظرية، وقلبها النابض بالحياة.

الملخـص

الملخص

تبحث هذه الدراسة في العلاقة بين الدين والدولة في الفكر السياسي للحركات الإسلامية، ذلك أن العلاقة بين الدين والدولة لازالت تعتبر إشكالية كبرى تستدعي مزيدا من البحث والتدقيق والنظر، كونها مازالت في حالة من الاضطراب الشديد وعدم الاستقرار الذي ينتج دائما تأزمات تتجلى حينا وتبقى كنار تحت الرماد أحيانا أخرى.

فهذه العلاقة على اختلاف في التناول بين فريق يرى بضرورة الفصل بينهما، حيث يرى أنه السبيل الوحيد نحو تحديث الدولة والخروج بها إلى آفاق المستقبل، وفريق آخر يرى أنه من الواجب أن تعيد تلك العلاقة إلى حال الاكتمال بحيث يمثل الدين الركيزة الأساسية للدولة كما كان الحال في القرون الثلاثة الأولى للإسلام، وفريق ثالث يرى أن الفصل الكامل أو الترابط الكلي أمران بعيدا المنال، وأن التوصل إلى صيغة وسطية لا تصل إلى درجة القبول الكامل أو الرفض المطلق هو ما يتناسب وطبيعة متغيرات العصر الذي نعيشه.

وعليه فإشكالية مذكرتنا تتمحور حول: **ما طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر السياسي للحركات الإسلامية ؟**

ومن أجل ذلك تطرح الدراسة العديد من التساؤلات حول علاقة الدين الإسلامي بنظام الحكم وكذا مكانة الإسلام في نظام الحكم لدى الحركات الإسلامية، وبناء على ذلك تفترض الدراسة أن جدلية العلاقة بين الدين والدولة أثرت في التوجهات الفكرية للحركات الإسلامية وقد أعطت لها مبررا للدخول في غمار الحياة السياسية للدفاع عن الدين من وجهة نظرها.

ومعالجة هذه الإشكالية جاءت في فصلين أساسيين، ركزنا في الفصل الأول على التأصيل المفاهيمي والنظري للدراسة، بينما الفصل الثاني كان تحت عنوان الدين والدولة في فكر الحركات الإسلامية بين الفصل والوصل.

ABSTRACT

This study examines the relationship between religion and the state in the political thought of the Islamic movements, so, the relationship between religion and the state is still considered a major problem requiring further research and study because it is in agitation situation and instability that always produces crises that might or might not appeared.

There is a group that sees the need to separate this relationship. They believe that this is the only way towards modernizing the state and taking it to better prospects for the future. In the other hand, there is another group that believes that this relationship is necessity as was the case in the first three centuries of Islam. A third group believes that the full separation or the total integration are two things out of reach, so, they believe that the best solution is to be in the middle between these two ideas.

So, the problematic of this thesis is: what is the nature of the relationship between religion and the state in the political thought of the Islamic movements?

For that, this study poses many questions about the relationship between Muslim religion and the system of government, and its place in the eye of the Islamic movements. Therefore, the study assumes that this dialectical relationship influenced the intellectual trends of the Islamic movements and it has given them an excuse to engage in the political life to defend their religion from their perspective.

Addressing this dilemma was in two chapters, we focused in the first one on rooting the conceptual and the theoretical study, while the second one was under the title of religion and state in the thought of the Islamic movements between the separation and the integration.

RÉSUMÉ

Cette étude examine la relation entre la religion et l'Etat dans la pensée politique des mouvements islamiques, donc, la relation entre la religion et l'état est toujours considéré comme un problème majeur nécessitant de plus amples recherches et études, car il est dans un état d'agitation et d'instabilité qui produit toujours des crises visible ou invisible.

Il y a un groupe qui voit la nécessité de séparer cette relation. Il croit que cela est la seule voie vers la modernisation de l'Etat et de prendre de meilleures perspectives pour l'avenir. En revanche, il y a un autre groupe qui croit que cette relation est nécessaire comme ce fut le cas dans les trois premiers siècles de l'Islam. Un troisième groupe croit que la séparation complète ou l'intégration totale sont deux choses hors de portée, donc, il pense que la meilleure solution est d'être au milieu entre ces deux idées.

Donc, la problématique de cette thèse est la suivante: quelle est la nature de la relation entre la religion et l'Etat dans la pensée politique des mouvements islamistes?

Pour cela, cette étude pose de nombreuses questions sur la relation entre la religion musulmane et le système de gouvernement, et sa place dans l'œil des mouvements islamiques. Par conséquent, l'étude suppose que cette relation dialectique influencé les tendances intellectuelles des mouvements islamiques et il leur a donné une excuse pour engager à la vie politique pour défendre leur religion de leur point de vue.

Aborder ce dilemme était en deux chapitres, nous nous sommes concentrés dans la première sur l'enracinement l'étude conceptuel et théorique, tandis que le second chapitre était sous le titre de la religion et l'Etat dans la pensée des mouvements islamiques entre la séparation et l'intégration.

المراجـع

المصادر الأولية:

1- القرآن الكريم.

2- الحديث النبوي الشريف.

- الإمام أحمد (المسند).
- الإمام البخاري (أحاديث الأنبياء – الأحكام – الجامع الصحيح المختصر).
- الإمام الترمذي (صحيح الترمذي).
- الإمام مسلم (الإمارة – صحيح مسلم).

المصادر الثانوية:

1- الكتب:

1- ابن خلدون، عبد الرحمان، **مقدمة ابن خلدون**، الطبعة الأولى، دار يعرب، دمشق، 2004.

2- ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء الثاني، دار الجيل و دار لسان العرب، بيروت، 1988.

3- أبو يزيد، نصر حامد، **الحداثة والحداثة العربية**، دار بترا، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، سوريا، 2005

4- الأفندي، عبد الوهاب وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2006.

5- الأنصاري، أحمد بوعشرين، **مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2014.

6- باروت، محمد جمال، **الدولة والنهضة والحداثة**، دار الحوار، سوريا، 2004.

7- براق، زكريا، **الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي**، الطبعة الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2013.

8- البنا، حسن، **رسالة المؤتمر الخامس**، طبعة القاهرة، مصر، 1977.

9- البنا، حسن، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الطبعة الأولى، دار الدعوة، الإسكندرية، 2002.

10- البنا، حسن، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الطبعة الثالثة، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، 1984.

11- البنا، حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، المكتب الإسلامي، القاهرة، 1983.

12- بوشعير، صالح السعيد، **القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.

13- جدعان، فهمي، **المحنة: بحث في جدلية الديني السياسي في الإسلام**، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 2000.

14- حرب، علي، **النص والحقيقة: نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، 1993.

15- خالد، محمد خالد، **من هنا نبدأ**، الطبعة 11، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ب.ن)، 1969 .

16- الخميني، روح الله، **الحكومة الإسلامية**، (د.د.ن)، (د.ب.ن)، 1969.

17- دراز، محمد عبد الله، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة الأديان**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990.

18- رشوان، ضياء، **دليل الحركات الإسلامية**، العدد الأول، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، (د.ب.ن)، (د.س.ن).

19- السلفي، أبو الفهر، **الدولة المدنية مفاهيم وأحكام**، الطبعة الأولى، دار عالم النوادر، (د.ب.ن)، 2011.

20- السنهوري، عبد الرزاق، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم**، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، 2001.

21- الشافعي، محمد محمود، **سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامي**، الجزء الثاني، مركز المحروسة للبحوث و التدريب و النشر، (د.ب.ن)، 1999.

22- الشرفي، محمد، **الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي**، دار بترا للنشر و التوزيع، دمشق، 2008.

23- الصلابي، علي محمد، **الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط**، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004.

24- ظاهر، عادل، **أولوية العقل**، الطبعة الأولى، دار أمواج للطباعة و النشر، بيروت، 2001.

25- علي، حيدر إبراهيم، **أزمة الإسلام السياسي في السودان**، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، (د.ب.ن)، 1993.

26- علي، حيدر إبراهيم، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا**، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، 1999.

27- علي، حيدر إبراهيم، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

28- علي، عبد الرزاق، **الإسلام وأصول الحكم**، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012.

29- عمارة، محمد، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1988.

30- عمارة، محمد، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 1998.

31- عودة، عبد القادر، **الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، (د.د.ن)، (د.ب.ن)، 1985.

32- عودة، عبد القادر، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، (د.د.ن)، (د.ب.ن)، (د.س.ن).

33- الغزالي، محمد، **من هنا نتعلم**، الطبعة الخامسة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ب.ن)، 2005.

34- غليون، برهان، **نقد السياسة: الدين والدولة**، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2007.

35- الغنوشي، راشد، **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**، دار قرطبة، تونس، 2003.

36- فرج الله، عبد الباري، **نشأة الدين والتدين بين التوحيد والتطور**، الطبعة الثانية، (د.د.ن)، (د.ب.ن)، 2002.

37- القرضاوي، يوسف، **الإسلام والعلمانية وجها لوجه**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1997.

38- القرضاوي، يوسف، **أولويات الحركات الإسلامية في المرحلة القادمة**، مكتبة وهبة، القاهرة، 2006.

39- القرضاوي، يوسف، **الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام**، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، (د.ب.ن)، 2007.

40- القرضاوي، يوسف، **الدين والسياسة**، المجلس الأوربي للإفتاء و البحوث، دبلن، 2007.

41- القرضاوي، يوسف، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، الطبعة الثانية، مكتبة وهبة، القاهرة، 2005.

42- القرضاوي، يوسف، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998.

43- الكيلاني، شمس الدين، **الجماعة وتحولاتها: التجربة السياسية العربية – الإسلامية في فكر رضوان السيد**، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، (د.س.ن).

44- لويس، برنارد، **أزمة الإسلام: الحرب المقدسة والإرهاب غير المقدس**، (ترجمة: حامد، عمار أحمد)، الطبعة الأولى، درا رضا، سوريا، 2006.

45- المسيري، عبد الوهاب، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، الجزء الأول، دار الشروق، القاهرة، 2002.

46- المودودي، أبو الأعلى، **الحكومة الإسلامية**، (تعريب: إدريس، أحمد)، المختار الإسلامي، القاهرة، 1970.

47- الموصلي، أحمد، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران و تركيا**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

48- النجار، عبد المجيد عمر، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999.

49- النفيسي، عبد الله فهد، **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية**، الطبعة الأولى، الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، 1995.

50- هظال، أحمد رشيد، **دراسة موجزة عن مفهوم الدولة وأنواعها وأنواع السلطات العامة**، مطبعة زنا، دهوك، 2006.

51- هلال هلال، نبيل، **الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين**، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د.س.ن).

2) المذكرات و الرسائل الجامعية:

1- بن عيسى، لزهر، **انتكاسات و أحداث 11 سبتمبر على الحركة الإسلامية في الشرق الأوسط: أنموذج الحركة الإسلامية في الأردن**، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2011/2010.

2- جصاص، الربيع، **الحركات الإسلامية والتنظير الثقافي في المجتمع الجزائري**، أطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2007.

3- دبعي، رائد محمد عبد الفتاح، **أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة: الإخوان المسلمون في مصر نموذجا**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 2012.

4- ريحان، فوز نايف عمر، **العولمة و أثرها على عملية الإصلاح الديمقراطي في الوطن العربي منذ 1990 – 2006**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2007.

5- زروال، سهام، **استراتجيات النظم السياسية تجاه الحركات الإسلامية: دراسة حالة جماعتي الإخوان في مصر والأردن**، مذكرة ماجستير، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2009/2008.

6- صبح، علي محمود علي، **إدارة الدولة في الإسلام**، مذكرة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 2011/05/19.

7- كروي، كريمة، **الحركات الإسلامية و المشاركة السياسية في دول المغرب العربي حالة حركتي الإصلاح الوطني في الجزائر والتوحيد والإصلاح في المغرب**، مذكرة ماجستير، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية و الإعلام، جامعة الجزائر3، الجزائر، 2011/2010.

3) الدوريات:

1- حسين علوان، بتول، **مفهوم الدولة وأركانها في الفكر الإسلامي المعاصر**، مجلة العلوم السياسية، العدد 43، جامعة بغداد، العراق، 2011.

2- السعايدة، جهاد علي، **دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون**، مجلة جامعة دمشق، العدد 3+4، جامعة دمشق، سوريا، 2014.

3- عبد القوي، حسان، **العلمانية التمايزية: مقاربة لفض الاشتباك بين الدين والدولة**، مجلة المستقبل العربي، العدد 439، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2015/09.

4- عليان، إبراهيم خليل، **الدولة الدينية والدولة المدنية**، مؤتمر بيت القدس الثالث، جامعة القدس المفتوحة، فلسطين، 2012.

5- هادي، رياض عزيز، **مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون**، مجلة العلوم السياسية، العدد 37، جامعة بغداد، العراق، 2008.

4) المقالات:

1- حبيب، كمال السعيد، **وثيقة الإحياء الإسلامي**، في كتاب: رفعت، سيد أحمد، **النبي المسلح (الرافضون)**، الطبعة الأولى، دار رياض الريس للكتب و النشر، (د.ب.ن)، 1991.

2- حنفي، حسين، **الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة**، في كتاب: **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2002.

3- ديكمجيان، ريتشارد، **الأصولية في العالم العربي**، في كتاب: علي، حيدر إبراهيم، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

4- الزمر، عبود، **منهج جماعة الجهاد الإسلامي**، في كتاب: رفعت، سيد أحمد، **النبي المسلح (الرافضون)**، الطبعة الأولى، دار رياض الريس للكتب والنشر، (د.ب.ن)، 1991.

5- فرج، عبد السلام، **الفريضة الغائبة**، في كتاب: رفعت، سيد أحمد، **النبي المسلح (الرافضون)**، الطبعة الأولى، دار رياض الريس للكتب والنشر، (د.ب.ن)، 1991.

6- الهرماسي، عبد اللطيف، **الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولوية لتحليل مقارن**، في كتاب: حماد، مجدي و آخرون، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسة في الفكر والممارسة**، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

5) الأنترنت:

1- أبو عاقلة، خالد باكر، **أربع أفكار عن فصل الدين عن الدولة**، من الموقع: www.Alrakoba.net ، بتاريخ: 2016/03/22، على الساعة: 18:23.

2- أفقير، صهيب، **بين الفقه السياسي المعاصر والفقه السياسي الإسلامي**، من الموقع: www.odabasham.net ، بتاريخ: 2015/10/12، على الساعة: 09:43.

3- بخوش، عبد القادر، **مفهوم الدين بين الفكر الإسلامي والمسيحي**، www.Khayma.com، بتاريخ: 2016/01/18، على الساعة: 16:35.

4- توفيق، محمد زكريا، **الشيخ علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم**، من الموقع: www.ALHewar.org ، بتاريخ: 2016/05/06، على الساعة: 22:10.

5- الدخيل، خالد، **فصل الدين عن الدولة في التاريخ الإسلامي**، الموقع: www.ALHayat.com بتاريخ: 2016/04/11، على الساعة: 09:15.

6- السقاف، علوي بن عبد القادر، **موسوعة الأديان**، من الموقع: www.Wordpress.com، بتاريخ: 2015/06/29، على الساعة: 23:25.

7- صغير، رحمة، **الوهابية: الإسلام ونظام الحكم**، من الموقع: www.Wordpress.com ، بتاريخ: 2015/06/29، على الساعة: 14:20.

8- طهطاوي نهرو، عبد الصبور، **نشأة الدين**، من الموقع: www. ALHewar.org بتاريخ: 2015/10/12. على الساعة: 21:57.

9- الطحاوي، نجيب، الدين والسياسة اتصال أم انفصال، من الموقع: www.islamlight.net، بتاريخ: 2016/04/14، على الساعة: 17:09.

10- غرايبية، إبراهيم، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي بالعالم العربي**، من الموقع: www.Aljazeera.net ، بتاريخ: 2016/02/07، على الساعة: 10:28.

11- فخري، وحيد، **العلاقة بين الدين والدولة في فكر جماعة الإخوان المسلمين**، من الموقع: www.ALHewar.org بتاريخ: 2016/04/20، على الساعة: 20:37.

12- فرحات، يوسف علي، **مفهوم الدولة المدنية في الإسلام بين العلمانيين والإسلاميين**، من الموقع: www.Palwahf.ps بتاريخ: 2015/12/02، على الساعة: 10:25.

13- قطب، سيد، **معالم في الطريق**، من الموقع: منبر التوحيد والجهاد، بتاريخ: 2016/03/23، على الساعة: 18:30.

14 – الكيلاني، شمس الدين، **برهان غليون من نقد الحداثة إلى نقد الدولة الدينية**، من الموقع: www.Maaler.org، بتاريخ: 2016/04/09، على الساعة: 23:39.

15- مالكي، عبد الله، **الحركات المتطرفة واقعا ومستقبلا**، من الموقع: www.Thepersiangulf.weebly.com، بتاريخ: 2015/12/14، على الساعة: 15:12.

16- محمود، محمد طه، **نقد كتاب من هنا نبدأ**، من الموقع: www.ALFikra.org، بتاريخ: 2016/05/02، على الساعة: 20:55.

17- مراد، مراد، **أهمية الدين في حياة الإنسان**، من الموقع: www.Mawdoo3.com، بتاريخ: 2015/10/19، على الساعة: 01:38.

18- المسيري، رياض محمد، **السياسة في الإسلام**، من الموقع: www.Islamselect.net، بتاريخ: 2016/02/24، على الساعة: 11:09.

19- المناظر، فخر الدين، **بيان مقاصد الشريعة**، من الموقع: www.ALtwhed.com، بتاريخ: 2016/03/12. على الساعة: 16:52.

20- منير، ياسر، **مذاهب تعريف الدين ونشأته**، من الموقع: www.Elmokhalestn.com، بتاريخ: 2015/11/17، على الساعة: 17:26.

21- **أصل نشأة الدولة**، من الموقع: www.Droit-dz.com، بتاريخ: 2015/11/03،على الساعة: 08:42.

22- **مدخل عالم لفهم الحركات الإسلامية المعاصرة**،من الموقع: www.Thepersiangulf.weebly.com، بتاريخ: 2015/12/09، على الساعة: 13:24.

23- **النظريات العامة المفسرة لأصل نشأة الدولة**، من الموقع: www.Startimes.com، بتاريخ: 2015/11/19، على الساعة: 22:20.

الفهـرس

الاهداء

الشكر

مقدمة.....أ- د

الفصل الأول: التأصيل المفاهيمي والنظري للدين والدولة والحركات الإسلامية.....11-66

المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي والنظري للدين والدولة.....**12**

المطلب الأول: التأصيل المفاهيمي والنظري للدين.....12

المطلب الثاني: التأصيل المفاهيمي والنظري للدولة.....24

المبحث الثاني: التأصيل المفاهيمي والنظري للحركات الإسلامية.....**40**

المطلب الأول: التأصيل المفاهيمي للحركات الاسلامية.....40

المطلب الثاني: التأصيل النظري للحركات الاسلامية.....55

خلاصة واستنتاجات.....**66**

الفصل الثاني: الدين والدولة في فكر الحركات الإسلامية بين الفصل والوصل.....**68-109**

المبحث الأول: تيار الفصل بين الدين والدولة.....**69**

المطلب الأول: اتجاه علي عبد الرزاق.....69

المطلب الثاني: اتجاه خالد محمد خالد.....75

المبحث الثاني: تيار الوصل بين الدين والدولة.....**83**

المطلب الأول: التيارات المعتدلة.....83

المطلب الثاني: التيارات المتشددة.....94

المبحث الثالث: تيار التوفيق بين الإسلاميين والعلمانيين.....103

خلاصة واستنتاجات.....109

الخاتمة.....111

الملخص باللغة العربية.....115

الملخص باللغة الانجليزية.....116

الملخص باللغة الفرنسية.....117

المراجع.....119

الفهرس.....128