

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الشريعة والاقتصاد

قسم: الشريعة والقانون



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- قسنطينة -

مرفق التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

## مفهوم الدولة ومقوماتها

### بين الفكر السياسي الإسلامي المعاصر والنظام السياسي الغربي

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه ل. م. د. شعبة: علوم إسلامية - الشريعة -

تخصص: السياسة الشرعية والعلاقات الدولية المعاصرة

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد الرحمن خليفة

إعداد الطالب:

سيّاف خيشة

- أعضاء لجنة المناقشة -

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
مرحيم بن حمو	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -	رئيساً
عبد الرحمن خليفة	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -	مشرفاً ومقرراً
سمير فرقاني	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -	عضواً
ليلي بن بغيلة	أستاذ محاضراً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -	عضواً
دعاس عيمور صالح	أستاذ محاضراً	جامعة صالح بونيندر - قسنطينة 03 -	عضواً
مفيدة لمرمري	أستاذ محاضراً	المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف - ميلة -	عضواً

السنة الجامعية: 1445-1446هـ / 2024-2025م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع

❖ إلى الوالدين الكريمين أبي وأمي أطال الله في

عمرهما

❖ إلى نزوجتي الغالية وولدي يافا وينرن

❖ إلى مروح أستاذي نور الدين ميساوي رحمه الله وتقبله

في الصالحين الذي أشرف على هذا العمل في أوله

# شكر وتقدير

بعد شكر الله تعالى العليم الكريم أن منّ عليّ بإنجاز هذا

العمل

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى أستاذي المشرف الأستاذ

الدكتور عبد الرحمن خليفة الذي كان خير مُعين ومُوجه وناصح

بالملاحظات والتوجيهات القيمة

والشكر والتقدير لكل من ساهم من قريب أو بعيد في إنجاز

هذا البحث

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، حمداً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من اهتدى بهديه واستن بسنته إلى يوم الدين، وبعد:

### التعريف بالموضوع وبيان أهميته

لقد شكلت الدولة الحديثة التي ظهرت بالغرب أنموذجا بشريا حديثا، رأى فيه البعض نهاية التاريخ والأنموذج الأمثل لما يمكن أن يصل إليه الفكر البشري مستقبلا، ولئن كان مسلما منذ البداية أن لا حرج في الاستفادة من خبرات الأمم وتجاربها في تسيير قضايا الشأن العام وما يتعلق بشؤون دنياها على مستوى الأدوات والنظم، فإن ذلك منوط بعرض هذه النظم على أحكام الشريعة الإسلامية لبيان مدى مشروعيتها قبل إقرارها، وهو ما حتم على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر التصدي لتفكيك مفاهيم الدولة الحديثة وأسسها ومقوماتها ومقتضياتها لبيان مدى موافقتها أو مخالفتها لمنظومة التشريع الإسلامي، بقراءات تجعل من الوحي منطلقا ومرجعا ومعيارا، وهو ما اشتغل عليه فقهاء ومفكرون مسلمون منذ بداية القرن الماضي غداة تدفق نظم الدولة الحديثة؛ سواء أولئك الذين رفضوها جملة وتفصيلا أو أولئك الذين سبروا أغوارها فقبلوا منها ما وافق الشرع وطرحوا ما خالفه.

في ضوء ما سبق يأتي موضوعنا هذا الموسوم بـ 'مفهوم الدولة ومقوماتها بين الفكر السياسي الإسلامي المعاصر والنظام السياسي الغربي' ليعرض جانبا من هذا الاجتهاد في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر حيال الدولة الحديثة.

ويكتسي هذا الموضوع أهمية كبيرة حاضرا ومستقبلا من حيث كونه مازال محل خلاف بين فقهاء الإسلام ومفكريهم ولم يحسم بعد رغم مرور أكثر من قرن على طرحه؛ وقد ازداد أهمية في ظل تنامي الصحوة الإسلامية ومطالبتها ببناء دولة ذات مرجعية إسلامية، حيث كان لزاما تحديد الموقف الشرعي السليم من نظم ومفاهيم ومقومات الدولة الحديثة التي تبنتها جل الدول المسلمة منذ سقوط الخلافة الإسلامية ومنذ انجلاء الاستعمار عن ديار المسلمين، فالأمر لم يحسم بعد، وفي كل مرحلة تظهر آراء ورؤى وقراءات نقدية مقارنة، ومقولاتها ومواقفها لا تتناغم بالضرورة مع ما سبقها، خاصة ما تعلق منها بمقتضيات الدولة الحديثة من ديمقراطية ومدنية وحاكمية وسيادة ومواطنة وتداول سلمي على السلطة وحقوق وحرريات، فكل هذه القضايا بإشكالياتها ما تزال محور تجاذب ومثار اختلاف .

ولذلك فإن هذه الدراسة تسلط الضوء على هذا الموضوع ذي الأهمية البالغة، حيث تأتي هذه الدراسة في إطار الدراسات الفكرية التحليلية النقدية المقارنة في موضوع الدولة بين النظام السياسي الذي استقر في الغرب بعد تطورات عديدة في الفكر والواقع السياسي الغربي، وبين ما أنتجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من نماذج نظرية في موضوع الدولة بعد سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924م، فمنذ بداية القرن العشرين، وبعد أن شهدت أغلب البلدان العربية والإسلامية الاستعمار الغربي المباشر، يمكن الحديث عن انطلاقة أخرى للفكر السياسي الإسلامي الذي عاصر استزراع نموذج الدولة القومية - القُطرية- الحديثة ذات المنشأ الأوروبي، في المجتمعات والمجالات الحضارية للعالم الإسلامي، حيث ارتبط ميلاد الدولة الحديثة في العالم الإسلامي بظاهرة جديدة نوعًا ما في الخبرة الإسلامية، وتتمثل هذه الظاهرة في تعدد - بل وأحيانًا تضاد- النظريات والأطروحات التي تؤسس للحكم الإسلامي في ظل هذا التنظيم السياسي الحديث، وهي الظاهرة التي لم تكن مثارة على هذا النطاق الواسع والمربك في التنظيمات السياسية التي سبقتها في التاريخ الإسلامي.

وهذه الظاهرة المتمثلة في عدم وضوح أو عدم الاتفاق بين مفكري الإسلام المعاصرين، على الشكل المؤسساتي والوظائف الأساسية والخصائص المحددة لمفهوم الدولة الإسلامية، أو الحكم الإسلامي في ظل الدولة الحديثة، بقيت تتجدد من حين لآخر كلما وجدت أمتنا نفسها في منعطف تاريخي فاصل.

وهنا تكمن أهمية الموضوع أكثر؛ حيث تم التنازع حول أصالة وصواب النموذج الذي يدافع عنه كل فريق في مقابل انحراف وخطأ النماذج الأخرى، وإن كان ثمة توافقًا عامًا بين المفكرين والحركات الإسلامية حول أن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تقوم بتطبيق الشريعة، إلا أن النماذج المطروحة للحكم الإسلامي في إطار الدولة الحديثة جدّ مختلفة.

ويزداد الأمر تعقيدًا عندما يذهب البعض - كمثال على ذلك وائل حلاق وطه عبد الرحمن- في ظل هذا التباين والتعارض، إلى الحديث عن عدم ملائمة متأصلة بين إطار الدولة الحديثة وفلسفة الحكم الإسلامي، وبيان أوجه الاختلاف والمفارقة بينهما وأنهما لا يلتقيان؛ لأنهما يُعبّران عن نمطين متباينين، ما يعني أن مشروع التلاؤم مع الحداثة مشروع يحمل تناقضًا جوهريًا مع ذاته؛ لاختلاف البنى الدستورية والتصورات الأخلاقية لكل من الدولة الحديثة والحكم الإسلامي وهو اختلاف جوهري ونوعي.

## إشكالية البحث

تحاول هذه الدراسة البحث في موضوع مفهوم الدولة ومقوماتها الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وكذا في النظم السياسية الغربية، وذلك من وجهة نظر بعض رواد الفكر السياسي الإسلامي والغربي المعاصر، وذلك من خلال الإجابة عن إشكالية رئيسة يتمحور سؤالها الجوهري حول: ما مفهوم الدولة الحديثة ومقوماتها في الفكر السياسي الغربي، وما موقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر منها، ومن الإشكاليات التي تطرحها؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية تساؤلات فرعية هي:

- ما هي السياقات التاريخية والفكرية لنشوء وتشكل الدولة الحديثة في الغرب؟ وكيف تطور مفهومها؟ وما هي خصائصها ومقوماتها الفكرية الأساسية؟
- ما هي أهم المقاربات والنماذج التي طرحها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر للحكم الإسلامي في إطار التنظيم السياسي للدولة الحديثة؟
- ماهي الإشكاليات والتحديات التي طرحتها مقومات الدولة الحديثة على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر؟ وكيف تصدى لمعالجتها؟

## أسباب اختيار الموضوع

لقد دعاني إلى الكتابة في هذا الموضوع أسباب منها:

- قلة الدراسات المستوعبة لقضية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، فجل الدراسات مُقتصرة على جانب معين تُخص زاوية ضيقة من زواياه.
- التعامل مع موضوع الدولة الإسلامية على أنه موضوع محسوم وقُتل بحثًا وغدا من القضايا المستهلكة، والحقيقة أن الأطروحات التي تُخص موضوع الدولة الإسلامية ما هي إلا اجتهادات لما يجب أن تكون عليه الدولة في الإسلام مع محاولة تطبيق ذلك على الواقع، ولذلك ستظل قضية الدولة موضوعًا دائمًا للبحث والتفكير، سواء من حيث النظرية السياسية الإسلامية وما يجب أن يكون، وما هو كائن فعلاً وكيفية إصلاحه.

- تتجه أغلب الدراسات المقارنة في هذا المجال إلى إعمال المقارنة بين النظام السياسي الغربي وبين النظام السياسي الإسلامي التاريخي (نظام الخلافة الإسلامية) المنظر له من قبل مفكري وفقهاء الإسلام في كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، بينما تقل الدراسات المقارنة بين النظام السياسي الغربي والمنتج الأساسي له (الدولة القومية الحديثة) وبين ما أنتجه الفكر السياسي

الإسلامي المعاصر في قضية الدولة، ومدى تأثير هذا الانتاج بنموذج الدولة القومية الحديثة نفسها.

## أهداف البحث

ترمي هذه الدراسة إلى مجموعة أهداف منها:

- محاولة بيان اتجاهات واجتهادات بعض مفكري الإسلام المعاصرين خلال تناولهم لمفهوم الدولة ومقوماتها، فمع كثرة الآراء حول موضوع الدولة في العصر الحديث، يُلاحظ ندرة الدراسات التي تتناول موضوع الدولة وفق رؤية تحليلية لآراء هؤلاء المفكرين في مفهوم الدولة ومقوماتها في إطار هذه النظم السياسية الحديثة، حيث تحاول الدراسة تقديم بعض الأطروحات والنماذج الفكرية بدل الآراء والاجتهادات المبتوثة في كتب هؤلاء المفكرين، في سبيل إبراز هذه الاجتهادات وتقويمها، وذلك بتحليل إمكانية تطبيقها في الواقع العربي الإسلامي المعاصر.
- استيعاب بعض الإشكاليات المعروضة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في دراسة واحدة، والنظر إليها على أنها بنية متكاملة.
- ربط الأفكار السياسية سواء في الفكر الغربي أو الفكر الإسلامي المعاصر بسياقاتها التاريخية، لبيان أنها بنتُ بيئتها وتأثرت بواقعها المنوط بها إصلاحه.
- الإسهام في النظرية السياسية الإسلامية بطرح بعض الحلول والمقترحات انطلاقاً مما قدمه السابقون، ووضع لبنة من لبنات بناء الأمة في جانبها السياسي.
- دراسة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر دراسة تأصيلية من جهة، ونقدية من جهة أخرى، مع بيان مدى تأثيره بالفكر السياسي الإسلامي التقليدي من جهة، والفكر السياسي الغربي من جهة أخرى، ومدى أثر الواقع المعاصر في أفكاره من جهة أخرى.

## المنهج المتبع في البحث

أما المنهج المتبع في هذا البحث فهو أساساً المنهج التحليلي، وقد ظهر في جل أجزاء البحث، وذلك بعرض وتحليل الأقوال والآراء حول جزئية معينة من أجل نقدها بعد ذلك، بالإضافة إلى المنهج المقارن؛ وقد تمت المقارنة داخل الفكر السياسي الغربي وكذلك داخل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر فيما بينه، كما تمت مقارنة أطروحات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مع مفهوم الدولة الحديثة ومقوماتها والإشكاليات التي تطرحها، كما استخدم الباحث المنهج التاريخي من خلال عرض السياقات التاريخية والفكرية لتطور مفهوم الدولة في الفكر الغربي، والسياقات الفكرية والتاريخية لأطروحات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر حول الدولة من أجل

الوصول لتكوين فهم واضح لها.

## منهجية البحث المتبعة

- تم الاعتماد على المصادر الأصلية للأفكار الواردة في البحث، سواء في الفكر السياسي الغربي بالاعتماد على مفكري النظريات السياسية التي تعاقبت على الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وكذلك في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر بإيراد النصوص من كتب رواد هذا الفكر، مع مظان ومراجع أخرى تخدم الموضوع سواء كتب التراث أم كتب المعاصرين. مع الإحالة في بعض الأحيان على المراجع الراهنة التي اهتمت بنقد وتقييم ما تم إنتاجه سواء على مستوى الفكر الغربي أو على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك لمزيد من الاطلاع والمقارنة والنقد، ولفتح باب المناقشة والحوار.

- تمّ الفصل بين دراسة الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي الإسلامي المعاصر - من حيث مفهوم الدولة ومقوماتها- كلّ في فصل على حدة، ورأيت ذلك أنسب للموضوع، نظرًا لخصوصية كل منهما في طريقة التأليف والعرض وترتيب العناصر وزاوية النظر.

- ذكر أهم القضايا الإشكالية في الموضوع، دون الرجوع إلى التفاصيل الكثيرة التي تخدم الموضوع من بعيد.

- انتهاج منهج الإيجاز في عرض القضايا المطروحة، خاصة في ما يتعلق بالمسائل القديمة، أو القضايا المعاصرة التي لا تنتمي إلى إشكالية الموضوع انتماءً أصليًا، فعرض تفاصيل هذه المسائل مما تعجز عنه قدرتي، فتم اعتماد الطرح النماذجي وإعطاء أمثلة لكل نموذج بما أنه لا يمكن التطرق للجميع.

- التعليق على بعض الأفكار التي أوردتها رواد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في الحاشية، وبيان مدى موافقتها أو مخالفتها لما قرّره العلماء المجتهدون سابقًا في نفس المسائل.

- تخريج الآيات القرآنية بإثبات اسم السورة ورقم الآية في الحاشية، واعتمدت على رواية حفص عن عاصم حسب ما توفر لديّ من الرسم القرآني الآلي، كما تمّ تخريج الأحاديث بتحديد المظان مع إيراد رقمه والكتاب والباب الوارد فيهما.

- إن هذا البحث - كما هو واضح في العنوان - هو بحث في (الفكر السياسي)، ومن ثمّ سيبتعد قليلًا عن المنهجية المتبعة في عرض الدراسات الفقهية (الفقه السياسي، القانون الدستوري)، وعن الدخول في جزئيات القضايا المعروضة، إلا ما كان ضروريًا لخدمة المنهج المتبع.

## حدود الدراسة

إذا كانت المقارنة التفصيلية بين المنتج الأساسي للنظام السياسي الغربي المتمثل في الدولة الحديثة وأطروحات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر - الممتد من سقوط الخلافة العثمانية إلى يومنا هذا - لا تكفيه دراسة واحدة، فإن الباحث اعتمد على محددات منهجية لتدارك اتساع الموضوع بالاستقرار على نماذج مختارة بعد استكمال النظر فيها نسبيًا، وبهذا تسنت الحركة في ثنايا هذا الموضوع الواسع والهامي المادة، ومن هذه المحددات:

- تقتصر الدراسة زمنيًا بالنسبة لأطروحات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر على ما بعد سقوط الخلافة العثمانية إلى يومنا هذا، وذلك بالتركيز في كل أطروحة على إنتاجات أهم المفكرين على غرار (حسن البنا، عبد القادر عودة، يوسف القرضاوي، راشد الغنوشي، محمد المبارك، حسن الترابي...) في أطروحة الدولة الإسلامية، و(أبو الأعلى المودودي، سيد قطب) في أطروحة الدولة الدينية، و(جاسر عودة، سعد الدين العثماني، محمد محفوظ) في أطروحة الدولة المدنية، وغيرهم من المفكرين الذين كان لهم دور بارز في رسم الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي المعاصر، على الرغم من الإشارة في البداية إلى جيل رواد الإصلاح والنهضة الذين كان لهم الدور الأبرز في وضع الأصول والأفكار الرئيسة للأطروحات.

- تقتصر الدراسة منهجيًا على الفكر السياسي الإسلامي بشقه العربي السني، ويستثنى الفكر السياسي الشيعي المعاصر، لأسباب رئيسة في مقدمتها أن الفكر الشيعي يختلف اختلافًا بنيويًا مع الفكر السني في تصوره للسلطة السياسية من حيث أصول شرعيتها ومصادرها، مع التباين الواضح في المرجعيات الفقهية وتأويل مصادر التنظير الإسلامي، مما يتطلب دراسة خاصة ترصد الفكر السياسي الشيعي بهذا الخصوص.

## الدراسات السابقة

اعتمدت هذه الدراسة كغيرها من الدراسات على بحوث ودراسات سابقة عاجلت نفس الإشكالية أو جزئية منها، ومن هذه الدراسات:

- دراسة عبد العزيز صقر بعنوان: "الدين والدولة في الواقع الغربي: دراسة لموقع ودور الدين في الدولة القومية"، وهو كتاب مطبوع أصله رسالة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية نوقشت سنة 1990م في كلية التجارة جامعة الإسكندرية، تناول فيها الباحث ظاهرة الدولة القومية وتطورها في الفكر السياسي الغربي وموقع الدين وعلاقته بالسياسة في إطار هذا النموذج، ثم

تعرض لنماذج من الخبرة التاريخية الغربية، وقد استفدت منه في هذا الجانب، وهي دراسة تتناول الفكر والواقع السياسي الغربي بالأساس، لكن ما نسجله على هذه الدراسة على أهميتها أنها قديمة نسبياً علاوة على كونها لم تتعرض لأطروحات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وفقهه.

- دراسة عبد الوهاب الأفندي بعنوان: "الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة" سنة 2000م، ثم طبعت بعنوان آخر "لمن تقوم الدولة الإسلامية؟" سنة 2011م. والكتابان مطبوعان، حيث تناول الباحث المعضلة التي تطرحها الدولة الحديثة على المسلمين ومدى تأثير أطروحة الدولة الإسلامية بمعايير الدولة الحديثة غير الأخلاقية، وأشار إلى الجدل المعاصر حول الإسلام والدولة وخلفياته، وهو ما أفادني في هذا الجانب، لكنه لم يفصل في أطروحات الفكر الإسلامي المعاصر ومن ثم الإشكاليات التي تطرحها الدولة الحديثة على هذا الفكر.

- دراسة عبد الإله بلقزيز بعنوان: "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر". وهو كتاب مطبوع نشرت الطبعة الأولى منه سنة 2002م، وقد عرض في قراءة لنصوص الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر أربع أطروحات شكلت أساس الدراسة وهي: (الدولة الوطنية، دولة الخلافة، الدولة الإسلامية، الدولة الدينية)، وقد جعل الباحث المعيار الأساس في تقويمه لهذه الأطروحات الفكر السياسي الليبرالي الحديث، وهو ما يجعلنا نختلف معه في زاوية النظر، رغم الاستفادة من دراسته في بعض الجوانب.

- دراسة براق زكريا بعنوان: "الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، وهو كتاب مطبوع نشر سنة 2013م، وقد قام الباحث في هذه الدراسة بتحليل أبرز الأفكار والنظريات السياسية الإسلامية المعاصرة، من خلال شخصيات معينة، بدءاً بزعماء الإصلاح والنهضة مروراً برواد الفكر الإسلامي المعاصر، مع التركيز على ما كان له مساسٌ بإشكالية العلاقة بين الدولة والشريعة فقط، وهو ما تجاوزه بحثي من خلال تناول أطروحات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في مفهوم الدولة إضافة إلى بحث إشكاليتي السيادة والمواطنة مقارنة بالفكر الغربي.

- دراسة لخضر شكير بعنوان: "إشكاليات نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر"، وهي رسالة دكتوراه مطبوعة في تخصص السياسة الشرعية، نوقشت في جامعة باتنة سنة 2015م، عرضت للأشكال المقترحة لنظام الحكم في الدولة الإسلامية المأمولة من طرف المفكرين في أربع أطروحات رئيسة تناولت الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر: (أطروحة الجامعة الإسلامية وأطروحة الخلافة الإسلامية، وأطروحة الدولة الإسلامية، وأطروحة الدولة الدينية)، وقد استفدت

منها في الأطروحتين الأخيرتين، لكن لم تتناول هذه الدراسة الفكر السياسي الغربي وتطوره والمقارنة مع الفكر الإسلامي المعاصر، ومن ثمّ الإشكاليات التي تطرحها الدولة الحديثة على هذا الفكر.

- دراسة يوسف سعيد إسماعيل بدران بعنوان: "إشكالية الدولة الحديثة بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر الغربي المعاصر: دراسة مقارنة". وهي رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية سنة 2017م، جامعة مؤتة في الأردن، وقد عرضت هذه الدراسة لاتجاهات الفكر السياسي الغربي والإسلامي المعاصر نحو مفهوم الدولة الحديثة، ثمّ بيّن أوجه الشبه والاختلاف بينهما، وقد استفدت منه في هذا الجانب، والملاحظ أن الباحث قد أدخل في الفكر الإسلامي المعاصر الاتجاه التقليدي ونظرية الخلافة، والاتجاهات الليبرالية في الفكر العربي، إضافة للفكر النهضوي وبعض الرموز الإسلامية، مما جعل البحث شديد العمومية، كما لم يتعرض لمقومات الدولة الحديثة والإشكاليات التي تطرحها على الفكر الإسلامي وهو ما اهتم به بحثي. وغيرها من الدراسات والأبحاث القيّمة التي استفدت منها كل في ميدانها.

ويختلف بحثي هذا عن الدراسات السابقة بعرضه هذه الإشكاليات المتناثرة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في دراسة واحدة سواء من حيث المفهوم أو المقومات، ومن ثمّ النظر إليها على أنّها بنية متكاملة، وترجع في الأصل إلى إشكالية واحدة، وهي إشكالية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مع الدولة الحديثة ذات الأصل الغربي.

## صعوبات البحث

واجهتني في إعداد هذه الدراسة صعوبات كثيرة منها:

- قلة الدراسات المستوعبة لهذا الموضوع من حيث مقارنة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مع مفهوم ومقومات الدولة الحديثة، حيث تعالج أغلب الدراسات جزئيات بعينها، بينما تكثرت الدراسات في مجال مقارنة نظرية الخلافة مع النظم السياسية المعاصرة.

- عدم تمكني من السفر للحصول على بعض المصادر والدراسات لظروف العمل من جهة، وعدم حصولي على المنحة من جهة أخرى.

- من أبرز الصعوبات التي واجهتني مشكلة تذبذب عنوان الدراسة لأسباب خارجة عني، حيث تمّ توسيع الموضوع من قبل اللجنة من مفهوم الدولة المدنية إلى مفهوم الدولة عمومًا، ووضع اللجنة مصطلح "النظام السياسي الغربي" بدل مصطلح "الفكر السياسي الغربي" في عنوان الأطروحة، مما خلق للباحث مجموعة من الإشكالات منها خطة البحث وعناوين فصوله، وهذا ما

يظهر في عنوان الفصل الأول مثلاً، الذي عنونته ب"مفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الغربي" بدل "النظام السياسي الغربي"، ليتناسب مع ما طرحته في فصول وصلب البحث، ولم أبدأ في هذا العنوان الذي وضعته اللجنة إلا في التسجيل الخامس مما أدى إلى تجاوز المدة القانونية.

- على رأس هذه الصعوبات التي اعترضتني في هذا البحث اتساع الموضوع وتشعبه واستغراقه فترة طويلة من الزمن من جهة، واستيعابه جل القضايا المعروضة في الفكر الإسلامي المعاصر من جهة أخرى، مما يجعل الباحث يختصر كثيراً من القضايا مركزاً على الأهم والأولى.

ويشير ذلك إلى إحدى أبرز الصعوبات في دراسة الفكر الإسلامي المعاصر عمومًا، وهي اختلاف التصنيفات والتقسيمات، وعدم توافق الباحثين على أطر ومقتربات ومناهج ومفاهيم محددة في هذا الحقل المعرفي الكبير، فضلاً عن غياب الجهود التراكمية الموصولة، التي توضح نقاط البداية والنهاية في الجهود البحثية والدراسية في هذا الحقل، ولا تسير الدراسات في الفكر السياسي والسياسة الشرعية بالسرعة والشمول والعمق نفسه التي تسير عليه الدراسات في مجالات أخرى كالمعاملات المالية والأحوال الشخصية مثلاً.

كذلك عدم إنتاج الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لمنظومة مفاهيمية مستقلة، فهو يتنقل بين المفاهيم والمصطلحات المعاصرة في العلوم السياسية، وبين مفاهيم الفقهاء والمتكلمين في مجال الأحكام السلطانية، ويمزج بين هذه وتلك دون مراعاة الاختلافات الجوهرية بينهما في كثير من الأحيان.

وفي المحصلة، يجد الباحث نفسه أمام غابة متشعبة واسعة، وأمام مهمة أساسية في اشتقاق (خريطته الذاتية)، وصولاً إلى تصنيف وتقسيم يتلاءم مع موضوع الدراسة وأهدافها.

### خطة البحث

لقد وضعنا خطة علمية للإجابة عن إشكالية الدراسة ومعالجة موضوعها، قسمنا بموجبها الدراسة إلى فصل تمهيدي وثلاثة فصول رئيسة؛ حيث جعلنا الفصل التمهيدي مدخلا مفاهيمياً تناولنا فيه التعريف بأهم مصطلحات البحث وهي: الدولة لغة واصطلاحاً في الفكرين الإسلامي والغربي، مفهوم الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ومفهوم النظام السياسي الغربي، ولكل مصطلح من هذه المصطلحات مبحث خاص به.

بينما خصصنا الفصل الأول لمفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الغربي، وقسمناه إلى ثلاثة مباحث... تناولنا في المبحث الأول السياقات التاريخية والخلفيات الفكرية لنشوء وتشكل

الدولة الحديثة في الغرب، وفي المبحث الثاني مفهوم الدولة الحديثة وتطوره في الفكر السياسي الغربي، أما المبحث الثالث فعرضنا فيه مقومات الدولة الحديثة في الفكر السياسي الغربي.

أما الفصل الثاني فقد خصصناه لمفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وقسمناه بدوره إلى ثلاثة مباحث: تناولنا في المبحث الأول مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة، وفي المبحث الثاني مقوماتها، أما المبحث الثالث فكان لعرض أطروحة الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

بينما خصصنا الفصل الثالث لإشكاليات الدولة الحديثة بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي المعاصر تحت عنوان: إشكاليات الحكم الإسلامي في الدولة الحديثة، وقد قسمناه بدوره إلى ثلاثة مباحث: تناولنا في المبحث الأول إشكالية السيادة العليا في الدولة، وفي المبحث الثاني إشكالية العلاقة بين الدين والدولة الحديثة، أما المبحث الثالث فعرضنا فيه إشكاليات مقتضيات المواطنة.

قبل أن تختم الدراسة بخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات المتوصل إليها.

ونشير هنا إلى أننا لا ندعي من خلال هذه الدراسة الإحاطة والشمول بكل تشعبات وجزئيات هذا الموضوع، فهذا الموضوع يجب أن تشتغل عليه مراكز ومخابر بحث، لكننا اشتغلنا على جوانب مهمة في نظرنا بشكل موضوعي.

فالحمد لله على فضل نعمته أن يسر إخراج هذا البحث في صورته النهائية، كما أسأله جلا وعلا أن يجعل هذا الجهد خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به أمة الإسلام، خاصة الذين يحملون هم إصلاحها والنهوض بها، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الفصل التمهيدي:

مدخل للتعريف بأهم مصطلحات

البحث

## الفصل التمهيدي: مدخل للتعريف بأهم مصطلحات البحث

من المهم التعريف بمصطلحات البحث الرئيسة التي تُعدّ مدخلاً ضرورياً لتناول (مفهوم الدولة ومقوماتها) قبل الدخول في تفاصيلها، والخوض فيما أنتجه الفكر السياسي الغربي وكيف انتقل الجدل لاحقاً إلى الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

لهذا سيتم التطرق في هذا الفصل التمهيدي للمدلول اللغوي والاصطلاحي للدولة في الفكرين الإسلامي والغربي بشكل عام، على أن يترك تفصيل المفهوم وتطوره لصلب البحث، ثم يأتي بعد ذلك الدور على مصطلح (الفكر السياسي الإسلامي المعاصر) كمجال وحقل معرفي وإطار عام يبحث من خلاله مفهوم الدولة ومقوماتها، ثم البحث في مفهوم النظام السياسي الغربي، ليتكون هذا الفصل من المباحث الآتية:

المبحث الأول: تعريف الدولة لغة واصطلاحاً في الفكرين الإسلامي والغربي

المبحث الثاني: مفهوم الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

المبحث الثالث: مفهوم النظام السياسي الغربي

## المبحث الأول: تعريف الدولة لغة واصطلاحًا في الفكرين الإسلامي والغربي

### المطلب الأول: الدولة في اللسان العربي والغربي

يدور لفظ الدولة ومشتقاته في اللغة العربية على معان متعددة؛ منها ما جاء في لسان العرب: "الدَّوْلَةُ والدُّوْلَةُ: العُقْبَةُ فِي الْمَالِ وَالْحَرْبِ سَوَاءً، وَقِيلَ: الدُّوْلَةُ، بِالضَّمِّ، فِي الْمَالِ، وَالدَّوْلَةُ، بِالْفَتْحِ، فِي الْحَرْبِ، وَقِيلَ: هُمَا سَوَاءٌ فِيهِمَا، يُضَمَّانِ وَيُفْتَحَانِ... وَقَالَ الزَّجَّاجُ: الدُّوْلَةُ اسْمُ الشَّيْءِ الَّذِي يُتَدَاوَلُ، وَالدَّوْلَةُ الْفِعْلُ وَالْإِنْتِقَالُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ"<sup>1</sup>.

وفي الصَّحاح للجوهري "والإدالة: الغلبة. يقال: اللهم أدِّني على فلان وانصربي عليه. ودألت الأيام، أي دارت. والله يُدَاوِلُهَا بين الناس. وتَدَاوَلَتْهُ الأيدي، أي أخذتُه هذه مرَّةً وهذه مرَّةً. وقولهم: دَوَالَيْكَ، أي تَدَاوُلٌ بعد تَدَاوُلٍ"<sup>2</sup>.

ففي ضوء هذه التعريفات المعجمية العربية للفظ "دولة" يتبيّن أن مفهومها ينطوي على معان متداخلة ومتلازمة؛ وهي:

1- معنى التغير والتقلب والتناوب والتعاقب، وكما ورد في القرآن الكريم ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ

تَدَاوَلَتْ بَيْنَ النَّاسِ﴾<sup>3</sup>؛ بمعنى تداول العزّ والذل بين قوم وآخرين.

2- معنى المغالبة بالقوّة سواءً كانت حربية أم مالية، وهي مغالبة متبادلة غير دائمة وثابتة،

وإنما هي مناوبة في الغلبة بين قوم وآخرين، وبهذا المعنى وردت الآية القرآنية الكريمة عن ضرورة

تداول المال والثروة في المجتمع الإسلامي، وذلك في قوله تعالى ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ

﴾<sup>4</sup> (5).

أما في اللسان الغربي تنحدر كلمة دولة (State) بالانجليزية، (Stato) بالاطالية،

(Estado) بالاسبانية، (Etat) بالفرنسية، (Der Staat) بالألمانية من الكلمة اللاتينية

<sup>1</sup> - ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، (مادة: دول)، 252/11.

<sup>2</sup> - الجوهري أبو نصر إسماعيل، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م، (مادة: دول)، 4/1700.

<sup>3</sup> - سورة آل عمران: 140.

<sup>4</sup> - سورة الحشر: 7.

<sup>5</sup> - محمد جابر الأنصاري، التأمز السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - دار

الشروق، بيروت- القاهرة، ط2، 1999م، ص30-31.

(Status) بمعنى: موقف أو وضع أو ظرف، وتنطبق على الحالة الثابتة المستقرة، ولم يستخدم أرسطو هذه الكلمة، وإنما استخدم كلمة (Civitas) وهي بمعنى الحاضرة أو المدينة، وعلى الرغم من أن كلمة (Status) كانت تستخدم في العصور الوسطى للإشارة إلى الوضع القانوني للأشخاص، إلا أنها فقدت هذا المعنى بمرور الوقت، وارتبطت بالنظام القانوني للمجتمع بأسره وأدوات تطبيقه<sup>1</sup>.

## المطلب الثاني: الدولة في الفكرين الإسلامي والغربي

### الفرع الأول: الدولة في الفكر الإسلامي

لم ترد في القرآن مشتقات جذر «د-و-ل» إلا في الآيتين اللتين تمّ ذكرهما وهما بمعنى التداول والمداولة، ولم يتضمّن القرآن آية إشارة لفظية من اشتقاق هذه الكلمة لمعنى «الدولة» بالمفهوم السياسي<sup>2</sup>.

استخدم القرآن الكريم كلمة الدولة بمعناها اللغوي وليس الاصطلاحي، وعدم ذكر القرآن الكريم للدولة بمعناها المعروف اليوم لا يعني انه خلا من الإشارة إلى الدولة ولكن بصورة غير مباشرة، كذكرة لبعض الألفاظ التي تدل على السلطة السياسية التي تمارسها الدولة، كلفظة الملك كما في الآية الكريمة ﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾<sup>3</sup>، وفي آية أخرى ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا آذِنَةً﴾<sup>4</sup>، هذا بالإضافة إلى ذكره لألفاظ أخرى تدل

<sup>1</sup> - أندرو فنسنت، نظريات الدولة، ترجمة: مالك أبو شهيوه ومحمود خلف، دار الجليل، بيروت، ط1، 1997م، ص34.

<sup>2</sup> - محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام، مرجع سابق، ص31. بيد أن بعض المفسرين، ومنهم الإمام الرازي فسر معنى لفظ 'ريحكم' الوارد في قوله تعالى ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنزَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال:46]، 'وتذهب ريحكم' أي دولتكم حيث جاء في تفسيره: "قوله: ﴿وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ وفيه قولان: الأول: المراد بالرياح الدولة، شَبَّهَتِ الدَّوْلَةُ وَفَتَ نَفَاذَهَا وَتَمَشِيَةَ أَمْرهَا بِالرِّيحِ وَهَبُوبِهَا، يُقَالُ: هَبَّتْ رِيَاخُ فُلَانٍ، إِذَا دَانَتْ لَهُ الدَّوْلَةُ وَتَقَدَّ أَمْرُهُ...والقول الأول أقوى". الرازي فخر الدين أبو عبد الله محمد، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، 489/15.

<sup>3</sup> - سورة الكهف، الآية79.

<sup>4</sup> - سورة النمل، الآية34.

على السلطة السياسية كألفاظ (الخليفة، أولي الأمر)، فالقرآن الكريم أشار إلى الجزء وهي السلطة للدلالة على الكل التي هي الدولة<sup>1</sup>.

ثم شاع استخدام كلمة "دولة" في الاصطلاح السياسي العربي والإسلامي مع قيام الدولة العباسية، ولأنها ارتبطت أصلاً كما تبين معنى الدورة والغلبة، فإنها استخدمت أولاً للتعبير عن معنى (الثورة) أو (الانقلاب) العباسي، فقد ذهب دور الأمويين في السلطة والجاه ودالت بهم الدولة لتدور عجلتها الآن لصالح بني العباس<sup>2</sup>، وفي أول خطاب لأبي العباس السفاح ينسب الدولة للعباسيين فيقول "يا أهل الكوفة أنتم محل محبتنا ومنزل مودتنا، أنتم الذين لن يتغيروا... حتى أدركتم زماننا وأتاكم الله بدولتنا..."<sup>3</sup>.

كما استخدم مصطلح الدولة بشكل أساسي بمعنى السلالة الحاكمة وسلطتها بالدرجة الأولى، أو بمعنى أهل القوة المتغلبيين على السلطة بعامه وما يقيمونه من نظم حكومية، دون أن ينسحب على الكيان العام للبلاد أو الجماعة والأمة المحكومة<sup>4</sup>.

وبالنسبة لفلسفة الإسلام فقد تكرر حضور مصطلح المدينة عندهم متماهياً مع مصطلح الدولة، وذلك محاكاةً منهم لفلسفة اليونان في وضع مشاريع نظرية لمدن يحسبون أنها فاضلة؛ تتجاوز الواقع المعيش وتتطلع لتحقيق السعادة لساكنيها، ومن أبرز فلاسفة المسلمين في التنظير لذلك أبو نصر محمد الفارابي، كما استخدم الفقهاء مصطلح الدور في تقسيمهم التقليدي للمعمورة إلى ثلاثة أقسام: دار حرب ودار صلح ودار إسلام، ورتبوا على هذه التقسيمات أحكام عملية في العبادات والمعاملات والجنايات والسياسة الشرعية، كما هو مبثوث في كتب الفقهاء، كما استخدموا مصطلحات من قبيل الأمصار والقصبات والمدن والنواحي والقرى للإشارة إلى

---

<sup>1</sup> - ينظر: بتول حسين علوان، مفهوم الدولة و أركانها في الفكر الإسلامي المعاصر، مقال منشور في مجلة العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، بغداد-العراق، مج22، عدد43، 31 ديسمبر 2011م، ص151-152.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص32.

<sup>3</sup> - الطبري محمد بن جرير، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، المطبعة الحسينية المصرية- منشورات مؤسسة عزّ الدين، بيروت، ط1407هـ-1987م، 214/7.

<sup>4</sup> - الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، مرجع سابق، ص32-33.

المدن التابعة للسلطة الإسلامية انطلاقاً من معيار تركز السلطة<sup>1</sup>، كما استخدموا مصطلحات الخلافة أو الإمامة أو الولاية للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة<sup>2</sup>.

كانت كتابات المفكرين المسلمين تدور حول الجماعة السياسية، وليس حول الدولة بمفهومها الحديث، كما كانت كتابات الفقهاء مثل الماوردي والغزالي وابن تيمية، تدور حول الحكومة أو الشروط التي ينبغي توافرها في الحكم الصالح الذي تحقق له الطاعة، أي شروط الإمامة أو الولاية<sup>3</sup>، ومع أن الكُتّاب السياسيين لم يقوموا عادة بوضع ذلك الحدّ الموجود في العصور الحديثة بين الدولة والحكومة، إلا أنهم طوّروا بلا جدال دائرة واسعة من المصطلحات العملية للدلالة على السياسة ومناقشتها، ولسلطة الحاكم الذي يحكم طبقاً لهذه السياسة وطبيعة القوة المخولة لتلك السلطة، والطريقة التي تمارس بها أو ينبغي أن تمارس بها<sup>4</sup>.

### الفرع الثاني: الدولة في الفكر الغربي

يعود فضل ظهور أولى التأمّلات المنهجية المنظمة في ظاهرة السلطة السياسية إلى الحضارة اليونانية (الإغريقية) القديمة قبل الميلاد ببضعة قرون، فقد ارتبط ظهور ما هو مستحدث ومنهجي من التأمّلات السياسية بمفكري وفلاسفة هذه الحضارة، بدءاً بسقراط والسفسطائيين ليتواصل بعد ذلك ويترسخ مع أفلاطون وأرسطو، وكانت دولة المدينة القاعدة الجغرافية الطبيعية لهذا الفكر والبيئة الإنسانية التي أنتجته والإطار السياسي الذي احتواه وتفاعل معه<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - ينظر: عبد الرحمن خلفه ودلال لواتي، مقتضيات تخطيط المدينة في ضوء الفلسفة والفقهاء، مقال مقدم إلى الملتقى الدولي حول "المدينة والتطور العمراني في ضوء فقه العمران والاجتماع البشري" سنة 2021م، جامعة الأمير عبد

القادر للعلوم الإسلامية، منشور على الرابط التالي <http://www.univ-emir-constantine.edu.dz/download/semin-sharia/madina-wtataweromrani/moltaka-madina-khelfa.pdf>

<sup>2</sup> - لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1416هـ-1996م، ص 115.

<sup>3</sup> - سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2005م، ص78-79.

<sup>4</sup> - برنار لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ط1، 1993م، ص55.

<sup>5</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم-دار الروافد الثقافية، الجزائر-لبنان، ط1، 2015م، ص203.

يعدّ أفلاطون من أبرز من قام بتأصيل الدولة ونشأتها، فقد ربط نشأتها بسد الحاجيات البشرية في الأساس، لأن المجتمعات ظهرت لإشباع تلك الحاجات البشرية التي لا يستطيع الفرد إشباعها منفردًا، وإنما بالاجتماع البشري وإنشاء الدولة. كما دعا في كتابه "السياسي" إلى الدولة الواقعية المقيدة بالقانون، متداركًا عيوب الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة التي نظر لها في كتابه "الجمهورية"، والتي أدرك أنها نموذج عسير التطبيق والتحقق<sup>1</sup>.

أما أرسطو فقد اهتم بتطبيق منهجه الواقعي على السياسة، بدءًا بدراسة المؤسسات السياسية ومن يُديرها، مما ساعده على أن يقدم رؤية موضوعية للشأن السياسي آنذاك، كما اهتم بدراسة الدساتير القائمة في زمنه لكثير من دول المدينة، وخلافًا لأفلاطون يرى أرسطو أن نشأة الدولة تكون بنمو الأسرة والقرية، وذلك لتحقيق الكمال المعنوي للفرد، فالدولة عنده ظاهرة طبيعية تتأسس على القول بطبيعية الجماعة<sup>2</sup>، كما فضل النظام المختلط القائم على الخصائص الإيجابية لكل من حكم القلّة (الأوليغارشية)، وحكم الكثرة (الجمهورية أو الديمقراطية)، وذلك انطلاقًا من دراسته الواقعية لأنماط أنظمة الحكم والدساتير وخصائصها<sup>3</sup>.

اتجهت الحضارة الرومانية بعد ذلك وجهة عملية مركزة على كل ما هو إجرائي وضروري لإدارة شؤون المجتمع والسياسة، فقد تميز الرومانيون بالتجربة الواقعية والعملية ولم يتميزوا بالفكر السياسي على عكس اليونانيين<sup>4</sup>.

انقسم الفكر السياسي الروماني في طوره الوثني والمسيحي إلى اتجاهين: الاتجاه القانوني الدستوري الذي رأى في الدولة وسلطتها نتاجًا للقانون، وأكد على قوة القانون وسيادته، أما

---

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 241-242. وينظر: دراسة فؤاد زكريا للأفكار السياسية لأفلاطون في: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الاسكندرية-مصر، ط2004م، ص81 وما بعدها.

وينظر أيضًا: ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي المالكي، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1998م، ص111 وما بعدها - ص135 وما بعدها.

<sup>2</sup> - علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائنٌ وخوضٌ في ما ينبغي للعيش معًا، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015م، ص60 وما بعدها.

<sup>3</sup> - ينظر في ذلك: أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، ط1، 2009م، ص235 وما بعدها.

<sup>4</sup> - حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة 485، القاهرة، ط7، 2019م، ص142.

الاتجاه الثاني فهو الاتجاه السياسي الديني الذي رأى في الدولة وسلطتها نتاجًا لتفاعل المؤسسات والقوى السياسية والدينية وتوازنتها أو بين الفلسفة السياسية والعقائد الدينية<sup>1</sup>.

انتقل الفكر الغربي إبان عصر النهضة وعلى مشارف العصر الحديث إلى صورة أخرى من صور المجتمعات السياسية وهي صورة الدولة-الأمة أو الدولة القومية، وقد ارتبطت ب بروز الدولة كوحدة سياسية تقوم على أساس الوعي أو الشعور القومي الذي يربط بين أبناء الأمة الواحدة؛ أي الدولة ككيان سياسي مستقل يعتمد على الشعور القومي الذي يربط بين أبنائها ويجعلهم يتعصبون بعضهم لبعض فضلاً عن تعصبهم لوطنهم، كما قامت الرابطة القومية على نفي واستبعاد سائر الروابط الأخرى، وفي مقدمتها الرابطة الدينية، وفي تفسيرها لظاهرة السلطة قامت على العناصر الآتية:

- السلطة السياسية ملك للمجتمع.

- المجتمع هو سند السلطة وصاحبها.

- ممارسة السلطة تخضع للنظام الذي يقرّه المجتمع.

إن العلاقة السياسية في إطار الدولة القومية الحديثة أضحت محدّدة ومنظمة بقواعد يخضع لها الحاكم والمحكوم، وأن شرعية السلطة أضحت رهينة بالالتزام بهذه القواعد<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> - الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 294 وما بعدها.

<sup>2</sup> - عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي: دراسة لموقع ودور الدين في الدولة القومية، دار ومكتبة العلم للجميع، القاهرة-مصر، ط 1، 1995م، ص 27. وينظر: محمد طه بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، المكتب المصري الحديث، القاهرة، دط، دت، ص 42 وما بعدها.

## المبحث الثاني : مفهوم الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

يشير مصطلح ومفهوم ( الفكر السياسي الإسلامي ) إلى الحقل والمجال المعرفي الذي يتم في جانب منه بحث مفهوم الدولة ومقوماتها، لكن يصعب فهم الفكر السياسي الإسلامي حقلاً معرفياً دون فهمه مصطلحا معرفياً سياسياً، ويصعب فهمه على هذا النحو الأخير دون فهمه مفهوماً سياسياً مركباً، ويصعب أخيراً فهمه بالتالي مفهوماً دون فهمه من خلال ألفاظه الفرعية، أما صفة (المعاصرة) فتشكل مجالاً زمنياً في إطار هذا الحقل المعرفي (الفكر السياسي الإسلامي)، لذلك سنعمد إلى تعريفه بتفكيك مفرداته والتوصيف لأهم سماته من خلال الفروع التالية:

### المطلب الأول : تعريف الفكر لغة واصطلاحاً

#### الفرع الأول : تعريف الفكر لغة

يؤخذ لفظ (الفكر) في اللغة العربية من المادة اللغوية: ف-ك-ر، وفي ذلك يقول أحمد بن فارس في معجم مقاييس اللغة: " الْفَاءُ وَالْكَافُ وَالرَّاءُ تَرَدُّدُ الْقَلْبِ فِي الشَّيْءِ . يُقَالُ تَفَكَّرَ إِذَا رَدَّدَ قَلْبَهُ مُعْتَبِرًا . وَرَجُلٌ فِكْرِيٌّ : كَثِيرُ الْفِكْرِ " <sup>1</sup>.

أما في لسان العرب لابن منظور فإن "الْفِكْرُ وَالْفِكْرُ: إِعْمَالُ الْخَائِرِ فِي الشَّيْءِ؛ ..... وَالْفِكْرَةُ: كَالْفِكْرِ وَقَدْ فَكَّرَ فِي الشَّيْءِ وَأَفَكَّرَ فِيهِ وَتَفَكَّرَ بِمَعْنَى . وَرَجُلٌ فِكْرِيٌّ، مِثْلُ فِسِّيْقٍ، وَفِكْرِيٌّ: كَثِيرُ الْفِكْرِ..... الْجَوْهَرِيُّ: التَّفَكُّرُ التَّأْمَلُ، وَالْإِسْمُ الْفِكْرُ وَالْفِكْرَةُ، وَالْمَصْدَرُ الْفِكْرُ، بِالْفَتْحِ. قَالَ يَعْقُوبُ: يُقَالُ لِي فِي هَذَا الْأَمْرِ فِكْرٌ أَيْ لَيْسَ لِي فِيهِ حَاجَةٌ، قَالَ: وَالْفَتْحُ فِيهِ أَفْصَحُ مِنَ الْكَسْرِ" <sup>2</sup>.

وفي المعجم الوسيط: "(فكر) في الأمر فكراً أعمل العقل فيه ورتب بعض ما يعلم ليصل به إلى جَهْلٍ (التفكير) إِعْمَالُ الْعَقْلِ فِي مُشْكَلَةٍ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى حَلِّهَا ..... (الفكر) إِعْمَالُ الْعَقْلِ فِي الْمَعْلُومِ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى مَعْرِفَةِ جَهْلٍ وَيُقَالُ لِي فِي الْأَمْرِ فِكْرٌ نَظَرٌ وَرُوبَةٌ وَمَا لِي فِي الْأَمْرِ فِكْرٌ مَا لِي فِيهِ حَاجَةٌ وَلَا مَبَالَاةٌ" <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - ابن فارس أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.م، ط 1399هـ - 1979م، (مادة : فكر)، 4/446 .

<sup>2</sup> - ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، مصدر سابق، (مادة : فكر)، 5/65.

<sup>3</sup> - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة، دط، دت، (مادة: فكر)، 2/698.

و نخلص من خلال مختلف هذه المعاني اللغوية إلى أن الفكر يدل على نشاط ذهني يقوم على إعمال العقل في الشيء و ترتيب ما يُعلم للوصول به إلى مجهول؛ أي إعمال العقل في المعلوم للتوصل به إلى معرفة المجهول.

### الفرع الثاني: تعريف الفكر اصطلاحاً

يأتي مفهوم الفكر عند الفلاسفة بمعنى " إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها"<sup>1</sup>. كما يطلق عند الفلاسفة على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، وهو النظر والتأمل، كما يطلق على المعقولات نفسها، وهو الموضوع الذي تفكر فيه النفس. وهو مرادف للفكرة، ومنه قولهم: الفكر الديني، والفكر السياسي<sup>2</sup>.

إن الفكر الذي نروم البحث عن مفهومه هنا، هو الفكر المدوّن أو التراث الفكري، لا التفكير الذهني المجرد الغير مدون، والذي لا يمكننا الإحاطة به. يتمثل هذا الفكر المدون في معنيين: الأول بمعنى المنتج، والثاني بمعنى أداة الإنتاج.

في المعنى الأول يكون الفكر عبارة عن "نتائج عمليات التفكير والتأمل العقلي التي يقوم بها الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا مفكرًا"<sup>3</sup>، أي ما نتج من عملية التفكير من تصورات وأحكام ورؤى حول القضايا المطروحة، فيكون الفكر هنا "جملة المعارف والتصورات المبنية حول موضوع ما، والتي تعرّض نفسها في صورة منظومية، أي في شكل من الاتساق المنطقي ومن البناء النظري المفاهيمي"<sup>4</sup>.

أما في المعنى الثاني فيُراد به الكيفية التي يدرك بها الإنسان حقائق الأمور التي أَعْمَلَ فيها عقله، فيكون الفكر عندئذٍ "جملة الآليات المعرفية التي تنتج تلك المعارف والتصورات، ويدخل في عدادها المنهج والنظام المفاهيمي (أو اللغة النظرية)، والنظام المعرفي المرجعي الذي تصدر عنه المفاهيم والفرضيات"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط 1982، 154-155 .

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، 156/2 .

<sup>3</sup> - الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص20.

<sup>4</sup> - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط4، 2015م،

ص 264.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص 264-265 .

كما لا يمكن فك الارتباط بين الفكر بمعانيه السابقة وبين حياة منتج (الإنسان)، من حيث هو انعكاس لموقفه من بيئته الطبيعية و الاجتماعية، وتحديدًا لعلاقته بهما، وتعييننا لأسلوب تفاعله معهما، فكل نتاج إنساني فكري، هو انعكاس عقلي لبيئة طبيعية واجتماعية محددة في عصر معين، وتعبيرًا عن روح مجتمعية ثقافية أو حضارية بذاتها وجملة ثوابتها العقائدية والقيمية ومطالبها وأهدافها ورهاناتها المعلنة والخفية<sup>1</sup>.

## المطلب الثاني: تعريف السياسة في اللغة والاصطلاح

### الفرع الأول: تعريف السياسة لغة

السياسة لغة لفظة أو كلمة مشتقة من سَوَسَ، " والسَّوَسُ: الرِّياسَةُ، يُقَالُ سَاسُوهُمْ سَوَسًا، وَإِذَا رَأَسُوهُ قِيلَ: سَوَسُوهُ وَأَسَاسُوهُ. وَسَاسَ الْأَمْرَ سِيَاسَةً: قَامَ بِهِ،..... الْجَوْهَرِيُّ: سُنْتُ الرَّعِيَّةَ سِيَاسَةً. وَسَوَسَ الرَّجُلُ أُمُورَ النَّاسِ، عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، إِذَا مُلِكَ أَمْرُهُمْ؛... وَفِي الْحَدِيثِ: كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَسُوْسُهُمْ أَنْبِيَائُهُمْ.. أَي تَتَوَلَّى أُمُورَهُمْ كَمَا يَفْعَلُ الْأُمَرَاءُ وَالْوُلاةُ بِالرَّعِيَّةِ"<sup>2</sup>.  
وفي القاموس المحيط للفيروزآبادي: "سُنْتُ الرَّعِيَّةَ سِيَاسَةً: أَمَرْتُهَا وَنَهَيْتُهَا..... وَسَوَسَ فَلَانٌ أَمْرَ النَّاسِ، عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ: صَيَّرَ مَلِكًا"<sup>3</sup>.

وفي تاج العروس: "سَاسَ الْأَمْرَ سِيَاسَةً: قَامَ بِهِ... وَالسِّيَاسَةُ: الْقِيَامُ عَلَى الشَّيْءِ بِمَا يُصْلِحُهُ"<sup>4</sup>.  
ومن خلال ما سبق يتضح أن من معاني لفظة السياسة، رياسة وقيادة الناس والقيام على تدبير أمورهم بما يصلحهم، كما قد تتضمن معنى الكياسة وحسن التصرف في الأمور.

### الفرع الثاني: تعريف السياسة اصطلاحًا

#### البند الأول: في الفكر الإسلامي

لم يرد في نصوص الشريعة مصطلح السياسة ولا ما هو مشتق من جذرها إلا في حديث واحد

<sup>1</sup> - الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 20-21.

<sup>2</sup> - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، (مادة : سوس)، 108/6 .

<sup>3</sup> - الفيروزآبادي مجد الدين، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ، ط8، 1426هـ-2005م،

(مادة : السُّوسُ )، ص 551 .

<sup>4</sup> - الزبيدي محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، دم ، دط، دت، (مادة : س و س)، 157/16

للنبي ﷺ وهو قوله: ((كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسْوُسُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْتُمُونَ، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ، أَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ))<sup>1</sup>.

وهي واردة هنا في الحديث بالمعنى اللغوي السابق<sup>2</sup>، قال ابن حجر: "قوله: (تَسْوُسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ) أَي أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا ظَهَرَ فِيهِمْ فَسَادٌ بَعَثَ اللَّهُ لَهُمْ نَبِيًّا يُقِيمُ لَهُمْ أَمْرَهُمْ وَيُزِيلُ مَا غَيَّرُوا مِنْ أَحْكَامِ التَّوْرَةِ، وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلرَّعِيَّةِ مِنْ قَائِمٍ بِأَمْرِهَا يَحْمِلُهَا عَلَى الطَّرِيقِ الْحَسَنَةِ وَيُنْصِفُ الْمَظْلُومَ مِنَ الظَّالِمِ"<sup>3</sup>.

كما يلاحظ أن السياسة في دلالاتها العربية الإسلامية تنطلق من مسلمة أخرى مغايرة تماماً للفكر الغربي، حيث يُعدّ مفهوم الإصلاح والمصلحة هو جوهر مفهوم السياسة وأساسه، الذي تقوم عليه مؤسساته كلها، ومنه تنطلق كل أفكاره، يظهر ذلك في تعريف الكفوي مثلاً بأن "السياسة هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل"<sup>4</sup>، كما أجمل ابن عقيل الحنبلي مفهوم السياسة في حوار له مع فقيه شافعي، إذ قال ابن عقيل في رده على الفقيه الشافعي بأنه لا سياسة إلا ما وافق الشرع "السِّيَاسَةُ مَا كَانَ فِعْلاً يَكُونُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ، وَأَبْعَدَ عَنِ الْفَسَادِ، وَإِنْ لَمْ يَضَعَهُ الرَّسُولُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَلَا نَزَلَ بِهِ وَحْيٌ، فَإِنْ أَرَدْتَ بِقَوْلِكَ: "إِلَّا مَا وَافَقَ الشَّرْعَ" أَي لَمْ يُخَالِفْ مَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ: فَصَحِيحٌ، وَإِنْ أَرَدْتَ: لَا سِيَاسَةَ إِلَّا مَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ: فَغَلَطٌ، وَتَغْلِيظٌ..."<sup>5</sup>.

كما توصف السياسة في الفكر الإسلامي بالشرعية؛ إذا كانت قائمة على قواعد الشرع

<sup>1</sup> - رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، (رقم 3455).

<sup>2</sup> - وجاء أيضاً عن أسماء بنت أبي بكر ﷺ أنها قالت: ((كُنْتُ أَحْدُمُ الرُّبَيْرَ خِدْمَةَ الْبَيْتِ، وَكَانَ لَهُ فَرَسٌ، وَكُنْتُ أُسْوِسُهُ، فَلَمْ يَكُنْ مِنَ الْخِدْمَةِ شَيْءٌ أَشَدَّ عَلَيَّ مِنْ سِيَاسَةِ الْفَرَسِ، كُنْتُ أَحْتَشُّ لَهُ وَأَقُومُ عَلَيْهِ وَأُسْوِسُهُ)). رواه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت في الطريق، (رقم 2182).

<sup>3</sup> - العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية - مصر، ط1، 1380-1390هـ، (497/6).

<sup>4</sup> - الكفوي أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م، ص 510.

<sup>5</sup> - ابن القيم محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان، دم ، دط ، دت ، ص 12.

وأحكامه وتوجيهاته، فليست كل سياسة شرعية، وهي بهذا الوصف معنيان:

**عام:** وهو تدبير أمور الناس وشؤون دُنياهم بشرائع الدين.

**خاص:** وهو ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات، زجرًا عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاجًا لوضع خاص<sup>1</sup>.

كما تناول الفلاسفة المسلمون السياسة في إنتاجهم لرؤية الدولة المرغوبة ومقام الدين فيها، وإذا كانت الفلسفة يونانية (إغريقية) الأصول والخصائص، فقد حرص الفلاسفة المسلمون عند اقتباس المواضيع والأساليب والأدوات على إعادة صياغتها بما يتماشى وعقائدهم الدينية الإسلامية، ويؤكد ذلك ويجسده استهلال الفلاسفة المسلمون لمباحثهم السياسية بمباحث إلهية- دينية، كما يظهر ذلك عند الفارابي مثلاً؛ حيث يستهل أشهر كتبه<sup>2</sup> بالبحث في الإلهيات إثباتاً لوجود الخالق سبحانه وتعالى وبرهنةً على كمال خلقه وتدييره لشؤون مخلوقاته بأدلة عقلية مجردة. ولهذا المدخل الديني إلى السياسة مغزاه؛ إذ يؤسس الديني الإلهي لديه للسياسي الإنساني، فتدبير الله تعالى للكون وشؤونه وتقسيمه لمراتب الموجودات، وتحديد سببها لقيمتها ودورها في الحياة، ينعكس عند الفارابي وبقية الفلاسفة المسلمين أيضاً في إطار تدبير الاجتماع الإنساني المدني السياسي، وتقسيم مراتبه وتحديد قيمتها ودورها في الحياة الاجتماعية والسياسية، فالإلهي يقود الإنساني ويوجهه<sup>3</sup>.

كما قسم ابن خلدون السياسة إلى سياسة عقلية، وأخرى دينية، فقال: "إذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولم يتم استيلاؤها، ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾"<sup>4</sup>. فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصرائها، كانت سياسة عقلية، وإذا

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1419هـ- 1998م، ص 27-32.

<sup>2</sup> - ينظر: الفارابي أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط2، 1986م، ص 37 وما بعدها. وكذلك فعل بن سينا عندما عرض آرائه في الشأن السياسي في خاتمة كتابه عن فن الإلهيات (الفصل الرابع والخامس من المقالة العاشرة) الذي ختم به موسوعة الشفاء. ينظر: ابن سينا حسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زادة الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط1، 1418هـ، ص 496 وما بعدها.

<sup>3</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 164 وما بعدها.

<sup>4</sup> - سورة الأحزاب، الآية 38.

كانت مفروضة من الله بشارع يقرها ويشرعها ، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة"<sup>1</sup>.

يؤكد المعنى السابق أيضا ابن فرحون في بيان أن سياسة التشريع العادلة التي يُتوصل بها إلى مقاصد الشريعة، يجب العمل بها، لأنها أساس في إظهار الحق بقوله: "السِّيَاسَةُ نَوْعَانِ: سِيَاسَةُ ظَالِمَةٍ فَالشَّرْعُ يُحْرِمُهَا، وَسِيَاسَةُ عَادِلَةٍ تُخْرِجُ الْحَقَّ مِنَ الظَّالِمِ وَتُدْفَعُ كَثِيرًا مِنَ الْمَظَالِمِ، وَتَرُدُّعُ أَهْلَ الْفَسَادِ وَيُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ"<sup>2</sup>.

مما سبق يظهر أن السياسة في المنظور الإسلامي هي حالة من الانفتاح العقلي والتحرر الاجتماعي، لأن جوهرها هو مراعاة مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ومن ثم هي تتحرك مع مفهوم المصلحة ويكون هو معيارها، كما تشمل عملية الإصلاح في مراحلها كلها ومختلف مكوناتها وأبعادها والمشاركين فيها، فهي كل ما يُصلح الخاص والعام.

### البند الثاني: في الفكر الغربي

هناك اختلافات واسعة بين العلماء والمفكرين الغربيين حول تعريف معنى السياسة من الناحية الاصطلاحية، وحينما يتم عرض الآراء المختلفة حول السياسة، يلاحظ المرء أن هناك اختلافات واسعة حول المفهوم، وما ذلك إلا بسبب اختلاف الزوايا التي ينظر من خلالها كل مفكر إلى الموضوع، ومنطلقه نحو دراسته.

تنطلق السياسة في التقاليد الغربية في مجملها من استبطان مفاهيم الصراع، وما يترتب عليه ويرتبط به من مفاهيم السلطة والقوة والنفوذ والتحكم، وكل ما يتعلق بوسائل إدارة الصراع، وضمان عدم خروجه عن حدود الفاعلية الإيجابية، فهي ذلك - أي السياسة - "النشاط الاجتماعي المدعوم بالقوة المستند إلى مفهوم ما للحق أو العدالة لضمان الأمن الخارجي والسلم الاجتماعي الداخلي للوحدة السياسية، ولضبط الصراعات والتعدد في المصالح ووجهات النظر

<sup>1</sup> - ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ-2004م، 364/1 .

<sup>2</sup> - ابن فرحون إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، دم، ط1، 1406هـ-1986م، 137/2 .

للحيلولة دون الإخلال بتماسك الوحدة السياسية، باستخدام أقل حد ممكن من العنف"<sup>1</sup>.  
وبتعريف أشمل للسياسة كمنشأ إنساني عام وشامل ودائم الحضور في الحياة الاجتماعية للإنسان عبر الزمان والمكان، تشير السياسة في دلالاتها الاصطلاحية النظرية والعملية على حد سواء إلى "كل نشاط نظري أو عملي يتعلق بحكم الجماعة الإنسانية وإدارة شؤونها واتخاذ القرارات العامة اللازمة لحماية وجودها وتلبية احتياجاتها وإدامة قيمها وضمان مصالحها وتحقيق أهدافها واستثمار قدراتها وتنظيم علاقاتها وتفاعلاتها وتوجيهها في الداخل والخارج"<sup>2</sup>.

### المطلب الثالث: تعريف الفكر السياسي

يعتبر الفكر السياسي أحد فروع علم السياسة، وهو أكثرها انتساباً لثقافات بعينها، من حيث ارتباطه بمجموعة بشرية معينة في فترة زمنية محددة، تسود فيها حضارة تلك المجموعة فنكون إزاء: (فكر سياسي يوناني) و (فكر سياسي إسلامي) و (فكر سياسي أوروبي وسيط) و (فكر سياسي أوروبي حديث) ... الخ، لذا يمكن تعريف الفكر السياسي من عدّة مداخل، من خلال الزمان أو المكان أو الوصف أو المفكر أو من خلال الفكرة، لأنه يرصد تطور الأفكار المتعلقة بعملية الحكم وكيفية ممارسته منذ أقدم العصور حتى العصر الحالي<sup>3</sup>، فهو من السعة والشمول بحيث يندرج فيه كل ماله صلة بالتصور المرتبط بالظاهرة السياسية، مما يجعل تقديم تعريف شامل جامع ضابط من الصعوبة بمكان.

يعرف الفكر السياسي بدلالة الظواهر التي يرتبط بها على أنه ذلك الفكر الذي "يتضمن الآراء والمبادئ والنظريات التي تعرض للعلاقة بين الفرد والسلطة، وما يستلزم ذلك من دراسة وتفسير ظاهرة السلطة في نشأتها، ووجوبها أو جوازها، وتطورها، ومؤسستها، ووظائفها وآله. كذلك، فإن الفكر السياسي لا يقتصر على نطاق التعامل بين السلطة والفرد فيما يعرف بالسياسة الداخلية، بل يتناول أيضاً، كل ما له علاقة بتحريك القوى السياسية في النطاق

<sup>1</sup> - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979م، 363/3.

<sup>2</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص22.

<sup>3</sup> - أبو بكر أحمد باقادر وآخرون، مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط2، 2013م، ص39.

الخارجي"<sup>1</sup>، فالفكر السياسي يسمح بملاحظة كل أشكال وأنواع ومستويات التفكير الإنساني في الظاهرة السياسية المتجسدة في السلطة السياسية.

في تعريف آخر يتناول الفكر السياسي " كل أشكال التفكير والتأمل العقلي في الظاهرة السياسية المتجسدة عملياً في السلطة السياسية"<sup>2</sup>.

وفي تعريف آخر انطلاقاً من الجمع بين تعريف مصطلحي (الفكر) و (السياسة): يعبر الفكر السياسي كمفهوم عن "إعمال الخاطر فيما له صلة بالظاهرة السياسية، بما يستتبعه إعمال الخاطر من التدبير، والتأمل، والنظر، والاعتبار، وغير ذلك من عمليات ذهنية وعقلية تجريدية مرتبطة أساساً بالفكري أو النظمي أو الحركي - أو بكل ذلك - في الظاهرة السياسية"<sup>3</sup>.

كما تظهر محاولة حامد ربيع في تحليله للفكر السياسي بوصفه أحد مظاهر التراث السياسي على أنه - أي الفكر السياسي - " تلك المجموعة من المبادئ والقيم السياسية التي ارتبطت بمجتمع معين، والتي قدر لها بدرجة أو بأخرى، أن تتبلور في منطق متكامل مع درجة معينة من الدقة والتفصيل في الجزئيات، حيث يصير الفكر السياسي من حيث طبيعة الإطار الفلسفي المرتبط بالسلطة هو الإطار المعبر عن تلك الحضارة في مزاياها وعيوبها"<sup>4</sup>.

إذن فالفكر السياسي كرؤى فكرية أتت كمحصلة لإعمال العقل فيما له صلة بظاهرة السلطة السياسية، حيث انقسام الوجود السياسي إلى طرفين، أحدهما يحكم والآخر يُحكم، أحدهما يتولى الأمر، والثاني يسلم بهذه الولاية، كما أن هناك عدّة مداخل واتجاهات لدراسة الفكر السياسي كحقل معرفي، وكل مدخل أو اتجاه له وجهة دراسية في ظاهرة السلطة، كما أن المضمون المعرفي والمنهجي لهذه الاتجاهات يأخذ سمّي التراكم والاضطراب، كما لأن لهذه الاتجاهات شيئاً من

---

<sup>1</sup> - جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الإسلامي: دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية، مكتبة السنهوري، بغداد، ط3، 1993م، ص20.

<sup>2</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص24.

<sup>3</sup> - نادية محمود مصطفى وآخرون، دورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ط2002م، ص81.

<sup>4</sup> - حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، تحرير وتعليق: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2007م، 160/1. وانظر كذلك: صهيب علي جاسم، الفكر السياسي الإسلامي عند حامد ربيع (1925م، 1989م)، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الشريعة، إشراف الدكتور بحر الدين تشي با، جامعة ملايا، 2012م، ص (ك) المقدمة.

الاستقرار في ذلك المضمون المعرفي، بمعنى إمكانية رصدها، وملاحظتها وتتبعها، واكتشاف وجهة كل منها ناحية السلطة<sup>1</sup>.

يتبين من خلال العرض السابق لمفهوم الفكر السياسي هو اتفاق التعاريف في أن الموضوع الرئيس للفكر السياسي هو الظاهرة السياسية، المتجسدة عملياً في السلطة السياسية ونظام الحكم، لذلك فإن مجال الفكر السياسي يتسع لمختلف المجتمعات والعصور، سواء ما عاش منها في ظل المؤسسات السياسية التقليدية كالممالك والإمبراطوريات، أو الحديثة المتمثلة في الدولة.

## المطلب الرابع: تعريفات ومحددات مصطلح الفكر السياسي الإسلامي

### الفرع الأول: التعريف بمصطلح الفكر السياسي الإسلامي

تصطدم محاولات تعريف المفهوم الثلاثي (الفكر السياسي الإسلامي) وكغيره من مفاهيم العلوم الاجتماعية، بجملة مصاعب تجعل عملية ضبطه - اسماً ومسمى - وتحديدته وتدقيقه وضبطه ضبطاً جامعاً مانعاً من الصعوبة بمكان، ليس لغموض موضوعه فحسب، وإنما لأسباب أخرى كثيرة منها صعوبة حصر ما قد يدخل في هذا الموضوع وما قد يخرج منه، كما أن علوم الأمة بحكم علاقاتها التكاملية تتأبى على الفواصل الجامدة القاطعة التي تعزل كل علم بعيداً عن الآخر، لذلك يظل في كل منها - رغم تميزه في موضوعه العام - ما يشده إلى الآخر وما يربطه به ويصله، كما أن الفكر السياسي عند المسلمين شهد إسهامات طبقات مختلفة من العلماء والحكماء والفلاسفة وحتى الخلفاء والقضاة والأمراء<sup>2</sup>.

إزاء ما سبق يكون تحديد مفهوم الفكر السياسي الإسلامي عملية استرشادية كاشفة لما يمكن أن يشكل المحتوى المعرفي والعلمي العام له، وإن لم يكن الدقيق التفصيلي، وفيما يأتي بعض تعريفاته:

- "يقصد بالفكر السياسي الإسلامي حصيلة التفكير الواعي والعقلاني للمسلمين في مسألتي

<sup>1</sup> - مصطفى منجود، اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، أمتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامي، عدد خاص: الأمة في قرن، 2000-2001م، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ط2002م، ص20-21.

<sup>2</sup> - نادية محمود مصطفى وآخرون، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: مرجع سابق، ص78-79. وصهيب علي جاسم، الفكر السياسي الإسلامي عند حامد ربيع، مرجع سابق، ص (غ) المقدمة.

السلطة السياسية (الشرعية)، والمؤسسة السياسية (الدولة)"<sup>1</sup>.

- هو "إعمال العقل فيما له صلة بظاهرة السلطة على مقتضى النظر الشرعي"<sup>2</sup>، أي أن الرؤية الفكرية جاءت في وجهتها إلى ظاهرة السلطة على مقتضى النظر الشرعي، أي في إطار ما وافق الشرع قرآنًا وسنةً.

- مجموعة الآراء والمبادئ والنظريات التي أطلقتها المجموعة البشرية الإسلامية منذ ظهور الرسالة الإسلامية، تعرض تلك المجموعة من الآراء والمبادئ والنظريات للعلاقة بين الفرد والسلطة، كما درست وفسرت ظاهرة السلطة في نشأتها، ووجودها أو جوازها، وتطورها، ومؤسستها، ووظائفها، وتحركها في المجال الدولي، وما لها<sup>3</sup>.

- هو "مجموع إسهامات المسلمين - نظريًا ونظمًا وممارسة - منذ مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى يومنا هذا، في مجالات الملك وتنظيم مؤسسات الحكم وسياسة شؤون الرعية والعلاقات الخارجية، فكر وتطبيق مبنيان على الأصول الشرعية المستمدة من نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع، تحقيقًا للهدف المنشود الذي توخته رسالة الإسلام من استخلاف الإنسان على الأرض والفوز في آخرته"<sup>4</sup>.

فإسهامات المسلمين في التنظير هو ذلك القسط من التعامل مع السلطة الذي يوصف بأنه تصور ومدركات، أما إسهاماتهم في النظم فهي الحلول الوضعية التي استطاعت الجماعة أن تُقيمها لمواجهة التحديات التي تُعرض لها، أما الممارسة فهي التعامل اليومي مع الواقع ببساطته وصراحته، سواء كان ذلك التعامل مطابقًا للنظم أو مخالفًا لها في أحيان أخرى، أو ساعيًا لتحطيم النظم حيث يرتفع مفهوم الثورة<sup>5</sup>.

هذه العلاقة بين العناصر الثلاثة - التنظير والنظم والممارسة - كانت واضحة في التاريخ الإسلامي، فالنشأة كانت من خلال القيم والمفاهيم المنزلة في شكل قواعد سماوية، التي شكلت

---

<sup>1</sup> - محمد جبرون، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة - قطر، ط1، 2015 م، ص 10.

<sup>2</sup> - مصطفى منجود، اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، مرجع سابق، ص 12.

<sup>3</sup> - جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 20-21.

<sup>4</sup> - صهيب علي جاسم، الفكر السياسي الإسلامي عند حامد ربيع، مرجع سابق، ص (غ) المقدمة.

<sup>5</sup> - حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، مرجع سابق، 157/1-158.

بدورها فكرًا شاملاً وفلسفة، أما الممارسة التي نبعت من ذلك الفكر خلال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن سوى مجموعة من النظم ارتفعت إلى مستوى القواعد النظامية باعتبار الهيمنة الروحية للرسول صلى الله عليه وسلم وشخصيته الإنسانية، ولكن عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتطور المجتمع الإسلامي ومن منطلق الطبيعة الذاتية للحضارة الإسلامية التي أساسها إعطاء الإرادة الفردية قسطها من المسؤولية والاختيار، كان على المجتمع السياسي أن يواجه مشكلاته بتطويع تلك النظم وتحويل تلك القيم إلى إطار للتعامل، مما جعل ممارسة الجماعة قابلة للخطأ والصواب<sup>1</sup>.

تأسيسًا على ما سبق، يتضح من خلال عرض بعض تعريفات مصطلح ومفهوم (الفكر السياسي الإسلامي) الإطار العام الذي يشكل الحد الأدنى لما ينبغي أن يطلق عليه (الفكر السياسي الإسلامي) باعتباره إعمالاً للعقل وما يستتبع ذلك من التدبر، والتأمل، والنظر، والاعتبار، فيما له صلة بالظاهرة السياسية التي تتجسد عملياً في السلطة السياسية، وأن تكون الآراء والنظريات الناتجة عن ذلك في وجهتها إلى ظاهرة السلطة على مقتضى النظر الشرعي، أي في إطار ما وافق الشرع.

أما صفة (المعاصرة) الواردة في عنوان البحث فيصعب تحديدها بشكل حاسم، لأن ذلك يخضع لإشكالية الموضوع الذي يتناوله كل باحث أو مؤرخ.

وأصل لفظ (المعاصر) من العصر، والأصل أن العصر مفهوم زمني يمكن أن يميز مرحلة، ويمكن أن تقوم له دلالة على التعاقب والتتالي، وما نُعايشُه من أوضاع الحاضر نصفه بالمعاصرة، والعصر بمعناه التاريخي الاجتماعي هو "مجموعة الظروف والأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعيشة خلال مرحلة تاريخية، فهو بذلك وبهذه الظروف والأوضاع يتصف بملامح محددة أو يغلب عليه طابع معين"<sup>2</sup>.

أما بالنسبة لموضوع البحث فيمكن اعتبار سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924 م حقبة زمنية شكلت مجالاً إسلامياً معاصراً، تولدت عنها - أي هذه الحقبة الزمنية - معظم الإشكاليات والقضايا الرئيسية التي شكلت موضوعات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، والتي ما زالت تفعل

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، 158/1-159.

<sup>2</sup> - طارق البشري، ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط3، 2007 م، ص 49 وما بعدها.

فعلها في وقتنا الراهن<sup>1</sup>.

## الفرع الثاني: الفرق بين الفقه والفكر في المجال السياسي

تبرز قضية التفرقة بين الفقه السياسي والفكر السياسي كضرورة ملحة في هذا المقام (من الناحية المنهجية والمعرفية)، لأن ضبط العلاقة بين مفهومي الفقه والفكر هو مقدمة لإزالة التباس المفاهيم وتداخلها واختلاطها في الأذهان. الفقه والفكر من حيث المفهوم الدلالي لهما، يقومان على أعمال العقل والذهن في القضايا التي يواجهها الإنسان بصورة تؤدي إلى فهمٍ بعد استفراغ الوسع والجهد، لكن التفرقة بينهما تنصرف إلى ثلاثة أبعاد هي:

### البند الأول: من حيث المرجعية العلمية والمعرفية

تتحدد مرجعية الفقيه في الوحي المعصوم، حيث يقوم باستخراج أحكام الشرع اجتهاداً لا عصمة له، بناء على مقدمات في فقه الشرع وفقه الواقع وفقه تنزيل الشرع على الواقع، وهو بذلك يشرع لعقيدة لا يمكن أن يدخل فيها ما ليس منها، أما الفكر فإن الوحي بالنسبة له هو الإطار العام الذي يحكم حركته، والمجال الذي ينبغي أن تدور فيه هذه الحركة ولا تتعداه، دون تضيق أو إعنات لها، لكن موضوعه الأساس هو الواقع الذي يسعى إلى توصيفه وتحليله وتفسيره وفهمه وتحديد أسباب فشله وكيفية التعامل معه، وهو في مهمته هذه، يستقرئ الوحي وسنن التاريخ وإنتاج العقول السابقة سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة، لذلك يدخل المفكر المسيحي وغيره الذي أنتج وتفاعل مع النسق المعرفي الإسلامي ضمن مصادر الفكر السياسي الإسلامي وهو ما لا يمكن أن يتم في الفقه السياسي الإسلامي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - انظر: رضوان السيّد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 2015م، ص 117 وما بعدها. وكذلك: احمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، ط2، 2015م، ص31.

<sup>2</sup> - نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1415هـ-1994م، ص 83. وانظر كذلك: نادية محمود مصطفى وآخرون، دورة المنهجية في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص 76.

## البند الثاني: من حيث المنهجية

يتعامل كل من الفقيه والمفكر مع النص والواقع، إلا أن أسلوب التعامل ومقاصده تختلف من الفقيه إلى المفكر، في حين يبتغي الفقيه من تحليل النص وفهم الواقع الوصول إلى حكم شرعي لا بدّ أن يكون صادقاً وصحيحاً ومتسقاً مع الشرع، نجد أن المفكر لا يسعى لذلك، وإنما مبتغاه الوصول إلى توصيف دقيق للواقع، وتقديم أفكار لعلاجه يحاول أن تكون صادقة وصحيحة وصالحة لأنه لا يترتب عليها حكم تكليفي، من هنا كانت منهجية المفكر تنصرف إلى فهم الواقع وتشريحه، وفي نفس الوقت فهم النص واستكناه مضامينه وسبر مقاصده ومدلولاته، مع زيادة نسبة الواقع لديه، عكس الفقيه الذي يتعامل مع النص بصورة تفوق تعامله مع الواقع<sup>1</sup>.

## البند الثالث: من حيث وحدة التحليل الأساسية

وحدة التحليل الأساسية بالنسبة للفقيه هو الفرد والظاهرة الفردية، لذلك فإن الظاهرة الواضحة في الخطاب الفقهي التنظيري منه والتطبيقي، أنه موجه إلى الأفراد، فالملزمون بأحكامه دائماً هم الأفراد الطبيعيون سواء أكانت من خطاب التكليف أم من خطاب الوضع<sup>2</sup>، أما المفكر فالملتزم أو الجماعة هي وحدة التحليل لديه، فهو يبحث ظاهرة جماعية بالأساس<sup>3</sup>.

يتجلى نفع بيان هذه الفروق بين مفهومي الفقه والفكر في المجال السياسي بصورة أساسية، في أن الفقه السياسي يُعدّ مصدرًا لمن أراد التنظير أو صياغة قضايا تتعلق بحقل النظرية السياسية، وذلك لخصوصية المصادر الفقهية التي تتعامل بصورة أساسية مع الوحي الخالد الذي يقدم الأطر العامة والمحددات الكلية للظاهرة السياسية، أما الفكر السياسي فيمكن عدّه مصدرًا لرصد تطور تعامل المسلمين مع الظاهرة السياسية، وذلك لارتفاع نسبة الواقع في المرجعية المعرفية للفكر السياسي الذي يفرض التغيّر والتجدّد لأنه متجدد متحول دائماً<sup>4</sup>.

إن إلحاق الفقه بالفكر هو إطلاق لمنضبط بقواعد، هي أصوله التي تحدث عنها علماء أصول الفقه، لذلك فإن إدراك طبيعة الفارق بين الفقه والفكر يؤدي إلى تلافي بعض الحرج المنهجي

<sup>1</sup> - نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 83-84.

<sup>2</sup> - أبو بكر أحمد باقادر وآخرون، مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 236.

<sup>3</sup> - نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 84.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 84-85.

والمعري الذي قد يؤدي إليه ذلك الخلط بين مفهومي الفقه السياسي الإسلامي والفكر السياسي الإسلامي.

### المبحث الثالث: مفهوم النظام السياسي الغربي

مصطلح النظام السياسي الغربي مركب إضافي من (نظام) و(سياسة) و(الغرب)، وقد تم التعرض لتعريف السياسة من قبل، وفيما يأتي بيان معنى المصطلحين الآخرين في اللغة والاصلاح، لنأتي في الأخير على بيان مفهوم النظام السياسي الغربي، وذلك من خلال الفروع التالية:

#### المطلب الأول: تعريف النظام لغة واصطلاحاً

##### الفرع الأول: تعريف النظام لغة

قال الجوهري: "النظام الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ"<sup>1</sup>، ومنه قيل: "النظام ما نظمت به الشيء من خيط وغيره، وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض فقد نظمته... وجمع نظام أنظمة ونظم وأنظيم"<sup>2</sup>.

والنظام: "الهدى والسيارة، وليس لأمرهم نظام؛ أي ليس لهم هدى ولا متعلق ولا استقامة، وما زال على نظام واحد؛ أي عادة"<sup>3</sup>.

فيطلق لفظ (نظام) في اللغة على الأشياء المضموم بعضها إلى بعض، كما يطلق على الشيء الجامع لتلك الأشياء، وهذا معنى مادي، والمعنى المعنوي يشير إلى الترتيب والاتساق والطريقة المتبعة في وضع الأشياء.

##### الفرع الثاني: تعريف النظام اصطلاحاً

اختلفت تعريفات الباحثين إلى لمصطلح النظام حسب زاوية النظر والتخصص، ومن التعريفات العامة له:

- "مجموعة من العناصر المترابطة التي تؤدي هدفاً معيناً"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - الجوهري، الصحاح، مصدر سابق، 217/2.

<sup>2</sup> - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، (مادة: نظم)، 578/12.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، 578/12.

<sup>4</sup> - أحمد مصطفى الحسين، مدخل إلى تحليل السياسات العامة، المركز العلمي للدراسات السياسية، الأردن، ط1،

2002م، ص102-103.

- "الدلالة على مجموع العناصر المكونة لكل المنظم، والذي يتخذ من جزاء ذلك هيئة ثابتة، فهو وصف خارجي؛ لأن ذكر العناصر المكونة لا يهتم بالضرورة بترتيبها ولا بتكوينها"<sup>1</sup>.

ويجمع معنى النظام العنصرين المادي والمعنوي ويشير بذلك إلى: "مجموعة من العناصر البشري وعنصر الآلات والمكائن مجتمعة ببعضها بعضاً، تربطها علاقات محددة وقوانين شاملة لكل جزء من هذه المجموعة دوره المرسوم وصيغة محددة لتحقيق هدف محدد"<sup>2</sup>.

وما يهمنا هنا هو معنى النظام في إطار العلوم الاجتماعية والإنسانية حيث يشير مصطلح نظام (Institution) في العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى: "مجموعة القواعد الاجتماعية المتعلقة بمجال ما، وهذه القواعد تشتمل على قواعد قانونية كما تشمل عادات اجتماعية... وينطبق هذا على النظم بصفة عامة، ولكنه يصطبغ بأهمية خاصة في مجال النظم السياسية"<sup>3</sup>.

وجاء في موسوعة السياسة: "مصطلح يطلق على الظواهر والعلاقات والبني الاجتماعية بما يفيد تبلورها وانتظامها في قواعد ومصالح وقيم واتجاهات متميزة"<sup>4</sup>.

وتقوم نظرية النظم على إمكانية التعامل مع أي ظاهرة طبيعية كانت أم اجتماعية وتحليلها على أساس أنها نظام، وقد بدأت الفكرة عموماً في علوم الطبيعة، وانتشرت الفكرة مع تطور علوم الحاسب والمعلومات، إلى العلوم الإدارية والسياسية والاقتصادية. وقد استعملته العلوم السياسية والإدارة العامة من خلال فكرة النظام الإداري والسياسي<sup>5</sup>، ويشير هنا إلى مجموعة الخطوات أو الإجراءات المتناسقة التي يتم من خلالها تدبير الأمور وتسييرها بطريقة صالحة.

## المطلب الثاني: تعريف النظام السياسي

اختلفت التعريفات حول مصطلح النظم السياسية وتباينت حسب النظرة التي يوليها كل فقيه

<sup>1</sup> - معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، دم، ط1، 1988م، 814/1.

<sup>2</sup> - عثمان الكيلاني وآخرون، المدخل إلى نظام المعلومات الإدارية، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2000م، ص15.

<sup>3</sup> - سعاد الشراوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998م، ص1.

<sup>4</sup> - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 582/6.

<sup>5</sup> - أحمد مصطفى الحسين، مدخل إلى تحليل السياسات العامة، مرجع سابق، ص103.

قانوني اهتمامه، ورغم اختلاف وتباين التعريفات المقترحة في هذا الخصوص، إلا أنها حددت معنيين للنظم السياسية، أحدهما ضيق وهو التعريف التقليدي، والآخر واسع وهو التعريف الحديث.

يراد بتعبير النظام السياسي في المعنى الضيق أو التقليدي نظام الحكم الذي يسود دولة معينة، وتبعاً لذلك يكون هناك ترادف بين تعبير النظم السياسية والقانون الدستوري، ذلك القانون الذي هو "قانون نظام الحكم وبيان قانوني لتكوين السلطات فيه، وتحديد صلاحياتها وكيفية ممارستها لهذه الصلاحيات، وعلاقات بعضها بعضاً وبالأفراد"<sup>1</sup>.

أما المعنى الواسع والمعاصر لتعبير النظم السياسية فيراد به "دراسة مختلف أنظمة الحكم التي تعم الدول المعاصرة، ليس فقط من خلال القواعد الوضعية المطبقة، وإنما أيضاً من خلال ما يسود هذه الدول من مبادئ فلسفية وسياسية واجتماعية واقتصادية"<sup>2</sup>، ومن ثم لم يعد هناك ترادف بين تعبير النظام السياسي وتعبير القانون الدستوري، فيكون النظام السياسي بهذا المعنى أعم وأشمل من القانون الدستوري.

فالمدرسة السلوكية فهمت النظام السياسي على أنه المؤسسات السياسية وبالذات المؤسسات الحكومية (التنفيذية والتشريعية والقضائية)، ولكن تحت تأثير المدرسة السلوكية اتخذ مفهوم النظام السياسي أبعاداً جديدة، وأصبح يشير إلى شبكة التفاعلات والعلاقات والأدوات التي ترتبط بظاهرة السلطة سواء من حيث منطلقها (الجانب الأيديولوجي)، أو القائمين على ممارستها (النخبة)، أو الإطار المنظم لها (الجوانب المؤسسية)<sup>3</sup>.

وانطلاقاً مما سبق، فإنه لا يمكن تفسير النظام السياسي لدولة ما إلا بالرجوع إلى نظامها الاقتصادي والاجتماعي ودرجة تقدمها والعقائد السائدة فيها والقيم والتقاليد الثقافية لشعبها. ولا يكفي مجرد الرجوع إلى النصوص الدستورية المدونة لفهم طبيعة نظام سياسي ما.

<sup>1</sup> - نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط2، 2011م، ص5.

<sup>2</sup> - ثامر كامل محمد الخزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة: دراسة معاصرة في استراتيجية إدارة السلطة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2004م، ص22.

<sup>3</sup> - علي الدين هلال ونيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط2، 2002م، ص9.

## المطلب الثالث: مفهوم الغرب

يدل مصطلح الغرب في خضم استخداماته الكثيرة، على استقراره دلاليًا على جملة من العناصر بالتأليف بينها تعطينا حقيقة معقولة، بما نتصور ونملك ونفسر ونحكم على هذه الظاهرة التاريخية الممتدة، ويتألف هذا المصطلح من المعاني التالية<sup>1</sup>:

**1- الغرب الجغرافي:** وهو ما ترسمه الخطوط الجغرافية والخرائط العالمية لما يقع في جهة الغرب من آسيا وإفريقيا لتشمل بلدان أوروبا وأمريكا وكندا، وقد اتخذت جبهة موحدة أمام الشرق الجغرافي والسياسي.

**2- الغرب الثقافي:** وهو ما أنتجه الغرب من ثقافة في عصوره المختلفة إلى ان انتهت إلى ثقافة العلمانية والليبرالية والفردية والرأسمالية في جميع المجالات.

**3- الغرب الحضاري:** وهو المنظومة المعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية المتكاملة التي ولدت في الغرب الجغرافي إبان عصر التنوير واستمرت إلى يومنا الحاضر، وتحاول أن تبسط سيطرتها على العالم كله وتلغي بقية الحضارات.

وإذا كان المقصود هو الغرب الحضاري، فإن هذه المعاني تتكامل ولا تنفصل عن بعضها، إذ أن الغرب الحضاري تولّد في أحضان الغرب الجغرافي والثقافي، كما أن اللفظين غربي- أوروبي يستخدمان على البديل في العصور الحديثة.

ويعبر الغرب على نمط واحد من الخصائص التاريخية والإثنية والثقافية والحضارية عمومًا، والتي تشكل في مجموعها ملمح النقاء إزاء الأنماط المفارقة أو المختلفة، قوميًا ولسانيًا، وما إلى ذلك من معايير التفريق<sup>2</sup>.

وقد تمحورت التقاليد التي شكلت الغرب حول ثلاثة تقاليد أساسية هي<sup>3</sup>:

1- المسيحية وبأكثر دقة الكاثوليكية في المجال الأخلاقي.

2- التأثير المستمر للقانون الروماني في مجالات القانون والسياسة والدولة.

---

<sup>1</sup> - عامر عبد زيد الوائلي وهاشم الميلاني (إعداد وتحرير)، نحن والغرب: مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2017م-1438هـ، 15/1-16.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص190.

<sup>3</sup> - روجيه غارودي، الإرهاب الغربي، ترجمه عن الفرنسية: سلمان حرفوش، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط1، 2007م، ص52.

### 3- التراث الإغريقي اليوناني في مجال الفكر والفنون.

بالإضافة للمعنى المفهومي الذي قد يمنحه مصطلح الغرب فإنه يتيح شكلاً من التحليل الإجرائي بتصنيف أنماط معينة وأساليب حياة بالنظر إليه، وقد يتعدى ذلك الموضوعية العلمية البحتة في تصوير أجزاء العالم وتطوراتها، إلى ناحية أيديولوجية تقوم على الدعوى إلى التبشير بنموذج الحياة الغربية بوصفها أعلى مثال ممكن لتطور الحضارات، أو بالنظر إليه كسقف متجاوز تغلب على التخلف وحقق التقدم المطلق<sup>1</sup>.

وتأسيساً على ما سبق فإن دراسة النظم السياسية الناتجة عن الغرب الحضاري تقتضي:

1- الوقوف على القيم السياسية كما هي مصورة في الأفكار المذهبية التي صورت تلك النظم على أساسها.

2- الوقوف على كيان مؤسسات الحكم التي جاءت مصورة على مقتضى تلك القيم وإعمالاً لها، والتي ظهرت في إطار الدولة القومية الحديثة<sup>2</sup>.

وتصنف النظم السياسية الغربية المعاصرة بتباين أصولها المذهبية والأيدولوجية، فبعضها ترجع أصوله إلى مذهب الحقوق الطبيعية الذي انتشر في غرب أوروبا في القرنين 17 و18م، الذي انتهى إلى صيغة النظم الليبرالية، بينما يترد البعض الآخر إلى الفلسفة الماركسية في القرن 19م، والتي ظهرت في صيغة النظم الشيوعية الشمولية.

ومن ثمّ يكون مفهوم النظام السياسي الغربي باعتباره مجموعة من القواعد والأجهزة التي تنظم الحكم وطريقة ممارسة السلطة الحاكمة للحكم، بناء على الأصول المرجعية للأيدولوجية الليبرالية أو الشيوعية التي نشأت في إطار المنظومة المعرفية للغرب الحضاري.

<sup>1</sup> - عامر عبد زيد الوائلي وهاشم الميلاني، نحن والغرب، مرجع سابق، 1/193.

<sup>2</sup> - محمد طه بدوي وآخرون، النظم السياسية والسياسات والعلاقات الخارجية الدولية، دار التعليم الجامعي، الاسكندرية- مصر، ط2013. ص126-127.

الفصل الأول: مفهوم الدولة

ومقوماتها في الفكر

السياسي الغربي

## الفصل الأول: مفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الغربي

تعتبر الدولة الوحدة القانونية المستقلة ذات السيادة التي تملك صلاحية الإكراه المادي المشروع وأدواته على الصعيد الداخلي، كما تملك الشخصية القانونية التي تكسبها أهلية أن تكون مخاطبة بأحكام القانون الدولي العام على الصعيد الخارجي، وبينما يعتمد مفهوم النظام السياسي في وجوده على نمط مستمر من العلاقات والتفاعلات الإنسانية، يتطلب وجود الدولة عناصر أخرى كالإقليم والشعب والسيادة، ومن ثم يستطيع الباحث تعيين حدود في دراسته للدولة، لكنه لا يستطيع ذلك في دراسته للنظم السياسية.

لا شك بأن الدولة ليست هي الكيان الوحيد الذي يمثّل النظام السياسي، ولكنها تعتبر العامل الأعظم في تجسيد هذا النظام نظرًا لأهميتها، والكيان الأوضح من حيث الشكل الذي تتخذه في بنائها. ومن ثمّ سيتم دراسة مفهوم الدولة ومقوماتها الفكرية الأساسية كما نظر لها الفكر الغربي وفق المباحث التالية:

المبحث الأول: السياقات التاريخية والخلفيات الفكرية لنشوء وتشكل الدولة الحديثة في

الغرب

المبحث الثاني: مفهوم الدولة الحديثة وتطوره في الفكر السياسي الغربي

المبحث الثالث: مقومات الدولة الحديثة في الفكر السياسي الغربي

## المبحث الأول: السياقات التاريخية والخلفيات الفكرية لنشوء وتشكل الدولة

### الحديثة في الغرب

يعالج هذا المبحث السياقات التاريخية والجهود المبذولة من طرف مفكري وفلاسفة الغرب، التي أدت إلى نشوء وتشكل الدولة الحديثة أو ما يعرف بالدولة الأمة، وقد كان لتاريخ العصور الوسطى بما حمله من صراع بين المؤسستين الدينية والسياسية، دور بارز في تشكل الدولة الحديثة بخصائص معينة انطبعت بها إلى يومنا هذا.

كان نشوء الدولة الحديثة في الغرب نتيجة صيرورة تاريخية وتفاعلات مكثفة، امتدت من نهاية العصور الوسطى إلى نهاية عصر النهضة ومشارف العصر الحديث، وساهمت فيها أحداث وشخصيات وأفكار، تمخض عنها نظام سياسي جديد يختلف اختلافاً جذرياً عن الأنظمة السياسية التي سبقته. وهو ما سيتم بيانه من خلال المطالب التالية:

### المطلب الأول: السياق التاريخي لصراع الكنيسة والدولة

المطلب الثاني: تطورات عصر النهضة الأوروبية وأثرها في تشكل الدولة الحديثة

المطلب الثالث: دور الفكر والفلسفة السياسية في صياغة نموذج الدولة الحديثة

## المطلب الأول: السياق التاريخي لصراع الكنيسة والدولة

ظهرت المسيحية بوصفها عقيدة دينية تأسست في مجتمعها دول وأنظمة سياسية، وعاصر ظهورها وانتشارها بين سكان الأقاليم الرومانية والمجتمعات الخاضعة لسلطة الإمبراطور البدايات الأولى لاضمحلال بُنى وأنظمة السلطة الرومانية ونشوب الصراع بين شعوبها وطبقاتها وفئاتها المتنافسة المتناحرة، وقدمت المسيحية نفسها في هذه البيئة القلقة والوسط المضطرب بوصفها عقيدة دينية سماوية تمتلك رؤيتها الخاصة للحياة الإنسانية، فأثرت هذه العقيدة الدينية الجديدة وتأثرت بهذه البيئة وخصائصها وصراعاتها، وصارت المسيحية في القرن الرابع الميلادي الدين السائد، وخلال القرن الخامس سقطت الإمبراطورية الرومانية بفعل الغزو الجرمني وابتدأت العصور الوسطى بسقوطها<sup>1</sup>، وقد مرّ صراع الكنيسة والدولة بثلاث مراحل كبرى وتفصيلها كالآتي:

### الفرع الأول: خضوع الفكر المسيحي لطاعة الحكام

بدت المسيحية في بواكيرها الأولى غير مهتمة إلى حدٍ كبير بقضايا السياسة والحكم، وفقاً لعقائدها الدينية التي تميزت باقتصارها على الشؤون الروحية، بما يجعل منها ديناً تعزف عقائده عن الاهتمام بشؤون الحياة الدنيوية أو الانشغال بها، فهي تقوم على مبدأ الخلاص الروحي مما يعني عدم امتلاكها بأي حال لفلسفة أو نظرية سياسية<sup>2</sup>، فالتعاليم المسيحية المتعلقة بالشؤون الدنيوية تتلخص في عبارة السيد المسيح " إن مملكتي ليست في هذا العالم"<sup>3</sup>، التي فرضت منظورها ومنطقها على الفكر المسيحي، بما غيّب عنه المبادئ السياسية الوضعية<sup>4</sup>.

ويعدُّ النصّ الوارد في إنجيل متى نصّاً مرجعياً في هذا الشأن، فعندما حاول بعض اليهود نصب فخ للسيد المسيح وإغراء السلطة الرومانية به، سأله عما إذا كان جائزاً دفع الجزية لقيصر أم لا؟ فردّ عليهم " « لماذا تحاولون إخراجي أيها المرأؤون!، أروني نقد الجزية »، فأتوه بدينار. فقال لهم

<sup>1</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص 319 وما بعدها.

<sup>2</sup> - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2010، (77/2).

<sup>3</sup> - الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح 18، العدد 36، طبعة دار المشرق، بيروت-لبنان، ط 3، 1994م.

<sup>4</sup> - جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط 2، 1983م، ص 85.

« لمن الصورة هذه والكتابة؟ » قالوا: « لقيصر ». فقال لهم « أدوا إذا لقيصر ما لقيصر، والله ما لله »<sup>1</sup>.

وملخص نتيجة هذا النص أن السياسة وأحكامها ومقتضياتها دون قيمة، لذلك يتوجب على الفرد طاعتها والخضوع لها وتأدية التزاماته نحوها، وفي مقدمتها التزامه بدفع الضريبة لها من حيث هي رمز دائم ومؤكد لطاعة الناس للسلطة المدنية والانصياع لإرادتها<sup>2</sup>. وعلى نفس الخطى سار المسيحيون الأوائل وأوغلوا في التنظير لوجوب الانصياع للسلطة الرومانية الوثنية، ويمكن تلمس ذلك من نص نموذجي آخر يشدد على وجوب طاعة السلطة الحاكمة، وقد ورد هذا النص في رسالة (القديس بولس) إلى مؤمني روما، والذي أكد فيه على ذلك بقوله: "ليخضع كل امرئ للسلطات التي بأيديها الأمر، فلا سلطة إلا من عند الله، والسلطات القائمة هو الذي أقامها، فمن عارض السلطة قاوم النظام الذي أراده الله"<sup>3</sup>. وقد كان هذا التنظير لطاعة الحاكم الروماني لتجنيد الكنيسة وأتباعها الصراع والمواجهة مع الإمبراطورية الرومانية الوثنية ولتخفيف وطأة الاضطهاد والتعذيب التي نالها منها، وقد ظل الأمر كذلك حتى انتشرت المسيحية وغرست جذورها عميقاً في بنية المجتمع الإمبراطوري الروماني، وهو ما تطلب حوالي ثلاثة قرون من الزمن، أعلن بعدها الإمبراطور قسطنطين (272-337م) اعترافه بالمسيحية واحداً من الأديان الرسمية للإمبراطورية، ومن ثم اعتناقه لها قبيل وفاته.

### الفرع الثاني: استقواء الكنيسة والصراع بين السلطين السياسية والدينية

مثلت مقولة "فلا سلطة إلا من عند الله" الواردة في نص رسالة القديس بولس إلى مؤمني روما، الأساس اللاهوتي لما يعرف في الفكر السياسي المسيحي بنظرية الحق الإلهي للملوك، حيث سيتم صياغة نظرة جديدة في التنظير اللاهوتي للظاهرة السياسية، تتمحور حول مفهوم الثيوقراطية (الحكم الإلهي)، الذي يُعدّ من المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي المسيحي في العصور الوسطى، وهذا المفهوم يتركز على فكرة رئيسة تنسب السلطة السياسية إلى إرادة أسمى من إرادة البشر، هي إرادة الله ومشيعته، فالله خالق كل شيء ومن ذلك الدولة، وهو الذي يختار الملوك

<sup>1</sup> - الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح 22، العدد 15-22.

<sup>2</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 331.

<sup>3</sup> - الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة القديس بولس إلى أهل رومة، الإصحاح 13، العدد 1-2.

بطريق مباشر أو غير مباشر لحكم الشعوب، وهذا يحتم على الأفراد طاعة ذلك الحاكم والانصياع له وعدم الاعتراض عليه<sup>1</sup>.

بعد التعايش السلمي بين الكنيسة والإمبراطورية الرومانية في المرحلة الأولى بحكم محدودة أدوار الكنيسة وتأثيراتها الاجتماعية، واعتراف الكنيسة بسلطة الدولة ودعوها المسيحيين الخضوع والطاعة لها، واعتراف قسطنطين بالمسيحية واعتناقه لها، بدأ خوف الكنيسة وخشيتها من أن يحاول الإمبراطور فرض سلطانه عليها، فراحت تعمل على إخضاع الإمبراطور لها والتحكم بواسطته بمقاليد السلطة السياسية، وكان من نتائج ذلك إضافة إلى فقدان الكنيسة لطابعها العقائدي الأخلاقي الروحي، انقسام المجتمع المسيحي بين مذهبي أنصار سلطة الكنيسة ورجال الدين، وأنصار سلطة الدولة ورجال السياسة، ودفع هذا التناقض والصراع بين الكنيسة والدولة بكل منهما إلى محاولة كسب ولاء الناس لها على حساب الأخرى، مما تطلب من الكنيسة تقديم تفسيرها الخاص لظاهرة السلطة السياسية المدنية، وتحديد موقفها منها وعلاقتها بها، فلقد أعلنت الكنيسة أن قيصر لا يمتلك كل شيء ولا حق له في طلب الطاعة والولاء المطلقين، وتسبب ذلك في حلول الثنائية السلطوية في العالم المسيحي الروماني بعد ظهور الكنيسة، محل الأحادية السلطوية التي كرستها من قبل الإمبراطورية الرومانية الوثنية<sup>2</sup>.

تعاظم دور الكنيسة بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، حيث أصبحت سلطة البابا تمارس على جميع المسيحيين، ومع مرور الزمن أصبح الحاكم الزمني يستمد سلطته من الحاكم الروحي على أساس أن الله سلّم سيفين للبابا، احتفظ بأحدهما وهو سيف السلطة الدينية، وأعطى الثاني للحاكم المدني وهو بذلك يستطيع حرمانه منه إذا لم يقيم بواجباته، بهذا أصبح البابا يفرض سلطته على الحاكم المدني<sup>3</sup>. وكثيراً ما يُعبّر عن هذا التصوير الفكري لعلاقة هاتين السلطتين باسم نظرية "السيفين"، وهي نظرية استقرت رسمياً فسجلها البابا جلاسيوس الأول (410-496م) في أواخر

<sup>1</sup> - جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1985م، ص144-145.

<sup>2</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص336-337.

<sup>3</sup> - فرانسوا شاتلبيه وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة: خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1984م، ص40-41.

القرن الخامس الميلادي، وهو أول من صاغ الفصل بين الكنيسة والدولة من حيث البنية والسلطة صوغًا علنيًا واضحًا، مع الحفاظ على التفوق للكنيسة المسيحية<sup>1</sup>.

يستند هذا المبدأ الإجرائي التنظيمي من الناحية الفكرية إلى تمييز أوغسطين بين الشائين الروحي والزمني، الذي هو جزء أساسي من العقيدة المسيحية<sup>2</sup>، ولكن نظريته هذه لم تمنع وقوع الصراع بين المؤسستين الكنسية والحكومية واشتداده وتفاقمه، فقد وسع البابا غريغوري الأول الكبير (540-604م) المبادئ التي سبق ووضعتها جلاسيوس الأول، حيث صاغ ما سمي بـ "المفهوم الوزاري للسلطة السياسية"، جاعلاً من المؤسسة السياسية الحاكمة جهازًا وزاريًا تابعًا للمؤسسة الدينية الكنسية على أساس أن أجهزة السلطة المدنية ليست إلا مصلحة من مصالح حكومة الكنيسة<sup>3</sup>.

وصلت سلطة البابوية قمة نفوذها في عهد غريغوري السابع (1015-1085م)، ففي هذه المرحلة تحولت البابوية إلى بنية قانونية تملك محاكم كنسية، ونشأ ما يسمى بالملكية البابوية التي جعلت البابا حاكمًا فعليًا على الكنائس، وجعلته متفوقًا على جميع البشر إلى درجة حقه في محاسبة أرواحهم. كما رفعت البابوية فوق الدولة حيث يمكنها فرض سلطتها على الملوك بواسطة العقوبات الكنسية<sup>4</sup>.

وتنامت سطوة الكنيسة وهيمنتها حيث "ما من ادعاء بالسيادة الدنيوية يستطيع لبعض الوقت تحدي ادعاء الكنيسة، وما من مدونة رسمية بوسعها أن تنافس دعاوى القساوسة والأساقفة. إن التأثيرات والقيم الدينية اخترقت كل مسامات الحياة في العصور الوسطى"<sup>5</sup>.  
فقد تميزت الفلسفة الكنسية برمتها في قمة العصور الوسطى باستحواذها على السياسة والاقتصاد والعلم والأخلاق والفن، ووضعتها تحت سيطرة علم اللاهوت، ولم تجد إمكانية لتطور

<sup>1</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، ط2، 2015م، (ج2/مج1/129).

<sup>2</sup> - جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 157.

<sup>3</sup> - جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 108.

<sup>4</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج1/134). وينظر: رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، دار قباء، القاهرة، ط2002، ص36 وما بعدها.

<sup>5</sup> - جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: علي حاكم صالح و حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2008م، ص97.

مستقل في هذه الحقول إلى أن كسر عصر الإصلاح الديني وعصر النهضة وحدة الفكر المسيحي الوسيط.

### الفرع الثالث: سيادة فكرة الدولة وانزواء الفكر الكنسي

استخدم الفكر السياسي المسيحي العقائد اللاهوتية الغيبية لتفسير الظاهرة السياسية، مما جعله أحادي الرؤية والتفسير، وأعاق تقدمه وعرقل مسيرة تطوره حتى جاءت أفكار القديس توماس الأكويني (1224-1274م)، أحد آباء الكنيسة في أواخر العصور الوسطى، لتضيف المنطق أو المنظور الفلسفي إلى العقائد اللاهوتية الدينية، وتزج بين الديني والفلسفي بما أسس لتفسير جديد لظاهرة السلطة السياسية، كان هو المنطلق فيما بعد لتطور الفكر السياسي الغربي وخروجه من العصور الوسطى إلى عصر النهضة الأوروبية والمهد لدخول الفكر الغربي إلى العصر الحديث. فقد عارض الأكويني ما جاء به سابقوه من المفكرين المسيحيين حول كون نشأة الدولة جاء كحصيلة لسقوط الإنسان في الخطيئة، فبحكم تأثره بأرسطو ربط أصل السلطة السياسية بالطبيعة الاجتماعية للإنسان بوصفه كائنًا لا يستطيع العيش منفردًا ومعزولاً عن الآخرين<sup>1</sup>، لذلك اعتبر أن أداة خلاص الإنسان ونجاته على الأرض هي السلطة السياسية وليس الكنيسة التي هي أداة خلاص الإنسان ونجاته في السماء، فهو يعطي لمفهوم الدولة الموجهة نحو تحقيق الخير العام مكانًا كبيرًا، وإذا كان السلطان الروحي والسلطان الزمني منبثقين عن السلطة الإلهية، فإن السلطة الزمنية لا تخضع للسلطة الروحية إلا بالقدر الذي يريده الله ويكون كافيًا لنجاة روح الإنسان وخلصها حسب رأيه، ولهذا يجب على الناس الخضوع للسلطة الروحية في شؤون الإيمان والعقيدة قبل خضوعهم للسلطة الزمنية، أما فيما يتعلق بالشؤون العائدة إلى خير الحاضرة - أي المجتمع السياسي - فمن الأفضل الخضوع للسلطة الزمنية قبل السلطة الروحية<sup>2</sup>.

حققت رؤية الأكويني هذه التوازن بين السلطتين الدينية والزمنية، وضمنت تعاونهما وتكاملهما وظيفيًا، لكن فساد الكنيسة وطغيانها والتخلف الذي استشرى في أوروبا بسببها، في

<sup>1</sup> - ليوشتراوش وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م، (363/1). و عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص344.

<sup>2</sup> - جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص163.

مقابل غناها وتراكم ثرائها أنشأ في الكنيسة صراعاً بين نزعتين فيما يخص علاقتها بالسلطة السياسية:

- نزعة سلوك دنيوي عند المؤسسة الكنسية، لتأكيد مكانتها ومجدها وسلطاتها وثرائها التدرجي.

- وفي المقابل نزعة روحانية تدعو إلى العودة إلى الأخلاق المسيحية التقشفية الزاهدة في الدنيا<sup>1</sup>.

وجاءت بدايات أفول سلطة الكنيسة ومحاولات منعها من التدخل في الشؤون السياسية مع أواخر القرن الثالث عشر، عندما أخذت السلطة السياسية تتململ للخروج من دائرة الخضوع للسلطة الكنسية، ووقع النزاع الخطير في أوائل القرن الرابع عشر بين البابا بونيفاس الثامن (1235-1303) وملك فرنسا فيليب الجميل (1268-1314م)، بعد أن نشر البابا أهم إعلان عن تفوق البابوية على السلطة الزمنية وهدد بخلع الملك، ورد عليه الملك بالرفض والإعلان بأن الجميع -الملك ورجال الكنيسة- يخضعون لإرادة الله، وهو لا يخشى إلا الله وحده، لأنه هو الذي منحه العرش والملكية التي كانت موجودة في فرنسا قبل الكنيسة، وكانت لها سلطاتها المطلقة التي لم تكن منحة من الكنيسة، وجاءت نهاية الصراع لصالح الملك الفرنسي الذي جمع ممثلي طبقات الشعب عام 1302م، ليقرروا أن الملك وأسلافه تلقوا سلطاتهم وتيجانهم من الله وحده، فأرسل الملك قوة عسكرية لاعتقاله، واعتقل في بلدته وتوفي بعد ذلك بفترة قصيرة، وكان انتصار الدولة وهزيمة الكنيسة بداية النهاية للصراع بينهما<sup>2</sup>.

وعن هذه الفترة يقول إهرنبرغ في كتابه (المجتمع المدني): " أما الآن، فإن وحدة خيوطها تجمعت بين يدي الملك، لقد تلاشت الهيمنة الكنسية بالتدريج، وصارت السيادة البابوية ميزة لكنيسة تحولت مهمتها من تنظيم العالم المسيحي برمته إلى مجرد صغير شريك للدولة، وذلك عندما بدأ الدين تقهقره البطيء إلى عالم الورع الشخصي، فعدت الأنظمة الملكية المطلقة الشكل المميز

<sup>1</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج1/140).

<sup>2</sup> - جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص204-206. و جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، (179/2) وما بعدها.

لتنظيم السياسي في أرجاء أوروبا الغربية برمتها، وغدت فكرة مركز واحد لسيادة السلطة الدنيوية شيئاً محورياً في الفكر السياسي<sup>1</sup>.

بدأت صيرورة ضعف الكنيسة وتصاعد قوة الدولة في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر، وهو القرن الذي أخذت فيه الأمم الإمبراطورية تتفكك إلى دول ملكية، فقامت دولة الملكية المطلقة في بريطانيا وفرنسا وهمشت سلطة الكنيسة وحسّمت المعركة لصالحها، وتضرر موقع البابوية نتيجة الانشقاق في داخل الكنيسة، ففي عام 1409م أفضى تدهور الوضع إلى وجود ثلاثة باباوات، ونشأت حالة تطاول العامة في الأدب والكتابة على منصب البابا، ومن ناحية أخرى انجذب مثقفون في هذه المرحلة إلى ثقافة العصر الروماني واليوناني، وهو ما مثل بداية القطيعة مع العصور الوسطى<sup>2</sup>.

كخلاصة لما سبق، مرّ الصراع بين الكنيسة والدولة بثلاث مراحل كبرى هي:

- سيطرة الأباطرة الرومان، وخضوع الفكر المسيحي لهؤلاء.
- في المرحلة الثانية استقوت الكنيسة وسادت المنافسة بين السلطتين، وانتهت بتقرير تفوق وسمو السلطة الدينية على سلطة الدولة، وظهرت في هذه المرحلة نظرية الحق الإلهي بقوة في التنظير السياسي المسيحي.
- في المرحلة الثالثة بدأت مظاهر الضعف والانشقاق تدب داخل الكنيسة مما أدى إلى انزواء الفكر الكنسي ونفوذ الكنيسة شيئاً فشيئاً مع سيادة فكرة الدولة، كما تفككت الإمبراطورية الرومانية إلى دول ملكية، وبذلك تخلصت أوروبا من نفوذ الكنيسة والإمبراطورية معاً، وساد الوعي بضرورة القطيعة مع العصور الوسطى واستعادة أجماع الماضي، التي ترمز إليها الحقبة اليونانية فكرياً، والحقبة الرومانية سياسياً وتاريخياً. لتستقبل أوروبا عصر النهضة بمفاهيمه وقيمه ونظمه الجديدة.

<sup>1</sup> - جون إهرنبرغ، المجتمع المدني، مرجع سابق، ص123.

<sup>2</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج1/159-160).

## المطلب الثاني: تطورات عصر النهضة الأوروبية وأثرها في تشكّل الدولة الحديثة

يغطي عصر النهضة في أوروبا حقبة زمنية تمتد بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر، وعبرة (نهضة) تحمل دلالة البعث والإحياء لأعجاف الماضي، التي ترمز إليها الحقبة اليونانية فكرياً، والحقبة الرومانية سياسياً وتاريخياً، كما تعني النهضة ضمناً القطيعة مع عصور الانحطاط والجمود وهي العصور الوسطى.

شهدت أوروبا تحولاً عميقاً وتجديداً في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والفنية في أوروبا الغربية، وبدأ هذا العصر في دول المدن الإيطالية<sup>1</sup>، ثم انتقلت إلى فرنسا وبقية أوروبا، وطبعت أوروبا مجموعة من الخصائص في هذه المرحلة يمكن إيجازها في الآتي:

- على الصعيد الاقتصادي ظهور العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الرأسمالية التي حلت تدريجياً محل العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الإقطاعية، كما ساد الاعتقاد بألوية المعادن الثمينة -الذهب والفضة- التي تتخذ شكل النقود، أو تبدو قابلة لأن تصبح كذلك، بما يجعل الحصول على هذه المعادن الهدف الأساس لكل نشاط اقتصادي.

- على الصعيد الاجتماعي ظهور الطبقة البرجوازية -طبقة التجار والصنّاع- كقوة اقتصادية واجتماعية حلت محل الطبقة النبيلة التي فقدت تدريجياً المركز الاجتماعي الراجح التي تمتعت به في العصور الوسطى.

- على الصعيد السياسي ظهور أنظمة الحكم الملكية المطلقة بعد تفكك الإمبراطورية الرومانية، وكان الطابع المركزي للسلطة الملكية هو الطابع السائد في هذه الحقبة والمميز للنظام السياسي في أوروبا خلالها.

- على الصعيد الديني تلاشى نفوذ الدين على الحياة الفكرية، وتنامت في الوقت ذاته الثقة في قدرات الإنسان مع زيادة تقدير التوجهات الفردية للأشخاص، كما تفسخت وحدة العالم المسيحي من جرّاء ما واجهته من الأفكار الإصلاحية المذهبية؛ فبدلاً من وجود كنيسة واحدة أصبح الأمر يتعلق بمذاهب طائفية تخوض في الحقيقة كفاحاً مريراً ضد بعضها البعض.

<sup>1</sup> - كوينتن سكز، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2012م، (39/1).

- على الصعيد الثقافي والعلمي جرى تثبيت منطق العلم الوضعي والاتجاه العلمي التجريبي، واعتماد العقل أداة لمعرفة العالم والطبيعة والكون والإنسان، وحكماً لتحديد صحة وخطأ الأشياء، وتصفية النزعات اللاهوتية بهذا الشأن<sup>1</sup>.

ساهم كلٌّ من الحكم الملكي المطلق والإصلاح الديني البروتستانتي في عصر النهضة في انبثاق وتشكل الدولة بمفهومها الحديث، وهو ما سيجري تفصيله وفق الآتي:

### الفرع الأول: الحكم الملكي المطلق

تكونت في القرن السادس عشر عقيدة ذات اتصال بتقدم السلطة الملكية في بعض الدول؛ هي فكرة الإطلاقية، التي تميزت في المرحلة الأولى بالتأكيد على سيادة ملكية بدون حدّ ولا رقابة، لا تعترف للرعية إلا بحق الطاعة، حيث انتشرت في هذا القرن الممالك المنظمة والمتينة الرسوخ في استقلالها القومي، فبعد تفكك الإمبراطورية الرومانية وتهاوي المطامح البابوية في الإدارة الزمنية للمسيحية، ترسخت الصفة القومية في الملكيات بوضوح<sup>2</sup>، فقد أصبحت الملكية المطلقة بسرعة النمط السائد للحكم في أوروبا الغربية، وكانت تستند على القوة إلى حد كبير وبشكل صريح تماماً، وحدث نمو الملكية المطلقة في كل مكان تقريباً من أوروبا الغربية، غير أن فرنسا هي التي ضربت أوضح مثال على نمو سلطة ملكية على درجة عالية من المركزية<sup>3</sup>، حتى عُرف النصف الثاني من القرن السابع عشر بأنه عصر الملك الفرنسي لويس الرابع عشر (1638-1715م)، وهو عصر انتشار الحكم المطلق في أوروبا، بسبب محاولة اقتداء أغلب ملوك أوروبا بلويس الرابع عشر ونظريته في الحكم المطلق، "حيث اتبع في حكمه نظريات الأسقف بوسويه (1627-1704م) رائد ولي عهده، ونسب بوسويه إلى الملك صفات أربعاً هي:

1- قدسية شخصه واعتبار المؤامرة عليه أو محاولة اغتياله أمراً مخالفاً للعقائد الدينية.

<sup>1</sup> - ينظر: أندرياس فيريكه وآخرون، *أطلس العلوم السياسية*، ترجمة: سامي أبو يحيى، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، ط1، 2012م، ص36. وعبد الرضا حسين الطعان وآخرون، *موسوعة الفكر السياسي*، مرجع سابق، ص385-392. وفرانسوا شاتلييه وآخرون، *تاريخ الأفكار السياسية*، مرجع سابق، ص51-52. وجون إهرنبرغ، *المجتمع المدني*، مرجع سابق، ص121. وجان توشار وآخرون، *تاريخ الفكر السياسي*، مرجع سابق، ص195-196. وجان جاك شوفالبيه، *تاريخ الفكر السياسي*، مرجع سابق، ص229-230.

<sup>2</sup> - جان توشار وآخرون، المرجع نفسه، ص195-196.

<sup>3</sup> - جورج سباين، *تطور الفكر السياسي*، مرجع سابق، ص(28/3-29).

2- سلطته مطلقة إلى أقصى الحدود، لذلك لا يحق لرعاياه التذمر، لأنه مسؤول عن أعماله أمام الله.

3- من واجباته الاهتمام بمصالح رعيته باعتباره الأب الرحيم لها.

4- الملك إنما هو رمز الأمة بأسرها وصورة أرضية لله، وكما وحد الله جميع الفضائل، توحدت قوة أفراد الأمة وسلطاتها في شخص الملك، وسيطرت هذه النظرية على ملوك أوروبا لمدة قرن تقريباً، ولم يتم التراجع عنها إلا بالثورات<sup>1</sup>.

كما وصل تقديس الملك ومماهاته مع الدولة قمته في العبارة الرمزية الرائجة المنسوبة للويس الرابع عشر، والمعبرة بقوة عن مكانة الملك في الملكية المطلقة: الدولة هي أنا ( L'État, c'est moi)<sup>2</sup>.

كما نشأ تيار من الفلاسفة والقانونيين مدافعين عن الإطلاقية الملكية، فالعصيان ظل دائماً مشجوباً عند هؤلاء، لأن السلطة هي تأسيس من الله، وتقود هذه الشروح إلى صيغ تضم ظاهرياً، تأكيد الحق الإلهي في الملكية<sup>3</sup>.

ساعد ومهد على اكتساب السلطة الملكية طابعاً مركزياً تطبيق مبدأ الضريبة العامة من جهة، واتساع وتطور هيكل ووظائف الإدارة الحكومية البيروقراطية من جهة ثانية، وقيام الجيش الوطني الدائم من جهة ثالثة، كل ذلك أعطى شكلاً لحكومة مركزية وإدارة إقليمية تراقب السلطات المحلية أو تحل محلها، كما جسدت البيروقراطية لاحقاً، بتوسعها وتمايز مهماتها، وجود جسم للدولة خارج جسم الملك ذاته، وكانت هذه السمات دالة نوعاً ما على حداثة الدولة كما يرى توشار وجماعته<sup>4</sup>.

لقد تفتحت الدولة القومية والسيدة، أو باختصار الدولة-الأمة (L'État-Nation) في ظل الحكم الملكي يقول شوفالبييه؛ فَمَلِكُهَا هو الذي يجسدها ويحكمها، وقد فرضت هذه الدولة-الأمة

<sup>1</sup> - مفيد الزبيدي، موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر: عصر النهضة، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط3، 2009م، (501/2).

<sup>2</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج1/307).

<sup>3</sup> - جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص198-199.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص197-198.

الملكية نفسها عبر صراعات واضطرابات عرفتتها في مرحلة النمو، وذلك قبل أن تصل ذروتها في فرنسا في زمن لويس الرابع عشر<sup>1</sup>.

وبهذا نشأت دول وطنية تسعى نحو المركزية، وتدير المجال الترابي والشعب المحددين، مما يعني النجاح في احتكار الحق في ممارسة العنف، ومن ثم "انتزاع حق تكوين الميليشيات من الكنيسة، والتشكيلات الإقطاعية المرتبطة بها، كما كان يعني النجاح في تكوين سلطة قانونية وتشريعية مستقلة عن التشريعات الدينية، ومرتبطة مباشرة بالدولة"<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: الإصلاح الديني البروتستانتي

يُطلق هذا المصطلح -الإصلاح الديني- لوصف الحركات الدينية التي اجتاحت أوروبا في القرن السادس عشر الميلادي. إذ كانت كلها تدعو إلى إصلاح الكنيسة، وتخليصها من الشوائب والممارسات الخاطئة؛ التي تمثلت في تمسكها بحقها وحدها في تفسير أحكام الدين وتطبيقاتها على النحو الذي تراه، ومنع الآخرين من هذا الحق، ولاسيما قضايا الإيمان، وسيطرة الكنيسة على تربية الأفراد والتزامهم حيالها، واحتكارها منح صكوك الغفران<sup>3</sup>.

أحدثت حركة الإصلاح الديني الأوروبي تحولات خطيرة وجذرية في صلب الديانة المسيحية ونظامها المؤسسي، وتركت آثارًا مكيّنة على بنية الفكر الغربي الحديث، وقد ارتبطت هذه الحركة بالراهب الألماني مارتن لوثر (1483-1546م)، بدأ ذلك عندما علّق لوثر على باب الكنيسة الجماعية في فيتنبيرغ إعلاناً يتضمن 95 أطروحة ضد صكوك الغفران البابوية، داعياً لمناقشتها شفهيًا تحت رئاسته<sup>4</sup>.

كما ارتبط اسم لوثر بشخصية بارزة دفعت الفكرة الإصلاحية إلى أقصاها، والمقصود في هذا السياق هو القس الفرنسي جون كالفن (1509-1564م) الذي كان من المساهمين الرئيسيين في تطوير المنظومة اللاهوتية المسيحية التي دُعيت فيما بعد بـ (الكالفينية)، وفي رأي ماكس فيبر أن

<sup>1</sup> - جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 229.

<sup>2</sup> - برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 2007م، ص 335.

<sup>3</sup> - عامر عبد زيد كاظم الوائلي، الإصلاح الديني: قراءة المفهوم في التجربة المسيحية الغربية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة - كربلاء، ط 1، 2018م، ص 11.

<sup>4</sup> - جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 256.

الإصلاح الديني يبقى "أمرًا يصعب تصوره من دون الثورة الدينية التي قام بها لوثر. لقد ظل طويلاً يحمل بصمات شخصية، غير أن أثره لم يَدُم في الخارج من دون الكالفينية"<sup>1</sup>.

تنطلق حركة الإصلاح الديني الغربي البروتستانتية من ثلاث أفكار أساسية هي:

1- تبسيط العقيدة المسيحية بمجموعها، مع التشديد على نظرية الخلاص (النجاة من النار) واعتبارها الدعامة الأساسية لهذه العقيدة، فقد سعى لوثر بمقولاته الدينية إلى كسر احتكار الكنيسة الكاثوليكية للإيمان الديني، وذلك برده الإيمان إلى الذات البشرية، وأوكل "إلى عقله المتمتع بالسؤدد الذاتي مهمة تأويل النصوص المقدسة، وقد ترتبت على ذلك نتيجة خطيرة من منظور الحداثة: فالأب الذي صار هو المسؤول -لا الكاهن- عن التعليم الديني لأولاده، صار ملزمًا بأن يتعلم قراءة النصوص المقدسة بنفسه، وبأن يعلم هذه القراءة لأولاده بدورهم، وهكذا اقترن الإصلاح البروتستانتي بثورة حقيقية على صعيد الأمية وتحطيم احتكار رجال الدين لعملية القراءة والكتابة"<sup>2</sup>. وعليه فإن غاية الكنيسة ومهمتها لا تعدو أن تكون غاية ومهمة تبشيرية خالصة تتمثل في الوعظ بالإنجيل لإيقاظ الإيمان اللازم والشامل دون حاجة في ذلك إلى الطقوس ولا الكهنة.

2- نقد نظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة العصور الوسطى وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة، فقد وقف لوثر على مظاهر الفساد والانحلال الخلقي الذي استشرى في رجال الكنيسة، من خلال ممارستهم حياة البذخ والملذات، خصوصًا بعد أن سلكت الكنيسة طريق بيع الغفران الإلهي في شكل صكوك عرفت باسم (صكوك الغفران)، التي كانت مصدرًا مهمًا من مصادر دخل كبار رجال الدين<sup>3</sup>، ومن هنا يرفض لوثر بوضوح فكرة تملك الكنيسة سلطات قضائية وتشريعية، وبالتالي لها سلطة توجيه وتنظيم الحياة المسيحية، فالكنيسة لا تتعدى أن تكون جماعة مؤمنين، فليس من الصحة حيازتها لأي سلطة قضائية منفصلة، وينتج عن ذلك ما يفيد

---

<sup>1</sup> - ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء العربي، لبنان، دط، دت، ص56.

<sup>2</sup> - جورج طرايشي، هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، دار الساقى، بيروت-لبنان، ط1، 2008م، ص99. و عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص437-438.

<sup>3</sup> - عامر عبد زيد كاظم الوائلي، الإصلاح الديني، مرجع سابق، ص74-75.

بأن أي مطالبة من قِبل البابا أو الكنيسة بممارسة سلطات قضائية دنيوية بفضلهما، إنما تمثل اغتصاباً للسلطة الزمنية<sup>1</sup>.

3- تأكيد الطابع الفردي للإيمان والخلاص، وعدّهما علاقة مباشرة بين النفس وخالقها، لأن الدين أمر شخصي داخلي عميق، ووفقاً لهذا التصور يكفي أن يتوجه الإنسان إلى الله مباشرة ودونما وساطة، فلا تعود هناك من حاجة إلى الكاهن البابوي الذي سيصبح في هذه الحالة عقبة بين الإنسان وربّه كما يرى لوثر، والله في رأي كالفن مثلاً، إله شخصي له مع المخلوقات البشرية علاقة شخصية، وسلطانه لا ينزع عنهم مسؤوليتهم تجاهه<sup>2</sup>.

إن نقد السلوك الكنسي كان لا بدّ من أن يقود لوثر وكالفن إلى وضع قيم جديدة، تنبع من الإنجيل مباشرة بلا وساطة الكنيسة وتأويلها الذي مارس النسيان وحذف القيم الأصيلة في الإنجيل، والتي وجد لوثر من واجبه إحيائها كبديل عن سلطة المؤسسة الكنسية الرومانية التي تقدم نفسها كوسيط بين السماء والأرض<sup>3</sup>.

ومع أن الإصلاح لدى لوثر وكالفن محرّكاته دينية وأخلاقية، إلا أن له تأثيرات سياسية، فقد دعا لوثر إلى كنيسة الدولة، وذلك بالطلب من الأمراء إضفاء طابع (المؤسسة الرسمية) على الدين الذي جرى إصلاحه، ونظراً لعدم أكثرث لوثر بالسياسة، ولا ارتباطه بالأمراء واضطراره التحالف معهم في صراعه ضد كنيسة روما الكاثوليكية، فقد كان عليه أن يلح على واجب المسيحيين بالطاعة للسلطة الزمنية، فقد ارتبطت رؤيته للسلطة بالطاعة فكرةً وتطبيقاً، التي افترض أن تكون طاعة مطلقة عندما تكون السلطة قسرية مطلقة، ويمكن القول أن لوثر كان من رواد تيار الدولة المسيطرة، وعلّة تمجيد لوثر للسلطة المدنية وممثليها، تكمن في اعتقاده بأن نشر دعوته والدفاع عنها لا يمكن أن يتم إلا بالاستعانة بالأمراء الذين يمثلون هذه السلطة<sup>4</sup>.

ساهمت حركة الإصلاح الديني البروتستانتي بنصيب كبير في زيادة سلطة الملكيات القائمة في أوروبا في حينه، وساعدت على دعمها، كما عملت على جعل الحكم الملكي المزود بالسلطة المطلقة في الداخل والخارج الشكل النموذج للدولة الأوروبية، فقد وافقت على توسع لا يضاهي

<sup>1</sup> - كوينتس سكر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، مرجع سابق، (29/2-30)

<sup>2</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 437.

<sup>3</sup> - عامر عبد زيد كاظم الوائلي، الإصلاح الديني، مرجع سابق، ص 77.

<sup>4</sup> - جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، 257-259.

لسلطات الملك الزمنية، وبما أن الكنيسة في نظر لوثر ليست إلا جماعة من المؤمنين، فالنتيجة التي تتبع ذلك هي وجوب أن تملك السلطات الدنيوية الحقّ الوحيد في ممارسة جميع السلطات القمعية، بما في ذلك ممارسة السلطة على الكنيسة، وليس في ذلك تصادم مع الكنيسة الحقيقية، لأنها تتألف من عالم روحي محض.

بهذا التصور يكون لوثر قد وضع نهاية لمقولات العصور الوسطى التي تفيد بأن السلطتين الزمنية والروحية متوازنتان، وتسود كل منهما في عالمها الخاص، أو أن السلطة الزمنية يجب أن تخضع للسلطة الروحية، فهو كما يقول فيجّر قد حطّم استعارة السيفين، قائلاً بوجوب أن يكون هناك سيف واحد يستخدمه أمير تَقْوِي وذو مشورة صحيحة<sup>1</sup>.

كان لهذه الحركة والأفكار الإصلاحية آثارها البعيدة في تاريخ أوروبا، عندما اعتنق كثير من الأوروبيين المبادئ التي أعلنها مارتن لوثر وغيره من المصلحين من أمثال جون كالفن، ومن ثمّ فإنّ المذهب الكاثوليكي لم يعد هو المذهب السائد في أوروبا، إذ بدأ المذهب البروتستانتي ينتشر في أوروبا، وكان لذلك أثره في قيام الحروب الدينية في أوروبا طوال القرن السادس عشر الميلادي والنصف الأول من القرن السابع عشر، كما أدّى إلى تفتيت الوحدة الدينية التي كانت تتمتع بها أوروبا في العصور الوسطى<sup>2</sup>.

انبثق عن مجرى الصدام بين البروتستانت والكاثوليك في فرنسا مذهب فكري سياسي جديد مستقل عن كليهما لتحقيق السلام وإشاعة التسامح، مؤكّدين في هذا السياق عدم جواز انخيار المجتمع المدني في سبيل الخلافات الدينية، ومن ثمّ حقّ الدولة في استخدام القوة إذا كان ذلك ضروريًا للحفاظ على الدولة القومية، فالمطلوب عندهم هو التسامح الديني لضمان الوحدة القومية، ومعاملة الأفراد بوصفهم مواطنين بغض النظر عن اختلافاتهم وخلافاتهم وتنوع انتماءاتهم المذهبية الدينية.

وكان انتصار هذا الرأي في النهاية يعني انتصار السلطة المدنية وحقّها في التدخل للحيلولة دون حدوث أي تهديد، كما فرضت هذه السلطة احترام السلوك الخاص بالفرد والجماعات ليكون هو الغاية الدنيوية التي اختارت الدولة خدمتها<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - كوينتن سكتر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني، مرجع سابق، (30/2-31).

<sup>2</sup> - عامر عبد زيد كاظم الوائلي، الإصلاح الديني، مرجع سابق، ص20.

<sup>3</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، ص448.

تمثل المنتج الإصلاحي لحركة الإصلاح الديني البروتستانتى فى بلورة مقاييس جديدة فى مقارنة النص الدينى وفهمه، وتحويل الممارسة الدينية إلى خيار فردى حر، وتمجيد حرية الفرد واستقلاله الذاتى، وتأكيد حقّه فى فهم الكتاب المقدّس وممارسة الطقوس الدينية دون وساطة القساوسة، وربط الدين بموم الناس والتوفيق بينه وبين رغباتهم ومصالحهم وتقريبه من أوضاعهم المعيشية. أما على الصعيد السياسى فقد دعت إلى تمجيد السلطة السياسية ووضعها فوق السلطة الدينية، ونقل ما للكنيسة من سلطة خارجية إلى الدولة، ولا شك فى أن هذه التحولات وغيرها قد مهدت نظريًا وقيميًا للفكر الليبرالى الحديث.

### المطلب الثالث: دور الفكر والفلسفة السياسية فى صياغة نموذج الدولة الحديثة

يعرّف أحد أعلام الفكر المعاصر الفلسفة السياسية بأنّها: "تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء، لمعرفة النظام السياسى الفاضل"<sup>1</sup>، فالفلسفة السياسية تسعى عن طريق البحث التأملى إلى تحليل وفهم المبادئ أو العناصر الأولية التى يقوم عليها النشاط السياسى العملى، والهدف من ذلك تقوية التنظيم الاجتماعى من جهة اعتباره منطلقًا للممارسة السياسية، ولا سيما السلوك الحكومى، من وجهة نظر أخلاقية، لكنها تدرس أيضًا الحقائق المتعلقة بالتنظيم الاجتماعى، وذلك يضمن جانبيين: الوصفى والأخلاقى<sup>2</sup>.

تبدأ الموجة الأولى للفلسفة السياسية الحديثة بحسب ليو شتراوس بأعمال مكيافيلى، الذى يعدّه شتراوس مؤسسًا للحدائث السياسية، وتستمر هذه الموجة إلى القرن الثامن عشر، حيث تواجه للمرة الأولى أزمته التى نبعث من خلال الانتقادات التى وجهها جان جاك روسو إلى نظريات هوبز ولوك<sup>3</sup>، وهو ما سيتم التركيز عليه فى الفروع الآتية:

---

<sup>1</sup> - أنطونى دي كرسبى وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دم، ط1988م، ص50.

<sup>2</sup> - تد هوندرتش (تحرير)، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادى، المكتب الوطنى للبحث والتطوير، ليبيا، دط، دت، (493/1).

<sup>3</sup> - أنطونى دي كرسبى وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص55-56.

## الفرع الأول: مكيافيلي والتأسيس لمنطق القوّة السياسية

شكّل المنعطف الكبير للنظرية السياسية مع مكيافيلي (1469-1527م)، الأساس الأول لبناء الدولة في سياقها الحديث، فلقد مارس بنفسه العمل الدبلوماسي وكان رجل دولة في خدمة مدينته فلورنسا الإيطالية سنوات طويلة، وطوّر نظرية سياسية أراد لها أن تُجسّد قبل كل شيء في الممارسة السياسية العملية. ومُحاولا استعادة حلم الوحدة وتطبيقه واقعياً في إيطاليا التي كانت تعاني من الانقسام والتشرذم في زمانه. وانطلاقاً من واقع دولته إيطاليا الضعيفة وواقع دول أوروبا القوي، بنى مشروعه الذي جعل هدفه الدولة الوضعية الموحدة القوية<sup>1</sup>. وقد أقام مشروعه هذا على مقومين أساسيين هما:

**1- الأمير:** حيث لا يمكن أن تقوم دولة قوية موحدة بدون وجود حاكم فرد يتمتع بخصائص مميزة، يتولى مهمة إقامة هذه الدولة والحفاظ عليها، حيث اهتم مكيافيلي بوصف الحياة السياسية الواقعية، وتوجيه نظر الحاكم-الأمير إلى شروط قيام الدولة -جمهورية أو ملكية- على أرض الواقع، كما أنه لم يعر في كتابه (الأمير) أي أهمية تذكر لطبيعة المجتمع أو شرعية الحكم، وإنما ركز على الأساليب الواجب إتباعها للسيطرة والنفوذ بالنسبة إلى الحاكم فحسب، فأنتج مقولات تفسر تلك الواقعية مثل الحظ والضرورة والحرب والكفاءة؛ فالحرب أصبحت مهمة الأمير وغايته في الحكم، والحظ هو آلية ووسيلة لتحصيل الحكم كما هي الكفاءة، والضرورة هي القانون الذي يحكم عدم استقرار وتحوّل الدول والحكومات من وضع إلى آخر. كما دعا الأمير إلى الغش والحيلة إذا اقتضى الأمر سواء في حالة الحرب أم السلم، وكل ذلك إنما يتعلق بقوة الأمير وقدرته على إدارة دولته<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - عُثار سكريبك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2012م، ص381.

<sup>2</sup> - مكيافيلي، الأمير، ترجمة: أكرم مومن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ط2004م، ص119 وما بعدها. وينظر كذلك: ميشيل سينيلار، الماكيافيلية وداعي المصلحة العليا، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 2002م، ص44 وما بعدها.

**2- القوة:** فينبغي أن تمتلك الدولة قوة كافية والمتمثلة في الجيش، فلا يمكن أن تقوم دولة قوية موحدة بدون وجود جيش من نوع خاص وجديد (جيش وطني)، وحتى أنه يحصر المهام الرئيسة للأمير بامتلاكه القوة وفي القدرة على شن الحرب، لأنها المهنة الحقيقية لأي حاكم<sup>1</sup>.

كان الهدف عند مكيافيلي هو الحفاظ على النظام والدولة والدفاع عن أراضيها، ولو كان بزرع الخوف في نفوس المواطنين، لا الحب بالضرورة. واعتبر مكيافيلي الدولة خيرًا قائمًا بذاته، فوجودها أرحم من غيابها حتى حين تكون قاسية، لأنه اعتبر قسوتها التي تُعيد تنظيم البلاد ووحدها تؤدي إلى السلم بتأكيد الولاء أفضل بكثير. فرغم أنه كان معجبًا بنظام الحكم الجمهوري الروماني، إلا أنه دعا الأمير إلى التشبه بالنظام الملكي واستخدام أساليبه بإعلان الدكتاتورية في حالة النزاع والصراع التي تسود بلاده<sup>2</sup>.

هاجم مكيافيلي المؤسسة الدينية (الكنيسة) التي رأى فيها السبب الرئيس في تخلف الشعب وتمزق الأمة الإيطالية، وقدّم سببين أن إيطاليا خسرت بتأثير الكنيسة كل إجلال للدين، حيث يقول: "وهكذا فإن أول ما ندين به نحن الإيطاليين للكنيسة ورجالها، هو أننا صرنا ملحدين ومعوجين. لكننا ندين للكنيسة ورجالها بشيء أعظم، ولعلّه هو السبب الثاني فيما لحق بنا من خراب. فالكنيسة هي التي جزأت إيطاليا وما زالت تحافظ على تجزئتها"<sup>3</sup>.

وعلى الرغم من نقد مكيافيلي للحكم الكنسي، إلا أنه كان يدعو إلى إحلال الدين محل الإجلال دائمًا، وذلك في إطار توظيفه لغايات المصلحة العامة، فقد نصح الأمراء والجمهوريات، إذا هم أرادوا البقاء في نجاة من الاحتلال بأن يحتفظوا "بنقاء طقوس الديانة التي يؤمن الأمير أو الجمهورية بها، وأن يحلّها محل الإجلال دائمًا، إذ لا دليل أصدق على انحطاط أي بلد من البلاد من رؤية العبادة السماوية وقد غدت موضع الإهمال وعدم الاكتراث"<sup>4</sup>.

كان همّه الأساس هو السلطة الدنيوية المدنية، فعليها وعلى تعزيز نفوذها وقوّتها انصب اهتمامه، وكانت رؤيته إلى الدين منطلقة من هذا الاعتبار الدنيوي السلطوي.

<sup>1</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 397-398.

<sup>2</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج1/228).

<sup>3</sup> - نيقولو مكيافيلي، مُطارحات مكيافيلي، تعريب: خيري حمّاد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1982م، ص268.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص265.

تعامل مكيافيلي في كتابه (الأمير) مع السياسة كمجال له قوانينه المستقلة عن تعاليم الكنيسة وعن الأخلاق الخاصة القائمة على العرف والدين، وهو بالتالي يبرّر الوسائل بما فيها استخدام العنف والكذب والحيلة والتوسع نحو الخارج وغيرها، فالغاية تبرّر الوسيلة، ما دامت الغاية هي بناء الدولة الوضعية الموحدة القوية، فالفكر السياسي مع مكيافيلي وجد "نفسه موغلاً في الزمنية، بصورة أكثر عقلانية مما عند السابقين الذين لم يفتحه الإطلاع عليهم... ويذهب مكيافيلي إلى أبعد، ولا يكتفي بعلمنة الدولة، بل يريد أن يلحق الدين بها تمامًا، وكان يفهمه فقط على أنه آلة الحكم، وعنصر تماسك اجتماعي"<sup>1</sup>.

كان مكيافيلي إذن، أول من تصور السياسة مجالاً دنيوياً صرفاً بين مفكري عصر النهضة في الغرب، ويتجلى ذلك من خلال بُعدين: الانفصال عن الدين وهيمنته، وعكس المعادلة، من خلال جعل الكنيسة هي الخاضعة للدولة، فعندما "أخضع نيكولاي مكيافيللي الإيمان لمصالح الأمير والجمهورية المدنية، أحدث قطيعة مع العصور الوسطى"<sup>2</sup>.

مما سبق يمكن تلخيص آراء مكيافيلي السياسية في معالم معينة هي:

- 1- نزع المطلق الديني والقيمي عن تصرفات السياسي، وخضوع الدين والأخلاق لمعايير السلطة والسياسية.
- 2- الممارسة السياسية تقوم على أساس المصلحة، ولا طموح للخير أو الفضيلة فيها.
- 3- إن المكر والدهاء والحرب والحظ والقوة، هي أدوات الحاكم في السيطرة على مجتمعه، والتعامل مع الدول الأخرى.

## الفرع الثاني: جان بودان ومبدأ السيادة

اعتبر جان بودان (1530-1596م) وجود سلطة عامة موحّدة وموحّدة هو معطى واقعي في كل مجتمع تاريخي، وتساءل عمّا يميّز هذه السلطة جوهرياً، وقد قاده التحليل الفلسفي التاريخي

<sup>1</sup> - جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص204.

<sup>2</sup> - جون إهرنبرغ، المجتمع المدني، مرجع سابق، ص169. وينظر: ليوشتراوش وجوزيف كروبيسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، (430/1).

والدراسة المقارنة للنظم المختلفة في سياق تطورها إلى صياغة مبدأ السيادة، الذي يُعتبر أهم جزء في فلسفته السياسية<sup>1</sup>.

تعدّ السيادة خاصية أساسية أولية للدولة الحديثة، ويعدّ جان بودان الأب الشرعي لها، حيث يعرّفها بأنها "سلطة عليا على المواطنين والرعايا، لا يحدّ منها القانون"<sup>2</sup>.

وتعني استقلال الدولة وحكومتها وقراراتها عن أيّ سلطة وإرادة داخلية وخارجية، وتمتع هذه الدولة والحكومة ذات السيادة بسلطة عليا ومطلقة وشاملة وعمامة ودائمة وموحدة، تمارسها على إقليمها ورعاياها<sup>3</sup>.

ويجب أن لا يكون أولئك الذين يتمتعون بالسيادة خاضعين لأوامر الغير، ويستطيعون وضع القوانين للرعايا وتعديل أو إلغاء القوانين التي لا فائدة منها وإقامة غيرها، وفي مُكْنَة إقامة القوانين أو تبديلها تكمن الميزة الأكثر أهمية للسيادة حسب بودان، فالأمير صاحب السيادة لا يخضع للقوانين التي سنّها سلفه، ولا تلك التي أقامها هو فلا قيد عليه مطلقاً، ولا يعترف بشيء أعظم منه إلا الله، لذلك فإنه لا يفسر أفعاله ولا يدافع عنها أمام أحد إلا الله وحده<sup>4</sup>.

إن نظرية بودان عن السلطة ذات السيادة المطلقة لا ينبع وجودها ولا سلطتها من التنسيق الإلهي الكوني، بل من ذاتها ومن علاقة الفرد بها كسلطة مكثفية بذاتها، فقد قام بعزل فكرة سيادة الدولة، حيث وجد أنها الصفة الأساسية التي تميزها عن المؤسسات السياسية الأخرى.

كان تبني بودان نظرية الدولة ذات السلطة السيّدة المطلقة على الأفراد المنضوين تحتها، والمتمتعة بشخصية معنوية مستقلة في العلاقة مع الدول الأخرى المماثلة لها، يعني التخلي عن التصور الإمبراطوري للنظام العالمي، ومثال المجتمع العالمي المسيحي، وواقع الإمارات الإقطاعية<sup>5</sup>.  
وتتميز السيادة عند بودان بخصائص تتمثل في كونها:

<sup>1</sup> - فرانسوا شاتلييه وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص 65.

<sup>2</sup> - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، (118/3).

<sup>3</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 408.

<sup>4</sup> - جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 286. ومنذر الشاوي، فلسفة الدولة، الذاكرة للنشر والتوزيع، بغداد، ط2، 2013م، ص 545.

<sup>5</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 409.

1- سلطة عليا ملازمة للدولة وغير قابلة للتنازل عنها أو تحويلها لأي جهة أخرى، لكنه يمكن أن يوكل للغير ممارسة سلطاته وليس سيادته، باسمه ونيابة عنه، لتعود إليه حين يشاء لأنه صاحبها الوحيد<sup>1</sup>.

2- أنها سلطة مطلقة، فهي تأمر ولا تتلقى أيّ أمر، وهي غير تابعة لشيء ولا لأحد، وهي لا تستلزم أيّ أساس لأنها مكتفية بذاتها. فهي غير محدودة بحدود ولا تُنسب لغيرها. وجعل بودان هذه السلطة تنبع من القانون الطبيعي وجعله المرجعية الوحيدة حتى يحجر الدولة من تفسير الكنيسة للقانون الطبيعي (الإلهي)<sup>2</sup>.

3- أنها لا تقبل التجزؤ، بمعنى أنها واحدة من حيث الجوهر، وإذا تم تفويضها فإنها تكون كاملة في كل تفويض، ولذلك يرفض بودان (الجمهورية المختلطة) التي تتوزع فيها السيادة بين الملك والبرلمان، واعتبرها نظامًا هجينًا وخادعًا ومصدر أسوأ الاختلافات إلى أن يعاد بناء السيادة الجزأة لمصلحة واحد محدد<sup>3</sup>.

4- وهي دائمة، حيث أنها ملازمة لقيام الدولة، توجد بوجودها وتدمم بديمومتها وتنتهي بانتهائها. فهي غير محددة بالزمان<sup>4</sup>.

5- وهي شاملة، حيث يخضع لها إقليم الدولة وجميع مواطنيها، بغض النظر عن انتماءاتهم القومية والدينية والمذهبية والسياسية والفكرية، ولا تنافسها في ذلك أيّ جهة أخرى<sup>5</sup>.

وانطلاقًا من هذه الخصائص للسيادة؛ يعتبر بودان (أبا الحكم المطلق)، فحينما أراد أن تكون السيادة واحدة وغير قابلة للتجزؤ، فإنه تصورها ملكية منذ البداية، وحين أرادها أن لا تكون مفوضة، فإنه استبعد الانتخاب، وحين أرادها لا تقبل النقص، فإنه أقامها هبة أي على تصرف أبدي، وحين أرادها دائمة فقد تصورها وراثية، وحين أرادها عليا فقد اعتقد بأن أي سلطة أخرى

---

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 409.

<sup>2</sup> - فرانسوا شاتليه وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص 66.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 66. ومنذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص 546.

<sup>4</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 410.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص 410.

لا يمكن أن تطلب منها تقديم حساب لا من قبل البابا ولا الإمبراطور في الخارج، ولا من قبل الأقاليم أو البرلمانات في الداخل<sup>1</sup>.

رفعت نظرية بودان عن السيادة الحاكم السياسي فوق كافة الفرق والطوائف الدينية، كما حققت له الاستقلال عن كل سلطان آخر، حتى لو كان سلطان البابا نفسه، وجعلت الجميع يخضع له بما في ذلك المؤسسات الدينية، تلك النظرية التي جاءت كرد فعل للصراع المذهبي الديني.

### الفرع الثالث: الأسس النظرية وأبرز المنظرين لنظرية العقد الاجتماعي

بعد أن شاعت نظرية الحق الإلهي كمصدر للسلطة في العصور القديمة والوسطى، اتفق أغلبية البشر في العصور الحديثة على أن مصدر السلطة هو المجتمع نفسه، وهو المصدر الأول والأساس لسلطة الحكومة، وهو جوهر نظرية العقد الاجتماعي؛ التي تفترض توافقًا طوعيًا بين أفراد المجتمع، يقيمون حكومة تستمد ولايتها من رضاهم بها، في هذا المجتمع يخضع الجميع للقانون الذي يلخص إجماع أفرادها على نظام محدد لإدارة شؤونهم المجتمعية.

العقد الاجتماعي ليس حدثًا تاريخيًا، بل هو مفهوم فلسفي وفرضية أخلاقية أو معيارية. ولذلك لا يهتم الفلاسفة وعلماء السياسة بما إذا كان التاريخ قد سجل حصول هذا العقد في مكان معين أو زمن معين قدر ما يهتمون بمفهوم العقد ومبرراته<sup>2</sup>.

إن فكرة العقد الاجتماعي كانت لها نتائج عملية حاسمة في النظام السياسي للدولة، فهي ليست مجرد نظرية لتفسير الأصل في وجود الحكومة والمجتمع المدني فقط؛ وإنما هي الأساس في تحديد بعض المشاكل الأساسية السياسية، مثل: مصدر السيادة في الدولة، قيمة حقوق الأفراد إزاء الدولة، مدى الحريات الفردية، كيفية تحديد الحقوق والواجبات في الدستور، إلى غير ذلك من أمهات المشاكل السياسية في الدولة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص 547.

<sup>2</sup> - توفيق السيف، رجل السياسة: دليل في الحكم الرشيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط2، 2013م، ص 97-98.

<sup>3</sup> - أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث: دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية، دار قباء، القاهرة، ط1998م، ص 322.

يرجع مفهوم العقد الاجتماعي إلى زمن قديم جداً قدم الفلسفة السياسية نفسها، لكن صيغته الحديثة ترجع فقط إلى القرن السابع عشر، وقد طرحها المفكر الإنكليزي توماس هوبز (1588-1679م) أول الأمر، ثم تطورت الفكرة على يد جون لوك (1632-1704م)، وجان جاك روسو (1712-1787م) الذي أوصلها إلى صورتها المعروفة اليوم. وستتم معالجة هذه النظرية بحسب تطورها إلى مراحل كالآتي:

### البند الأول: السلطة المطلقة المستمدة من العقد الاجتماعي

يعتبر توماس هوبز أبرز المؤسسين لتطور فكرة السلطة المطلقة من كونها مستمدة من الدين إلى كونها مستمدة من الشعب عن طريق التعاقد، فقد أنتج فكره السياسي رؤية مغايرة لطبيعة المجتمع والدولة، حيث يرى أن المجتمع هو من ينتج شرعية الدولة وليس القوة الذاتية للحاكم كما مع مكيافيلي، وذلك إنما يتحقق لدى هوبز بفكرته عن التعاقد الاجتماعي، ويبيّن خطوات ذلك التعاقد في كتابه الشهير "الليفياثان أو اللوثيان"، بافتراضه وجود حالة طبيعية يكتنفها العنف والحرب والقسوة والخوف والاضطراب<sup>1</sup>، مما يُضج لدى الناس رغبة في تجاوز هذه الحالة، ويكون ذلك عن طريق عقد اجتماعي يُبرمه كل واحد مع الآخر، ويحصل التعاقد عنده داخل طرف واحد هو الشعب، فلا يدخل الحاكم طرفاً فيه، ولأنهم سيتنازلون عن كل حقوقهم الطبيعية المطلقة إلى حاكم واحد، فإنهم يحاولون أن يقضوا على التعددية المنتجة للصراع، بتخليهم عنها إلى واحدة، تنهي النزاع بشكل من أشكال الحكم المطلق، فهو بمنزلة اتفاق اختياري بين جميع أفراد المجتمع، يتنازل فيه كل فرد عن حريته ليمنحها لحاكم يضطلع بمهمة حمايته ومعاينة كل معتدٍ عليه، ويخضع الكل لسلطة هذا الحاكم ولقانونه إلزاماً، فالعقد الاجتماعي ينهي حالة الطبيعة وتنتقل فيها السيادة حسب هوبز من الشعب إلى الحاكم الذي يصفه بالحاكم المطلق<sup>2</sup>.

يُدافع هوبز عن قضية الحكم المطلق، وليس ذلك باسم الحق الإلهي للملوك، بل باسم مصلحة الأفراد وباسم البقاء والسلام، فهو يجعل الحكم أمراً دنيوياً، ويدل ذلك على منفعته وليس

<sup>1</sup> - توماس هوبز، الليفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث (كلمة)، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011م، ص 134.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 180 وما بعدها. وينظر: جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 327 وما بعدها.

على جلاله، وبما أن هنالك سلطتين؛ أولاهما روحية والأخرى زمنية، أو إلهية وإنسانية، فيجب أن تخضع إحدهما للأخرى، وينتصر هوبز للزمنية ويضمّن الإلهية فيها، مبرراً ذلك بأن الحاكم في السلطة الزمنية، يستطيع أن يحكم حسب القانون المدني، والذي هو الكفيل لحفظ الحقوق الطبيعية التي هي هبة الله، أو هي ما يمثل السلطة الروحية، فلا يقف بالضدّ منها بل هو حامي لها<sup>1</sup>، وبذلك أصبحت الكنيسة مع هوبز "مؤسسة فحسب، على غرار أيّ مؤسسة يجب أن يكون لها رأس، والرأس هو الحاكم... فالدين بأي معنى له شأنه يخضع تمامًا لسلطة القانون والحكم"<sup>2</sup>.

كما يسير باروخ سبينوزا (1632-1677م) في الاتجاه نفسه الذي ذهب إليه هوبز في التأسيس لفكرة السلطة المطلقة المستمدة من عقد اجتماعي؛ فعلى الرغم من أنّه قد دافع عن الديمقراطية وحرية الاختيار التي رأى أنّها "اتحاد الناس في جماعة لها حقّ مطلق على كل ما في قدرتها"<sup>3</sup>، إلاّ أنه عاد ليؤكد على ضرورة الخضوع المطلق للحاكم الذي فوض له المتعاقدون حقهم الطبيعي كله من أجل تأمين أنفسهم، حيث يقول: "إنّ الحاكم لا يلتزم بأيّ قانون، ويجب على الجميع في كل شيء لأنهم قد فوضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني، كل قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم، أي حقهم الطبيعي كله"<sup>4</sup>.

ويرى سبينوزا لخروج الناس من هذه الحالة، التمسك بالنظام الديمقراطي القائم على العقد الاجتماعي، وينتصر للدولة على حساب الكنيسة، حيث يرى أن للسلطة السياسية الحق في تشريع القوانين في الأمور الدينية أيضًا، وإلا انقسمت السلطة السياسية وتم الاستيلاء عليها، فالدولة "لها الحقّ المطلق في اتخاذ جميع الإجراءات المناسبة في موضوع الدين"<sup>5</sup>.

لا يصير للدين قوة القانون إلا بسلطة الحاكم، حيث يقول "إنّ الدين لا يكتسب قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحقّ في الحكم"<sup>6</sup>، وفي المحصلة يجب اتفاق الشعائر الدينية مع سلامة الدولة

---

<sup>1</sup> - إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط 1985م، ص 426-429.

<sup>2</sup> - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، 205-204/3.

<sup>3</sup> - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2005م، ص 372.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 373-372.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 381.

<sup>6</sup> - المصدر نفسه، ص 422.

وأمنها. وهذا يصبُّ في نفس المعنى أنّ اختيار الحاكم من الدّين ما يسري في الناس كقانون مدني، لا يتنافى عند سبينوزا ومن قبله هوبز مع مفهوم الدولة المدنية الحديثة، والدّين عندهم حين يختار منه الحاكم؛ فهو يختار منه باعتباره مجردّ تعاليم عقلية يُختار منها ولا يُلزم بها.

### البند الثاني: السلطة المقيدة المستمدة من العقد الاجتماعي

إذا كان العقد الاجتماعي الذي نظّر له توماس هوبز قد أبقى على السلطة المطلقة للحاكم، فإنّ العقد الاجتماعي الذي نظّر له جون لوك، سيعرف تطويراً في اتجاه القطع مع كل تبرير لأي سلطة مطلقة، فهو ينطلق من كون أن الأفراد في حالة الطبيعة يكونون على قدر من المساواة والحرية التامتين، ويخضعون فيها لسلطة العقل وسنة الطبيعة بخلاف الحرب والعنف والوحشية التي كانت مع هوبز<sup>1</sup>.

ولكن هذه الحالة حسب جون لوك قد تجعل من المرء حكماً وخصماً في الوقت نفسه بسبب طبيعة المرء التي قد تغرقه في حب الذات أو في الاقتصاص من أقرانه، لذلك يؤكد دفاعه عن الحكم المدني في كتابه الشهير (مقالتان في الحكم المدني) فيقول: "إني أوّل من يسلم بأنّ الحكم المدني هو العلاج الأصيل لآفات الطور الطبيعي وهي آفات جسيمة حقاً في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً وحكماً في الوقت ذاته"<sup>2</sup>.

ويصف طبيعة هذا الحكم المدني في قوله: "فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلودون بهما، وبوسعهما البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاينة المجرم منهم، فإنهم يعيشون معاً في مجتمع مدني"<sup>3</sup>.

انتقلت سلطة الحاكم عند جون لوك من الإطلاقية - كما نظر لها هوبز وسبينوزا- إلى التقييد، فيقول: "ومع أنّ الناس يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي كانوا يتمتعون بها في «الطور الطبيعي»، إذ ينضمون إلى المجتمع ويعهدون بها إليه كي يتصرف بها الشارع كما يقتضي خير ذلك المجتمع، فلا يعقل أن تمتد سلطة المجتمع أو الشارع الذي نصبه المجتمع إلى أبعد

<sup>1</sup> - علي عبود المحمداوي وآخرون، الفلسفة السياسية المعاصرة: من الشموليات إلى السرديات الصغرى، ابن النديم- وهران، دار الروافد الثقافية-بيروت، ط1، 2012م، ص29.

<sup>2</sup> - جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فحري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ط1959م، ص144-145.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص188.

مما يقتضيه الخير العام... وهكذا فكل من يتولى السلطة التشريعية العليا في أي دولة ملزم بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب، لا على أساس أحكام مرتجلة - مستعينا بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين- وبأن يستخدم قوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل... وكل ذلك يجب أن لا يتجه إلا نحو غرض واحد: هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام"<sup>1</sup>.

على هذا الأساس اعتبر جون لوك أن ثمة سلطتين في هذا العقد الاجتماعي: سلطة تشريعية تسنّ القوانين وسلطة تنفيذية تنفذها، ولدرء مفسدة الاستئثار بسلطة التشريع لمن نصبهم الشعب نوابًا عنه في التشريع، يدعو جون لوك إلى أعمال مبدئين أساسين؛ أولهما مبدأ فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية، وثانيهما تغيير منتظم لمن يمثلون السلطة التشريعية<sup>2</sup>.

آمن لوك بأن السياسة هي منجز وعمل بشري، وأن الشأن الحكومي لا يتعلق إلا بالمصالح المدنية، وبذلك أقرّ الفصل بين السياسي والديني، وأصلّ لنظرية حكم مدني لا ترجع لأي سلطة مقدسة، أو مرجعية متجاوزة.

ولدت فكرة فصل السلطات مع جون لوك، وقصرها على السلطتين التشريعية والتنفيذية دون السلطة القضائية التي ظلت حسب فلسفته مُضمّنة في السلطة التنفيذية، وقد عرفت فكرة فصل السلطات تطويرًا من خلال فكرة فصل السلطات الثلاث مع نظرية شارل لوي مونتسكيو (1755-1789م) في فصل السلطات من خلال كتابه الشهير (روح الشرائع) حيث يقول: "يوجد في كل دولة ثلاثة أنواع للسلطات، وهي السلطة التشريعية، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة لحقوق الأمم، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة للحقوق المدنية.... وتسمى هذه الأخيرة سلطة القضاء، وتسمى الأخرى سلطة الدولة التنفيذية... وكل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسه هذه السلطات الثلاث: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر العامة وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 214-215.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 226-227.

<sup>3</sup> - مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ط 1953م، (1/228-229).

إذ لا تكون الدولة حرّة عند مونتسكيو إلا عندما تستطيع كل سلطة فيها أن تقيد السلطة الأخرى وتوقفها عند حدود صلاحياتها، وبذلك لا تستطيع أية سلطة أن تمتد إلى ما لا نهاية، لأن هناك سلطة أخرى قادرة على مواجهتها وإيقافها.

إن الهدف الذي توخاه كل من جون لوك وكذا مونتسكيو هو تطوير فكرة الدولة بمختلف مؤسساتها، والتصدي للحكم المطلق التسلطي سواءً كان كنيئاً باسم الدين أو باسم احتكار جميع السلطات.

### البند الثالث: سمو الإرادة العامة المستمدة من العقد الاجتماعي

إذا كان تأثير لوك على تطور مؤسسات الدولة الحديثة حاسماً خلال القرن الثامن عشر، فإن تأثير المفكر الفرنسي جان جاك روسو كان أكثر حسماً، حين أعطى مفهوم العقد الاجتماعي كل توجهه وهيبته، بحيث لم يعد يُعرف إلا مقترناً باسمه، وهو وإن لم يبتكر هذا المفهوم، إلا أن إضافاته وتفسيراته والمفاهيم الجديدة التي طورها في إطاره، حولته إلى فلسفة متكاملة للحكم وعلاقة المجتمع بالدولة، حيث تصدى لإشكالية عامة محاولاً معالجتها وهي كيفية محافظة المجتمع على السيادة بينما يفوض ممارستها إلى الحكومة، وفي هذا السياق طوّر روسو واحداً من أبرز المبادئ التي تقوم عليها الدولة الحديثة، وهو مبدأ (الإرادة العامة) لأعضاء المجتمع ككل، والتي جعلها القاعدة الأولى للقانون<sup>1</sup>.

يبدأ روسو مشواره في النظرية السياسية بتأسيسه لفكرة السيادة عبر منظومة جديدة، وإن كانت هيئتها العقد الاجتماعي، إلا أنه لا يتم التنازل فيها عن تلك السيادة ولا تقسيمها<sup>2</sup>، فالعقد الاجتماعي لدى روسو هو بمنزلة ذلك الاتفاق الاختياري بين كل أفراد المجتمع الذي يتنازل من خلاله الفرد عن كامل حقوقه للمجتمع وليس للحاكم، فالسيد هنا هو الإرادة العامة التي تنبثق من الشعب على أساس هذا العقد، وهذه الإرادة العامة هي التي تختار الحكومة التي تنفذ أوامرها واختياراتها<sup>3</sup>، حيث "يُسَلَّم بأنّ كل واحد يتنازل بالميثاق الاجتماعي عن قسم من سلطانه

<sup>1</sup> - توفيق السيف، رجل السياسة، مرجع سابق، ص 130-131.

<sup>2</sup> - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-لبنان، ط2، 1995م، ص 59-63.

<sup>3</sup> - عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 472.

وأمواله وحرية، وذلك بالمقدار الذي يهّم الجماعة استعماله، ولكنه يجب أن يُسلّم، أيضاً، بأن السيد وحده هو الحاكم في هذه الأهمية"<sup>1</sup>.

هكذا فالعقد الاجتماعي يؤسس عند روسو للإرادة العامة المجسدة في السلطة التشريعية للمجتمع (السيد)، ويخول بموجبها هذا الأخير للحكومة (السلطة التنفيذية) باعتبارها "هيئة متوسطة قائمة بين الرعايا والسيد ليتواصلا موكول إليها تنفيذ القوانين وصيانة الحرية المدنية والسياسية"<sup>2</sup>.

لم يُعزِ روسو تلك الأهمية لتأسيس السلطة والحكومة، ما أعارَهُ من أهمية لسيادة الشعب وإرادته العامة، ونظريته هذه "هوّنت كثيراً من أهمية الحكومة، إذ أن السيادة تخص الشعب باعتباره شخصية مشتركة، في حين أن الحكومة ما هي إلا مجرد وسيط له سلطات مفوضة يمكن سحبها أو تعديلها وفقاً لما تمليه إرادة الشعب"<sup>3</sup>.

إن الإرادة العامة عند روسو هي عامة في مصدرها وعامة في موضوعها؛ عامة في مصدرها لأنها إرادة الشعب، وعامة في موضوعها لأنها تطبق على كل الشعب، والإرادة العامة يعبر عنها بالقانون الوضعي؛ شريطة أن يصوت عليه الكل ويطبق على الكل<sup>4</sup>.

وفي هذا التعريف للإرادة العامة، تعريف للديمقراطية بمفهومها الحديث؛ فالديمقراطية هي النظام الذي تعود فيه السيادة إلى قوانين صوت عليها الكل وتطبق على الكل، ومن ثمّ فإن الدولة التي نظّر لها روسو هي دولة الحكم الديمقراطي.

بفكرته عن السيادة الشعبية والإرادة العامة صاحبة تلك السيادة، يجعل روسو جميع الأنظمة السياسية القائمة آنذاك، أنظمة غير شرعية، والذي يهدف له روسو في فكره السياسي أنه يطمح إلى إعادة الإنسان إلى فرضية حالة الطبيعة السعيدة في الماضي، مُزاورجاً إيّاها بتطلع نحو المستقبل، بنظام حكم يستطيع أن يرتكز على إرادة الذين يخضعون لسلطته<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 66-67.

<sup>2</sup> - أحمد فؤاد عبد الجواد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق ص 282.

<sup>3</sup> - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، (74/4).

<sup>4</sup> - منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص 651.

<sup>5</sup> - ليوشتراوش وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، (137/2).

على الرغم من أن العقد الاجتماعي أصبح أرضية فلسفية وقيمة للحكم في معظم النظم السياسية القائمة في عالم اليوم، إلا أن الجدل حول سلامة التأسيس الفلسفي لنظرية العقد الاجتماعي لم يتوقف حتى اليوم، حيث انطلقت هذه الاعتراضات من تعريف العقد كتوافق بين الإرادات الفردية لأفراد المجتمع؛ فالنظام السياسي ضرورة منطقية وواقعية، والضرورات ليست من الأمور التي تقيمها قرارات الأفراد، كما أن الميزات التي يتمتع بها الأفراد اليوم في إطار المجتمع المدني، مثل الحرية وتقسيم العمل والمساواة والضمان القانوني للحقوق الفردية، هي ثمرة للنظام السياسي (المفروض عليهم)؛ فالأفراد لم يختاروا الوجود ضمن مجتمع سياسي. المجتمع السياسي قائم كعقد شراكة أزلي أبدي، ومن هنا فإن جعل العقد أو الخروج منه، خيارًا مفتوحًا للأفراد، مناقض بالضرورة لأغراض النظام الاجتماعي الذي قام العقد أساسًا من أجل توطيده<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - توفيق السيف، رجل السياسة، مرجع سابق، ص 134-135.

## المبحث الثاني: مفهوم الدولة الحديثة وتطوره في الفكر السياسي الغربي

يشير مصطلح الدولة الحديثة أو الدولة القومية (الدولة-الأمة) إلى البناء السياسي الاجتماعي الذي بدأ في الظهور في أوروبا في القرن السابع عشر وفق مبادئ اتفاقية وستفاليا<sup>1</sup> (عام 1648م)، وكان تنظير المفكرين الغربيين لمسألة الدولة مصاحباً وأحياناً ممهداً لمسيرة التطور الاجتماعي والأحداث السياسية، فالدولة الحديثة هي نتيجة سيرورة فكرية وسياسية أوروبية، لذلك فإن مفهوم الدولة الحديثة يرتبط بشكل لا يمكن فصله عن التاريخ والفلسفة الأوروبية.

انطلاقاً من الصراعات التي قامت بين العديد من الملكيات والسلطة البابوية في العصور الوسطى، إلى الإصلاح الديني البروتستانتي إلى الثورات الأوروبية الحديثة، تشكلت ملامح الدولة الحديثة، وتغلغت فكرتها داخل الفكر كما في الممارسة.

تكونت الدولة الحديثة عمومًا عبر طرق متباينة، ولم يكن هناك نمط واحد للانتقال إلى هذا التنظيم السياسي الحديث، بل أنماط مختلفة تشمل<sup>2</sup>:

**1- التحوّل:** بمعنى نشأة الدولة الحديثة نتيجة تحوّل في نمط الكيان السياسي السابق لها، والذي عادة ما يكون ممالك، مثل: بريطانيا وفرنسا.

**2- الاتحاد:** ويعني نشأة الدولة نتيجة اتحاد مجموعة من الوحدات السياسية المستقلة، والتي عادة ما تكون الدول-المدن، مثل: ألمانيا وإيطاليا.

**3- الانفصال:** وفيه تنشأ الدولة الحديثة نتيجة انهيار دولة إمبراطورية إلى عدّة دول مستقلة،

---

<sup>1</sup> - صلح وستفاليا (Peace of Westphalia): هو اسم عام يطلق على معاهديتي السلام اللتين دارت المفاوضات بشأنهما في مدينتي أسنابروك ومونستر في وستفاليا وتم التوقيع عليهما في 15 مايو 1648 و 24 أكتوبر 1648 وكتبتا باللغة الفرنسية. وقد أنهت هذه المعاهدات حرب الثلاثين عاماً في الإمبراطورية الرومانية وحرب الثمانين عاماً بين إسبانيا ومملكة الأراضي المنخفضة المتحدة. ووقعها مندوبون عن إمبراطور الإمبراطورية الرومانية فرديناند الثالث (هابسبورغ)، ممالك فرنسا، إسبانيا والسويد، وجمهورية هولندا والإمارات البروتستانتية التابعة للإمبراطورية الرومانية. ويعتبر صلح وستفاليا أول اتفاق دبلوماسي في العصور الحديثة وقد أرسى نظاماً جديداً في أوروبا الوسطى مبنياً على مبدأ سيادة الدول. مقررات هذا الصلح أصبحت جزءاً من القوانين الدستورية للإمبراطورية الرومانية. ينظر: عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 290/7-291.

<sup>2</sup> - ينظر: محمد عقّان، الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة، جسر للترجمة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2016م، ص52.

مثل انهيار الإمبراطورية الهنغارية والعثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

كشف تطور الدولة الحديثة عن مسارين: أولهما كان انعكاسًا لحاجة داخلية في الدولة، وهو حاجتها إلى التماسك وتحسين الكفاءة، وتجلى في ميل للتمركز والاستقواء. أما ثانيهما، فهو انعكاس لحاجة المجتمع المحكوم للتحرر من هيمنة الدولة وعنفتها، وتجلى في محاولات دائبة لتحديد سلطة الدولة وحصر نطاق عملها وإخضاعها لقواعد مكتوبة. ضمن المسار الأول، تحولت الدولة المفككة إلى دولة مركزية قوية وفعالة تهيمن على جميع الناس والأشياء ضمن إطار إقليمي محدد. وضمن المسار الثاني، تحولت من دولة أقلية إلى دولة أكثرية<sup>1</sup>.

وسيتّم تناول هذا المبحث من خلال مطلبين؛ ففي المطلب الأول بيانٌ لماهية الدولة الحديثة من خلال عرض المفهوم وتطوره لدى أبرز المدارس الفكرية والمفكرين الغربيين، وفي المطلب الثاني بيان خصائصها ووظائفها التي تميزت بها، وذلك على النحو التالي:

**المطلب الأول: ماهية الدولة الحديثة**

**المطلب الثاني: خصائص الدولة الحديثة ووظائفها**

---

<sup>1</sup> - توفيق السيف، رجل السياسة، مرجع سابق، ص 49.

## المطلب الأول: ماهية الدولة الحديثة

بدأ التنظير للدولة الحديثة إبان عصر النهضة، وقد كان مكيافيلي في مقدّمة المنظرين الغربيين متأثرًا بأحوال دولته إيطاليا التي كانت مقسمة إلى دويلات عدّة، حيث اعتبر أن الدولة (والنظام السياسي) تقوم على الفصل الكامل بين الحكّام والمحكومين، وركز على أهمية القهر في علاقات القوّة، وأكد على أن القوّة هي أساس الشرعية السياسية، كما اعتبر سيطرة القلّة أو النخبة (المكونة من الأقوى والأفضل) أمرًا مسلّمًا به مهما كان نوع النظام السياسي<sup>1</sup>.

توالى بعد ذلك التنظيرات المختلفة للدولة الحديثة عند الرواد الأوائل من المفكرين الغربيين، ودار معظمها من حيث المضمون حول المفاهيم الأربعة التالية:

- الدولة؛ باعتبارها نظامًا معياريًا متكاملًا للقيم العامة في المجتمع.
  - الدولة؛ باعتبارها نظامًا قانونيًا - مؤسسيًا، تجسده بيروقراطية عامة متجانسة.
  - الدولة؛ باعتبارها السلطة السياسية أو الحكومة أو النظام السياسي بقياداته ونخبته الحاكمة.
  - الدولة؛ باعتبارها الطبقة الحاكمة، أو التعبير السياسي عن مصالح الطبقة المهيمنة<sup>2</sup>.
- ومن ثم سيطم التركيز في الفروع القادمة على أهم ممثلي هذه الأفكار.

### الفرع الأول: مفهوم الدولة في الفكر الليبرالي

كانت المساهمة الأشهر في تأصيل النظرية الليبرالية لتفسير نظرية الدولة والحكم تتمثل في مساهمة فلاسفة العقد الاجتماعي، خاصة جون لوك وجان جاك روسو؛ إذ دارت معظم أفكارهم حول كيفية اصطناع الدولة القومية المستندة إلى الليبرالية، وتقوم الليبرالية الغربية وفقًا لخلاصة أفكار وخبرات فلاسفة العقد الاجتماعي على افتراض نفعي يعني أن الحكومة توجد في الأساس لمصلحة المحكومين، وثاني افتراضها الافتراض الليبرالي، ويشير إلى أن الأفراد كافة متساوون خصوصًا في الحقوق الطبيعية التي تعدّ لصيقة بهم، ومن ثم له أن يقرر ما يتفق ومصالحه، وثالث الافتراضات هو

<sup>1</sup> - محمود حيدر، الدولة: فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة - كربلاء، ط1، 2018م، ص93-94.

<sup>2</sup> - سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط3، 2005م، ص64.

الافتراض الديمقراطي الذي يدور حول كون الأفراد خير قيم على مصالحهم، وبناء عليه تدفع بالأغلبية كأكثر المسالك الصالحة للحكم<sup>1</sup>.

يخلص جون لوك الذي تعتبر أفكاره ينبوع الفكر الليبرالي إلى تعريف للدولة، حيث يرى أنها "جماعة من الناس تكونت من أجل هدف واحد هو تحقيق مصالحهم المدنية والحفاظ عليها والارتقاء بها إلى الأحسن. وأقصد بالمصالح المدنية الحياة والحرية وصحة الجسم وامتلاك الخيرات الخارجية مثل المال والأراضي والمنازل والأثاث وما شابه ذلك"<sup>2</sup>.

ومن أجل تحقيق هذه المصالح، جعل الفكر الليبرالي اهتمامه الأساس هو حماية خصوصيات الفرد، بينما يتمثل الهدف الرئيسي من الليبرالية في تأسيس دولة دستورية أو دولة قانون، متميزة بإجراء تقييد شديد على حق الدولة بالتدخل، مع إلزامها بالتدخل بأحكام معيّنة، ومراعاة ما يأتي:

- تقييد ممارسة الدولة للسلطة من خلال الفصل بين السلطات، وعبر الالتزام بالقوانين الأساسية (التي تسمى بالدساتير).

- ضمان الحماية الشاملة للحقوق من خلال تطبيق الحقوق الأساسية وحقوق الإنسان<sup>3</sup>.  
كما يرى الفكر الليبرالي في فكرة المواطنة والمساواة والمشاركة السياسية من خلال الانتخابات النيابية، مصاحبات ضرورية لفكرة الدولة الحديثة، حتى لا تستبد بالمجتمع أو تنفصم عنه تمامًا. فالمساواة القانونية بين أفراد المجتمع في الحقوق الواجبات (المواطنة)، هي الوجه الآخر والمكمل لفكرة الدولة كشخصية معنوية عامة ومجردة وعقلانية. والتعبير عن الصالح العام الذي تجسده الدولة، لا يستقيم إلا إذا حدده إجماع المواطنين. ولما كان هذا الإجماع غير ممكن في معظم الأحيان، فإن الأغلبية هي التي تحدّد الصالح العام، إما من خلال الاستفتاءات، أو من خلال انتخاب ممثلين عنها يضطلعون بأعباء السلطة في الدولة. ولأغلبية المواطنين طبقًا لهذا المنظور، الحق

---

<sup>1</sup> - علي السيد أبو فرحة، التشوهات الفكرية في بناء مفهوم الدولة المدنية، في: (إبراهيم أمهال وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، ط1، 2017م، (516/2-517).

<sup>2</sup> - محمد الهلالي وعزيز لزرقي، الدولة، سلسلة دفاتر فلسفية-نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2011م، ص59.

<sup>3</sup> - أندرياس فيريكه وآخرون، أطلس العلوم السياسية، مرجع سابق، ص59.

في محاسبة ممثليهم في السلطة وتثبيتهم أو تغييرهم. فالشعب أو الأمة مصدر السلطات في الدولة، ولا يتحقق هذا المبدأ إلا من خلال الديمقراطية، التي هي (حكم الشعب بالشعب من أجل الشعب)، فالتيار الليبرالي يؤكد دائماً على الارتباط الشرطي بين مؤسسة الدولة والديمقراطية<sup>1</sup>.

لم يضع أي مفكر موضوع الحرية في مركز صدارة فلسفته السياسية بشكل حاسم لا يعرف الحل الوسط، مثل ما فعل الفيلسوف البريطاني جون ستيورات مل (1806-1873م)، حيث ركز على الحرية الفردية التي تحوّل للفرد اتخاذ قراره من دون أي إكراه، ورفض أن يسمى الحرية حرية ما لم تكن بنحو مطلق وبلا تحفظ، فلا يجوز للسلطة التشريعية أو التنفيذية أن تفرض آراء معينة على الناس أو أن تحدّد لهم ما يجوز اعتناقه، وليست السلطة فقط المطالبة بالابتعاد عن تقييد حرية الفرد، بل حتى الرأي العام يجب أن لا يُسمح له بفرض إرادته وأفكاره على الأفراد الذين يرفضونها، والحالة الوحيدة التي تسمح فيها الليبرالية بتقييد الحرية هي حينما يكون سلوك الفرد مؤذياً للآخرين، فحينها يجوز أن يُردّع الفرد وتُقيّد حريته من قبل الحكومة أو المجتمع<sup>2</sup>.

يعرض ستيورات مل الكثير من النماذج التي تستدعي عدم تدخل الدولة والمجتمع في حياة الأفراد وحرّياتهم، من ذلك التدخل في منع الأفراد من الاستمتاع بالملذات التي يراها غيرهم من المحرمات، لأنه "إذا سلمنا بمبدأ التدخل الذي ينطوي عليه هذا الادعاء، فلن يحق لأحد أن يعترض، على نحو مقبول، على تنفيذ المبدأ على نحو ما تراه الأغلبية أو أيّ سلطة أخرى تكون لها الهيمنة في البلاد"<sup>3</sup>.

يسحب منظر الليبرالية مبدأ عدم التدخل على الأمم الأخرى، حيث يقول: "إني لا أرى لفريق من الناس الحق في إكراه غيره على التقدم في طريق المدنية، ومادام الذين يعانون من تطبيق القوانين الفاسدة لم يطلبوا العون من أحد، فإني لا أرى لأحد لا يعنيه أمرهم، الحق في التدخل في أمورهم، والعمل على إزالة وضع يتقبله جميع الذين يعينهم"<sup>4</sup>.

وكخلاصة؛ فإن وصف الليبرالية يطلق على الدولة بالنظر إلى عاملين: أولهما، ميلها إلى

<sup>1</sup> - سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 65.

<sup>2</sup> - جون ستيورات مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام وميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1996م، ص 121-122.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 222.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 228.

اليونة والقبول بالتغيير في هيكلها ونظامها القانوني والسياسي مقارنة بالنظام القديم الذي يوصف بالصلابة والتحجر. وثانيهما، التغير الذي طرأ على فلسفة الدولة نفسها وعلاقتها مع المجتمع، ففي ظل النظام الجديد أصبح مبدأ التعاقد قاعدة العلاقة بين الحكومة والمواطنين، وجرى الفصل بين المجال العام الذي تعمل فيه الدولة والمجال الخاص المتروك للأفراد والمصون من تدخل الحكومة، كما جرى إعادة تعريف الوظيفة الرئيسة للدولة باعتبارها توفير الحماية القانونية لحقوق المواطنين وحررياتهم.

### الفرع الثاني: مفهوم الدولة عند هيغل

يُعدّ الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831م) من الفلاسفة الغربيين المعتمدين في بلورة مفهوم الدولة في الفكر الغربي، حيث إنه يعد نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة. ويحدد تعريفه للدولة كالاتي: "الدولة هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية، فهي الروح الأخلاقي من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى، وتظهر، وتعرف، وتفكر في ذاتها، وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف، وتوجد الدولة على نحو مباشر في العرف والقانون، وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه، في حين أنّ الوعي الذاتي بفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها - بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومصلته - حرته الجوهرية"<sup>1</sup>.

مجمال أفكار هيغل حول الدولة تتمثل في أنها الواقع الفعلي للصورة الأخلاقية؛ أي أنها التجسيد المطلق للمثل والأخلاق، وهي المجال الرئيس الذي يحقق من خلاله الإنسان حرته، تلك الحرية التي تشكل محور حياة الإنسان، ومن ثم فالدولة وفقاً لضرورتها تعدّ نظاماً موضوعياً إلزامياً على جميع مواطنيها، حيث تتمثل المهمة الرئيسة للدولة في تحقيق الحرية الكلية عبر تضمين المصالح الفردية في المصلحة الكلية التي تصبو إلى تحقيق الحرية<sup>2</sup>، وتشمل الدولة في داخلها الأسرة والمجتمع المدني، وعلى هذا الأساس الدولة هي أساس المجتمع المدني، ففي إطار الدولة تستطيع الأسرة أن تنتقل إلى مرحلة المجتمع المدني<sup>3</sup>.

تقوم الدولة عند هيغل على أساس القانون، الذي يمثل العقلانية، كما تقوم على الحرية كمبدأ

<sup>1</sup> - جورج هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1996م، ص497.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996م، ص49.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص159.

وعمل، والدولة الفضلى بنظر هيغل هي الملكية الدستورية، لأنها مركزية وقوية من جانب إدارتها، ولا مركزية من جانب المصالح الاقتصادية، وهي دولة بلا تدخل ديني، وهي ذات سيادة مطلقة في الداخل والخارج، وهذه هي الدولة الحديثة<sup>1</sup>.

عَدَّ هيغل الدولة أسمى الموجودات؛ فهي ليست فقط الحُكْم فيما يتعلق بالقيم والحق والعدل، بل هي التجسيد الحيّ للحق والعدل، وبذلك ماثل هيغل بين الدولة والآلهة، فالدولة عنده "ليست صوت الله فحسب، بل هي الله متجسداً. وبما أن الله (أو الروح) قد تجلّى وظل يتجلّى في التاريخ، وبما أن الدولة هي غاية التطور التاريخي ونهايته، فإن الدولة تكون إذن هي التجلي الأسمى للعقل والحق. ومثل كل حقيقة تاريخية أخرى، فإن شرعية الدولة تنبع من وجودها نفسه، وليس من حكم يصدر من خارجها. وقد لخص هيغل موقفه هذا بعبارة الشهيرة (كل ما هو عقلائي متحقق فعلاً، وكل ما هو واقع ومتحقق هو عقلائي معقول) ... وبالجملة فإن الحق والقوة متلازمان، فما تفرضه القوة حق، والحق ما تفرضه القوة، وليس بالإمكان أبدع مما كان، ولا غير ما كان"<sup>2</sup>.

وصل تمجيد الدولة قمته عند هيغل، فالدولة عنده تمثل انتصار الفكر على المادة، وانتصار الوحدة على التشتت، وانتصار الإرادة العامة على الإرادات الخاصة. والدولة البروسية التي عايشها، كانت تمثل عنده التجسيد العملي لكل هذه المعاني، وبخاصة (البيروقراطية) وقواعدها العامة وتسلسلها الهرمي، الذي لا يخضع ولا يتلون بأشخاص من يديرون جهازها، ولا بأشخاص من يتعاملون معها. فالدولة بهذا المعنى هي مستودع للعقلانية والتجرد والعدالة والكفاءة في خدمة المصلحة العامة للمجتمع<sup>3</sup>.

نظر هيغل - الذي كان يسعى لدعم فكرة وحدة ألمانيا- إلى الأمة نظرة تقديسية واعتبر أن الدولة هي تعبير عن وحدة المجتمع وفق الأفكار الأخلاقية وتجسيد للآمال القومية، ودافع عن طبقة النبلاء ورأى أن الدولة ترتفع بها دون غيرها من طبقات المجتمع للإحساس بالوطن، فالعمال وأصحاب العمل لا يستطيعون في نظره أن يصلوا بذكائهم المحدود إلى الخصائص التي يتطلبها الحكم، فالنبلاء عنده يتمتعون بالذكاء وبالترفع عن مصالحهم الضيقة، ليمتزج عندهم الصالح العام بالصالح الخاص. إن مثل هذا التنزيه للدولة والنزعة الأرستقراطية يضعان هيغل في موقع العداء

<sup>1</sup> - علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 170-171.

<sup>2</sup> - عبد الوهاب الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة، دار الحكمة، لندن، دط، دت، ص 27.

<sup>3</sup> - سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 64.

للفكرة الديمقراطية الفردية، لأن الأثر العام لنظرية هيغل السياسية هو إخضاع الفرد للدولة<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: مفهوم الدولة في الفكر الماركسي

تعرضت نظريات هيغل حول الدولة إلى أقوى معارضة من كارل ماركس (1818-1883م)، الذي تبني منهج هيغل وطوره، وأحلّ الفكر المادي مكان الفكر المثالي الهيجلي؛ حيث يرى ماركس أن المفهوم الهيجلي للدولة هو فكر البرجوازية والبيروقراطية عن نفسها، والتي تحاول ترويجها بين بقية فئات المجتمع خدمة للطبقة المهيمنة<sup>2</sup>.

ينظر ماركس للدولة على أنها جزء من الهياكل الفوقية، والتي تكاد تكون انعكاسًا لعلاقات الإنتاج الرأسمالي، فهي تحتل موقعها فوق المجتمع وتمارس وظائفها فيه كأداة في يد الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، مستغلة طبقة العمال المحكومة المدممة، لذلك فالدولة وسيلة لحسم الصراع الطبقي بين طبقات المجتمع المتناحرة، ولا يتم ذلك إلا بفرض النظام القانوني الكفيل بالحفاظ على روابط الإنتاج على الشكل الذي يمكّن الطبقة المسيطرة من إدامة سيطرتها. وبالتالي فإن كل ما يمكن أن يُقال عن الدولة الليبرالية أو دولة القانون والمؤسسات ليس إلا حديثًا عن سيطرة اجتماعية تكون البرجوازية هي المعنية وهي المستفيدة، ومن ثمّ فالدولة لا تجسد كما زعم هيغل الإرادة الكونية العامة، بل تجسد وتعبر عن مصالح الطبقة المهيمنة والحاكمة، وهي الطبقة البرجوازية في حالة النظام الرأسمالي<sup>3</sup>.

تؤدي التناقضات التي تنشأ بالضرورة داخل النظام أو الدولة الرأسمالية إلى زيادة الاستقطاب والتناقض بين الطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة، الأمر الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى ثورة الطبقة العاملة (البروليتاريا) وتهديم كيان الدولة الرأسمالية، وفي هذه المرحلة الانتقالية - مرحلة المجتمع الاشتراكي - تكون فيها سلطة الدولة على شكل (ديكتاتورية البروليتاريا)، التي تعمل على إزالة التناقضات الطبقيّة والتمهيد لقيام مجتمع بلا طبقات، تنتفي فيه أسباب استخدام سلطات الدولة القمعية، لأن الحفاظ على الامتيازات والاستغلال هو السبب الكامن وراء الدور القمعي للدولة، وهنا يكون التحول من نمط الملكية الخاصة إلى نمط الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ومن

<sup>1</sup> - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، (704/2-705)

<sup>2</sup> - عبد الوهاب الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، مرجع سابق، ص 28.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 28. ومحمود حيدر، الدولة، مرجع سابق، ص 94.

ثم زوال الطبقات، وزوال الطبقات في الحالة هذه يؤدي إلى زوال الدولة وتلاشيها، ومن ثم الوصول إلى مرحلة المجتمع اللاتبقي وهي مرحلة المجتمع الشيوعي<sup>1</sup>.

مثلت أفكار ماركس خلال القرن الماضي الأساس الذي قامت عليه الدولة الاشتراكية في عدد من بلدان العالم، أثبتت في النهاية فشلاً ذريعاً في تحقيق الوفرة والمجتمع اللاتبقي اللذين بشر بهما، فلم تكن الحجج التي أوردها ماركس وتلاميذه مقنعة بشأن السقوط الحتمي للرأسمالية، ولا حلول المجتمع محلها إذا انهارت<sup>2</sup>.

وقد جرت محاولات عديدة لتطوير الماركسية حتى يمكن تفسير بعض الحقائق والوقائع التي تتعارض مع منطقتها وتنبؤاتها؛ حيث يعتبر نيكوس بولانتزاس من الماركسيين الجدد المثال الأبرز على ذلك، حيث يرى أن الانتماء الطبقي للقائمين على جهاز الدولة ليس هو الأساس بالضرورة في تفسير سلوك الدولة وانحيازاتها الطبقيّة، وإنما الأهم في نظره هو تحليل المكونات الهيكلية للدولة الرأسمالية، والمنطق الداخلي الذي يحكمها، فالدولة الرأسمالية تقوم بتقنين الصراعات والتوترات الداخلية واحتوائها في الطبقة العليا المهيمنة، وقد تضحى بعض شرائح هذه الطبقة بمصالح شرائح أخرى من الطبقة نفسها، وذلك في سبيل احتواء سخط الطبقة الدنيا والوسطى، مما يعطي الدولة هامشاً للمناورة، وتظل الدولة في النهاية هي الإطار التوحيدي لكل هذه الشرائح المتنافسة أو المتصارعة<sup>3</sup>.

#### الفرع الرابع: مفهوم الدولة عند ماكس فيبر

مهّد عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864-1920م) الطريق لأكثر المدارس الغربية الحديثة التي سعت لتجاوز الليبرالية التقليدية والماركسية في آن واحد؛ حيث نجح في تحجيم المركب الأيديولوجي في الفكر السياسي لصالح المركب العلمي<sup>4</sup>، فقد عرّف الدولة بأنها: "مشروع سياسي ذو طابع مؤسّساتي تطالب قيادته الإدارية بنجاح، وفي تطبيقها للأنظمة، باحتكار الإكراه البدني

<sup>1</sup> - ينظر: عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 705/2. و عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي، مرجع سابق، ص514. و أندرياس فيريكه وآخرون، أطلس العلوم السياسية، مرجع سابق، ص67.

<sup>2</sup> - عبد الوهاب الأفتدي، الإسلام والدولة الحديثة، مرجع سابق، ص29-30.

<sup>3</sup> - سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص69-70.

<sup>4</sup> - فرانسوا شاتلييه وآخرون، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص513.

المشروع"<sup>1</sup>، ومعنى ذلك أن الدولة تحتكر امتياز ممارسة العنف الجسدي داخل مجال ترابي معيّن، أو تنجح في مطالبتها بالحصول في تلك المنطقة على الامتياز المذكور.

وتتجلى الدولة الحديثة قبل كل شيء بإبراز طابعها المؤسساتي العقلاني، بحيث تعتمد الفصل بين هيئة الإدارة ووسائل التشغيل الموضوعية فيها، فموظفوها المحترفون يقومون بتنفيذ الأحكام والتعليمات والإجراءات، بدون أن يكون لهم نفوذ في وجودها<sup>2</sup>.

يرى فيبر أن الدولة الأوروبية الحديثة هي وحدها من تجعل من العقلانية قيمتها الأساس، وبما أنها كانت المثال بالنسبة لسائر الكيانات السياسية الأخرى، فيمكن أن نعرفها وأن نعرف معها الدولة الحديثة بأنها العقلانية التامة الشاملة، والعقلانية 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 هي أحد أبرز عناوينها<sup>3</sup>.

على الرغم من تناوله للتمايز الطبقي في المجتمع الحديث؛ لا يخفي فيبر انخيازه للدولة الديمقراطية الليبرالية ونموذجها الغربي الحديث الذي يستمد شرعيته من هياكل قانونية ذات طابع رسمي ويستند إلى جهاز بيروقراطي ذي فعالية عالية. ومن هنا جاء رفضه لنقد ماركس للدولة البرجوازية، وكذلك نبوءته فيما يخص دعوة الماركسية لإلغاء الملكية الخاصة ومنظمات العمل غير الحكومية، وبأنها ستقود إلى تركيز السلطة في يد البيروقراطية الحكومية، متحولة إلى سلطة استبدادية، وهو ما صدق على الدول التي استوحت الماركسية في بناء نظامها السياسي والاجتماعي<sup>4</sup>.

### الفرع الخامس: المقاربة القانونية لمفهوم الدولة

تكتسي المقاربة القانونية للدولة أهمية خاصة، حيث تعرض الخصائص الجوهرية التي تتشكل

---

<sup>1</sup> - فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1998م، ص77.

<sup>2</sup> - أندرياس فيريكه وآخرون، أطلس العلوم السياسية، مرجع سابق، ص69.

<sup>3</sup> - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت؛ الدار البيضاء، ط5، 1993م، ص76-77.

<sup>4</sup> - عبد الوهاب الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، مرجع سابق، ص31.

منها الدولة الحديثة، فالدولة في هذه المقاربة "كيان سياسي قانوني، ذو سلطة سيادية معترف بها، في رقعة جغرافية محدّدة، على جماعة بشرية معيّنة"<sup>1</sup>.

تتألف عناصر الدولة من الشعب والأرض والسلطة، ومن الناحية القانونية تعتبر الدولة شخصية قانونية موحدة، وكياناً جماعياً دائماً، يتمتع بسلطة الأمر والنهي على نحو فريد في المجتمع، يضم هيئة من الأشخاص الطبيعيين، يديرون السلطة العليا للدولة، والتي تمارسها عنها وكالة الحكومة<sup>2</sup>، وعلى هذه الأركان الثلاثة لمفهوم الدولة، استقرت كثير من تعريفات فقهاء القانون الدستوري، ومن أمثلة ذلك:

- الدولة هي "التشخيص القانوني لشعب ما، يعيش على إقليم معيّن، وتقوم فيه سلطة سياسية ذات سيادة"<sup>3</sup>.

- الدولة هي "تنظيم سياسي يكفل حماية القانون وتأمين النظام لجماعة من الناس تعيش على أرض معينة بصفة دائمة"<sup>4</sup>.

- تجسد الدولة "مجموعة من الأفراد يقطنون إقليمًا جغرافيًا معينًا بصفة دائمة ومستقرة، ويخضعون في تنظيم شؤونهم لسلطة سياسية تستقل في أساسها عن أشخاص من يمارسها"<sup>5</sup>.

وبحسب النظرية القانونية الكلاسيكية؛ فإن الدولة المنتجة للحقّ (أي تمارس في الواقع سلطة الأمر) يُفترض فيها في الوقت نفسه أن تكون خاضعة له، وهذا هو مفهوم (الدولة القانونية) التي تخضع لاحترام الحريات الأساسية، وتُكره على عدم انتهاك القواعد الإجرائية أو الأساسية التي أملتها هي نفسها، ومن ثمّ فالدولة تعرّف نفسها بالنسبة للفقهاء هانز كلسن "كنظام قانوني ممرّكز نسبيًا، ومحدود في ميدان صحته المكاني والزمني، وخاضع مباشرة للقانون الدولي، وفَعّال في مجموعته وبصفة عامة"<sup>6</sup>، فهي نظام تسلسلي للقواعد القانونية تستمدّ صحتها من قاعدة أساسية مفترضة، لذلك فهي نظام قانوني مركزي هرمي، بمعنى أن كل قاعدة تستمدّ صحتها من القاعدة

<sup>1</sup> - سعد الدين إبراهيم وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 41 .

<sup>2</sup> - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 702/2 .

<sup>3</sup> - مصطفى زيد أبو فهمي، مبادئ الأنظمة السياسية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط2003م، ص 23 .

<sup>4</sup> - عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، ط2، 1999م، 588/1 .

<sup>5</sup> - نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص16.

<sup>6</sup> - فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص120.

الأعلى منها درجة إلى أن تصل للدستور الذي يستمد هو الآخر صحته من دستور سبقه<sup>1</sup>.

## المطلب الثاني: خصائص ووظائف الدولة الحديثة

طبعت الدولة الحديثة مجموعة من الخصائص الملازمة والمميزة لها على أشكال الدول السابقة كالإمبراطوريات والمدن، وقد تطورت هذه الخصائص تدريجيًا وامتزجت بالدولة حتى انتهت إلى الشكل الموجود اليوم، ونتيجة لهاته الخصائص والمميزات اكتسبت الدولة وظائف جديدة عليها، لم تكن تدخل في صلاحياتها قبل ذلك، وهو ما سيتم تناوله في الفرعين التاليين:

### الفرع الأول: خصائص الدولة الحديثة

حاول جوزيف شتراير تحديد اللحظة التي ظهرت فيها الدولة بالمفهوم الحديث، باعتبارها تلك القوة الاجتماعية المنظمة التي تمتلك سلطة قوية، تعلق قانونا فوق أي جماعة داخل المجتمع، وعلى أي فرد من أفرادها، ولها وحدها دون الأحزاب السياسية أو الجماعات الدينية أو التجمعات الاقتصادية حق القسر وطلب الطاعة على المواطنين، لكنه لم يوفق في ذلك ويقول: "من المستحيل القول أنه في لحظة محدّدة تغلبت نزعة الولاء للدولة"<sup>2</sup>، إلا أنه وضع معايير مهمة تساعدنا في معرفة أصول الدولة الحديثة في الفكر الغربي، ويلخص شتراير معايير ظهور الدولة الحديثة بما يلي:

1- ظهور وحدات سياسية دائمة وثابتة ومستقرة جغرافيًا.

2- ظهور مؤسسات دائمة وغير شخصية.

3- وجود موافقة عامة على ضرورة السلطة العليا وعلى نزعة الولاء التي تستحق لهذه السلطة

من جانب رعاياها<sup>3</sup>.

تميزت الدولة القومية الحديثة عن مختلف الكيانات السياسية التي سبقتها، التي انتظمت المجتمعات القديمة والوسطى، وذلك بمجموعة من الخصائص الجوهرية أهمها ما يلي:

<sup>1</sup> - سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط10، 2009م، 46/1.

<sup>2</sup> - جوزيف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة: محمد عيتاني، دار التنوير، لبنان-بيروت، ط1، 1982م، ص13.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص14.

**1- الدولة نتاج تاريخي محدّد:** لا يمكن فهم الدولة الحديثة إلا بوصفها نتاج تاريخي محدّد، بمعنى أنّها نتاج التحولات الاقتصادية والسياسية والتقنية والمعرفية الأوروبية، فقد ساهمت حركة النهضة ثم حركة التنوير الأوروبية في تشكيلها وإعطائها التبرير الأيديولوجي المطلوب لتشكيل نموذج سياسي وثقافي جديد، ذلك أنّ "أوروبا المعرّفة على أسس جغرافية وإنسانية كانت تقريباً المعمل الوحيد الذي صنعت فيه الدولة أول ما صنعت ثم تطورت"<sup>1</sup>.

**2- تخصص الوكلاء:** كانت المجتمعات البدائية تفتقد لتخصص الأفراد في ممارسة السلطة على جماعة معينة، وعلى الرغم من تصدي بعض الأفراد لممارسة نشاطات سياسية على المجتمعات القائمة في زمانهم، فإنهم يقومون بأدوار أخرى (دينية أو اقتصادية...)، أما ما يميز الدولة الحديثة فهو ظهور محترفي السياسة<sup>2</sup>.

**3- مركزية القهر:** تنبثق عن الدولة الحديثة منظومة هرمية للحقّ تضمن لها القدرة على احتكارها استخدام القهر (العنف) الشرعي داخل حدودها، فوفقاً لماكس فيبر تعرّف الدولة بأنها مجتمع إنساني يستطيع أن يحتكر الاستخدام الشرعي للعنف المادي داخل إقليم ما، حيث فرض القانون بالقوة يحسب تحقّقاً للإرادة السيادية، ممّا يجعل مقولة العنف ضرورية في فهم ظاهرة الدولة. ومن هنا ترسم الدولة وحدها حدود العنف ونوعه ومستواه اللذين تحدّهما معاييرها، فالدولة هي الفاعل الأعلى في تشريع العنف الذي يطبق على الخارجين على إرادتها، وهي المالكة للحقّ الحصري في ممارسته<sup>3</sup>.

**4- الجهاز البيروقراطي المتطور:** من الخصائص الرسمية الأساسية للدولة الحديثة امتلاكها نظاماً إدارياً، وهو امتداد للنظام القانوني، وللنظام الإداري سلطة ملزمة على مواطني الدولة ولكل ما يقع ضمن إقليم السيادة. كما يتميز هذا النظام بنوع عقلائي من السيطرة، وتتسم هذه السيطرة بالطوعية والتنظيم؛ تتضمن سمة الطوعية الأساس العقلائي، بمعنى أنّ التنظيم السياسي مقرّر من ضمن قواعد عقلائية غير خاضعة لعرف أو مرسوم ديني، كما تتضمن سمة التنظيم البنية الغير شخصية للحكم البيروقراطي، حيث يعامل الكل على قدم المساواة، فالدولة هي مؤسسة

<sup>1</sup> - وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، ط3، 2015م، ص63.

<sup>2</sup> - فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص78 وما بعدها.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص78 وما بعدها. وينظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص72-73.

**5- الحدود:** فالدولة الحديثة عبارة عن وحدات جغرافية تشغل حدودًا ثابتة ومحددة بدقة، وهو ما لم يكن موجودًا في الأنماط السابقة لها من الدول، مثل: الامبراطوريات.

**6- الطابع الديمقراطي والحقوقى:** يعتبر مبدأ الفصل بين السلطات بمثابة العمود الفقري للحكم الديمقراطي، حيث تحقق كل سلطة استقلالها ولا تطغى إحداها على الأخرى، فتستقل السلطة التشريعية بسنّ القوانين، وتقوم السلطة القضائية بتفسير هذه القوانين، بينما تعمل السلطة التنفيذية على تطبيقها. والدولة الحديثة هي كذلك دولة حقوقية، ففيها تعاضد دور العقيدة والعبارة الحقوقيتين في الحياة السياسية والاجتماعية بتنظيم السلطات العامة ومهامها، بعكس نمط حكم الأشخاص الذي كان سائدًا في الأنماط السابقة من المجتمعات السياسية<sup>2</sup>.

**7- الهيمنة الثقافية:** تعبّر هذه الخاصية في الدولة الحديثة عن تماسكها وقدرتها على تنظيم المجتمع والتوغل فيه ثقافيًا، ومن ثمّ لا تسمح لأي وحدة أو كيان آخر أن يتمتع بأي سلطة مستقلة ذاتيًا. وهذا هو السبب الذي دفع الدول الأوروبية إلى تفكيك الكيانات الداخلية والبنى العضوية التي تؤثر في القرار السياسي والتنظيم الاجتماعي إذا كان لها وجود مؤثر، ولذلك فالدولة الحديثة في سعي دائم إلى تفكيك هذه البنى من أجل توجيه الولاء للدولة وتقوية قدرتها على التوغل ثقافيًا<sup>3</sup>.

### الفرع الثاني: وظائف الدولة الحديثة

غاية الدولة وسبب قيامها هو تحقيق الأمن والخير والرفاهية، والخيرية هي الفضاء الذي تعمل في نطاقه الدولة وفق مبدأ المصلحة العامة، وعلى هذا النحو تكون المصلحة العامة هي المهمة الأساسية للدولة، وذلك بقطع النظر عن الشكل الدستوري الذي تنتظم فيه بنية هذه الدولة. وعلاوة على التقسيم الكلاسيكي المعروف لسلطات الدولة الثلاث التي تجسد وظائفها العامة

<sup>1</sup> - محمود حيدر، الدولة، مرجع سابق، ص98. وينظر: فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص81 وما بعدها. وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص75.

<sup>2</sup> - محمود حيدر، المرجع نفسه، ص98-99. وينظر: براق زكريّا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2013م، ص61.

<sup>3</sup> - وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص78 وما بعدها.

(التشريعية والتنفيذية والقضائية)، لا خلاف بين أرباب الفكر السياسي في أن للدولة وظائف أساسية وأخرى ثانوية، وقد اختلفت هذه الوظائف من دولة إلى أخرى باختلاف العصور والدول والأيدولوجيات الحاكمة.

وقد مرت على الدولة بالنظر إلى تلك الجهات مراحل مختلفة: الدولة الحارس أو الدركي، الدولة التدخلية، الدولة المنتجة، دولة الرفاه المسؤولة عن التقدم الاجتماعي والازدهار الاقتصادي<sup>1</sup>.

إن الوظائف الأساسية للدولة تنحصر في سعي الدولة إلى المحافظة على سلامتها من الداخل والخارج، وإقامة العدل بين السكان، هذه الوظائف تعبر عن الحد الأدنى لما يجب أن تقوم به أي دولة، وهي تشمل:

1- وظيفة الدفاع الخارجي، وذلك بتأمين الدولة ورعاياها من أي اعتداء خارجي عن طريق إقامة الجيوش فيها.

2- وظيفة الأمن الداخلي، وذلك بالسهر على تحقيق الأمن وحماية المواطنين في أنفسهم وأموالهم من أي اعتداء يمكن أن يتعرضوا له.

3- تحقيق العدل بين الأفراد، وذلك بإقامة القضاء للفصل بين المنازعات التي تنشأ بينهم<sup>2</sup>.  
أما الوظائف الثانوية التي تقوم بها الدولة بهدف تحقيق خير الجماعة وإسعادها تتعلق بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي مظنة خلاف بين الفقهاء حول ما إذا كان من الضروري أن تقوم بها الدولة أم لا، وهناك ثلاثة مذاهب في هذا السياق:

أولاً/ المذهب الفردي (أو المذهب الحر): طبقاً لهذا المذهب؛ فإن الدولة لا تمارس إلا تلك الوظائف التي تسمح لها بالحفاظ على كيانها وبقائها، متمثلة في الوظائف الأساسية التي تنحصر في مرافق الدفاع والأمن والقضاء، وبما أن الفرد - وفقاً لهذا المذهب- أسبق في الوجود من الجماعة، فهو يتمتع بحقوق وحرّيات لصيقة بشخصه، فلا يجوز للسلطة المساس بها، وكل ما يجب عليها أن تقوم به هو المحافظة عليها واحترامها. وبالتالي تتحدد وظيفة الدولة بالسلوك السلبي الذي

---

<sup>1</sup> - محمد مصطفى، نظريات الحكم والدولة: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، دت، ص135-136. وينظر كذلك: منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص120.

<sup>2</sup> - نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص102.

يقتضي منها الامتناع عن إتيان أي فعل فيه مساس بالحقوق الطبيعية للأفراد<sup>1</sup>.

يؤخذ على هذا المذهب إفراطه البين في قصر نشاط الدولة على الوظائف الأساسية الثلاث، إذ لا بدّ - برأي بعض الفقهاء - من تدخل الدولة في بعض المسائل الهامة المتعلقة بالمصلحة العليا لمجموع الأفراد؛ من مثل قضايا التعليم والصحة. فالدور السلبي للدولة ساهم في ظهور طبقة برجوازية، تحكّر مقاليد السلطة وتسخرها لتحقيق مصالحها على حساب عامة الشعب، وبالتالي فالحقوق التي تتقرر للفرد بمقتضى المذهب الفردي؛ حقوق شكلية لا يتمتع بها إلا الطبقات الغنية. وهذا بمجمله يعني عجز المذهب الفردي عن توفير الحماية الفعّالة لحقوق الأفراد وحرّياتهم<sup>2</sup>.

كما أن الدول التي اعتنقت هذا المذهب وجدت نفسها مكبلة بقيود عديدة، خاصة بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، فكان عليها أن تتحلل منها لمواجهة الأزمات الاقتصادية الحادّة، ومن ثمّ سمحت تلك الأزمة بمولد دولة التدخل لحل المشاكل التي تواجهها مجتمعات تلك الدول، خاصة فيما يتعلق ببعث الحيوية في النشاط الاقتصادي. وبذلك انهارت فكرة الدولة الحارسة وظهرت الدولة المتدخلة<sup>3</sup>.

**ثانياً/ المذهب الاشتراكي (أو مذهب التدخل المطلق):** ينتهج المذهب الاشتراكي سبيلاً مضاداً للمذهب الفردي، فالدولة الاشتراكية تعلي مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد؛ حيث تعتبر الجماعة هي الأساس وليس الفرد مثلما ترى النظرية الليبرالية، ومن ثمّ فإن وظيفة الدولة الاشتراكية تهدف أساساً إلى تحقيق العدالة، وذلك عن طريق تدخلها وتملكها لوسائل الإنتاج المختلفة والقضاء على الاستغلال والمنافسة بين الأفراد، وتوزيع الإنتاج بين الأفراد.

وللمذهب الاشتراكي صور متعدّدة، تتفاوت فيما بينها من حيث النظر إلى حدود تدخل الدولة، لكن على الرغم من تعدّد هذه الصور، ثمّة خاصيتان أساسيتان تجمعان بينها كلّها، هما: إلغاء الملكية الفردية، وتحقيق المساواة الحقيقية بين الأفراد<sup>4</sup>.

بالرغم مما يدعيه أنصار هذا المذهب من قدرة على إقامة مجتمع مثالي تسوده العدالة والمساواة،

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 112. وينظر: سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص 139.

<sup>2</sup> - نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 114.

<sup>3</sup> - سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص 139.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 140-141.

وتقدم فيه مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، إلا أنه تعرّض للكثير من الانتقادات لعلّ أهمها يتمثل في القضاء على نشاط الفرد وإضعاف روح الابتكار عنده نتيجة حرمانه من حق الملكية. كما أنه يستبدل الاستغلال الذي تمارسه الطبقة الرأسمالية باستبداد آخر هو استبداد الطبقة البيروقراطية ومحترفي السياسة في الأنظمة الاشتراكية، وهو ما كان أشد قسوة وانتهاكاً لحقوق وحرّيات الأفراد<sup>1</sup>.

**ثالثاً/ المذهب الاجتماعي (أو مذهب التدخل الجزئي المعتدل):** يقوم المذهب الاجتماعي على إعلاء مصلحة الجماعة فوق مصلحة الفرد، وتقديم حقوقها على كل فرد، وإنكار الفردية المطلقة، واعتبار الجماعة لا الفرد هدف السلطة وأساس النظام، ومع ذلك لم يتنكر هذا المذهب للفردية بكامل صورها ومعانيها كما تأخذ به الاشتراكية المتطرفة، بل يقف موقفاً وسطاً بين نقطتي التطرف لكل من المذهبين الفردي والاشتراكي. ومن ثمّ يأتي تدخل الدولة لإصلاح المجتمع من خلال الاحتفاظ بالقيم المعروفة مع التوسع في بعض جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية حيناً، وتطبيق المعاني التقليدية لكثير من النشاطات الفردية حيناً آخر.

وعلى هذا فالحقوق والحرّيات العامة في المذهب الاجتماعي لم تعد ذات مضمون سلبي كما كانت في المذهب الفردي؛ لا يقتضي من الدولة إلا الامتناع عن التعرض لها، بل أصبحت في المذهب الاجتماعي بمثابة قدرات وإمكانيات يتعيّن على الدولة توفيرها لجميع أفراد الشعب<sup>2</sup>، فكل ما يتصل بالفرد يهم الدولة، ومن ثمّ غدت الدولة تهتم بالتعليم وتنظمه وتشرف عليه، وتهتم بالنشاطات الاقتصادية وتمارسها وما إلى ذلك من أوجه الحياة التي تقتضي تدخلها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، لارتباط مختلف النشاطات ببعضها، الأمر الذي يستلزم تدخل الدولة لتنظيم هذه النشاطات بطرق مختلفة، بهدف التنمية وتوفير كل ما يحتاجه الفرد والجماعة<sup>3</sup>.

إن الدولة الحديثة اليوم؛ بصفتها مؤسسة المؤسسات، قد أصبحت الناظم لحياة الناس السياسية والاجتماعية، وهي الموجه أو المراقب لنشاطاتهم الاقتصادية، وهي السيّد على إقليمهم الجغرافي، كما الشارح للعلاقات فيما بينهم، فالدولة الحديثة هي دولة شمولية من حيث وظائفها

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 141. ونعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 136. و براق زكريا،

الدولة والشريعة، مرجع سابق، ص 78-79.

<sup>2</sup> - نعمان أحمد الخطيب، المرجع نفسه، ص 139.

<sup>3</sup> - سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص 141-142.

المتعدّدة. على أن الأدوار المتكاملة للدولة هي نتيجة سيرورة تاريخية عرفت خلالها تطورًا متناميًا وطويل الأمد، بدءًا بدولة المدينة، مرورًا بالإمبراطوريات، ثم دولة الإقطاع والملكية، وصولاً إلى الدولة القومية الحديثة<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط2، 1984م، ص389 وما بعدها.

## المبحث الثالث: مقومات الدولة الحديثة في الفكر السياسي الغربي

يعتبر مفهوم الدولة الحديثة واحدًا من أبرز منتجات الحداثة الغربية، وتتويجًا لفكر سياسي انطلق من أوروبا من عصر النهضة في القرن السادس عشر، وشهد أعلى تجلياته مع فكر الأنوار وصولاً إلى العصور الحديثة، كما اصطبغت هذه الدولة بمجموعة من الركائز والمقومات الفكرية والفلسفية الأساسية والتي ميزتها عن المؤسسات السياسية التي سادت في المجتمعات البشرية في العصور القديمة والوسطى.

يمكن إجمال هذه المقومات الفكرية في ثلاث مقومات رئيسية؛ حيث تعبّر الديمقراطية بمفاهيمها ومؤسساتها عن طريقة الوصول إلى السلطة وإدارتها وحل الخلافات السياسية بطريقة سلمية، وتجب كذلك عن مصدر السيادة في اختيار السلطة الحاكمة وعزلها وفي التقنين والتشريع، مع ما تطرحه قضية السيادة من إشكاليات تمّ تأجيل تناولها إلى الفصل الثالث، أما العلمانية فهي العلاقة التي ارتضاها الفكر والواقع السياسي الغربي المتمثلة في الفصل بين الدين والسياسة والدولة، وهي ناتجة عن إحلال الرابطة القومية محل الرابطة الدينية كأساس للتجانس والاندماج، كما تعبّر المواطنة بالمفهوم المعاصر عن علاقة الفرد بدولته، تلك العلاقة التي يحكمها دستور الدولة والقوانين الصادرة عن سلطتها التشريعية لتنظيم تلك العلاقة، المتمثلة في المساواة في الحقوق والواجبات والحرية والمشاركة في الحياة العامة، كما تشكل المواطنة القاعدة التي تقوم عليها الدولة الحديثة بمؤسساتها وتشريعاتها، وفي هذا المبحث سيتمّ التعرض لهاته المقومات الفكرية الثلاث وفق المطالب التالية:

**المطلب الأول: الديمقراطية**

**المطلب الثاني: العلمانية**

**المطلب الثالث: المواطنة**

## المطلب الأول: الديمقراطية

إن الديمقراطية من أقدم الأنظمة الاجتماعية والسياسية التي شهدتها البشرية، والظاهر أن أول من وضع هذا الاصطلاح واستعمله على أرض الواقع هم اليونانيون في مدينة أثينا، ومن بعدهم استمر شيئاً فشيئاً تارة بالشدة وتارة بالضعف إلى أن وصل إلينا وأصبح نظاماً عالمياً، وذلك بعدما جرّبت البشرية أنواع النظم السياسية، وسيتم بيان الديمقراطية كمعيار ومقوم من مقومات الدولة الحديثة ببيان مفهومها أولاً، ثمّ التعرض لشروط نجاح تطبيق النظام الديمقراطي، وذلك من خلال الفرعين التاليين:

### الفرع الأول: مفهوم الديمقراطية

كلمة الديمقراطية (Democracy) ذات أصل إغريقي أو يوناني، وهي مكونة من مقطعين: "Demos" ومعناها الشعب، و"Kratos" ومعناها الحكم أو السلطة أو السيادة، فإذا جمعنا المقطعين توصلنا إلى المعنى اللغوي للديمقراطية وهو حكم أو سيادة الشعب، وهذا هو مدلول الديمقراطية ومعناها الأصلي والأساس، وهو المعنى المتفق على أن الديمقراطية تستلزمه بدهيا لا نظرياً، فهذه الكلمة اليونانية مركبة تركيباً مزجياً، وقد سرت هذه الكلمة من اليونان إلى جميع اللغات قديمها حديثها<sup>1</sup>.

يرى ديفيد هيلد أن كلمة (ديمقراطية) دخلت الإنجليزية في القرن السادس عشر عبر كلمة (ديمقراطي Democratie) الفرنسية، والتي تعني صيغة للحكم تكون فيها السلطة للشعب بدلاً من أنظمة الحكم الأخرى: الحكم الفردي الاحتكاري، وأنظمة حكم الأقلية<sup>2</sup>.

عرّفت الديمقراطية بعدة تعاريف مختلفة، وذلك باختلاف زاوية النظر إليها، إذ أن الديمقراطية ليست مجرد شكل من أشكال الحكم، بل هي نوع من أنواع الدول، كما أنها نظام من نظم المجتمع، وتعني كذلك بمعناها الواسع "مكانة سياسية"، و"تصور أخلاقي" و"حالة اجتماعية".

وقد كان لمفكرين وفلاسفة سياسيين غربيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر أمثال

<sup>1</sup> - نايف بن نهار، الديمقراطية كما هي: من الديمقراطية المجردة إلى الديمقراطية المؤدجلة، مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات، الدوحة-قطر، ط2، 2015م، ص57-58، نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص226.

<sup>2</sup> - ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ترجمة: فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2006م، ص12.

جون لوك وجان جاك روسو الفضل في التنظير لهذا المصطلح؛ من خلال محاصرة أوجه الحكم المطلق آنذاك، بهدف تقييد السلطة والحدّ من صلاحياتها بالدعوة إلى الحكم الديمقراطي استنادًا إلى نظرية العقد الاجتماعي، وفي هذا يندرج كلام روسو؛ حيث يمكن لصاحب السيادة "أن يفوض إلى جميع الشعب، أو إلى أكبر قسم منه، عبء الحكومة، فيكون من المواطنين الحكام من هم أكثر من المواطنين الأفراد، ويُطلق اسم (الديمقراطية) على شكل الحكومة هذا"<sup>1</sup>. وفيما يلي بعض تعريفات الديمقراطية:

- "نظام سياسي - اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرّة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة"<sup>2</sup>.
- تعريف آلان تورين: "اختيار حر للحاكمين من قبل المحكومين يتم خلال فترات منتظمة"<sup>3</sup>.
- تعريف العميد دكي: "التي تضع أصل السلطة السياسية في الإرادة الجماعية للمجتمع الذي يخضع لهذه السلطة، وتنادي بأن السلطة السياسية تكون شرعية لأنها، و فقط لأنها، أقيمت من قبل الجماعة التي تحكمها"<sup>4</sup>.
- تعريف الرئيس الأمريكي إبراهيم لنكولن (1809-1865م) الذي عرّف الديمقراطية بتعريف شاع واشتهر إلى درجة اعتماده، واعتباره أفضل تعريف للديمقراطية عند بعض الباحثين، حيث عرّفها بأنها "حكم الشعب لصالح الشعب بواسطة الشعب"<sup>5</sup>.
- عرّفها جورج بيردو بأنها "فلسفة ونمط عيش ومعتقد وتكاد تكون عرضًا شكلاً للحكم"<sup>6</sup>.
- "نظام سياسي يقدم فرص دستورية دورية لتغيير مسؤولي الحكومة، وميكانيكية اجتماعية تسمح لأكثر جزء ممكن من السكان التأثير على القرارات الرئيسية من خلال اختيارهم للمتنافسين

<sup>1</sup> - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 112.

<sup>2</sup> - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 751/2.

<sup>3</sup> - آلان تورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة: حسن قبيسي، دار الساقى، بيروت-لبنان، ط3، 2016م، ص 39.

<sup>4</sup> - منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص 577.

<sup>5</sup> - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 751/2. وينظر: ر. بورون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986م، ص 312.

<sup>6</sup> - فرانك بيلي، معجم بلاكوبل للعلوم السياسية، ترجمة ونشر: مركز الخليج للأبحاث، دبي، ط1، 2004م، ص 91.

للفوز بالمنصب السياسية"<sup>1</sup>.

إن المدلول الأصلي للديمقراطية ومعناها الأساس هو "سلطة الشعب"، وكل زيادة على هذا التعريف، هي زيادة من لدن المفكرين السياسيين باختلاف مشارهم الفكرية واتجاهاتهم السياسية، وذلك في سياق إعادة قولبة الديمقراطية وتشكيلها بما يتلاءم مع خصائص مجتمعاتهم الثقافية أو توجهاتهم الأيديولوجية قاموا بزيادة عناصر على ماهية الديمقراطية التي هي سلطة الشعب"<sup>2</sup>.

والمحور الأساسي المشترك في تحديد المصطلح يتكون من ركنين أساسيين:

1. سيادة الشعب في اختيار الحاكم وعزله.

2. سيادة الشعب في التقنين والتشريع.

كما قد تختلف بعض تعاريف الديمقراطية وذلك حسب الجهة المنظور إليها، فمرة تأخذ وصف الجهة التي تطبق فيها (الديمقراطية الغربية)، ومرة تأخذ وصف الأيديولوجية التي تتبناها (الديمقراطية الليبرالية)، ومرة تأخذ وصف الزمان الذي طبقت وتطورت فيه (الديمقراطية الحديثة)، ومرة تأخذ وصف طبيعة الأفكار والمبادئ التي تتبناها (الديمقراطية التقليدية)، ومرة تأخذ وصف حقيقة أهدافها وخصائصها (الديمقراطية السياسية).

كما أن للديمقراطية السياسية بالنظر إلى مظاهر مزاولة السيادة من قبل الشعب صوراً متعددة؛ فالشعب إما أن يدير شؤونه بنفسه مباشرة دون إنابة غيره، وتسمى هذه الصورة "الديمقراطية المباشرة"، وإما أن يلجأ إلى اختيار نواب عنه يمثلونه في الدولة ويسيرون دفة الحكم ويصوتون باسمه ولحسابه، وهذه هي "الديمقراطية النيابية"، وإما أن يمزج بين الطريقتين السابقتين، فينتخب نواباً عنه يمارسون السلطة باسمه ولحسابه، لكنه إلى جانب ذلك يعتمد مشاركة الشعب المباشرة في ممارسة السلطة بطرق مختلفة، وهذه الصورة تسمى "الديمقراطية شبه المباشرة"<sup>3</sup>.

إن الديمقراطية قبل أن تكون حقيقة واقعية هي مفهوم من المفاهيم، وبما أنها مفهوم فليست لها معنى دقيق ومتفق عليه، فالديمقراطية لها معان مختلفة كثيرة، ومفاهيم ضمنية متعددة في طول تاريخها، وفي هذا العصر هناك أشكال مختلفة للديمقراطية ضمن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية

---

<sup>1</sup> - حسن لطيف وآخرون، الديمقراطية مفاهيم وتجارب، المركز العراقي للبحوث والدراسات، العراق، ط1، 2010م، ص17.

<sup>2</sup> - نايف بن نهار، الديمقراطية كما هي، مرجع سابق، ص58.

<sup>3</sup> - ينظر: سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، 79/2 وما بعدها.

## الفرع الثاني: الشروط العامة لنجاح النظام الديمقراطي

حتى يحقق تطبيق النظام الديمقراطي المخرجات والنتائج المأمولة منه، وضع فلاسفة السياسة شروطاً لنجاحه كنظام حكم سياسي، ومن أهم الشروط وجود التعددية السياسية الحقيقية، فليس بالإمكان تأسيس الديمقراطية وممارستها إلا حين تسود المجتمع تعددية سياسية، إضافة إلى ترسيخ الدولة القانونية وأسسها كشرط ضروري من شروط نجاح الديمقراطية، لما يوفره مفهوم الدولة القانونية من ضمانات تحول دون شكلية تطبيق النظام الديمقراطي، وهو ما سيتم توضيحه في البندين التاليين:

### البند الأول: التعددية السياسية

التعددية كمفهوم ليبرالي ينظر إلى المجتمع على أنه متكون من روابط سياسية وغير سياسية متعدّدة، ذات مصالح مشروعة متفرقة، ويذهب أصحاب هذا المفهوم إلى أن التعدد والاختلاف يحول دون تمرکز الحكم ويساعد على تحقيق المشاركة وتوزيع المنافع، وتعدّ التعددية السياسية علامة من العلامات المركزية للديمقراطية، كما أنها تشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الديمقراطي<sup>1</sup>. يتصل مبدأ التعددية بالتجربة الديمقراطية الليبرالية لاعتماد هذه التجربة على مبادئ وحقوق تعترف بالتعددية من حيث الوجود، وحق التعبير، وحق المشاركة للفرعات الاجتماعية والسياسية في الحياة المجتمعية والسياسية، ومن ثمّ فهي تقوم على:

- الاعتراف الدستوري بالحقوق والحريات السياسية والمدنية الأساسية وحمايتها من اعتداءات السلطة الحاكمة، التي تتضمن حرية التعبير والتنظيم والمشاركة السياسية.
  - التداول السلمي للسلطة من خلال الانتخابات العامة الحرّة العامة والنزيهة<sup>2</sup>.
- يتوقف وجود وفاعلية مبدأ التعددية السياسية على وجود التعددية الحزبية الحقيقية والفاعلة، وتعدّ التعددية الحزبية بمعناها العام -الحرية الحزبية- مظهرًا من مظاهر الحريات العامة، إذ تمكن

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، 768/1.

<sup>2</sup> - سعيد زيداني، الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان في الوطن العربي، في: (برهان غليون وآخرون، حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1994م، ص174.

المواطنين من الاختيار بين الاتجاهات السياسية المختلفة، كما تنسجم مع مبادئ الديمقراطية التي تمنح الجماعة حرية التعبير عن الرأي، وحقها في الدفاع عن معتقداتها بالطرق القانونية. تتضمن التعددية السياسية بالضرورة وجود تعددية حزبية، إلا أنها لا تقتصر عليها، إذ أن وجود مؤسسات المجتمع المدني، والمنظمات والجمعيات المعنية بحقوق الانسان، والمنظمات المحلية والدولية للرقابة على الانتخابات العامة يعد مطلبًا لقيام التعددية السياسية.<sup>1</sup> ومع كل ما ذكر فإن التعددية السياسية في المجتمع والدولة الحديثة في الغرب؛ تستند إلى ذلك المبدأ المتضمن عدم إمكانية تحديد ماهية الصالح العام مسبقًا، بل وجوب الانطلاق من استحالة التوصل إليه إلا في وقت لاحق، عبر إجراء توازن بين المصالح المشروعة كل على انفراد.<sup>2</sup>

### البند الثاني: الدولة القانونية

تسمى الدولة بالدولة القانونية حينما تخضع جميع الهيئات الحاكمة فيها للقواعد القانونية السارية -أي كان مصدرها- وتتقيد بها، شأنها في ذلك شأن المحكومين، ويعني ذلك خضوع جميع أوجه نشاط الدولة للقانون سواء في التشريع أو التنفيذ أو القضاء.<sup>3</sup> ولقيام الدولة القانونية لا بد من توافر عدد من المقومات أو العناصر الأساسية التي تعتبر ضمانات لقيام دولة القانون، أهمها:

#### أولاً/ مبدأ تدرج القوانين وسمو الدستور

الدستور هو الذي يقيم النظام في الدولة، ويؤسس الوجود القانوني للهيئات الحاكمة في الجماعة، مُحددًا من يكون له حق التصرف باسم الدولة ومُحددًا أيضًا وسائل ممارسة السلطة؛ ولذلك فسيادة الدستور أو علوّه مبدأ مسلّم به في الدول الديمقراطية، فالقاعدة الدستورية أعلى مرتبة من القاعدة العادية، حيث يخضع التشريع الأدنى للتشريع الأعلى منه درجة، وبالتالي لا يجوز أن يتعارض قانون عادي مع أحكام الدستور، وإلا كان غير مشروع وباطل؛ لذلك عمدت الدول الديمقراطية إلى تبني طريقة الرقابة على دستورية القوانين، سواء كانت رقابة سياسية أو رقابة قضائية

<sup>1</sup> - هادي مشعان ربيع، التعددية السياسية وعلاقتها بالتعددية الحزبية، مقال منشور في مجلة القانون. المجتمع والسلطة، مجلة سنوية محكمة، جامعة وهران 2، العدد 6، 2017م، ص 118.

<sup>2</sup> - أندرياس فيريكه وآخرون، أطلس العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 91.

<sup>3</sup> - ثامر كامل محمد الخزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، مرجع سابق، ص 268.

تكفل احترام أحكام الدستور، وتقرير الجزاء على مبدأ مخالفة الشرعية<sup>1</sup>.

### ثانياً/ خضوع الإدارة للقانون

يقضي مبدأ الشرعية أو كما يطلق عليه مبدأ سيادة القانون خضوع الإدارة للقانون، حيث لا يجوز لها أن تتخذ إجراءً إدارياً أو عملاً مادياً إلا بمقتضى القانون وتنفيذاً له، فالإدارة لكونها إحدى سلطات الدولة يتعين عليها كغيرها من السلطات أن تحترم مجموعة القواعد القانونية المقررة في الدولة وأن تمارس نشاطها في نطاقها، ومتى صارت الإدارة في وضع لا تتقيد فيه بقانون وتتخذ إجراءاتها وقراراتها الإدارية وأعمالها المادية استناداً إلى أهوائها كنا أمام دولة بوليسية أو دولة استبدادية، تعسف فيها الإدارة بالأفراد حسب هوى الحاكم وتستبد بأموهم<sup>2</sup>.

### ثالثاً/ مبدأ الفصل بين السلطات والرقابة المتبادلة بينها

يُراد من خلال الفصل بين السلطات في الدولة الديمقراطية مجابهة تركيز السلطة والحيلولة بينها وبين سوء استغلالها، من خلال ضمان منع إمكانية احتكار سلطة الدولة في أحد مراكز القوى عبر الفصل بين السلطات، بما يعني توزيع الشؤون التشريعية والتنفيذية والقضائية على تلك الهيئات المستقلة عن بعضها البعض والتي تمارس الرقابة المتبادلة بينها، ومن ثم لا يستطيع الحكم التخلص من الرقابة الفعالة<sup>3</sup>.

كما يستهدف مبدأ الفصل بين السلطات ضمان مبدأ الشرعية، حيث السلطة بهذا المعنى تخضع للقانون الذي ينظمها ويرسم حدود عملها ويقرر بطلان تصرفاتها إذا ما خالفته أو خرجت عن قواعده. كذلك يهدف إلى منع الاستبداد وصون الحرية، حيث يؤدي تجميع السلطات في يد واحدة إلى إساءة استعمالها، وذلك لأن طبيعة النفس البشرية تجنح إلى الاستبداد إذا استأثرت بالسلطة، فالسلطة تحدد السلطة كما يقول مونتسكيو<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - ينظر: سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، 190/2 وما بعدها. نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 186 وما بعدها.

<sup>2</sup> - منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية: دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة، دار النفائس، عمان-الأردن، ط3، 2011م، ص 25-26. نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 189.

<sup>3</sup> - أندرياس فيريكه وآخرون، أطلس العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 93.

<sup>4</sup> - نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 184-185.

## رابعًا/ حماية الحقوق والحريات العامة

إن نظام الدولة القانونية يهدف إلى حماية الأفراد من تعسف السلطات العامة واعتدائها على حقوقهم، فهو يفترض وجود حقوق للأفراد في مواجهة الدولة، لأن المبدأ ما وجد إلا لضمان تمتع الأفراد بحرياتهم العامة وحقوقهم الفردية، ويختلف مضمون هذه الحقوق حسب النمط السياسي المتبع والتطور التاريخي للدولة<sup>1</sup>.

ومن مظاهر حماية الحقوق والحريات الفردية في الدولة القانونية تمتع جميع أفرادها بالمساواة القانونية، أي أن تنطبق ذات القواعد القانونية على الجميع، سواء بالنسبة للحماية القانونية التي تضيفها عليهم، أو العقاب الذي تفرضه<sup>2</sup>.  
هذه أبرز مقومات و ضمانات الدولة القانونية، وتوفرها تتسم الدولة بأنها دولة قانونية كما يراها فقهاء القانون العام.

## المطلب الثاني: العلمانية

ارتبطت نشأة وتطور الدولة القومية الحديثة في الغرب بتنظيم جديد للعلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وترتيب جديد للبناء القيمي للحضارة الغربية، وبمقتضى هذا التطور الجديد تنصلت الدولة من أي مسؤولية أمام الوجود الديني وجعلت هذه المسؤولية أمام الشعب الذي تستمد منه سلطاتها، كما استأثرت بالسلطة العليا على كل المؤسسات والقوى، بما في ذلك الكنيسة التي جرّدت من كل سلطان سياسي وحُصِر نشاطها في الدائرة الدينية وحدها، وهنا يبرز مفهوم العلمانية كمقوم رئيسي من مقومات الدولة القومية الحديثة، وسيتم تناول هذا المطلب من خلال عرض مفهوم العلمانية في المدلول اللغوي والاصطلاحي، ثمّ بيان التأصيل الفكري لما يعرف بالدولة العلمانية، وفي الأخير عرض نماذج العلمانية واختلافاتها في واقع الدولة الحديثة، وذلك من خلال الفروع التالية:

<sup>1</sup> - منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، مرجع سابق، ص 26.

<sup>2</sup> - ثامر كامل محمد الخزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، مرجع سابق، ص 299.

## الفرع الأول: مفهوم العلمانية

### البند الأول: المدلول اللغوي

كلمة علمانية هي ترجمة لكلمة (secularism) الانجليزية، التي هي مشتقة بدورها من الكلمة اللاتينية (saeculum) سيكولوم، وتعني (العصر أو الجيل أو القرن)، بينما تعني الكلمة في لاتينية العصور الوسطى (العالم) أو (الدنيا) مقابل (الكنيسة)، أما في اللغة الفرنسية فهناك كلمة (لاييك) (laïque) وكلمة (لايسيزم) (laïcisme) بمعنى النظام العلماني، أي النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة<sup>1</sup>، حيث استخدمت البلدان الكاثوليكية عموماً عبارة اللائكية (laïcité) التي انتحلتها اللغة التركية في عبارة (laiklik) المشتقة من العبارتين اليونانيتين (laiklik)؛ أي الناس، و (laikos)؛ أي عامة الناس في تميّزهم عن الإكليروس (رجال الدين). بينما اعتمدت عبارة (secularism) التي تشير إلى العالم الزمني في تميزه عن العالم الروحي في البلدان البروتستانتية عموماً، حيث تؤكد العبارة الأولى على النواحي المتعلقة بالمؤسسة الدينية كوحدة اجتماعية وسياسية، أما الثانية فتؤكد على النواحي الروحية والعقلية للعلمانية<sup>2</sup>.

ويدور نقاش آخر بين المفكرين العرب حول ترجمة المصطلح من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، فهناك أكثر من مرادف لكلمة (secularism)، فهناك: العلمانية بكسر العين نسبة إلى العلم، والعلمانية بفتح العين نسبة إلى العلم بمعنى العالم، والدينيوية بمعنى الإيمان بأنها في الحياة الدنيا ولا يوجد سواها، والزمنية بمعنى أن كل الظواهر مرتبطة بالزمان والدنيا ولا علاقة لها بأيّة ماورائيات. وفي المقابل هناك من يستخدم كلمة (لاييك) و (لايكية) كما تنطق باللغة الفرنسية دون ترجمة، ولا شك أن الربط بين العلمانية وبين معنى العالم أدق من الربط بينها وبين العلم، لأن العلمانية ترتبط في اللغات الأجنبية بالأمور الزمنية، أي بما يحدث في هذا العالم وعلى هذه الأرض، في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساساً بالعالم الآخر<sup>3</sup>.

كما يرى عزمي بشارة أنه إذا أردنا أن نقابل لفظ (علماني) بالعربية مصطلح (secular) حرفياً فيجب أن تفتح فيه (العين) ليصبح (عَلْماني) من عَالَمٍ وَعَلَمٍ، وترادف كلمة

<sup>1</sup> - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط6، 2016، 53/1-58.

<sup>2</sup> - عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1992م، ص18.

<sup>3</sup> - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، ص61. وينظر كذلك: معن زيادة وآخرون،

الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، 914/3.

(saeculum) وهي من اللاتينية، وتعني عصر وحقبة زمنية، واستخدمت في النسخ اللاتينية الأولى لتقابل الأبدى أو الأبد<sup>1</sup>.

### البند الثاني: المدلول الاصطلاحي

يرى المسيري أن مصطلح سيكولار (secular) قد استخدم لأول مرة مع نهاية حرب الثلاثين عامًا (1648م) عند توقيع صلح وستفاليا، وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي اعتمده كثير من المؤرخين بدايةً لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب، وكان معنى المصطلح في البداية محدود الدلالة، ولا يتسم بأي نوع من أنواع الشمول، إذ كانت تعني نقل ممتلكات الكنيسة إلى سلطات سياسية غير دينية، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة، ولكن المجال الدلالي للكلمة اتسع على يد الكاتب الإنجليزي جون هولوك (1817-1906م)، أول من سك المصطلح بمعناه الحديث، وحوّله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي، فالعلمانية عنده هي الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض<sup>2</sup>.

تتعدد تعريفات العلمانية بتعدد زوايا النظر والخلفيات الفكرية والمسالك الثقافية، كما بتعدد الحقول المعرفية والتخصصات العلمية، والعلمانية مصطلح مختلط الدلالة وبالغ التركيب والتعقيد، بل إنه من أكثر المصطلحات إثارة للتنازع والتصارع، حيث وصفه غي هارشير بأنه مفهوم واسع جدًا وضيق جدًا في آن واحد؛ فهو واسع لأنه يعني تلك الأنظمة التي تحترم حرية الضمير، بمعنى العلاقة التي تربط الدولة بالفرد وأفراد الشعب بعضهم ببعض هي علاقة قائمة على أسس مدنية وليست دينية؛ أي قائمة على مبدأ المواطنة، من دون أي تمييز بين الأفراد تبعًا لتوجهاتهم في الحياة، أما المعنى الضيق للعلمانية فيعني المعركة التي قامت ضد الكهنوتية الدينية ممثلة في الكنيسة، بالإضافة إلى تأكيد الحرية الدينية<sup>3</sup>.

ومن ثمّ لم يُفلح علماء الاجتماع والسياسة في وضع تعريف محدد لها. ولعلّ أكثر تعريفات

<sup>1</sup> - ينظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج1/69).

<sup>2</sup> - ينظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، 53/1-54.

<sup>3</sup> - غي هارشير، العلمانية، ترجمة: رشا الصّبّاغ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت-لبنان، ط1، 2005م، ص5.

العلمانية شيوعاً تعريفها بأنها "فصل الدين عن الدولة"، ويفهم بعض الدارسين للعلمانية بحسبانها في أبسط صورها دعوة إلى فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية (الدولة)<sup>1</sup>، وهذه التعريفات الأولية للعلمانية هي تعريفات تبسيطية لا تحيط بالظاهرة من أبعادها المتعددة: القيمة والمؤسسية والهوياتية والوظيفية.

جاء في موسوعة السياسة تعريف العلمانية على أنها "مفهوم سياسي اجتماعي نشأ إبان عصور التنوير والنهضة في أوروبا، عارض ظاهرة سيطرة الكنيسة على الدولة وهيمنتها على المجتمع وتنظيمها على أساس الانتماءات الدينية والطائفية، ورأى أن من شأن الدين أن يعنى بتنظيم العلاقة بين البشر وربهم، ونادى بفصل الدين عن الدولة وتنظيم العلاقات الاجتماعية على أسس إنسانية؛ تقوم على معاملة الفرد على أنه مواطن ذو حقوق وواجبات وبالتالي إخضاع المؤسسات والحياة السياسية لإرادة البشر وممارستهم لحقوقهم وفق ما يرون وما يحقق مصالحهم وسعادتهم الإنسانية. وبهذا تكون العلمانية قد فصلت بين الممارسة الدينية التي اعتبرت ممارستها شخصية، والممارسة السياسية التي نظرت إليها كممارسة اجتماعية، ورفضت معاملة الفرد المواطن من خلال انتمائه لطائفة معينة يصنف حسب تصنيفها وتنوب عنه في الحياة السياسية"<sup>2</sup>.

أما تعبير العلمنة (secularization) فيستخدم لوصف عملية إقصاء الدين، أو كعملية لإخراج الأصل الديني من مجال ما، مثل علمنة الفن أو علمنة الأخلاق؛ أي تحريرها من المرجعية الدينية، وهي العملية التي تمت في المجتمعات الغربية على امتداد عصري النهضة والتنوير، وهي عموماً تشير إلى الدلالات التالية:

- انحسار الدين وتراجع، وفقدان الرموز والعقائد والمؤسسات الدينية مكانتها ونفوذها.
- تراجع أهمية الدين الاجتماعية في حياة البشر اليومية وفي إدارة شؤونهم المعيشية.
- التركيز على الحياة المادية الزمنية، ومهمات الحاضر العملية، وتهميش الجانب الروحي.
- انتقال الوظائف التي كانت تحت سلطة المؤسسات الدينية، كعملية إنتاج المعرفة وأنماط السلوك والتربية والتعليم شيئاً فشيئاً إلى مؤسسات غير دينية.
- نزع القداسة عن مجال بعد آخر.
- فصل الدين عن المجتمع وظهور الإيمان الداخلي المحض غير الفاعل في المجتمع.

<sup>1</sup> - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، ص 17.

<sup>2</sup> - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 179/4-180.

- فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية.

- تحييد الدولة في الشأن الديني<sup>1</sup>.

تُحِيل العلمانية في المقام الأول على مفهوم سياسي إجرائي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة بعامّة، ومبدأه المجتمع السياسي، حيث تتحول العلمانية إلى نظرية في وصف موقفٍ من علاقة الدين بالدولة، التي تعني في الحد الأدنى تحييد الدولة في شأن القرار الديني أو المذهبي، وتعني في الحد الأقصى تصورًا أيديولوجيًا يهدف إلى إخراج الدين من الحيز العام وحصره في المجال الفردي الخاص والتحكم به، أو فرض الرقابة عليه لهذا الغرض، وتُحِيل في المقام الثاني إلى مفهوم فكري فلسفي، فالعلمانية كنظرة إلى العلم، لها معنى في أي حقلٍ من حقول النشاط البشري كتفكيرٍ وتقويم في هذا المجال المعين، بموجب قوانينه التي يستنبطها العقل والتجربة الإنسانية، أو بموجب مجاله المعرفي الذي يميزه، فلا يخلط بين المجال المعرفي للأسطورة والمجال المعرفي للعلم، ويُستغنى عن إدخال المقدّس أو الأسطورة أو توريطهما أو الاستعانة بتفسير روحي أو إلهي من خارج هذا المجال من أجل تفسيره وفهمه وفهم قوانينه، فالعلمانية الأولى سياسية، والثانية فكرية فلسفية<sup>2</sup>.

أما المسيحي فيرى أن مصطلح (علمانية) في الخطاب التحليلي الغربي أو العربي يشير في واقع الأمر إلى أكثر من مدلول؛ إذ يفرق المسيحي بين ما يسميه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، فالعلمانية الجزئية ترى وجوب فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد، لكنها تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكماليات أخلاقية وربما إنسانية أو دينية، أما العلمانية الشاملة فتقدم رؤية شاملة للعالم ذات بُعد معرفي كلي ونهائي، وتحاول بكل صراحة تحديد علاقة الدين والمطلقات والغيبيات بكل مجالات الحياة، فهي رؤية عقلانية مادية تتشعب عنها رؤية أخلاقية وأخرى تاريخية ورؤية للإنسان، فهي لا تكتفي بفصل الدين عن الدولة أو ما يسمى الحياة العامة، بل تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم<sup>3</sup>.

أحدثت العلمانية في الغرب قطيعة مع التسويغ الديني للشرعية، القائمة على تأسيس الممارسة

<sup>1</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج1/74-75).

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، (ج2/مج1/95).

<sup>3</sup> - عبد الوهاب المسيحي، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، 219/1-221.

السياسية على تقاليد دينية كنسية، نزاعاً كبيراً في الوسط الفكري والفلسفي استمر حتى القرن التاسع عشر، وقامت بعملية إبعادٍ للدين والمقدس من قطاع بعد آخر من قطاعات النشاط الاجتماعي والفكري والفني والسياسي.

### الفرع الثاني: التأسيس الفكري لمفهوم الدولة العلمانية

عندما حلّت الرابطة القومية محل الرابطة الدينية كأساس لبناء الدولة، كان ذلك إيذاناً بمولد نموذج جديد، اعتمد في تجانسه الاجتماعي وتكامله السياسي على عامل الشعور القومي وحده، ومن ثمّ وصف هذا النموذج بوصف النموذج القومي، وذلك بعد أن كان الدين الكاثوليكي هو أساس التجانس والانصهار، والرباط الوحيد بين دول أوروبا قبل تكوين الدولة القومية الحديثة؛ حيث كانت الإمبراطورية الرومانية المقدسة تحكم جنسيات مختلفة تجمع بينها الرابطة الكاثوليكية. وعندما ظهرت الحركات القومية في أوروبا ودعت إلى بناء الدول على أساس القوميات وليس الدين، ولفتت أنظار الأمم إلى كيانها الذاتي وخصائصها المميزة، وحققها في تقرير مصيرها داخل وحدات سياسية مستقلة، تصدت لها البابوية ووقفت حائلاً دون تحقيق فكرة الدولة القومية التي تخطط حدودها ويعيّن مداها على أساس القوميات.

أدركت الحركات القومية الأوروبية أن البابوية هي أكبر عقبة في سبيل الوحدة القومية لدول أوروبا، وأن الكاثوليكية بصفة خاصة لا تصلح كأساس لبناء الدول القومية وتخطيط حدودها والمحافظة على وحدتها وتكاملها والدفاع عنها ضد كل الأخطار الداخلية والخارجية التي تهددها، وأنه لذلك يجب استبعادها تماماً من عملية التوحيد السياسي، ذلك أن الكاثوليكية مذهب فوق قومي يدعو إلى الوحدة الدينية بين الأمم، وعدم الولاء لأيّ وطن بذاته، وتوجيه الولاء للأمة المسيحية وحدها، كما سعت الكاثوليكية إلى السيطرة السياسية والحكم الاستبدادي وتأكيد استقلالها عن السلطة الزمنية وتفوقها عليها، وغير ذلك من المبادئ التي تتعارض تماماً مع روح القومية<sup>1</sup>.

قامت الدولة العلمانية في الغرب على أساس استبعاد الدين من عملية بناء القيم السياسية التي تمت على أساسها عملية تفسير ظاهرة السلطة، وتقنين العلاقة السياسية بين المواطن والحكومة،

<sup>1</sup> - عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مرجع سابق، ص 42.

ومن ثمّ فقد كان من الطبيعي أن تقوم على أسس نظامية تتعارض تعارضاً كاملاً مع مقتضيات الدين، وألا تعتمد في بناء هيكلها القيمي على العقيدة المسيحية، أو أي عامل معنوي آخر، وأخذت على عاتقها مجموعة من المبادئ تعبر عن هذا الاتجاه العام الذي ساد أوروبا مع بدايات عصر النهضة، والتي نجحت الثورة الفرنسية في صياغتها، وإيجاد النظم التي تعبر عن استيعابها في هيكل التنظيم السياسي، ويمكن تلخيص هذه المبادئ والنظم في العناصر التالية<sup>1</sup>:

1- مبدأ الحرية الفردية وما يفرضه من حرية دينية: بمعنى حق المواطن في أن يختار انتماءه العقدي، وأن يمارس طقوس عقيدته بالأسلوب الذي يريده، وكذا حقه في رفض الأديان جميعاً، وفي عدم الانتماء لأي عقيدة. والقيد الوحيد الذي يرد على هذه الحرية هو عدم تعارضها مع النظام العام والشرعية القانونية.

2- مبدأ المساواة بين المواطنين جميعاً في الأمور السياسية والقانونية والاجتماعية والإدارية وغيرها؛ بغض النظر عن الانتماء الديني من عدمه.

3- عدم تقبّل الكهنوتية كاتجاه سياسي، فوظيفة الدولة الثقافية يجب أن تكون علمانية، أي محايدة إزاء العقائد والأديان والأفكار، ومن ثمّ يجب عل السلطة السياسية ألاّ تسمح لأي سلطة دينية بأن تفرض ثقافتها الدينية على المواطن، كما يجب ألاّ تفرض هي على المواطن أي توجيه ديني معيّن.

4- مبدأ الفصل بين العلاقة الدينية والعلاقة السياسية، فعلاقة الانسان بخالقه أو بالقوى الغيبية التي يؤمن بها هي علاقة دينية خاصة ومرتبطة بالضمير الفردي، أما علاقة المواطن بالسلطة هي علاقة مدنية وعلنية ومتحرّرة من الغيبيات.

5- تنظيم العلاقة بين الدولة والوجود الديني انطلاقاً من مبدأ الفصل الوظيفي بينهما، ومن ثمّ رفض تدخل الكنيسة في السلطة السياسية، ورفض تدخل السلطة السياسية المدنية في أعمال السلطة الدينية، فالسلطة الدينية وظيفتها تنظيم العلاقات المختلفة بين الفرد والقوى الغيبية، أما السلطة السياسية فتختص بالتنظيم المدني للعلاقات بين المواطن والدولة.

جميع هذه المبادئ والنظم تمت صياغتها في الفكر الغربي في مبدأ واحد يدعو إلى "الفصل

---

<sup>1</sup> - عبد العزيز صقر، الرؤية الغربية للدولة المدنية، بحث في التقرير الارتياحي السنوي الصادر عن مجلة البيان، التقرير الخامس: الواقع الدولي ومستقبل الأمة، ص25-26. وينظر: غي هارشير، العلمانية، مرجع سابق، ص20 وما بعدها.

بين الدولة والكنيسة"، وهو ما يفرض الاستقلال الكامل والتام بين الكنيسة والدولة وعدم تدخل إحداها في دائرة نشاط الأخرى وعدم تبعية إحداها للأخرى، مع احتفاظ الدولة بالسلطة العليا على كافة المؤسسات والمنظمات والقوى المختلفة التي تعيش في إطارها.

إن نموذج الدولة القومية الغربية الحديثة القائمة على مبدأ العلمانية، هو نموذج تاريخي فرضه واقع سياسي معيّن، ارتبط بصراع المجتمعات السياسية في أوروبا مع قوى الكنيسة والإقطاع، وهيئاً لنشوءه عدد من العوامل الفكرية والواقعية الخاصة بالواقع الأوروبي.

ومن ثمّ فإن تحليل حقيقة العلاقة بين العلمانية السياسية والدين في النموذج الغربي يفرض ضرورة التمييز بين أربعة أبعاد: القيم الدينية، ثم السلوك الديني بمعنى ممارسة الشعائر الدينية سواء بشكل فردي أو جماعي، ثم السلوك السياسي الفردي المتأثر بالقيم والدوافع الدينية، ثمّ أخيراً السلوك القيادي بمعنى تدخل رجال أو مؤسسات الدين في تشكيل السلوك السياسي وفي توجيه الحركة السياسية، وإذا كانت العلمانية السياسية الغربية تقبل البُعدين الأول والثاني من الظاهرة الدينية بسبب استقلالهما الوظيفي والحركي عن القيم السياسية والسلوك السياسي، فإنها تعارض كلاً البُعدين الثالث والرابع من الظاهرة الدينية، بسبب ما يعنيه التسليم بهما من ارتباط حركي وتداخل وظيفي بين الظاهرة الدينية وظاهرة السلطة، وهو ما يعارض منطق ظاهرة العلمانية والقومية السياسية الذي يقوم على إبعاد أو فصل الوجود الديني عن الوجود السياسي<sup>1</sup>.

ورغم ذلك؛ بقي التساؤل حول مدى نجاح المفهوم العلماني للحكم في تخليص الحياة السياسية من مؤثرات الدين وفي تحقيق الاستقلال الوظيفي وإلغاء علاقة التأثير والتأثر بين السلوك السياسي والسلوك الديني قائماً في الفكر والواقع السياسي الغربي إلى يومنا هذا.

وقد ذهب الكثير من مفكري الدولة الحديثة في الوقت الراهن في إطار دراسات ما بعد العلمانية، إلى ضرورة مقارنة حضور الدين في الدولة الحديثة بشكل أكثر أصالة؛ بحيث يؤدي إلى تجاوز نمطي الدولة الدينية والعلمانية، نحو نمط دولة يتمتع فيها الدين والجماعات الدينية بوضع طبيعي ومقبول<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مرجع سابق، ص36.

<sup>2</sup> - ينظر: يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة: فلاح رحيم، دار التنوير؛ مركز دراسات فلسفة الدين، لبنان وبغداد، ط1، 2013م، ص13 وما بعدها.

## الفرع الثالث: نماذج العلمانية

تراوحت علاقة الدين والمؤسسة الدينية (الكنيسة) بالدولة القومية الحديثة في الفكر والواقع الغربي بين أنموذجين للعلمانية، وثمة درجات في الواقع لكل أنموذج من الأنموذجين:

### البند الأول: العلمانية الصلبة المتشددة

وهي العلمانية التي تتبنى خيار مصادمة الدين والاستيلاء عليه بقوة الدولة، كما هو الحال في التجربة الفرنسية والشيوعية عامة، وهو أنموذج يتسم بوجهة تدخلية ثقيلة، ونزعة تسلطية هائلة؛ حيث يعبر هذا الأنموذج عن علمانية صلبة متشددة لا تكتفي بفصل الدولة عن الدين، بل تتخذ موقفًا سلبيًا من التدين على المستوى الاجتماعي وتنظر بإيجابية إلى انحسار الإيمان، أقله في المجال العام، فهي تعمل على تطهير مناهج التعليم والثقافة العامة من أي حضور ديني، ومن ثم فقد حاولت الدولة العلمانية التخلص من سيطرة الكنيسة عبر الصدمات العنيفة، مع ما رافق ذلك من صراع وتدابير بين الطرفين، فالعلمانية هنا لا تكتفي بتحرير الدولة أو الفضاء السياسي عامة من سيطرة الكنيسة بقدر ما تعمل على إحلال وفرض رؤية دهرية وغرس قيم ومسلكتيات علمانية صلبة تحل محل التصورات والقيم الدينية بقوة الدولة وأجهزتها الأيديولوجية العنيفة<sup>1</sup>.

إن ظهور العلمانية الصلبة والحازمة في هذه الدول كان نتيجة ظروف تاريخية خاصة خلال فترات تكوين الدولة القومية، فوجود نظام استبدادي يستند إلى تحالف الملكية والكنيسة، كان سببًا حاسمًا في ظهور روح العداء تجاه رجال الدين والمؤسسة الدينية بين الشخصيات البارزة في هذه الدول<sup>2</sup>.

في فرنسا مثلاً، تضافرت جملة من العوامل التاريخية والفكرية في تشكيل ملامح الخصوصية الفرنسية على نحو ما جسدها ثورتها العنيفة الصاخبة، من ذلك المركزية الشديدة للدولة الفرنسية التي تعاضمت مع ظهور الملكيات المطلقة، مما جعل التاريخ السياسي الفرنسي يصطبغ بنزعة تسلطية بالغة القسوة والجبروت، ثم وجود مؤسسة دينية كاثوليكية شديدة الوطأة والنزوع التدخلي

<sup>1</sup> - رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية: في الدين والديمقراطية، دار المجتهد للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م، ص56-57.

<sup>2</sup> - أحمد كورو، العلمانية وسياسات الدولة اتجاه الدين: الولايات المتحدة؛ فرنسا؛ تركيا، ترجمة: ندى السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2012م، ص37.

ذات اندماج بملكيات مطلقة<sup>1</sup>، إضافة إلى عدم التسامح مع بقية الطوائف الدينية وبخاصة الأقلية البروتستانتية، مما يطبع التاريخ الديني الفرنسي بطابع انفجاري وصراعي مستديم. وقد كان لمجموع هذه المعطيات كبير الأثر في توجيه الفكر والواقع السياسي الفرنسي وجهة معادية للدين عامة وللكنيسة خاصة، كما تتلاءم العلمانية الصلبة للدولة مع علمنة عميقة وواسعة النطاق للمجتمع، كما تعدّ فرنسا البلد الأوروبي الوحيد من بين الاثنتي عشرة دولة المكونة تقليدياً للاتحاد الأوروبي، الذي نصّ صراحة على لائكية الدولة مع الامتناع عن الإشارة إلى الديانة الرسمية<sup>2</sup>.

### البند الثاني: العلمانية المحايدة

وهي علمانية رخوة وسلبية تؤيد أن تكون الدولة محايدة دينياً؛ حيث تتبنى الدولة موقفاً محايداً ومتسامحاً تجاه تعددية الأديان والمذاهب وحرية ممارستها، وحرية الفرد في اختيار عقيدته، وتكون حيادية الدولة هنا في الشأن الديني ملائمة لهذا النوع من المجتمعات، كما هو الحال في السويد وبعض الدول الاسكندنافية الأخرى وسويسرا مثلاً، على أن مسألة الحياد هذه تبقى مقولة نسبية، بل مشكوكاً في مصداقيتها في الكثير من الحالات، إذ يتبين عند التحقيق التاريخي انعدام هذا الحياد، حيث لا توجد دولة سلبية بإطلاق، وليس لها أجندتها الثقافية وسياساتها الدينية الخاصة بها والتي تعمل على فرضها رغباً ورهباً على المجتمع<sup>3</sup>.

كما اتسمت بعض الدول التي اختارت الربط الوظيفي بين الكنيسة والدولة كما هو الحال في بريطانيا وإيطاليا وإيرلندا واليونان، وإلى حد ما أمريكا بنموذج علماني يعطي دوراً متقدماً للدين والكنيسة في الفضاء العام والحياة السياسية، وهنا تبدو العلاقة أقرب إلى الوفاق والتناغم منها إلى التأميم والتصادم، حيث تتيح الدولة للكنيسة والدين عامة دوراً متقدماً في مجالات التعليم والثقافة،

<sup>1</sup> - ينظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، دم، ص 172 وما بعدها. ومحمد تقي الجعفري، العلمانية: دراسة وتحليل، ترجمة: السيد حسن مطر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت-لبنان، ط1، 2017م، ص 25 وما بعدها.

<sup>2</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج2/287). رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية، مرجع سابق، ص 46 وما بعدها.

<sup>3</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج2/283). رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية، مرجع سابق، ص 57.

وتمكنهما من ممارسة حضور نشيط في مجال المجتمع المدني<sup>1</sup>.

أثرت أنماط التدين السائدة في المجتمع الغربي في صيرورات العلمانية، ويظهر الفرق من خلال مقارنة بين العلمانية في مجتمع بروتستانتى مع العلمانية في مجتمع كاثوليكي، ففي الأولى غالبًا ما يتطابق أو يتماشى التحديث والتنوير مع التدين كالنموذج الأمريكي، في حين أن التدين والتنوير يتنافران في حالة الدول الكاثوليكية كالنموذج الفرنسي بشكل خاص، فالتنوير في الدول البروتستانتية لم يرتبط بعداء للمؤسسة الدينية الكنسية كما حصل مع الدول الكاثوليكية، والفرق الجوهرى في ذلك؛ هو وجود الاحتكار الدينى في الكاثوليكية، والتعددية الكنسية في البروتستانتية من جهة، وتحوّل الكنائس البروتستانتية المركزية إلى كنائس وطنية تنسجم في عملية بناء الأمة القومية في مقابل أمية الكنيسة الكاثوليكية من جهة أخرى<sup>2</sup>.

إن أحد الملامح الأساسية التي تطبع عصر الحداثة السياسية يتمثل في ظهور الدولة القومية العلمانية الحديثة فاعلاً أعظم في توجيه حياة وهوية الأفراد والجماعات، وفي ترتيب النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي وحتى الديني، حيث عملت العلمانية على انزياح القداسة شيئاً فشيئاً من الدين باتجاه الدولة، وذلك بمنح الدولة مرتبة عليا في المعادلة دين-دولة، ثم التأسيس لمنطق الدولة بنظريات العقد الاجتماعي، ثم الدفع نحو إخراج الدين من الحيز العام وجعله ظاهرة فردية وقراراً فردياً، ومن ثمّ فقد طغى مُركب الدولة وقوتها ومنطقها على الدين والثقافة الدينية وعلى الخطاب الديني في عصر الحداثة. لكن التشريع القانوني أتى غالباً بعد ذلك وبصيغ مختلفة، وفي كثير من الدول جرى الاحتفاظ بالرابطة الرمزية بين الدين والدولة ولاسيما على مستوى الهوية.

### المطلب الثالث: المواطنة

مر مبدأ المواطنة عبر التاريخ بمحطات تاريخية نما فيها مفهوم المواطنة حتى وصل إلى دلالاته المعاصرة، وقد أخذت قضية المواطنة شكلاً جديداً بعد نهاية الحروب الدينية في أوروبا وانتشار أفكار الثورة الفرنسية لسنة 1789م، إذ ساد هذا المفهوم بعد ظهور الحقوق المدنية في دساتير

<sup>1</sup> - رفيق عبد السلام، المرجع نفسه، ص58-59.

<sup>2</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، (ج2/مج2/297).

الدول الحديثة، التي تعتبر لنفسها السيادة المطلقة داخل حدودها، وأن أوامرها نافذة على كل من يقطن داخل تلك الحدود الجغرافية، ومن أجل منع استبداد تلك الدولة فقد نشأت فكرة المواطن الذي يمتلك الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، في مقابل واجبات معروفة يقدمها لدولته.

مفهوم المواطنة المستعار من الغرب له سياقاته التاريخية، ومدلوله ومضمونه تغير عبر التحولات التي عرفتها المجتمعات الإنسانية، عبر الأنساق الفكرية والمنظومات الثقافية، وسيتم بيان مفهومها من خلال تعريفها في اللغة والاصطلاح السياسي المعاصر، ثمّ التعرض لأسسها وأبعادها التي تقوم عليها وذلك من خلال الفرعين الآتيين:

### الفرع الأول: تعريف المواطنة في اللغة والاصطلاح السياسي المعاصر

#### البند الأول: تعريف المواطنة في اللغة

لا يوجد في قواميس اللغة العربية لفظة المواطنة، وإنما يوجد لفظ الوطن ومشتقاته، حيث جاء في لسان العرب لابن منظور: "الوطن هو المنزل الذي تقيم به، وهو مواطن الإنسان ومحلّه... ووطن بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه اتخذه وطنًا، والموطن تفعيل فيه، ويسمى به المشاهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن، وفي التنزيل العزيز: "لقد نصرمك الله في مواطن كثيرة"... وأوطنت الأرض واستوطنتها أي اتخذتها وطنًا، وتوطن النفس على الشيء كالتمهيد..."<sup>1</sup>.

يعود أصل كلمة المواطنة ومدلولها إلى عهد الحضارة اليونانية القديمة، ذلك أن الكلمة ارتبطت أصلاً بالدولة-المدينة اليونانية (Polis).

وفي اللغة العربية تستعمل كلمة المواطنة حديثًا كترجمة للكلمة الفرنسية (Citoyenneté) المشتقة من مدينة (Cité) والمدينة بناءً حقوقيًا للمكان ومشاركة سياسية، وتقابلها بالانجليزية (Citizenship) المشتقة من مفهوم المواطن (Citizen)، أي ذلك الفرد الذي تخاطبه الدساتير والقوانين الحديثة، والتي تؤكد على الحرية والمساواة بين الأفراد أمام القانون، بغض النظر عن الجنس أو الدين أو العرق أو الطبقة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، مصدر سابق، (مادة: وطن)، 451/13.

<sup>2</sup> - عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، ط2010م،

ويرى كثير من المفكرين العرب أن كلمة (المواطنة) كترجمة لمصطلح (Citizenship) نجحت بإيصال المعنى؛ حيث أصبح استخدامها مقروناً بالسعي إلى المساواة والمطالبة بالعدل والإنصاف بالنسبة لجميع من يحمل جنسية الدولة<sup>1</sup>.

### البند الثاني: تعريف المواطنة في الاصطلاح السياسي المعاصر

هناك عدّة دلالات للمواطنة؛ حيث يراد بها أحياناً الانتماء النشط إلى طائفة دينية أو جماعة مصالح أو طبقة اجتماعية أو عضوية في أي مجتمع سياسي مستقل، غير أن فكرة المواطنة تُحيل في معناها الدقيق إلى فكرة المشاركة السياسية وحق المساهمة في تشكيل الإرادة العامة، وهي تشكل الخاصية القانونية للفرد الذي يتمتع بحقوق يقوم في مقابلها بأداء مجموعة من الواجبات، وهذه الامتيازات التي ينالها الفرد (حق التصويت، حق الترشح، حق التملك، حرية الرأي والاعتقاد، حق الخدمة في الجهاز الإداري للدولة...) تشترك في أن استخدامها يمثل عنصراً لا ينفصل عن عمل النظام السياسي بأكمله<sup>2</sup>.

تعرف دائرة المعارف البريطانية المواطنة بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحدده قانون تلك الدولة، متضمنة مرتبة من الحرية وما يلحق بها من الحقوق السياسية، مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة، وقد ميزت دائرة المعارف بين المواطنة والجنسية التي غالباً ما تستخدم في إطار الترادف، إذ أن الجنسية تضمن فضلاً عن المواطنة حقوقاً أخرى مثل الحماية في الخارج، في حين لم تميز موسوعة الكتاب الدولي وموسوعة كولير الأمريكية بين الجنسية والمواطنة، حيث عرفت موسوعة كولير المواطنة بكونها أكثر أشكال العضوية اكتمالاً في جماعية سياسية ما<sup>3</sup>.

وهي رابطة اجتماعية وقانونية بين الأفراد ومجتمعهم السياسي، وعليه فهي عنصر مهم بالنسبة للديمقراطية وتستلزم جملة من الواجبات المهمة التي لا يمكن أن تقوم بدونها، وتتضمن تلك الواجبات: دفع الضرائب والخدمة في القوات المسلحة، وإظهار الولاء للمجتمع والنظام السياسي،

<sup>1</sup> - علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، في: (بشير نافع وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط2، 2004م، ص33-34.

<sup>2</sup> - سيدي محمد ولدديب، الدولة وإشكالية المواطنة: قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز المعرفة، عمان-الأردن، ط1، 2011م، ص49.

<sup>3</sup> - علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، مرجع سابق، ص30-31.

والمشاركة في الحياة المدنية والسياسية<sup>1</sup>.

فالمواطنة بالمفهوم المعاصر تعبير عن علاقة الفرد بدولته، تلك العلاقة التي يحكمها دستور الدولة والقوانين الصادرة عن سلطتها التشريعية لتنظيم تلك العلاقة، بتحديد حقوق الأفراد، وكيفية التمتع بها والتزاماتهم وكيفية أدائها، ودور السلطة داخل الدولة في حماية هذه الحقوق، وضمن أداء تلك الالتزامات، ومن جهة أخرى هي علاقة متبادلة بين مجموعة بشرية تقيم على أرض واحدة، لكنها ليست بالضرورة منتمية إلى عرق واحد أو دين واحد، إنما يحكمها إطار مدني مؤسس على المشاركة في القيم الأساسية، وهذا يعني أن جميع أبناء الوطن يعيشون فوق ترابه سواسية، بدون تمييز قائم على الدين أو الجنس أو اللون، أو المستوى الاقتصادي أو الانتماء السياسي أو المستوى الفكري<sup>2</sup>.

يستند الفكر الغربي في تحديده لمضامين المواطنة بجملة من النزعات المدنية، والتي يراد من خلالها تجريد كل ما هو قيمى ودينى عن حقيقة هذا المفهوم ومن ذلك الثقة والشعور بالواجب واحترام كرامة الأشخاص وميولاتهم والقدرة على التأثير السياسى، كما أن هذا الفكر يستهدف إنشاء هوية اجتماعية متعددة الثقافات لا تخضع لأي قيد مهما كان شكله في ظل قيمتين أساسيتين هما المساواة والحرية، ولكن وفق رؤية غربية أملت لها الصيرورة التاريخية لها<sup>3</sup>.  
وقد ركزت الأدبيات الغربية في تحديدها لمفهوم المواطنة على الالتزام بالقيم المدنية والمبادئ الديمقراطية، وإدانة جميع الفوارق الجنسية والعرقية بل وحتى الدينية، لتتصهر في بوتقة واحدة هي (الهوية المدنية)، والتي تضم جميع المواطنين في ظل نظام سياسى مشترك ووحيد، وهذا الفهم للمواطنة يركز على جملة من المفاهيم الأساسية:

1- الوضع القانوني: وهو أن يكون الفرد عضواً في مجتمع سياسى معين أو دولة منضبط بجملة من القوانين، مع مراعاة المساواة واحترام النظام العام، كما تشمل مسألة الحق والواجب

<sup>1</sup> - عثمان العامر، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر دراسة نقدية من منظور إسلامي، مجلة جامعة دمشق، العدد 1، المجلد 19، 2003م، ص 231.

<sup>2</sup> - عامر الشماخ، فكرة المواطنة بين النظرية والتطبيق، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2011م، ص 10-11.

<sup>3</sup> - عبد السلام موكيل، المواطنة وسياق الدولة والهوية: مقارنة فكرية ومعرفية بين الفكر السياسى المعاصر والمنظور الإسلامى، مجلة تاريخ العلوم، جامعة زيان عشور الجلفة، العدد 1، المجلد 1، 2016م، ص 26.

الجميع، وعادة ما تكون رابطة الجنسية هي المعيار الأساس في تحديد المواطن.

2- المشاركة في الحياة العامة: وتتجسد من خلالها المواطنة الفعالة التي تشمل المشاركة والمنافسة السياسية من خلال الانتخاب والترشح والتداول السلمي على السلطة.

3- العضوية السياسية: وتعني الانتماء إلى كيان سياسي معين وأكثر من ذلك الانتماء إلى للوطن وليس مجرد الإقامة فيه<sup>1</sup>.

وتحيل المواطنة باعتبارها مفهوم قانوني إلى شرطين أساسيين: الدولة الوطنية وما يستتبع ذلك من إقامة مجتمع عصري، يقوم على إرادة العيش المشترك بين مواطنيه، والنظام الديمقراطي وركائزه الأساسية المتعلقة بالتوازن بين الحقوق والواجبات العامة<sup>2</sup>.

ومن حيث الاصطلاح أيضاً، هناك فرق بين المواطنة (Citizenship) والوطنية (Patriotism)، فالوطنية علاقة معنوية وعاطفية، ترتبط بحب الوطن والولاء لمعطياته، فهي اعتزاز بالانتماء واستعداد للتضحية من أجل الوطن، أما المواطنة فهي صفة المواطن والتي تحدد الحقوق والواجبات الوطنية<sup>3</sup>.

### الفرع الثاني: أسس وأبعاد المواطنة

ساعد التطور التاريخي لمتغير المواطنة والمفهوم المعبر عنه إلى تبلور بناء هذا المتغير، بحيث تضمن هذا البناء مجموعة من العناصر الأساسية التي يشير مدى توافرها إلى اعتبار ذلك مقياساً على مدى اكتمال المواطنة أو اختزال بعض جوانبها، وفي هذا الإطار يعتبر اكتمال نمو الدولة ذاتها بُعداً أساسياً من أبعاد المواطنة، ويتحدد نمو الدولة بامتلاكها لثقافة الدولة التي تؤكد المشاركة والديمقراطية والمساواة أمام القانون.

إن مصطلح المواطنة في حد ذاته لصيق بمفهوم الدولة، فلا يمكن الحديث عن المواطن خارج إطار الدولة على الرغم من أنّ الحقوق التي يتمتع بها سابقة على وجودها فهي حقوق أصيلة، وتظهر علاقة الدولة بالمواطن عندما يتأسس الجسم السياسي على مبدأ العقد الاجتماعي، وأن

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص28-29.

<sup>2</sup> - عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص13.

<sup>3</sup> - شريف الدين بن دويه، المواطنة: مفهومها جذورها التاريخية وفلسفتها السياسية، العتبة العباسية المقدسة-المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت-لبنان، ط1، 2019م، ص16.

تأسيس الدولة يقترن بالضرورة بحماية الحقوق الطبيعية وتحويلها إلى حقوق مدنية<sup>1</sup>.

إن حقيقة العلاقة بين الدولة والمواطنة تكمن في فكرة السيادة، فالسيادة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدولة، والسيادة تمثل رمزية الدولة وهويتها وهي معيار الشرعية بالنسبة لها وبالنسبة للمواطنة فهي مصدر للسيادة، والدولة تستمد سيادتها من قيمة المواطنة ويتمثل ذلك في سيادة الشعب نفسه وبنفسه<sup>2</sup>.

مصطلح المواطنة مفهوم يتطلب وجوده إقرار أسس ومبادئ والتزام بمؤسسات وتوظيف أدوات وآليات، تضمن تطبيقه على أرض الواقع، ومن ثم فقد تمّ الاتفاق في الفكر السياسي المعاصر على مجموعة من الأسس والمقومات لا بد من توافرها في مفهوم المواطنة، وهو ما سيتم عرضه من خلال البنود الثلاثة التالية:

### البند الأول: علاقة المواطنة بالديمقراطية

إن الديمقراطية الليبرالية كنظام سياسي متشابك يحتاج بُنية ثقافية خاصة لا يمكن بدونها الحديث عن ديمقراطية ليبرالية، حتى لو كان هناك تعددية سياسية ونقابية، والثقافة الديمقراطية تتكون من قيم عدّة؛ أهمها الحرية والمساواة والتسامح والتعددية، وعلى أساس قيمة المساواة تقوم فكرة المواطنة التي لا تستقيم دولة حديثة دون أن تتركز عليها كمرجعية في العلاقة بين السلطة والفرد<sup>3</sup>.

والديمقراطية كنظام وتوجه سياسي فضاءً مناسباً لمبدأ المواطنة، حيث أن العلاقة بينهما تتداخل في شكل تلاحي لا تنفصم عُراه، فالديمقراطية باعتبارها حكم الشعب نفسه بنفسه تؤسس عملياً لمبدأ المواطنة، ذلك أن المشاركة التي تقوم عليها المواطنة لا تتحقق إلا في النظام الديمقراطي، في مقابل الأنظمة الاستبدادية التي تحصر السلطات الثلاث في شخص الملك.

والمواطنة أيضاً "تحتاج لكي تتحقق وتستمر إلى مناخ ثقافي واجتماعي وسياسي ديمقراطي - تعددي يحترم القانون وحقوق الإنسان ويوفر ضرورات العيش الكريم، وإلا بقيت نزعة عاطفية

<sup>1</sup> - عبد السلام موكيل، المواطنة وسياس الدولة والهوية، مرجع سابق، ص35.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص34.

<sup>3</sup> - عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص16-17.

عابرة تظهر أحياناً لكن سرعان ما تختفي"<sup>1</sup>.

إن الأنظمة الديمقراطية بحاجة دوماً إلى ضوابط أخلاقية تكون أصيلة في الطبيعة البشرية للمواطن، تحميها من الانفلات والسقوط في الاستبداد، وهذا ما نجده عند مونتسكيو إذ يؤكد على حضور الفضيلة في المجتمع الديمقراطي فيقول: "لا احتياج إلى كبير صلاح في الحكومة الملكية أو الحكومة المستبدة حتى يستقيم أمرها أو تبقى، فقوة القوانين في الأولى وذراع الأمير المرفوعة دائماً في الأخرى تُنظِّمان أو تُمسِّكان كلَّ شيء، ولكنه لا بدّ للحكومة الشعبية من نابضٍ زيادةً، لا بُدَّ لها من الفضيلة"<sup>2</sup>.

كما أن شرعية السلطة في الأنظمة الديمقراطية ليست عامة وضبابية مثل ما هو موجود في الأنظمة المستبدة؛ إذ تقوم الديمقراطية على التأصيل الفردي للشرعية، فشرعية السلطة مستمدة من المواطن لا من السلطة ذاتها، فلا شرعية لحاكم لا يستمد سلطته وشرعيته من الأمة، أي دون إجماع الإرادة العامة عليه وعلى قراراته<sup>3</sup>.

إن تطبيق النظام الديمقراطي يصون الحريات العامة وخاصة الحرية السياسية، وذلك من خلال احترام الدستور والقانون وحماية النظام العام، والمحافظة على كيان الدولة، ثم وضع الضمانات لحماية الحريات العامة ذاتها؛ بالفصل بين السلطات، والرقابة على دستورية القوانين. ومن هنا فإن الحد الأدنى لاعتبار دولة ما مراعية لمبدأ المواطنة، هو زوال مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس، وتحرير الدولة من التبعية للحكام، واعتبار جميع السكان الذين يتمتعون بجنسية الدولة متساوين في الحقوق والواجبات.

### البند الثاني: المساواة

تعتبر المساواة أحد الأبعاد الأساسية لمفهوم المواطنة وأبرز مضامينها السياسية والاجتماعية، كما تحظى باعتبارها قيمة إنسانية باهتمام وتقدير بالغين لدى الغالبية خاصة المصلحين ودعاة المثل العليا.

شهد العصر الحديث عتبة فارقة ونقطة تحول في الفكر عامة وفي مفهوم المساواة خاصة، ظهر

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 18-19.

<sup>2</sup> - مونتسكيو، روح الشرائع، مصدر سابق، 37/1.

<sup>3</sup> - شريف الدين بن دويه، المواطنة، مرجع سابق، ص 78.

ذلك من خلال تحديد جملة من المنطلقات الفكرية التي تنبذ فكرة الاستعلاء الجنسي والتصنيف البشري والتمايز الطبقي، في محاولة للانطلاق نحو مستقبل أفضل ليتساوى فيه البشر وإن اختلفت أجناسهم وألوانهم أو عقائدهم.

ولقد نبعت المساواة في النموذج الغربي من القانون الطبيعي الذي يقرر أن للأفراد حقوقاً طبيعية ولدت معهم وظلت لصيقة بهم، ومع العقد الاجتماعي استبدلت المساواة الطبيعية بالمساواة القانونية والمعنوية لتلافي ما قد يكون من عدم مساواة جسمانية ومن تفاوت طبيعي، ذلك أن التفاوت الطبيعي يؤسس لمنظومة حقوقية ومدنية مختلفة ومتباينة، وعليه كانت فكرة المساواة النسبية هي الحل الأنسب لتجاوز الإشكالات القانونية، فالعقد الاجتماعي ينشر بين جميع المواطنين في الدولة نوعاً من المساواة بحيث تجعلهم جميعاً ملتزمين بالواجبات نفسها، ولهم أن يتمتعوا بالحقوق نفسها<sup>1</sup>.

ومن أهم التطبيقات الواقعية للمساواة؛ المساواة في المنافع الاجتماعية: أمام القانون والقضاء، وفي المرافق العامة، وفي حق التوظيف. كذلك المساواة في التكاليف الاجتماعية: كالمساواة في الضرائب وفي الخدمة العسكرية.

### البند الثالث: المشاركة

يعتبر البعض المشاركة المضمون الحقيقي للمواطنة الحديثة، فبها يسهم المواطن في صنع القرارات التي تؤثر في حياته بشكل مباشر أو من خلال مؤسسات شرعية وسيطة، وخاصة المشاركة السياسية التي تهدف إلى التأثير على اختيار السياسات العامة وإدارة الشؤون العامة، أو اختيار القادة السياسيين على أي مستوى حكومي أو محلي أو قومي، كذلك إسهامات المواطنين في توجيه عمل أجهزة الحكومة أو أجهزة الحكم المحلي، أو مباشرة القيام بالمهام التي يتطلبها المجتمع سواءً أكان طابعاً استشارياً أم تقريرياً أم تنفيذياً أم رقابياً<sup>2</sup>.

إن فقدان المواطن للمشاركة السياسية الإيجابية، وانصراف الناس عن الاهتمام الإيجابي بشؤون الدولة أو إذا حيل بينهم وبين هذه المشاركة الإيجابية هو اعتبار للدولة في حكم المفقود كما يرى روسو، الذي وضع المشاركة السياسية الإيجابية دعامة رئيسية لمفهوم المواطنة، فضلاً عن المساواة

<sup>1</sup> - عثمان العامر، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 237-238.

<sup>2</sup> - شريف الدين بن دويه، المواطنة، مرجع سابق، ص 83.

بين المواطنين<sup>1</sup>.

وحرية المشاركة السياسية في الدولة الحديثة دالة على أهمية الأبعاد القانونية والسياسية ومكانتها المركزية في مراعاة مبدأ المواطنة، فهي السبيل الناجع والضمانة الحقة لتنمية إمكانيات النضال السياسي السلمي لاستخلاص الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والبيئية تدريجيًا، وإدارة أوجه الاختلاف ديمقراطيًا، انطلاقًا من الفعالية السياسية التي توفرها المشاركة السياسية من خلال شرعية العمل الجماعي الحزبي والنضال في النقابات العمالية المهنية ومنظمات المجتمع المدني، وتوظيف الإعلام الحر والرأي العام الواعي<sup>2</sup>.

لكن الإشكال والتحدي الكبير في الفكر السياسي المعاصر يتمثل في ظهور مفهوم العولمة وما تطرحه من تناقضات بين مفهوم سيادة الدول ومفهوم المواطنة، حيث يعتبر موضوع العولمة وتأثيراتها على الهوية والثقافة والمواطنة كمفاهيم متعلقة ببعضها البعض أحد الموضوعات المهمة التي بدأ الباحثون منذ منتصف القرن الماضي الاهتمام بها نظرًا لحدثة مفهوم العولمة نسبيًا، وكذا التأثيرات العميقة التي تتركها هذه الظاهرة بمختلف تجلياتها، فواقع النظام العالمي الحالي يتسم بالهيمنة الغربية عمومًا، والذي يتجه نحو تنميط العالم وقولبته في إطار وتصور وقالب واحد متشابه متجانس وفق رؤية يكون الغرب مركزًا ومحورًا لها، ولا يؤمن بالاختلاف ولا يحترم الخصوصيات المحلية للشعوب<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 31-32.

<sup>2</sup> - علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، مرجع سابق، ص 39.

<sup>3</sup> - برا سنان، إشكالية المواطنة/الرعية في التراث السياسي الإسلامي، المركز الديمقراطي العربي، برلين-ألمانيا، ط1،

2017م، ص 32-44.

## ملخص الفصل الأول

- كان نشوء الدولة الحديثة في الغرب نتيجة صيرورة تاريخية وتفاعلات مكثفة، امتدت من نهاية العصور الوسطى إلى نهاية عصر النهضة ومشارف العصر الحديث، وساهمت فيها أحداث وشخصيات وأفكار، تمخض عنها نظام سياسي جديد يختلف اختلافاً جذرياً عن الأنظمة السياسية التي سبقته.

- نتج عن صراع الكنيسة والدولة تخلص أوروبا من الإمبراطورية والكنيسة معاً مما مهد لنشوء الدولة القومية الحديثة.

- ساهم كلٌّ من الحكم الملكي المطلق -بتقوية جسم الدولة ومركزتها- والإصلاح الديني البروتستانتي -بأفكار الحرية الدينية والسياسية- في عصر النهضة في انبثاق وتشكل الدولة بمفهومها الحديث.

- تمثل دور الفكر والفلسفة من خلال تأثير فلاسفة ومفكرين في البناء النظري للدولة الحديثة من خلال:

1- أفكار ميكافيللي التي كان لها دور كبير في نزع المطلق الديني والقيمي عن تصرفات السياسي، وخضوع الدين والأخلاق لمعايير السلطة والسياسية.

2- دور جان بودان في التنظير لمبدأ السيادة باعتبارها خاصية أساسية من خصائص الدولة الحديثة، والتي تعني تمتع الدولة والحكومة بسلطة عليا ومطلقة وشاملة وعامة ودائمة وموحدة، تمارسها على إقليمها ورعاياها.

3- دور فلاسفة العقد الاجتماعي في التنظير لتطور نظرية السلطة من فكرة السلطة المطلقة من كونها مستمدة من الدين إلى كونها مستمدة من الشعب عن طريق التعاقد، إلى السلطة المقيدة المستمدة من الشعب عن طريق التعاقد، ثم فكرة الإرادة العامة التي تنبثق من الشعب على أساس هذا العقد، وهذه الإرادة العامة هي التي تختار الحكومة التي تنفذ أوامرها واختياراتها.

- كان للمذاهب الأيديولوجية (الليبرالية والماركسية) وبعض المفكرين (هيغل، ماكس فيبر) دور كبير في تطور مفهوم الدولة الحديثة، مما أدى في الأخير إلى اكتسابها خصائص جوهرية تميزت بها الدولة القومية الحديثة عن مختلف الكيانات السياسية التي سبقتها، التي انتظمت المجتمعات القديمة والوسطى، وانتهت نتيجة لذلك أن أصبحت الدولة الحديثة اليوم؛ بصفتها مؤسسة المؤسسات، الناظم لحياة الناس السياسية والاجتماعية، وهي الموجه أو المراقب لنشاطاتهم

الاقتصادية، وهي السيّد على إقليمهم الجغرافي، كما الشارح للعلاقات فيما بينهم، فالدولة الحديثة هي دولة شمولية من حيث وظائفها المتعدّدة.

- يمكن إجمال المقومات الفكرية والأيدولوجية للدولة الحديثة في ثلاث مقومات رئيسية؛ حيث تعبّر الديمقراطية بمفاهيمها ومؤسساتها عن طريقة الوصول إلى السلطة وإدارتها وحل الخلافات السياسية بطريقة سلمية، أما العلمانية فهي العلاقة التي ارتضاها الفكر والواقع السياسي الغربي المتمثلة في الفصل بين الدين والسياسة والدولة، وهي ناتجة عن إحلال الرابطة القومية محل الرابطة الدينية كأساس للتجانس والاندماج، وقد اختلفت نماذج العلمانية ما بين صلبة متشددة ومحايده إزاء الأديان انطلاقاً من درجة الفصل بين الدين والدولة والسياسة، كما تعبّر المواطنة بالمفهوم المعاصر عن علاقة الفرد بدولته، تلك العلاقة التي يحكمها دستور الدولة والقوانين الصادرة عن سلطتها التشريعية لتنظيم تلك العلاقة، المتمثلة في المساواة في الحقوق والواجبات والحرية والمشاركة في الحياة العامة، كما تشكل المواطنة القاعدة التي تقوم عليها الدولة الحديثة بمؤسساتها وتشريعاتها.

الفصل الثاني: مفهوم الدولة

ومقوماتها في الفكر

السياسي الإسلامي المعاصر

## الفصل الثاني: مفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الإسلامي

### المعاصر

لم ينطلق مفكرو الإسلام المعاصرين في أطروحاتهم السياسية من فراغ، بل وجدوا لفكرهم روافد من الفكر النهضوي والإصلاحي الذي سبقهم، حيث قام على هذا الفكر مجموعة من رواد الإصلاح والنهضة في العالم الإسلامي إبان القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى غاية سقوط الخلافة، وقد كان لآراء هؤلاء المصلحين تأثير كبير في طريقة معالجة القضايا السياسية المستجدة، حيث لم تسعف مدونة الأحكام السلطانية في الإجابة عنها<sup>1</sup>.

وبعدما تبين من تطور الأحداث صعوبة عودة الخلافة، كان السعي لإصلاح الحكم هو السبب في ظهور اتجاهات جديدة تحاول التنظير لدولة إسلامية تعيش متغيرات العصر والظروف المستجدة، ومن ثمّ كان على المفكرين الإسلاميين عمومًا الوصول إلى نظرية للحكم والسلطة والدولة تتسم بخصوصيتها وحدائتها معًا، وهذا الاجتهاد الحديث كان لا بدّ له من الانطلاق من فرضية أن الدولة الوطنية الحديثة ذات فلسفة ونُظْم وآليات تختلف نوعيًا عن كل الأشكال التي سبقتها، ومن ثمّ حرصت هذه الاجتهادات على إبراز سمة التمايز من جهة وسمة المعاصرة في الفكر الإسلامي من جهة أخرى<sup>2</sup>.

وفي هذه الفترة بالذات تأسست الحركات الإسلامية العاملة الداعية لاستعادة الدولة الإسلامية، وكان على رأس هذا التيار حسن البنا (1906-1949م)، فيما اعتبر تحولاً تاريخياً مهمًا في مسيرة الفكر الإسلامي الذي انتقل من طور اتخذ فيه الشكل الفقهي المؤسسي، والجمعيّاتي الدعوي، إلى طور من النضاليّة والتسييس المباشر، عُرف لاحقًا "بالحركة الإسلامية"، الذي امتد تأثيره على التّفكّر الإسلامي بالدين ودوره بشكل عام، وعلى علاقة الدين بالمجال

<sup>1</sup> - عبد الرحمن خلفه، مدى امكانية اندماج حركات الإسلام السياسي في الدولة المدنية: تجربة حركة حماس الجزائرية أمودجًا، بحث محكم منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث على الانترنت <https://www.mominoun.com>، نشر 11 مارس 2021م وتمّ الاطلاع عليه 16 مارس 2021م، ص5.

<sup>2</sup> - حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999م، ص118-119.

السياسي بشكل خاص<sup>1</sup>.

ثمّ ظهرت في العقود الأخيرة أطروحة الدولة المدنية التي جاءت في سياقات جديدة محاولة تجاوز أطروحة الدولة الإسلامية ونقدها.

وبما أن البحث سيقنصر على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر الذي تشكل بعد سقوط الخلافة، فإنه سيتم الاقتصار على أطروحة (الدولة الإسلامية المعاصرة) و(أطروحة الدولة المدنية) وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة

المبحث الثاني: مقومات الدولة الإسلامية المعاصرة

المبحث الثالث: أطروحة الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

---

<sup>1</sup> - أنور أبو طه، الإخوان المسلمون والدولة، في: أنور أبو طه وآخرون، مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، تحرير وتقديم: معتر الخطيب، جسور للترجمة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2016، ص177-178.

## المبحث الأول: مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة

يصف الدارسون العرب المعاصرون الفترة ما بين القرن التاسع عشر إلى سقوط الخلافة في 1924م بعصر النهضة، أو بمرحلة الفكر الإسلامي الحديث، كما يسمى أيضاً بعصر اليقظة أو عصر الإصلاح أو عصر الأزمنة الحديثة، كما ينصرف الدارسون إلى دراسة فكر النهضويين والإصلاحيين العرب والمسلمين ضمن الاهتمام بالفكر الإسلامي الحديث، وسنعرض في هذا المبحث أولاً أبرز أطروحات هذا الفكر بشكل مختصر باعتبارها مقدمات لأطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة، ثم نعرض لتأصيل المعاصرين لمفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة من خلال موقع المسألة السياسية في الإسلام ومن ثم بيان مدى حاجة الدين للدولة، وعلاقة الدين بالدولة والسياسة، وكذلك طبيعة السلطة في الإسلام وفي الدولة الإسلامية المنشودة، وما نتج عن ذلك كله فيما يعرف بإشكالية الدولة الدينية، ثم بيان الإشكاليات التي تعترض بناء مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال المطالب التالية:

**المطلب الأول: السياق التاريخي والفكري لأطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة**

**المطلب الثاني: تأصيل مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة**

**المطلب الثالث: طبيعة السلطة في الدولة الإسلامية المعاصرة**

**المطلب الرابع: إشكاليات مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة**

## المطلب الأول: السياق التاريخي والفكري لأطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة

سبقت أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة - التي نظّر لها بكثافة كثير من رواد الفكر الإسلامي المعاصر - مجموعة من الأطروحات السياسية في إطار الفكر الإسلامي الحديث أبرزها: أطروحة دولة المنافع العمومية ودولة التنظيمات، أطروحة الجامعة الإسلامية، أطروحة العودة للخلافة الإسلامية. وقد كانت هذه الأطروحات بمثابة المقدمة التاريخية والفكرية لأطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة؛ من حيث المزج بين نظرية الخلافة والنظم السياسية المعاصرة، واستعارة المفاهيم والمؤسسات من نظام الدولة الحديثة، ولا يعني ذلك عدم وجود خلافات جوهرية بين الأطروحات. حكمت إشكالية النهضة والتقدم والتمدن رواد الإصلاح والنهضة، وتداولوا الإشكالية ذاتها ومن مواقع مختلفة، وذلك بسبب معابنتهم التخلف المضاعف للنظام السياسي في ذلك الوقت؛ تخلف هذا النظام عن سابقه في العصر الوسيط، وأيلولته إلى انحطاط متزايد، وتخلفه عن نظم العصر السياسية الحديثة، وعجزه عن مجاراتها في القوة والكفاءة، لذلك انصب المجهود الفكري السياسي لهم نحو التوفيق بين النظرية الإسلامية في الحكم بمعناها التقليدي، وبين التغيّرات الكبرى التي كانت تستجدّ على واقع الحكم، وذلك نتيجةً لظروفٍ وأحوالٍ وأوضاعٍ جديدة، وكانت هذه المحاولات الإصلاحية تتم في جوٍّ من الهدوء وبالتدرّج وعلى نحو انسيابي بطيء، لكن مفاجأة الاستعمار وإجهازه على التراكم الإصلاحي في المجال السياسي حال دون وصول هذا الجهد إلى مبتغاه<sup>1</sup>.

## الفرع الأول: دولة المنافع العمومية والتنظيمات

ظهر هذا الاهتمام بشكل واضح مع رفاة رافع الطهطاوي (1801-1873م) وخير الدين التونسي (1820-1890م)، اللذين اعتنيا أكثر من غيرهما بمسألة الدولة الوطنية الحديثة، ويظهر هذا الاهتمام في الدفاع عنها من خلال عرضٍ تفصيلي لها على نحو ما تبدّت في نموذجها الأوروبي.

وعى الطهطاوي بوضوح واقعة انهيار الحضارة الإسلامية ورأى بأم عينيه الهوة التي باتت تفصل

<sup>1</sup> - براق زكريّا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1،

بين أمته وبين أوروبا التي اطلع على حياتها وتقدمها في فرنسا، والمشكلة التي أرتقت وراح يبحث لها عن حل هي السبيل إلى التمدن والتقدم والنهضة<sup>1</sup>، لذلك اعتبر الطهطاوي أن مفاهيم فرنسية مثل الدستور والجمهورية والحرية تقابلها في المجال الإسلامي قيم العدل والإنصاف والمساواة والشورى، وهي بمثابة مترادفات تتناول المجالات السياسية والاجتماعية على حدّ سواء، ومشكلة المسلمين تكمن في أنهم تخلوا عن قيم دينهم تلك، وينبغي أن يعودوا إليها في صيغتها الحديثة المتمثلة في إجراءات حديثة لتطبيق تلك القيم والتي اطلع عليها وعاينها في فرنسا، وقد تطور هذا التوجّه عنده فطرح فكرة (المنافع العمومية)، أي دولة المصالح ودولة المنافع، التي عنت بالنسبة له خلق مجال عام تتلاقى فيه الأفكار والآراء حول المصلحة والمصالح العامة، بحيث إذا وجدت وروعي فيها العدل والإنصاف نهضت الدولة ودامت<sup>2</sup>.

قدّم الطهطاوي نظرية سياسية محددة ملتصقًا فيها الأسس والمبادئ العامة التي تستطيع إدخال النظرية السياسية الأوروبية في إطار النظرية السياسية الإسلامية، فجاءت نظريته هذه مبشرة بالنظرية السياسية الأوروبية بعد أن امتحنها في ضوء أصول الحكم الإسلامي، كما أكد على مشروعية الأخذ بالنظام السياسي والقانوني للدولة الحديثة، باعتباره لا يتناقض مع الإسلام، بل يحقق القيم والمبادئ التي نادى بها الإسلام في مسائل السياسة والحكم<sup>3</sup>، حيث رأى في النظام القانوني للدولة الحديثة منهجًا لتحقيق العدالة في ظل إحساس المواطنين بالثقة والاطمئنان، ولذلك يقرر بأن "القانون الذي يمشي عليه الفرنسيون الآن ويتخذونه أساسًا لسياستهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر ولا زال متبعًا عندهم ومرضيًا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل"<sup>4</sup>، ومع تأكيده على أن "غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"<sup>5</sup>، فقد قام بترجمة مواد الدستور الفرنسي وشرح بعضها، وذلك ليدرك

<sup>1</sup> - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط4، 2010م، ص121.

<sup>2</sup> - رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 2015م، ص221. وينظر: رفاعه رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد

عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2010م، (327/1-328).

<sup>3</sup> - معن زيادة، المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة. في: سعيد بنسعيد العلوي و[آخرون]، المجتمع المدني

في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2010م، ص158.

<sup>4</sup> - رفاعه رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، (2/116).

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، (2/116).

القارئ "كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلمًا أبدًا، والعدل أساس العمران"<sup>1</sup>.

استنادًا إلى ما سبق، اعتبر الطهطاوي التجربة السياسية الفرنسية قائمة على أمرين: الحرية والمنافع العمومية، كما هدَف إلى تطوير النظرة إلى الدولة من جانبيين: جانب الحاكم وجانب المحكومين، وأراد من ذلك الإشارة إلى أن مهمة الدولة الحالية تتجاوز وظيفتها في العهد السلطانية المتمثلة في توفير الأمن الداخلي والخارجي، إلى استحداث مجالٍ عامٍ يشترك فيه الشعب مع السلطة لإنجاز مهمات تتعلق بالمصالح العمومية، وهي التي تشمل جميع الناس أو تهمُّ المجموع، إضافة إلى وظيفة الحفاظ على الأمن الداخلي والخارجي، فالدولة في تصوره أداةٌ لا لتحقيق الاستقرار والدفاع عن الكيان وحسب؛ بل ولرعاية مصالح الناس وتحقيق الخير العام، وهذا ما يبرّر موالاتهم أو خضوعهم لها<sup>2</sup>.

كما تشكل تجربة خير الدين التونسي نموذجًا نادرًا في الخطابات الإسلامية الحديثة والمعاصرة على حدٍّ سواء، وذلك لكونه رجل دولة بامتياز، اقتنع بأهمية الإصلاح وضرورته لتجاوز الفجوة الحضارية والثقافية بين الأمة الإسلامية والأمم الأوروبية، يظهر ذلك بشكل خاص في كتابه الرئيسي (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، والذي أودع مقدمته خلاصة آرائه في التمدن والإصلاح، حيث يمثل كتابه "نمطًا آخر من المواجهة مع المدنية الأوروبية، نمطًا يضيف في هذه المسألة إلى الأمر الديني اعتبارات سياسية واجتماعية - اقتصادية وإدارية عميقة"<sup>3</sup>.

تناول خير الدين التونسي مشروعه النهضوي في كتابه على مرحلتين؛ عرض فكرة الاقتباس من التجربة الأوروبية، ومحاولة إقناع العلماء ورجال السياسة وسائر الناس بذلك، ثم عرض مضمون مشروعه النهضوي التحديثي، من خلال جمع التجارب والمعارف والتنظيمات الأوروبية، حتى يستفيد منها المسلمون في تقدمهم وتمدّهم<sup>4</sup>.

رافع التونسي على موقفه بأن الاقتباس هو من قبيل المصالح المرسلّة والمستجدّة، حيث "ثمة

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، (116/2).

<sup>2</sup> - رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2006م، ص(117-118).

<sup>3</sup> - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص126.

<sup>4</sup> - ينظر: معن زيادة، المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة مرجع سابق، ص162 وما بعدها.

مصالح تمس الحاجة إليها، بل تنزل منزلة الضرورة يحصل لها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم، لا يشهد لها من الشرع أصل خاص كما لا يشهد بردها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالاً وتلاحظها بعين الاعتبار، فالجري على مقتضيات مصالح الأمة، والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويجرزوا قصب السبق في مضمار التقدم، متوقف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمة ملتزمة من حَمَلَة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة...، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمة بجلب مصالحها ودرء مفسدها...<sup>1</sup>، واعتبر أن الإنكار لما يؤخذ من الأشياء الحسنة التي لا تخالف الشرع والإعراض عنها هو على إطلاقه خطأ محض "فإن الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، لاسيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. وكل متمسك بديانة وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الأمة الإفرنجية"<sup>2</sup>، بل يرى أن العرب لو تابعوا مسيرتهم الحضارية لوصلوا إلى ما وصل إليه غيرهم، ولا حرج لهم في الوقت الراهن إذا أرادوا التقدم والنهضة أن يأخذوا عن غيرهم، حيث "لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة"<sup>3</sup>.

إن الملمح العام لمشروع التونسي النهضوي هو الإصلاح من الداخل، باعتماد المقاربة الدستورية والمؤسسية، حيث يدافع التونسي عن التنظيمات أو المؤسسية السياسية باعتبارها الوسيلة الأنجع لتقييد سلطة الحاكم، ولا بد لهذه التنظيمات لتنجح من شرط رئيس، يتمثل بوجود وزارة مسؤولة أمام مجلس الشورى (أهل الحل والعقد)، حتى لا تخضع لهوى الحاكم واستبداده، لأن الاستبداد بالسلطة والتفرد بالحكم لا يعود إلا بالعواقب الوخيمة على صاحبها وعلى الشعب على حدّ سواء، "فبان بهذا أن الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد، خيرها وشرها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحدّاد، دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، القاهرة-بيروت، ط 2011م، ص 61.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 12.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 4.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 25.

لم يجد خير الدين حرجًا في الاقتباس من الغرب والإفادة منه، ما لم يتعارض ذلك مع الشريعة، فالتنظيمات عنده هي الوسيلة الناجعة في العصر الحديث لتحقيق التقدم والعدالة، والعدل يشكل الغاية من وراء هذا التأسيس الجديد الذي يعتبر ضرورة لبقاء الإسلام ودولته، ودفع الهجمة الأوروبية<sup>1</sup>، كما أن المدنية الأوروبية الحديثة فرضت نفسها بشكل لا يمكن الإفلات من أحكامها، وعبر عن ذلك بقوله: "إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حدوا حذوه وجزّوا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق"<sup>2</sup>.

ويرى ألبرت حوراني أن الطهطاوي والتونسي عندما نظرا إلى أوروبا "كان أكثر ما رأياه فيها أفكارها واختراعاتها الجديدة، لا قوتها القاهرة والناجمة عن تلك الأفكار والاختراعات... ولو تأخر الطهطاوي وخير الدين في وضع كتبهما سنوات فقط، لشددا فيها على وجوه من الموضوع دون أخرى"<sup>3</sup>، ويبدو أن المدرك من مفهوم الدولة في عصر النهضة، ليس كيانًا سياسيًا مفارقًا للخلافة، بقدر ما كان مُدرِّكًا منها المجال التنظيمي، فالتنظيمات كانت المدرك الأول وربما الوحيد من مفهوم الدولة آنذاك، سواء أكان ذلك عند رفاة الطهطاوي أم كان عند خير الدين التونسي، لأن مفهوم الدولة الحديثة لم يكن قد تبلور بشكل نهائي بعد في أوروبا نفسها، وكان التشابه في شكل الكيان السياسي ووظيفة السلطة (نظام سياسي، وسلطة بوصفها نيابة عن المجتمع العام تمارس في حدود معينة على أساس مصالحه) سببًا في جعلهم لا يلتفتون إلى التغييرات الجوهرية في مفهوم الدولة، ولم يلفت أنظارهم منها سوى التنظيمات<sup>4</sup>.

### الفرع الثاني: أطروحة الجامعة الإسلامية

برز في سياق الدعوة إلى أطروحة (الجامعة الإسلامية) عدد من أعلام الإصلاح من أبرزهم

<sup>1</sup> - رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص 222.

<sup>2</sup> - خير الدين التونسي، أقوم المسالك، مصدر سابق، ص 74.

<sup>3</sup> - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت-لبنان، دط، دت، ص 131.

<sup>4</sup> - عبد الرحمن الحاج، صورة الدولة وظل الخلافة. في: أنور أبو طه وآخرون، (مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين)، مرجع سابق، ص 212-213.

جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) والإمام محمد عبده (1849-1905م) وعبد الرحمن الكواكبي (1855-1902م)، وكان الهدف من هذه الأطروحة تحقيق هدفين رئيسيين: الأول تعزيز الجبهة الداخلية للدولة العثمانية ونزع الشرعية عن الاتجاهات الاستقلالية؛ والثاني تقوية التضامن الإسلامي بين الكيانات السياسية غير المنضوية تحت لواء الدولة العثمانية.

لقد دعا الأفغاني إلى جامعة إسلامية عالمية توحد الدويلات الإسلامية التي انقسمت شرقًا وغربًا، لكن بعد بيان صعوبة إقامتها واقعيًا وسياسيًا حاول الأفغاني التركيز على دولة قطرية يمكن أن تبدأ هذا الدور حتى إذا استقامت أمور الأمة العامة أمكن عند ذلك تعميم التجربة، مع حسن الاستفادة من تجارب الآخرين فيما يخص بناء الدولة الحديثة غير المتعارضة مع أصول الإسلام<sup>1</sup>، ورأى الأفغاني إمكانية تحقيق نظام الشورى في الإسلام عن طريق انتخاب نواب الأمة، بطرق ووسائل تتفق والنظام الأخلاقي الإسلامي، ويبدو ذلك واضحًا في نصيحته للخديوي توفيق، حينما قال له: "وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد على طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين، وتنفذ باسمكم وبإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم"<sup>2</sup>.

وبعده نجد الشيخ محمد عبده الذي لم يكن من أنصار زوال الخلافة؛ بل كان من الداعين إلى إصلاحها من الداخل، وذلك لتحقيق الغرض من وجودها، وهو النهوض بالأمة والحفاظ على تضامنها<sup>3</sup>، ومن جهة أخرى كان محمد عبده واضحًا تمام الوضوح فيما يخص طبيعة السلطة السياسية التي تحكم المجتمع، فقد أكد على أن السلطة السياسية في الإسلام هي سلطة مدنية من جميع الوجوه، وأن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية التي عرفتها أوروبا، "فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرب بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم"<sup>4</sup>، ومن ثم فإنه "لا

<sup>1</sup> - لخضر شكير، إشكاليات نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، دار الأيام للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2016، ص39.

<sup>2</sup> - جمال الدين الحسيني الأفغاني، خاطرات الأفغاني، تقرير: محمد باشا المخزومي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2002م، ص43.

<sup>3</sup> - محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988م، ص110.

<sup>4</sup> - محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1993م، 308/3-309.

يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (تيوكراتيك) أي سلطان إلهي<sup>1</sup>، فالحاكم في الإسلام تنصبه الأمة أو من ينوب عنها "والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه"<sup>2</sup>.

كما يعدّ عبد الرحمن الكواكبي داعية للوحدة الإسلامية ولكن تحت قيادة العنصر العربي، فكانت الجامعة الإسلامية عنده تيارًا مناهضًا للأتراك العثمانيين<sup>3</sup>، كما أكدّ على محاربة التصور الإسلامي لظاهرة الاستبداد السياسي، فهو يعدّ بحق منظرها الأكبر في العصر الحديث، حيث يقول: "القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد، وإحياء العدل والتساوي، حتى في القصص منه..."<sup>4</sup>.

وفيما يخصّ الدول الحديثة ومؤسساتها فقد اعتبر المبادئ التي تقوم عليها من وسائل التخلص من الاستبداد، ومنها قضية الدستور والشورى لتقييد الحكام ووصفه لها بالشورى الدستورية تعيينًا منه لنظام الدولة الحديثة<sup>5</sup>، ولم يكتف بالدفاع عن هذه المبادئ بل انتقد المعارضين لها بقوله: "...وهذه القواعد التي قد صارت بديهية في الغرب، لم تنزل مجهولة، أو غريبة، أو منفورًا منها في الشرق، لأنها عند الأكثرين منهم لم تطرق سمعهم، وعند البعض لم تنل التفاهم وتدقيقهم، وعند آخرين لم تحز قبولًا، لأنهم ذوو غرض، أو مسروقة قلوبهم، أو في قلوبهم مرض"<sup>6</sup>.

كانت فكرة الجامعة الإسلامية التي دعا إليها الأفغاني وناضل في سبيلها عقودًا من الزمن لا تتجاوز ما يمكن تسميته بالتضامن الإسلامي الواعي واليقظ الذي يضع المسلمين في موقف واحد في مواجهة الهجمة الغربية من أجل الاستعمار والهيمنة على العالم الإسلامي، بيد أن أفكار الأفغاني حول الجامعة والوحدة والحرية والشورى بقيت خاطرات حتى جاءت أفكار عبد الرحمن

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، 308/3.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، 308-307/3.

<sup>3</sup> - محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية: نموذج مصطفى كامل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994م، ص59.

<sup>4</sup> - عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، مصر، ط1، 2007م، ص200.

<sup>5</sup> - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص53.

<sup>6</sup> - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2009م، ص127.

الكواكبي فحوّلت تلك الخاطرات إلى منظومة متماسكة<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: أطروحة الخلافة الإسلامية والجدال حولها

لم ينته الحديث عن الجامعة الإسلامية ولم يفقد جدواه إلا بعد فاجعة سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924م، وأدى ذلك - باعتباره حدثاً له دلالاته في التاريخ الإسلامي الحديث والمعاصر - إلى الكثير من الجدل والتنظير والحراك الفكري والسياسي، وذلك بسبب غياب مؤسسة الخلافة عن أمة الإسلام لأول مرة في تاريخها، والتي كانت تمثل رمزية للهوية الثقافية والدينية والسياسية للمسلمين كأمة في مواجهة حضارات ودول أخرى، ومما زاد الأمر سوءاً وتعقيداً أن واكب سقوط هذه الرمزية الدعوة إلى نظام سياسي آخر يرفع شعار العلمانية بديلاً، ومن ثمّ أدت كل هذه التطورات إلى التفكير في توفير أسباب عودة الخلافة. وفي هذا السياق برزت مجموعة من الأعمال التي كانت تدعو إلى إعادة نصب الخلافة، واستندلت لها من الشرع والواقع، وردّت على معارضيتها من كل الفرق والأجناس، ومن أبرز هذه الأعمال كتاب (الخلافة) للإمام رشيد رضا (1865-1935م) الذي أكد على شرعية الخلافة، وأنها من الأمور الواجبة، ودعا في سياق ذلك الشعب التركي قبل غيره من شعوب الإسلام إلى استعادتها ونصبها من جديد<sup>2</sup>.

ورغم دفاع رشيد رضا عن أطروحة الخلافة الإسلامية إلا أنه يرفضها إذا قامت على التغلب؛ باعتبارها اعتداء على حق الأمة باستخدام قوة العصبية لا باختيار أهل الحلّ والعقد، مبيّناً أن الغرض من كتابه هذا "بيان مفسدة إخراج الخلافة الإسلامية عما وضعها عليه الإسلام، وجعلها تابعة لقوة العصبية والتغلب، فهذه المفسدة هي أصل المفاسد والرزايا، التي أصابت المسلمين في دينهم وديناهم"<sup>3</sup>.

كما أكدّ على سلطة الأمة وواجب الإمام في مشاورتها، فمن قواعد السياسة في الإسلام "أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية"<sup>4</sup>، ومن ثمّ وجب على الحاكم في الإسلام "المشاورة في كل مالا نص فيه عن الله ورسوله...، ولا سيما أمور السياسة

<sup>1</sup> - رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص22 وما بعدها.

<sup>2</sup> - رشيد رضا، الخلافة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط2013م، ص11-14.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص48.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص9.

والحرب المبنية على أساس المصلحة العامة، ... فهو ليس حاكمًا مطلقًا كما يتوهم الكثيرون"<sup>1</sup>.

وفي محاولة توفيقية بين الإسلام والنظم السياسية الحديثة يرى رشيد رضا أن مجالس النواب التي بدأت المطالبة بها تعني جماعة أهل الحلّ والعقد في الإسلام مع فارق أساسي: "أن الإسلام يشترط فيهم من العلم والفضل، وهو ما لا يشترطه الإفرنج ومقلدّهم في هذا العصر"<sup>2</sup>.

غير أن هذا الحماس الذي أبداه كثيرون لنظام الخلافة والمسامي التي بذلوها من أجل عودتها قابله موقف آخر، لم ير في هذه الدعوة أية وجهة دينية أو عقلية، وعمل بالمقابل على إضفاء الشرعية على الأمر الواقع، وهذا الموقف هو الذي تبناه الشيخ علي عبد الرازق (1878-1966م) في كتابه الشهير الإسلام وأصول الحكم الصادر سنة 1925م، حيث لم يكتف بنفي العلاقة بين الإسلام ونظام الخلافة الذي نظر له الفقهاء وعرفه التاريخ الإسلامي، بل ذهب أبعد من ذلك إلى نفي الصفة السياسية عن الإسلام عمومًا، مدعيًا أن الإسلام دعوة دينية روحية لا علاقة لها بالسياسة ولا بشؤون الحكم، وأن النبي ﷺ لم يكن حاكمًا بين المسلمين ولا مؤسسًا لدولة، وإنما كان مأمورًا بتبليغ الأحكام فحسب دون تنفيذها، وأن الخلافة ليست إلا مُلكًا دنيويًا لا علاقة له بالدين، قائلاً: "والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها. فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهي عنها، وإنما تركها لنا لندرج فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة"<sup>3</sup>، ويورد على ذلك ما يظنه دليلاً بقوله: "التمس بين دفتي المصحف الكريم أثرًا ظاهرًا أو خفيًا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي ﷺ... فالتمس منها دليلاً أو شبه دليل، فانك لن تجد عليها برهانًا، إلا ظنًا، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص33.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص59.

<sup>3</sup> - علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق: ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، دط، دت، ص201.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص151.

وقد توالى الردود حول هذا الكتاب فيما يشبه المعركة الفكرية<sup>1</sup>، واشتهرت ثلاثة ردود على كتابه صدرت تقريباً في نفس العام 1926م: أولها للشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر سابقاً (1875-1958م)، حيث رد على الشيخ علي عبد الرازق بكتابه (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم)، وثاني هذه الردود رد مفتي الديار المصرية سابقاً الشيخ محمد نجيت المطيعي (1854-1935م) في كتابه (حقيقة الإسلام وأصول الحكم)، وثالث هذه الردود رد مختصر للشيخ محمد الطاهر بن عاشور (1879-1973م) مفتي تونس في زمانه في كتابه (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم)، مفنديين في هذه الردود مجمل آراء علي عبد الرازق حول علاقة الإسلام بالسياسة والحكم وأن "الإسلام وحدة دينية وجامعة وشريعة وسلطان، ولا معنى للحكومة إلا مجموع هاته الأمور، وأي شيء يميّزه عن الحكومة، وقد جمع الأمة في دعوتها وسنّها لها قوانين معاملاتها الفردية والاجتماعية، وتولّى بنفسه الانتصاف من المظلوم للظالم، ففضى وغرم وأقام الحدود من العقوبات، وأبطل كل سلطة ورئاسة مدنية ليست جارية على أصول الإسلام"<sup>2</sup>.

وعلى غرار من سبق من المصلحين المشاركة، دعا رجال الإصلاح في الغرب الإسلامي إلى الإصلاح السياسي وأضافوا مع ذلك ما يناسب خصوصيتهم السياسية واستقلالهم، فعلى سبيل المثال لا الحصر عالج الشيخ عبد الحميد بن باديس مسألة الخلافة من جانبين: جانب نظري بحث، وجانب واقعي عملي. أما الجانب النظري فقد عبّر فيه عن موقف إيجابى منها - على عكس علي عبد الرازق - واصفاً إياها بأنها: "المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع"<sup>3</sup>، كما ردّ على مقدسي نظام الخلافة من حيث اعتباره القالب الوحيد للحكم الإسلامي، بل اعتبرها صورة من صور النظام السياسي الإسلامي، ومن ثمّ يمكن تعويضها بمؤسسة أخرى تستطيع أن تحافظ على قيم الإسلام الخالدة، كما ردّ من جانب آخر على الذين يرون أن نظام الخلافة هو سبب تخلف وتأخر المسلمين، حيث بيّن بأن انحطاط العالم

<sup>1</sup> - ينظر: محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997م، ص8 وما بعدها.

<sup>2</sup> - محمد الطاهر ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ضبط نصه وعلّق عليه وقدّم له: طه بوسريح، دار سحنون- دار السلام، تونس- القاهرة، ط1، 2014م، ص47.

<sup>3</sup> - عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف: عمار الطالبي، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط3، 1997م، ج1/مج2/410.

الإسلامي لا يرجع إلى نظام الخلافة نفسه بقدر ما يرجع إلى الأسباب من حيث الأخذ والترك، ومن جهة ثانية فإن الخلافة حافظت على وحدة المسلمين وانسجامهم طيلة هذه القرون<sup>1</sup>.

أما الجانب العملي الواقعي للخلافة فقد ذهب ابن باديس إلى أن الخلافة التي ألقاها الأتراك لم تكن الخلافة الإسلامية الأصيلة، بل كانت تمثل خلافة محلية مرتبطة بالدولة التركية فقط، وعليه "فيوم ألغى الأتراك الخلافة -ولسنا نبرر كل أعمالهم- لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظامًا حكموميًا خاصًا بهم، وأزالوا رمزًا خاليًا فُتن به المسلمون لغير جدوى"<sup>2</sup>.

وانطلاقًا من أن الخلافة ليست إلا نظامًا سياسيًا من الأنظمة الممكنة في الإسلام، وليست النظام الوحيد أو الحتمي، وأن الشريعة الإسلامية إنما جاءت في هذا المجال بالأصول والقواعد العامة، صاغ ابن باديس تصوره حول النظام السياسي في الإسلام مستوحياً هذا التصور من خطاب التولية لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، حيث عمل على تحليله واستخلص منه ثلاثة عشر أصلاً سماها أصول الولاية في الإسلام<sup>3</sup>، فيما اعتبرها البعض تأسيساً لمفهوم عصري للسياسة والدولة شديد الارتباط بمفهوم الإصلاحية الإسلامية، وعليه فإن "المعنى في الأصول الثلاثة عشر التي وضعها للنظام السياسي في الإسلام... يتولد لديه انطباع صريح في أن ابن باديس كان يرى أن الأمة هي مصدر كل سلطة وأنه لا يجوز أن تحكم الأمة إلا بالقانون الذي ترضاه لنفسها وتلزم ولائها بتنفيذه، وأن المسؤولية مشتركة بين الدولة والمواطن في حدود القانون"<sup>4</sup>.

تداول النهضويون والإصلاحيون عموماً نفس الأفكار وإن بأشكال مختلفة، يمكن تلخيصها في الآتي:

1- إن علاقة أوروبا بالمسلمين قائمة على الغلبة، وعلة هذه الغلبة التقدم الأوروبي وتحلف المسلمين.

2- إن السبيل إلى تجاوز حالة التخلف، هو إتباع الطرائق والأساليب التي اتبعها الأوروبيون في نهضتهم.

<sup>1</sup> - مسعود جباري، الفكر السياسي عند الشيخ عبد الحميد ابن باديس: دراسة تحليلية، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية تخصص أصول الدين، إشراف: محمد دراجي، جامعة الجزائر، 2001-2002م، ص 111-112.

<sup>2</sup> - عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، مصدر سابق، ج 1/مج 2/410.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ج 1/مج 2/401 وما بعدها.

<sup>4</sup> - فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، مرجع سابق، ص 136.

3- إنه لا تناقض بين الإسلام والتقدم، بل إن ذلك هو مقتضى الإسلام والمقصد العام لشريعته، والمسلمون هم المقصرون لا الإسلام.

4- إن الفقيه والمفكر المسلم مسؤول في مجال الدعوة، وفي مجال العمل مثل مسؤولية السياسي، بل ربما أكثر، للوصول إلى التقدم عن طريق مكافحة التقليد والجمود، ونشر قيم الإسلام الأصيلة التي كانت وراء المجد الإسلامي القديم، ويجب أن تعود رائدةً وموجهةً في ظل الظروف الجديدة<sup>1</sup>.

كما فتحت صدمة الغرب أو الحداثة فكر رواد الإصلاح والنهضة على عوالم جديدة، منها إعادة اكتشاف بعض قيم الإسلام في المجال السياسي على الخصوص، فالاطلاع على التنظيمات السياسية الأوروبية أدى إلى إعادة اكتشاف البُعد السياسي للشورى مثلاً، كما يظهر ذلك في هذا النص لمحمد رشيد رضا، حيث يقول: "لا تُقل أيها المسلم إن هذا الحكم [المقيد بالشورى] أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا معاشره الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش، وهم هم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويعد من أكبر أعوانها... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع هذا كله أقول: إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين؛ لما تنهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم"<sup>2</sup>، ويعني محمد رشيد رضا بأنه حتى مع وجود مبدأ ما في الإسلام أو مؤسسة ما في التجربة التاريخية للأمة، فإن الوعي بأهميتها وإعادة اكتشافها، إنما أتيا في ضوء الاعتبار بحال الغرب ثقافةً ومؤسسات<sup>3</sup>.

يرى عبد المجيد النجار أن مشاريع الإصلاح والنهضة - التي نادى بها أصحابها على مدى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - بصفة عامة حينما نتأمل فيها من حيث الأهداف التي

<sup>1</sup> - رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص186-187.

<sup>2</sup> - محمد رشيد رضا، منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق - الاستبداد، مجلة المنار، السنة 10، 1907م، ص(283-284).

<sup>3</sup> - رضوان السيد، تيارات النهوض والإصلاح (المسار والضرورة)، في: أبو بكر أحمد باقادر [وآخرون]، مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص199.

قامت لأجلها وهي إنهاض هذه الأمة ودفعها في سبيل التحضر المادي والمعنوي، فإننا نتبين أن هذه الغاية لم تتحقق، إذ وضع هذه الأمة اليوم لا يختلف كثيراً عن وضعها في ذلك الوقت، ومع ذلك فلا يعدم هذه المشاريع أن تكون قد حققت بعض النتائج وأن تكون قد تقدمت بالأمة خطوة إلى الأمام ابتعدت بها عن منطقة السكون الذي كانت فيه، ولكنها لم تصل بها إلى نقطة التحليق<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: تأصيل مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة

تعتبر كتابات حسن البنا كتابات تأسيسية فيما يخص الدولة الإسلامية المنشودة، فقد ترك البنا نصوصاً مفتاحية لرؤيته لصورة الدولة المنشودة في الإسلام ومفهومها، حيث ساهمت بشكل تأسيسي في العصر الحديث في جدل الدين والدولة لدى عموم الحركات وعموم المفكرين، بل يمكن اعتبار البنا مؤسس مفهوم (الدولة الإسلامية) المعاصر بعد انهيار سلطان الخلافة التاريخي سنة 1924م. كما ركز عبد القادر عودة من بعده على الجوانب المتعلقة بالقوانين والحدود الجنائية واعتبارها مصدر شرعية الدولة المسلمة، كما عمل يوسف القرضاوي على تفصيل هذه الأطروحة من خلال ثقافته الفقهية الواسعة والتركيز على البعد التشريعي الفقهي، ثم تواترت بعدها الكتابات معدلة ومطورة، وانزوت فكرة الخلافة التي بقيت محصورة في إطار حركات وشخصيات محدّدة لصالح أطروحة الدولة الإسلامية المنشودة<sup>2</sup>.

لم يحفل البنا كثيراً بموضوع الخلافة والكتابة فيها، فهو لم يكن امتداداً خالصاً للاتجاه السلفي التقليدي لعصر النهضة وعلمه البارز رشيد رضا، الداعي إلى نظام الخلافة بمتنه النصي وصورته التاريخية، فرغم إقرار البنا بأن الخلافة "شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها... والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيديات التي لا بدّ منها"<sup>3</sup>، ومعنى

<sup>1</sup> - عبد المجيد النجار، مشاريع الإسهاد الحضاري، سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2006م، ص153-154.

<sup>2</sup> - ينظر: معتز الخطيب، الوسطية الإسلامية وفقه الدولة، مرجع سابق، ص171. وأيضاً: السيّد ولد أباه، الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010م. ص13-14.

<sup>3</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، شركة الشهاب، الجزائر، ط2، دت، ص144.

ذلك أنها مسألة مؤجّلة، فقد كان مشغولاً بإقامة حكومة إسلامية حقيقية، أي تحقيق مشروع سياسي واقعي لما رأى من استحالة استعادة الخلافة في وقته.

وانطلقت رؤية إعلاء شأن المسألة السياسية في الإسلام وبوجوب الدولة وضرورتها للدين، من معطى فكري يتعلق بشمولية الإسلام، ومعطى التدافع الثقافي وازدياد النزعة التغريبية العلمانية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، وانطلاقاً من ذلك عمل الفكر الإسلامي المعاصر على تأصيل مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة، وبيان ذلك من خلال الفرعين التاليين:

### الفرع الأول: الفهم الشامل للإسلام

ينطلق أغلب رواد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في تصورهم لموقع السلطة من الدين، من فهمهم لطبيعة الإسلام نفسه باعتباره نظاماً شاملاً يتسع لكل شؤون الحياة، فطبقاً لما أسماه الفهم الشامل للإسلام، يصبح تصور الدولة لدى البنا رُكنًا من أركان فهم الإسلام، وقد أوضح البنا هذا المعنى وأكد عليه كثيراً في معظم المناسبات التي عرّف فيها الإسلام، وله في ذلك عبارات متعددة، تتفق في مضمونها ولا تختلف من حيث صياغتها إلا قليلاً، منها ما أورده في الأصل الأول من الأصول العشرين لفهم الإسلام حين قال: "الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خُلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة، سواء بسواء"<sup>1</sup>، مستدلاً بالنصوص القرآنية التي تبين أن الإسلام تضمن الحكم والقضاء والسياسة كما تضمن العقيدة والعبادة، وشؤون التجارة، والجهاد والقتال والغزو، كما تضمن الآداب العامة وشؤون الاجتماع<sup>2</sup>.

كما أكد في موضع آخر أن حقيقة الإسلام الذي يؤمن به أشمل وأعم من كل تلك التصورات الجزئية، لأن "أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس 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، ووطن وجنسية ودين ودولة، وروحانية وعمل،

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 356.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 119-120.

ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه<sup>1</sup>. ومعنى أن الإسلام دين ودولة عند البناء، أن الإسلام يَعرِّض للسياسة وشؤون الدولة كما يعرض لبقية المجالات الأخرى، فإذا كان المراد بالسياسة معناها الداخلي من حيث تنظيم أمر الحكومة، وبيان مهماتها وتفصيل واجباتها، فالإسلام قد عُني بهذه الناحية، ووضع لها أصولها وقواعدها، وفصّل حقوق الحكّام والمحكومين، كما عرض للدساتير والقوانين المدنية والجنائية. على أنه حينما فعل ذلك وضع المقاصد والأصول الكلية والقواعد العامة، وترك لهم الجزئيات والتفاصيل يطبقونها حسب ظروفهم وعصورهم، وإذا ما أريد بالسياسة معناها الخارجي من حيث المحافظة على استقلال الأمة وحرّيتها، وتخليصها من استبداد غيرها بما وتدخله في شؤونها، فقد عني الإسلام بذلك ووضع أحكاماً للسلم والحرب على السواء<sup>2</sup>.

بينما ينطلق عبد القادر عودة في تأصيله لمفهوم الدولة في الإسلام من مقدمة عقدية، وهي أن الإسلام يُلزم الناس باتباع ما أنزل الله ﷻ، فهو الذي خلقهم وأمرهم أن يعبدوه بما شرع، وأوجب عليهم أن يتحاكموا إلى ما جاء من عنده ويحكموا به وحده دون غيره، وليس لذلك معنى إلا أن الحكم هو الأصل الجامع في الإسلام، والدعامة الأولى التي يقوم عليها الإسلام، ومن ثم كان الحكم في الإسلام "تقضي به طبيعة الإسلام أكثر مما تقضي به نصوص القرآن، ففي طبيعة الإسلام أن يسيطر على الأفراد والجماعات ويوجههم ويحكم تصرفاتهم، وفي طبيعة الإسلام أن يعلو ولا يُعلَى عليه<sup>3</sup>.

يؤكد عودة على أن أحكام الإسلام شُرعت للدين والدنيا، انطلاقاً من خاصية الشمول التي يتميز بها، ويفصل القول في ذلك قائلاً: "والأحكام التي جاء بها الإسلام على نوعين: أحكام يُراد بها إقامة الدين، وهذه تشمل أحكام العقائد والعبادات، وأحكام يُراد بها تنظيم الدولة والجماعة وتنظيم علاقات الأفراد والجماعات بعضهم ببعض، وهذه تشمل أحكام المعاملات والعقوبات والأحوال الشخصية والدستورية والدولية... الخ، فالإسلام يمزج بين الدين والدنيا، وبين المسجد والدولة، فهو دين ودولة وعبادة وقيادة، وكما أن الدين جزء من الإسلام، فالحكومة جزءه الثاني،

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 119.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 160-163.

<sup>3</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1981، ص 74.

بل هي الجزء الأهم"<sup>1</sup>، وهذه مبالغة من عبد القادر عودة في تقرير أهمية الدولة، فكون الحكومة هي الجزء الأهم على حدّ تعبيره غير مسلم له به، وهذا الطرح يعبر عن مركزية الدولة وتضخمها في فكره، وذلك في إطار سياق تقريره لشمولية الإسلام الجانب السياسي، وردّه على من يفصل بين الدين والدولة أو يهوّن من أمرها.

كما يقرّر يوسف القرضاوي أن من أبرز المظاهر لنجاح الغزو الثقافي الغربي هي انتشار الفكر العلماني الدخيل الذي ينادي بفصل الدين عن الدولة، وللوقوف في وجه العلمانية ودعاتها ومبرريها كان لا بدّ من تأكيد شمول الإسلام للزمان والمكان والإنسان، بما في ذلك جانب الدولة وتنظيمها وتوجيهها بأحكامه وآدابه، وأن ذلك جزء لا يتجزأ من نظام الإسلام<sup>2</sup>، ومن الأدلة على شمول الإسلام الجانب السياسي أربعة رئيسة:

أولها: الدليل من نصوص الإسلام، من مثل قوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾<sup>3</sup>، وقوله ﷺ ((من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية))<sup>4</sup>.

وثانيها: الدليل من تاريخ الإسلام، وذلك من تجربة الدولة النبوية في المدينة، وحرص الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم على اختيار إمام لهم، وكذا في كل العصور من بعدهم، فصار كالإجماع التاريخي على وجوب نصب الإمام وإقامة الحكومة<sup>5</sup>.

وثالثها: الدليل من طبيعة الإسلام، فالإسلام باعتباره عقيدة وشريعة في حاجة إلى دولة تعبر عن التعاليم المتعلقة بالتنظيم والمسؤولية، ويؤكد أن "نصوص الإسلام لو لم تجئ صريحة بوجوب

<sup>1</sup> - عبد القادر عودة، الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، ط5، 1985م، ص8.

<sup>2</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها معالمها طبيعتها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2001م، ص14. وينظر: يوسف القرضاوي، الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، 2007، ص53 وما بعدها.

<sup>3</sup> - سورة النساء، الآية 59.

<sup>4</sup> - رواه مسلم في صحيحه عن عبد الله بن عمر، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال. وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، (رقم 1851). ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص15.

<sup>5</sup> - يوسف القرضاوي، المصدر نفسه، ص16-17.

إقامة دولة الإسلام... لكانت طبيعة الرسالة الإسلامية نفسها تحتم أن تقوم للإسلام دولة أو دار، يتميز فيها بعقائده وشعائره وتعاليمه ومفاهيمه، وأخلاقه وفضائله، وتقاليده وتشريعاته<sup>1</sup>. كما أن الحاجة داعية إلى دولة تحتضن الإسلام في هذا العصر، تتبنى رسالة الإسلام عقيدة وشريعة وحضارة، وتكون بديلاً إنسانياً للدولة المادية غير الأخلاقية السائدة في هذا العصر<sup>2</sup>.

يوضح القرضاوي أن حسن البناء بدعوته إلى فكرة شمول الإسلام، لم يأت بفكرة جديدة عن الإسلام والمسلمين، بل أعاد عليهم ما كان مقرراً وثابتاً طوال ثلاثة عشر قرناً، أي قبل دخول الاستعمار والغزو الفكري إلى ديارهم<sup>3</sup>.

يسير على هذا المنهج في تأصيل مفهوم الدولة في الإسلام، عن طريق بيان شمول الإسلام للمجال السياسي، أغلب المفكرين الإسلاميين المعاصرين؛ حيث يؤكد محمد المبارك على أن النظرة الشاملة المتكاملة للإسلام "لا يمكن أن تتحقق دون أن تكون الدولة أي الحكم أو التنظيم السياسي جزءاً منها، يفسح لها مجال الحياة لتحقيق رسالتها وتحميتها مما يعارضها ويعوق سيرها"<sup>4</sup>.

كما وصف ضياء الدين الرئيس النظام الذي أقامه النبي ﷺ في المدينة، بأنه نظام سياسي وديني في الوقت نفسه، ذلك أن حقيقة الإسلام شاملة، تجمع بين شؤون الناحيتين المادية والروحية، وتتناول أعمال الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية<sup>5</sup>.

كما يربط حسن الترابي فعالية الدين بشمول منهجه الإصلاحية، فهو "يخاطب الناس في كل شؤونهم وفي كل ظروفهم، ويسلك إلى تحقيق المثل العليا التي يرسمها كل طريق، طريق الدافع والوازع في نفس المسلم، وطريق التوجيه والضبط في مجتمع المسلمين، وطريق الدستور والقانون والسياسة لحكومة المسلمين"<sup>6</sup>، ومن ثم فكل دارس للإسلام بقلب سليم باحث عن الحق - على حدّ تعبير الغنوشي - وتوفر لديه إمام كافٍ بعلوم الإسلام وتجربته التاريخية، لا يساوره أدنى شك في الطبيعة

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 19.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 21.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 23.

<sup>4</sup> - محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، دار الفكر، دم، ط 1989م، ص 14.

<sup>5</sup> - محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط 7، دت، ص 27.

<sup>6</sup> - حسن الترابي، في الفقه السياسي: مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت -

لبنان، ط 1، 2010م، ص 28.

الخاصة بالإسلام من حيث كونه نظامًا شاملاً للحياة<sup>1</sup>.

## الفرع الثاني: وجوب الدولة وضرورتها

نتج عن القول بشمولية الإسلام لجميع مناحي الحياة بما في ذلك الجانب السياسي؛ القول بوجوب الدولة وضرورتها في الإسلام، وأنها من الأمور التي تتقرر بمقتضى الأمر الشرعي، ومن ثمّ فقد جعل الإسلام الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به للناس، ذلك أنّه لا يترك الناس فوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام.

وانطلاقًا من ذلك يقطع البنا بأن من ظنّ أنّ الإسلام لا يعرّض للسياسة فقد ظلم نفسه وظلم علمه بالإسلام، مستشهدًا بقول الغزالي: "اعلم أن الشريعة أصل والملك حارس، ومالا أصل له فمهدم، ومالا حارس له فضائع"<sup>2</sup>. مشيرًا بهذا الاستشهاد إلى أن سبب ضياع الدين هو زوال سلطته السياسية، معزّزًا ذلك باستحضاره الأحاديث النبوية الحاتّة على وجوب تأمير أمير على كل جماعة، من ذلك قول النبي ﷺ لبعض أصحابه: ((إذا نزلت ببلد وليس فيه سلطان فارحل عنه))<sup>3</sup>، كما قال ﷺ في حديث آخر: ((وإذا كنتم ثلاثة فأمرُوا عليكم رجلاً))<sup>4</sup>، ومن ثمّ فإن إقامة نظام الحكم الإسلامي عند البنا واجب ديني وضرورة اجتماعية طبيعية؛ معتبرًا أن أول الأخطاء التي تمّ الوقوع فيها "أننا نسينا هذا الأصل ففصلنا الدين عن السياسة عمليًا"<sup>5</sup>، وترتّب على هذا الخطأ أن تسرب الضعف إلى المجتمع السياسي الإسلامي<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1993م، ص89.

<sup>2</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص317.

<sup>3</sup> - رواه السخاوي في المقاصد الحسنة بلفظ ( إذا مررت ببلدٍ ليسَ فيها سلطانٌ فلا تدخلها إنما السلطانُ ظلُّ الله وريحُهُ في الأرض )، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1414هـ، ص132.

<sup>4</sup> - عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِذَا حَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ. رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، (رقم 2608).

<sup>5</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص317. وينظر: براق زكريا، الدولة والشريعة، مرجع سابق، ص225-226.

<sup>6</sup> - حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط2، 2006م، ص170.

ذهب القول بحسن البنا في التأكيد على وجوب الدولة وفرضيتها إلى اعتبارها أصلاً من أصول الدين وركناً من أركانه؛ حيث كتب في هذا المعنى ما نصّه: "الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركناً من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد... والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حُكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر"<sup>1</sup>، ويتأسس على هذا المعنى القول "إن قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف"<sup>2</sup>، وهذا

<sup>1</sup> - حسن البنا، *مجموعة الرسائل*، مصدر سابق، ص 136. أدرج الفقهاء المسلمون الخلافة في أبواب أصول الدين إلا أنهم لم يعتبروها كذلك بل هي عندهم من الفروع، بخلاف الشيعة الذين يعدون الإمامة من أصول الدين، وقد جاراها فقهاء السنة في التبويب لا في التكييف، مراعاة للعادة والمألوف، فيقول أبو حامد الغزالي: "اعلم أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات بل من الفقهيات... ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد؛ فإن فظام القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار"، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، دار المنهاج، المملكة العربية السعودية، ط 2، 2019م، ص 290. وكذلك فعل عضد الدين الإيجي عندما تكلم عن الإمامة فبدأها بالقول: "عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا"، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، *المواقف في علم الكلام*، عالم الكتب، بيروت، دط، ص 395. وقال التفتازاني: "لا نزاع في أنّ مباحث الإمامة، بعلم الفروع ألبق، لرجوعها إلى أنّ القيام بالإمامة، ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة، من فروع الكفائيات، وهي أمور كليّة تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلاّ بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كلّ أحد. ولا خفاء في أنّ ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية". التفتازاني سعد الدين، *شرح المقاصد*، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط 2، 1998م، 232/5-233. وقال الأمدي: "واعلم أنّ الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابديّات، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها والجهل بها... لكن لما جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بتترك ذكرها في هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات". الأمدي سيف الدين، *غاية المرام في علم الكلام*، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط 1971م، ص 363.

وكثير من المعاصرين ساروا على سنن علماء أهل السنة القدماء، منهم محمد عمارة الذي يقول "أصول الإيمان بالدين ثلاثة: الألوهية والنبوة واليوم الآخر... وليس منها مبحث (الإمامة - الخلافة) الذي يندرج تحته الفكر السياسي في تراث الإسلام... فالشيعة وحدهم هم الذين يجعلون الإمامة والسياسة ونظام الحكم من أصول الدين... فالإمامة والسياسة من الفروع وليس من أصول الدين، والذين ذكروها في كتب الأصول قد نبهوا على أنّها عادة قد جاروا بها الشيعة": محمد عمارة، *الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية*، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1988م، ص 51-53.

<sup>2</sup> - حسن البنا، *المصدر نفسه*، ص 137.

النص من البنا انعطاف مثير في التفكير السني حيال مسألة السياسة والسلطة، فقد خالف فيه الاتجاه التقليدي والشائع لدى فقهاء أهل السنة قديماً وحديثاً؛ من أن السياسة والحكم من الأمور الفرعية والفقهية وليست من أصول الدين<sup>1</sup>، وقد شرح أحد أتباع البنا نصّه بالقول: "يعتبر البنا رحمه الله الحكومة ركناً من أركان الإسلام بمعنى أنها فريضة من فرائضه، ولكنها ليست كأبي فرض، فالركن كما هو معروف ما يقوم عليه الشيء، وهو جزء داخل في ماهيته وينهدم بانهدامه وفقدانه"<sup>2</sup>.

ومذهب البنا في أصالة السلطة في الإسلام يُعتبر تأسيساً أولياً لقداسة السلطة، الذي تبنته لاحقاً جماعات وتيارات وشخصيات إسلامية، اعتبرت أن الدولة الإسلامية مسألة عقدية من مسائل أصول الدين، ودلالة ذلك كما يرى البعض "أن الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، خطاب البنا ومن حذا حذوه، لم يكتف بمجرّد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى حيث أسبغ طابعاً قدسياً على تلك العلاقة لقطع الطريق على أي تساؤل حولها، متقاطعاً مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام"<sup>3</sup>.

كما يؤكد عبد القادر عودة أن من "طبيعة الإسلام أن تكون له دولة... فكل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية"<sup>4</sup>، كما يرى أن أكثر التكاليف الشرعية لا يدخل تنفيذها في اختصاص الأفراد وإنما هو من اختصاص الحكومات، وهذا وحده يقطع بأن

---

<sup>1</sup> - كوئنا من الفروع يعني أنّها من الفقهيات، ولا تدخل في مسائل الإيمان والكفر، وهي من العمليات لا من المعقولات، وفي ذلك تواترت أقوال علماء أهل السنة: فالشهرستاني يقول "اعلم أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد؛ بحيث يفضي النظر فيها إلى قطع ويقين بالتعين"، عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م، ص474. وقال الإمام الجويني: "وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة، وعبارة معظم القول في الولاية والولايات العامة والخاصة مظنونّة في محل التأخي والتحري"، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة وفهارس: عبد العظيم الديب، دن، ط2، 1401هـ، ص61.

<sup>2</sup> - محمد عبد القادر أبو فارس، الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، دار البشير للثقافة والعلوم، مصر، ط1، 1999م، ص32.

<sup>3</sup> - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص130.

<sup>4</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص79.

الحكم من طبيعة الإسلام ومقتضياته<sup>1</sup>، بل يذهب أبعد من ذلك إلى القول: "وإذا ما قلنا أن الإسلام دين ودولة فقد يذهب الظن بالبعض إلى أن الإسلام يفرق بين الدين والدولة، وهذا ظن خاطئ؛ فإن الإسلام مزج الدين بالدولة، ومزج الدولة بالدين حتى لا يمكن التفريق بينهما، وحتى أصبحت الدولة في الإسلام هي الدين، وأصبح الدين في الإسلام هو الدولة"<sup>2</sup>.

وهذا التماهي والمزج بين الدين والدولة بحيث يصبحان شيئاً واحداً لا يسلم له به، وخاصة أن شكل الدولة في الإسلام من الأمور المفوضة لمصالح الخلق، وهي من الفروع والفقهيّات لا من الأصول والعقائد، وما دفع عبد القادر عودة وغيره إلى هذه المبالغات في علاقة الدين بالدولة؛ هو سياق الصراع مع العلمانية ودعاة الفصل بين الدين والدولة.

غير أن يوسف القرضاوي حاول تجاوز هذا الإشكال عندما التزم بالرأي التقليدي للفقهاء والمتكلمين السنّة عندما قرّر أن الإمامة والخلافة "من مباحث الفروع، لأنها تتعلق بالعمل، لا بالاعتقاد أساساً"<sup>3</sup>، وأنه يسلم بذلك من غير شك، لكنه استدرك بالقول: "هذا لا يعني التهوين من هذا الأمر، لأن الإسلام ليس عقائد فحسب، بل هو عقيدة وعمل"<sup>4</sup>، ويوضح ذلك بالقول أن الصلاة والزكاة هما من الفروع لا من الأصول لأنها أعمال لا عقائد، لكن اعتقاد وجوبها والإيمان بركنيتها في الدين هو من الأصول لا من الفروع، فكذلك "الإمامة أو الحكم بما أنزل الله هو من الفروع، ولكن اعتقاد وجوبه ولزومه، والإيمان بالاحتكام إلى ما أنزل الله في كتابه، ومتابعة رسوله هو من الأصول يقيناً، ومن صميم الإيمان"<sup>5</sup>.

كما يقرّر في موضع آخر ضرورة الدولة بالنسبة للدين؛ من أن قيام المجتمع الإسلامي الخالص

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 80. وليس كل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي خالص، فما توقف تنفيذه على حكم الحاكم قليل، وإلا لترك الصلوات والزكوات والصيام والحج، "ففي جميع هذه الأركان يمكن أن يكون للدولة أدوار مساعدة ووظائف مكملة.. ولكن الخطاب أبداً ليس لخصوص الدولة.. وهناك دول عرقلت بعض هذه الشعائر، ولكن الشعوب المسلمة ظلّت تدافع تلك العراقيل وتتخطاها..". ينظر: أحمد الريسوني، الأمة هي الأصل: مقاربات تأصيلية الديمقراطية حرية التعبير الفن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2012، ص16.

<sup>2</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص 83.

<sup>3</sup> - يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مصدر سابق، ص 16.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 16.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 16-17. أي أن اعتقاد وجوب ولزوم الاحتكام إلى ما أنزل الله تعالى هو من الأصول، وليست الإمامة كذلك كما سبق تقريره من قبل عند ذكر أقوال علماء أهل السنة.

شرطه الأول هو قيام حكم إسلامي خالص، فالحكم فريضة من فرائض الدين، والتقاء الدين والدولة خصيصة من خصائص المجتمع المسلم، ومن ثم فإن الإسلام "لو لم تجئ نصوصه المباشرة بإيجاب إقامة دولة له، لكانت حاجته إلى دولة لا ريب فيها، فهو يحتاج إلى دولة وحكم لأكثر من سبب، وأكثر من موجب"<sup>1</sup>، من ذلك حماية عقائده وتثبيتها، وإقامة شعائره وعباداته، وتنفيذ التشريعات والقوانين التي جاء بها في جميع المجالات، كذلك الجهاد وتبليغ دعوة الإسلام<sup>2</sup>.

أما عن مصدر وجوب الدولة والحكومة في الإسلام، فقد اختلفت أقوالهم بين الأمر الشرعي والضرورة الاجتماعية<sup>3</sup>، فعبد القادر عودة يرى أن "الأصل في الحكومات أنها ضرورة اجتماعية لا مفر منها"<sup>4</sup>، ثم يقرّر في موضع آخر أن "المصدر الأول لفرضية الخلافة هو الشرع، فالخلافة أو الإمامة هي فريضة شرعية يوجبها الشرع على كل مسلم ومسلمة، ويخاطب الجميع بها، وعليهم أن يعملوا حتى تؤدّى هذه الفريضة"<sup>5</sup>، ويرى أن الإثم يلحق كافة المسلمين؛ لأنهم جميعاً مخاطبون بالشرع وعليهم إقامته<sup>6</sup>.

كما يدلّ محمد المبارك على أن الدولة ضرورة في الإسلام؛ بأن بعض أحكام القرآن ممتنع

---

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي لفريضة ضرورة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط5، 1993م، ص75.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص75 وما بعدها.

<sup>3</sup> - والمسألة خلافية عند الفقهاء؛ حيث نقل الماوردي هذا الخلاف بقوله "واختلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل...وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل"، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، دار بن قتيبة، الكويت، ط1، 1989م، ص3. أما الجويني فكان حاسماً في المسألة فقال: "إذا تقرر وجوب نصب الإمام فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول، غير مُتَلَقَّى من قضايا العقول". الجويني، الغيائي، مصدر سابق، ص24. وكذلك الغزالي حينما قال: "ولا ينبغي أن نظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل؛ فإننا بيننا أن الوجوب يؤخذ من الشرع". الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص291. وقال الإيجي: "نصب الإمام عندنا واجب علينا سمّاً". الإيجي، المواقف في علم الكلام، مصدر سابق، ص395. وغالبية فقهاء السنة يجزمون بالوجوب الشرعي في نصب الإمام.

<sup>4</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص84.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص126-127.

<sup>6</sup> - المصدر نفسه، ص124، وخالف في ذلك الماوردي الذي يربّث الإثم في عدم نصب الإمام على جهتين: أهل الاختيار وأهل الإمامة؛ حيث يقول: "وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم"، الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص4.

تنفيذها من دون حكم ودولة، من ذلك أحكام الحدود وبعض الأحكام المالية، والدعوة إلى الجهاد في سبيل الله، كما تضمن أحكامًا وتوجيهات تتعلق بواجبات الحاكم، ويعني ذلك أن "مجموع هذه الأحكام الجنائية والمالية والدولية والدستورية لا يمكن أن يعقل إيرادها والإلزام بها إلزامًا يعتقد المؤمن بالإسلام بوجوبه والإثم بتركه إلا إذا كان القرآن يفرض على المسلمين تنظيم الحكم وإقامة الدولة"<sup>1</sup>.

أما راشد الغنوشي؛ فبعد أن قرّر ضرورة السلطة ووجوبها في الإسلام، يعود فيؤكد على أن ذلك لا يعني كونها جزءًا منه، فليس هناك أمرٌ مباشر بإقامتها، ولكن عدم قيامها "يأتي أو يكاد على جملة الشرائع التي جاء بها الإسلام، فالإسلام لم يحتج إلى أمر بإقامة السلطة، لأن سنن الاجتماع تقتضي قيام تلك الوظيفة عادلة أو ظالمة، ويعتبر أن هذه النظرة إلى السلطة في الإسلام - على أنها وظيفة اجتماعية لازمة- تمثل موقفًا وسطًا بين العلمانيين دعاة الفصل بين الدين والدولة وتعطيل دور الدين في السياسة، وبين الغالين الذين ذهبوا إلى اعتبار السلطة في الإسلام وظيفة دينية كالصلاة والصيام قد نصّ عليها الوحي"<sup>2</sup>.

### المطلب الثالث: طبيعة السلطة في الدولة الإسلامية المعاصرة

عرفت الفرق العقدية والكلامية في الفكر الإسلامي نقاشًا قديمًا حول طبيعة السلطة وسند الشرعية، تجدد هذا النقاش في العصر الحديث مع ولوج الفكرة العلمانية وقيام الدولة القطرية في البلدان العربية والإسلامية، وحصل منذ ذلك الحين نوعان من تدخل الدولة في الدين والمجال الديني: النوع الأول من التدخل تمثل في استغلال الدين واستخدامه سياسيًا من النظم العربية والإسلامية، والنوع الثاني تمثل في إقصاء الدين وتهميشه بالكلية، حيث نتج عن ذلك تجدد الجدل والنقاش بين منظري الفكر الإسلامي المعاصر وبين العلمانيين بخصوص علاقة الدين بالدولة والسياسة، خاصة في محاولة بيان ماهية الدولة الإسلامية المنشودة، وهذا ما سيتم عرضه في الفروع التالية:

<sup>1</sup> - محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مصدر سابق، ص 12-13.

<sup>2</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق، ص 91-92.

## الفرع الأول: الدولة الإسلامية دولة مدنية

رفض الفكر الإسلامي المعاصر عمومًا وصف النظام الإسلامي بأنه ثيوقراطي؛ على الرغم من تأكيد الطابع الديني المتميز للدولة الإسلامية، ويقوم هذا الرفض أو النفي على المقارنة بين الدولة الدينية الثيوقراطية التي حكمت أوروبا في العصور الوسطى، وبين الدولة في الخبرة التاريخية الإسلامية أو في الدولة الإسلامية المنشودة، كذلك البحث عن مصدر السلطة وموقع رجال الدين أو العلماء منها، وقد أكدوا على أن الإسلام ضد الدولة الدينية بإيرادهم مجموعة من الفروق الجوهرية بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية التي تمثلت في:

### البند الأول: نفي وجود طبقة رجال الدين في الإسلام

كان البنا من أوائل الرافضين للدولة الدينية في العصر الحديث، وكان ذلك من خلال تأكيده على وحدة السلطة في النظام الإسلامي، ونفي وجود طبقة رجال الدين في الإسلام، فقد نفى أن يكون الإمام في الإسلام ممثلًا للسلطة الدينية، "فليس هناك سلطتان، ولا يتنازع المجتمع الإسلامي جهتان، ولكنها سلطة واحدة لا تعدد، إنها الدولة وحدها، تشرف على شؤون المجتمع في الدنيا والدين، وتوجه الأمة جميعًا إلى خيرهما معًا"<sup>1</sup>.

فليست هناك سلطتان إحداهما روحية والثانية زمنية على غرار الحكومات الثيوقراطية التي عرفتها أوروبا في القرون الوسطى، معتبرًا أن مصطلح (رجال الدين) هو مصطلح غربي سرى إلينا تقليدًا لهم، وهو من التعبيرات التي "لا تنطبق ولا تتفق مع عُرفنا، فإنها إن كانت في الغرب خاصة (بالإكليروس) فإنها في العُرف الإسلامي تشمل كل مسلم، فالمسلمون جميعًا من أصغرهم لأكبرهم (رجال دين)"<sup>2</sup>، فالإسلام ليس فيه ما يُعطي امتيازًا باسمه (لرجال الدين) أو بالأدق علماء المسلمين على سائر المسلمين، ومن ثم لا يرى البنا وجهًا للمقارنة بين النموذجين، فذلك إن صح في الأمم الغربية لا يصح أبدًا في الأمم الإسلامية، فسلطة علماء الدين المسلمين محصورة محدودة، لا تملك تغيير الأوضاع ولا قلب النظم<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - حسن البنا، أحاديث الجمعة، جمع وتحقيق: عصام تليمة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2009م، ص15.

<sup>2</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص289.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص288.

كما يستطرد القرضاوي في التأكيد على رفض الدولة الدينية في الإسلام، وأنها ليست دولة الكهنة أو رجال الدين الذين يزعمون أنهم يمثلون إرادة الله ومشيعته في الأرض، ثم ينفي وجود هذه الطبقة في دين الإسلام ودنيا المسلمين، حيث يقول: "على أن الإسلام في مفهومه الصحيح، وتطبيقه السليم، لا يعرف مصطلح (رجال الدين) الذي عُرف في مجتمعات دينية أخرى، فكل مسلم رجل لدينه، وإنما يوجد علماء متخصصون في علوم الإسلام، وهم أشبه بعلماء الأخلاق والفلسفة والقانون في المجتمعات الأخرى"<sup>1</sup>.

### البند الثاني: مصدر السلطة وشرعيتها

يرى البنا أن الدور الأساس داخل النظام السياسي الإسلامي هو للأمة، فهي صاحبة الشرعية ولها الأمر، كما أن الحاكم "مسؤول بين يدي الله وبين الناس، وهو أجير لهم وعامل لديهم"<sup>2</sup>، كما أن من حقّ الأمة أن تراقب الحاكم وتحاسبه وتعزله، كما أن من حقّها "أن يشاورها وأن يحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها"<sup>3</sup>، مستدلاً بالمرجعية القرآنية، وآيات الشورى خاصة على ذلك.

ومن جهة أخرى، يؤكد عبد القادر عودة على أن الحكومة الإسلامية، وإن كان من وظيفتها إقامة الدين وحفظه، فإنها ليست من نوع الحكومات الدينية الثيوقراطية، وذلك لأنها لا تستمد سلطتها من الله وإنما من الجماعة، كما أنها لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة، وهي مقيدة في أعمالها وتصرفاتها جميعها برأي الجماعة<sup>4</sup>.

كما يحتاج على ذلك بأن الحكومة الإسلامية لو كانت ثيوقراطية لما فرض الله الشورى على المسلمين، ولما أُلزم الله رسوله بأن يشاور المؤمنين في الأمر في قوله **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**<sup>5</sup>، كما أن سلطة الحاكم في الدولة الإسلامية ليست مطلقة، بل مقيدة بنصوص القرآن والسنة في ما

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص30.

<sup>2</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص318.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص319.

<sup>4</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص101.

<sup>5</sup> - آل عمران، الآية159.

ورد فيه نص، وبما تُسفر عنه الشورى في ما لا نصّ فيه<sup>1</sup>.

كما أن الدولة الإسلامية حسب القرضاوي هي دولة مدنية وليست دولة دينية، فهي تقوم على أساس الاختيار والبيعة والشورى ومسئولية الحاكم أمام الأمة، وحق الفرد في نُصحه والاعتراض عليه وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، كما أن الدليل على مدنية السلطة في الإسلام كون الحاكم مقيّدًا غير مطلق، فهناك شريعة تحكمه وقيم توجهه وأحكام تقيّده، وهذا الحاكم ليس وكيلاً عن الله، بل هو وكيل عن الأمة، هي التي تختاره وتراقبه وتعزله<sup>2</sup>، فالدولة الإسلامية دولة مدنية ككل الدول المدنية، لا يميزها عن غيرها إلا أن مرجعيتها الشريعة الإسلامية<sup>3</sup>.

ويذهب راشد الغنوشي إلى أن السلطة في الإسلام ما هي إلا أداة اجتماعية توظفها الأمة لحراسة الدين والدنيا، والحاكم فيها مجرد وكيل عن الأمة؛ فالأمة هي المخاطب الحقيقي بإقامة الشريعة، مما يجعل شرعية الحُكّام موقوفة على إنفاذهم للشريعة ومدى احترامهم لإرادة الأمة المعبر عنها بالشورى "وهي بهذا الاعتبار، مجرد سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث غلوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي على كل سيادة أخرى في هذا النظام"<sup>4</sup>.

لا يشترط حسن الترابي تسمية الدولة التي يقيمها المسلمون بأنها إسلامية أو دينية؛ لكن يحق وصفها كذلك في مضمون النيات والمسالك في إقامتها وبُنيّتها وسياستها، والمهم أن تكون "السياسة السلطانية عنده مهتدية بآيات من القرآن الكريم لا تكاد تُحصى وبسنن من حياة الرسول ﷺ، ومكتملة باجتهادات في الواقع بمقتضى هدي تلك الأصول. وذلك خيار الموحدين في الدين وهدية في الحياة، لا للذين يريدون الإشراف في الحياة بين شعاب منها دينية تنحصر في الشعائر والخصوص من شؤون الحياة، وشعاب عامة لا دينية في الحكم والمعاش تمضي ممارساتها دنيوية مادية مُعرضة عن الغيب والدين"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - عبد القادر عودة، المصدر نفسه، ص102-103.

<sup>2</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص58-59.

<sup>3</sup> - يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، مصدر سابق، ص134.

<sup>4</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق، ص93.

<sup>5</sup> - حسن عبد الله الترابي، هوادي الأخلاق السياسية وراء الأحكام القانونية السلطانية، مقال منشور في مجلة التشريع

الإسلامي والأخلاق، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، قطر، ربيع 2014، ص92-93.

ومدنية السلطة في الإسلام تعني أن تقوم على المؤسسات، والشورى هي آلية اتخاذ القرارات في جميع مؤسساتها، والأمة فيها هي مصدر السلطات<sup>1</sup>، شريطة ألا تحلّ حراماً أو تحرم حلالاً جاءت به النصوص الدينية اليقينية<sup>2</sup>.

إن كون الدولة الإسلامية مدنية<sup>3</sup>، لا يعني كونها ضد الدين أو أنها دولة علمانية، فنفي الوصف الديني بالمعنى الكهنوتي والثيوقراطي لا يعني نفي الوصف الإسلامي، فالدولة الإسلامية المنشودة حسب المفكرين الإسلاميين<sup>4</sup> تقوم على مدنية السلطة ودينية التشريع؛ فمدنية السلطة (وليس التشريع كما في العلمانية)، لأن الحاكم في المنظور السياسي الإسلامي نائب ووكيل عن الجماعة، لها حقّ تعيينه ومراقبته وعزله، كما أنها دينية التشريع (وليس السلطة كما في الثيوقراطية) باعتبار قواعد الشريعة الإسلامية وأحكامها هي المصدر الرئيسي للتشريع.

### الفرع الثاني: إشكالية الدولة الدينية

يعتقد كثير من المستشرقين وعدد غير قليل من المفكرين العرب والمسلمين أن الدولة الإسلامية دولة دينية، باعتبار أن أصول الدين الإسلامي هي مصادر كل التشريعات ومنها السياسية، واستناداً إلى فكرة الحاكمة التي نادى بها أبو الأعلى المودودي وسيد قطب؛ حيث أصل هذه

---

<sup>1</sup> - يرى محمد عمارة في موضع آخر أن عبارة (الأمة مصدر السلطات) رغم حداثتها، إلا أن القواعد التي قررها الفكر السياسي الإسلامي التي تجعل الخلافة بالبيعة والعقد والاختيار من ممثلي الأمة، والتي تجعل للأمة حق مراقبته ومحاسبته وعزله إن هو أخل بشروط العقد؛ تعني ما تعنيه عبارة (الأمة مصدر السلطات). ينظر: محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، مرجع سابق، ص57.

<sup>2</sup> - محمد عمارة، في النظام السياسي الإسلامي، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009م، ص45.

<sup>3</sup> - يوضح ذلك عبد الحميد أبو سليمان بقوله "والإسلامية هنا تعني أن الدين والقيم هما محتوى فكر الأمة ووجدانها، وإطار قراراتها وخياراتها.. وأن المدنية تعني التزام الأمة وفتاها، الترتيبات الاجتماعية الإنسانية التوافقية بين جميع فئات المجتمع، والتي تحقق مقاصد الدين وقيمه ولا تناقضها، والتي يجتمع جمهور الأمة والوطن دستوريا عليها"، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط3، 2011م، ص111-112.

<sup>4</sup> - ينظر: القرضاوي، من فقه الدولة، مصدر سابق، ص31. الغنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق، ص92. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص100 وما بعدها. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، مرجع سابق، ص211. محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مصدر سابق، ص140-141.

الفكرة أبو الأعلى المودودي في أغلب مؤلفاته، ثم تلقفها سيّد قطب وحوّلها إلى مفتاح نظري لتناول مسائل السياسة في الإسلام، وفي مقدّماتها مسألة نظام الحكم فيه، وأخضعها لتنظير مكثف تحوّلت معه إلى مفهوم مفتاحي في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر<sup>1</sup>. وسيتم عرض فكر الرجلين في هاته القضية مع النقد والتقويم في البنود التالية:

### البند الأول: إشكالية الدولة الدينية في فكر أبي الأعلى المودودي

ينطلق المودودي في تأصيله للحاكمية من أن الله تعالى خلق الكون كله وهو المدبر والمتصرف في شؤونه، له الحاكمية المطلقة في هذا الكون وليست لأحد غيره، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده كما قرّر القرآن ذلك، فلا بدّ "من اتباع قانونه وحده، وحرام على المرء أن يترك هذا القانون ويتبع قوانين الآخرين أو شرعة ذاته ونزوات نفسه"<sup>2</sup>.

ويجعل المودودي حاكمية الله القانونية الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام وتعني "أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن في أحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره، كما قال هو في كتابه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>3,4</sup>، وهكذا يرى أبو الأعلى المودودي أن ثمة ثلاث خصائص رئيسية للدولة الإسلامية هي:

- 1- ليس لأحد في الدولة الإسلامية فرداً كان، أم أسرة أم حزباً أم طبقة نصيب من الحاكمية؛ إذ أن الحاكم الحقيقي هو الله الذي يختص وحده بالسلطة الحقيقية.
- 2- ليس لأحد - في الدولة الإسلامية - من دون الله شيء من أمر التشريع، ولو اجتمع

<sup>1</sup> - "يمكن اعتبار أبو الأعلى المودودي الأب التاريخي لفكرة الحاكمية، وسيد قطب الأب الفكري لأنه بلور في كتابه (معالم في الطريق) نظرية لحكم الله أو الإسلام مقابل حكم الجاهلية"، حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 132.

<sup>2</sup> - أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب: أحد إدريس، شركة الشهاب، الجزائر، دط، 1988م، ص 16.

<sup>3</sup> - سورة يوسف، الآية 40.

<sup>4</sup> - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، نقله إلى العربية: جليل حسن الإصلاح، دن، دمشق، ط3، 1967، ص 31.

المسلمون جميعًا لا يستطيعون أن يشترعوا قانونًا، ولا يقدرّون على أن يغيّروا شيئًا مما شرع الله لهم.

3- إن بيان الدولة الإسلامية - مهما تغيّرت الظروف والأحوال - لا يقوم إلا على القانون المشرّع الذي جاء به النبي ﷺ من عند الله، والحكومات التي بيدها زمام السلطة في الدولة الإسلامية لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله، وتنفذ أمره تعالى في خلقه<sup>1</sup>.

وانطلاقًا من هذه الخصائص التي تميّز الدولة الإسلامية؛ يرى المودودي عدم صحة إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، ومرّد ذلك إلى أن الديمقراطية منهاج للحكم يكون فيه الشعب بأجمعه هو صاحب السلطة، فلا يمكن سنّ القوانين ولا تغييرها إلا برأي الجمهور، وذلك ليس من الإسلام في شيء، بل أصدق منها - من الديمقراطية - تعبيرًا عن نظام الحكم في الإسلام كلمة (الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية)، ثم استدرّك فقال: "ولكن الثيوقراطية الأوروبية تختلف عنها الحكومة الإلهية (الثيوقراطية الإسلامية) اختلافًا كليًا، فإن أوروبا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السدنة مخصوصة يشرعون قانونًا من عند أنفسهم... ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد... فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية"<sup>2</sup>.

كما ينفي المودودي وجود طبقة رجال الدين عن نظام الحكم في الإسلام؛ حيث أن السلطة في الإسلام هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون القيام بشؤونها وفق الكتاب والسنة، وفي هذا السياق يختار أبو الأعلى المودودي تسمية (الثيوقراطية الديمقراطية) أو (الحكومة الإلهية الديمقراطية) لنظام الحكم في الإسلام، ذلك أنه يخوّل فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة؛ من حيث أن السلطة التنفيذية تتكوّن بجماعة المسلمين وبيدهم عزلها، كما أن الاجتهاد في الشريعة غير مخصوص بطبقة أو أسرة، بل متاح لكل من بلغ درجة الاجتهاد، ومن هذه الوجهة يمكن اعتبار الحكم الإسلامي ديمقراطيًا<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 32-33.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 34-35.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 35-36. ويشبه المودودي في موضع آخر الدولة الإسلامية من حيث إحاطتها لجميع فروع الحياة الإنسانية بالدولة الفاشية والشيوعية، ليعود فينفي أن يكون للدولة الإسلامية شيء في سلب الحرية الفردية أو الديكتاتورية أو الرعامطة المطلقة. ينظر في مناقشة هذه المقاربة المودودية مع الدولة الشيوعية والفاشية وتناقض تحفظاتها: =

يفرق المودودي بين الحاكمية والخلافة؛ فالحاكمية التشريعية أو القانونية هي لله وحده، وليست لأحد من خلقه، فهي عليا ومطلقة لا يجدها ولا يقيدها شيء، وهي من دلائل وحدانية الألوهية، أما الخلافة فتعني النيابة عن السلطة العليا، والحاكم في النظام الإسلامي خليفة لله أو لرسوله ينفذ أمر الله وشرعه، ومن ثمّ يجب على الدولة أن تؤمن "بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتنازل لهما عن الحاكمية وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحاكم الحقيقي"<sup>1</sup>، لكن هذه الحاكمية لا تنفي أن يكون للبشر قدر من التشريع أذن به الله لهم. إنما هي تمنع أن يكون لهم استقلال بالتشريع غير مأذون به من الله<sup>2</sup>.

### البند الثاني: إشكالية الدولة الدينية في فكر سيّد قطب

أما سيّد قطب فقد بنى فكره السياسي على فكرتي الحاكمية والجاهلية، مستلهماً في ذلك كتابات أبي الأعلى المودودي ذي الحضور البين في معظم أعماله، ووظفهما توظيفاً مكثفاً وواسعاً<sup>3</sup>.

يربط سيّد قطب الحاكمية بالألوهية ويجعلها أولى خصائصها، وينشأ عن حقّ الحاكمية المطلقة لله "حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة"<sup>4</sup>.

وتقوم فكرة الحاكمية عند قطب على مقدمات تأسيسية أبرزها ثلاث مقدمات<sup>5</sup>: أولها أن

---

= لؤي صافي، العقيدة والسياسية، مرجع سابق، ص 168.

<sup>1</sup> - أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، مصدر سابق، ص 19.

<sup>2</sup> - للتشريع الإسلامي معنيان: إيجاد شرع مبتدأ، وهو حكر على الله تعالى لا يشاركه فيه غيره، وبيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، ويقوم به العلماء المجتهدون. ينظر: عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع القضاء التنفيذ، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط 2، 1985م، ص 38.

<sup>3</sup> - "إن نظرية سيّد قطب تقوم على مفهومين أساسيين مثلاً حجر الزاوية في بنائه الفكري وهما: الحاكمية والجاهلية، يعضدهما مفهوم ثالث هو الجهاد، إن هذه المفاهيم الثلاثة التي اعتمد عليها قطب لم تكن جديدة كل الجدة؛ حيث استعملها قبله أبو الأعلى المودودي، ولكن قطب ذهب في توظيفهما مذهباً أكثر تصلباً وتطرفاً، حيث أهمل الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه المصطلحات الثلاثة، وأسقطها على واقعه إسقاطاً فجاً أعمى"، عبد الرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، دار الطليعة-رابطة العقلايين العرب، بيروت، ط 1، 2006م، ص 57.

<sup>4</sup> - سيّد قطب، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، ط 15، 2001م، ص 17-18.

<sup>5</sup> - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 206-207.

ثمّة ارتباطاً وثيقاً بين النظام الاجتماعي وطبيعة التصور الاعتقادي، بل إن بينهما انبثاقاً حيويّاً، بمعنى أن النظام الاجتماعي بخصائصه كافة ما هو إلا أحد انبثاقات التصور الاعتقادي، وهو أن الدين منهج حياة يحكم شتى نواحي نشاط الإنسان، والمقدمة الثانية أنه ليس من طبيعة الدين أن ينفصل عن الدنيا، وليس من طبيعة المنهج الإلهي أن يكون محصوراً في المشاعر الوجدانية والطقوس التعبديّة، كما أنه "ليس من طبيعة الدين أن يفرد لله - سبحانه - قطاعاً ضيقاً في ركن ضئيل - أو سلبى - في الحياة البشرية، ثم يسلم سائر قطاعات الحياة الإيجابية العلمية الواقعية لآلهة أخرى وأرباب متفرقين، يضعون القواعد والمذاهب، والأنظمة والأوضاع، والقوانين والتشكيلات على أهوائهم دون الرجوع إلى الله"<sup>1</sup>، فلا معنى للدين إذا تخلّى عن تنظيم الحياة الواقعية بتصوراته ومفاهيمه وشرائعه وتوجيهاته الخاصة. والمقدمة الثالثة أن لكل نظام تصوره وفلسفته العامة، ومشكلات خاصة به وناشئة عنه، وبالتالي لديه حلول وأجوبة مناسبة لنوع تلك المشكلات التي ينتجها ذلك النظام. وعليه لا يمكن أن يُتوسل بنظام لإيجاد حلول لمشكلات نظام آخر، وحيث أن الإسلام نظام اجتماعي متكامل، ومترايط العناصر، بحيث يختلف عن كل النظم الموجودة، فلا يُعقل أن يُطلب منه التماس حلول لمشكلات غريبة على نظامه أنتجتها نظم أخرى، فالمجتمع الإسلامي متفرد بنظامه الخاص، لأنه مجتمع من صنع شريعة خاصة<sup>2</sup>.

على أن سيد قطب يوسع مدلول الحاكمية، ويرى أن مدلولها في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده والتحاكم إليها والحكم بها وحدها، إذ أن مدلول الشريعة في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه، بل "إن شريعة الله تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية... وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً"<sup>3</sup>.

وعلى الطرف المناقض لفكرة الحاكمية، تأتي فكرة الجاهلية<sup>4</sup> التي تعني تحكيم غير شرع الله في

<sup>1</sup> - سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، القاهرة، ط14، 1993م، ص24.

<sup>2</sup> - سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1993م، ص63. وينظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص207.

<sup>3</sup> - سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط6، 1979م، ص123-124.

<sup>4</sup> - يرى بعض الباحثين أن أول من استخدم مفهوم الجاهلية باعتباره حالة موضوعية لا حالة تاريخية في الفكر الإسلامي الحديث هو محمد بن عبد الوهاب مؤسس المذهب الوهابي في رسالة صغيرة الحجم سماها (مسائل الجاهلية)، ينظر: هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، =

شؤون الحياة كلها ومنها شؤون السياسة والحكم، وتقوم هذه الجاهلية عنده "على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية، إنها تُسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً"<sup>1</sup>.

وتتمثل هذه الجاهلية المعاصرة عنده في وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين بمعزل عن شريعة الله، والجاهلية بالمفهوم القطبي ليست فترة من الزمان مرّت وانقضت، إنما هي حالة تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء.<sup>2</sup>

ومن ثمّ فهو يعدّي هذا الوصف على كل المجتمعات والنظم؛ شيوعية كانت أم رأسمالية، ديمقراطية أم ديكتاتورية، أوتوقراطية أم ثيوقراطية، فلا عبرة عنده بهذه التسميات، فالعبرة في اعتبار أي نظام إسلامياً أو غير ذلك "هو الجهة التي يصدر عنها هذا النظام. فإن كان صادراً عن الله سبحانه فهو إسلامي، والإسلام هو الدين السائد يومذاك، وإن كان صادراً عن غير الله، فهو جاهلي والجاهلية هي السائدة يومذاك.. وهذا هو مفرق الطريق بين الجاهلية والإسلام"<sup>3</sup>، بل يرى أن وصف المجتمع الجاهلي يدخل فيه جميع المجتمعات القائمة اليوم، وهذا يستلزم نفي وجود مجتمع إسلامي اليوم، لأنها جميعاً في نظره لا تخلص العبودية لله، سواء في تصورها الاعتقادي أو في الشعائر التعبدية أو في الشرائع القانونية.<sup>4</sup>

إن مبدأ الحاكمية كما قرّره قطب في جل أعماله قد يوحي بشبهة الحكم الثيوقراطي في الإسلام، لكنه ينفي هذا الأمر نفيًا مطلقاً، حينما ينفي وجود هيئة تحكم باسم الحقّ الإلهي، كهيئة الإكليروس في الكنيسة الأوروبية فيقول: "فليست للحاكم سلطة دينية يتلقاها مباشرة من السماء، كما كان لبعض الحكام في القديم في نوع الحكم المسمى: (ثيوقراطية)"<sup>5</sup>، أما الإسلام فإنه أمر بطاعة الله ورسوله وتحكيم شرعهما، ذلك الشرع الذي ينفذه بشر عاديون يقرون بالحاكمية لله

---

=هيرندن-فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1995م، ص225.

<sup>1</sup> - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص8.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص167. وكذلك يرى عمر عبيد حسنة أن "التراجع الإسلامي عودة إلى الجاهلية، وإن الجاهلية جاهزة للانقضاض في كل لحظة ضعف إسلامية"، عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، كتاب الأمة، سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1، محرم 1405هـ، ص197.

<sup>3</sup> - سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1997م، ص20.

<sup>4</sup> - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص88-89.

<sup>5</sup> - سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1995م، ص82.

وحده، وتقتصر مهمتهم في تنفيذ وتطبيق الشريعة؛ حيث يضيف قائلاً: "إذا كان معنى «الحكومة الدينية» في أي ديانة أو طائفة معينة هي التي تتولى الحكم، فإن هذا المعنى ينتفي في الإسلام انتفاء كاملاً، وليس هناك مبرر لأن يفهم أحد أن الحكم في الإسلام يحتاج إلى أكثر من تنفيذ الشريعة الإسلامية، بعد إفراد الله سبحانه بحق الحاكمية"<sup>1</sup>.

إن الحاكم في الإسلام يصبح كذلك بالاختيار الحر من طرف جماعة المسلمين، ويستمد سلطته وشرعيته من تطبيقه وتنفيذه لشرع الله سبحانه، فليس له حق التشريع ابتداءً، ولا شرعية ولا مشروعية له إذا لم ترضه جماعة المسلمين أو لم يلتزم بتطبيق وتنفيذ شريعة الله ﷻ.

### البند الثالث: نقد وتقييم أفكار أبي الأعلى المودودي وسيد قطب

انقسم المفكرون الإسلاميون وغيرهم في تقييم ونقد أفكار أبي الأعلى المودودي وسيد قطب حول الحاكمية والجاهلية، فهناك من يرى أنهما دعيا إلى دولة دينية أساسها حاكمية الله في مقابل الحاكمية البشرية، وجعلها في تناقض، ويرفضان الحاكمية البشرية ويقران بعدم شرعيتها، فهما لا يقبلان أي اعتدال، ولا سبيل عندهما إلى إيجاد حل وسط بين الطرفين المتصارعين، ولا مكان لديهما للتوسط أو التدرج<sup>2</sup>.

ويرى آخر أن نظام الحاكمية على نحو ما عرضه المودودي وسيد قطب لا يمكن إلا أن ينتج طبقة سياسية-دينية (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من الإنابة الإلهية لها، ومن ثم فهذا المفهوم للسلطة والسياسة يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي، ويتماهى مع نظرية الحق الإلهي، قوامه المماهة الكاملة بين الدين والسياسة يفضي إلى القول بدولة دينية<sup>3</sup>.

ويتساءل باحث آخر بعد عرضه لفكرة الحاكمية عند المودودي وقطب: "ألا تقود فكرة شمولية الدولة الدينية التي تبتلع المجتمع، مع وجود مرجعية دينية أو فقهية تقرر وتفتي في كل الشؤون الإنسانية، إلى ظهور كهنوت في الإسلام؟ قد يختلف هذا الكهنوت عن قرينه المسيحي في عدم

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 82.

<sup>2</sup> - ينظر: محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى، بيروت-لبنان، ط 1، 2014م، ص 46-47.

<sup>3</sup> - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 205-209. وفي ربط فكرة الحاكمية عند المودودي بالدعوة إلى استقلال مسلمي الهند في دولة خاصة بهم (باكستان) ينظر: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت-لبنان، ط 1، 1985، ص 172-173.

وجود مؤسسة «مادية» هي الكنيسة.. ولكن توجد مؤسسة معنوية أو روحية لا بد من الرجوع إليها في كل صغيرة وكبيرة. فالوظيفة واحدة في الحالتين، وهي الهيمنة من خلال سلطة دينية مطلقة أو القوة الرمزية الذي يمتلكها الفقهاء ورجال الدين"<sup>1</sup>، فنفي وجود طبقة دينية تحكم باسم الحق الإلهي، لا يكفي في رأيه لإبعاد شبهة الثيوقراطية؛ مادام الفقهاء مرجعاً في تزكية القوانين أو رفضها، فهذا تداخل بين السياسة والدين يمكن أن يشكل مؤسسة لا تخلو من كهنوتية بطريقة مختلفة.

ورغم حرص المودودي على تمييز الحكومة الإسلامية على الحكومة الثيوقراطية باشتقاق عبارات جديدة مثل (الحكومة الإلهية الديمقراطية) فإن أحد الباحثين يرى "أن الجذر يظل واحداً، والنسبة تظل هي ذاتها: بين «الحكومة الإلهية» - أو حكم النيابة التامة عن النبوة- وبين حكومة «السدنة» ناظم مشترك: الحكومة الدينية"<sup>2</sup>.

إن عبارة الحاكمية عند المودودي - كما يرى أبو المجد- "تحاول اختصار طريق البحث بإدماج القضيتين معاً: قضية سند السلطة السياسية وشرعيتها من جهة، وقضية طبيعة النظام القانوني الذي تخضع له الجماعة من ناحية أخرى"<sup>3</sup>، حيث يستحسن حسب رأيه معالجة كل من القضيتين معالجة مستقلة.

كما انتقد طه جابر العلواني مفهوم الحاكمية خاصة كما طورها قطب حيث يقول: "وقد طور سيد قطب مفهوم «الحاكمية» إلى درجة عالية في فكره السياسي، حتى أصبحت كلمة «لا إله إلا الله» تعني أن الحاكم الوحيد هو الله جل شأنه وأن السلطة له، وهو رحمه الله لم يميز بين معنى «حاكمية الله» في الحكم السياسي، وبين حاكميته جل شأنه «للحكم الكوني» أو «القضائي»، بل فعل كما فعل المودودي حين جعل «حاكمية الله» في مواجهة حاكمية البشر"<sup>4</sup>، وهذا المفهوم للحاكمية حسب الكاتب، جعل كلا من المودودي وقطب يلغيان أي دور للفرد أو الجماعة في

<sup>1</sup> - حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 136-137.

<sup>2</sup> - سعيد بنسعيد العلوي، دولة الإسلام السياسي: وهم الدولة الإسلامية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، المملكة المغربية، ط1، 2017م، ص 108-109.

<sup>3</sup> - أحمد كمال أبو المجد، المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 17، 1985م، ص 36.

<sup>4</sup> - طه جابر العلواني، مقدمة كتاب: هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، مرجع سابق، ص 29.

الحاكمية غير التلقية والتطبيق باعتبار أن الله وحده هو الحاكم<sup>1</sup>.

ويتنقد محمد عمارة معنى الحاكمية الإلهية لدى المودودي مقررًا أن "الحديث عن حكم الله وسلطانه إنما يعني في السياسة حُكم الأمة وسلطانها، بحكم خلافة الإنسان عن الله في عمارة الأرض، وما يلزم لذلك من إقامة الدولة، التي يحكم فيها الإنسان كخليفة عن الله.. فلا تناقض هنا بين أن يكون الحكم لله، وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين"<sup>2</sup>.

كما ينقض رأيه في اشتقاقه (حاكمية الله السياسية) من مفردة (الحُكم) الواردة في آيات كثيرة من القرآن الكريم، حيث يوضح عمارة أن الاستخدامات القرآنية لمصطلح الحكم تأتي بمعنى قضاء الله القدري والكويني، أو حكمه بين الناس يوم القيامة، أو قضاء القاضي وفصله في المنازعات والخصومات بين الناس، سواء كان هذا القاضي رسولاً أو غير رسول، كما تأتي بمعنى الحكمة والعلم، وهذا ما ينحصر فيه الاستخدام القرآني لمصطلح (الحُكم) وما اشتق منه من مشتقات، ومن ثمّ فهو لا يعني في أي موطن من المواطن: رأس الدولة أو حاكمها السياسي، أو ما يسمى نظام الحكم في الاصطلاح السياسي الحديث<sup>3</sup>.

في حين يذهب فريق آخر إلى أن فكرة الحاكمية التي نادى بها المودودي وأخذها عنه سيد قطب قد أساء فهمها الكثيرون، وأدخلوا في مفهومها ما لم يُردّه أصحابها، وردوا أصل الفكرة إلى الخوارج<sup>4</sup>، مع أن هذا المعنى الساذج للحاكمية أصبح في ذمة التاريخ -يقول القرضاوي-، أما

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 29.

<sup>2</sup> - محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، مرجع سابق، ص 34-35. وينظر: أحمد شوقي الفنجري، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 1990، ص 22 وما بعدها.

<sup>3</sup> - محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، مرجع سابق، ص 35 وما بعدها. ومن ثمّ ليس هناك حاكمية سياسية لله على الأمة أو جماعة المؤمنين ولا الناس؛ لأن حاكمية كهذه تناقض الطوع والاختيار بوصفهما أساس الالتزام بما أنزل الله. عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2012م، ص 210.

<sup>4</sup> - الخوارج الذين اعترضوا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قبوله فكرة التحكيم بقولهم "لا حكم إلا لله"، ورد عليهم بقوله "كلمة حق يراد بها باطل! نعم لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله! ولا بد للناس من أمير بر أو فاجر!"، ينظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، تحقيق: قيس بمجت العطار، مؤسسة الرافد للمطبوعات، قم-إيران، ط 1، 2010م، خطبة 40، ص 102.

الحاكمية التي نادى بها المودودي وقطب فالمقصود بها الحاكمية التشريعية فحسب، ومفهومها: أن الله سبحانه هو المشرع لخلق، وهو الذي يأمرهم وينهاهم، ويحل لهم ويحرم عليهم، وهذا مقرر عند المسلمين جميعاً، وليس من ابتكار المودودي وقطب، والحاكمية لا تعني أن الله تعالى الذي يولي الخلفاء والأمراء، فسند السلطة السياسية في الإسلام -وكما قرره كل من المودودي وقطب- مرجعه إلى الأمة، فهي التي تختارهم وتحاسبهم وتراقبهم بل وتعزلهم، فليس معنى الحاكمية الدعوة إلى دولة ثيوقراطية، بل هذا ما نفاه كل من المودودي وقطب، وإن تحفظ بعد ذلك القرضاوي على تسمية المودودي الحكومة الإسلامية (ثيوقراطية)، لما فيه من إيهام التشابه بالثيوقراطيات المعروفة في التاريخ، وإن نفى المودودي ذلك<sup>1</sup>.

إن مفهوم الحاكمية لدى المودودي -كما يرى محمد عمارة-، إذا قرئ متكاملًا وفُهم جيدًا، فلن يثير ما فهمه منه البعض، ولن يؤدي إلى ما أدى إليه من بلبلة وشبهات، حتى أصبح مفهوم الحاكمية معضلة كبرى في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ولكن صياغات المودودي كانت غامضة وموهمة عند حديثه عن الحاكمية الإلهية التي تنفي أي حاكمية أو سلطة للإنسان، ورغم أنه ضبط في مواضع كثيرة من كتبه مفهومه للحاكمية بأنه السلطة العليا والمطلقة الخاصة بالله سبحانه وتعالى، فقد تغافل عن هذا الضبط كثيرون، وانطلقوا يصورون عداء الإسلام لكون الأمة في السياسة للدولة والتنظيم للمجتمع هي مصدر السلطات، وأوهمو انحياز الإسلام إلى الدولة الثيوقراطية، والمحصلة أن المودودي قد ظلّم قراءه بهذا الشعار المشبوه، وظلّم من قبل الذين وقفوا عند هذه العبارات الموهمة، ولم يقرأوا ضبطه لمعنى الحاكمية عنده، وأنه رفض الديمقراطية من حيث إطلاق العنان لسلطان الأمة في التشريع، لا من حيث اختيار الأمة لحكامها ومؤسساتها، لكن الذي شاع عن المودودي هو المفاهيم الغامضة والعبارات الموهمة<sup>2</sup>.

كما يؤكد طارق البشري أن فكرة شمول الإسلام لجميع مجالات الحياة، وأن الحاكمية لله وحده في التشريع ابتداءً، وأن عقيدة الإسلام لا تتحقق بمجرد القيام بالعبادات، وأن مجمل هذه الأفكار قائم وسائد في الفكر الإسلامي بعامته، لكن مشكلة فكر سيد قطب أنه أقام على هذه الأفكار منهجًا فاصلاً وفارقًا، ففكره لا يتعامل مع الأفكار المغايرة ولا يقيم معها حوارًا، فهو فكر

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص 61-65.

<sup>2</sup> - محمد عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1990م، ص 267-270.

يهدف إلى المجانبة والمفاصلة، فقد استخلص من مبدأ الحاكمية الالهية؛ أن كل تشريع أو قانون يضعه البشر إنما يتضمن تعدياً على سلطان الله، وأن الخضوع لأي قانون أو تشريع من ذلك يتضمن معنى الشرك بالله سبحانه، وهو مسلك الجاهلية<sup>1</sup>؛ لذلك اعتبر دعوته لإنشاء الدين إنشاءً، ودعوة لاعتناق عقيدة الإسلام، حتى لو كان هؤلاء الناس يدعون أنفسهم مسلمين، ولذلك يمكن القول أن هذا الفكر فيه غلو وتطرف<sup>2</sup>.

لا يمكن القول إن المودودي وقطب قد دعيا إلى دولة دينية ثيوقراطية على شاكلة الثيوقراطية الأوروبية في العصور الوسطى، فهما قد نفيا ذلك بشدة كما تقدم، وهذا ناتج عن عدم الاطلاع الكافي على كل ما كتبه الرجلان، أو الاقتصار على بعض الكتب دون غيرها، أو استصحاب المفاهيم الغربية لمصطلحي ديني ومدني، وعدم مراعاة الخصوصية الإسلامية في هذا المجال، ولكن يمكن القول إن صياغتهما للنظرية السياسية في الإسلام يكتنفها الغموض والقصور، وهذا ما اتفق عليه جل الباحثين.

#### المطلب الرابع: إشكاليات مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة

لم ينطلق منظرو أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة من إصلاح نظام الخلافة العثمانية، بل انطلقوا من البحث عن (الدولة)، وطبيعة السلطة فيها وشكل النظام السياسي الملائم لتلك الدولة الإسلامية المعاصرة، فقد سلّموا بتعذر عودة نظام الخلافة في وقتهم، وسعوا لإحياء دولة الإسلام على المستوى القطري، وترجع إشكاليات البناء الجديد للدولة الإسلامية إلى عدم تحديد مفهوم واضح للدولة الإسلامية أولاً، وإلى مركزية الدولة في فكرهم بالنسبة للمجتمع والشريعة ثانياً، وهو ما سيتم عرضه في الفرعين التاليين:

<sup>1</sup> - "في حين يشير المودودي إلى حصر السيادة القانونية بالله ممثلة بكتابه المنزل، وهو يقتضي أن تكون الهيمنة في التشريع لما أنزل الله، ولا تنفي الدور الإنساني في التشريع، فإن المصطلح سرعان ما تحوّل إلى الاستفراد بالتشريع وحصره بالله، واعتبار أي ممارسة تشريعية هي نوع من الكفر، أي أن المصطلح (الحاكمية) هبط به من مستوى السيادة التشريعية إلى مستوى التشريع نفسه"، عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن، مرجع سابق، ص 207.

<sup>2</sup> - طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1996م، ص 31-32.

## الفرع الأول: إشكالية غموض مفهوم الدولة الإسلامية

يرجع كثير من الباحثين استعمال تعبير الدولة الإسلامية بالشكل الشائع إلى كتابات حسن البنا وعبد القادر عودة، اللذين شكلت كتابتهما متناً تأسيسياً انشغل اللاحقون بشرحه والبناء عليه<sup>1</sup>، كما تجاهل أغلبهم الخوض في مفهوم الدولة عامة أو الدولة الإسلامية خاصة، وعدم تحديد مفهوم للدولة الإسلامية أدى إلى غموض المفهوم وكيفية بناءه وموارده، كذلك التباسه بمفاهيم الدولة الحديثة، كما مزجوا عبارات مثل: الحكم الإسلامي ودولة الشريعة والحكومة الإسلامية ودولة الخلافة، وعدّوا ذلك كله مرادفًا لمصطلح الدولة الإسلامية.

يستعمل حسن البنا مصطلح الدولة الإسلامية؛ لكن مفهومه للدولة يقترب كثيرًا من الدولة باعتبارها الحكومة، أي مجموعة القيادات والأفراد الذين يتولون مواقع اتخاذ القرار وسلطاته في النظام السياسي، فالحكومة الإسلامية عنده هي التي يكون أعضاؤها "مسلمين يؤدون الفرائض الإسلامية ولا يتجاهرون بعصيان، وكانت منفذة لأحكام الإسلام وتعاليمه؛ فالحكومة إسلامية من حيث ديانة الأشخاص والتزامهم الأخلاق الإسلامية وتنفيذ الأحكام الشرعية، وعليه فالحكومة التي لا تطبق أحكام الشرع الإسلامي ليست حكومة إسلامية"<sup>2</sup>، فالبُعدين القانوني والمعياري القيمي منوط في نص البنا بالحكومة بشكل أساس، لا بالدولة باعتبارها نظامًا مؤسسيًا، وجهازًا إداريًا يُنظر إليه ككل متجانس.

فالدولة الإسلامية إذن؛ هي السلطة القائمة بتطبيق نظام الشريعة في المجتمع الإسلامي، وهي شكل انتظام الأمة في سلطة، لها دستورها وشكل نظام للحكم خاص بها. وعلى هذا النهج مشى عبد القادر عودة حيث تحدث في فصل عن (الحكومة الإسلامية ووظيفتها ومميزاتها)، وأن الحكومة الإسلامية هي التي "يؤمن أفرادها جميعًا بالمبادئ التي يقوم عليها الحكم ويحرصون على العمل بها"<sup>3</sup>، وأن "الحكومة الإسلامية فريدة من نوعها متميزة عن كل

<sup>1</sup> - وقد يكون أول من استعمله من الفقهاء في العصر الحديث الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه المعنون: (السياسة الشرعية: أو نظام الدولة الإسلامية)، ينظر: عبد الرحمن الحاج، صورة الدولة وظل الخلافة. في أنور أبو طه وآخرون، مأزق الدولة، مرجع سابق، ص214. معتر الخطيب، الوسطية الإسلامية وفقه الدولة، مرجع سابق، ص172.

<sup>2</sup> - محمد عبد القادر أبو فارس، الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص32. وحسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص360.

<sup>3</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص84-85.

حكومة غيرها"<sup>1</sup>، ثم عقد فصلاً خاصاً سمّاه (نشأة الدولة الإسلامية) وتكلم على الدولة النبوية التي تكونت في المدينة المنورة، ثم انتقل في فصل آخر إلى الحديث عن الخلافة والإمامة العظمى، وعرفها "بأنها رئاسة الدولة الإسلامية، فالخليفة أو الإمام الأعظم هو رئيس الدولة الإسلامية الأعلى"<sup>2</sup>، وأن الخليفة هو "رئيس الحكومة الإسلامية"<sup>3</sup>، وهو يفعل ذلك من دون تحديد لمفهوم الحكومة والدولة، ولا الفرق بينها وبين الخلافة، فالخلافة هي الدولة والدولة هي الخلافة، ولذلك يذكر عودة على أن إحدى مميزات الحكومة الإسلامية أنها "حكومة خلافة أو إمامة"<sup>4</sup>، ويوضح أنها في نصوص القرآن لا يُقصد منها إلا الرئاسة بمعناها العام، وليس الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم، فنظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام "هو الحكم القائم على دعامتين: إحداهما: طاعة أمر الله واجتناب نواهيه، والثانية: الشورى... فإذا قام الحكم على هاتين الدعامتين فهو حكم إسلامي خالص، وليس بعد ذلك بالخلافة أو الإمامة أو الملك، فكل هذه التسميات تسميات صحيحة لا غبار عليها"<sup>5</sup>.

كما يرى عبد القادر عودة أن "الحكومة الإسلامية تختلف عن كل حكومة موجودة في العالم الآن، وعن كل حكومة وجدت من قبل"<sup>6</sup>.

ونحو ذلك يقرّر القرضاوي من أن "الدولة في الإسلام ليست صورة من الدول التي عرفها العالم قبل الإسلام أو بعده، إنها دولة متميزة عن كل ما سواها من الدول بأهدافها ومناهجها ومقوماتها وخصائصها"<sup>7</sup>، فهي دولة مدنية مرجعها الإسلام، وعالمية ولا مانع أن تبدأ بدولة إقليمية في قطر معين، وهي دولة شرعية دستورية، ودولة شورية، ودولة هداية لا جباية، ودولة لحماية الضعفاء، ودولة الحقوق والحريات، ودولة مبادئ وأخلاق<sup>8</sup>.

ويلخص محمد المبارك صفاتها وخصائصها بأنها دولة عقائدية، وهي أخلاقية إنسانية، وهي

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 88.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 121.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 122.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 88.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 93-95.

<sup>6</sup> - المصدر نفسه، ص 88.

<sup>7</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص 30.

<sup>8</sup> - المصدر نفسه، ص 30-53.

دولة حضارية، كما أنها ثابتة الأسس متطورة الأشكال تبعًا لاختلاف الأحوال وتبدل الأطوار الاجتماعية المتعاقبة<sup>1</sup>، ومن هنا فإنهم يحرصون على تعريف الدولة بمعالها ومميزاتها وليس بمفهومها وشكلها، مع اختلافهم في إيراد معالم الدولة الإسلامية المنشودة ومميزاتها.

يحاول الغنوشي مقارنة ماهية الدولة الإسلامية مقارنة وظيفية من ناحية، ومعيارية من ناحية أخرى، قائلاً إن "الدولة الإسلامية لا غنى عنها - طالما أن الإنسان اجتماعي بطبعه، وأن الإسلام نظام شامل للحياة- لإيجاد بيئة اجتماعية تتيح لأكثر عدد ممكن من أفرادها أن يعيشوا روحياً ومادياً في توافق مع القانون الفطري الذي جاء من الله وهو الإسلام. إن الدولة الإسلامية ليست إلا الجهاز السياسي لتحقيق مثل الإسلام الأعلى في إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل، تحقق الحقّ وتبطل الباطل في الأرض كلها، حتى تكون عبادة الله والتقرب إليه بالطاعات ونقل الخيرات وإقامة العدل أمرًا مرغوبًا ميسورًا مجزيًا.. ومحاذته بالكفران والمعاصي وانتهاك الحرمات وإشاعة الشرور واقتراف المظالم أمورًا بغیضة عسيرة مرهوبة في المستوى الاجتماعي على الأقل"<sup>2</sup>، فعرف الدولة الإسلامية بما تنهض به من وظائف، وعرفها تعريفًا معيارياً بيانه الغائية الأخلاقية لهذا الجهاز السياسي وهي إقامة العدل ونشر الخير ومحادة الشر.

كما لا يقدم سيد قطب تصورًا واضحًا للحكومة الإسلامية وإنما يكتفي برفع مبدأ الحاكمية، رابطًا بين الحكومة الإسلامية والمجتمع المسلم، وتبدو الحكومة عنده فكرة غامضة تتصل بعالم المثل والأخلاقيات أكثر من اتصالها بعالم السياسة والواقع<sup>3</sup>.

كان لسقوط الخلافة العثمانية، وإخفاق النماذج الغربية التي تبنتها الدول القطرية، وتبني العلمانية وإبعاد الإسلام وقيمه عن الدولة، بالغ الأثر في ظهور ورواج مفهوم الدولة الإسلامية في العصر الحديث، وليس من العسير إدراك ظلّ الخلافة في تصور البناء وعودة للدولة أو الحكومة، التي هي جزء مرحلي من الخلافة وسبيل إليها<sup>4</sup>.

التبست فكرة الدولة الإسلامية اصطلاحًا ومفهومًا بجملة مفاهيم الدولة الحديثة والخلافة

<sup>1</sup> - محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مصدر سابق، ص 137-144.

<sup>2</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق، ص 93.

<sup>3</sup> - عبد الرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، مرجع سابق، ص 64-65.

<sup>4</sup> - أحمد موصللي، مصائر الدولة العربية المعاصرة (4): عوامل ظهور مفهوم الدولة الإسلامية، مجلة الاجتهاد، دار

الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، مج 4، ع 14، 1992م، ص 238.

والإمامة والحكم والحكومة، ومن ثمّ فالحقيقة الجوهرية في أطروحة الدولة الإسلامية أنّها أطروحة هجينة؛ تستعير صورة الدولة الحديثة وتحفظ بظلّ الخلافة، فقد جرى إعادة إحياء مفاهيم السياسة الشرعية والأحكام السلطانية كما عرفها التراث الإسلامي، ومحاولة تكييفها وتقديمها بصيغة (الدولة الإسلامية المعاصرة) في سياق الصراع مع العلمانية، لا يتغير فيها إلا بعض الألفاظ؛ فالخليفة يصبح رئيسًا، واختيار أهل الحل والعقد للخليفة يصبح اختياريًا للشعب، لأنهم من ينوب عنه، إلى غير ذلك من التوليفات<sup>1</sup>، في مواءمة شكلية بين منظومة الدولة الحديثة ومنظومة الخلافة، بدون التفريق بين مفاهيم تنتمي إلى قاموس الفكر السياسي الحديث، ومفاهيم تنتمي إلى قاموس الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي<sup>2</sup>، والمفاهيم لا تعمل بشكل معزول ومفرد؛ بل تعمل ضمن شبكة مترابطة من المفاهيم والتصورات المتسقة التي تعكس رؤية معينة للعالم، فالرؤية للوجود والعالم جملة يمكن أن تفرز أنماطًا على شاكلتها في دائرة الفكر السياسي، والفكر السياسي الإسلامي وبالاعتبار السابق يرتبط بإطار مرجعي كلي، ورؤية للعالم ولدت نمطًا متميزًا من الأسئلة، وأنساقًا متنوعة ومتميزة<sup>3</sup>.

### الفرع الثاني: إشكالية مركزية الدولة للمجتمع والشريعة

من الأسباب الداعية لإيلاء الدولة مكانة مركزية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر؛

<sup>1</sup> - يدخل في هذا الاتجاه أيضا محاولة بعض الكتّاب صوغ النظام السياسي الإسلامي التاريخي (الخلافة) على قالب النظم الدستورية المعاصرة، ويتم ذلك بإسقاط المفاهيم الدستورية والقانونية المعاصرة على الدائرة التراثية دون أدنى حد من الاحتياطات المنهجية اللازمة لذلك الربط أو إطار التناول ضمن أصول المنهجية المقارنة. سيف الدين عبد الفتاح، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، في: علي الدين هلال ومحمود إسماعيل (محرران)، (اتجاهات حديثة في علم السياسة)، المجلس الأعلى للجامعات، اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة، القاهرة، 1999م، ص21.

<sup>2</sup> - معتر الخطيب، الوسطية الإسلامية وفقه الدولة، مرجع سابق، ص174. ويعبر عن ذلك أحد الباحثين بالقول: "والواقع أن المفهوم المهجين هذا يحتزن مضمونًا نضاليًا لاستعادة الإسلام عبر استعادة الخلافة، أو لاستعادة الخلافة من أجل استعادة الإسلام، فقد حدث تطابق تام بين الإسلام والخلافة، ومن مؤشرات هذا النضال أن تكون فكرة الدولة الإسلامية بحد ذاتها مبنية مؤقتًا؛ كما تشير كتابات الإسلاميين وعلى رأسهم الإمام البنّا". عبد الرحمن الحاج، صورة الدولة وظل الخلافة، في: (أنور أبو طه وآخرون، مأزق الدولة)، مرجع سابق، ص215.

<sup>3</sup> - سيف الدين عبد الفتاح، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص4. وينظر في نقد منهجية تناول النظام السياسي الإسلامي في الأدبيات المعاصرة: نصر محمد عارف، في الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية، مركز البحوث والدراسات، جامعة القاهرة، 2004م، ص4 وما بعدها.

القيمة الاعتبارية للدولة الحديثة، بما أنها جهاز سيادي يشرف على تنظيم شؤون الناس وفق نمط حكم مخصوص؛ فهي تدير شؤون العمران وتشرف على تنظيم سلوك الأفراد والجماعات في شتى جوانب حياتهم، فمسألة الدولة عليها مدار انتظام شؤون الناس، وقوام مشروع الحكم، كل ذلك دفع بالمفكرين الإسلاميين انطلاقاً من شمولية الإسلام إلى التأكيد بأن الدولة ضرورة وجودية، اجتماعية، دينية لا يستقيم حال الأمة من دون وجودها، فإقامتها "واجب ديني لإقامة الشريعة وضرورة اجتماعية إنسانية لا بديل عنها في توفير شروط بقاء الجماعة"<sup>1</sup>، ومن ثمّ فهي ضرورة لحفظ الدين وإنفاذ الشريعة وسيرورة الدعوة في الناس.

كما أدت دوافع الخوف على الهوية ومقاومة التغريب إلى الخوف على الشريعة، فسقوط الخلافة وصعود الدولة القومية التي تتبنى مقولة الفصل بين الدين والدولة واعتبار السياسة شأنًا دنيويًا اجتماعيًا، كل ذلك خلّف وضعًا بدا فيه للمفكرين الإسلاميين أن هناك تماهيًا بين الشريعة والخلافة، فذهاب الخلافة عنّي عندهم ذهب الشريعة، ومن ثمّ تمّ التركيز على الدولة لاستعادة الشريعة، وعنى ذلك أسبقية الدولة على المجتمع والأمة، ونشأ عن ذلك مقولة (الإسلام دين ودولة)<sup>2</sup>، فقيام مجتمع إسلامي شرطه قيام حكم إسلامي خالص - يقول القرضاوي -، فالإسلام يحتاج إلى دولة لتثبيت عقائده وغرس الآداب والأخلاق، وإقامة الشعائر والعبادات، فالصلوات تشرف عليها الدولة، والزكاة لا تؤدّى إلا في ظل دولة، والصيام لا يتحقق على وجهه إلا في ظل دولة، والحج لا يمكن أدائه إلا في ظل دولة<sup>3</sup>.

كذلك ظهور مصطلح (الحاكمية) الذي أصّله المودودي وتلقفه سيد قطب، هو بحد ذاته

---

<sup>1</sup> - راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، مركز الجزيرة للدراسات والأبحاث، الدوحة - قطر، ط1، 2012م، ص9. وينظر: أنور الجمعاوي، مفهومة الدولة عند الإسلاميين: قراءة في نماذج مختارة، في (إبراهيم أمهال وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة)، مرجع سابق، 213/2-217.

<sup>2</sup> - ينتقد طه عبد الرحمن هذا الشعار (الإسلام دين ودولة)، فهو يرى أنه يحتوي على شبهة علمانية، حيث يقول: "هو أقرب إلى ردّة فعل على الموقف العلماني الذي يقول بفصل الدين عن الدولة منه إلى اتخاذ موقف أصيل من حقيقة (جامعية الإسلام)"، إذ صيغت هذه الحقيقة في قالب يخالف مقتضاها كأن الدين شيء والدولة شيء آخر، والإسلام يجمع بينهما، مكتملاً أحدهما بالآخر؛ والحال أن هذا الجمع لا يصح إلا إذا قصرنا مفهوم «الدين» على معنى «الاعتقادات الخاصة» ومفهوم «الدولة» على معنى «تدبير المعاملات العامة» كما تفعل العلمانية". طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط3، 2013م، ص335-336.

<sup>3</sup> - يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي لفريضة وضرورة، مصدر سابق، ص74-78.

كان وليد مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة وتصورها - الذي يمتح من نظرية الخلافة - وصراعها مع الدولة العلمانية، لهذا السبب ظهر مبدأ (تطبيق الشريعة) باعتباره تحقيقاً للحاكمية<sup>1</sup>. ومن ثمّ أضحت الدولة جزءاً من ماهية الإسلام، ذلك أن "الإسلام مزج الدين بالدولة، ومزج الدولة بالدين حتى لا يمكن التفريق بينهما، وحتى أصبحت الدولة في الإسلام هي الدين، وأصبح الدين في الإسلام هو الدولة"<sup>2</sup>، ومن نتائج ذلك أن كل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية على حدّ تعبير عبد القادر عودة، وهذا رهناً للشريعة كلها بقيام الدولة، من دون التفكير حتى في مفهوم الشريعة وأجزائها المتنوعة، وما يقام فردياً وفي جماعة، وما يحتاج منها إلى سلطة ودولة ومالا يحتاج، وهذا ما حدا بالمودودي إلى وصف الدولة الإسلامية بأنها "دولة شاملة محيطية بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجهما الإصلاحي الخاص، فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمراً من أموره قائلاً إن هذا أمر شخصي لكيلا تتعرض له الدولة... فإذاً هي تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه"<sup>3</sup>.

إن وصف الدولة الإسلامية بالدولة الشمولية، وذلك بإسناد مهمة تطبيق الشريعة إليها برمته، يظهر خطأه بعدم التمييز والخلط بين وظائف الدولة المتعلقة بالبعد السلطوي القانوني للشريعة، وبين وظائف الأمة المرتبطة ببعدها التربوي الأخلاقي، فالمفاضلة بين هذين النوعين من المقاصد هام وحيوي للحيلولة دون استخدام الدولة لفرض المبادئ الأخلاقية والمفاهيم الإسلامية، أو أي تفسير وفهم خاص لها تتبناه فئة من فئات المجتمع على مواطني الدولة الإسلامية ورعاياها، فالدولة الإسلامية ليست مؤسسة متخصصة في قضايا الجماعة المسلمة فحسب، لكنها نظام سياسي عام قائم على مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية، وملتزم بأمن ورفاه كل فئاته ورعاياه على اختلاف دياناتهم وعقائدهم وأعرافهم، والمفاضلة بين مقاصد الدولة والأمة، لا يعني بحال من الأحوال عزل الأولى عن الأخرى، بل إن قيام الدولة الإسلامية يشترط ظهور مجتمع ملتزم بالمبدأ والمعيار الإسلاميين، كما يتطلب الاستمرار الفعلي للأمة تأسيس دولة تحمل طموحات الجماعة

<sup>1</sup> - عبد الرحمن الحاج، صورة الدولة وظل الخلافة، في: (أنور أبو طه وآخرون، مآزق الدولة)، مرجع سابق، ص 222.

<sup>2</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص 83.

<sup>3</sup> - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، مصدر سابق، ص 46.

المسلمة وآمالها وتعمل على تحقيقها<sup>1</sup>.

لم تكن الدولة في التاريخ الإسلامي شمولية، "فهي تكاد تكون مسلوقة من التشريع، ولا سيما التشريع الأصلي: تشريع الحلال والحرام والخير والشر، كما أنها محجوبة عن السلطة الفكرية والتربوية، كما أن سلطاتها محدود جدًا في مجال السلطة المالية، سلطة فرض الضرائب المحددة بالشريعة في قسم كبير منها، وسلطاتها محدّد كذلك في مجال القضاء تشريعًا وتنفيذًا، فهذا المجال يتمتع باستقلال كبير عن الحاكم وهو اختصاص لأهله"<sup>2</sup>، ومن ثمّ كان سلطان الحاكم سلطانًا تنفيذيًا محدودًا جدًا لصالح سلطان الشريعة والمجتمع وسائر المؤسسات الممثلة لهما.

إن وظيفة السلطة تنفيذ بعض الأحكام التي تحتاج إلى سلطة لتنفيذها، فوظيفة الحاكم تنفيذية، وأحكام الشريعة ثابتة ومقرّرة وما يَجِدُ يخضع لاجتهاد العلماء، يقول في ذلك الإمام الجويني: "المسلمون هم المخاطَبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مُستتاب في تنفيذ الأحكام، فإذا نَفَذَتْ، فلا مطمع في مرجع"<sup>3</sup>.

كما لا يتوقف وجود كل أمر شرعي على وجود سلطة، وفي هذا قال الجويني أيضًا: "اتفق المسلمون قاطبة على أن لآحاد المسلمين وأفراد المستقلين بأنفسهم من المؤمنين أن يأمرؤا بوجوه المعروف ويسعؤا في إغاثة كل ملهوف، ويُسَهِروا في إنقاذ المشرفين على المهالك والمتاوي والحتوف. وكذلك اتفقوا على أن من رأى مضطرًا مظلومًا، مضطهدًا مهضومًا، وكان متمكّنًا من دفع من ظلمه ومنع من غشمه، فله أن يدفع عنه بكل جهده وغاية أيده كما له أن يدفع عن نفسه"<sup>4</sup>.

بنت أطروحة الدولة الإسلامية إيمانها بفرضية الدولة على تقرير أن مسألة الإمامة أصل من الأصول أولاً، ثم حملت الدولة على الإمامة ثانيًا، وأن وجوب نصب الإمام يعني ركنية الدولة في الإسلام، ثم رتبت على هذه الدولة الكثير من الوظائف والمهام أهمها تطبيق الشريعة بكاملها، مما أعطى للدولة مكانة مركزية على حساب المجتمع والأمة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهو يعبر في الحقيقة عن "تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود

<sup>1</sup> - لؤي صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص 167-170.

<sup>2</sup> - راشد الغنوشي، مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام، في (أنور أبو طه وآخرون، مأزق الدولة)، مرجع سابق، ص 99.

<sup>3</sup> - الجويني، الغيائي، مصدر سابق، ص 276-277.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 330.

الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هوية هذا المجتمع وقيمه ونظامه وغاياته"<sup>1</sup>.

## المبحث الثاني: مقومات الدولة الإسلامية المعاصرة

عدّد مفكرو الإسلام المعاصرين مقومات وأسّس هذه الدولة الإسلامية المعاصرة والمنشودة في نظيرهم لها، والغرض من ذلك بيان فرادتها وتميزها بمبادئها وفلسفتها عن باقي الدول قديماً وحديثاً، ومن أبرز هذه المقومات التي بسطوها في كتبهم: حاكمية الشريعة وسلطان الأمة ودورها في نظام الحكم، إضافة إلى التأكيد على الحرية والشورى والعدل، وهو ما سيتم دراسته في المطالب التالية:

المطلب الأول: حاكمية الشريعة

المطلب الثاني: السلطان للأمة

المطلب الثالث: الحرية

المطلب الرابع: الشورى

المطلب الخامس: العدل

---

<sup>1</sup> - برهان غليون ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، مراجعة رضوان زيادة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2004م، ص50.

## المطلب الأول: حاكمية الشريعة

حرص مفكرو الإسلام المعاصرين على إقامة الفواصل والتمييزات بين الدولة الإسلامية المنشودة والدولة العلمانية، وذلك في إطار السجال الذي حصل بعد سقوط الخلافة، من ذلك التشديد على قيام الدولة المنشودة على أحكام الشريعة الإسلامية، وعدّ ذلك مقومًا أساسيًا ترتبط به إسلاميتها.

## الفرع الأول: مفهوم حاكمية الشريعة

يقصد بحاكمية الشريعة أو ما يعبر عنه عند بعض المفكرين الإسلاميين بحاكمية الله سبحانه وتعالى "أن تكون الشريعة الإسلامية هي المرجع الذي يتحاكم الناس إليه، والأصل الذي يستمد منه القانون السائد، والظل الذي يفيء إليه المسلمون ويحكم به قضائهم في قضائهم، والميزان الذي توزن به الأمور إذا انحرفت الاتجاهات، أو تحكمت الأهواء، أو تشعبت السبل"<sup>1</sup>، وتعني أن نصوص الشريعة هي مصدر الأحكام والضوابط التي توجه الفعل الفردي والجماعي، بما في ذلك الفعل السياسي، فالمرجعية القانونية في الدولة الإسلامية تعود للأحكام الشرعية من مصادرها واجتهادات الفقهاء المعتمدة، فالأحكام الشرعية هي الضوابط التي تحدد السلوك المشروع ضمن الدولة، وهي المعايير التي ترجح موقفًا على آخر عند الاختلاف، فالصفة المرجعية للأحكام الشرعية هي الأساس الذي يقوم عليه النظام الإسلامي برمته.

ولهذا جعل المفكرون الإسلاميون أول مقومات ومبادئ الدولة الإسلامية حاكمية الشريعة؛ فحتى تتصف الدولة بالصفة الإسلامية لا بدّ لها من إعمال هذا المبدأ<sup>2</sup>، فالإرادة التي تعلقو على جميع الإرادات، والسلطة التي تهيمن على جميع السلطات، والتي لا تعرف فيما تنظمه أو تقضي به سلطة أخرى تُساويها أو تُساميها إنما هي إرادة الله عزّ وجل وحده لا شريك له، والتشريع بالمعنى الدقيق في الإسلام إنما هو الله تعالى وعلى هذا الأساس لا تملك أي سلطة في الدولة الإسلامية سلطة التشريع؛ أي ابتداء أحكام مبتدأة في الدولة، أما مواجهة الضرورات الجديدة فإنما يكون عن

<sup>1</sup> - عبد العزيز عزّت الخياط، النظام السياسي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط1، 1999م، ص69.

<sup>2</sup> - يؤكد محمد سليم العوا على أن الحكومة في الدولة الإسلامية لها غاية محددة، وهي أن تتوافر فيها صفة الإسلامية بالخضوع لتعاليم الإسلام في جوانبها المختلفة. ينظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006م، ص125.

طريق استمداد ما يناسبها من أحكام التشريع الإلهي<sup>1</sup>.

ولحاكمية الشريعة في إطار الدولة مدلولان: مدلول دستوري ومدلول مرجعي، أما المدلول الدستوري فهو المساواة بين الحاكم والمحكوم أمام القانون، وهو مرادف لمفاهيم حكم القانون وسيادة القانون والمساواة أمام القانون في الاصطلاح الدستوري المعاصر، وأما المدلول المرجعي فهو يتعلق بمصدر الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني ذاته، فالقانون في الدولة الإسلامية يجب أن يكون مستخلصاً من نصوص الشرع، أو من مقاصده العليا وقيمه الكلية، فمرجعية الوحي هي ما يميز النظام السياسي الإسلامي عن غيره من الأنظمة السياسية<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: وجوب حاكمية الشريعة

من الناحية التشريعية يرى حسن البنا أن الإسلام لم يجرى خلواً من القوانين؛ بل بين بصورة واضحة كثيراً من أصول التشريع وفروع الأحكام، مادية كانت أم جنائية، تجارية أم دولية، لذا من غير المعقول ولا المفهوم أن يكون قانون أمة إسلامية متناقضاً مع أحكام قرآنها وتعاليم دينها<sup>3</sup>، مستدلاً في ذلك بقوله ﷺ ﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾<sup>4</sup>.

والدستور هو القانون الأساسي للدولة، وأمم الإسلام دستورها القرآن، لذا "يجب أن تستمد مواد دستورها العام من أحكام القرآن الكريم، وإن الأمة التي تقول في أول مادة من مواد دستورها: إن دينها الرسمي الإسلام، يجب أن تضع بقية المواد على أساس هذه القاعدة، وكل مادة لا يسيغها الإسلام ولا تجيزها أحكامه يجب أن تحذف حتى لا يظهر التناقض في القانون الأساسي للدولة"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - صلاح الصاوي، نظرية السيادة وأثرها في شرعية الأنظمة الوضعية، دار طيبة، الرياض، ط1412هـ، ص31 و57.

<sup>2</sup> - محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة-قطر، ط1، 2018م، ص197 وما بعدها.

<sup>3</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص139.

<sup>4</sup> - سورة المائدة، الآية49.

<sup>5</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص48. وينظر: حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، ص168. محمد أسد، منهج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية: منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، =

وهذا النهج هو الذي مشى عليه عبد القادر عودة لئيلوره على نحو أكثر جلاءً، سعيًا منه إلى (تقنين) الشريعة وتقريبها إلى الواقع، وأنها صالحة لكلّ زمان ومكان؛ حيث جعل الصفة الأولى من صفات الحكومة الإسلامية أنها حكومة قرآنية، أي أنها "خاضعة للقرآن... والقرآن هو دستور الحكومة الإسلامية الأعلى، يحكم تصرفاتها ويحدد حقوقها وواجباتها بصفة عامة، ويرسم لها الخطوط والمناهج العامة التي لا يصح لها أن تتعداها، ويدع لها ما دون ذلك من المناهج والتفصيلات"<sup>1</sup>.

وهناك نصوص كثيرة تقرّر هذا المعنى، ما يبيّن بما لا مندوحة فيه لامتراء -بحسب عودة- أن الحكم في البلاد الإسلامية يجب أن يكون طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية، فإن اتباع ما أنزل الله يوجب أن يكون الحكم بما أنزل سبحانه، وأن يكون الحكّام قائمين على أمره، "وكان يكفي أن نعلم أن الله أوجب علينا عند النزاع والاختلاف أن نتحاكم إلى ما أنزل الله ونحكم في النزاع عليه والمختلف فيه بحكم الله ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾<sup>2</sup>... لنقطع بأن الحكم لله، وأن الحكّام والمحكومين في كل بلد إسلامي يجب أن يتقيدوا في كل تصرفاتهم واتجاهاتهم باتباع ما أنزل الله، وأن يجعلوا دستورهم الأعلى كتاب الله"<sup>3</sup>.

كما يجعل يوسف القرضاوي من معالم الدولة الإسلامية أنها دولة شرعية دستورية، ومعنى ذلك أن لها دستور تحتكم إليه وقانون ترجع إليه، ويتمثل ذلك في المبادئ والأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن والسنة في مجالات العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق، وهي ليست مخيرة في الالتزام بهذا الدستور أو القانون، بل هذا مقتضى إسلامها، ويستدل بآيات سورة المائدة خاصة قوله ﷺ ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ... وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ... وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ... وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ... وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>4</sup>.

=ط5، 1978م، ص74.

<sup>1</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص88-89.

<sup>2</sup> - سورة النساء، الآية:59.

<sup>3</sup> - عبد القادر عودة، المصدر نفسه، ص70.

<sup>4</sup> - سورة المائدة، الآيات: 44-45-47. ويوضح القرضاوي أن هذه الآيات وإن نزلت في شأن أهل الكتاب، جاءت بلفظ عام يشملهم ويشمل المسلمين معهم، وأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص33.

وهناك أدلة كثيرة أخرى على فرضية الحكم بما أنزل الله<sup>1</sup>، وهذه القضية هي من المعلوم من الدين بالضرورة، فهناك أدلة لا تحصر من القرآن والسنة تدل بقوة ووضوح على ضرورة الاحتكام إلى ما أنزل الله والنزول على حكمه، مع ضرورة التفريق بين نوعين من الحُكَّام: الحاكم الذي يلتزم بالإسلام منهاجًا ودستورًا للحكم، يحكم به ويرجع إليه ثم ينحرف أو يجور في بعض الأمور الجزئية، والحاكم الذي يرفض تحكيم ما أنزل الله، مقدّمًا أحكام البشر وقوانينهم، فهذا كأنما يتهم الله سبحانه بأنه يجهل مصالح عباده<sup>2</sup>.

إن الحاكم الذي يتصرف برأيه وهواه غير مبالٍ بقواعد التشريع التي جاء بها الإسلام - كما يقول محمد المبارك-، فإن ذلك يعتبر بحقه كفرًا لشرعية الله إذا كان الدافع له إنكار أصل الشريعة والإصرار على معارضتها، ويعتبر ظلمًا وطغيانًا إذا كان الدافع له الهوى والمصلحة والإعراض عن الحق من غير إنكار لأصل الشريعة ووجوب تنفيذها وإقامتها، وينطبق ذلك على الشعب كما ينطبق على الحاكم، والتشريع المقصود بذلك على نوعين: تشريع حددته الشريعة ولا مجال لتغييره، ويجب على الحاكم والشعب التقيد به، وتشريع متروك للاجتهاد للحاكم فيه مندوحة بشرط الشورى وللعلماء المجتهدين كذلك<sup>3</sup>.

### الفرع الثالث: مصدر الشرعية في الدولة الإسلامية

تبحث الشرعية في جانبها السياسي علاقة الحاكم بالمواطن أو الراعي بالرعية، والتي تفرض على الأول احترام المبادئ والمقاصد العليا التي تنبع من الشرعية الدينية باعتبارها مضمون الحاكمية، وتُلزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الاحترام، فالإسلام يقضي بربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بالالتزام هؤلاء بأحكام الشرع، فشرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها واستمرارها بالتزامها بالعمل على أعمال حاكمية الله، فهو شرط بقاء وشرط ابتداء، وهي سند الحكم عليها في الانتهاء، ويظهر ذلك في شرعية التأهل للسلطة من حيث توفرها على شروط

<sup>1</sup> - أبرزها قوله ﷺ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب:36]. ينظر بقية الأدلة في: المصدر نفسه، ص103 وما بعدها.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص106.

<sup>3</sup> - محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مصدر سابق، ص31-32.

أهلية الوظيفة السياسية<sup>1</sup>، كما تظهر في شرعية إسناد السلطة بكيفية تعبر عن الحرية والشورى والرضا والاختيار، كما تتحدد بممارسة السلطة السياسية وحركتها التي ينبغي أن تستهدف مصالح الرعية في الدارين<sup>2</sup>.

أما الشرعية في جانبها القانوني أو ما يطلق عليه بالمشروعية؛ فتعني أن يقوم الأساس الدستوري والقانوني في المجتمع والدولة على أساس الشرعية، فكل قانون نافذ أو مشروع قانون يسود هذه الدولة يجب أن يكون مؤسسًا على مبادئ الشريعة الإسلامية، محققًا لأهدافها ومبادئها ومقاصدها، وبذلك تسمو الشريعة على جميع السلطات السياسية وهيئات الحكم بما فيها سلطات التقنين التشريعي، ويقابل ذلك أن كل تشريع وقانون مخالف لمبادئ وأصول الشريعة يعدّ باطلاً<sup>3</sup>. إن التزام الدولة بحاكمية الشريعة هو الذي يعطيها الشرعية كما يرى القرضاوي، ويجعل لها حق المعاونة والطاعة من قبل جماعة المسلمين، وينبغي أن يكون من العلماء هيئة أو محكمة دستورية عليا، تعرض عليها مشروعات القوانين والأنظمة، حتى لا يصدر منها ما يتعارض مع الإسلام، فيفترق القرآن والسلطان<sup>4</sup>.

كما يؤكد راشد الغنوشي على هذا المعنى حين يقرّر أن المرجعية القانونية العليا هي لنصوص الشريعة واجتهاداتها، وهو ما يجعل النص كتابًا وسنةً هو السلطة المؤسسة للدولة الإسلامية والحاكم الأعلى، والمصدر الأول والأساسي لشرعية الحاكم في النظرية السياسية الإسلامية هو قبوله الكامل بحاكمية الشريعة وتحكيمها<sup>5</sup>، "ولقد كانت علوية سلطة نص الوحي على كل سلطة أخرى تشريعية أو تنفيذية، وأنها سند كل سلطة ومبرر كل طاعة يطلبها حاكم.. كانت واضحة تمام الوضوح لدى صحابة رسول الله.."<sup>6</sup>.

إن نصوص الإسلام وتجربته التطبيقية النموذجية في دولة المدينة والخلافة الراشدة صريحان في التأكيد على جملة من الحقائق: أن الله سبحانه وتعالى هو الحاكم الأصلي وصاحب السلطة العليا

---

<sup>1</sup> - تحدثت كتب الأحكام السلطانية بإسهاب عن الشروط الواجب توفرها فيمن يتولى ولاية عامة، ينظر كمثل: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص5.

<sup>2</sup> - هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، مرجع سابق، ص96-97.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص98.

<sup>4</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة، مصدر سابق، ص103.

<sup>5</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مرجع سابق، ص101.

<sup>6</sup> - المصدر نفسه، ص102.

في الكون والحياة والمجتمع، وأن حاكميته سبحانه وتعالى تتمثل في سيادة شريعته على ما سواها، وأن إقامة الشريعة تقتضي ضرورة انتظام الأمة الإسلامية في منتظم سياسي وهو الحكومة الإسلامية، ومن ثمّ كان مبرّر وجود هذه الحكومة هو إنفاذ الشريعة وتطبيقها، فهي لا تستحق من طاعة مواطنيها لأوامرها إلا بقدر خضوعها والتزامها بالشريعة، فالشريعة بلغة القانون الدستوري هي السلطة التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: السلطان للأمة

تعني السلطة إمكانية المباشرة في نطاق معين، فالسلطة في حقيقتها قوة تنفيذية سواء في مجال التشريع أو في مجال التطبيق أو في مجال القضاء، ولذا ينبغي التفريق بينها وبين السيادة؛ التي تهيمن على هذه السلطات جميعاً، وتوجهها وترسم لها حدود اختصاصاتها، ومن ثمّ فالسيادة للشرع ومصدر السلطات للأمة، فالأمة التي تتولى باختيارها الحر تشكيل سلطات الدولة التي تضطلع بمسؤولية تنفيذ الشريعة، والأمة هي التي تتولى أيضاً رقابة سلامة هذا التطبيق<sup>2</sup>، ويتمثل سلطان الأمة في أن لها الحق في اختيار الحاكم الذي يحكمها وتوجيهه ومساءلته ومحاسبته ومحاکمته وعزله إذا لم يكن صالحاً للحكم.

إن الحاكم الأعلى في الدولة - في نظر الإسلام - هو فرد عادي يستمد ولايته من الأمة التي اختارته نائباً عنها بمحض إرادتها، وهو مسؤول مسؤولية مزدوجة؛ مسؤولية دينية أمام الله تعالى، ومسؤول أمام الأمة صاحبة السلطة الحقيقية مسؤولية الوكيل أمام الأصيل، فالحاكم بمقتضى نيابته عن الأمة في تنفيذ شرع الله فيها، يعمل على استقامة أمرها، وتعزيز سيادة الدولة داخلياً وخارجياً، ويسير دفة الحكم بما يحقق مصالح الأمة وبما يقيم العدل بين أفرادها<sup>3</sup>. وسيتم عرض ماهية هاته السلطات ودورها في مواجهة الاستبداد في الفرعين التاليين:

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 104.

<sup>2</sup> - أبو المعاطي أبو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي: تأملات في النظام السياسي، مطبعة الجبلاوي، دم، ط 1977م، ص 132-133.

<sup>3</sup> - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط 2، 2013م، ص 157.

## الفرع الأول: ماهية سلطات الأمة

آمن البنا بأن الأمة هي مصدر السلطات التي تتمتع بها الحكومة، مفرقًا بين السلطة والسيادة؛ فالأولى للأمة وهي ملتزمة بشرع الله، والثانية من اختصاص الله وحده ويُعبّر عن الإقرار بها لله بالالتزام بما شرعه وما نزل به الوحي<sup>1</sup>.

حدّد البنا في أطروحته للدولة الإسلامية المنشودة ثلاث دعائم وقواعد يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام وهي: مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها<sup>2</sup>، فدعامة مسؤولية الحاكم تعني أن الحاكم "مسؤول بين يدي الله وبين الناس، وهو أجير لهم وعامل لديهم"<sup>3</sup>، ويستدل البنا بحديث النبي ﷺ: ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))<sup>4</sup>، ويقول أبي بكر رضي الله عنه عندما وليّ الخلافة: "أيها الناس كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم، فافرضوا لي من بيت مالكم"<sup>5</sup>، ليستخلص البنا من كلام الخليفة الأول أن العلاقة بين الحاكم والرعية هي علاقة تعاقدية، نافيًا بذلك وجود أي أساس آخر يستمد منه الحاكم سلطته، ومن ثمّ يرى أن أبا بكر هو الذي وضع أساس نظرية العقد الاجتماعي "وفسّرّها أفضل وأعدل تفسير"<sup>6</sup> قبل جان جاك روسو بأحد عشر قرنًا<sup>7</sup>.

ويظهر دور الأمة في النظام السياسي الإسلامي لدى البنا كذلك من خلال الدعامة الثالثة من دعائم نظام الحكم في الإسلام، التي يقترّر فيها احترام إرادة الأمة، حيث يرى أنه "من حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة"<sup>8</sup>، فالحكّام في النظام الإسلامي أُجْرَاء عند الأمة، ومن سلطة الأمة اختيار وتقييم وعزل حُكّامها، ومن حقّها أن تراقبهم في كل أعمالهم، ويمكن تحقيق الرقابة في الواقع العملي بصيغة الحكم النيابي التمثيلي، فهو يرى أن "مبادئ الحكم

<sup>1</sup> - إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مركز مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2011م، ص292-293.

<sup>2</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص318.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص318.

<sup>4</sup> - رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب المرأة راعية في بيت زوجها (حديث رقم: 5200).

<sup>5</sup> - حسن البنا، المصدر نفسه، ص318.

<sup>6</sup> - المصدر نفسه، ص318.

<sup>7</sup> - حسين سعد، الأصولية العربية الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص170.

<sup>8</sup> - حسن البنا، المصدر نفسه، ص319.

الدستوري التي تتلخص في...مسؤولية الحكّام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول يتجلى للباحث أنّها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم"<sup>1</sup>.

ومن هذه الدعائم يتبيّن أن الدور الأساس داخل الدولة الإسلامية لدى البنا هو للأمة، والأمة هنا هي جمهور الناخبين في القطر الواحد الذي يُنصّب الحاكم المسلم، وتصوره ينتقل بالنظام السياسي الإسلامي من مساواة الخلافة بالخليفة كما هو التصور الفقهي السلطاني، ليقترّب من النظام المؤسسي بغض النظر عن الفرد أو الحاكم"<sup>2</sup>.

ويؤكد عبد القادر عودة نفس المعنى في أن جماعة المسلمين هي من تختار الحكومة، لتقوم بالواجب المفروض على الأفراد نفسه باعتبارها نائبة عنهم، وذلك أن "سلطان الخليفة أو الإمام الأعظم مستمد من النيابة عن الأمة الإسلامية، ومدى هذا السلطان يرجع فيه إلى الأمة التي منحته النيابة عنها والتي يمثلها"<sup>3</sup>، وللأمة باعتبارها صاحب السلطان الحقيقي أن توسع أو تضيق سلطات الحاكم إذا كان في ذلك مصلحة عامة أو ضماناً لحسن القيادة، وفي الجملة فإن "كل أعمال الخليفة أو الإمام تقوم على أساس نيابته عن الأمة"<sup>4</sup>، وللأمة الحقّ في محاسبته وتقويمه وعزله إذا تغيّر حاله، لأن اختياره للمنصب مشروط بتوفر شروط معينة فيه، فإذا انتفت عنه كان أهلاً لأن ينفى عن المنصب"<sup>5</sup>.

ومثله يقرّر القرضاوي نيابة الحاكم عن الأمة وأنها صاحبة السلطان، فالحاكم في الإسلام "وكيل عن الأمة، بل أجير عندها، فلها عليه ولاية الموكّل على الوكيل، والمستأجر على الأجير"<sup>6</sup>، ومن ثمّ فإن "من حق الأصيل أن يحاسب الوكيل أو يسحب منه الوكالة إن شاء، وخصوصاً إذا أخلّ بواجباتها"<sup>7</sup>، وللأمة الحقّ في مساءلته ومحاسبته، فمنصبه منصب تكليف لا تشريف، "والإمام

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 138.

<sup>2</sup> - أنور أبو طه، الإخوان المسلمون والدولة، في (أنور أبو طه وآخرون، مأزق الدولة)، مرجع سابق، ص 191.

<sup>3</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص 174.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 175.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 185.

<sup>6</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة، مصدر سابق، ص 35.

<sup>7</sup> - المصدر نفسه، ص 136.

أو الخليفة أو رئيس الدولة: واحد من الناس، يصيب ويخطئ، ويحسن ويسيء، وعلى المسلمين -إذا أصاب وأحسن- أن يعينوه، وإذا أخطأ وأساء أن يقوموه"<sup>1</sup>.

لا يخرج راشد الغنوشي عن التصور العام الذي رسمه السابقون فيما يخص سلطان الأمة، فالأمة هي المصدر الوحيد لسلطة الحاكم، وهي التي لها الحق في أن تقيمه أو تصرفه عن الخدمة متى شاءت، فهو "مجرد وكيل عنها في أداء ما هي مخاطبة ومكلفة بأدائه من إنفاذ عدل الله وفق شريعته"<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: سلطات الأمة في مواجهة الاستبداد

جعل البنا الهيئة النيابية في الدولة المعاصرة باعتبارها ممثلة للأمة، هي المنوط بها إجراء المساءلة العملية للحاكم، وذلك بسبب تعذر أن يقوم كل فرد من الأمة بهذه المهمة على نحو مباشر، وتقديره لمسؤولية الحاكم تجعل تصوره للسلطة أبعد ما يكون عن تصور الدولة الثيوقراطية والدولة الاستبدادية، فهو مع التنظيم الدستوري لسلطات الحكم وفقاً للمعايير الإسلامية<sup>3</sup>.

كما ذهب الأمر بعبد القادر عودة في إطار التأكيد على سلطة الأمة؛ إلى التشجيع على ولاية العهد، واعتبارها قائمة على مصلحة أسرة الخليفة وعلى المحاباة، على عكس الاستخلاف الذي نُظر فيه أول الأمر إلى مصلحة الأمة<sup>4</sup>، ويرى أن الفقه -كما الحكام- كان له أثر في تطوّر الاستخلاف إلى ولاية العهد وفي تطور ولاية العهد من شكل إلى آخر، واعتبر ذلك بمثابة الخيانة للأمة الإسلامية والالتفاف على سلطانها، فقد "سلبوها كل حقوقها، وجعلوا من أفرادها عبيداً ومن حكامها سادة يأمرون فلا يرد لهم أمر ويتصرفون في حقوق الأمة ومستقبلها وأرواح أبنائها دون حسيب ولا رقيب"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 34.

<sup>2</sup> - راشد الغنوشي، مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام، في (أنور أبو طه وآخرون، مأزق الدولة)، مرجع سابق، ص 93.

<sup>3</sup> - إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مرجع سابق، ص 294-295.

<sup>4</sup> - إن تقرير سلطان الأمة من قبل مفكري الإسلام المعاصرين كان دائماً يصطدم بطريقتين قررها الفقهاء السابقون لتعيين الإمام، وهما: الاستخلاف وولاية العهد، وبطريق ثالث اضطر الفقهاء إلى شرعنته لاحقاً لاعتبارات سياسية وفقهية وهو إمارة التغلب، وقد جرى التاريخ الإسلامي كله على هذه الأنماط الثلاثة. معتز الخطيب، الوسطية الإسلامية وفقه الدولة، مرجع سابق، ص 185.

<sup>5</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص 165.

كما حرص الغنوشي على بيان الأسس التي تقوّض الاستبداد وتمنع ديمومته واستقراره في النظام السياسي الإسلامي، من ذلك اعتبار أن مشروعية الحكم في الإسلام مبنية على التعاقد الحقيقي بين الحاكم والمحكوم، وليس تعاقد مفترض أو شكلي كما هي نظرية العقد الاجتماعي، وليس أدل على ذلك من البيعة العامة والخاصة الذي يلتزم فيها الحاكمون برعاية مصالح الأمة وإنفاذ شريعة الله، وذلك كلّه يؤكّد أن "الحاكم ليس سوى وكيل على الناس ينصبونه بإرادتهم الحرّة ويراقبونه ويحاسبونه ويصرفونه متى شاؤوا"<sup>1</sup>.

كما أن اعتبار أن السيادة والمشروعية العليا في الدولة هي لله ممثلة في الكتاب والسنة، وأن الأمة هي المستخلفة على إقامة شرع الله في الأرض؛ يجعل الحاكم لا يتجاوز كونه أداة من أدواتها في إنفاذ هذه الأمانة، وذلك مما يقيّد سلطان الدولة التشريعي لصالح الأمة ومؤسساتها، فالإسلام أبعد عن الدولة سلطة التشريع الأصلي التي هي لله وحده لا شريك له، وجعل سلطة تفسير نصوص الوحي للمجتهدين من العلماء، بما يجعل نفوذ الدولة مقتصر على الجانب التنفيذي<sup>2</sup>.

ومن ذلك أيضًا؛ أن الأمة تمارس مهمة الرقابة على الحاكم عبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواءً كان على المستوى الفردي أو على مستوى مؤسسات الدولة، وعبر عنها بسلطة الرأي العام، ولا يتوقف أدائها على إذن الحاكم، بل هي واجبة على كل مسلم بحسب إمكانه<sup>3</sup>.

إن إقرار الإسلام لتعيين الحاكم من قبل الشعب، واختياره لصفات تؤهله لذلك في شخصه، كذلك الاستناد في شرعية حكمه على مبايعة المسلمين له ورضاهم به، يعتبره محمد المبارك تغييرًا لمجرى التاريخ السياسي وخطوة عظيمة في تاريخ نظم الحكم والحقوق الدستورية<sup>4</sup>.

إن جعل سلطان الأمة قاعدة من قواعد الحكم الإسلامي وبروزها والتأكيد عليها لدى مفكري الإسلام المعاصرين، يمثل تطورًا في موقع الأمة التي ترادف لدى بعضهم الشعب أو

---

<sup>1</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مرجع سابق، ص222 وما بعدها.

<sup>2</sup> - راشد الغنوشي، مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام، في (أنور أبو طه وآخرون، مأزق الدولة)، مرجع سابق، ص98-99.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص99. يقول محمد سليم العوا: "وقد جرت عادة السلف الصالح في الصدر الأول وما تلاه على الإنكار حتى على الحكام والولاة أنفسهم فإذا كان الإمام أو الحاكم قد يقع في أمر يجب لأجله الإنكار عليه أو أمره فكيف يحتاج ذلك إلى إذنه؟ وقد نقل عن إمام الحرمين الجويني قوله بإجماع الأمة على عدم الحاجة إلى إذن الإمام في القيام بهذا الواجب". محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص157.

<sup>4</sup> - محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مرجع سابق، ص31.

الجمهور بالمعنى القومي والقطري الحديث، وذلك بتقديم الأمة على الحاكم، الذي هو الخليفة في النص السلطاني والفقهي، الذي كان يحوز أكثر الصلاحيات، إلا أنهم لم يقدموا الأمة على الدولة بل قدموها على الحاكم، فقد تم ربط قوام الأمة وتحقيق وجودها التام في أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة بالدولة، في حين أن الإسلام لم يقرن وجود الأمة بحتمية نظامية معينة، فالأمة كيان حيوي يتمتع بذاتية واستقلالية بغض النظر عن المظهر النظامي أو المؤسسي له، فبقاء أمة الإسلام هو بقاء النص المقدس الذي أنشأها، وفي الخبرة التاريخية الإسلامية قد يضعف الحاكم وتنهار الدولة مما يحطّ من فاعلية الأمة، إلا أن ذلك لا ينفى وجودها تمامًا<sup>1</sup>.

### المطلب الثالث: الحرية

لا ريب أن الإسلام كفل الحرية لجميع الأفراد، وجعل الحرية أساسًا تبني عليه جميع النظم الإسلامية بما فيها الأنظمة الدستورية، وكفل في مجتمعه حقوق الأفراد والجماعات، وجعل مناط التكليف في كثير من الأحكام قائمًا على أساس الحرية. وتعتبر الحرية أصل جميع الحقوق، إذ لا يمكن ولا يتاح لأي إنسان أن يمارس حقًا من حقوقه بعيدًا عن الحرية؛ فالحقوق مع تغييب الحرية بشكل كامل تصبح حقوقيًا مُستلبة، فإلغاء الحرية هو استيلا ب وتضييع للحقوق، ومن هنا تصبح الحرية حقًا، والحق حرية<sup>2</sup>. وسيتم التعرض للحرية كمقوم من مقومات الدولة الإسلامية من خلال الفروع التالية:

### الفرع الأول: مفهوم الحرية

لم يهتم علماء الشريعة القدماء بتقديم تعريف شمولي للحرية بالمفهوم المتداول في عصرنا، بل خلت مؤلفاتهم من مصطلح الحرية الشمولي، وكان تداول لفظ الحرية عندهم إما بمعناه في اللغة العربية الذي يعني انتفاء القيد أو النقص ويعني أيضًا المعدن النفيس وغيرها من المعاني، وإما بمعنى الحرية التي تعني السلامة من الرق والعبودية وهو الاصطلاح الإسلامي القديم المبني على المعنى

<sup>1</sup> - أنور أبو طه، الإخوان المسلمون والدولة، في (أنور أبو طه وآخرون، مآزق الدولة)، مرجع سابق، ص 193-194. وينظر: منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1996م، ص 23-24.

<sup>2</sup> - حورية يونس الخطيب، الإسلام ومفهوم الحرية، دار الملتقى للنشر، قبرص، ط 1، 1993م، ص 15.

الحقيقي لكلمة الحرية<sup>1</sup>.

أما الحرية في الاصطلاح الإسلامي المعاصر فهي مفهوم مبني على المعنى المجازي لكلمة الحرية، الذي يدور حول رفع القيد عن الفعل الإنساني بشرط عدم الإضرار بالآخرين، وقد انتقل هذا المفهوم كما انتقل غيره من مفاهيم حقوق الإنسان والحريات العامة من الغرب إلى عالمنا الإسلامي<sup>2</sup>، وقد أدرك كثير من المفكرين الإسلاميين الافتراق بين المجال الغربي والمجال الإسلامي في تصور الحرية، وسعوا جاهدين إلى صياغة مفهوم يكشف عن مفهوم للحرية ينسجم مع تعاليم الشريعة الإسلامية، ومن هذه التعريفات:

- عرفها محمد الطاهر بن عاشور بأنها: "السلامة من الاستسلام إلى الغير بقدر ما تسمح به الشريعة والأخلاق الفاضلة"<sup>3</sup>.

- وقد ذهب علال الفاسي إلى محاولة التفريق بين نظرة الإسلام للحرية ومفهومها عن كل النظريات الغربية الأخرى فقال: "الحرية الإسلامية جعل قانوني يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته؛ وليست حقًا طبيعيًا... فالإنسان ما كان ليصل لإدراك حريته على الوجه الذي أراده الإسلام لولا نزول الوحي... إن الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يريد فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه؛ ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به، وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين"<sup>4</sup>.

- وعرفها عبد العزيز الحياط: "انعتاق الإنسان من عبودية أخيه الإنسان، وانعتاق الشعوب

---

<sup>1</sup> - ينظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، 6/2. ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، 4/177.

<sup>2</sup> - لاحظ الإمام محمد الطاهر بن عاشور أن لفظ الحرية معني حديثاً مولدًا شاع شيوعًا واسعًا بين الناطقين بالعربية، ولاسيما بعد أن تُنوسيت أحوال الرق والعبودية، وهذا الاطلاق الحديث للفظ الحرية هو "عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره"، ويبيّن أنه لم يرد في اللغة العربية إطلاق ما تشتق منه كلمة الحرية على هذا المعنى، وأن الأقرب لها في لغة العرب لفظ "الانطلاق" أو "الانخلاع" من ربة التقيد، ثم أفاض في توضيح معنى كلمة الحرية في لغة العرب. محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، مصر، ط1، 2005م، ص150 وما بعدها.

<sup>3</sup> - محمد الطاهر بن عاشور، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، جمعها وقرأها ووثقها: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015، 688/2.

<sup>4</sup> - علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، دم، ط5، 1993م، ص248.

من عبودية الشعوب الأخرى"<sup>1</sup>.

- وعرفها فتحى الدريني بأنها: "المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء، تمكيناً لهم من التصرف على خيرة من أمرهم، دون الإضرار بالغير من الفرد أو المجتمع"<sup>2</sup>.

وقريب منه التعريف الذي اختاره الباحث رحيل محمد الغرايبة في بحثه، حيث عرّفها بأنها: "المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء، بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم واستيفاء حقوقهم، واختيار ما يجلب المنفعة ودرأ ما يجلب المفسدة دون إلحاق الضرر بالآخرين"<sup>3</sup>.

واستخلص باحث آخر تعريفاً للحرية في التصور الإسلامي، حيث عرّفها بأنها: "الحالة التي يكون الإنسان فيها خاضعاً لخالقه مالئاً لتصرف نفسه مختاراً في أفعاله مالم يعتد على حقوق الله أو حقوق أحد من الخلق"<sup>4</sup>.

ويظهر البعد الديني متجذراً في هذه الصياغات المعاصرة لمفهوم الحرية؛ إما في تحديد الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الحرية، وإما في الحدود التي يقف عندها، وإما في الغايات التي يهدف للوصول إليها، فإذا كان المفهوم الغربي للحرية يقيدتها باشتراط عدم الإضرار بالآخرين؛ فالمفهوم الإسلامي يضيف شرطاً آخر وهو عدم مخالفة تلك الحرية للشريعة الإسلامية<sup>5</sup>.

### الفرع الثاني: أهمية الحرية في الإسلام وضوابطها

ترتبط الحرية بالدين الإسلامي ارتباطاً وثيقاً؛ فالإسلام القائم على دعوة التوحيد حارب كل صنوف الاستعباد التي يمكن أن تنزل بالإنسان، والاسلام لا يمكن ممارسته على الوجه الأكمل في ظل العبودية والخضوع لغير الله، ومن ثمّ حارب الإسلام كل أصناف العبودية لغير الله، وسعى إلى

<sup>1</sup> - عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 43.

<sup>2</sup> - فتحى الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص 339.

<sup>3</sup> - رحيل محمد غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، دار المنار للنشر، الأردن، ط 1، 2000م، ص 41.

<sup>4</sup> - سلطان بن عبد الرحمن العميري، فضاءات الحرية: بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ط 2، 2013م، ص 57.

<sup>5</sup> - ينظر في المفهوم الغربي للحرية: طوي بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2010م، ص 291.

التضييق على منابعها وسدّ ذرائعها<sup>1</sup>.

وترتبط الحرية بمفهومها الإسلامي بمبدأ الخلافة في الأرض، فقد خلق الله الإنسان وأعدّه ليكون قادرًا على حمل الأمانة التي أنيط الإنسان بها، قال ﷺ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾<sup>2</sup>، وقال أيضًا ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾<sup>3</sup>، وخلقه مجبولاً على الحرية يتوق إليها، أيًا كان جنسه أو لونه أو أرضه أو معتقده، وهذا دليل على أن حب الحرية شيء مركوز في فطرة الإنسان، وهي ترقى إلى مرتبة الضرورة لديه، ومصادرة الحرية من الإنسان هي عقوبة يستحقها عند المخالفة فلا يجوز تقييد حريته إلا لسبب مشروع، وعلى هذا النحو فإن المحافظة على الإنسان وحقوقه والتي هي وظيفة كل سلطة وكل نظام دُنوي يقتضي الحفاظ على حريته، لأن الحرية تسبق الإرادة في ممارسة الإنسان ألوان نشاطه الطبيعي<sup>4</sup>.

ولقد أدرك ابن باديس رحمه الله - مبكرًا - أهمية الحرية وحاجة النوع الإنساني إليها، فقال يؤكد عناية الشريعة الإسلامية بها وحرصها على تحقيقها في حياة الإنسان: "حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدى عليه في شيء من حياته، وكما جعل الله للحياة أسبابها وآفاتهما، جعل للحرية أسبابها وآفاتهما... وما أرسل الله الرسل عليهم الصلاة والسلام، وما أنزل عليهم الكتب، وما شرع لهم الشرع، إلا ليعرف بنو آدم كيف يحيون أحرارًا، وكيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية، وكيف يعالجون آفاتهما... ولقد كانت هذه الشريعة المحمدية بما سنت من أصول، وما وضعت من نظم، وما فرضت من أحكام، أعظم الشرائع في المحافظة على حياة الناس وحريرتهم"<sup>5</sup>.

ولأهميتها فقد جعل ابن عاشور الحرية مقصدًا من مقاصد الشريعة، وجعلها مقصدًا تابعًا لمقصد المساواة ومُتفرعًا عنها، حيث يقول في افتتاح حديثه عن الحرية: "لما تحقق فيما مضى أن

<sup>1</sup> - سلطان العميري، فضاءات الحرية، مرجع سابق، ص120.

<sup>2</sup> - سورة البقرة، الآية 30.

<sup>3</sup> - سورة الأحزاب، الآية 72.

<sup>4</sup> - رحيل غرابية، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، بحث منشور بمجلة إسلامية المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العددان، 31-32، شتاء 2002م - ربيع 2003م، ص94-95.

<sup>5</sup> - عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، مصدر سابق، ج1/مج480/2.

المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية<sup>1</sup>.

وتعدّ الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للحقوق والحريات، ولهذا فهي منحة من الله ﷻ، منحها للفرد ليحقق فيها مصلحته التي تتناغم مع مصلحة الجماعة، كما تعتبر ممارستها عبادة وخلقًا؛ وذلك أن الحقوق والحريات "إذا كان منشؤها التشريع الإلهي نفسه اعتقادًا، وكانت ممارستها أو التصرف فيها على النحو الذي رسم هذا التشريع امتثالًا، وطاعة لله تعالى في التكليف، ووفاء بمقتضى المسؤولية، لزم عن ذلك أن يكون كل حقّ أو حرية مظهرًا لهذه العقيدة نفسها، لا أثرًا لمطلق الغريزة والهوى، وهذا يؤول بالحرية إلى أن تكون ممارستها عبادة وخلقًا، تتمثل في أداء أمانة التكليف، ابتغاء مرضاة الله سبحانه، قبل أن تكون سياسة وتدبيرًا وتصرفًا"<sup>2</sup>.

وقد تبّه راشد الغنوشي إلى أن مفكري الإسلام المعاصرين يكادون يجمعون على تركيبة الإطار الأصولي الذي وضعه الشاطبي في موافقاته، وذلك باعتبار أن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية، والتي صنفها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، وأن الدين إنما جاء لتحقيق هذه المصالح، وما يقتضي ذلك من إقامة نظام للجماعة المسلمة، وما يحمله ذلك للمسلم من واجبات أو تكاليف تعرف في الفقه الدستوري بالحريات السياسية، كما أن الحقوق الفردية والحريات العامة في الإسلام بعضها من أعظم مقاصد التشريع قوة وأعلها مرتبة مثل حق الحياة، وهي ضرورة، وبعضها من المقاصد الحاجية مثل الحريات السياسية، وهي أصول قطعية في الشرع لا يجوز إلغاؤها أو مصادرتها، ومن هنا فإن مقاصد الشريعة الإسلامية بمستوياتها الثلاث هي التي تمثل الإطار العام لحقوق الإنسان وحرياته السياسية في الإسلام<sup>3</sup>.

إلا أن منظومة الحقوق والحريات في الإسلام ليست مطلقة بدون قيود، بل قيدتها الشريعة الإسلامية ووضعت لها الكثير من الضوابط، ومنها:

<sup>1</sup> - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط1985م، ص130. بعض المعاصرين لم يُفرد الحرية بوصفها مقصدًا، وهذا ما صنعه جمال الدين عطية؛ حيث أدرجها ضمن مقاصد أخرى، فالحرية الفردية أدرجها ضمن كرامة الإنسان، والحرية الاجتماعية أدرجها ضمن حفظ الأمن. ينظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001م، ص103.

<sup>2</sup> - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص329-330.

<sup>3</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق، ص38-39. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص339. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص49.

- أن لا ينشأ عن ممارسة الحقوق والحريات بكافة أنواعها، إضرار بمصالح الغير فردًا أو جماعة، ولا يؤدي استعمالها إلى فتنة تؤذي الأمة أو تضعفها<sup>1</sup>.
- أن لا يكون في استخدام الحقوق والحريات أي استخفاف بالشريعة أو نبذها، أو مجاوزة حدود النظام العام والآداب والأخلاق الفاضلة<sup>2</sup>.
- ضرورة موافقة قصد المكلف لقصد الشارع في ممارسة الحق أو الحرية، فيجب أن يكون القصد متوافقًا مع الغاية التي حددها الشارع من تشريع الحق أو الحرية ابتداءً، ولا يجوز لصاحب الحق أو الحرية استعمالها لتحقيق هدف آخر أو غاية أخرى غير مقصودة من الشارع الحكيم<sup>3</sup>.
- ويؤكد ابن عاشور على صعوبة ضبط الحرية بالنسبة للسلطة السياسية، حيث يقول معبرًا عن ذلك: "إن موقف تحديد الحرية موقف صعب وخرج ودقيق على المشرع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريث فيه وعدم التعجل؛ لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعدّ ظلماً"<sup>4</sup>.

### الفرع الثالث: الحرية السياسية وعلاقتها بالدولة في الإسلام

- يقسم الباحثون في الفقه الدستوري الحديث عن الحرية إلى شعب عديدة ومتنوعة، وذلك بحسب الاعتبار الذي ينظر إليه عند التقسيم، فهناك الحريات المدنية والحريات الشخصية والحريات السياسية، وتنقسم هذه الشعب إلى أقسام وفروع متعددة<sup>5</sup>، وما يهمنا هنا هو الحرية السياسية وما تشتمل عليه من عناصر، وقد وردت عدة تعريفات متعلقة بالحرية السياسية منها:
- "الحالة التي تكون فيها الأمة قادرة على اختيار من يحكمها وقادرة على محاسبته ومراقبته

<sup>1</sup> - منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، مرجع سابق، ص 114.

<sup>2</sup> - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مصدر سابق، ص 29 وما بعدها.

<sup>3</sup> - رحيل غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 59.

<sup>4</sup> - محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سابق ص 167.

<sup>5</sup> - قسم محمد الطاهر بن عاشور الحرية إلى حرية الاعتقاد وحرية التفكير وحرية القول وحرية الفعل، وجعل الحرية السياسية وما يتعلق تنطوي تحت حرية التفكير إذا كانت من قبيل الآراء العلمية، وداخلة تحت حرية القول مثل تغيير المنكرات والنصح للمسلمين وحق المراجعة والنقد، ومن ثم فإن الحرية السياسية عنده لا ترتقي إلى صنف يرتقي بنفسه. ينظر: المصدر نفسه، ص 160 وما بعدها.

وعزله، وقادرة على اختيار النظام السياسي التي يتوافق مع طبيعة عصرها ومتطلباته"<sup>1</sup>.

- "حرية التعبير عن الرأي الذي يتعلق بشؤون الأمة والحكم، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وعلاقة الدولة بغيرها من الدول"<sup>2</sup>.

- "أن يكون الشعب هو صاحب الكلمة العليا في شؤون الحكم، ويتم ذلك بالمشاركة في مسؤولية الحكم، سواء بطريق مباشر أو عن طريق ممثليه، ويتمثل ذلك في حق الأمة في اختيار الحاكم، وفي مراقبته ومحاسبته على أعماله، وفي مشاركته في الحكم، وفي عزله إذا حاد عن الطريق القويم، أو خالف ما فوضته الأمة فيه"<sup>3</sup>.

الحرية السياسية إذن تتعلق بشكل مباشر بقضية المشاركة في الحكم بطريق مباشر أو غير مباشر، والغرض من ذلك نقد السلطة وتقويمها مما يمنع وقوع الاستبداد داخل الدولة، كذلك المحافظة على مصالح الجماعة من الضياع.

وتشتمل الحرية السياسية على العناصر التالية<sup>4</sup>:

- 1- حرية التعبير عن الرأي السياسي ضمن الفكر الإسلامي الأساسي.
- 2- حرية انتخاب الإمام وممثلي الأمة.
- 3- حرية النقد السياسي ومحاسبة الحكام.
- 4- حرية الحق في سحب الثقة من الحاكم أو الحكومة.
- 5- حرية التجمع والاجتماع السلمي للتعبير عن الرأي.
- 6- حرية تأليف الجماعات والأحزاب والتنظيمات السياسية معارضة للحكومة أو موالية لها.

ومعنى ذلك أن تكون الجماعة سيدها نفسها في قراراتها السياسية، وقد يتصل مفهوم الحرية السياسية بمفهوم (الاستقلال) (وتقرير المصير)، وكما عبّر حسن البنا عن ذلك: "فلا يتصور الإسلام أبداً دولته تحت حكم غيرها، أو أرضه تحت سلطان أجنبي عنها ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾".

<sup>1</sup> - سلطان العميري، فضاءات الحرية، مرجع سابق، ص 509.

<sup>2</sup> - عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 58.

<sup>3</sup> - عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، دم، ط 1983م، ص 216.

<sup>4</sup> - عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 59.

وَاللِّمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾، ويقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>2</sup> 3.

والاسلام يعتبر الحرية السياسية بعناصرها منحة من الله وهبة أوجدها الخالق في الإنسان، فهي ليست نائجًا من نواتج السلطة، بل الحرية تسبق السلطة في الوجود وأولوية الاعتبار؛ فالحرية وجدت مع الإنسان منذ ولادته وجعلت من مكوناته وفطرته، وأما النظام السياسي فقد جاء تبعًا للوجود الإنساني من أجل حفظ وجوده وتنظيم حاجاته وتوجيه جهوده بما يحقق مصلحة العباد في المعاش والمعاد<sup>4</sup>.

ويؤكد مفكري الإسلام المعاصرين على أن القواعد التي تقوم عليها الدولة الإسلامية تتأسس كلها على الحرية، فالدولة الإسلامية هي دولة الحقوق والحريات كما عبر عن ذلك القرضاوي<sup>5</sup>. وأول هذه القواعد هي سلطة الأمة في اختيار من يمثلها ويحكمها، والاختيار يعني الحرية، إذ ينتفي معنى الاختيار إذا صحب بالإكراه. لأن الاختيار يقوم على إرادة مطلقة للمكلفين، وقد تجلت هذه الإرادة بالبيعة التي هي عقد بين الأمة والإمام، وتكييف البيعة على أنها عقد يعني وجوب تطبيق مبدأ حرية التعاقد<sup>6</sup>.

وجعل الإسلام الشورى أساسًا في الحرية السياسية، كما جعل من الحرية السياسية أن ينتقد بالحق وأن يبين وجه الخطأ أو الصواب للحاكم ومن يعين الحاكم، قال ﷺ ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>7</sup>، ولذلك نجد أن الشورى لا تتحقق إلا بتوفير الحرية، بحيث يستطيع كل عضو من أعضاء مجلس الشورى أن يعبر عن رأيه بحرية تامة<sup>8</sup>.

وحرية القول والرأي مصونة، ولم يقتصر الإسلام في هذا المجال على السماح بالتعبير عن الرأي

<sup>1</sup> - سورة المنافقون، الآية 8.

<sup>2</sup> - سورة النساء، الآية 59.

<sup>3</sup> - إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مرجع سابق، ص 253-254.

<sup>4</sup> - رحيل غرايبة، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 106.

<sup>5</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص 48.

<sup>6</sup> - رحيل غرايبة، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق ص 143.

<sup>7</sup> - سورة التوبة، الآية 122.

<sup>8</sup> - عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 61.

والنصح، بل أمر بذلك ودعا إليه بإلحاح، فهو أكبر من كونه حرية، فهو في النظر الإسلامي من باب الفرائض والواجبات، وهو داخل في فريضة إسلامية معروفة هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>1</sup>.

ومن ثمرات واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إبداء الرأي والنصح للحكام ومراقبتهم ونقد أعمالهم بمقاييس الإسلام ومصلحة المسلمين بقصد الإصلاح والنصح لا التشهير والتجريح والاضعاف<sup>2</sup>.

وقد يتعدى ذلك إلى تقويم الحاكم أو عزله، وهي حرية مكفولة في الإسلام للأمة، انطلاقاً من أن الشرع أعطى للأمة حق اختيار الحاكم وحق مراقبته ومحاسبته وأعطاهما حق الشورى، وأوجب عليها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطاعة أولي الأمر بالمعروف وفي غير معصية، ومن ثم يترتب على ذلك أيضاً حق إنهاء العقد بين الأمة والحاكم وعزله إذا استوجب العزل حسب مقتضيات الشرع<sup>3</sup>.

وهذه القواعد تستند إلى الحرية التامة للأمة، فلا تتحقق إلا بجو مفعم بالحرية، يستطيع فيه كل فرد أن يُبدي ويفصح عن رأيه بكل قوة وأمانة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بجرأة ودون خوف، وينصح بما يراه صواباً وحقاً وطريق ذلك كله توفر الحرية.

### المطلب الرابع: الشورى

تعد الشورى من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، وتكاد المصادر الإسلامية المعاصرة التي عنيت ببحث المسائل المتعلقة بنظام الحكم في الدولة الإسلامية؛ أن تجمع على أهمية الشورى وتصدرها مبادئ الإسلام السياسية.

وقد لاحظ حسن الترابي "أن الأدب الإسلامي السياسي الحديث، هو الذي روج الكلمة وأضفى عليها قيمتها ومضامينها ذات الشأن، بعد أن كانت كتب الفقه القديمة لا تعنى بها كثيراً

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مصدر سابق، ص 49-50. حسن الترابي، في الفقه السياسي، مصدر سابق، ص 74.

<sup>2</sup> - محمد المبارك، نظام الإسلام، مصدر سابق، ص 122. أحمد شوقي الفنجري، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، مرجع سابق، ص 128.

<sup>3</sup> - رحيل غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، مرجع سابق، ص 392.

ولا تقييم لها هذه القيمة الجليلة، لأن الممارسة الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي<sup>1</sup>.

وسيتم دراسة مبدأ الشورى عند المعاصرين من خلال عرض مفهومها وأهميتها وحكمها والمجال الذي تعمل فيه إضافة إلى مدى إلزاميتها وشكلها المعاصر، وذلك من خلال الفروع التالية:

### الفرع الأول: مفهوم الشورى

عرّف العلماء قديماً وحديثاً الشورى بتعريفات تكاد تكون متقاربة المعاني وإن اختلفت الأساليب، فقد عرّفها ابن العربي بقوله: "المشاورة هي الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده"<sup>2</sup>.

وفي هذا المعنى يقول الراغب الأصفهاني: هي "استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض"<sup>3</sup>، فاستخراج الرأي فعل إيجابي لا يقف عند حدود التطوع بالرأي، بل يزيد على التطوع إلى درجة العمل على استخراج الرأي استخراجاً، واستدعائه قصدًا.

وثمة تعريفات أخرى عصرية لمعنى الشورى، يدور بعضها حول النظام السياسي وبعضها حول الأمور العامة فقط؛ مع العلم أن الشورى تشمل جوانب الحياة العامة والخاصة، ومن هذه التعريفات:

- "اشترك مجموعة من الناس في الاجتهاد للتوصل إلى ما يرضي الله في الأمور التي تعرض للمسلمين ويطلبون حلّها"<sup>4</sup>.

- "منهج شرعي لتبادل الرأي والفكر الحر قبل إصدار القرار من الجماعة، أو أهل الحل والعقد الممثلين لها، أو من المختصين، وفقاً لأحكام الشريعة في جميع الشؤون الاجتماعية والفردية"<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - حسن الترابي، في الفقه السياسي، مصدر سابق، ص145.

<sup>2</sup> - ابن العربي محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2002م، 389/1.

<sup>3</sup> - الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، دم، دط، دت، 356/1.

<sup>4</sup> - عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار القلم، الكويت، ط1997م، ص21.

<sup>5</sup> - توفيق الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1994م، ص23.

- "اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة"<sup>1</sup>.

- "عرض الآراء المختلفة في قضية من القضايا واختبارها من أصحاب الرأي والاختصاص حتى يتوصل إلى أصوب الآراء وأحسنها للعمل بها وتحقيق أفضل النتائج"<sup>2</sup>.

فجميع التعريفات تتفق على أن الشورى تقوم على استخراج الآراء والتعرف عليها وفهمها، وهي فلسفة نظام الحكم والاجتماع والأسرة؛ لأنها تعني إدارة أمر الاجتماع الانساني الخاص منه والعام، وهي في المجال السياسي واجبة على الحكام وحق للمحكومين، وطريق أمثل للوصول إلى صواب ما يراد النظر فيه من أمور الأمة العامة، وذلك بأن يصدر الحكام فيما يتخذونه من قرارات أو يحدثونه من أوضاع وتنظيمات، عن ممثلي الأمة أو أهل العلم والخبرة والمعرفة فيما يحقق مصلحة الأمة ولا يتعارض معها<sup>3</sup>.

وعلى عكس البنا وعودة والقرضاوي الذين لم يقفوا عند مفهوم الشورى وقفة نظرية لتعريفه<sup>4</sup>؛ حاول الغنوشي تحديد ماهية الشورى بقوله: "إن الشورى في الإسلام ليست حُكمًا فرعيًا من أحكام الدين يستدل عليه بآية أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد...، ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي مشاركة خوّلها الله لأمته في مستوى التشريع والتنفيذ في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره"<sup>5</sup>.

والمستفاد من ذلك أن الشورى ليست تفصيلاً من تفاصيل السياسة في الإسلام؛ بل هي من

---

<sup>1</sup> - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 176.

<sup>2</sup> - حسن حلاوة، الشورى والديمقراطية: الفراق والوفاق، المجلس الأوروبي للإفتاء، دم، دط، دت، ص 5.

<sup>3</sup> - محمد عمارة، في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 55. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 177.

<sup>4</sup> - يرى عبد الإله بلقزيز أن ذلك وإن كان يخلق نوعاً من الانطباع بأن معنى الشورى واضح في الأذهان وضوح البداهة، فهو في الحقيقة "أمانة على مقدار الفقر النظري الذي ينطوي عليه الفكر الإسلامي المعاصر، والذي يُعجزه عن ممارسة عملية التنظير للموضوعات التي يتناولها؛ مثلما هو أمانة على مقدار ما ينطوي عليه المفهوم من التباس لدى مستعمليه". عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 171.

<sup>5</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق، ص 109.

ركائز الحكم في الدولة الإسلامية التي لا يسوغ للحاكم أن يضرب صفحاً عنها، فهي باب من أبواب التمكين للأمة، وإشراكها في إدارة الحكم ومراقبة الحاكم وتوجيهه، وهي تستمد شرعيتها من النص القرآني والمأثور عن النبي ﷺ والصحابة قولاً وفعلاً، والمراد من إرجاع الشورى إلى حقبة العصر الإسلامي الأول؛ بيان علو قيمتها وإرساخ فاعليتها في الفكر والواقع الإسلامي المعاصر.

ويذهب حسن الترابي إلى معنى قريب من ذلك حين يقول: "إن الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع. فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، ... وبذلك تحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى... إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة... فمبدأ حاكمية الله المطلقة واستخلاف البشر على الأرض وما آتاهم من حرية وقوة يمارسون بها سلطاناً على الأشياء والأناس، كل ذلك يجعل العباد شركاء أحراراً سواسية لا يقومون إلا بالشورى. وهي التعاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار وعليه المسؤولية وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعاً"<sup>1</sup>.

وهكذا تكون الشورى في منظور الترابي ثمرة العبودية لله وحده من دون شريك؛ ذلك أن البشر سواسية أمام الشرع والحقوق، ومساواتهم تفرض الشورى نظاماً للسياسة بينهم، بحيث لا يستبد أحدهم بسلطة تنشأ بها عبودية لغير الله أو تحتلّ بها قاعدة المساواة التي قرّرها الإسلام<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: أهمية الشورى وحكمها

يرى حسن البنّا أن الشورى حقّ شرعي وقاعدة من قواعد إدارة الحكم، فاحترام إرادة الأمة كدعامة من دعائم نظام الحكم في الإسلام يستلزم أخذ مشورتها، وذلك أن الأمة هي التي نصّبت الحاكم، وأعطتها العهود والمواثيق على تطبيق الشرع الإسلامي، فمن حقّها "أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير.. وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح

<sup>1</sup> - حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، في: (حسن الترابي وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004م، ص21. وينظر معنى قريباً من ذلك في: محمد عمارة، في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص55 وما بعدها.

<sup>2</sup> - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص173.

من آرائها"<sup>1</sup>، ويستدل البنا على ضرورة احترام إرادة الأمة بإيجاب القرآن لمبدأ الشورى<sup>2</sup> في قوله **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**<sup>3</sup>، وقوله **﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾**<sup>4</sup>، وكذلك بما نصت عليه سنة رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده.

ومثله في ذلك عبد القادر عودة الذي يؤكد على أهمية الشورى؛ فهي في رأيه دعامة من دعائم الإيمان وصفة من الصفات المميزة للمسلمين، ولا يكمل إيمان قوم ولا يحسن إسلامهم بترك الشورى، ومن ثم فهي فريضة إسلامية وواجبة على الحاكمين والمحكومين، ويستشهد عودة بنفس النصين المقررين لمبدأ الشورى<sup>5</sup>، فعلى الحاكم أن يستشير المحكومين أو ممثليهم في كل جانب من جوانب الحكم والإدارة والسياسة والتشريع، سواءً تعلق الأمر بمصلحة الأفراد أو مصلحة الجماعة، وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يروونه سواءً طلب الاستشارة أم لم يطلبها<sup>6</sup>.

وتقرير الإسلام لنظرية الشورى؛ لأنها من مستلزمات الشريعة وإكمال تنفيذها، وهي وسيلة لرفع مستوى الجماعة بحملهم على التفكير في المسائل العامة والاهتمام بها، كما أنها وسيلة الاشتراك في الحكم بطريق غير مباشر، مما يتيح للجماعة مراقبة الحكام ومحاسبتهم والحد من سلطاتهم<sup>7</sup>.

ويقرّر عودة ما ذهب إليه بعض الفقهاء بوجوب الشورى وفرضيتها وأنها من أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها<sup>8</sup>، ويسرد قولاً قريباً من قول ابن عطية بأن "الشورى من قواعد الشريعة وعزائم

<sup>1</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص 319.

<sup>2</sup> - إن مفهوم الشورى في الخطاب القرآني لا يتجاوز أن يكون مبدأً لنظام الأمر في الجماعة المؤمنة، فالخطاب القرآني لا يذكر أية تفاصيل تشرح كيفية تنفيذه، وتركه مفتوح الحدود والتصور. عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن، مرجع سابق، ص 236.

<sup>3</sup> - سورة آل عمران، الآية/159.

<sup>4</sup> - سورة الشورى، الآية/38.

<sup>5</sup> - يقول عودة في موضع آخر: "صيغة النصين المقررين لمبدأ الشورى أنهما عامتان مرنان إلى آخر حدود العموم والمرونة، بحيث لا يمكن أن يحتاج الأمر إلى تعديلهما أو تبديلهما في المستقبل". عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت، 37/1.

<sup>6</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص 193-194.

<sup>7</sup> - المصدر نفسه، ص 198-199.

<sup>8</sup> - اختلف الفقهاء قديماً حول حكم مشاورة الحاكم لغيره وعرض الرأي عليهم بين الوجوب والندب، وقد فصل قحطان الدوري في ذلك؛ حيث يرى وجوبها على الإمام إذا كانت متعلقة بالطابع العام والمسائل ذات الأهمية الخطيرة بالنسبة=

الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا مالا خلاف فيه"<sup>1</sup>. ولا يتعد يوسف القرضاوي عن ذلك حين يؤكد أن الإسلام جعل الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية، فأوجب على الحاكم أن يستشير، وفي المقابل أوجب النصح على الأمة<sup>2</sup>؛ ذلك أن من معالم الدولة في الإسلام أنها دولة شورية لا كسروية ولا قيصرية، فهي لا تقوم على وراثة الحكم في أسرة واحدة، بل الأمة هي التي تختار من يحكمها، ولا يفرض عليها رغم أنفها، كما أن الحاكم مسؤول أمام ممثليها من أهل الشورى وأصحاب الحل والعقد فيها<sup>3</sup>.

### الفرع الثالث: نطاق الشورى

والشورى في الإسلام ليست مطلقة بل هي مقيدة بنصوص التشريع الإسلامي وروحه، فما جاء فيه نص فقد قضى فيه النص وخرج من اختصاص البشر فلا يكون محلاً للشورى، إلا أن تكون الشورى في تنفيذ ما جاء به النص، فتجوز الشورى في هذه الحالة بشرط أن لا يخرج التنفيذ عن معنى النص وروح التشريع، وأما ما لم يرد فيه نص فكله محل للشورى، ووجب حينئذ تنفيذ ما وصلت إليه نتيجة الشورى بشرط أن لا يخرج هذا التنفيذ على مبادئ الإسلام وروحه التشريعية<sup>4</sup>. مما يعني أن "الشورى مقيدة بالإسلام تسير في نطاقه وتماشي مبادئه وتخدم أهدافه في كل الظروف والأحوال"<sup>5</sup>.

حيث يمتاز نظام الشورى في الدولة الإسلامية حسب القرضاوي عن الديمقراطية الغربية، في أن للشورى حدوداً لا تتعداها؛ كعقائد الإسلام وأحكامه القطعية وأسس الأخلاقية، فهي مما لا

---

=للدولة، وتكون مندوبة في الأمور الخاصة أو الأمور التي يرى فيها الإمام أن من مصلحة الأمة البت بما يراه بسرعة، وعلى كل حال قد يحدد الدستور والقوانين نوعية المسائل التي تجب فيها المشاورة في الدولة المعاصرة. ينظر: قحطان عبد الرحمن الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، كتاب ناشرون، لبنان، ط2، 2017م، ص83 وما بعدها.

<sup>1</sup> - ابن عطية الأندلسي أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002م، ص376. عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص195.

<sup>2</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة، مصدر سابق، ص35-36.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص136. وينظر: محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مصدر سابق، ص34.

<sup>4</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص195-196.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص197.

يخضع للشورى ولا الإلغاء أو التبديل<sup>1</sup>.

- وقد حدّد القرضاوي مجالات وجوب العمل برأي الحاكم، على أن يكون ذلك بعد مشاورته أهل الرأي والاختصاص، وهي نفسها المجالات التي تقع فيها الشورى، وهي مجالات ثلاثة:
- 1- ما لا نص فيه: ويراد به ما ليس فيه دليل شرعي نقلي من كتاب أو سنة صحيحة، على اعتبار أن هذا المجال يمثل (منطقة حرّة) أو (منطقة فراغ) أو (منطقة العفو) من النصوص الشرعية الخاصة.
  - 2- ما يحتمل وجوهاً عدّة، وهذا له معنيان: ما خيّر فيه الإمام، وما تعددت فيه الآراء والاجتهادات.
  - 3- المصالح المرسلّة، أي المطلقة غير المقيدة، وهي التي لم يدل دليل خاص من نصوص الشرع على اعتبارها ولا على إلغائها<sup>2</sup>.

### الفرع الرابع: إلزامية الشورى

يختلف الباحثون حول رأي البنا في مدى إلزامية الشورى للحاكم<sup>3</sup>، فقول البنا أن للحاكم بعد مشاورّة الأمة "أن يأخذ بالصالح من آرائها"<sup>4</sup>، أي ما يراه هو صالحاً، يفتح مجالاً للحاكم أن يُرد ما لا يعتبره معبّراً عن الصالح والمصلحة وفق رأيه، فمع إقرار البنا أن مشاورّة الأمة هو واجب لازم أمر الله به الحاكم، لم يقرّر إلزامية نتيجة هذه الشورى للحاكم<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة، مصدر سابق، ص37.

<sup>2</sup> - يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص70-82. وينظر كذلك: محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مصدر سابق، ص35.

<sup>3</sup> - اختلف الفقهاء في نتيجة الشورى بعد تحقق المشاورة، هل هي ملزمة أم لا؟، فأغلب الفقهاء قديماً يرون أنها غير ملزمة، فالإمام لا يجب عليه أن يلتزم برأي الشورى، وإنما له أن يختار ما يراه مناسباً، فيما يرى أغلب الفقهاء المعاصرين أن الشورى ملزمة على الحاكم ويجب عليه أن يأخذ برأي الأغلبية وما توصل له أهل الشورى. ينظر: الإصلاح والتغيير السياسي في ضوء نظام الحكم في الإسلام، ص78 وما بعدها. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص184 وما بعدها.

<sup>4</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص319.

<sup>5</sup> - أنور أبو طه، الإخوان المسلمون والدولة، في (أنور أبو طه وآخرون، مأزق الدولة)، مرجع سابق، ص192. ويقول القرضاوي معلّقاً على البنا: "ويبدو أن الإمام البنا عليه رحمة الله ورضوانه -من الناحية النظرية على الأقل- لم يكن يرى أن الشورى ملزمة للإمام -وإن كانت واجبة عليه-". يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص114.

بينما يؤكد باحث آخر في بحثه عن الفكر السياسي لحسن البناء، بعد فحصه كل ما كتبه البناء من مقالات ورسائل، بأنه لم يعثر على عبارة أو جملة، صرح فيها البناء بأن الشورى ليست ملزمة، بل على العكس من ذلك؛ فنصوص الوثائق الرسمية التي أشرف البناء على وضعها وصياغتها تذهب إلى القول بالزامية الشورى<sup>1</sup>.

ويذهب كذلك عبد القادر عودة إلى إلزامية الأخذ بنتيجة الشورى بعد تحقق المشاورة، وذلك باعتماد رأي الأكثرية، فمن قواعد الشورى عنده عدم اشتراط إجماع أهل الرأي على رأي واحد، بل الرأي ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين، ويدافع عبد القادر عودة عن ذلك بالإقرار بأن رأي الأكثرين قد يكون خاطئًا، ورأي الأقلين صوابًا، ولكن هذا نادر والنادر لا حكم له<sup>2</sup>.

ويؤكد على إلزامية الأخذ بنتائج الشورى، ذلك أن "الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأي الأكثرية، ووجوب الشورى على الأمة الإسلامية يقتضي التزام رأي الأكثرية"<sup>3</sup>.

ومثله يوسف القرضاوي الذي يرى أن رأي أهل الحل والعقد الناتج عن الشورى ملزم للإمام<sup>4</sup>، فإذا شاورهم فاختلفوا عليه فالعبرة برأي الأكثرية؛ ذلك أن حكم الأكثرية موجود في الشريعة الإسلامية بالاستناد إلى نصوص ووقائع تاريخية، وقد أخذ الفقهاء برأي الأكثرية والجمهور ورجحوا بالعدد<sup>5</sup>.

### الفرع الخامس: شكل الشورى

أما عن كيفية تحقيق الشورى في الزمان المعاصر، يرى البناء أن النظام النيابي الحديث وطرق الانتخاب المعمول بها في إطاره تكفل تحقيق الشورى، مع مراعاة بعض الشروط في نظم

---

<sup>1</sup> - استدلل الباحث على ذلك بنموذجين من اللوائح والقوانين التي حكمت جماعة الإخوان المسلمين، التي تنحو منحى إرساء قاعدة الشورى في صلب الهيكل الإداري والتنظيمي للجماعة، ووجوب الأخذ بنتيجة مجلس الشورى عبر مبدأ الأغلبية المطلقة. إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البناء، مرجع سابق، ص 303-304.

<sup>2</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص 201-202.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 202.

<sup>4</sup> - حيث يقول: "إن أهل الشورى في التراث الإسلامي يسمون (أهل الحل والعقد) فإذا لم يكن رأيهم ملزمًا، فماذا يملون؟ وماذا يعقدون إذن؟". يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص 115.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 114-116.

الانتخابات وفيمن يتقدمون للترشح نيابة عن الأمة<sup>1</sup>.

واحترام رأي الأمة يعني وجوب تمثيلها واشتراكها في الحكم اشتراكاً صحيحاً، واشتراكها لا يعني استبانة رأي أفرادها جميعاً في كل مسألة، ففي الأحوال العادية يكتفى بفئة تمثيلية توصف في النظام الإسلامي (بأهل الحل والعقد)<sup>2</sup>، وقد لمس البنا الغموض في كلام الفقهاء في تحديد أهل الحلّ والعقد<sup>3</sup>، فراح يجتهد في تعيين الفئات بناءً على الصفات التي قرّرها الفقهاء لأهل الحلّ والعقد<sup>4</sup>، ويستخلص البنا من أقوال الفقهاء أن وصف (أهل الحلّ والعقد) ينطبق على ثلاث فئات هم:

1- الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام.

2- أهل الخبرة في الشؤون العامة.

3- من لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات<sup>5</sup>.

فمفهوم البنا لأهل الحلّ والعقد يشمل ثلاث فئات متباينة الاختصاصات تتمثل في: (أهل الاجتهاد، وأهل الشورى، وأهل الاختيار)<sup>6</sup>، ويبدو أن تصور البنا يجمعهم في هيئة واحدة؛ لكي

---

<sup>1</sup> - ينتقد البنا نظم الانتخاب في مصر ويرى أنها لا تؤدي إلى انتخاب الأصلاح وإفراز ممثلي الأمة حقيقة، ويضع مجموعة من المقترحات لتعديل وإصلاح هذه العيوب. حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص328-330.

<sup>2</sup> - "هم الجماعة المخصوصة الذين تختارهم الأمة، من وجوهها المطاعين، ذوي العدالة والعلم بالأمر العام، وبخاصة المشهورين ورؤساء الناس، وتتبعهم فيما ينوبون فيه عنها، من إقامة مقصود الشرع في الإمامة، ورعاية أمور الأمة ومصالحها العامة، وأهمها اختيار الإمام". بلال صفي الدين، أهل الحلّ والعقد في نظام الحكم الإسلامي: بحث مقارنة، دار النوادر، دمشق، ط1، 2008م، ص75.

<sup>3</sup> - "يكاد جميع من تعرض لدراسة موضوع أهل الحلّ والعقد يتفقون على غموض هذا المفهوم، ثم يرد كل منهم هذا الغموض إلى ما يراه من أسباب، بل يرى بعضهم أن حل هذا الغموض متروك عمداً ليتمكن هذا المفهوم من مساندة تنوع ظروف الحياة، وليفي بمتطلبات تغير الزمان والمكان"، المرجع نفسه، ص45.

<sup>4</sup> - من أكثر النصوص شيوعاً في بيان شروط وصفات هذه الفئة ما ذكره الماوردي، حيث يقول: "فأما أهل الاختيار، فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها: العدالة الجامعة لشروطها. والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها. والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصح، وتبديير المصالح أقوم وأعرف". الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص4.

<sup>5</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص328.

<sup>6</sup> - من المصطلحات الشائعة في نظام الحكم الإسلامي، والمعبرة عن جماعات تتداخل علاقاتها مع أهل الحلّ والعقد: أولوا الأمر، أهل الشورى، وأهل الشوكة، وأهل الإمامة، وأهل الاجتهاد، وأهل الاختيار، أهل الرأي والتبديير وغيرها. وقد=

تكون لها مُكنة إبداء المشورة في الأمور التنفيذية، وتمحيص الآراء وتداولها فيما يخص الأمور التشريعية في حالة عدم وجود نص من القرآن والسنة ينطبق مباشرة على بعض القضايا المستجدة<sup>1</sup>.

كما يرى أن النظام النيابي الحديث هو طريق الوصول إلى أهل الحلّ والعقد، وأن "الإسلام لا يأبى هذا التنظيم مادام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد"<sup>2</sup>، ومن ثمّ فقد طبّق حسن البنا نظام الانتخاب على اختيار أهل الحل والعقد فقط، وأبقى على اختيار الحاكم بيد هذه الفئة، وقد يكون اختيار الحاكم في الدولة الحديثة عبر الهيئة النيابية أو عبر النظام الانتخابي الذي يشترك فيه جميع المواطنين.

والقاعدة العامة التي جرى عليها البناء في كل ذلك؛ أن النظام الإسلامي "لا يعنيه الأشكال والأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحًا بدونها، ومتى طبقت تطبيقًا يحفظ التوازن بينها ولا يجعل بعضها يطغى على بعض"<sup>3</sup>، فالأمر متروك لتراعى فيه المصلحة حسب الظروف المتغيرة، ومن هنا كان اجتهاده وقبوله لصيغة الحكم النيابي التمثيلي، فوفقًا لرؤيته أن مبادئ الحكم الدستوري التي تقوم على الحرية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب وبيان حدود كل سلطة من السلطات، فكل هذه المبادئ "تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام وتُنظّمه وقواعده في شكل الحكم.... أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام"<sup>4</sup>.

كما يؤكد في موضع آخر على اقتناعه بصيغة الحكم النيابي الدستوري فيقول: "ليس في قواعد

---

=يعبر الكثير من الكتاب عن أهل الحل والعقد بتعبيرات أخرى يدخل فيها بعض هذه المصطلحات، وقد تقوى الصلة بين هذه المصطلحات حتى ربما حصل تناوب في الإطلاق، وقد يميز البعض بين معاني هذه المصطلحات. ينظر: بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد، مرجع سابق، ص79 وما بعدها. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، دعوة الحق كتاب شهري محكم، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ع185، 1419هـ، ص21. فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1996م، ص67 وما بعدها.

<sup>1</sup> - إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مرجع سابق، ص302-303.

<sup>2</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص328.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص319.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص138.

هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الاسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه"<sup>1</sup>، فلم يشترط لنظام الحكم عمومًا والشورى على وجه الخصوص شكلاً معيناً ولا اسماً خاصاً، إنما الهدف تحقيق المعنى منها، وهو احترام إرادة الأمة لأن الأمر إليها، وهذا بدوره يحقق التوازن في نظام الحكم<sup>2</sup>.

ولكن اعتراف حسن البنا بالنظام النيابي الدستوري هو اعتراف مشروط، فهو متوقف على خلوه من الحزبية، فالنظام النيابي يقوم على إرادة الأمة وسلطتها من جهة، ومسؤولية الحاكم من جهة أخرى، "وإنه لا مانع فيه يمنع من وحدة الأمة واجتماع كلمتها، وليست الفرقة والخلاف شرطاً فيه، وإن كان بعضهم يقول إن من دعائم النظام النيابي البرلماني: الحزبية. ولكن هذا إذا كان عرفاً فليس أصلاً في قيام هذا النظام، لأنه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية وبدون إخلال بقواعده الأصلية"<sup>3</sup>، فالحزبية بالنسبة للنظام النيابي ليست أصلاً في رأيه وإنما هي من باب العرف السياسي، ويثير رأي البنا بهذا الخصوص كثيراً من الجدل واختلاف وجهات النظر ويتلخص رأيه في رفض التعددية الحزبية<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 322.

<sup>2</sup> - لخضر شكير، إشكاليات نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، دار الأيام للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2016، ص 202.

<sup>3</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص 321-322.

<sup>4</sup> - يخالف القرضاوي البنا في موقفه من التعددية الحزبية جاعلاً تعدد الأحزاب في السياسة أشبه بتعدد المذاهب في الفقه، قائلاً: "أنا أعلم أن الإمام الشهيد حسن البنا أنكر قيام الحزبية وتعدد الأحزاب في الإسلام، وهو اجتهاد منه رضي الله عنه، لما رآه في زمنه من حزبية فرقت الأمة في مواجهة عدوها... ولا بأس أن يخالف اجتهادنا اجتهاد إمامنا رحمه الله، فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا، وخصوصاً إذا تغيرت الظروف، وتطورت الأوضاع والأفكار ولعله لو عاش إلى اليوم لرأى ما رأينا، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، ولا سيما في أمور السياسة الكثيرة التغيير". يوسف القرضاوي، من فقه الدولة، مصدر سابق، ص 151-153-157. وموقف البنا لا يمكن فهمه بمعزل عن أمرين أساسيين؛ الأول: هو قاعدة وحدة الأمة التي اعتبرها دعامة من دعائم نظام الحكم الإسلامي، والثاني: ظروف السياق التاريخي والسياسي الذي عاصره وتأثر به، وخاصة الواقع السيء للأحزاب المصرية في ظل الاحتلال وما جلبته من فساد اجتماعي وشقاق وتدابير وتنافر، فالنهضة والاستقلال بالتخلص من الاستعمار تفترض -حسب وجهة نظره- وحدة الأمة وتكاتف الجهود كلها، ولكن يبقى موقف البنا غريباً -وهو الداعي للحياة النيابية- ولا معنى لذلك من غير تمثيل الشعب في البرلمان عن طريق كتل برلمانية وحزبية. ينظر: إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مرجع سابق، ص 296 وما بعدها. لخضر شكير، إشكاليات نظام الحكم، مرجع سابق، ص 207-208. حسين سعد، الأصولية العربية الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 181-182.

لم يتقدم عبد القادر عودة بالفكرة كثيراً، فرأى أن أهل الحل والعقد ينوبون عن الأمة فيقول: "أهل الشورى ليسوا في الواقع إلا نواب الأمة وأصحاب الرأي والنفوذ فيها، اختيروا ليمثلوا الأمة في إبداء رأيها في أمورها التي جعلها الله شورى بين المسلمين جميعاً"<sup>1</sup>، وبما أن الشورى حقّ مقرر للحاكمين والمحكومين معاً؛ فإن استعمال هذا الحق وتنظيمه هو أمر يخضع لتغيران الزمان والمكان والجماعات، ولذلك فهو متروك أمره لأولي الأمر والرأي ينظمونه بما يتفق مع ظروفهم واستطاعتهم<sup>2</sup>.

وإذ يجعل عودة من صفات الحكومة الإسلامية أنها حكومة شورية، فإنه يقطع - على عكس حسن البناء - بأنها لا تشبه الحكومات النيابية في شيء، كما أنها تخالف في طبيعتها الحكومات غير النيابية، فإذا كان "أساس الحكومات النيابية في العالم هو الشورى إلا أن الشورى في الحكومات الإسلامية لا تشبه في شكلها، ولا نوعها، ولا الغرض منها، تلك الشورى التي تقوم عليها الحكومات النيابية"<sup>3</sup>، فنظام الحكم في الإسلام على عكس الديمقراطية يقيد الحاكمين والمحكومين معاً بقيود الشرع، ولا يترك مقاييس العدالة والمساواة بيد البشر يرسمون حدودها نزولاً على أهوائهم وخضوعاً لشهواتهم<sup>4</sup>.

حاول القرضاوي تجاوز مفهوم (أهل الحل والعقد)؛ حيث تحدث عن نظام الانتخاب أو التصويت بوصفه نوعاً من الشهادة<sup>5</sup>، وقد جعل من شروط صاحب الصوت والمرشح أن يكون عدلاً مَرَضِي السيرة، كما اشترط الفقهاء ذلك في الشاهد، ولما كان هذا لا يتناسب مع الانتخابات في الدولة المعاصرة، فقد اضطر إلى القول: "يمكننا أن نخفض من شروط العدالة وأوصافها بما يناسب المقام ويمكن أكبر عدد من المواطنين من الشهادة، ولا يُستبعد إلا من أثبت

<sup>1</sup> - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص 211.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 200.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 101.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 103.

<sup>5</sup> - اختلف الفقهاء المعاصرون في تكييف الانتخابات بين جعل الانتخاب نوعاً من الوكالة؛ فهو توكيل من الناخب للمرشح لينوب عنه، وبين تكييفها بأنها شهادة وتزكية، وقد يفرق بين الانتخاب المقيد الذي لا يشارك فيه إلا نخبة من الناس كأهل الحل والعقد، وبين الانتخابات العامة التي يشارك بها جميع الناس؛ فالانتخاب المقيد يكتف على كونه تزكية وشهادة، أما الانتخاب العام فهو اختيار وإرادة وليس بتزكية ولا شهادة. ينظر: فهد العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار كنوز إشبيلية، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2009م، ص 42 وما بعدها.

عليه القضاء جريمة محلة بالشرف ونحوها"<sup>1</sup>، ثم حُلِّص إلى القول: "إننا بإضافة هذه الضوابط والتوجيهات لنظام الانتخاب نجعله في النهاية نظامًا إسلاميًا، وإن كان في الأصل مقتبسًا من عند غيرنا"<sup>2</sup>.

ونظام الانتخاب كما هو معروف هو جزء من آليات تطبيق الديمقراطية، والقرضاوي يرى أن جوهر الديمقراطية (حكم الشعب) لا يلزم منه رفض حاكمية الله، فجوهر الديمقراطية ضد حكم الفرد المطلق، وليس معناها أنها ضد حكم الله<sup>3</sup>، فالديمقراطية السياسية مقبولة باعتبارها شكلاً للحكم تجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم وإقرار الشورى والبيعة<sup>4</sup>. أما الغنوشي فقد جعل للأمة ممارسة الشورى والوظيفة التشريعية التكميلية أو الاستنباطية في صورتين على الأقل:

1- بشكل مباشر: عن طريق الاستفتاء أو الانتخاب العام، وذلك في المسائل الحيوية ذات الخطورة المصيرية؛ كالأحلاف والمعاهدات والتوجهات الكبرى للسياسات العامة للدولة والبيعة العامة.

2- إنابة أهل الحل والعقد، وهنا تمارس الأمة حقها في التشريع بطريقة غير مباشرة، فتتكون من أهل الحل والعقد هيئة شورية تضم الزعامات الشعبية، وتقوم هذه الهيئة بوظيفة الرقابة والتوجيه للحكومة والشعب، كما تقوم برسم السياسات وسن القوانين وفق الشريعة الإسلامية، على أن يحتوي مجلس الشورى على هيئة من كبار علماء الشريعة والقانون، ليتولوا مهمة الرقابة على مجلس الشورى ضمناً لعدم خروج المجلس على المشروعية العليا للدولة فيما يصدر عنه من قوانين وتوجيهات<sup>5</sup>.

كما قرّر الغنوشي ما قرّره البنا من قبله؛ حيث لا حرج عنده في استقدام آليات الديمقراطية

---

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة، مصدر سابق، ص 138-139.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 139.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 139-140.

<sup>4</sup> - يقول القرضاوي: "ونعني بالديمقراطية في هذا المقام: الديمقراطية السياسية، أما الديمقراطية الاقتصادية فتعني (الرأسمالية)... فإننا نتحفظ عليها، وكذلك الديمقراطية الاجتماعية التي تعني (الليبرالية)...". يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، مصدر سابق، ص 145.

<sup>5</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق، ص 138-139. وينظر قريباً من ذلك: محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مصدر سابق، ص 35-36.

مثل الانتخابات والتمثيل النيابي لإجراء مفهوم الشورى في الواقع المعاصر "والإسلام عند التحقيق المنصف أسعد الديانات بأساسيات النظام الديمقراطي المعاصر، ولا سيما إذا تأسس على أرضه وتفيأ بظلاله وغاياته"<sup>1</sup>، ذلك أن الإسلام أسس للقواعد العامة في مسألة الحكم، حيث أمر بالشورى والعدل واحترام إرادة الأمة والتشجيع على حكم الافراد والاستبداد، أما الآليات الكفيلة بترجمة قاعدة الشورى وسلطان الأمة إلى نظام سياسي يمنع الاستبداد، فقد تُرك لاجتهاد المسلمين، ويبدو أن التجربة الغربية قد طورت الآليات التي تحفظ القيام بتلك المبادئ تطويراً معتبراً<sup>2</sup>.

أحيا الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مصطلح أهل الحل والعقد وبعثه من المدونة التراثية، ليجعله في كثير من الأحيان مرادفاً لمصطلح النواب في النظام البرلماني المعاصر، في محاولة لجعل الفقه السياسي التقليدي عصرياً، على الرغم من اتساع المسافة بين المصطلحين تاريخياً ومفهومياً؛ فأهل الحل والعقد في التاريخ الإسلامي لم تكن لهم سلطة تشريعية ولا تمثيلية، حيث كانوا يضطلعون بوظيفة استشارية خادمة للسلطان في كثير من الأحيان<sup>3</sup>، ثم أدى مسار التاريخ الإسلامي إلى تهميش فكرة أهل الحل والعقد؛ لأن الحكم سار إلى الاستخلاف أولاً ثم إلى ولاية العهد ثانياً، ثم التغلب ثالثاً، وهو ما اعترف الفقهاء بشرعيته لاحقاً، وذلك على خلاف الدور الفاعل الذي قد يكون للنواب في الديمقراطيات الحديثة في معارضة السلطة الحاكمة والاختلاف عنها<sup>4</sup>.

إن هاجس تجديد الفكر الإسلامي جعل بعض المفكرين لا يكتفي بمجرد المقارنة بين المفاهيم وقياس بعضها ببعضها الآخر، بل كانت محاولة التجديد عبر تفكيك المفاهيم التقليدية إلى أجزائها

<sup>1</sup> - راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 112.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 17.

<sup>3</sup> - يقول محمد العبد الكريم في دراسته حول تفكيك الاستبداد: "إن الغموض الذي يكتنف طريقة اختيار أهل الحل والعقد سمحت للحاكم المتغلب أن يختار أهل حلّه وعقده بنفسه، ولا إشكال في اختيار الأمة لأهل حلّها وعقدها، وتوكيلهم لينوبوا عنها حتى في عقد البيعة... ولكن الشأن في طبقة يختارها الحاكم المتغلب من الموالين لسياسته ثم يفرض على الناس احترامهم، والالتزام بجلهم وعقدهم... فأهل الحل والعقد ما لم يكن اختيارهم عن طريق الناس... فلا عبرة بهم، سواء اختارهم الحاكم أم نصبوا أنفسهم أهل حل وعقد بالجبر والقوة". محمد العبد الكريم، تفكيك الاستبداد: دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2013م، ص 105.

<sup>4</sup> - ينظر: أنور الجمعاوي، مفهومة الدولة عند الإسلاميين، في: (إبراهيم أمهال وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة)، مرجع سابق، 243/2. معتز الخطيب، الوسطية الإسلامية وفقه الدولة، مرجع سابق، ص 189.

التفصيلية، وإدخال المعاني الجديدة إلى هذه الأجزاء. وتم الانتهاء عبر ذلك إلى تعديل المضمون الكلي للمفهوم، لكي يصبح عبر أجزائه موافقاً منطقيًا للصيغة الجديدة التي يراد قراءة المفهوم التقليدي من خلالها، وهو ما حدث مع مفهوم الشورى؛ حيث جرى تحديث المفاهيم المتفرعة عنه كأولي الأمر وأهل الحل والعقد والإجماع، وجعلها متقاربة مع المفاهيم الحديثة بشأن النواب أو المنتخبين والرأي العام، وبذلك يصبح مفهوم الشورى معبراً منطقيًا عن الديمقراطية<sup>1</sup>.

إن التفكير في الشورى وصيرورتها زُكناً وفريضة وقواماً للدولة الإسلامية المعاصرة سببه السياق السياسي المعاصر، هو سياق الدولة الحديثة والفكر السياسي الغربي؛ حيث شكلت الشورى بوابة النقاش والمدخل إلى فكرة التمثيل الشعبي ومبدأ سيادة الشعب وولايته على نفسه، ومحاربة الاستبداد، كما استعمل مفكرو الإسلام المعاصرين الشورى كثيراً في الجدل مع الديمقراطية، وأنفقوا الكثير من الوقت في إيضاح الفروق بينهما، إلى أن صاروا إلى القول بالمرادفة أو بقبول الديمقراطية بوصفها أداة إجرائية لتطبيق الشورى، وقد كان لهذا السياق وللسجيل مع العلمانية دورهما في رفع درجة الانتباه إلى هذا المبدأ في الإسلام.

### المطلب الخامس: العدل

يعد العدل الغاية العامة أو غاية الغايات من الحكم الإسلامي، وقَلَّ أن تحدث رجال قانون أو باحثون في أمور الحكم والسياسة كما تحدث علماء الإسلام وباحثوه عن العدل، وضرورة التزامه ووجوبه على الحكّام، وكل من تولى ولاية تتعلق بصالح الجماعة، وذلك أن الأمر بالعدل ورد صريحاً في القرآن الكريم وجعله الله غاية الحكم<sup>2</sup>، كما أكدت الدعوة إليه الأحاديث العديدة، وأطبقت الآثار والأخبار على ضرورة التزامه ووجوب مراعاته<sup>3</sup>.

والعدل في معناه العام: هو الإنصاف في الأحكام والتصرفات التي تعنى بإسعاد الأمة، وتعمل

---

<sup>1</sup> - عبد الحكيم أبو اللوز، دسترة الشورى: الكيفية والإشكاليات، مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ع3، شتاء 2013م، ص283-284. حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص139-140.

<sup>2</sup> - تناول الخطاب القرآني مفهوم العدل بوصفه قيمة تتجاوز كونها مجرد قيمة أخلاقية، إلى كونها ناظمة للنسق المفهومي للنظرية السياسية في القرآن، فهي تكاد تكون القيمة السياسية الوحيدة التي خوطب المسلمون بها وأمروا بها أمراً مباشراً لمرات عديدة. عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن، مرجع سابق، ص278-279.

<sup>3</sup> - محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مصدر سابق، ص325.

على تحقيق مصالحها وفقاً لمبادئ الشريعة وأصولها العامة<sup>1</sup>، والمساواة فرع عن العدل وصورة من صورته، وهي سمة لازمة للمجتمع الإسلامي وخصيصة من خصائصه، ومن العدل التسوية بين المواطنين في حقوقهم وحررياتهم<sup>2</sup>.

وفي معناه الخاص (أي في السياسة): يكون بأن يقوم الحاكم بواجباته، وأن يوصل الحقوق إلى أصحابها، وأن ترعى الدولة مصالح الأمة، وهو هنا مقابل الجور أو الظلم بمعناه العام، وقد اتفق كتاب الأحكام السلطانية وآدابها على ضرورة العدل للملك والعمران<sup>3</sup>. وللعدل نوعان<sup>4</sup>:

1- العدالة الاجتماعية: وهي التي تقتضي أن يعيش كل واحد في الجماعة المعيشة الكريمة، غير محروم ولا ممنوع، وأن يمكن من استغلال مواهبه بما يفيد شخصه وبما يفيد الجماعة ويكثر إنتاجها.

2- العدالة القانونية: وهي التي تقتضي أن يطبق القانون على الجميع على سواء، لا يفرق بينهم بحسب الغنى والفقير أو اللون أو الجنس أو الدين، بل الجميع أمام القانون سواء، فلا تفاضل بين الناس في التطبيق القانوني.

يرى البنا أن العدل في الإسلام أساس الحكم، ويستشهد بقوله ﷺ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾<sup>5</sup>، وقوله ﷺ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾<sup>6</sup>، ويقول ﷺ ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾<sup>7</sup>.

كما عدّ من وظائف الدولة الإسلامية تحقيق العدالة، وهي القيمة العليا في النظام السياسي

<sup>1</sup> - عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 84.

<sup>2</sup> - منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، دار النفائس، الأردن، ط 3، 2011م، ص 148-149.

<sup>3</sup> - معتز الخطيب، العدل في التفكير الإسلامي: المفاهيم والسياقات، مجلة التفاهم، مجلة فصلية فكرية إسلامية تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ع 47، شتاء 2015م، ص 22-23.

<sup>4</sup> - جابر قميحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق، دار الجلاء، القاهرة، ط 1، 1988م، ص 37.

<sup>5</sup> - سورة النساء، الآية 58.

<sup>6</sup> - سورة النحل، الآية 90.

<sup>7</sup> - سورة الأنعام، الآية 152.

الإسلامي، ويؤكد على دور الدولة أو وظيفتها في تحقيق العدالة وضمانها على كافة المستويات، فيقول: "إن ميزان عدالة الدولة هو القانون العادل الرحيم... الذي يحدد حدود الحاكم والمحكوم، ويأخذ من الظالم للمظلوم، ويقيم العدالة بين الأفراد والجماعات والهيئات والطبقات... فإذا لم يكن للدولة ميزان أو سُخِّرَ ميزانها في غير ما وُضِعَ له، عمت الفوضى واضطرب النظام"<sup>1</sup>.

ولا يقتصر عدل الدولة الإسلامية على المسلم، بل تشمل غير المسلم كذلك، ويؤكد البنا في هذا المجال على القاعدة الشهيرة التي تقضي بأن (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)، حيث تشمل هذه القاعدة كافة المجالات ما عدا الأمور الخاصة بالعقائد، أما الأحكام المنظمة لبقية شؤون الحياة فالعدل يقتضي أن الجميع أمام القانون سواء<sup>2</sup>.

وقد جعل البنا تقريب الشُّقَّة بين مختلف طبقات المجتمع، والعدل في توزيع الثروة قوام العدل الاجتماعي في الإسلام؛ مؤكداً على تويي الحاكم جمع الزكاة والإشراف على إنفاقها، مقرراً مسؤولية الدولة في حماية العدل الاجتماعي<sup>3</sup>.

أما العدل السياسي فيظهر في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في أن تكون محكومة بالرعاية والطاعة معاً، وذلك بالتزام الحاكم برعاية مصالح الكافة في تويي الأحكام وتدير الشؤون، أما المحكوم فعليه واجب الطاعة للحاكم؛ أي عدم معصية أحكامه والانضباط الاجتماعي وفَّقها ليستقيم النظام العام في الأمة<sup>4</sup>.

ويقتضي عدل الدولة الإسلامية -حسب القرضاوي- حماية حقوق الضعفاء، ووَصَفَ الدولة الإسلامية بأنها دولة المظلومين والمستضعفين في الأرض، فهي تقف في صفهم إلى حدِّ أنها تقاتل في سبيل تحريرهم وإنقاذهم من الطواغيت، ذلك أن الإسلام "أرشد الناس إلى العدل الذي نزلت به كتب الله تعالى وبعث به رسله، وبه قامت السماوات والأرض، يقتضي رعاية الضعفاء والوقوف إلى جانبهم، حتى ينالوا حقوقهم المالية والأدبية"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - حسن البنا، ميزان، جريدة الإخوان المسلمين اليومية، عدد 730، 17 سبتمبر 1948، نقلاً عن: (إبراهيم البيومي غانم،

الفكر السياسي للإمام حسن البنا)، مرجع سابق، ص 262.

<sup>2</sup> - إبراهيم البيومي غانم، المرجع نفسه، ص 262-263.

<sup>3</sup> - حسن البنا، مجموعة الرسائل، مصدر سابق، ص 340 وما بعدها.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 95. وحسين سعد، الأصولية الإسلامية، مرجع سابق، ص 157.

<sup>5</sup> - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة، مصدر سابق، ص 41.

وربط محمد المبارك بين تحقيق العدل وتطبيق الدولة لأحكام الشريعة، التي تضمنت العدل في إعطاء الحقوق لأصحابها وتنظيم العلاقات بين الناس تنظيمًا عادلاً، ويكون العدل كذلك بالتسوية بين الناس في جملة أمور منها: المعاملة وإسناد الوظائف والأعمال على أساس الكفاءة وعدم المفاصلة والتمييز بينهم<sup>1</sup>.

وإحلال الدولة العدل بين رعيتهما له صورتان: صورة سلبية بمنع الظلم وإزالته عن المظلوم، أي بمنع انتهاك حقوق الناس المتعلقة بأنفسهم وأعراضهم وأموالهم وإزالة آثار المعتدي. وصورة إيجابية تتعلق بقيام الدولة بواجباتها اتجاه أفراد الشعب في كفالة حرياتهم وحياتهم المعاشية<sup>2</sup>.

أما الغنوشي فقد أكد من مدخل ضرورة السلطة في الإسلام ووجوبها؛ أن البشر في "اجتماعهم لا مناص لهم من سلطة تقيم العدل بينهم، وإن الإسلام هو شريعة لإقامة العدل"<sup>3</sup>، فوظيفة السلطة الأساسية في الإسلام متمحورة حول إقامة العدل، بما يجعل شرعية وجودها تقاس بقدر ما تقيم من العدل، نافياً عنها المزاعم الدينية أو الحتمية لمكانتها<sup>4</sup>.

إن إقامة العدل هو غاية الدولة الإسلامية، التي ليست إلا جهازاً سياسياً لتحقيق مثل الإسلام الأعلى في إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل، "فتحجز الظالم وتقتص منه بقدر إساءته، وتتصف للمظلوم بقدر ما ناله من ظلم وفق معايير عادلة، فإذا لم يتحقق ذلك وتخلف الواقع عن بلوغ هذا المقصد كاملاً ظل العدل - كمقصد أصلي للاجتماع - هو غاية القانون وأساسه ومعيار شرعية السلطة"<sup>5</sup>.

لا تأخذ قيمة العدل ذلك الطابع الجدلي التي تأخذه بقية المقومات؛ ذلك أن قيمة العدل مما لا يختلف عليه وعلى مركزيته وأنه قطب الرحى في السياسة الشرعية أغلب كتاب نظام الحكم المعاصرين، لذلك يُورده أغلبهم من باب التأكيد على محوريته وأنه غاية الحكم الإسلامي، مع التأكيد على أن العدل يكمن في سيادة الشريعة وتطبيقها، ففي أحكامها يكمن العدل المطلق. إن العدل يعد كواسطة العقد بين سائر المقومات العامة الأساسية والقواعد الدستورية الكلية؛

<sup>1</sup> - محمد المبارك، نظام الإسلام، مصدر سابق، ص 45.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 45-46.

<sup>3</sup> - راشد الغنوشي، الحريات العامة، مصدر سابق، ص 91.

<sup>4</sup> - راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مصدر سابق، ص 10.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 9.

فالشورى مبنها على العدل الذي يناقض استبداد الحاكم بالسلطة، ومساءلة الحاكم هو أيضاً من مقتضى العدل، فالأمة هي التي تختار الحاكم ليقوم فيها أحكام الشرع ويرعى مصالحها، فكان من الطبيعي تحقيقاً للعدل والمساواة أن يُسأل الحاكم عن كل عمل مخالف للشريعة، فالعدل نظام كل شيء، وإقامة العدل مقصود الشرع<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي: مبادئ دستورية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م، ص196. حسن السيد بسيوني، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1985م، ص89. وينظر: حامد ربيع في تحقيقه لكتاب: أبو الربيع شهاب الدين، سلوك المالك في تدبير الممالك، مطابع دار الشعب، القاهرة، ط1980م، 197/1-198. ويقول ابن القيم معبراً عن ذلك: "إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأيّ طريق كان فنمّ شرعه ودينه". ابن القيم الجوزية شمس الدين، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق وتعليق: بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد، بيروت، ط1، 1989م، ص13.

## المبحث الثالث: أطروحة الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

اعتبر فصيل من الفكر الإسلامي المعاصر مصطلح (الدولة الإسلامية) - الذي شاع في العصر الحديث استعماله للتعبير عن نموذج الحكم السياسي الذي يفترض أنه يحقق المقصود الشرعي - لا يعبر عن حقائق دينية أو شرعية ثابتة، وإنما يعبر عن تصور المسلمين حول ما يتوقون إلى أن يكون عليه واقعهم فيما يخص النظام السياسي المنشود، وهو يُجِيل على وجود شكل محدد لبناء الدولة والحكم السياسي في الإسلام، كما يستدعي هذا المصطلح تلقائياً أشكالاً معينة للحكم في التاريخ الإسلامي، والتي تعبر عن نماذج وتطبيقات تاريخية، تتجاوزها الأمة بتغير ظروفها وسياقاتها.

وفي المقابل فإن النموذج الذي يمكن اتخاذه في هذا السياق المعاصر - حسب هؤلاء المفكرين - الذي تعيشه الأمة هو نموذج (الدولة المدنية بمرجعية إسلامية)، وسيتم في هذا المبحث عرض هذه الأطروحة كما عرضها وأصل لها مجموعة من المفكرين المسلمين المعاصرين، وذلك من خلال المطالب التالية:

**المطلب الأول: مفهوم الدولة المدنية**

**المطلب الثاني: ماهية الدولة المدنية في المنظور الإسلامي المعاصر**

**المطلب الثالث: أطروحة الدولة المدنية في ضوء السياسة الشرعية**

## المطلب الأول: مفهوم الدولة المدنية

سيتم التطرق في هذا المطلب لمفهوم الدولة المدنية، وذلك من خلال دراسة مفهومها من حيث تعريفها كتركيب إضافي، وقد تمّ تعريف مصطلح الدولة سابقاً، لذلك سيتمّ التعرض لمصطلح المدني لغة واصطلاحاً، ثمّ نتعرض لمفهوم الدولة المدنية في الفكر العربي المعاصر من خلال الفروع التالية:

### الفرع الأول: تعريف المدني لغة واصطلاحاً

#### البند الأول: المدني لغة

المدني أصلها من كلمة (مَدَن) من " مَدَنَ بِالْمَكَانِ: أَقَامَ بِهِ ... وَفُلَانٌ مَدَّنَ الْمِدَائِنَ: كَمَا يُقَالُ مَصَّرَ الْأَمْصَارَ ... وَكُلُّ أَرْضٍ يُبْنَى بِهَا حِصْنٌ فِي أُصْطَمَّتِهَا فَهِيَ مَدِينَةٌ، وَالنِّسْبَةُ إِلَيْهَا مَدِينِيٌّ، وَالْجُمُوعُ مَدَائِنٌ وَمُدُنٌ.... وَالْمَدِينَةُ: اسْمُ مَدِينَةٍ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، حَاصَّةً غَلَبَتْ عَلَيْهَا تَفْخِيمًا لَهَا، شَرَفَهَا اللَّهُ وَصَانَهَا، وَإِذَا نَسَبْتَ إِلَى الْمَدِينَةِ فَالرَّجُلُ وَالثَّوْبُ مَدِينِيٌّ"<sup>1</sup>.

وفي المعجم الوسيط (تمدّن وتمدين) "عاشَ عيشةَ أهلِ المدنِ وتعمَ وأخذَ بِأسبابِ الحضارةِ، (المدنية) الحضارة واتساع العمران ..."<sup>2</sup>.

وبناءً على ما تقدم يكون إطلاق هذا المصدر على الأمور التالية:

- 1- الإقامة بالمدينة ونمط الحياة بها، وهو عكس البداوة.
- 2- بناء المدن وعمارتها.
- 3- اسم لمدينة رسول الله ﷺ وغيرها.

#### البند الثاني: المدني اصطلاحاً

مصطلح مدني موجود في الفكر السياسي العربي والإسلامي منذ أمد طويل، على الأقل منذ أن قام العرب باستيعاب مقولة أرسطو الشهيرة حول طبيعة الإنسان كحيوان سياسي، من خلال جملة: الإنسان مدني بالطبع<sup>3</sup>، واستخدمت صفة مدني في تراث المسلمين لوصف الإنسان وحاجته

<sup>1</sup> - ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، (مادة: مدن)، 402/13.

<sup>2</sup> - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مرجع سابق، (مادة: مدن)، 859/2.

<sup>3</sup> - رجا بجلول وآخرون، مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)، رام الله - فلسطين، ط2012م، ص 10.

للاجتماع لتحقيق مصالحه، ورأوا ضرورة ذلك الاجتماع وبنوا عليه وجوب تنصيب رئيس له، وأقروا بتنمية ذلك بالمدينة والتمدن، واعتبروا أنّ ذلك ممّا اهتم به الإسلام ونظّمه<sup>1</sup>.

ف عند سعد الدين التفتازاني "الإنسان مدني بالطبع، أي محتاج في تـعيشه إلى التمدن، وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون إليه..."<sup>2</sup>.

كما يقرّر ابن خلدون: "أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع، أي: لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران"<sup>3</sup>.

وبمراجعة موسوعة المصطلحات السياسية والاجتماعية العربية وُجد في تعريفها لاصطلاح (مدنية) تأثرها بتقرير ابن خلدون السابق في مقدّمته، لتشير الموسوعة في لفظة (مدنية) إلى الاجتماع الإنساني باعتباره عمران العالم، لأن الإنسان مدنيّ بطبعه، لتستخدم المدنية كمرادف للاجتماع باعتباره ضرورة لحفظ النوع واستمرار البقاء، إذ يعجز عن القيام بأسباب معاشه بمفرده، وإعداد ما يدافع به عن نفسه من دون معين من أبناء جنسه، لتتم بالاجتماع والمدنية حكمة إيجادها، وغاية ما خلّق له<sup>4</sup>.

أما في الاصطلاح العربي المعاصر، فقد استخدم مصطلح (مدني) لعدّة اعتبارات متنوعة، تختلف بحسب السياق الذي تكون فيه، ويمكن عدّها في أربعة محاور أساسية، هي كما يلي:

أولاً/ المدني في مقابل العسكري، ويتمثل ذلك في إقامة التمايزات بين النظم المدنية والنظم العسكرية، وفي الحديث عن العلاقات المدنية – العسكرية.

ثانياً/ ما يتعلق بالمدينة ومتطلباتها، وبالمدينة التي اعتبرت ضمن مفهوم الحضارة.

ثالثاً/ ما يتعلق بالتحديث السياسي، وهي كذلك ذات صلة بمفهوم المواطنة.

رابعاً/ المدني في مقابل الديني، بمعنى فصل الدّين عن الدولة، أو العلوم الدينية في مقابل العلوم

<sup>1</sup> - نصر محمد السلامي، مدينة الدولة: رؤية علمية، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ط 2014م، ص 17.

<sup>2</sup> - التفتازاني سعد الدّين، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط 1401هـ-1981م، 180/2.

<sup>3</sup> - ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، مصدر سابق، 137/1.

<sup>4</sup> - سميح دغيم، موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط 1، 2000م، ص 921.

المدنية، إضافة إلى ذلك، فإن هناك مجموعة من القيم والعناصر والمشكلات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي تحمل صفة المدني مثل: الثقافة المدنية، والقانون المدني، والحقوق والحريات المدنية، والعصيان المدني، والحريّة المدنية، والخدمة المدنية<sup>1</sup>.

وفي أواخر القرن العشرين ظهر مصطلح (المجتمع المدني)، والآن يكثر الحديث، بل والجدل والصراع حول مفهوم (الدولة المدنية).

وتأسيسًا على ما سبق، يتضح أنّ هذا المصطلح حمّال أوجه، ومتغيّر المعنى بحسب السياق، فهو تارة يستخدم في سياق الدولة والمجتمع السياسي، وتارة أخرى في سياق الدّين، وتارة ثالثة في سياق النظم العسكرية، وتارة رابعة في سياق النظم السلطوية الاستبدادية، وهو الأمر الذي يخلق قدرًا من الغموض عند التعامل معه، مما يجعل السياق الذي يرد فيه المصطلح هو وحده الكفيل بتحديد معناه بدقّة.

### الفرع الثاني: تعريف الدولة المدنية بشكل عام

لا وجود لمصطلح الدولة المدنية في معاجم وأدبيات علم السياسة والاجتماع، بل يوجد التعريف الكلاسيكي للدولة، أما الحديث عن (الدولة المدنية) فيكاد يكون حصرًا في اللسان العربي، فالفلسفة السياسية الغربية تحدثت عن (الحالة المدنية) وهو تعبير استعمله بعض فلاسفة العقد الاجتماعي للإشارة إلى الحالة المناقضة لحالة الطبيعة الأولى قبل الدولة، وبعد نشوء الدولة الحديثة في الغرب، لم تكن هناك حاجة إلى تسميتها بالدولة المدنية، لأنها في الأصل كذلك، فالدولة الحديثة كيان يقيمه مدنيون من عامة أفراد الشعب، وليس الكهنة أو العسكر، على أساس التراضي بينهم وفق قواعد أبدعوها بأنفسهم<sup>2</sup>، كما تحدثت كتابات الفلسفة السياسية عن (الحكم المدني) و(القانون المدني) و (الدين المدني)، بينما لم يرد في تأليفها اصطلاح الدولة المدنية. أمّا الحديث عن (الدولة المدنية)، في عالم اليوم، فنادرًا ما تصاحبه صياغة نظرية تسهم في نقل

<sup>1</sup> - سعيد بنسعيد العلوي وآخرون، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2010م، ص 284-285 و686.

<sup>2</sup> - إبراهيم عرفات، الدولة الدينية والدولة المدنية: تعارض أم توافق، ورقة قدمت في ندوة الإسلاميون والثورات العربية، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة-قطر، 11 و12 سبتمبر 2012م، منشورة على الرابط التالي

<http://studies.aljazeera.net/ar/events/2012/10/2012101103923610313.html>

هذا التعبير إلى دائرة المفاهيم السياسية<sup>1</sup>.

لكن يمكن القول إن ما نسميه دولة مدنية هو نفسه في سياق أشمل الدولة الحديثة التي نشأت وترعرعت في ظل الفلسفة السياسية الغربية، ذلك أنّ هذا التعبير شأنه شأن مصطلحات "الديمقراطية" و "العلمانية" و "المجتمع المدني" وغيرها، ما كان له أن يكون موضوعًا للتفكير السياسي العربي لولا المقارنات التي نعقدتها على الدوام بين تاريخنا السياسي والاجتماعي في الفترة الحديثة، وتاريخ الغرب السياسي والاجتماعي في الفترة نفسها<sup>2</sup>.

أما عن أسباب ظهور هذا المصطلح في الفكر العربي المعاصر، فقد أقحم هذا التعبير للتهدئة والوساطة بين التيارات السياسية المتخاصمة في خضم الإجابة على سؤال الدولة العربية المنشودة، أو في الحديث عن صيغ جديدة للدولة العربية، وعن إعادة ترتيب النظام السياسي والعلاقة بين سلطاته، وعادة ما يستخدم مصطلح "الدولة المدنية" في خضم الفترات الانتقالية ما بين النظم الشمولية والديمقراطية، حدث ذلك في أوروبا الشرقية في ثمانينات القرن الماضي، كما احتل هذا المصطلح "الدولة المدنية" مقدّمة تلك الصيغ التي نادى بها قطاع كبير من النخب الثقافية والسياسية العربية، خاصة في عدد من البلدان العربية التي شهدت انتفاضات شعبية ضد الأنظمة الحاكمة وتحولات سياسية كبرى في السنوات الأخيرة<sup>3</sup>.

أكثر التعاريف رواجًا تلك التي تعرّف الدولة المدنية بأسلوب التضاد، باعتبارها "الدولة المضادة للدولة الدينية أو العسكرية"<sup>4</sup>، وذلك من خلال التركيز على تاريخ الدولة الدينية التي عرفها الغرب عندما كانت الكنيسة تسيطر على مجريات الحياة السياسية في الغرب، وتعرف كذلك بالدولة الشيوقراطية التي يسيطر عليها رجال الدين (طبقة الكهنوت، أو القساوسة، الإكليروس)،

---

<sup>1</sup> - عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية: تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط- المملكة المغربية، ط1، 2016م، ص10.

<sup>2</sup> - رجا بهلول وآخرون، مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية، مرجع سابق، ص 9.

<sup>3</sup> - علي السيد أبو فرحة، التشوهات الفكرية في بناء مفهوم الدولة المدنية، في: (إبراهيم أمهال وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة)، مرجع سابق، 528/2. أنظر أيضا: محمد فاضل نعمة، الدولة المدنية بين التأصيل النظري والتغيير العربي، مقال منشور على موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 2012/8/31، على الرابط التالي <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=322106>

<sup>4</sup> - علي السيد أبو فرحة، التشوهات الفكرية في بناء مفهوم الدولة المدنية، في: (إبراهيم أمهال وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة)، مرجع سابق، 528/2.

وهي فئة لها أو لبعض شُخصها عصمة ، وتحكم باسم الله أو بما عرف بنظرية الحقّ الإلهي، لذلك فهي تعتقد بقدسية وصواب رأيها على الدوام، وعُرِّفت كذلك بأنّها الدولة التي لا تستند إلى حكم العسكريين، لشيوع الاعتقاد أنّ هؤلاء لا يتخلون عن السلطة، وفقاً لطبيعة نشأتهم، وما تستوجبه تلك النشأة من طاعة وتراتبية، يُحيل ذلك أنّ كلتا الدولتين الدينية والعسكرية ترتكزان على نظام شمولي استبدادي، تبتغي الدولة المدنية تقويضه، والملاحظ على هذا التعريف هو التركيز على هوية الأشخاص الذين يديرون الحكم في الدولة، فهم مدنيون ليسوا رجال دين أو عسكري، ومع ذلك فقد يحكم مدنيون بشكل من أشكال الاستبداد، لذلك فإنّ تحديد الهوية الاجتماعية لفئة الحكام غير كافية لصفة المدنية، ومن الأولى التركيز على القوانين والدساتير وفلسفة الحكم والقيم التي يطبقها<sup>1</sup>.

إن الدولة المدنية في المنظور العلماني والليبرالي تتشكل من مجموعة خصائص أهمها:

**1- مدنية القوانين والعلاقات:** أي يتأسس بين أفراد المجتمع نظام مدني قائم على السلام والتسامح وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات، إن هذه القيم هي التي تشكل ما يطلق عليه الثقافة المدنية، تحكم هذه العلاقات قوانين بعضها مكتوب والبعض الآخر غير مكتوب، وهي التي تشكل بنية الحياة اليومية للناس.

**2- المواطنة:** ويقصد فيها تساوي جميع المواطنين أمام القانون وقيامهم بواجباتهم تجاه المجتمع، لا تمييز بين مواطن وآخر حسب المهنة، أو الدين، أو المنطقة، أو المال، أو المعتقد، تشكل المواطنة في الدولة المدنية قيمة المساواة.

**3- الديمقراطية:** وهي التي تمنع استئثار السلطة السياسية من قبل فرد أو نخبة أو عائلة أرستوقراطية أو نزعة أيديولوجية.

**4- فصل الدين عن السياسة:** يظل الدين في الدولة المدنية حسب هذا المنظور عاملاً أساسياً في بناء الأخلاق وتحصين المجتمع أخلاقياً وتربوياً، مع إزاحته في الشؤون العامة للدولة أو ما يسمى بالحياد العقائدي<sup>2</sup>.

كما يميل بعض أصحاب هذا المنظور إلى تمييز اصطلاح (الدولة المدنية) عن (الدولة

<sup>1</sup> - رجا بملول وآخرون، مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية، مرجع سابق، ص 14-15-16 .

<sup>2</sup> - طارق متري وآخرون، آفاق الدولة المدنية بعد الانتفاضات العربية، معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية، الجامعة الأمريكية في بيروت، 2013 م، ص 19.

العلمانية)، من خلال التأكيد على أن الدولة المدنية ليست دولة ضدّ الدين، لكنها تقوم على الحياد وتعتبر الدين لا يدخل ضمن انشغالاتها، فهي تتأسس على الحياد الديني للدولة، الذي يعني أنّ هذه الدولة لا يمكن أن تكون في خدمة الدين أو في خدمة دين الأغلبية، كما تتأسس على الحياد السياسي للدين الذي يعني أن الدين لا يمكن أن يتدخل في تدبير دواليب الدولة أو يساهم في ذلك<sup>1</sup>.

وهذا التمييز بين الدولة المدنية والدولة العلمانية لا يستقيم، لأن مفهوم العلمانية وفقاً لإشارة الدستور الفرنسي لعام 1946 إليها يقوم على أنها (حياد الدولة حيال الديانات)، مما يعني اتجاه بعض المفكرين العرب المنتمين إلى هذا المنظر، وخاصة عقب التحولات الراهنة إلى استبدال المفهوم وثبات المضمون، وذلك في محاولة درء شبهة العلمانية نظراً لاقتران مصطلح الدولة العلمانية عند الحديث عنه بالتحفظ على مستوى الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة<sup>2</sup>.

أما المنظر الليبرالي فيرى إضافة إلى ما سبق أن الخلاص يكمن في الإصلاح الشامل واتخاذ الحرية سبيلاً لذلك، فالسبيل إلى الدولة المدنية "هي الديمقراطية الليبرالية والمؤسسات الدستورية والقضائية المستقلة وحقوق الأفراد وحقوق القوميات والعقائد..... فلا ديمقراطية دون حرية المواطنين وحقوقهم الفردية وحرية العقيدة والتعبير عن الرأي والتعددية السياسية"<sup>3</sup>.

فالمنظر الليبرالي يرى الدولة المدنية كجزء من الليبرالية كفلسفة ومنهج ونظام شامل للحياة، فهو ديمقراطي ليبرالي في موقفه من الدولة، علماني في موقفه من الدين، فردي في موقفه من المجتمع، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد، وهو محصلة عوامل ثقافية ونفسية وتاريخية وحضارية، التي سادت في أوروبا في الأزمنة الحديثة.

يلاحظ على مفهوم الدولة المدنية من خلال العرض السابق، أن المفهوم يعاني شيئاً من الضبابية وعدم التماسك في تعاطيه مع الدين في الواقع والخبرة العربية، حيث يحرص المنظر العلماني الليبرالي على إزاحة الدين من الشؤون العامة للدولة، فيما يسمى بالحياد العقائدي، في مقايسة واضحة على النموذج الغربي للدولة المدنية، باعتباره نموذجاً وحيداً ومحتملاً لكل دولة

<sup>1</sup> - علي السيد أبو فرحة، التشوهات الفكرية في بناء مفهوم الدولة المدنية، في: (إبراهيم أمهال وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة)، مرجع سابق، 61/2.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، 529/2.

<sup>3</sup> - رجا بملول وآخرون، مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية، مرجع سابق، ص 138.

مدنية يمكن أن تنشأ في العالم ، في إطار عوملة أنساق القيم.

إن أكثر عناصر تعريف الدولة المدنية جدلاً بين التيارات الفكرية العربية والإسلامية الراهنة هو فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة والسياسة، حيث تطغى الخبرة الغربية على الجدل الدائر، وذلك باستحضار تجربة الدولة الدينية الثيوقراطية ونقيضتها الدولة العلمانية، في حين نشهد غياب التنظير لدولة عربية مدنية تراعي الخصوصية الدينية والسياسية والتاريخية للمجتمعات العربية والإسلامية، وعلاقة الدين فيها بالمجتمع من جهة والسياسة والدولة من جهة أخرى.

بعد هذا العرض للمنظور العلماني الليبرالي في تناول مفهوم الدولة المدنية، يعرفها البعض في تعاريف أكثر إجرائية بأنها: "دولة ديمقراطية تسمو فيها الإرادة الشعبية، لتكون المحدد في اختيار من يحكم ومن يقرّر ومن يشرّع ومن يحاسب ، ولذلك فهي تنحني لإرادة الأغلبية ، وتحترم حقوق الأقلية ، تنظم التداول السلمي على السلطة ، وتقرّر مبدأ فصل السلطات ، وتقيم قطعة مع كل مفردات التسلط والاستبداد والفكر الإطلاقي الواحد تحت أيّ مسمى ، سواء كان دينياً أو أيديولوجياً"<sup>1</sup>.

كما يعرفها البعض الآخر بأنها: "دولة المواطنة وسيادة القانون، التي تُعطى 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 وحرّياته الأساسية، واحترام التعددية، والتداول السلمي على السلطة، وأن تستمد السلطة شرعيتها من اختيار الجماهير، وتخضع للمحاسبة من قِبَل الشعب أو نوابه"<sup>2</sup>.

تتفق هذه التعريفات في مجموعة من المقومات والمؤشرات التي ينبغي للدولة المدنية التحلي بها، نُجملها في الآتي:

- الدولة المدنية هي دولة مواطنة التي تستند إلى المساواة بين الجميع.
- الدولة المدنية هي دولة ديمقراطية تسمو فيها الإرادة الشعبية، وذلك باعتبارها شرطاً ضرورياً

<sup>1</sup> - أحمد بوعشرين الأنصاري، مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي: دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية، دراسة منشورة على موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بتاريخ 2014/4/27م ، على الرابط التالي

<https://www.dohainstitute.org/ar/ResearchAndStudies/Pages/art357.aspx>

<sup>2</sup> - هشام مصطفى عبد العزيز، الدولة المدنية بين الإسلام والعلمانية، دراسة منشورة بدون تاريخ على الرابط التالي

<http://www.almoustshar.com/NewsInner.aspx?id=2877>

لوجودها.

- السيادة للقانون المعبر عنه بالإرادة الشعبية.

- الدولة المدنية ترفض السطوة العسكرية على النظام السياسي والمجتمع، كما ترفض الدولة الدينية الثيوقراطية.

وعليه يمكن استخلاص تعريف للدولة المدنية على أنها كل دولة لا تخضع لسطوة رجال الدين تحت أي مرجعية دينية أو رجال العسكر تحت أي مرجعية ثورية أو غيرها، وإنما يتولى حكمها مدنيون منتخبون من قبل أفراد الشعب، كما تقوم هذه الدولة على فلسفة للحكم والقيم السياسية كمبدأ المواطنة الذي يؤسس لقيمة المساواة، وسيادة القانون وعموميته الذي يؤسس لقيمة العدل، واعتماد الديمقراطية وآلياتها التي تؤسس لسيادة الأمة وحريتها.

### المطلب الثاني: ماهية الدولة المدنية في المنظور الإسلامي المعاصر

عمد فصيل من الفكر الإسلامي المعاصر إلى نقد أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة التي أصّل ودعا إليها الفكر الحركي وبعض المفكرين المعاصرين - والتي شاعت بعد ذلك وأصبحت تُعبر عن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في مجمله- ومن ثمّ الدعوة إلى تجاوزها، والتبني في المقابل لأطروحة الدولة المدنية وفق تنظير خاص يتجاوز المنظور الليبرالي والعلماني لها، وسيتم عرض ماهية هذه الأطروحة من خلال الفرعين التاليين:

### الفرع الأول: نقد أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة

إذا كانت أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة هي أطروحة توفيقية؛ تنطلق من محاولة الجمع بين فضائل نظام الخلافة التاريخي ومكتسبات الدولة الوطنية الحديثة، فإن أطروحة الدولة المدنية تتجاوز نظام الخلافة التاريخي والفقهاء السياسي المنظر لها، إلى الاعتماد على الأصول والمبادئ السياسية الإسلامية المستنبطة من النصوص الشرعية مباشرة في التنظير على شرعية مفهوم الدولة المدنية ومقوماتها، ويقوم هذا التنظير في جزء منه على نقد أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة في مفهومها وبنيتها.

ويعدّ سعد الدين العثماني (في كتابيه: الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان، التصرفات النبوية السياسية) وجاسر عودة ( في كتابيه: الدولة المدنية، بين الشريعة والسياسة) ومحمد محفوظ (في

كتابه: تحرير الديني الدولة المدنية طريقتاً) أبرز المنظرين الإسلاميين الداعين إلى أطروحة الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المعاصر<sup>1</sup>.

انطلق العثماني في نقده لأطروحة الدولة الإسلامية من جهتين؛ من جهة إبراز التطور الذي عرفته الدولة بصيغتها المعاصرة مما جعلها تتمتع بخصائص مختلفة إلى حد كبير عن الدولة التي نظرت لها الفقه السياسي التقليدي، ومن جهة البناء الخاطئ التي قامت عليه أطروحة الدولة الإسلامية، ويمكن إجمال هذا النقد فيما يلي<sup>2</sup>:

- بروز الشخصية المعنوية والقانونية للدولة المستقلة عن أشخاص الحكام والمحكومين والمنفصلة عن المجتمع، وقد كانت من قبل كياناً بسيطاً يرادف السلطة السياسية بمعناها العام، ومن مقتضيات توفر الدولة على الشخصية المعنوية والقانونية؛ اكتسابها الأهلية القانونية والذمة المالية المستقلة<sup>3</sup>، إضافة إلى وحدتها السلطوية واستمرارها على الرغم من تغير الحكام والمسؤولين، وهذا المعطى المركزي -يقول العثماني- يقرب الفقه السياسي رأساً على عقب، ويفك الارتباط الذي كان قويا بين شخصية الحاكم وشخصية الدولة.

- الإطار العام للبناء السياسي قد تغير بشكل جذري وعرف تحولات عديدة، من ذلك؛ أن الانتماء السياسي والديني كانا انتماءً واحداً (دار الإسلام أو الخلافة)، أما اليوم فإن انتشار دين معين لا يعني بالضرورة تمدد كيانه السياسي، والمعيار الأساس للانتماء إلى هذا الكيان السياسي كان الانتماء العقائدي والديني (الأمة الدينية)، أما اليوم فإن الانتماء السياسي معياره المجال الجغرافي أو الإقليمي (الوطن والجنسية والولاء)، ومن ثم أضحت المجال الجغرافي المحدد من أسس بناء الدولة الحديثة، بعدما كانت الحدود الجغرافية تتمدد حسب القوة العسكرية للإمبراطوريات، فمفهوم الدولة بالمعنى الحديث إذن غير موجود في التاريخ الإسلامي ولا الإنساني قبل العصر

---

<sup>1</sup> - ليس المقصود بالدولة المدنية مدنية السلطة فقط؛ والتي أكد عليها مفكرو أطروحة الدولة الإسلامية، وإنما المقصود الانطلاق من الدولة الحديثة بمفهومها ومقوماتها وبُنيتها للإصلاح السياسي الإسلامي المنشود.

<sup>2</sup> - سعد الدين العثماني، الدولة الإسلامية: المفهوم والإمكان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2016م، ص43 وما بعدها.

<sup>3</sup> - لا ينكر العثماني وجود ومضات للتمييز بين أشخاص الحكام وبناء السلطة؛ من ذلك التمييز بين شخص الحاكم وميزانية الدولة، وبقاء العلماء على العموم في فتاواهم واجتهاداتهم مستقلين عن السلطة، لكن كل ذلك لم يسمح بتمييزها كياناً معنوياً قانونياً مستقلاً عن شخصيات الحكام. المصدر نفسه، ص45-46. وينظر للمقارنة: منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، مرجع سابق، ص163 وما بعدها.

الحديث، وهنا يطرح إشكال الانسجام مع مفهوم جديد غير مسبق.

- إن مفهوم الأمة الإسلامية في القرآن هو مفهوم ديني عقدي، فكل من يدين بدين الإسلام فهو ينتمي إلى أمة الإسلام، وهذا المفهوم مختلف عن مفهوم الأمة القومية (أبناء قومية واحدة)، أو الأمة السياسية (كيان سياسي واحد)، ومن ثمّ فإنّ التكييفات السياسية لوجود المسلمين عبر التاريخ إنما هي اجتهادات فوضت لهم مثل ما فوضت لهم سائر أمور دنياهم، فوجود دولة إسلامية تعبر عن الأمة الإسلامية وتجمعها في كيان سياسي واحد، ليست مقصودًا شرعيًا دينيًا، ولكنها حاجة ومعطى سياسيان.

- إن الخلافة في النصوص والكتابات الإسلامية ليست نظامًا سياسيًا محددًا ولا نموذجًا شرعيًا للحكم السياسي، بل شكل تنظيمي ابتكره العقل المسلم لمواجهة ظروف حضارية خاصة، ومن ثمّ فهي لا تعتبر نموذجًا يقاس عليه إلا على المستويين القيمي والأخلاقي، وليست مقارباته ولا مصطلحاته جزءًا من الشرع أو من الدين، وإن الجمود على هذا الشكل التنظيمي واعتباره مطلبًا شرعيًا دينيًا يجب إنجازه على الواقع، سيمنع المسلمين من ارتياد آفاق واسعة من خلال الاستفادة من التجارب الحديثة في بناء الدولة وإدارة الحكم.

- إن مصطلح (الدولة الإسلامية) الذي شاع في العصر الحديث استعماله للتعبير عن نموذج الحكم السياسي الذي يفترض أن يحقق المقصود الشرعي هو مصطلح جديد، لم يرد في النصوص الشرعية، ولا في كتابات الفقه أو الفكر السياسيين في الحضارة الإسلامية، وهو لا يعبر عن حقائق دينية أو شرعية، بقدر ما يعبر عن تصور المسلمين حول ما يتوقعون إلى أن يكون عليه واقعهم، والمعنى المنتقد في هذا المصطلح هو جعله يعبر عن نموذج شرعي مكتمل وناجز وقديم، كما يستدعي تلقائيًا أشكالاً معينة للحكم في التاريخ الإسلامي.

ويقرر العثماني نتيجة بهذا الخصوص يرى فيها أن الفقه السياسي بمختلف أنواعه ومستوياته، والذي برز في التاريخ الإسلامي، غني وإبداعي، لكنه لا يمكن أن يتجاوز المقولات والمقاربات السائدة في عصره، كما شهدت العلوم الاجتماعية وفي مقدمتها علوم السياسة تطورًا كبيرًا لا يمكن إغفاله أو الانعزال عنه، كما أن المحددات الحديثة للدولة أضحت واقعًا لا يمكن القفز عليه، ولا يمكن إلا العمل على تكييف النظريات والاجتهادات الفقهية لتتلاءم معه<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - سعد الدين العثماني، الدولة الإسلامية: المفهوم والإمكان، مصدر سابق، ص 43.

وذهب إلى أن الخيار الأوفق الذي ينبغي أن يتجه إليه المسلمون هو أن يعتبروا أن "النظام السياسي الذي بينه المسلمون هو بناء بشري اجتهادي يبدعونه وفق ظروفهم وحاجتهم، وهو بناء محايد في أصله، يمكن أن يتقاسموه مع غير المسلمين من الوطن نفسه، أو يقتسموا نموذجهم مع مجتمعات أخرى. ومن الطبيعي أن يعبر هذا البناء عن التوجهات والمبادئ التي يؤمن بها المجتمع، وأن يرتكز نظامه القانوني على الأسس التي يختارها أبنائه. وهو ما يعبر عنه بأنها دولة مدنية"<sup>1</sup>.

وفي نفس السياق يلاحظ جاسر عودة أن مفهوم الدولة الإسلامية في الفكر الإسلامي مُثقل بالقيم والفرضيات المسبقة، وليس هناك اتفاق بين المفكرين الذين تحدثوا عن الدولة الإسلامية حول ماهيتها؛ هل هي الدولة النبوية أم دولة الخلافة الراشدة أم الدولة السلطانية؟ وإذا كانت كذلك، فما هو الحل للتناقضات الهائلة بين معالم تلك الدولة ومعالم الدولة الوطنية الحديثة القائمة اليوم في الواقع المحلي والدولي؟ أم أن الدولة الإسلامية هي دولة الشرع بالمعنى الخلدوني الطوباوي الذي قد يؤمن المرء باستحالة تحقيقه في الواقع على الرغم من التنظير له على الورق؟ أم هي الدولة الحديثة التي تقطنها أغلبية من المسلمين، ويحكمها دستور ولها سيادة وتفرض على مواطنيها وغيرهم قوانين وحدودًا وقيودًا معينة؟<sup>2</sup>.

ثم ينتهي جاسر عودة إلى إن الدولة الإسلامية المعاصرة هي بالضرورة اللازمة "الدولة التي تسعى على تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية وقيمها وأهدافها ومبادئها في دنيا الناس، وهذا ما يمكن أن تحققه الدولة المدنية التي تحقق التعددية بالمعنى الشامل"<sup>3</sup>.

لقد خلقت أطروحة الدولة الإسلامية رؤى مثالية شبه شمولية في الفكر الإسلامي المعاصر، فهي تعلق آمالها في الإصلاح بدولة قوية تجبر الأمة جبراً على الالتزام بقيم وأحكام الإسلام، وهي رؤى لا تنظر للإسلام إلا من جوانبه القانونية، وذلك بدل التركيز على قضية تثبيت المؤسسات والمبادئ حكماً وهادياً للممارسة وبديلاً عن مزاج الأشخاص المتقلب، فقد انشغل الفكر الإسلامي المعاصر بصورة مفرطة بتثبيت مبدأ الحكم الإسلامي وقضية تأسيسه، غافلاً عن

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 61.

<sup>2</sup> - جاسر عودة، الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2015م، ص 268-269.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 269.

الضوابط اللازمة لجعل هذا المبدأ قابلاً للتنفيذ والنجاح<sup>1</sup>.

إن الدين الإسلامي بكل قيمه وتشريعاته لم يحدد شكلاً محددًا للدولة والسلطة، وإنما حدّد مجموعة من القيم والمبادئ السياسية والدستورية التي ينبغي أن تسود وتتحكم في مؤسسة الدولة بغض النظر عن شكلها ومُسمّاهَا، فالدولة ضرورة اجتماع، يقتضيها الاجتماع ويُنْبئها لا تبنيه، وإن كانت بعد أن يبينها تعود لتسهم في إعادة بنائه وتجديده، فالمهم في مؤسسة الدولة ليس شكلها وإنما القيم الأساسية التي تحتضنها، فلا وصفة دينية ملزمة للدولة<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: تعريفات للدولة المدنية في المنظور الإسلامي المعاصر

يعتبر سعد الدين العثماني الدولة المدنية هي المنافية للدولة الديكتاتورية المستبدة التي لا يضبطها قانون، وتحكم بمجرد قوة السلاح والأمن والجيش، كما يعتبر الدولة المدنية هي المقابل للدولة الدينية التي يعبر فيها الحاكمون في قراراتهم عن إرادة إلهية مقدسة، باعتبارهم معصومين لا يخضعون للمحاسبة والمراجعة، فشرعيتهم تستند إلى حق ديني مقدس، لا إلى الاختيار الطوعي الحر للمواطنين، كما أنّها لا تضمن حقوق مختلف أتباع الديانات من شعبها ولا تساوي بينهم في الحقوق، والدولة المدنية على العكس من ذلك شرعية الحكام بشرية، تستند إلى الاختيار الطوعي الحر للمواطنين، وهم ليسوا فوق النقد والمحاسبة، وإن اقتضى الحال المعاقبة، والحقوق والواجبات فيها تقوم على المواطنة، والدولة تضمن لأتباع الديانات حقوقهم، ويحدد بعد ذلك مقومات الدولة المدنية في خمسة هي: تمثيلها إرادة المجتمع، وكونها دولة قانون، وانطلاقها من نظام مدني من العلاقات يقوم على السلام والتسامح وقبول الآخر، وتقوم على المواطنة، وتعتمد الديمقراطية والتداول السلمي على السلطة<sup>3</sup>.

وبالنسبة للمجتمع المسلم فالدولة هي دولة مسلمين، وقد يختارون أن تكون دولة مدنية بمرجعية إسلامية، وهذه الدولة قد تختلف من قطر إسلامي أو مجتمع إسلامي لآخر مادام البناء بشرياً، ومادام اختيار تمثل الدولة لمقتضيات المرجعية الإسلامية اختياراً شعبياً وفق اجتهادات فقهية

<sup>1</sup> - عبد الوهاب الأفندي، لمن تقوم الدولة الإسلامية؟، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2011م، ص150-151.

<sup>2</sup> - محمد محفوظ، تحرير الدين: الدولة المدنية طريقاً، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010م، ص45 وما بعدها.

<sup>3</sup> - سعد الدين العثماني، الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص65 وما بعدها.

أو فكرية لا يخفى تعددها في الأمة الإسلامية<sup>1</sup>.

أما جاسر عودة فمع إقراره بأن مصطلح (المدنية) لم يرتبط في أمهات كتب العلوم السياسية بمفهوم (الدولة) إلا في حالات معدودة، فهو يتصور الدولة المدنية "دولة لا يتحكم فيها الاستبداد العسكري وترعى مواطنيها بالقوانين والسياسات والمؤسسات المدنية في حدود العدالة بأشكالها كافة بما فيها العدالة الاجتماعية، وتحافظ على حقوق المواطنين ومؤسسات المجتمع المدني وارتباط الخدمة المدنية بالقيم والمصالح العليا للمجتمع"<sup>2</sup>.

إن مفهوم الدولة المدنية في إطار النقاش الدائر حول طبيعة الدولة الوطنية المعاصرة قد تم تسييسه حسب جاسر عودة، وذلك بالقول أن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة، أو أن الدولة المدنية هي الدولة الليبرالية التي تركز على حريات وحقوق المواطنين كأفراد، أو أنها عكس الدولة الدينية التي يحكمها رجال الدين، أو أن الدولة المدنية هي نفسها الدولة الإسلامية في صورتها الصحيحة منذ عهد الرسالة وميثاق المدينة، وهذا يعبر عن عدم وجود تعريف مستقر تاريخياً وفلسفياً، ومع ذلك فإن للدولة المدنية مقومات ومبادئ يتفق عليها الجميع هي:

- أولها أن يحكمها المدنيون، وألا يرتبط نظام الحكم فيها بالمؤسسة العسكرية.
  - ضمان حريات وحقوق الأفراد وتساويهم أمام القانون بغض النظر عن الدين أو الجنس أو الفكر.
  - مبدأ سيادة القانون وتحقيق العدالة واستقلال السلطة القضائية عن باقي السلطات في الدولة.
  - احترام الدستور للقيم التي قام عليها المجتمع وبالتحديد لمبادئ الشريعة الإسلامية إذا كانت الغالبة للمسلمين، مع كفالة حرية المعتقد لأصحاب الديانات الأخرى<sup>3</sup>.
- ويحدد جاسر عودة مرجعية الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي بمقاصد الشريعة الإسلامية، فهو يرى أن درجة صواب أي اجتهاد في مجال السياسة الشرعية يجب أن يحددها

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 61.

<sup>2</sup> - جاسر عودة، الدولة المدنية، مصدر سابق، ص 73-75.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 75-76.

مستوى مقاصديته؛ أي مستوى تحقيقه لمقاصد الشريعة نظرياً وفلسفياً<sup>1</sup>.

إن اعتبار مقاصد الشريعة مرجعية للدولة يعني أن تعرف الغاية من وجود الدولة في دنيا الناس بناءً عليها، وهي مُستند فكرها حين تبحث عن قيم تبني عليها سياساتها ومؤسساتها، وهي علامة الصحة في كل اجتهاد جديد أو قرار يغير الواقع من القيادات التنفيذية، ومقاصد الشريعة هي الأرضية المشتركة بين المختلفين من كل المذاهب والمشارب الإسلامية بل وبين المسلمين وغيرهم، وهي التي تحكم على إسلامية الدولة من عدمها<sup>2</sup>.

إن مفهوم الدولة المدنية- حسب عبد الرزاق مقري- هو مفهوم غربي تَعَوَّل، وهو مفهوم يحمل في جوهره معنى العلمانية، سواء كانت معادية للدين كما هي حال اللائكية الفرنسية أو في التجربة الشيوعية، أم كانت غير معادية للدين كما هي حال العلمانية الليبرالية ذات الروح البروتستانتية<sup>3</sup>.

بينما يحمل عبد الرزاق مقري عناصر مفهوم الدولة المدنية في المصطلحات التالية: "العقد الاجتماعي، الشعب مصدر السلطات أو الديمقراطية، المواطنة، سلطة الدولة، دولة القانون، المساواة في الحقوق والواجبات، رفض القداسة الدينية للحاكم وبقاء الدين في الجانب الأخلاقي لأفراد المجتمع وبقاء الدولة على الحياد بالنسبة للدين"<sup>4</sup>، ثم ينتهي إلى نتيجة مفادها أن عناصر تعريف الدولة المدنية لا تطرح إشكالاً ولا تحدياً للفكر السياسي الإسلامي سوى ما يتعلق بعلاقة الدين بالحكم، الذي يحتاج إلى مناقشة صريحة وجادة<sup>5</sup>.

كما يؤكد على أن ما يُقابل الدولة المدنية في البلاد العربية والإسلامية هو الدولة العسكرية

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص148.

<sup>2</sup> - يؤكد جاسر عودة في حديثه عن المرجعية على أنها تختلف عن المشروعية ولو تقاطعت معها في بعض الدوائر، فالمشروع في الإسلام ما أظهره الشرع، ومشروعية أمر ما تتعلق بفتوى تبين الحكم الشرعي فيه بناء على دليل من الكتاب والسنة، والمقصود بالمرجعية الإسلامية هنا أوسع من الفتوى، والفارق بينها وبين المشروعية هو الفارق بين الفكر الإسلامي الذي يتعامل مع الأفكار والمؤسسات والفقهاء الإسلامي الذي يتعامل مع الأحكام الشرعية بالحل والحرمة. المصدر نفسه، ص85-87.

<sup>3</sup> - عبد الرزاق مقري، الدولة المدنية: رؤية إسلامية، دار الخلدونية، الجزائر، ط2015م، ص17.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص8-9. وينظر للمقارنة: محمد محفوظ، تحرير الديني، مصدر سابق، ص58 وما بعدها.

<sup>5</sup> - ينظر في تحليل مفصل لموقف عبد الرزاق مقري من الدولة المدنية: عبد الرحمن خلفه، مدى إمكانية اندماج حركات الإسلام السياسي في الدولة المدنية: تجربة حركة حماس الجزائرية أمثودجاً، مرجع سابق، ص24 وما بعدها.

وليست الدولة الدينية، وهذه نقطة اختلاف كبيرة بين التاريخ الغربي والتاريخ الإسلامي بهذا الخصوص<sup>1</sup>.

تنطلق أطروحة الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المعاصر من تبني نموذج الدولة الحديثة - كما هو ماثل في العالم اليوم خاصة العالم الغربي- ونمط العقلنة السياسية التي تقوم عليها، من منطلق تصورها الإجرائي الأداقي؛ فهي أداة تنظيم اجتماعي له منطقته الداخلي الذي لا يتعارض مع أي منظور ديني أو عقدي، كما تتبنى هذه الأطروحة مجموعة منطلقات تتمثل في<sup>2</sup>:

- إن مفهوم (الدولة الإسلامية) الذي عمّر به الخطاب الإسلامي المعاصر لا يحتاج للمراجعة الشاملة فقط، بل ينبغي نبذه تمامًا من مفردات الخطاب السياسي حتى تعود العافية والعقلانية إلى هذا الخطاب، وأن يدرك المسلمون أن الدولة التي يسعون لإقامتها ليست نموذجًا يتنزل من علي، وإنما هي ما ينتج عن الإرادة الحرّة للأمة وبالتراضي من أفرادها وجماعاتها.

- إن الدولة العربية القطرية تعتبر إرثًا للقوى الاستعمارية التي مارست التحديث القسري المؤطر بمصالحها الآنية والمستقبلية، وعلى الرغم من ذلك فإنها أضحت واقعيًا لا يمكن القفز عليه، ومعطى جديدًا لا يمكن إلا العمل على تكييف النظريات والاجتهادات الفقهية لتتلاءم معه، كما لا يمكن إصلاح هذه الدولة إلا بتبني معايير الدولة المدنية الحديثة، لأنها -الدولة العربية القطرية- نموذج فاشل من الدولة الحديثة.

- بالنظر للمعايير والمقومات التي تجعل الدولة مدنية، وبالنظر للتوجهات العامة المبتوثة في القرآن والسنة وكتابات علماء الإسلام، فإن هذه المعايير متوفرة في نظرة الإسلام للدولة، وذلك إذا تمّ استبعاد تأثيرات الأبعاد التاريخية والثقافية في تكييفات علماء الإسلام لها.

- إن الدول القائمة في عالم الغرب اليوم، كلها دول مدنية تتفاوت في مدى تحققها بمختلف عناصر الدولة المدنية وفق المفهوم الغربي الأصلي كعنصر الديمقراطية ودولة القانون والمواطنة، غير أن جميعها تطبق بشكل صارم عنصر العلمانية، سواء ما كان منها معاديًا للدين أم كان مشجعًا لدوره على مستوى الفرد والمجتمع. فمفهوم الدولة المدنية السائد هو مفهوم مُعولم وعلماني، ومن ثمّ

<sup>1</sup> - عبد الرزاق مقرئ، الدولة المدنية، مصدر سابق، ص 40-41.

<sup>2</sup> - ينظر: السيّد ولد أباه، الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010م، ص 11-12. وعبد الوهاب الأفندي، لمن تقوم الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 217. وسعد الدين العثماني، الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص 48 و 65. وعبد الرزاق مقرئ، الدولة المدنية، مصدر سابق، ص 19.

ينبغي للفكر الإسلامي المعاصر أن يعطي بُعدًا جديدًا لهذا المفهوم من خلال المرجعية الإسلامية.

### المطلب الثالث: أطروحة الدولة المدنية في ضوء السياسة الشرعية

قام منظرو أطروحة الدولة المدنية بالتأصيل لها من داخل المرجعية الأصولية الإسلامية، حيث كان السؤال المطروح حول مدى انسجام وجود الإسلام ومجتمع الإسلام مع دولة مدنية تنبني فيها الشرعية على إرادة الشعب، وكان الأساس المنهجي للإجابة على هذا السؤال هو تصرفات النبي ﷺ بالإمامة وسماتها لدى الأصوليين أولاً، وبالتأكيد على أن أصول الدولة المدنية متوفرة في نظرة الإسلام للسلطة ثانيًا، وهو ما يمكن تلخيصه فيما يلي من الفروع:

#### الفرع الأول: مدخل التصرفات النبوية بالإمامة

يمكن تلخيص مسار التأصيل في التصرفات النبوية بالإمامة في الأفكار الآتية<sup>1</sup>:

**1-** أن تصرفات النبي ﷺ التشريعية تنقسم إلى قسمين: قسم لازم لجميع الأمة يشرع فيه أحكامًا نهائية ويدخل فيه تصرفاته بالرسالة وبالفتيا، وقسم غير ملزم في أحكامه الجزئية، وإنما الملزم هو المنهج والخطة الضروريين لإنزال أحكام الشرع على الواقع، ومنه تصرفاته ﷺ بالقضاء وتصرفاته بالإمامة.

**2-** أن كلاً من تصرفي الرسول ﷺ بالقضاء والإمامة ليسا ملزمين لكل جهة قضائية أو تشريعية بحجة أنهما سنة؛ وإنما المنهج على كل من تولى القضاء هو بناء الأحكام على البيّنات والحجج والقرائن، وعلى من تولى مسؤولية سياسية بناء تصرفاته على ما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد، ويصدر التشريعات المناسبة لتحقيق المقاصد الشرعية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - سعد الدين العثماني، في فقه الدين والسياسة، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2011م، ص27 وما بعدها. وجاسر عودة، الدولة المدنية، مصدر سابق، ص141.

<sup>2</sup> - يقول ابن القيم بعد أن سرد نماذج من تصرفات الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين بالسياسة الشرعية: "والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر". ابن القيم، الطرق الحكمية، مصدر سابق، ص19.

### 3- يختلف مقام الإمامة عن المقامات الأخرى بأمرين اثنين<sup>1</sup>:

أ- أن الإمام على حدّ قول القراني "هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاهد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد"<sup>2</sup>.

ب- أن الإمام يمتلك قوة التنفيذ، وهذا شيء لا يملكه المفتي ولا القاضي، والمقصود من الإمامة "إنما يحصل بالقدرة والسلطان"<sup>3</sup>.

4- كان الرسول ﷺ يملك هاتين الميزتين، فكان بالتالي مسؤولاً سياسياً وكان له من هذا المقام تصرفات سياسية وهي تمتاز بما يلي<sup>4</sup>:

أ- أنها تصرفات تشريعية خاصة: أي أنها تصرفات جزئية مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، فهي خاصة بزمانها ومكانها وظروفها، ومن ثم فهي ليست شرعاً عامّاً ملزماً للأمة إلى يوم القيامة<sup>5</sup>.

ب- أنها تصرفات مرتبطة بالمصالح العامة: فهي تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة أو مصلحة المجتمع، ذلك أن التصرف بالإمامة "يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حقّ الأمة"<sup>6</sup>.

ت- أنها تصرفات اجتهادية: فالرسول ﷺ عندما يتصرف بوصفه إماماً أو قائداً سياسياً إنما يتصرف باجتهاده ورأيه الذي يمكن أن يصيب فيه أو يخطئ، ومما يدل على ذلك

---

<sup>1</sup> - يقول القراني: "وأما تصرفه ﷺ بالإمامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء". القراني شهاب الدين أبي العباس، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1995م، ص105.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص105.

<sup>3</sup> - أحمد بن تيمية تقي الدين أبو العباس، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1986م، 527/1

<sup>4</sup> - سعد الدين العثماني، التصرفات النبوية السياسية: دراسة أصولية لتصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017م، ص145 وما بعدها.

<sup>5</sup> - عبر الإمام القراني عن هذا النوع من التصرف النبوي بأنه "لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة وما استبيح إلا بإذنه". القراني، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص108.

<sup>6</sup> - المصدر نفسه، ص56.

مشاورته لأصحابه فيها<sup>1</sup>.

**ث- تصرفات في أمور غير (دينية):** فقد ميّز العثماني في هذا السياق بين المعنى العام للدين؛ والذي يشمل جميع الأعمال التي يأتيها المسلم بما فيها ممارسته السياسية، والمعنى الخاص الذي يستعمل في مقابل الدنيا، وأنبناء التصرفات النبوية بالإمامة على مصالح الدنيا يعني إخراجها من مسمى الدين بالمعنى الثاني (الخاص)، وهو معنى عبر عنه القرافي بالتأكيد على أن حُكم الحاكم يكون "فيما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا". وهو كما يقول: "احتراز من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها، فإن التنازع فيها ليس لمصالح الدنيا بل لمصالح الآخرة، فلا جرم لا يدخلها حُكم الحاكم أصلاً"<sup>2</sup>.

وينتج عن هذا التأصيل للتصرفات النبوية بالإمامة النتائج الآتية<sup>3</sup>:

**1- أن النبي ﷺ قد أسس في المدينة بعد الهجرة نظاماً سياسياً،** ومارس عملياً المسؤولية السياسية واتخذ القرارات في مختلف المجالات التي تقتضيها تلك المسؤولية. لكنه ﷺ لم يكن يفعل ذلك بوصفه مبلغاً عن الله للأحكام الشرعية والدينية، ولكن بوصفه ولياً للأمر ومسؤولاً سياسياً يتخذ القرارات بالنظر للمصلحة المراد تحقيقها.

**2- كان ﷺ في تصرفه بالرسالة يبلغ الدين عن الله تعالى،** وفي تصرفه بالفتيا يخبر عن الله تعالى مراده في أحكام الدين وبيئته، وهما شرع عام للمسلمين إلى يوم القيامة، أما تصرفه بالإمامة فهو مُغاير لهما، ذلك أنه مرتبط بظروفه وسياقاته وبنظرة في المصالح العامة، فهي بالتالي تصرفات مدنية، كان يشاور فيها أصحابه وقد ينزل عند رأيهم، كما أنهم قد يراجعونه فيما يقرره فيها دون نكير، فهي تصرفات اجتهادية مرتبطة بالزمان والمكان والظرف، وهي مُفوضة إلى الجهات المسؤولة في المجتمع بعده ليأخذوا بها أو يغيروها حسب المصلحة المقدره زماناً ومكاناً وحالاً.

<sup>1</sup> - مثال ذلك ما قاله الشوكاني: "وأجمعوا -أيضاً- على أنه يجوز لهم (أي الأنبياء) الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها... وذلك كما وقع من نبينا ﷺ من إرادته بأن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة، وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة". الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000م، 1045/2.

<sup>2</sup> - القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص35-36.

<sup>3</sup> - سعد الدين العثماني، الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص21-22. جاسر عودة، الدولة المدنية، مصدر سابق، ص136-137. وينظر كذلك: نور الدين مختار الخادمي، المقاصد الشرعية في المجال السياسي والدستوري، دار السلام، القاهرة، ط1، 2016م، ص21 وما بعدها.

**3-** أن تصرفاته ﷺ بالإمامة غير مُلزِمة لأي جهة تشريعية أو ذات سلطة بعده ﷺ، لأنها تنزِيل على واقع خاص وظروف مخصوصة، ولا يجوز الجمود عليها، وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه ﷺ في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة، كما لا يجوز لأحد أن ينشئ الأحكام بناء عليها إلا أن يكون في مقام التسيير أو التشريع.

**4-** تبين التصرفات النبوية بالإمامة أن الدولة في الإسلام دولة مدنية، وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي؛ ذلك أن طبيعة هذه التصرفات وسماتها توضح كيف أن الإسلام ينزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما ينزعها عن الوسائل التي تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الأمة، فإذا استثنينا المبادئ الموجهة والقواعد الكلية والمقاصد العامة، التي يطلب من المسلمين الالتزام بها في اجتماعهم السياسي، فإن السياسة داخلية في المنطقة المفوضة للاجتهاد البشري.

إن تأكيد العثماني على أن المجال السياسي مفوض للاجتهاد البشري بإطلاق، وإبعاد النظر الشرعي عن مجال السياسة وتديير شؤون العامة أمر يحتاج إلى تدقيق ونظر، فالسياسة الشرعية ليست محض المصلحة، بل المصلحة المحصلة من النظر الشرعي، مما يفيد عدم استقلال المصالح بنفسها ودخول النظر الشرعي موارد تقديرها واعتبارها، وأن المرونة والسعة في السياسة الشرعية أنها تحكم النظر المصلحي في الموارد التي لا يأتي فيها نص تفصيلي.

إن المشكلة المنهجية التي تطرح على مسلك العثماني؛ وهو اعتماده بشكل أساسي على مدخل تنوع التصرفات النبوية للتأصيل لفكرة تمايز الديني عن السياسي واستقلال السياسي بالنظر المصلحي، أنه لم يناقش التداخل المفترض بين هذه التصرفات، وهل يمكن للنص الشرعي أن يتدخل في مجال السياسة، أم أن مجال السياسة كله محكوم بتصرفات النبي ﷺ باعتبار الإمامة<sup>1</sup> والصحيح أن "مجالات التشريع السياسي الإسلامي شاملة لجميع مصالح الأمة، دينياً ودينيوياً... وهي متفاوتة من حيث قوتها وأثرها، سواء على المستوى الفردي، أم على مستوى المجتمع

<sup>1</sup> - بلال التليدي، الدولة المدنية في إسهامات الدكتور سعد الدين العثماني: محاولة للتأصيل أم إسقاط لمفاهيم الدولة الحديثة خارج النسق الأصولي، دراسة منشورة على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية بتاريخ 2017/7/26.

على الرابط التالي: <https://fairforum.org/research/48>

فمجال السياسة فيه ما هو مأمور به شرعاً بنص خاص، وما هو اجتهادي متروك للنظر المصلحي<sup>2</sup>، ومن أدلة ذلك تحريم الصحابة رضوان الله عليهم في أمور الدنيا والسياسة وسؤالهم للنبي ﷺ فيما إذا كان الأمر على سبيل التشريع أم الرأي القائم على الخبرة البشرية، فعن رافع بن خديج قال: قَدِمَ النبي ﷺ المدينة وهم يُأْتِرُونَ النخل (يلقحون النخل) فقال: "ما تصنعون؟" قالوا: كنا نصنعه، قال: "لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً"، فتركوه فنفضت (يعني أسقطت ثمرها)، قال: فذكروا ذلك، فقال: "إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر"<sup>3</sup>، وفي حديث عائشة وأنس رضي الله عنهما "أن النبي ﷺ مرّ بقوم يلقحون فقال: "لو لم تفعلوا لصلح" قال: فخرج شيصاً، فمر بهم فقال: "ما لنخلكم؟" قالوا: قلت كذا وكذا، قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"<sup>4</sup>.

واستدل العثماني بالحديث على التمييز بين تصرفات النبي ﷺ باعتبار التبليغ الموجبة للطاعة، وتصرفاته باعتبار الخبرة البشرية التي تقبل الخطأ والصواب، وأن أمور الدنيا تدخل في هذا النوع الأخير وهي غير موجبة للطاعة الدينية ومنها أمور السياسة، والحق غير ذلك، فقد بَوَّب النووي هذا الحديث بقوله: "باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا على سبيل الرأي"، فميّز النووي ضمن مسائل الدنيا بين ما قاله ﷺ على سبيل التبليغ وما قاله على سبيل الرأي، مما يعني أن استقلال كل قضايا السياسة بالنظر المصلحي غير مُسَلَّم، وأن للنص الشرعي مدخلاً في هذه القضايا، كما أن مسائل الدنيا هي منطقة تداخل التبليغي والإمامي والقضائي والفتيا، وأن الأمر يحتاج إلى تحديد ضوابط التمييز بين هذه التصرفات، لا استقلال

<sup>1</sup> - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص167.

<sup>2</sup> - ويمكن ملاحظة ذلك في تعريف بن عقيل الحنبلي للسياسة الشرعية بأنها "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى" وتعريف ابن نجيم الحنفي: "هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد ذلك الفعل دليل جزئي". ابن القيم، الطرق الحكمية، مصدر سابق، ص12. ابن نجيم زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، دت، 11/5.

<sup>3</sup> - رواه مسلم في " صحيحه "، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا على سبيل الرأي، (حديث رقم/2362).

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، (حديث رقم/2363).

الديني بتصرفات الإمامة والقضاء<sup>1</sup>.

ومن ذلك سؤال الحباب بن المنذر للرسول ﷺ عن المكان الذي اختاره في بدر حين قال: "يا رسول الله أهذا منزل أنزلك الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة، قال ﷺ: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: يا رسول الله فان هذا ليس بمنزل فأنهض بالناس حتى تأتي ادنى ماء من القوم فننزله، ثم نغور ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فقال ﷺ: لقد أشرت بالرأي"<sup>2</sup>.

وكذلك سؤال السعدين - سعد بن معاذ ﷺ وسعد بن عبادة ﷺ - له ﷺ عندما أراد أن يصالح قبيلة غطفان على ثلث ثمار المدينة، على أن يرجعوا بجيوشهم عن محاصرة المدينة في غزوة الأحزاب بقولهم: "يا رسول الله أمرًا تحبه فنصنعه، أم شيئًا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به، أم شيئًا تصنعه لنا؟"<sup>3</sup>.

إن الأمور التي يقال فيها "أنتم أعلم بأمر دنياكم" هي تلك الأمور التي لم تتناولها الأدلة الشرعية تناولاً عاماً أو تناولاً خاصاً، أو الأمور التي تتناولها السنة لا على سبيل التشريع وإنما على سبيل الرأي فقط، ومن ثم فإن الأصل في كل ما تناولته النصوص الشرعية ولو كان متعلقاً بأمر الدنيا أو المعاش أو غيره؛ أن يكون على سبيل التشريع إلا أن يدل الدليل أو القرينة على خلاف ذلك<sup>4</sup>.

كما أن العلاقة بين الإسلام وأمور السياسة والحكم لا تتوقف عند المبادئ الإسلامية العامة والمقاصد الشرعية فحسب، فالقرآن الكريم يتضمن آيات قطعية الثبوت والدلالة لها علاقة بالسياسة والحكم لا يمكن للمسلم أن يتجاوزها، منها ما يتعلق بالمجال الاقتصادي كتحریم الربا

<sup>1</sup> - بلال التليدي، الدولة المدنية في إسهامات الدكتور سعد الدين العثماني، مرجع سابق، ص 17.

<sup>2</sup> - عبد الملك بن هشام أبو محمد جمال الدين، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1955م، 620/1. ورواه الحاكم في المستدرک، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، باب ذكر مناقب الحباب بن المنذر بن الجموح رضي الله عنه.

<sup>3</sup> - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، 223/2. ورواه عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه بنحوه عن الزهري عن ابن المسيب، كتاب المغازي، باب وقعة الأحزاب وبني قريظة (رقم 10474).

<sup>4</sup> - محمد شاکر الشریف، تحطيم الصنم العلماني: جولة جديدة في معركة النظام السياسي الإسلامي، دار البيارق، دم، ط 1، 2008م، ص 165.

وبعض المعاملات المالية وبعض المواد الاستهلاكية مما قد تشرف عليه الدولة، أو ما يتعلق بالنظام الجنائي كالحُدود والقصاص، أو ما يتعلق بالآداب والأخلاقيات في المجال الاجتماعي كحرمة الفساد والتبذير والضرر وغير ذلك.

## الفرع الثاني: مدخل نظرة الإسلام للسلطة

يعتمد هذا المدخل على أن الإسلام في نصوصه التأسيسية وتوجيهاته العامة، لا يعارض ولا يناقض حقائق ومكونات الدولة المدنية، فليس المقصود تفصيل المنظور الفقهي الإسلامي لأمر بناء الدولة وهيكلتها وتديرها، بل المقصود إثبات أن الأصول الإسلامية لا تتنافى في شيء مع مفهوم الدولة المدنية، بل تؤسس لها على مختلف المستويات.

إن فكرة التعاقد هي الفكرة الأصلية في مفهوم الدولة المدنية، وكل العناصر المتضمنة في تعريف الدولة المدنية هي تابعة لها، كفكرة المواطنة والمساواة ومنع قداسة الحاكم وفكرة الحرية الفردية والجماعية. فطبيعة العقد الذي بموجبه يتولى الحاكم السلطة هو الذي يضمن كل العناصر الأخرى المشكلة لمفهوم الدولة المدنية، فعندما يتم اختيار الحاكم على أساس عقد يتفق فيه الناس على صلاحيات الحاكم وواجباته وحقوقه، وعلى حقوقهم عنده وواجباتهم تجاهه، عندئذ يتنازلون جماعياً بمحض إرادتهم عن تقييد جزء من حرياتهم بأن يعيشوا تحت سلطته وفق قوانين هم من يصدرها عن طريق ممثليهم، ويستمررون في الإذعان لأوامره ما التزم بينود العقد الذي اختاروه بأنفسهم، ومن ثمّ يتساوى عنده أفراد شعبه مهما اختلفت ديانتهم وقناعاتهم ولغاتهم وألوانهم، فيتحقق لهم بذلك معنى المواطنة وتُضمن حقوقهم وحرياتهم الفردية والجماعية<sup>1</sup>.

ومن هذا المنطلق فإن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بنى مقارنته في تبني مفهوم الدولة المدنية الحديثة؛ على سبق المسلمين في بناء نظامهم السياسي منذ عهد النبوة على أساس التعاقد، كذلك تأصيل الفقه السياسي الإسلامي نظريته في الخلافة على أساس التعاقد الاختياري وأنه الأصل الذي يجب العمل به، وهو ما سيتم عرضه في البندين التاليين:

<sup>1</sup> - عبد الرزاق مقرئ، الدولة المدنية: رؤية إسلامية، مصدر سابق، ص 33-34.

## البند الأول: التعاقد الاختياري في تأسيس الدولة النبوية

شكلت بيعتا العقبة الأولى والثانية أساس انبثاق الأمة التي ستصنع دولتها في المدينة المنورة، فما أقرته البيعتان من بنود يمكن اعتباره مبادئ تأسيسية لتشكيل الأمة التي ستكون لها دولة، فكانت بيعة العقبة الأولى تمثل الأساس الأيديولوجي-العقدي للبيعة الثانية، والمدخل لتكوين قاعدة أولية للإسلام في يثرب، ومثلت بيعة العقبة الثانية التعبير السياسي-التنظيمي لهذا المضمون<sup>1</sup>، فكانت بذلك النواة الأولى للدولة الإسلامية في العهد النبوي. وقد كان مضمون هذه البيعة تعاقداً على تأسيس سلطة سياسية بما لهذه الكلمة من معنى مألوف، تحكم مجتمعاً سياسياً ملتزماً، وقامت هذه السلطة السياسية على أساس الإسلام نظاماً للحياة والمجتمع<sup>2</sup>.

لقد كان العهد الذي قطعه أهل يثرب من الأنصار مع رسول الله ﷺ على حمايته ونصرته وهو بين أظهرهم والالتزام بتعاليم الدين، بمنزلة التأسيس لمرجعية دولة المدينة العليا، والتي احتضنت في ظلها مختلف التشكيلات الدينية والعرقية الموجودة في يثرب<sup>3</sup>.

كما قام النبي ﷺ بعد الهجرة إلى المدينة سعياً منه لاستكمال خطوات التأسيس للأمة والدولة، ببناء المسجد وجعله محور ونقطة انطلاق المجتمع الجديد، وأخى بين المهاجرين، كما قام بإصدار الوثيقة<sup>4</sup> (صحيفة المدينة) التي تحول المسلمون بموجبها من النمط البدوي القبلي في علاقاتهم، إلى النمط الحضري المبني على طبيعة قانونية جديدة في العلاقات بينهم، فقد مثلت حالة تعاقد كاملة تعني جميع سكان المدينة بمختلف دياناتهم (المسلمين واليهود)، فهي وثيقة تضمن الحقوق والواجبات لكل سكان المدينة باعتبارهم يشكلون مجتمعاً سياسياً واحداً متنوعاً في انتمائه الديني، فتم بناء دولة المدينة على أساس التعاقد والرضا مع الاحترام التام لقيم الإسلام العليا<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - ينظر تفاصيل بيعتا العقبة الأولى والثانية في: محمد الصوياني، السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة قراءة جديدة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2004م، ص233 وما بعدها، وص239 وما بعدها.

<sup>2</sup> - محمد محفوظ، تحرير الديني الدولة المدنية طريقاً، مصدر سابق، ص31-32.

<sup>3</sup> - أحمد بوعشرين الأنصاري، مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي، مرجع سابق، ص24.

<sup>4</sup> - تنظر نصوص هذه الصحيفة محققة في: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ط5، 1985م، ص59 وما بعدها.

<sup>5</sup> - محمد محفوظ، تحرير الديني الدولة المدنية طريقاً، مصدر سابق، ص32-33.

## البند الثاني: التعاقد الاختياري في الفقه السياسي الإسلامي

إن الحاكم في المدارس الفقهية الإسلامية السنية التي عاجلت موضوعات الإمامة والسياسة الشرعية؛ لا يصل إلى الحكم إلا باختيار الأمة ورضاها وبيعتهما، وهذا مقابل أصحاب النص الذي هو مذهب مرجوح؛ فالماوردي يعرف الإمامة بأنها "عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار"<sup>1</sup>، ويعتبرها القرطبي عقد وكالة يعتبر بموجبه "الإمام هو وكيل الأمة ونائب عنها"<sup>2</sup>، ويقول في سياق نقضه لأطروحة النص: "وإذا بطل ثبوت النص لعدم الطريق الموصل إليه ثبت الاختيار والاجتهاد"<sup>3</sup>. ويقول البغدادي: "واختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار؛ فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية: أن طريق ثبوتها -أي الإمامة- الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها"<sup>4</sup>.

ويلخص ذلك الجويني بقوله: "اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين المطالب على ثبوت الإمامة، ثم أطبقوا على أن سبيل إثباتها النص أو الاختيار، وقد تحقق بالطرق القاطعة والبراهين اللامعة بطلان مذاهب أهل النصوص، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار"<sup>5</sup>.

والذين يقولون بولاية العهد يرون أنها لا تنعقد بمجرد العهد، وإنما تنعقد برضا المسلمين وقبولهم، يقول القاضي أبو يعلى: "لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد وإنما تنعقد بعهد المسلمين"<sup>6</sup>، وهذا ما أكد عليه ابن تيمية إذ قال: "وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إمامًا لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه لم يصر إمامًا"<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> - الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 8.

<sup>2</sup> - القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2006م، 397/1.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، 397/1.

<sup>4</sup> - البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، أصول الدين، حققه وعلّق عليه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1، 2002م، ص 308.

<sup>5</sup> - الجويني، الغيائي، مصدر سابق، ص 54.

<sup>6</sup> - أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلّق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 2000م، ص 25.

<sup>7</sup> - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ص 530.

فلا سلطة إذًا لأحد على الأمة إلا باختيارها، فهي مصدر السلطات، ولذلك يعتبر حاكم الدولة في الفقه الإسلامي وكيلاً عن الأمة أو نائباً عنها، يقول الباقلاني: "وهو في جميع ما يتولاه وكيلاً عن الأمة ونائب عنها"<sup>1</sup>، وأما من يتولى السلطة بغير اختيار الأمة ولا رضاها فإنه يطلق عليه في الفقه الإسلامي (متغلب)، وولايته ولاية قهر واستيلاء وليست ولاية شرعية، ومع اختلاف الفقهاء قديماً وحديثاً في قبولها أو منعها، ظلت أحكامها ضرورة واستثناءً لا أصلاً<sup>2</sup>. وللأمة أن تجتهد في أساليب ممارسة حقها في اختيار الحاكم، بحسب إمكانياتها وظروفها وبما يناسب حالها وزمانها، على ألا تتجاوز المعنى الأساسي في هذا الاختيار؛ وهو أن يكون ناتجاً عن مشاور حقيقي يجمع آراء الأمة ويدرسها ويفحصها، ثم يخرج باختيار من رضيت به الأمة<sup>3</sup>. إن الدولة في الرؤية والتجربة الإسلاميتين هي دولة تعاقدية، وتنبثق هذه الإرادة التعاقدية من خلال جهد حرّ وواعٍ بين الحاكم ومكونات المجتمع الأخرى، بحيث ينوب أهل الدولة وفق انتخاب واختيار حر عن المجتمع في إدارة شؤونه المختلفة، وهذه الصيغة التعاقدية يترتب عليها حقوق ومسؤوليات؛ كحق الشورى وحق الاختيار وحق المراقبة والمحاسبة ومنع قداسة الحاكم ونصح القادة والاهتمام بالأمور العامة للمسلمين وما أشبه ذلك<sup>4</sup>. ومن ثمّ فإن فكرة التعاقد وشرط الرضا في الحكم هي المشترك الأساسي بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي بخصوص مفهوم الدولة المدنية.

<sup>1</sup> - الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيّب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط1، 1987م، ص476.

<sup>2</sup> - ينظر: أنس عز الدين عبد الرحمن جراب، الإصلاح والتغيير السياسي في ضوء نظام الحكم في الإسلام: دراسة فقهية مقارنة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2013م، ص127-128.

<sup>3</sup> - نصر محمد السلامي، مدنية الدولة: رؤية علمية، مرجع سابق، ص60.

<sup>4</sup> - محمد محفوظ، تحرير الديني، مصدر سابق، ص59-60.

## ملخص الفصل الثاني

- تعتبر كتابات حسن البنا كتابات تأسيسية فيما يخص الدولة الإسلامية المنشودة، بل يمكن اعتبار البنا مؤسس مفهوم (الدولة الإسلامية) المعاصر بعد انهيار سلطان الخلافة التاريخي.
- ينطلق أغلب رواد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في تصورهم لموقع السلطة من الدين، من فهمهم لطبيعة الإسلام نفسه باعتباره نظاماً شاملاً يتسع لكل شؤون الحياة، ونتج عن القول بشمولية الإسلام لجميع مناحي الحياة بما في ذلك الجانب السياسي؛ القول بوجود الدولة وضرورتها في الإسلام، وأنها من الأمور التي تتقرر بمقتضى الأمر الشرعي.
- رفض الفكر الإسلامي المعاصر عمومًا وصف النظام الإسلامي بأنه ثيوقراطي؛ على الرغم من تأكيد الطابع الديني المتميز للدولة الإسلامية.
- إن كون الدولة الإسلامية مدنية، لا يعني كونها ضد الدين أو أنها دولة علمانية، فالدولة الإسلامية المنشودة حسب المفكرين الإسلاميين تقوم على مدنية السلطة ودينية التشريع.
- انقسم المفكرون الإسلاميون وغيرهم في تقويم ونقد أفكار أبي الأعلى المودودي وسيد قطب حول الدعوة إلى دولة دينية بالمفهوم الغربي، ونصوصهم لا تدل على ذلك وإن اضطرت عبارتهما في التعبير عن حقيقة الدولة في الإسلام.
- ترجع إشكاليات البناء الجديد للدولة الإسلامية إلى عدم تحديد مفهوم واضح للدولة الإسلامية أولاً، وإلى مركزية الدولة في فكرهم بالنسبة للمجتمع والشريعة ثانيًا، ويرجع ذلك إلى تأثرهم بمفهوم الدولة الحديثة.
- التبتت فكرة الدولة الإسلامية اصطلاحًا ومفهومًا بجملة مفاهيم الدولة الحديثة والخلافة والإمامة والحكم والحكومة، ومن ثمّ فالحقيقة الجوهرية في أطروحة الدولة الإسلامية أنها أطروحة هجينة؛ تستعير صورة الدولة الحديثة وتحفظ بظلّ الخلافة، فقد جرى إعادة إحياء مفاهيم السياسة الشرعية والأحكام السلطانية كما عرفها التراث الإسلامي، ومحاولة تكييفها وتقديمها بصيغة (الدولة الإسلامية المعاصرة) في سياق الصراع مع العلمانية، لا يتغير فيها إلا بعض الألفاظ.
- تمثلت مقومات الدولة الإسلامية المعاصرة في خمس؛ هي: حاكمية الشريعة، السلطان للأمة، الحرية، الشورى، العدل.
- يلاحظ على مفهوم الدولة المدنية أنه يعاني شيئًا من الضبابية وعدم التماسك في تعاطيه

مع الدّين في الواقع والخبرة العربية.

- إذا كانت أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة هي أطروحة توفيقية؛ تنطلق من محاولة الجمع بين فضائل نظام الخلافة التاريخي ومكتسبات الدولة الوطنية الحديثة، فإن أطروحة الدولة المدنية تتجاوز نظام الخلافة التاريخي والفقهاء السياسي المنظر لها، إلى الاعتماد على الأصول والمبادئ السياسية الإسلامية المستنبطة من النصوص الشرعية مباشرة في التنظير على شرعية مفهوم الدولة المدنية ومقوماتها، ويقوم هذا التنظير في جزء منه على نقد أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة في مفهومها وبنيتها.

- قام منظرو أطروحة الدولة المدنية بالتأصيل لها من داخل المرجعية الأصولية الإسلامية، وذلك من خلال تصرفات النبي ﷺ بالإمامة وسماتها لدى الأصوليين أولاً، وبالتأكيد على أن أصول الدولة المدنية متوفرة في نظرة الإسلام للسلطة ثانياً.

- إن العلاقة بين الإسلام وأمور السياسة والحكم لا تتوقف عند المبادئ الإسلامية العامة والمقاصد الشرعية فحسب، فالقرآن الكريم يتضمن آيات قطعية الثبوت والدلالة لها علاقة بالسياسة والحكم لا يمكن للمسلم أن يتجاوزه.

- بنى الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مقارنته في تبني مفهوم الدولة المدنية الحديثة؛ على سبق المسلمين في بناء نظامهم السياسي منذ عهد النبوة على أساس التعاقد، كذلك تأصيل الفقه السياسي الإسلامي نظريته في الخلافة على أساس التعاقد الاختياري وأنه الأصل الذي يجب العمل به.

- إن فكرة التعاقد وشرط الرضا في الحكم هي المشترك الأساسي بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي بخصوص مفهوم الدولة المدنية.

الفصل الثالث:

إشكاليات الحكم

الإسلامي في الدولة

الحديثة

## الفصل الثالث: إشكاليات الحكم الإسلامي في الدولة الحديثة

طرح مفهوم ومقومات الدولة الحديثة ومقتضياتها إشكاليات وتحديات رئيسية على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، حيث سعى إلى الإجابة عليها في محاولة للتماشي مع السياقات والوقائع المعاصرة، فالديمقراطية - كمقوم من مقومات الدولة الحديثة - طرحت على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر إشكالية السيادة العليا بالدرجة الأولى؛ ذلك أن الديمقراطية بمفهومها الأصلي تعني سيادة الشعب في اختيار الحاكم وعزله كذا سيادته في التقنين والتشريع، مما يطرح تحدياً وإشكالاً على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر حول مفهوم السيادة ومصدرها، ويتبع ذلك مفهوم الشرعية السياسية، ومن أين يستمد النظام السياسي شرعيته.

كما طرحت العلمانية - باعتبارها العلاقة التي ارتضاها الفكر والواقع السياسي الغربي المتمثلة في الفصل بين الدين والسياسة والدولة - إشكالاً وتحدياً للفكر الإسلامي المعاصر، والذي يعتمد في أصوله على علاقة مغايرة بين الدين والدولة.

والمواطنة كذلك التي تعبر عن علاقة الفرد بدولته، تلك العلاقة التي يحكمها دستور الدولة والقوانين الصادرة عن سلطتها التشريعية لتنظيم تلك العلاقة، المتمثلة في المساواة في الحقوق والواجبات والحرية والمشاركة في الحياة العامة، في مقابل الفقه الموروث الذي انبنى في هذه الجزئية على واقع تقسيم العالم إلى دُور، وعلى عقد الذمة والأمان.

وسيتيم في هذا الفصل الانطلاق من مقومات الدولة الحديثة التي تم عرضها سابقاً في الفصل الأول، وما تطرحه هذه المقومات الفكرية من إشكاليات وتحديات على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في إطار مقارنة بين الفكر والواقع السياسي الغربي واجتهادات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وذلك وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: إشكالية السيادة العليا في الدولة

المبحث الثاني: إشكالية العلاقة بين الدين والدولة الحديثة

المبحث الثالث: إشكاليات مقتضيات المواطنة

## المبحث الأول: إشكالية السيادة العليا في الدولة

تعتبر قضية السيادة من القضايا المركزية في الفكر السياسي المعاصر، بل هي الأساس لمعرفة غاية النظام السياسي، وأساس المشروعية فيه، والقبلة التي تتجه إليها كافة القوانين في المجتمع. والسيادة مفهوم سياسي حديث، يعود في جذوره إلى الإسهامات الفكرية الغربية لعصر التنوير، ورغم غرابة المفهوم وحدائته، فإنه ينتمي إلى تلك النوعية من المفاهيم الحديثة، التي تتناول ظواهر قديمة شائعة؛ فالحدائثة ترتبط باكتشاف الظاهرة وبحثها لا بوجودها. ورغم محاولة بعض الكتاب المعاصرين البحث عن أصول لنظرية السيادة في الإسلام، تقابل نظريات السيادة الغربي، بما يوافق توجهاتهم والأطروحات التي قدموها، فإن البحث سيعتمد على استقراء الوجهة الإسلامية في موضوع السيادة من واقع النصوص والاتجاهات العامة أو القواسم المشتركة في الفكر السياسي الإسلامي، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم السيادة في الفكر السياسي الغربي

المطلب الثاني: موقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من مفهوم السيادة

المطلب الثالث: السيادة والشرعية بين الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي

الإسلامي المعاصر

## المطلب الأول: مفهوم السيادة في الفكر السياسي الغربي

يرجع مفهوم السيادة الحديث إلى نشوء الدولة الحديثة في السياق الغربي الأوروبي خاصة، وأصبحت السيادة خاصة أساسية من خصائص الدولة القومية الحديثة، واختلف الفكر الغربي في حقيقتها والإجابة على الإشكالات التي تطرحها، وفي الفرعين التاليين سنبين جذور هذه الفكرة وحقيقتها ومن ثمّ الإشكاليات التي تطرحها:

### الفرع الأول: جذور فكرة السيادة

كلمة السيادة (la souverainete) هي فرنسية الأصل ولا مثل لها في اللغات الأخرى، مما يؤكد الأصول الفرنسية لفكرة السيادة، فقد نشأت هذه الفكرة في نهاية العصر الوسيط نتيجة الصراع الذي قاده الملكية الفرنسية لتأكيد استقلالها تجاه القوى الخارجية المتمثلة في الامبراطورية المقدسة والبابوية، ولتأكيد أولويتها تجاه القوى الداخلية المتمثلة بإمارات الإقطاع، فقد ناضل ملوك فرنسا ضد ادعاءات الامبراطورية المقدسة والبابوية بعدم الاعتراف بأي سلطة عليا وأن ملك فرنسا هو إمبراطور في مملكته، وعلى أولوية سلطته على كل السلطات الإقطاعية في فرنسا<sup>1</sup>. وكانت نتيجة هذا الصراع فكرة السيادة؛ التي كانت بمثابة سلاح أُعد من قبل الملكية وسندًا شرعيًا لفرض طاعتها، إلا أنها في البداية -أي السيادة- كانت نسبية ولم تقتصر على شخص الملك، بل كانت تشمل كل من يقبض على سلطة ذات علوية، كما أنها كانت سياسية من حيث التكييف، باعتبارها وسيلة يستعملها الملك في صراعه مع الهيئات الثلاث، وسلبية في مضمونها بإنكار أي سلطة فوقها<sup>2</sup>.

اكتمل هذا التحول في القرن السادس عشر، حيث استقلت السلطة الملكية عن سلطة الامبراطور والبابا، وبسطت الملكية الفرنسية هيمنتها على أمراء الإقطاع في الداخل، وأصبحت السيادة صفة للسلطة التي لا تخضع لأي سلطة أخرى ولا تقبل مناقشة معها، فبعد أن كانت نسبية أضحت السيادة مطلقة. ونتيجة لذلك صارت السلطة الملكية وحدها هي التي توصف بأنها ذات سيادة؛ لأنها وحدها هي الأعلى، وكل هذا التطور وجد مؤداه عند جان بودان التي انتقلت

<sup>1</sup> - منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص 541-542.

<sup>2</sup> - سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، 104/1.

معه السيادة من النسبية إلى السمو بحيث لا تقبل التجزئة، وجعل منها عنصرًا مكونًا للدولة التي لا تظهر إلا بها وتزول بزوالها<sup>1</sup>.

وضعت نظرية بودان حول السيادة المطلقة وغير المجزأة التي تحتكر وضع وكسر والقوانين؛ حدًا للإقطاع الذي جزأ السلطة العامة، كما أنها وضعت حدًا للادعاءات البابوية - فيما يخص السلطة السياسية- والإمبراطورية ضد مملكة فرنسا، فملك فرنسا هو صاحب السيادة، فهو الذي لا يستلم شيئًا لا من البابا ولا من الامبراطور، فكل شيء يصدر من صاحب السيادة<sup>2</sup>.

وقد أدى اختلاط السيادة والسلطة العامة بالملك إلى قيام صراع على أنقاض الصراع الأول يتمثل في تنازع السلطة والسيادة بين الملك والطبقة الارستقراطية من جهة والبرجوازية من جهة أخرى، وبانتصار هذه الأخيرة مدعمة بالطبقات الشعبية على الملك والطبقة الارستقراطية تم الفصل نهائيًا بين الملك والسيادة، وظهرت في هذا السياق نظريتان أساسيتان حول موضوع السيادة هما<sup>3</sup>:

**1- نظرية سيادة الأمة:** مع قيام الثورة الفرنسية وتأكيد الفصل بين الملك والسلطة، ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفة الإطلاق والسمو والأصالة، ولكنها انتقلت من الملك إلى الأمة، لتصبح بذلك إرادة الأمة هي السلطة العليا التي لا تنافس.

والأخذ بمبدأ سيادة الأمة يعني أن الصفة الأمرة العليا في الدولة لا ترجع إلى فرد، أو إلى أفراد معينين، أو هيئات معينة، بل إلى وحدة مجردة ترمز إلى جميع الأفراد. هذه الوحدة التي تمثل المجموع بأفراده وهيئاته، لا يمكن تجزئتها وهي مستقلة تمامًا عن الأفراد الذين تمثلهم وترمز إليهم، لذلك وصفت السيادة بأنها وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة أو للتنازل أو التصرف فيها أو للتملك، فهي ملك للأمة وحدها<sup>4</sup>.

**2- نظرية سيادة الشعب:** قامت هذه النظرية على أنقاض نظرية الأمة، وتقوم على أن السيادة للجماعة بوصفها مكونة من عدد من الأفراد لا على أساس أنها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، فتكون السيادة لكل فرد في الجماعة، فهي تنظر إلى الأفراد ذاتهم وتجعل السيادة شركة

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 104. وينظر: محمد طه بدوي، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص 76-77.

<sup>2</sup> - منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص 546.

<sup>3</sup> - سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص 105/1-106.

<sup>4</sup> - نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 39-40.

بينهم، ومن ثم تنقسم وتتجزأ بحسب عدد أفراد الجماعة السياسية<sup>1</sup>.

ويترتب على هذا الاختلاف بين النظريتين عدد من الفروق أهمها<sup>2</sup>:

**1-** إن الانتخاب وظيفة في الأولى، إذ يمكن تقييده ببعض الشروط كالمال والجنس والأصل وغيرها، أما في الثانية فهو حق لا يجوز منعه عن الفرد بالقيود أو الشروط.

**2-** إن الممثل المنتخب لا يمثل الدائرة التي انتخبته وإنما يمثل الأمة كلها، بينما يمثل دائرته الانتخابية في الثانية.

**3-** إن الأمة بوصفها وحدة دائمة لا تتمثل في هيئة الناخبين فحسب، بل تشمل الأجيال السابقة واللاحقة، على عكس نظرية سيادة الشعب فإنها لا تمثل سوى الجيل الحاضر.

وفي نهاية القرن التاسع عشر أقام الفقهاء الألمان نظرية متميزة عن النظرية الفرنسية وجعلوا الدولة صاحبة السيادة وليست الأمة، فالسيادة تعود للدولة باعتبارها كلاً غير قابل للتجزئة توجد في ذاتها ولذا تم وفق تعبير الفيلسوف هيغل، أما الأمة والإقليم والحكومة فهي ليست إلا عناصرها الذاتية للدولة التي لا تنفصل عنها؛ وعليه فإن السيادة تكون إذن صفة لسلطة الدولة، والتي لا تحدد مطلقاً إلا بإرادتها؛ بحيث أنها تستطيع أن تنظم كما تريد مجال تصرفها ونشاط الأفراد الذين يخضعون لها، ولذلك فإن القانون سوف لا يكون إلا تعبيراً عن إرادة الدولة<sup>3</sup>.

سار الفقه التقليدي بعد ذلك على اعتبار أن السيادة هي المعيار المميز للدولة، واستقر في ذلك الفقه أن الدولة شخص معنوي عام صاحب سيادة، بمعنى أنها صاحبة سلطة سياسية عليا وأمرة نابعة من ذات الدولة ومستقلة، ويخضع لها كل ما عداها في الداخل ولا تخضع هي لسلطة أخرى من الخارج<sup>4</sup>.

## الفرع الثاني: حقيقة السيادة وإشكالاتها

عرّف جان بودان السيادة بأنها: "سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحد منها القانون..."

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 47-48.

<sup>2</sup> - سعيد بالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، 108/1-110.

<sup>3</sup> - منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص 551-553.

<sup>4</sup> - فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1984م، ص 90-

فالصفة الأصلية للسيادة هي سلطة وضع القوانين للمواطنين"<sup>1</sup>.

كما جاء في موسوعة السياسة في تعريفها للسيادة: "هي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة وميزة الدولة الأساسية الملازمة لها، التي تتميز بها عن كل ما عداها من تنظيمات داخل المجتمع السياسي المنظم، ومركز إصدار القوانين والتشريعات، والجهة الوحيدة المخولة بمهمة حفظ النظام والأمن، وبالتالي المحتكرة الشرعية الوحيدة لوسائل القوة ولحق استخدامها في تطبيق القانون"<sup>2</sup>.  
وأما في موسوعة لالاند الفلسفية فتعرّف السيادة بمفهومها السياسي بأنها المعنى الذي يسند إلى: "الشخص الفردي أو الجماعي-أي الشعب-، الذي تعود إليه قانوناً، السلطة التي تصدر عنها كل السلطات الأخرى"<sup>3</sup>.

وبصفة عامة عند تعريف السيادة وتحديد ماهيتها انقسم الفكر الغربي إلى ثلاثة اتجاهات<sup>4</sup>:

**1- الاتجاه الأول** يعرّف السيادة على أنها إحدى خصائص أو صفات سلطة الدولة - أي سلطة الأمر والنهي والزجر-، وقد يعبر عنها بأنها الصفة العليا التي تملكها سلطة الدولة أو الصفة العليا لسلطة الدولة ولكنها لا تختلط بها، فالسيادة هنا ذات معنى سلبي تتلخص في عدم الخضوع لسلطة دولة أخرى وعبر عنه بالاستقلال، وعدم وجود سلطة مساوية للدولة في الداخل ويعبر عنه بالسلطة العليا، وبناء على ذلك بقدر ما تتوافر هذه الخاصية أو الصفة بقدر ما تملك الدولة مباشرة السلطات العامة، فهي تتناسب معها تناسباً طردياً.

**2- الاتجاه الثاني** يعرّف السيادة بالمعنى الإيجابي بأنها سلطة الدولة نفسها؛ فالسيادة ليست إحدى خصائص سلطات الدولة العامة، بل إن هذه السلطات العامة تعتبر نتيجة للسيادة. وعليه فإن السيادة ستكون مجموع حقوق السلطة الحاكمة سواء في الداخل أو الخارج، فالدولة في الداخل لها أن تضع وتفرض الإجراءات المختلفة التي تراها مناسبة، أما سلطة الدولة في الخارج فتعني أن للدولة أن تقوم بكل التصرفات التي تحقق المصلحة الوطنية، وهذا المفهوم للسيادة

<sup>1</sup> - جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، 118/3-119.

<sup>2</sup> - عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 356/3.

<sup>3</sup> - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م، 1/1321.

<sup>4</sup> - فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص63 وما بعدها. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص568-569.

باعتبارها تتطابق مع سلطة الدولة شائع في الفقه الفرنسي.

**3-** الاتجاه الثالث يعرّف السيادة بمعنى العضو الذي يملك أعلى سلطة في الدولة، فالسيادة في هذا المفهوم تعود إلى شخص أو مجموعة أشخاص يكونون الهيئة العليا لسلطة الدولة. فصاحب السيادة هو من يحتل بين القابضين على السلطة في الدولة المستوى الأعلى فيها، فيصبح الملك في النظام الملكي المطلق هو صاحب السيادة؛ لأنه تنبثق منه كل هيئات الدولة الأخرى، أو يقال أن هيئة الناخبين هي صاحبة السيادة؛ أي أن كل هيئات الدولة أقيمت بشكل مباشر أو غير مباشر من قبلها، وهذه الهيئة صاحبة السيادة لا تمارس في الحقيقة غير سلطة الدولة، أما صفة السيادة التي تنسب لها فتحدد وضعها بالنسبة لهيئات الدولة الأخرى.

لا تنتمي فكرة السيادة إلى مجموعة الأفكار العامة المطلقة؛ بل هي أيديولوجية فرضتها ظروف تاريخية معينة، ومن ثمّ فليس لها تعريف واحد يصدق على كل المراحل التاريخية. فاعتبار السيادة خاصة من خصائص السلطة يصلح فقط في المرحلة الأولى من مراحل تطورها؛ حيث نُظر للسيادة كخاصية لسلطة سياسية معينة هي سلطة الملك. وبعد الفصل بين الملك والسيادة وإعطائها مضموناً إيجابياً، أصبح يُنظر للسيادة في مرحلة تالية على أنّها السلطة العليا أو سلطة الدولة نفسها، وهو التعريف الذي اكتسب صفة رسمية في فرنسا بعد أن أخذ طريقه إلى النصوص الدستورية نفسها. وفي المجمل فإن مفاهيم السيادة المتعددة تدور كلها حول السلطة السياسية وممارستها<sup>1</sup>.

إن السيادة السياسية في الدولة الحديثة هي ملك للشعب، الذي يقوم باختيار وتفويض ممارستها إلى ممثلين ونائبين عنه، يقومون بدورهم بممارسة السيادة القانونية التي تتمثل في سلطة إصدار القوانين وممارسة الإكراه على تنفيذها مما ينتج عنه معاقبة كل مخالف لتلك القوانين<sup>2</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق؛ أن النظام السياسي الغربي اتخذ الديمقراطية أداة وأسلوباً لممارسة سيادة الأمة أو الشعب، واكتشف بالممارسة أن هذه الأداة قد شابها نقص يتعلق بفرض رؤية ومصالح الأغلبية على الأقلية، مما يحمل قدرًا من الإضرار بحقوق تلك الأقلية؛ فأتجه إلى تدارك هذا النقص بوضع مبادئ عامة وضامنة لحقوق الإنسان، كما تقرر مبدأ الرقابة على هيئات

<sup>1</sup> - فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 69-70.

<sup>2</sup> - سعيد بوشعير، القانون الدستوري، مرجع سابق، 110/1-111. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 356/3.

الدولة وحماية حقوق الأفراد وحررياتهم، وذلك بواسطة توزيع وتحديد الصلاحيات بين أجهزة مختلفة مما يبقى على سمو الأمة ورفعته<sup>1</sup>.

ومن زاوية أخرى فإن مفهوم السيادة -حسب وائل حلاق- يظل واحدًا من خواص الشكّل -خصائص أساسية امتلكتها الدولة ولا يمكن من دونها تصورها كدولة حديثة- التي تظل واحدة من معالم الدولة، على الرغم مما طرأ عليها من تغييرات خلال القرنين الماضيين تقريبًا. فالحديث عن الدولة الحديثة ينطوي بالضرورة على خاصية الشكل المعنية بالسيادة، وتبني السيادة على مجموعة مفاهيم مُسبقة ومتخيلة ترتبط بُنيويًا بالبعد الداخلي. فلا نظام أعلى من الدولة داخل حدود الأمة وقانونها هو قانون الوطن، ولا يمكن أن تبطل أو تستأنف أحكامها عند سلطة أعلى، فهي في النهاية التعبير عن الإرادة السيادية<sup>2</sup>.

وكما هو الحال مع كثير من الأفكار الحديثة، حيث يرى بعض مفكري الغرب أنه أُبقي على أشكال السلطة المسيحية السابقة على عصر التنوير، من خلال مجموعة بديلة من المصادر ذات القدرة السُلطوية المساوية لها، يؤكد ذلك كارل شميت بوضوح عندما يرى أن "مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية مُعلّمة. وذلك ليس فحسب بسبب تطورها التاريخي حيث نُقلت المفاهيم من اللاهوت إلى نظرية الدولة، فيصبح مثلاً الله القادر على كل شيء المشرّع القدير، ولكن أيضًا بسبب بنيتها المنهجية..."<sup>3</sup>.

ومن هذه المفاهيم أيديولوجية السيادة في الدولة القومية الحديثة، فإذا ما اعتبرنا الدولة تعبيرًا عن الإرادة السيادية، فإن العلة النهائية لوجودها ليست سوى وجودها الدائم، فالدولة القومية توجد من أجل أن توجد، وهي ليست وسيلة لأي هدف آخر، وليست هدفًا من الأهداف، بل ذلك الهدف الذي يمكن التضحية بالأهداف كافة من أجله؛ بما فيها التضحية بالمواطن نفسه، فالدولة هي القيمة العليا التي يجب على المواطن إعلانها دائمًا. فلا يوجد شيء في إرادة المواطن

---

<sup>1</sup> - علي فهد الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعي، دار نخوض للدراسات والنشر، الكويت، ط1، 2018م، ص486. سعيد بوالشعير، القانون الدستوري، مرجع سابق، 112/1-113.

<sup>2</sup> - وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص66-69.

<sup>3</sup> - كارل شميت، اللاهوت السياسي، ترجمة: رانية الساحلي، ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2018م، ص49.

النموذجي خارج إرادة الدولة ذات السيادة، فهي تدرج تحتها كافة الإرادات الأخرى، فالمواطن نفسه لا يعلو على إمكان التضحية به من أجل الهدف الأسمى؛ لأنه لا يوجد ما هو أعلى من الحياة باستثناء الدولة القومية<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: موقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من مفهوم السيادة

طرح الفكر السياسي الإسلامي المعاصر تصوره لمسألة السيادة التي يعدّها بعضهم أحد المقومات التي تتركز عليها السلطة السياسية، والتي تشير إلى إرادة عليا تتميز بخصائص لا توجد في غيرها من الإرادات، وجماع هذه الخصائص أنّها الإرادة التي تحدّد نفسها بنفسها، فصاحب السيادة لا يمكن أن تلزمه إرادة أجنبية عنه بالتصرف على نحو معيّن إلا إذا أراد هو ذلك، مما يعني أنّها سلطة مطلقة وأصيلة، ولا تتلقّى هذه الخاصية من إرادة سابقة عليها أو من إرادة أعلى<sup>2</sup>، فهي "السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحقّ في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال"<sup>3</sup>.

وانطلاقاً من أن فكرة السيادة هي فكرة غربية بالأساس قد نشأت في ظل ظرف تاريخي واجتماعي مختلف، وبغرض تحقيق هدف معين؛ فقد ذهب بعض المعاصرين إلى عدم الحاجة إلى البحث في إشكالية السيادة، فالمجتمع الإسلامي لا يعاني إشكالية الإقطاع ولا إشكالية السلطة الدينية التي كانت تسود التاريخ الأوروبي، كما أن "النظرية الإسلامية لا تعرف مثل هذه السلطة المطلقة، وإنما السلطة طبقاً لها تَرُدُّ عليها قيود هامة"<sup>4</sup>، وإذا كان الفقه السياسي الإسلامي لا يعرف فكرة السيادة ولا تعبير السيادة؛ فإنه يعرف ولا ريب فكرة السلطة أو السلطان<sup>5</sup>.

وفي المقابل فقد تعرّض أكثر المعاصرين للبحث في إشكالية السيادة والنظر فيها وفق أصول الفكر السياسي الإسلامي وقواعده، ومن ثمّ فقد ظهرت عدّة اتجاهات في تحديد صاحب السيادة ومصدرها، ويمكن تلخيصها في ثلاثة اتجاهات رئيسة نتعرض إليها من خلال الفروع التالية:

<sup>1</sup> - وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص 71-72.

<sup>2</sup> - صلاح الصاوي، نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، مرجع سابق، ص 7-8.

<sup>3</sup> - محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 15.

<sup>4</sup> - فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 288.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص 147.

## الفرع الأول: السيادة لله تعالى أو للشريعة

يذهب هذا الاتجاه إلى أن السيادة بمعنى سلطة الأمر العليا المطلقة التي لا يقيدتها شيء من خارجها هي لله تعالى متمثلة في شريعته لقوله تعالى ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾<sup>1</sup>، ومقتضى ذلك كله أن الله هو صاحب السيادة في الدولة الإسلامية وهو الشارع، وأن الطاعة واجبة لما يأمر به، يقول محمد أسد مؤكداً ذلك: "إن المصدر الحقيقي للسيادة في الدولة الإسلامية هو المشيئة الإلهية كما وُضعت لنا في أحكام الشريعة، وأما سلطة المجتمع الإسلامي فليست سوى سلطة بالوكالة حَبَلُهَا بيد الله... أما الدولة الإسلامية ولو أنها تقوم كنتيجة لإرادة الشعب خاضعة لإشرافه، فإنها تستمد سيادتها من قبل الله، فإذا سارت وفق الشروط الشرعية... فلها على رعاياها حق الطاعة والولاء"<sup>2</sup>، وهو بذلك يفرق بين السيادة وسلطة الحكم، فالسيادة بيد الله وحده، أما سلطة الحكم فهي مفوضة للأمة تمارسها في حدود السيادة.

إن الفقه السياسي الإسلامي لا يعرف مشكلة السيادة أو حق الأمر كما عرفها الفكر السياسي الغربي في تاريخه الطويل بظروفه وملابساته، التي منشؤها الصراع الذي كان محتدماً بين الكنيسة والملك، وما نتج عن ذلك من نظريات الحق الإلهي أو الحكم المطلق أو العقد الاجتماعي؛ ذلك أن السيادة في الإسلام تستند أساساً إلى نصوص قررت تلك السيادة لشرع الله، ويتولى من تختاره الأمة عن طريق الشورى النيابة عنها في تنفيذ الشرع<sup>3</sup>.

إن تعاليم الإسلام قد أكدت أن السيادة للشرع وليست للشعب الذي يمتلك فقط السلطان المتمثل في حقه تولية الحاكم ومراقبته ومحاسبته وعزله إذا اقتضى الأمر، كما أن الدولة لا تستمد سلطة التشريع من الأمة؛ لأنها لا تملكه أصلاً، فالأمة ليست صاحبة السيادة في التشريع، بمعنى إنشاء قواعده ومفاهيمه الكبرى إنشاءً؛ لأن ذلك حق لله، ومن لا يملك شيئاً فليس بوسع أن يُملكه غيره بدهاءة<sup>4</sup>.

كما أن "الاستخلاف يفرض على المؤمنين بالله أن يلتزموا في أعمالهم وسلوكهم بشريعة الله

<sup>1</sup> - سورة الأعراف، الآية 54.

<sup>2</sup> - محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، مرجع سابق، ص 80-81.

<sup>3</sup> - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص 159.

<sup>4</sup> - محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، دط، دت، ص 28-29.

وأوامره ونواهيه، لأنه هو صاحب الحاكمية في الأصل، وهو الذي استخلفهم ومنحهم هذا السلطان المحدود المقيد بالتزام أوامره ونواهيه التي تعبر عنها شريعته. فالسلطة العليا في الإسلام للشريعة التي يستمد منها كل من الحاكم والأمة سلطاتهما... والشريعة في التصور الإسلامي هي الحاكمة على الإطلاق والعموم على الأنبياء والمرسلين، وعلى العلماء والأمرء، وعلى الناس أجمعين، بل هي حاكمة للدولة وأجهزتها في حركتها الداخلية والخارجية<sup>1</sup>.

واستنادًا إلى ذلك يرى البعض أن نسبة فكرة السيادة إلى أي جهة إنسانية هي فكرة بعيدة عن الإسلام؛ حيث لا يتمتع بها في الأرض وفي المجتمع الإنساني إلا الشريعة السماوية، "فهي وحدها التي يمكن أن يكون لها سلطان لا معقب عليه، أما البشر أفرادًا وجماعات فسلطانهم لا يجوز أن يسمى سيادة؛ لان معنى ذلك أنها سلطة لا معقب عليها، ولا تقرّ شريعتنا بذلك لأحد"<sup>2</sup>.

كما أن الاعتراف بها إلى أي جهة إنسانية قد يترتب عليه نتائج خطيرة؛ فالسلطة المطلقة في الفصل النهائي إذا تولتها قوة سياسية أو اجتماعية، ستكون ديكتاتورية دينية أو مدنية أو عسكرية، فعملية الفصل النهائي يجب أن تتولاها سلطة مستقلة عن كل هذه السلطات فتكون سلطة معنوية وتشكل النظام العام ويؤمن بها الأغلبية الساحقة من الناس وهي سلطة الشريعة<sup>3</sup>. وتأسيسًا على ذلك ذهب هذا الاتجاه إلى نقض القول بأن الأمة الإسلامية صاحبة السيادة، ولا يخفف من هذه النتيجة القول بأن هذه السيادة ترتبط بما قرره الشارع، بحيث تعد القواعد الشرعية الحدود الطبيعية التي لا يجوز لها أن تتخطاها؛ ذلك أن مثل هذا القول ينفي عن الأمة بدهاءة أنها صاحبة السيادة طالما أنها لا تستطيع بمقتضى إرادتها العليا أن تضع قانونًا ملزمًا أو تقرر أمرًا يخرج عن نطاق ما رسمه الشارع الحكيم<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، مرجع سابق، ص126-127.

<sup>2</sup> - توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، ط2، 1992، ص574.

<sup>3</sup> - إبراهيم البيومي غانم، السيادة والسلطة، في (طارق البشري وآخرون، نحو دراسة النظم السياسية من منظور حضاري مقارن: مداخل منهجية)، مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018م، ص399.

<sup>4</sup> - فهد بن صالح العجلان، معركة النص، مركز البحوث والدراسات البيان، الرياض، ط1، 1434هـ، 72/2-73.

## الفرع الثاني: السيادة للأمة

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأمة صاحبة السيادة أو مصدر السلطات، فالشرع قد اعترف "بإرادة الأمة العامة - التي يعبر عنها المجتهدون منها- وبأن هذه الإرادة مقدسة ومعصومة. وليس هناك ما هو أبلغ من ذلك في تقرير المبدأ الذي تقوم عليه الديمقراطية، فالشريعة الإسلامية قد سبقت بهذا نظرية روسو وغيره من فلاسفة الديمقراطية في العصر الحديث"<sup>1</sup>، كما أن الدول الإسلامية الجديدة بهذا الوصف هي التي تقوم على الأصول الإسلامية، والمتمثلة في "الشورى وسيادة الأمة ومسؤولية الحاكم أمامها"<sup>2</sup>.

ذلك أن مركز الحاكم أو رئيس الدولة هو مركز الوكيل، فمن البديهي أن يستمد سلطانه من موكله أي من الأمة، "فالأمة هي مصدر السلطات، كما نقول في الاصطلاح القانوني الحديث، وهو يباشر هذه السلطات باسم الأمة وبهذا الاعتبار"<sup>3</sup>.

كذلك فإن مبدأ الشورى في الإسلام ينطوي على الأخذ بمبدأ سيادة الأمة التي لها حق تولية رئيس الدولة وعزله، فالمسلمون كانوا أول من سنّ "أن الأمة مصدر جميع السلطات، وأنها هي التي تختار من يحكمها بدين الإسلام، وشريعة الإسلام هي القانون الإلهي الذي وضع ذلك وجعله متبعاً في كل إمام وخليفة"<sup>4</sup>.

كما يقرّر محمد يوسف موسى أن "مصدر السيادة هو الأمة وحدها لا الخليفة، وذلك لأنه... وكيل عنها في أمور الدين وفي إدارة شؤونها حسب شريعة الله ورسوله، وهو لهذا يستمد سلطانه منها... فيكون من المنطق أن يكون مصدر السيادة هو الموكل الأصيل لا النائب الوكيل"<sup>5</sup>، وبعد تأكيده على مكانة الأمة وأنها المخاطبة بتنفيذ الشريعة؛ ينتهي إلى القول بأن الأمة "هي مصدر السيادة العليا لقاء ما تحمل من المسؤولية الكبرى، ويكون لها حق اختيار الرئيس الأعلى للدولة، وحقّ الإشراف عليه وعلى سائر الحكام... ومعنى هذا في جملته أن الأمة مصدر

<sup>1</sup> - محمد ضياء الدين الرئيس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث: نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، منشورات العصر الحديث، دم، ط1، 1973م، ص211.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص307.

<sup>3</sup> - عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، ط1، دت، ص16.

<sup>4</sup> - محمد نجيت المطيعي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، مكتبة النصر الحديثة، دم، دط، دت، ص24.

<sup>5</sup> - محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت، ص100.

السلطات، وأن العلاقة بين الأمة والحاكم علاقة عقد اجتماعي سموها المسلمون المبايعه وجعلوها حقيقة لا افتراضاً، وهذا هو الفهم الصحيح للسيادة في العصر الحديث"<sup>1</sup>.

كما انتهى ضياء الدين الرئيس من خلال دراسته لعقد البيعة الشرعية إلى أن "الأمة من الوجهة السياسية العملية هي مصدر السلطات، وأن كل ما يصدر عن الإمام، وهو رئيس الدولة، من سلطات وولايات، فمرجعه الأول إرادتها"<sup>2</sup>.

وفي تقرير شكل الحكومة الإسلامية ودعائمه انتهى عبد الوهاب خلاف إلى أن "أمر الأمة بيدها وأن تكون هي مصدر السلطات"<sup>3</sup>.

ويشير البعض إلى أن السيادة بمفهومها السياسي ليست مجرد وصف لكي نسندها إلى القيم والمبادئ، وإنما هي وصف وممارسة (ممارسة الإرادة العامة)، ومن ثم فإن الشريعة كمنظومة قيم ومبادئ وأحكام لا تتصف بالإرادة والقدرة لكي تمارس سيادتها ولكي تكون مصدرًا للسلطات، كما أن اعتقاد الشريعة كمرجعية لا يلزم منه السيادة بمفهومها السياسي؛ فالسيادة السياسية متعلقة بسؤال السلطة، ومبدأ هيمنة الشريعة متعلق بسؤال المرجعية، وكون المؤمنين يعتقدون بهيمنة الشريعة ويسلمون بمرجعيتها وإزاميتها، فإن هذا لا يعني اكتسابهم السيادة السياسية؛ فإكتساب الحقائق لا يلزم منه اكتساب السلطة"<sup>4</sup>.

ونتيجة لذلك فإن الذي يحكم في حقيقة الأمر هو الشعب، "وأما المرجعية والهوية فإنها لا تحكم بنفسها، ومن ثمّ فلا يصحّ إسناد السيادة السياسية إلى المرجعيات النظرية، وإنما تسند إلى من له الإرادة في ممارسة الحكم، وهو الشعب"<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص101.

<sup>2</sup> - ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مصدر سابق، ص220.

<sup>3</sup> - عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1350هـ، ص28.

<sup>4</sup> - عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013م، ص105-106.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص108.

## الفرع الثالث: ازدواج السيادة

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن السيادة مزدوجة، فالأمة والشريعة يمثلان مصدر السيادة في الدولة الإسلامية، ويفرق هؤلاء بين مجال النص القطعي ومجال النص الظني أو عدم ورود نص، فإذا وجد نص قطعي واضح أصبحت السيادة لله وانتفى دور الأغلبية أو الإجماع، والسيادة للأمة فيما لم يرد نص قطعي في وروده ودلالته، ويكون تفسير النص الذي تختاره الأمة ملزمًا، وإذا لم يكن ثمة تشريع لا بدليل قطعي ولا بدليل ظني، فالتشريع حينئذ للأمة، شريطة ألا يناقض دليلاً من أدلة التشريع التفصيلية، وأن يكون متفقاً مع روح الشريعة وقواعدها الكلية<sup>1</sup>.

ومنهم من أكد على أن الأمة صاحبة سيادة محدودة، وبأن "فقهاء الإسلام قد عرفوا نظرية سيادة الأمة كما عبر عنها رجال الثورة الفرنسية فيما بعد، وإن كان بين النظريتين فارق جوهري، فالنظرية الغربية... تنتهي بنا إلى اعتبار سلطة الأمة مطلقة... ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا وإنما هي مقيدة بالشريعة"<sup>2</sup>.

وبناءً على ذلك يرى هذا الاتجاه أن الرأي الذي قال بأن الإسلام يأخذ بمبدأ سيادة الأمة بإطلاق ليس صحيحًا، وأن الرأي الذي رفض فكرة أخذ الإسلام بمبدأ سيادة الأمة بإطلاق ليس صحيحًا أيضًا، ذلك أن الإسلام "قد أخذ بالمفهوم الجوهري لمبدأ سيادة الأمة، فجعل لرأي الجماعة سلطة لا تعادلها سلطة أخرى، وظهر ذلك جليًا في تولية رئيس الدولة في عهد الخلفاء الراشدين، غير أن مبدأ سيادة الأمة في الإسلام يختلف إلى حد ما عما تطور إليه مبدأ سيادة الأمة في الفقه الغربي، فالمبدأ الإسلامي يعمل في إطار الأحكام الإسلامية التي بها النصوص الصحيحة الصريحة، وما أجمعت عليه الأمة بحيث لا يتعارض مع ما يمكن أن يطلق عليه النظام العام للإسلام"<sup>3</sup>.

وفي نفس الصدد عبر بعضهم عن ازدواج السيادة بالقول إن السيادة في الدولة الإسلامية

<sup>1</sup> - محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، السيادة وثبات الأحكام، مرجع سابق، ص 25. فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 200.

<sup>2</sup> - حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 1977، ص 248.

<sup>3</sup> - حسن صبحي أحمد عبد اللطيف، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، دط، ص 240-241.

تكمن في الشعب، أما عن حدود هذه السيادة فهي الحدود التي فرضتها الشريعة الإسلامية، وللأمة أن تضع قوانينها ونظمها في حدود هذه السيادة<sup>1</sup>.

### الفرع الرابع: التمييز بين مصدر السيادة والسلطة

يلاحظ من خلال القراءة الأولية في الاتجاهات السابقة فيما يخص مصدر السيادة أنها متفقة في المضمون وإن اختلفت في الصياغة ويظهر ذلك فيما يلي:

- فسّر الاتجاه الأول مصطلح السيادة بمعناه الأصلي الذي يعني سلطة الأمر العليا وهي سلطة أصيلة ومطلقة لا يحدّها شيء من خارجها، ومن ثمّ فإنّ السيادة بهذه الخصائص لا يمكن أن تنصرف إلا للشرع، مع الإقرار بأنّ الأمة تملك حقّ السلطان المتمثل في تولية الحاكم ومراقبته ومحاسبته وعزله، وهذا كله بناءً على التفريق بين السيادة وسلطة الحكم، فالسيادة بيد الله وحده ممثلة في شريعته، أما سلطة الحكم فهي مفوضة للأمة تمارسها في حدود سيادة الشريعة.

- قصر الاتجاه الثاني معنى السيادة على الجانب السياسي دون التشريعي، ونظر إليها باعتبارها "سيادة دنيوية نسبية أرضية خاضعة للعوامل والظروف التاريخية، وليست سيادة مطلقة تتجاوز التاريخ والطبيعة، ومن ثمّ فهي لا تكون إلا للبشر، وهي بهذا المعنى لا يمكن أن تكون محلاًّ للتعارض مع مبدأ حاكمية الله تعالى، أو مبدأ هيمنة الشريعة؛ لأنّ إرادة الله تعالى وهيمنة الشريعة، لا تتجليان ولا تتجسدان في الأرض إلا عبر وساطة البشر، عبر الفاعل البشري الاجتماعي"<sup>2</sup>، وبناءً على ذلك فسيادة الأمة تعني أنّ لها حق الاختيار فيما لا يتعارض مع الشريعة، فللأمة سلطة اختيار الحكومة التي تتولى أمرها، ولها سلطة مراقبتها ومحاسبتها وخلعها، غير أنّ هذه السيادة مقيّدة بحدود الشريعة الإسلامية<sup>3</sup>.

كما أنّ "سيادة المرجعية الدينية (في سياق التطبيق والإلزام) مفتقرة إلى السيادة السياسية، بحيث لا يمكن أن تتحقق المرجعية ما لم تتحقق السيادة"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - توفيق عبد الغني الرصاص، أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1986م، ص36-37.

<sup>2</sup> - عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص119.

<sup>3</sup> - فهد العجلان، معركة النص، مرجع سابق، 75/2.

<sup>4</sup> - عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص106.

- أما الاتجاه الثالث يرى من زاوية أخرى أن سيادة الشريعة لا تعارض في واقع الأمر سيادة الأمة، وإذا كان لا بد من نسبة السيادة إلى جماعة أو هيئة من البشر فلا بد من التأكيد على أنها "سيادة نسبية محدودة بحدود الشريعة الإلهية، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تكون بغير حدود ولا قيود، ولا يمكن أن يعنى بها السلطة المطلقة"<sup>1</sup>.

وعليه فإن الخلاف بين الاتجاهات الثلاثة هو في تحديد مصطلح السيادة على أي شيء يكون، ونتيجة لذلك وقع الخلاف في تنزيل مصطلح السيادة، فهو خلاف اصطلاحى، فقد "تناول الفكر الإسلامى المعاصر هذه المسألة فظهرت ثلاث نظريات: الأولى وترى أن السيادة للتشريع الإلهي، والثانية ترى أن السيادة للأمة، والثالثة أطلق عليها نظرية ازدواج السلطة، تقودنا جميعها إلى سيادة للأمة الإسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة وهي سيادة التشريع المنزل من عند الله"<sup>2</sup>.

ولكن هذا الخلاف لا يغدو خلافاً اصطلاحياً إذا ما تمّ نسبة مفهوم السيادة بمعناها الأصلي -سلطة عليا مطلقة لا تضاهيها سلطة أو قانون- إلى الأمة، فسلطة الأمة وصلاحياتها كالشورى وحق تولية الحاكم وبيعه ومراقبته ومحاسبته وعزله، لا تعنى تمتعها بالسيادة التشريعية بحال، والفرق واضح بين سيادة الشرع التي لا يجوز مخالفتها أو معارضتها، وبين سلطان الأمة المتمثلة بالحقوق سالفه الذكر.

ولا شك أن صياغة (السيادة للشرع والسلطان للأمة) هي عبارة مُحكمة وتجمع الاتجاهات جميعاً؛ حيث توضح أن السلطة والحكم بيد الأمة، لكنها مقيدة بالسيادة والتشريع الإلهي فلا تتعداه<sup>3</sup>.

وأساس حق الأمة في الاختيار يكمن في كونها هي المخاطبة أصلاً بتنفيذ الشرع، ولتعذر قيامها بهذا الواجب بصورتها الجماعية فإنها تُنوب من يقوم بهذا التنفيذ نيابة عنها وتحت إشرافها ليقوم بتنفيذ ما هي مكلفة به شرعاً<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - توفيق الشاوي، سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1978م، ص84.

<sup>2</sup> - أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص347.

<sup>3</sup> - فهد العجلان، معركة النص، مرجع سابق، 77/2.

<sup>4</sup> - منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامى مقارناً بالدولة القانونية، مرجع سابق، ص223.

ومن ثمّ وجب التمييز بين السيادة -الحاكمية- التشريعية التي هي لله وحده ممثلة في الشريعة، وبين مصدر السلطة السياسية التي هي للأمة متمثلة في حقها في الاختيار عمن ينوب عنها في تطبيق الشريعة ورعاية مصالحها.

## المطلب الثالث: السيادة والشرعية بين الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي الإسلامي المعاصر

إن مفهوم السيادة في الفكر السياسي الغربي - كما تمت الإشارة إليه - رغم تباين المضامين وبعض الغموض واللبس الذي يكتنفه؛ يشير في أكثر معانيه شيوعاً إلى تلك السلطة العليا والمرجعية في الدولة التي لا تعلو فوقها إرادة سياسية أخرى، والتي تخلق القانون وهي مصدره وليست نتيجة له.

وفي المقابل فإن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يعتمد - دون خلاف بين أغلب الاتجاهات والتيارات - القول بالمرجعية النهائية للشريعة الإسلامية باعتبارها تعبر عن الأحكام التي ارتضاها الله لعباده المسلمين في شتى جوانبهم العقديّة والعملية والأخلاقية، ومن جملتها الأحكام الاجتماعية والسياسية، ومن ثمّ فقد كان الوعي قائماً في هذا الفكر بالفرق الجذري بين مفهوم السيادة في الفكر الغربي ومفهومها في الفكر الإسلامي.

ذلك أن القول بالمرجعية النهائية للشريعة الإسلامية يستند إلى أدلة عديدة من القرآن والسنة؛ على رأسها الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَوَدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾<sup>1</sup>، فقد ميزت الآية الكريمة بين نوعين من السلطة؛ سلطة الله ورسوله على المؤمنين وسلطة سائر أولي الأمر<sup>2</sup>، والاختلاف بين هذين النوعين هو اختلاف نوعي وليس كمي، وذلك أن النمط الأول من السلطة

<sup>1</sup> - سورة النساء: الآية 59.

<sup>2</sup> - يعكس اختلاف العلماء في تحديد من هم (أولو الأمر) وتعيين مصاديق هذا الوصف خلوّ الخطاب القرآني بل وحتى النبوي، من أية مرجعية واضحة وحاسمة في تحديدهم، فقد اكتفى القرآن بتحديد وظائف أساسية لهم منها الحكم بالعدل. ينظر: عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن، مرجع سابق، ص 213. والطريقي، أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم، مرجع سابق، ص 32.

نمط مستقل ومطلق، أما النمط الثاني من السلطة فهو تابع لله ورسوله ومن ثم فهو نسبي<sup>1</sup>، فأحكام الله ورسوله الثابتة لا يُقبل ردّها أو الخروج عنها وإلا كانت معصية، أما سائر أوامر نماذج السلطة البشرية وأحكامها، فيجوز فيها الخلاف والرد والتنازع بين الأمر والمأمور، في حين أحال الخطاب القرآني أصل الاحتكام في التنازع إلى الله والرسول، ومن هنا كان القول بالمرجعية النهائية للشرعية أو سيادة الشريعة<sup>2</sup>.

وهذا القدر مما اتفق عليه جمهور الفقهاء والمفكرين الإسلاميين من أهل السنة قديماً وحديثاً، وفي هذا مثلاً يقول الجويني: "فإن أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري؛ فهي المتبع والإمام في جميع مجاري الأحكام، والرأي يجب أن يكون على مقتضى الشرع، فإن الذي لا يقتضيه الشرع لا معول عليه"<sup>3</sup>، ومثله قول ضياء الدين الرئيس من المعاصرين: "إذ الذي ينبغي أن يعتقد في الإسلام أن الله سبحانه هو المشرع الأصلي بل الأوحد، فهو صاحب الدين والشريعة، والنظام لا يقصد من إقامته إلا أن ينفذ تلك الشريعة وهو لم يقم إلا بمقتضاها"<sup>4</sup>.

إن الطرح الإسلامي لقضية السيادة يختلف نوعياً عن الطرح الغربي، يظهر ذلك في مجموعة من الفروق الجذرية التي تكشف اختلاف السيادة في المنظومتين، نبين أبرزها في الفروع التالية:

### الفرع الأول: مصدر السيادة

يتمثل الفارق الجوهرى والاختلاف الأساسى بين الطرح الإسلامى والطرح الغربى فى مصدر السيادة، فالسيادة "فى النظريات الغربية مردها إلى الإرادة العامة للأمة سواء باعتبارها شخصية معنوية أو باعتبارها مكونة من عدد من الأفراد، وهذه الإرادة مطلقة لا تلتزم بقانون لأن التعبير

<sup>1</sup> - يستدل أغلب المفسرين بأن عدم تخصيص الآية بفعل مستقل للطاعة لغير الله ورسوله، إنما يدل على عدم استقلال هذا النمط من السلطة بالطاعة، فالله سبحانه وتعالى "بعدما أمر الولاة... بأداء الأمانات والعدل فى الحكومات أمر سائر الناس بطاعتهم لكن لا مطلقاً بل فى ضمن طاعة الله تعالى وطاعة رسول الله ﷺ". أبو السعود محمد بن محمد العمادى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربى، بيروت-لبنان، دط، دت، 193/2. وينظر كذلك: الزمخشري محمود بن عمر، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط3، 2009م، ص242.

<sup>2</sup> - أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، القاهرة، ط1، 2006م، 378/1.

<sup>3</sup> - الجوينى، الغياثى، مصدر سابق، ص85.

<sup>4</sup> - ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مصدر سابق، ص374.

عنها هو القانون، ولا تقيدها جهة لأنها أعلى من كل جهة، ولم تكتسب سلطتها من أحد لأنها لا يماثلها ولا يساميتها أحد"<sup>1</sup>.

أما في الفكر السياسي الإسلامي فإن السيادة في التشريع ابتداء هي لله سبحانه وتعالى، تجسدت في الشريعة التي هي وضعٌ إلهي، وما للإنسان في التشريع إلا سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية والتفصيل لمجملها والاستنباط من نصوصها وقواعدها وأصولها ومبادئها، والتفريع لكلياتها والتقنين لنظرياتها، وكذلك للإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، شريطة أن يظل هذا الاجتهاد محكوماً بإطار فلسفة الاسلام في التشريع، فالله سبحانه وتعالى في التصور الإسلامي هو المشرّع، والإنسان هو الفقيه.

إن السيادة في الطرح الغربي ذات طابع شخصي توضع في قبضة أشخاص طبيعيين أو اعتباريين، بينما الرؤية الإسلامية تعتبر السيادة ذات طابع موضوعي يتمثل في نسق من أحكام الشريعة، ولذلك يعتبر البعض أن الدولة الإسلامية بِسِمَتِها الموضوعية هي دولة فكرية وحكومة قانون بالأساس<sup>2</sup>.

لا يتبنى المفهوم الإسلامي لسيادة القانون نظريات التحديد الذاتي التي تجعل الدولة ذاتها مصدر القانون، وهو ما يجعل من الدولة سلطة مطلقة لا حدود لها، فالمنظور الإسلامي يرى أن مصدر القانون الذي تخضع له الدولة ذاتها والمحكومين خارج عنها وأعلى منها<sup>3</sup>، وهو ما يعدّ تقييداً لتغول سلطة الدولة، فالأحكام القانونية التي تخضع لها الدولة هنا مستقاة من مصادر معلومة أصلية (القرآن والسنة)، والتي تشكل المرجعية التي تنتوع اجتهادات الشرع في إطارها، ومن ثمّ فالدولة الإسلامية ليست وعاءاً للقانون (مثل الرؤية الألمانية)، ذلك أن الفقه الإسلامي ليس قانوناً بالمعنى الوضعي، ولكنه أكثر شمولاً وإلزاماً، ومردّد ذلك اختلاف أشكال التطبيق وقبل كل ذلك خصوصية المفهوم ومصدر الإنشاء<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - صلاح الصاوي، نظرية السيادة، مرجع سابق، ص 68.

<sup>2</sup> - أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، مرجع سابق، 379/1.

<sup>3</sup> - يؤكد ذلك عبد الرحمن الحاج في بحثه حول الخطاب السياسي في القرآن بأن "الإنجاز الذي حقّقه الديانات التوحيدية السماوية كامن في تأسيس مرجعية قانونية مستقلة، وقيمية مطلقة ومتجاوزة للبشر". عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن، مرجع سابق، ص 206.

<sup>4</sup> - أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، مرجع سابق، 382/1.

وليست الشريعة في المنظور الإسلامي مصدر السيادة في الدولة فحسب، بل هي بالقدر نفسه غاية وهدف من قيام الدولة، فسلطات الدولة هي وسائل عملية لتطبيق الشريعة، أو كما يقول الجويني: "فالمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكن مستتاب في تنفيذ الأحكام"<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: الشرعية السياسية

تعتبر الشرعية السياسية واحدة من الموضوعات التقليدية في الفكر السياسي عبر قرون عديدة، وتعدّ الإشكالية الأساسية المرتبطة بهذا الموضوع هي تبرير الحقّ في الحكم وتسويغ الطاعة السياسية، وفي الفكر السياسي الغربي الحديث حاول فلاسفة العقد الاجتماعي دحض شرعية الملوك الإلهية، ونادوا بمنطق جديد للشرعية السياسية يعتمد على القبول الشعبي.

وتعرّف موسوعة السياسة مفهوم الشرعية بأنه: "مفهوم سياسي مركزي مستمد من كلمة شرع (قانون أو عُرف معتمد وراسخ، ديني أو مدني) يرمز إلى العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم المتضمنة توافق العمل أو النهج السياسي للحكم مع المصالح والقيم الاجتماعية للمواطنين بما يؤدي إلى القبول الطوعي من قبل الشعب بقوانين وتشريعات النظام السياسي. وهكذا تكون الشرعية علاقة تبادلية بين الحاكم والمحكومين"<sup>2</sup>.

ولقد طرحت العديد من التعريفات لمفهوم الشرعية، ويمكن رصد ثلاثة اتجاهات للتعريف<sup>3</sup>:

**1- اتجاه قانوني:** يرى الشرعية سيادة القانون، أي خضوع السلطات العامة للقانون والالتزام بحدوده، ويمتد القانون ليشمل القواعد القانونية المدونة (الدستور) وغير المدونة (العُرف)، ويقصد بالعرف مجموعة القواعد التي درجت عليها الجماعة فترة طويلة بلغت حد التواتر مع شعورهم بالزام هذه القواعد.

**2- اتجاه ديني (القانون الإلهي):** حيث يرى الشرعية بأنها تنفيذ أحكام الدين (القانون الإلهي). وجوهره أن النظام الشرعي هو ذلك النظام الذي يعمل على تطبيق ويلتزم بقواعد الدين

<sup>1</sup> - الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص 276-277.

<sup>2</sup> - عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 451/3.

<sup>3</sup> - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مفهوم الشرعية، مقال منشور على صفحة الشاهد للدراسات السياسية والاستراتيجية،

على الرابط <https://ashahed2000.tripod.com/mfaheem/3.html>.

(القانون الإلهي)، ويضم هذا الاتجاه معظم علماء الدين في العصور القديمة والحديثة.

**3 - اتجاه اجتماعي-سياسي:** الذي يربط بين الشرعية والطاعة السياسية، مما يعني تقبل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي وخضوعهم له طواعية؛ لاعتقادهم بأنه يسعى لتحقيق أهداف الجماعة، ويعبر عن قيمها وتوقعاتها، ويتفق مع تصورهما عن السلطة وممارستها، وهذا الاتجاه يجعل الشرعية في يد الأمة التي تفوضها إلى النظام الحاكم، فتقدم له فروض الطاعة عن رضا واختيار، وفي حالة إخلاله وعدم وفائه بشروط البيعة السياسية تقوم الأمة بنزع الشرعية عنه.

وأهم نقاط الضعف التي يوجه إليها النقد أن مفهوم الشرعية في الفكر الغربي يركز على نتائج أو مظاهر الشرعية (الرضا العام، الطاعة) ولا يتطرق إلى المقومات والركائز أو الشروط التي يحصل بمقتضاها النظام على الشرعية أو يحققها، باستثناء محاولات لتحديد أنماط عامة للشرعية (ماكس فيبر)، ويعكس التركيز على تحقق آثار الشرعية أو غيابها اعترافاً ضمنياً بالخصوصية الثقافية لقضية الشرعية، فأسس الشرعية وركائزها منوطة باعتبارها ثقافية وتاريخية واقتصادية واجتماعية خاصة بكل مجتمع<sup>1</sup>.

وتعتبر نظرية ماكس فيبر عن الشرعية السياسية التي صيغت منذ قرن من الزمان العمل الأساس في هذا المجال، إذ ينظر ماكس فيبر إلى السلطة الشرعية على أنها تلك السلطة التي تطاع لأنها تعتبر موضع تقدير بطريقة أو بأخرى من قبل الخاضعين لها، ولاعتبارهم إياها ملزمة أو مثالية بالنسبة إليهم<sup>2</sup>.

وبما أن الهيمنة هي نمط خاص من أنماط السلطة، والتي تشير إلى طاعة الأوامر في سياق معين من قبل مجموعة من الأفراد، وهذه الوضعية التي تشير إلى إلزامية الطاعة سماها فيبر الشرعية، وقد تضمنت نظرية الشرعية السياسية عند ماكس فيبر ثلاثة أنماط مختلفة من الهيمنة<sup>3</sup>:

**1- الهيمنة التقليدية:** كالتى تمارس من قبل الزعمات الدينية أو الإمارات الوراثية، حيث تستقر السلطة في يد الحكام على أسس التقاليد الشائعة في هذه المجتمعات.

**2- الهيمنة الكاريزمية:** كالتى يمارسها أمراء الحرب أو الزعماء الشعبيين؛ حيث تستقر السلطة في يد الحكام نتيجة الخضوع المرتبط بصفاتهم البطولية الاستثنائية.

<sup>1</sup> - أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، مرجع سابق، 20/1-21.

<sup>2</sup> - علي فهد الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص499.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص500.

**3-** الهيمنة القانونية: التي تمارس من قبل رجال الدولة والبيروقراطيين؛ حيث تستقر السلطة في يد الحكّام نتيجة الإيمان بقانونية القرارات التي يصدرونها، وحقّهم في إصدار هذه القرارات، ويفضل فيبر هذا النمط من الهيمنة، لأنه يراها تضمن الفاعلية والنظام والتجانس في أجهزة الدولة، والأنماط الثلاثة هي أنماط متعاقبة من التطور السياسي وفقاً لماكس فيبر، والشرعية القانونية هي خاصية للدول الأكثر تطوراً.

ومن الانتقادات التي وجهت لماكس فيبر بهذا الخصوص ما يتعلق بارتباط الشرعية القانونية بالعلمانية في الدولة الحديثة؛ إذ يرى بعض الباحثين أن النظرية الفيبرية تحمل دور الدين في إضفاء الشرعية السياسية في الدول المعاصرة، فدعوى فصل الدين عن السياسة في المجتمعات الحديثة هي دعوى مضللة؛ لزعمها أن الصراع السياسي والعلاقات السياسية يدوران خارج السياق الديني والثقافي، في حين أن السلطة السياسية دائماً ما تكتسب شرعيتها من خلال إطار مرجعي من الرموز الثقافية والقيمية<sup>1</sup>.

أما في الفكر الإسلامي فالشرعية مفهوم له دلالاته الخاصة التي تختلف عن مدلولات الشرعية في الفكر الغربي، فهي تنصرف في الفكر الإسلامي إلى "التوافق أو التطابق بين هذا السلوك أو الإجراء أو الظاهرة وحكم الشرع فيه...، فالشرعية طبقاً لهذا المفهوم هي الحكم بما أنزل الله أو أن تكون شريعة الله هي الحاكمة"<sup>2</sup>.

مما يعني أن الشرعية في الرؤية الإسلامية هي شرعية دينية، غير أنها تتضمن الشرعية القانونية والشرعية السياسية بداخلها، فهي تتسم بالشمولية في بُعديها الديني والدنيوي، مما يضع حدوداً على الجانب السياسي والقانوني لمفهوم الشرعية يتميز بها عن مفهوم الشرعية في الفكر الغربي<sup>3</sup>. كما أن مفهوم الشرعية هنا هو مفهوم مركب يتشابه فيه السياسي - ممثلاً في الرضا العام للمحكومين - مع الثقافي والقيمي - ممثلاً في العقيدة وما يرتبط بها من منظومة قيم وأحكام ومقاصد - في إضفاء الشرعية على نظام ما<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - محمد عقّان، الوهابية والإخوان، مرجع سابق، ص 23-24. توفيق السيف، رجل السياسة، مرجع سابق، ص 333.

<sup>2</sup> - أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، مرجع سابق، 1/16.

<sup>3</sup> - سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان، ط1، 2002م، ص 316.

<sup>4</sup> - باكينام الشرقاوي، المنظور الحضاري الإسلامي ودراسة النظم السياسية. في: (طارق البشري وآخرون، نحو دراسة=

وقد أثار سيف الدين عبد الفتاح مسألة شرعية النظام السياسي في الإسلام على ثلاثة مستويات متباينة وهي<sup>1</sup>:

**1-** مستوى التأسيس العقدي: أي شرعية الابتداء والتأسيس من حيث الالتزام بالإطار الفكري والعقدي.

**2-** مستوى إسناد السلطة اختياريًا؛ من حيث توافر الشروط والطريقة والكيفية التي تعدّ تمثيلًا حقيقيًا لحقائق الاختيار والرضا والعقد.

**3-** مستوى الحركة السياسية بمقتضى أحكام الشرع: أي شرعية ممارسات السلطة السياسية. ومن هنا تتميز الدولة الشرعية في المنظور الإسلامي عن الدولة الدينية كما عرفتها أوروبا في العصور الوسطى، والتي تستبعد الإرادة الإنسانية والحركة المجتمعية من دائرة الفعل السياسي بالخصوص، حيث تلعب الأمة في نسق الدولة الشرعية الدور المركزي والمحوري في تأسيس الدولة وفي تفعيل الشرع<sup>2</sup>.

كما تتميز على الدولة العلمانية في أن الحديث عن سياسة الدنيا في الإسلام جزء لا يتجزأ من الدين، طالما كان قانون الدولة الذي يحكمها "الشريعة"، وبهذا يعدّ الدين مفهومًا توحيدياً بين ما هو ديني وبين ما هو سياسي. ولا تنطبق هذه المقولة على الخبرة الغربية، التي يُستبعد فيها أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع والقيم التي تحتويها هذه العلاقات فيما يعرف بالعلمانية<sup>3</sup>.

### الفرع الثالث: حدود سلطة الأمة

سلطة الأمة السياسية في الفكر الإسلامي تعمل في إطار الأحكام الإسلامية ولا اعتبار لها فيما خالف ذلك، فهي "لا تملك الخروج على هذه النصوص ولا التعديل أو التبديل فيها ولا

---

=النظم السياسية من منظور حضاري مقارنة)، مرجع سابق، ص121.

<sup>1</sup> - سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص332.

<sup>2</sup> - باكينام الشرقاوي، المنظور الحضاري الإسلامي ودراسة النظم السياسية، مرجع سابق، ص122-123.

<sup>3</sup> - ينظر: مني أبو الفضل، المدخل المنهجي لدراسة النظم السياسية العربية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2013م، ص121 وما بعدها.

الزيادة أو النقصان منها ولا نسخها"<sup>1</sup>، بخلاف سلطة الأمة في الفكر الغربي فإنها سلطة مطلقة لا يحدّها شيء من خارجها، "فالقرارات التي يصدرها المجلس الممثل لها تصبح قانوناً واجبة النفاذ، وتجب له الطاعة حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة"<sup>2</sup>.

أما سلطة الأمة التشريعية فوفقاً لمبدأ الديمقراطية فهي سلطة "مشرعة الأبواب، فمن حقها التشريع المطلق في كافة المجالات، وكل نظام فهو قابل للتغيير والتبديل"<sup>3</sup>، فالسلطة التشريعية في النظام السياسي الغربي تتسع صلاحية تشريعها لكل شيء لا يعارض الدستور، بل لها تعديل الدستور نفسه فيما يعرف بالهيئة التأسيسية التي لها الحق أن تضمّن الدستور ما تشاء من الأحكام، وهذا يعني أن الدستور ذاته عرضة للتعديل جزئياً أو كلياً ليحل محله دستور جديد، ذلك أن حق التشريع للأمة هنا هو حق ثابت بالأصالة، وهو مطلق بلا حدود، فإرادة الأمة هنا طليقة من كل قيد، لأنها تعلو جميع الإرادات وتهيمن على جميع السلطات.

أما التشريع في المنهج الإسلامي فهو حق خالص لله تعالى، ولا تملك الأمة في هذا المنهج إلا الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على ما يجدر من الحوادث، أما دائرة المباح والعفو فقد فوضتها الشريعة للأمة لتقرر فيها ما يحقق مصالحها العامة بما يناسب الزمان والمكان في إطار مقاصد الشرع وقواعده الكلية، ولكن الأصل فيما وراء ذلك هو التقيد بالنصوص والأدلة الشرعية<sup>4</sup>.

كما أن الدولة في الفكر الغربي تنشأ أولاً ثم تضع ما تشاء من القوانين، وقد أدى تقرير السيادة المطلقة لإرادة الأمة أو الشعب إلى إلغاء دور الدين بالكلية في مجال التوجيه والتشريع، ذلك أن معيار الصواب في ظل الشرعية الديمقراطية يتمثل في مدى "تعبير المشرّع عن إرادة الأمة ومدى تلبّيته لأهوائها ورغائبها ومدى خضوعه لقاعدة دستورية القوانين"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 319.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 319.

<sup>3</sup> - الطريقي، أهل الحل والعقد: صفاتهم ووظائفهم، مرجع سابق، ص 159-160.

<sup>4</sup> - صلاح الصاوي، نظرية السيادة وأثرها، مرجع سابق، ص 71. وينظر: يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص 70 وما بعدها.

<sup>5</sup> - الصاوي، المرجع نفسه، ص 73.

أما في الفكر الإسلامي فالدولة إنما نشأت طبقاً لمبادئ التشريع الإسلامي، فالتشريع في الإسلام سابقٌ على الأمة وعلى الدولة، وهو يحكمها بتشريعه الإلهي ولا تحكمه هي بتشريعيها الوضعي، ومعيار الصواب في ظل الشرعية الإسلامية "يتمثل في مدى تحقيق المجتهد مقصود الشارع، والتزامه بقواعد الاستنباط المعتبرة في فهم الكتاب والسنة"<sup>1</sup>.

ولهذا التمايز والاختلاف في مصدر السيادة ونطاقها وسلطة الأمة وحدود عملها صلة وثيقة بنظرة كل من الحضارتين - الإسلامية والغربية- للكون، ولحدود نطاق عمل وتدير الذات الإلهية، وحدود تدير الإنسان، ومكانته في الكون ولعلاقته بالله تعالى.

ويرجع أصل المنظور الغربي في هذا إلى "النظرة اليونانية القديمة وخاصة عند أرسطو، نجد أن الله قد خلق العالم وحركه ثم تركه يعمل وفق طبائعه وقوانينه والأسباب الذاتية المودعة فيه، ودونما تدخل أو رعاية أو تدير إلهي لحركة هذا العالم، فالعالم هنا وفي هذه الفلسفة مستقل بذاته بعد الخلق عن تدير الله وحاكمية شرائعه السماوية"<sup>2</sup>.

وهذه النظرة لحدود التدير الإلهي انتقلت إلى النهضة الغربية الحديثة التي اعتمدت مبدأ العلمانية استناداً إلى "المبدأ الإنجيلي الذي يجعل ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، فيفصل بين إطار التدير الإلهي وبين إطار التدير الإنساني، الذي أعطاه السيادة في تدير العمران الإنساني... دونما قيود من الحاكمية الإلهية على هذه السيادة والسلطة البشرية... ومن هنا كانت له (السيادة) في التشريع مع (السلطة) في التنفيذ بتعميم وإطلاق"<sup>3</sup>.

أما الفكر الإسلامي فقد قرّن ومزج بين خلق الله للكون وبين تديره له، ولم يفصل بينهما كما هو الحال في الفلسفة الغربية، فالله سبحانه وتعالى "ليس مجرد (خالق) و فقط، وإنما هو (خالق ومدبر)، وكما أن خلقه دائم أبداً، فإن تديره دائم أبداً، وله (حاكمية) في التكوين وفي التشريع، ورعاية لكل عوام المخلوقات"<sup>4</sup>.

ومن ثمّ كانت سلطة الأمة في المنظور الإسلامي فاعلة ولكنها غير مطلقة، وإنما مقيدة بضوابط الشرع، وإن هذه السلطة تدور في دائرة الاجتهاد في فهم وتطبيق الشريعة، ولأن الإنسان

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 73. وفهد العجلان، معركة النص، مرجع سابق، 86/2.

<sup>2</sup> - محمد عمارة، في النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 77.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 77-78.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 78.

والأمة في الرؤية الإسلامية الكونية خليفة الله (أي نائب أو وكيل) وليس سيد الكون، وإنما سيِّدًا فيه، فكان الجمع بين سيادة الحاكمية الإلهية وبين سلطة الأمة، وتدخل عملية الاجتهاد لفهم وتطبيق الشريعة في مجال الوسائل والفروع التي تترك لمقتضيات الزمان والمكان، وتكون الشورى في دائرة المباح والاختيار بين البدائل الشرعية لتحقيق المصلحة<sup>1</sup>.

على أن الفكر السياسي الغربي الحديث عجز عن تقديم أيِّ مبرر فلسفي وقانوني لإرادة بشرية تعلو وتسمو على إرادة بشرية أخرى، وهذا ما دفع أحد كبار أساتذة القانون الفرنسيين (دوجي) إلى أن يقرّر أن فكرة السيادة بمفهومها الحقيقي غير قابلة لأيِّ حلٍّ بشري، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر من الناحية الإنسانية، أن إرادة إنسانية يمكن أن تسمو أو تعلو على إرادة إنسانية أخرى<sup>2</sup>.

ولهذا يقرّر أستاذ آخر هو (لافايير) أنه إذا كانت النية تتجه إلى تقديم السيادة على أنها حقّ في الأمر، فإنه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية ومقبولة هي النظرية الدينية، تلك التي تقرّر أن السلطة السياسية ترجع في مصدرها إلى الله؛ وفي هذه الحالة إذا ما وُجد في السيادة عنصر إلهي، فإن الإرادات البشرية سوف تخضع لقرارات صاحب السيادة؛ لأن هذه السيادة سوف تكون إعلانًا عن سلطة تعلو سلطة البشر<sup>3</sup>.

وبناء على ما سبق يكون حاصل مصدر السيادة في الفكر الإسلامي أنها للتشريع الإسلامي في مجال العقيدة والعمليات الفقهية والمقاصد الكلية، وتتمثل مسؤولية الشعب في تنفيذ هذه السيادة وتحقيقها، فالناس يختارون الحاكم ويوكلونه تكليفًا بإقامة هذه الأحكام والتقنين للمصالح المرسلّة والتعزيرات، وهذا يستلزم ضرورة مراقبة من أوكل إليه الناس أن يقوم على ذلك، والدولة الإسلامية في حاصلها عبارة عن تعاقد بين الشعب والهيئة الموكلة بتنفيذ الأحكام الشرعية ورعايتها، فلا بدّ للهيئة من تنفيذ ما أوكل إليها، ولا بدّ من رقابة ومحاسبة من الموكّل على الوكيل للحرص والتأكد على سيره في الطريق المطلوب منه.

إن الجزئية التي يتفق فيها الفكر السياسي الإسلامي فيما يتعلق بالسيادة مع الفكر السياسي

<sup>1</sup> - باكينام الشراوي، المنظور الحضاري الإسلامي ودراسة النظم السياسية، مرجع سابق، ص 111.

<sup>2</sup> - فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 285-286. منذر الشاوي، فلسفة الدولة، مرجع سابق، ص 565 وما بعدها.

<sup>3</sup> - فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 284.

الغري الحديث هي في تأسيس الحكم والسلطة على رضا الأمة ورأي الجمهور، وجعل السلطة في اختيار الحكام وفي مراقبتهم ومحاسبتهم وعزلهم للأمة.

## المبحث الثاني: إشكالية العلاقة بين الدين والدولة الحديثة

إن العلمانية كمقوم من مقومات الدولة الحديثة هي المدخل لفهم علاقة الدين بالسياسة عامة وبالدولة خاصة، ولا يمكن فهم هذه العلاقة بمعزل عن سياقات التاريخ السياسي الغربي، وقد تمت الإشارة إلى بعض ذلك في الفصل الأول، وسيتم التركيز في هذا المبحث على كيفية فرض الحل العلماني نفسه على المجال السياسي الغربي خلال القرنين الأخيرين على الأقل من خلال الانتقال من العلمانية الإجرائية إلى العلمانية المؤدجة، وقد تطورت العلمانية في الغرب منتجة نماذج مختلفة في الفكر والأوضاع والنظم ومنتجة أزمة تناولها مفكرون غربيون معاصرون بالتحليل والنقد. وعندما دخلت الدولة الحديثة بمقوماتها وخصائصها المجال الإسلامي من خلال عوامل عديدة، أحدثت تأثيرات تختلف عن مثيلاتها في الغرب، ولذلك أسباب وعوامل وسياقات، وسيتم طرح هذا الإشكال في العلاقة بين الدين والدولة الحديثة في السياقين الغربي والعربي الإسلامي في إطار مقارنة من خلال المطلبين الآتيين:

**المطلب الأول: العلاقة بين الدين والدولة في السياق الغربي**

**المطلب الثاني: العلاقة بين الدين والدولة في السياق العربي الإسلامي**

## المطلب الأول: العلاقة بين الدين والدولة في السياق الغربي

مثلت الدولة الحديثة نوعًا من الابتكار الخاص الذي مثل استجابة ذات موقع محدد في الزمان والمكان للتحديات التي واجهت المجتمعات الغربية في عصر نهضتها، وأضفى عليها ذلك مجموعة من السمات الخاصة المرتبطة فيما بينها، والمرتبطة في ذات الوقت بالعملية التاريخية لتكون تلك الدولة. وقد اختلفت العلمانية وتنوعت نماذجها في السياق الغربي، كما طرحت أزمة نظرية وواقعية، وهو ما سيتم بحثه في الفروع التالية:

### الفرع الأول: منطقية العلمانية في السياق الغربي

نقصد بمنطقية العلمانية توفر الشروط الموضوعية للمطالبة بفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية السياسية في السياق التاريخي الغربي، ويمكن التذليل على توفر هذه الشروط الموضوعية بأن مبدأ فصل الدين عن السلطة هو مبدأ مسيحي بامتياز، وأن وجود سلطة دينية بعد ذلك ممثلة في الكنيسة واستحواذها على مجريات الحياة الغربية كان افتتاتاً على الدين المسيحي لا امتثالاً له، ومن ثمّ فإن عودة أوروبا للمطالبة بالفصل بين الدين والسلطة إبان عصر النهضة وبعده ليس بدعة في المسيحية بل هو الأصل.

لقد تمت الإشارة من قبل إلى أن مرحلة المسيح عليه السلام كانت مرحلة انعزال تام عن السلطة، وكان الدين شأنًا فرديًا تابعًا للسلطة السياسية وخاضعة لتوجهاتها، وكانت هذه الانعزالية العملية مؤطرة نظريًا بنصوص إنجيلية متوافرة تعطي فكرة الانعزالية شرعيتها؛ حيث لم تقدم للمجتمع مرجعية قانونية ولا نظامًا للحكم، بل رسالة مكرسة لخلاص الروح، تدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فلا شأن لها بسلطان الأرض وقوانين تنظيم الاجتماع البشري، في السياسة والاجتماع والاقتصاد، وعلومها ومعارفها.

واستمر هذا الموقف من السلطة مع المسحيين الأوائل وأبرزهم القديس بولس؛ حيث نظّر بوضوح لتمايز مساري الدين والسياسة، وقد بدا هذا واضحًا وجليًا في رسالته إلى مؤمني روما التي طلب فيها من المتدينين ألا ينازعوا الأمر أهله.

ثمّ عملت العديد من الظروف والسياقات التاريخية والفكرية على هيمنة الكنيسة على السلطة نفسها؛ أي أن السلطة السياسية صارت تحت قبضة رجال الدين المسيحي، حيث شرع رجال الدين في الاهتمام بالدنيا ومصالحها، وبشغل المناصب الدنيوية وامتلاك الأراضي ومنافسة رجال

السياسة في جميع الأنشطة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، فتحوّلت الكنيسة إلى ثقافة مجتمعية، وامتلكت أدوات الدولة، وكانت هذه المرحلة أسوأ المراحل التي مرّ بها الإنسان الأوروبي في شأنه الديني، إذ كان رجال الدين في غاية التسلط والاستبداد الشمولي، فدخلت المجتمعات الأوروبية مرحلة الجمود والانحطاط وعصورها المظلمة، وسادت في تلك الحقبة السلطة الجامعة بين الديني والمدني؛ سواء تولّاها الباباوات أو الملوك الذين يوليهم ويباركهم الباباوات، وعرف هذا النظام في التاريخ الأوروبي بنظرية الحقّ الإلهي للملوك<sup>1</sup>.

وكان لمرحلة الحكم الملكي المطلق بعد ذلك -التي أصبحت فيها الكنيسة خاضعة للسلطة السياسية بعد أن كان العكس- دورٌ كبير في التمهيد للفكرة العلمانية، وذلك من حيث منازعته لمشروعية الكنيسة، واستغلاله الفاضح للدين من أجل خدمة أهداف الحكم والإطالة في أماده، وبالتالي كانت "الملكية المطلقة التي يسجل لها وبحقّ، أنها هيأت لظهور الدولة-الأمة، مسؤولة عن ظهور الميدان العلماني متمتّعًا بالعرّة والبهاء"<sup>2</sup> كما لاحظت ذلك حنة أرندت.

واتخذ شكل العلاقة بين الدين والسلطة في هذه المرحلة نمط التبادل الخدمي؛ فالسلطة السياسية زودت الكنيسة بالنفوذ والقوة على مكونات المجتمع، في المقابل قامت الكنيسة بتزويد السلطة السياسية بكل ما تحتاجه لاكتساب شرعية وجودها وسلوكها السياسي<sup>3</sup>.

وأدّى هذا في مجمله إلى ظهور أفكار وتيارات مناوئة للسلطتين الدينية والزمنية على حدّ سواء، ممّا قاد إلى مرحلة الثورات الشعبية وأبرزها الثورة الفرنسية، التي طالبت فيها الجماهير بالتخلص من هيمنة السلطتين الكنسية والزمنية وتفكيك العلاقة بينهما.

ترافق ظهور الفكرة العلمانية مع اتساع شعبية حركة الإصلاح الديني في أوروبا، والتي قادها مارتن لوثر في ألمانيا وجون كالفن في بريطانيا وسويسرا، ويعتبر هذا الحدث الأكثر وضوحًا على بداية جذور العلمانية في التاريخ الأوروبي؛ فقد كانت حركة الإصلاح الديني أول حراك منظم لفصل الكنيسة عن بعض المجالات التي استحوذت عليها في العصور الوسطى، لا سيما الدعوة إلى الخلاص الفردي بمعزل عن الكنيسة.

<sup>1</sup> - عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، مرجع سابق، ص131. محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2011م، ص18.

<sup>2</sup> - حنة أرندت، في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008م، ص228.

<sup>3</sup> - نايف بن نهار، من العلمانية إلى الحلقانية، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، دم، ط1، 2021م، ص38.

حيث وفّرت البروتستانتية الشروط التاريخية والمسوغات الدينية والكلامية التي ساعدت على تعاظم سلطة الدولة الزمنية، والتي ستصبح تدريجيًا أهم قوة محرّكة لعملية العلمنة التي تمت في السياق السياسي والفكري الغربي، كما قامت بافتكاك الكثير من الوظائف السياسية والاجتماعية التي استأثرت بها الكنيسة لنفسها<sup>1</sup>.

لم يكن المقصود بفصل الدولة عن الكنيسة في التجربة الأوروبية رفض الدين نفسه، وإنما رفض هيمنة الكنيسة، فقد استقر في العقل الغربي العام منذ مارتن لوثر إلى الثورة الفرنسية الإقرار بصحة الدين وأهميته وتقديسه، مع رفض أي اتصال بينه وبين المجال العام، وعزّر أوليفيه روا ذلك قائلاً: "العلمانية على الطريقة الفرنسية قامت ضد الكنيسة الكاثوليكية، لكنها ليست ضد الدين بالضرورة"<sup>2</sup>.

ذلك أن الدين المسيحي نفسه يرفض السياسة، وقد أقرّ أشهر فلاسفة النهضة بذلك، فهذا توماس هوبز يقرّ بذلك حين قال: "في الحقيقة لم يمنحنا المسيح مخلصنا قوانين جديدة، بل نصحنا باحترام القوانين التي نخضع لها، أي قوانين الطبيعة، وقوانين حكامنا المطلقين"<sup>3</sup>، فغاية ما في الدين المسيحي الإقرار بأمرين: "كل ما هو ضروري للخلاص متوافر في فضيلتين: الإيمان بالمسيح وإطاعة القوانين"<sup>4</sup>.

وكذلك الفيلسوف الإنجليزي جون لوك حيث يقول واصفًا المسيح ﷺ: "نعم علّمهم كيف ينالون الحياة الأبدية بالإيمان والأعمال الخيرة ولكنه لم يؤسس دولة، ولم يصف لهم أي شكل جديد ومتميز من أشكال الحكم"<sup>5</sup>، وفي موضع آخر يرى بأن السلطة "مادامت ذات طابع كنسي فيجب أن تكون مقيدة بحدود الكنيسة؛ إذ ليس في إمكانها بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى الشؤون الدنيوية؛ لأن الكنيسة ذاتها منفصلة عن الدولة ومتميزة عنها تمامًا، فالحدود بينهما ثابتة

<sup>1</sup> - رفيق عبد السلام، الدين والسياسة في الغرب الحديث، بحث منشور على موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص7-8. وينظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، 1/214.

<sup>2</sup> - أوليفيه روا، الإسلام والعلمانية، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2016م، ص32.

<sup>3</sup> - توماس هوبز، اللفيثان، مصدر سابق، ص562.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص561.

<sup>5</sup> - جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1997م، ص49.

ومستقرة. ومن يخلط بين هذين المجتمعين كمن يخلط بين السماء والأرض"<sup>1</sup>.

ويخبرنا كذلك الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو بكل وضوح بأن "النصرانية ديانة روحانية تمامًا، وهي تُعنى بأمور السماء، وليس هذا العالم وطن النصراني"<sup>2</sup>.

كما يؤكد باروخ سبينوزا بعد دراسته لنصوص الإنجيل أن "المسيح لم يضع قوانين كما يفعل المشرع، بل أعطى تعاليم كما يفعل المعلم لأنه لم يكن يريد أن يصلح الأفعال الخارجية، بل استعدادات النفس الداخلية"<sup>3</sup>.

ومن ثمّ فإن التيار العام من فلاسفة عصر النهضة والتنوير لم يكونوا ضد الدين، ولم يرفضوا تموضع الدين في الدولة لأنه دين، بل لأن الدين نفسه يصرف نظره عن السياسة، وبنوا موقفهم هذا بناء على النص المسيحي نفسه، فهم لا يريدون فصل المسيحية عن السلطة، بل يريدون إقرار الفصل الموجود فيها أصلاً، فلا يعتبر هؤلاء الفلاسفة خطأً موازيًا للدين كما يُراد تصويره في العصر الحالي، فهم يعلنون أن مرجعيتهم النهائية هي الدين المسيحي والذي لا يتضمن أي أحكام على مستوى السلطة.

وبناءً على إثبات أن الدين المسيحي لا علاقة له بالسلطة، وأن المسيحية كانت خالية من أي أحكام تتعلق بالسياسة، فإنه من الضروري التأكيد على مجموعة من الحقائق التي تتعلق بالفكرة العلمانية وهي؛ أن ما فعلته الكنيسة من السيطرة على المجتمع واستغلال السلطة كان خروجًا على الدين المسيحي لا امتثالاً له، ومن ثمّ فإن الدعوة للسلطة العلمانية في السياق الغربي المسيحي هي تجسيد للدين لا تمردٌ عليه، فالفصل بين الدين والسلطة ليس بدعة في المسيحية بل هو الأصل، وتأسيسًا على ذلك فإن فلاسفة النهضة بنوا موقفهم من تموضع الدين في السلطة على موقف النص المسيحي نفسه، وتكون بذلك العلمانية - التي يكون مفهومها في هذا السياق فصلًا للسلطة الزمنية عن السلطة الدينية - في مقابل السلطة الدينية لا في مقابل الدين نفسه، بل هي تسعى لتنظيم السلطة بعيدًا عن استغلال الدين من لدن الكنيسة والسلطة الملكية المطلقة، فهي فكرة إجرائية وحل إجرائي لإشكالية واقعية عانى منها السياق الغربي خاصة متمثلة في ارتباط السلطتين الزمنية والكنسية، وقد ظلت العلمانية مجرد فكرة إجرائية إلى ما بعد الثورة الفرنسية،

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 36.

<sup>2</sup> - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 207.

<sup>3</sup> - باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 240.

حيث تلقفتها الأيديولوجيات بعد ذلك فانتقلت من العلمانية الإجرائية إلى العلمانية المؤدجلة<sup>1</sup>. لقد أعادت العلمانية الإجرائية الدولة في المجتمعات الغربية إلى سيرتها الأولى في المسيحية: ما لله وما لقيصر لقيصر، مُنهيبة بذلك حقبة العصور الوسطى التي قامت فيها الكنيسة الكاثوليكية بدور الدولة التي انتفى وجودها نتيجة ظروف تاريخية واجتماعية معينة، ونتيجة للعلمانية ظهر نموذج الدولة القومية الحديثة، التي لا تعتمد على الدين لا في بنائها وتعيين حدودها ولا في تأسيس شرعية سلطتها<sup>2</sup>.

ولا مناص من القول بعد ذلك أن تأريخ مفهوم العلمانية يحتكره السياق الأوروبي الغربي بالخصوص، وأن الصراع بين ثنائيات من قبيل (العلماني/ الثيوقراطي) و(علماني/ رجل دين) و(العلمانية/ السلطة الدينية) ناشئة عن السياق المسيحي الأوروبي.

### الفرع الثاني: الانتقال من العلمانية الإجرائية إلى العلمانية المؤدجلة

كانت العلمانية قبل الثورة الفرنسية حلاً إجرائياً لمشكلة السلطة بشقيها الزمني والكنسي، أما الدين نفسه فلم يكن إقصاؤه مطلباً شعبياً ولا حتى متوافقاً عليه بين النخب، وكان الصراع كله موجهاً نحو السلطة الدينية، وثمة تعريفات كثيرة تعبر عن هذا المنحى الإجرائي، ومن ذلك تعريف كاترين كنسلر: "ليست العلمانية تياراً فكرياً من بين التيارات الأخرى بالمعنى السائد. لأنها تعلن أن الدولة لا تصرح بأي اختيار ديني أو فلسفي محدد لكي تفكر ولكي تؤسس المدينة الحرة؛ لأن العلمانية تشترط إمكانية تعدد الآراء ولأنها فضاء فارغ تُطوّر فيه كل الاختيارات الممكنة، فهي إذن ليست مذهباً"<sup>3</sup>.

وكذلك نحا هذا المنحى الإجرائي الفرنسي أوليفيه روا حين رأى أن العلمانية "هي أولاً مجموعة من القوانين قبل أن تكون منهجاً فكرياً"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - نايف بن نهار، من العلمانية إلى الخلقانية، مرجع سابق، ص 64 وما بعدها. وينظر: رفيق عبد السلام، الدين والسياسة في الغرب الحديث، مرجع سابق، ص 6.

<sup>2</sup> - محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة: دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية، دار نحوض للدراسات والنشر، الكويت، ط 1، 2017م، ص 137.

<sup>3</sup> - كاترين كنسلر، ما العلمانية؟، ترجمة: محمد الزناتي وجيوم ديفو، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2017م، ص 34.

<sup>4</sup> - أوليفيه روا، الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص 36-37.

لكن هذا الحل الإجرائي حصل له تحوّل في بنيته النظرية من خلال اكتسابه عناصر أيديولوجية من قبل الفلاسفة، رغبة في جعله منتجاً فلسفياً له مسوغاته ومقتضياته الفلسفية، فبعد الثورة الفرنسية<sup>1</sup> لم يتم الإبقاء على البُعد الإجرائي للعلمانية، بل تمّ تجاوز ذلك إلى أيديولوجيات مختلفة، وأصبحت العلمانية علمانيات؛ فثمة علمانية ليبرالية، وعلمانية شيوعية، وعلمانية اشتراكية، وعلمانية ديمقراطية، وعلمانية فاشية....<sup>2</sup>.

وقد كان السبب وراء هذا "التضخم الأيديولوجي هو أن العلمانية الإجرائية فكرة تفكيكية وليست تركيبية، وبعد هذا التفكيك تقف العلمانية عاجزة عن تقديم أي رؤية، وهنا تأتي المفاهيم الأخرى لتمارس مهمة التركيب"<sup>3</sup>، فتمّ ضخ عناصر فلسفية في مفهوم العلمانية مما جعلها تتضخم انعكاساً للعنصر الفلسفي لا انعكاساً للواقع.

واتسع المجال الدلالي للكلمة واتجهت نحو مزيد من التركيب على يد جون هولويوك؛ حيث يرى المسيري أنه أول من سك المصطلح بمعناه الحديث، وحوّله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي<sup>4</sup>.

عرض هولويوك العلمانية كفكر قائم بذاته ومنافس للدين، واعتبر العلمانية هي دراسة الرفاه الإنساني بوسائل مادية، وقياس الرفاه الإنساني على قواعد المنفعة، والدعوة إلى تأسيس الأخلاق والسعادة في هذا العالم في الوقت عينه بدلاً من التركيز على العالم الآخر<sup>5</sup>، وعرّف العلمانية بأنها: "العلم كدليل حقيقي للإنسان، والقيم كمصدر دنيوي وأرضي لاديني، والبرهان المنطقي كسلطة وحيدة، وحرية الفكر والرأي كأساس للعيش"<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> - الواقع ان معظم الكتابات التي تتناول تفسير العلاقة التفاعلية بين الثورة والتصورات الدينية - خاصة المسيحية-، لا تركز كثيراً على الثورتين البريطانية والأمريكية، وإنما ينصبّ الاهتمام الأكبر على الثورة الفرنسية، حتى وصفت بريعب الشعوب الأوروبية. ينظر: حنة أرندت، في الثورة، مرجع سابق، ص 66-67. وإريك هوبزباوم، عصر الثورة: أوروبا (1789-1848)، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م، ص 224.

<sup>2</sup> - نايف بن نهار، من العلمانية إلى الخلقانية، مرجع سابق، ص 105.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 105.

<sup>4</sup> - المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، ص 54/1.

<sup>5</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، ج 2/مج 1/ص 696.

<sup>6</sup> - George Jacob Holyoake, Origin and Nature of Secularism. London:

Watts & Co., 1896), p 50. ، نقلًا عن: نايف بن نهار، من العلمانية إلى الخلقانية، مرجع سابق، ص 100.

وتعريف هوليك للعلمانية تجاوزاً للبعد الإجرائي إلى البعد الفلسفي حين ربط مفهوم العلمانية بحزمة من المفاهيم الأخرى؛ كالعلم والقيم وحقوق الإنسان، ومعلوم أن مسار العلمانية منفصل تمامًا عن مسار هذه المفاهيم، فلا ترادف بينها ولا تلازم، فقد تحصل القيم وكذلك العلم والحقوق في دولة غير علمانية.

ويعبر أوليفيه روا عن ذلك حينما يعتبر العلمانية الأيديولوجية تتعدى الفصل بين الكنيسة والدولة إلى وضع مفهوم "للقيم، والمجتمع، والأمة، والجمهورية، يتركز على فلسفة الأنوار وفكرة التقدم، وأخيرًا الترويج لأخلاق ليست متجذرة في الدين وإنما تترسخ باعتبارها عقلانية"<sup>1</sup>، ويعتبر ذلك كله "يتعلق في الواقع برأي محترم تمامًا، لكنه غير مؤهل لأن يُتخذ معيارًا أو حقيقة رسمية"<sup>2</sup>.

والسبب في حصول هذا التحول الأيديولوجي للعلمانية، يعود في جزء منه إلى تلاشي الخصم المؤسس للفكرة العلمانية، وهو الاستبداد المزدوج من الكنيسة والملكية المطلقة، وكلاهما تلاشى من المجال العام بعد الثورة الفرنسية، فبقي وجودها في دائرة الفلسفة أكثر منه في دائرة الواقع، وهذه الأدلة للمنتج العلماني نقلت المعركة إلى مواجهة مع الدين نفسه ومحاولة إغائه، وهنا برز ما يسمى بالعلمانية الكفاحية؛ والتي تعتقد أن الدين يختلط بطبيعته بالظلامية وحظر حرية الاعتقاد، ويكون الهدف النهائي لهذه العلمانية هو كبح أي تجلٍ للشعور الديني، مما ولّد نزعة الإلحاد بداية بالأفراد وانتهاءً بإلحاد الدولة، ومن ثمّ إرساء نظام تسلطي سالب للحريات كما كان الحال في فرنسا في فترة من الفترات<sup>3</sup>.

يقول ألبرت حوراني في ذلك: "لقد أدّت الثورة السياسية الكبرى في نهاية القرن الثامن عشر إلى ظهور الاتهام بأن الديانات تحافظ على مصالح رجال السياسة والكهنة. وهذا الاتهام وُجّه إلى المسيحية كما وُجّه إلى باقي الديانات، وربما أكثر"<sup>4</sup>.

وذكر الفرنسي جون بوبورو أنه بعد الثورة الفرنسية "سرعان ما تمّ قمع كل الأديان

<sup>1</sup> - أوليفيه روا، الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص 34.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 35.

<sup>3</sup> - محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة، مرجع سابق، ص 135.

<sup>4</sup> - ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1994م، ص 30.

(1793م) بوصفها مصدر تعصب وخرافة؛ وهي طريقة للنظر إليها باعتبارها هرطقات<sup>1</sup>.

ويذكر الأمريكي تشارلز تايلور أن العلمانية مرّت في تاريخها بثلاث مراحل: "التمييز بين الكنيسة والدولة، ثم فصل الكنيسة عن الدولة، ثم تنحية الدين عن الدولة والمجال العام"<sup>2</sup>، حيث التمرد على الدين نفسه، وظهور ما يعرف بالتيارات الإنسانية<sup>3</sup>.

وحين سادت العلمانية الأيديولوجية في الأنظمة الاشتراكية على النمط البلشفي، كانت سببًا فيما عرفته تلكم التجارب من عنف داخلي ودكتاتورية. لأن رفضها المصالحة مع الكنيسة والدين والمجتمع، بما يحمل من تقاليد وقيم ومخزون ديني وثقافي، ومن ثمّ محاولة فرض نمط علماني خالص على الدولة والمجتمع، سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا وأخلاقيًا، كان يفرض استخدام القوة والقمع، وإلا كان على مشروع العلمانية الاشتراكية والشيوعية أن يتراجع تراجعًا أساسيًا، وكانت من نتائج هذه العلمانية المقصية للدين والكنيسة أن تماهت -بالضرورة- مع الدكتاتورية<sup>4</sup>.

وفي المقابل حاولت العلمانية الأيديولوجية الليبرالية في التجربة الغربية المعاصرة أن ترسخ قيمًا جديدة حول العلاقات بين المرأة والرجل، وحول العائلة، وحول التعليم وغير ذلك، برفضها التقاليد الاجتماعية التي تشكلت تاريخيًا والنظرة الدينية حولها رفضًا باتًا وقاطعًا، واقتربت أفكارًا وقيمًا جديدة استنادًا إلى مرجعيتها العقلية فجاءت النتائج سلبية، من حيث تدمير العائلة والعلاقات العائلية ومؤسسة الزواج، مما ولد تأثيرات خطيرة على الأجيال الصاعدة؛ منها انتشار الجريمة

---

<sup>1</sup> - جون بوبيرو، العلمانية المزيفة، ترجمة: عبد الله المتوكل، مركز نخوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2020م، ص174.

<sup>2</sup> - تشارلز تايلور، هل تستطيع العلمانية السفر؟. في: (عقيل بلغرامي: محرّر، ما وراء الغرب العلماني، ترجمة: عبدة عامر)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018م، ص18.

<sup>3</sup> - مذهب يركز على دراسة الإنسان باعتباره مركز الكون والحياة، وقد ظهر هذا المذهب بوضوح إبان عصر النهضة داعمًا إلى نقل مدار التركيز من المسيحية واللاهوت إلى الإنسان والطبيعة، تمثل ذلك في العودة إلى دراسة الآداب واللغات والثقافة اليونانية واللاتينية، ونتج عن ذلك نمو التحسس بالفرد كقيمة وبحرياته كحقوق، وقد رافق ذلك نشوء الرأسمالية والبروتستانتية والعديد من الاتجاهات الفلسفية في عصور النهضة والفترة المعاصرة. ينظر: عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مرجع سابق، 360/1. وكذلك: طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والاجتماع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010م، ص121 وما بعدها.

<sup>4</sup> - منير شفيق، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية: رؤية إسلامية، دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014م، ص68-69.

والمخدرات وهبوط مستوى القيم والمشاعر الإنسانية وزيادة الفردية والعزلة<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: علاقة الدين بالدولة بين الدساتير والواقع الغربي

ذكرنا في الفرع السابق أن العلمانية منتج إجرائي من حيث الأصل، وأن الأيديولوجيا طرأت على العلمانية ولم تؤسسها أو حتى تزامنها، والدليل على الانفصال بين العلمانية والأيديولوجيا هو الواقع نفسه، فلقد اتخذت العلمانية مسارات متنوعة بتنوع المجتمعات المعلمنة، فكانت النزعة العلمانية أكثر جذرية في المجتمعات التي خلقت دولتها انتزاعاً من سلطة الكنيسة الكاثوليكية عنها في البلدان التي سبق لها الخروج من هذه السلطة تحت راية الإصلاح الديني أو بالانتقال التدريجي إلى الدولة الحديثة.

وإذا تأملنا نماذج العلمانية في العالم الغربي فسنجد أن الجامع المشترك بينها جميعاً هو الفصل بين السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة والسلطة السياسية من حيث رفض توقف قرار السلطة قانونياً على موقف السلطة الدينية، وهذا محل اتفاق بين كل العلمانيات المعاصرة، لكن ما وراء ذلك من حيث نوع التفاعل بين السلطة والدين وتظاهراته في تطبيقات العلمانية المعاصرة، فلا يوجد لون واحد يعكس وحدة مدلول العلمانية بل نجد ألواناً مختلفة، بل ربما متضادة، وهذا كله مما ينتمي إلى منطقة المتغير في مفهوم العلمانية<sup>2</sup>.

وبما أن المجال لا يتسع لعرض جميع التجارب والنماذج، فسيتم الاكتفاء بتجربتين تمثل إحداها الغرب الأوروبي في دولة ذات تقليد مسيحي كاثوليكي (فرنسا)، وتمثل التجربة الثانية (الولايات المتحدة الأمريكية) ذات التقليد المسيحي الكاثوليكي والبروتستانت، مع إشارة مقتضبة على دساتير بعض الدول الأوروبية بُغية إعطاء صورة عن وضع كلٍّ من الدين أو العلمانية داخل هذه الدساتير، وذلك من خلال البنود التالية:

#### البند الأول: النموذج الفرنسي

اقتزنت العلمانية الفرنسية كمطلب سياسي بتاريخ الحروب الدينية التي عاشتها فرنسا سواء في القرون الوسطى أو في مرحلة عصر النهضة، وتعدّ نتائج الحروب الدينية والخوف من تكرارها من

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 69-70.

<sup>2</sup> - نايف بن نهار، من العلمانية إلى الخلقانية، مرجع سابق، ص 101.

بين الأسباب التي أدت إلى قيام العقد الاجتماعي الذي يتميز أساسًا بالصيغة العلمانية، وكان التمسك والحفاظ على هذا العقد يشكل الغاية التي تصبو إليها الدولة.

يذهب العديد من الدارسين لتاريخ العلمانية الفرنسية (اللائكية حسب اللغة الفرنسية) إلى القول بأن هذه الأخيرة مرّت بأربع مراحل تاريخية أساسية منذ الثورة الفرنسية على الأقل:

**1- المرحلة الأولى:** ابتدأت مع الثورة الفرنسية سنة (1789م)، وتميزت هذه المرحلة باشتداد النزاع بين المؤسسة الدينية والدولة، وكان عداؤ حكومة الثورة للكنيسة ورجال الدين هو أساس كل الإجراءات التي انتهت باستئصال الوجود الديني من الحياة السياسية. كما أن الارتباط الوثيق بين الملكية المطلقة ورجال الدين، وطبقة النبلاء، جعلت نظرة باقي أطراف الشعب مملوءة بالكراهية للجميع دون تمييز، وكان أول ما أقدمت عليه الثورة في سنواتها الأولى، أن شرعت في نزع أراضي الكنيسة، وأراضي التاج، وأراضي النبلاء اللاجئيين<sup>1</sup>.

**2- المرحلة الثانية:** حيث بدأت الدعوات تتزايد من أجل خلق تقارب مع رجال الدين، إذ لم تستطع القوى العلمانية الإبحار ضد التيار؛ فلم يكن الاعتقاد بإمكانية العيش من دون كنيسة قد ترسخ في النفوس، مما اضطر حكومة الثورة لتخفيف حدّة العداوة للمسيحية والتركيز على مسألة إعادة تنظيم الكنيسة بما يحول دون أضرارها لأي وظيفة سياسية، وعادوا للبابوية من أجل التفاوض، وكان ذلك سنة (1801م)، التي أبرمها نابليون مع بابا الفاتيكان، حيث اعترف البابا بالثورة، واعترفت الثورة من جانبها بالكاثوليكية دينًا للغالبية العظمى في فرنسا، مع السماح للكنيسة الكاثوليكية ولرجال الدين بأداء دورهم السياسي والاجتماعي في تحقيق الاستقرار الروحي والوفاء الاجتماعي والوحدة السياسية مع المحافظة على الطابع العلماني للدولة<sup>2</sup>.

**3- المرحلة الثالثة:** وهي مرحلة قيام العلمانية كأساس من أسس الدولة (الجمهورية) الفرنسية، وتمّ التأسيس لذلك بقوانين سنة (1905م)، التي قضت بفصل الكنائس عن الدولة ونهاية النظام الوثامي، وهو ما شكّل فصلًا واضحًا للسلطة المدنية عن المجال الديني، وذلك بإلغاء الوضع العام للكنائس (النظام المسمى بنظام العبادات المعترف بها)، وألا تعترف الجمهورية بأية عبادة، ولا تدفع لها أجرًا، أو تقدّم لها مساعدة مالية، وألغيت ميزانية العبادات، واختفت طقوس

<sup>1</sup> - عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مرجع سابق، ص 85. عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، مرجع سابق، ص 381.

<sup>2</sup> - عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مرجع سابق، ص 85.

العبادة. أما رئيس الدولة، فلم يعد يُسمَّى الأساقفة<sup>1</sup>.

وأصبح عام (1905م) المعروف في تاريخ الجمهورية الثالثة باعتباره قرار فصل الدين عن الدولة، وأصبح رمزًا لقانونية ودستورية فصل الكنيسة عن الدولة، حيث تجسدت العلمنة في خطوات تشريعية متدرجة هي محل صراع ومساومة، وكسب فيها العلمانيون المعركة الأخطر وهي السيطرة على مناهج التعليم، حيث تمت علمنته وتضمينه قيم الجمهورية من قبيل: الإخاء، والمساواة، والمواطنة، كما أصبح نظام التعليم يشكل نوعًا من اللامبالاة الفكرية تجاه البعد الديني للإنسان والمجتمعات<sup>2</sup>.

راهننت اللائكية الفرنسية في هذه المرحلة على إخلاء المجال العام من سيطرة الدين، ثم ملئه بعد ذلك بالقيم الثقافية العلمانية الدهرية. واتخذت من المدرسة على وجه الخصوص، ومن المؤسسات التعليمية على وجه العموم، أهم أذرعها في إشاعة ما تبشر به من تصورات علمانية دهرية<sup>3</sup>.

انتقلت العلمانية في هذه المرحلة من (العلمانية المتنورة) المستندة على فكر عصر الأنوار إلى (العلمانية الراديكالية)، وشكلت قوانين سنة (1905م) ركيزة المرحلة الثالثة من العلمانية، والتي تكرست أكثر في دستور الجمهورية الرابعة (1946م) الذين أعلن صراحة عن علمانية ولائكية الدولة؛ حيث تم إرجاع الدين إلى دائرته الخاصة، وتسيّدت الدولة المجال العمومي، ولم تكف الدولة هنا بجعل الدين ضمن النطاق الخاص فقط؛ بل شرعت في علمنة المجال الديني نفسه، فضلاً عن تحويل دور العبادة إلى جمعيات ينظمها القانون المدني. وسلكت الجمهورية العديد من التدابير المكرّسة لسمو الدولة؛ فتم "إسناد وظيفة شرطة المقابر إلى رؤساء البلديات، تمّ تنظيم قرع الأجراس، ومنع وضع إشارات وشعارات دينية على المباني العامة"<sup>4</sup>.

4- المرحلة الرابعة: التي تمتد من سنة 1989م سنة ظهور أزمة الحجاب في المدرسة<sup>5</sup> إلى

<sup>1</sup> - غي هارشير، العلمانية، مرجع سابق، ص22.

<sup>2</sup> - ينظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، ج2/مج2/161.

<sup>3</sup> - رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية، مرجع سابق، ص190.

<sup>4</sup> - غي هارشير، العلمانية، مرجع سابق، ص24.

<sup>5</sup> - حيث قام مدير إحدى المدارس الثانوية الواقعة ضواحي باريس في شهر أكتوبر 1989م بطرد ثلاث طالبات مسلمات بسبب ارتدائهن الحجاب، واكتسبت هذه القضية اهتمامًا كبيرًا على المستوى الوطني؛ لأن من شأنها أن تصبح الشرارة=

يومنا هذا، وهي المرحلة التي تجلت فيها المعالم الأيديولوجية والراديكالية للعلمانية الفرنسية بشكل أكبر وضوحًا، حيث تعدّ فرنسا حالة استثنائية بين دول غرب أوروبا نتيجة لسياساتها التعسفية التي تنتهجها إزاء المسلمين بشكل خاص، ويعتبر قرار فرض الحظر على ارتداء الحجاب وغيره سنة (2004م) والذي يقضي بحظر إظهار الرموز الدينية باختلاف أنواعها في مؤسسات التعليم الفرنسي، من السياسات الإقصائية الفرنسية، وهي انعكاس لموقف فرنسا المتشدد إزاء الدين بوجه عام<sup>1</sup>.

يُعد النموذج اللائكي الفرنسي من بين النماذج العلمانية الأكثر تعرضًا إلى الأزمات والانتقادات، والأكثر وقوعًا في تناقضات مبدئية وفكرية خاصة فيما يتعلق بمسألة الحرية والممارسة الدينية، والمبادئ الجمهورية والتشريع للقوانين الملزمة والمحافظة على روح اللائكية الفرنسية ذات النمط الراديكالي في التجسيد والتطبيق<sup>2</sup>.

على الرغم من العلمانية الأيديولوجية التي تغطي على النموذج الفرنسي وقيام الجمهوريات الفرنسية اللائكية (خمس جمهوريات متعاقبة)، إلا أن ذلك لم يمنع من عودة الإرث المسيحي الذي طفا على السطح في المرحلة المعاصرة داخل المجتمع الفرنسي، فالعديد من الفئات الاجتماعية الفرنسية مازالت تمارس شعائرها الدينية كما تمثل سلطة مضادة لجل السياسات اللائكية التي تبنتها الحكومات المتعاقبة، ولعل التقارب بين الكاثوليكين الجدد في فرنسا واليمين المتطرف منذ تسعينيات القرن الماضي لأكثر دليل على قوة هذه التيارات الدينية وتغلغلها في المجتمع الفرنسي في ظل عودة النزوع الديني، ورفض الكنيسة الكاثوليكية الانعزال عن المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعدم قبولها أن يقتصر دورها على أداء الوظيفة الكهنوتية؛ حيث ترى من واجبها أن تتطرق لتقييم كل الأفكار والأوضاع والسياسات والنظم والقوانين من منطلق المفاهيم والمبادئ المسيحية، على الأقل بالقدر الذي يحقق مصالح رعاياها ويصون المبادئ والمثل

---

=الأولى الباعثة على تكرار الأمر ذاته في غيرها من المدارس الأخرى. ينظر: أحمد كورو، العلمانية وسياسات الدولة اتجاه الدين، مرجع سابق، ص163.

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص168. ذكر الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي في كلمة له بتاريخ 16 فيفري أمام نواب برلمانين بأنه "في بلد علماني لا ينبغي أن يُسمع صوت الأذان". نقلا عن: بوبيرو، العلمانية المزيفة، مرجع سابق، ص24.

<sup>2</sup> - محرز بويش، نظرية الدولة الحديثة بين الأصول الدينية والصيغة العلمانية، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف: عبد الرحمان بوقاف، جامعة الجزائر2، 2018م، ص495.

المسيحية، ويحول دون إنباع الأفكار والمذاهب الإلحادية أو المعادية لعقيدة الكنيسة<sup>1</sup>.

## البند الثاني: الأنموذج الأمريكي

على خلاف النموذج الفرنسي؛ لم يكن للنموذج الأمريكي تلك الحساسية نفسها التي كانت لنظيره الفرنسي حيال الدين ورجاله، وذلك بفعل اختلاف المسارات والسياقات التاريخية، فلم تختبر أمريكا الحكم المطلق ونظيره الكنسي الهرمي، ولم يقيم المجتمع الأمريكي بثورة على نظام حكم مطلق ومستبد، كما هو حال الشعب الفرنسي، كما أن الأمريكيين لم يختبروا وضع السلطة الدينية الحاكمة أو المؤيدة للحكم، وإنما كان للدين وضع متميز في معركة الاستقلال، وغالبًا كان رجال الثورة يستشهدون بالمقولات اللاهوتية، ومن ثمّ اختلفت الثورة الأمريكية من حيث الشكل والمضمون عن الثورة الفرنسية<sup>2</sup>، بل يعتبر دي توكفيل أن بناء الدولة الأمريكية استند إلى مركزية الدين وأخلاقية الثقافة الدينية في الحياة الفردية والحياة العامة<sup>3</sup>.

إن السياقات التاريخية التي نشأت فيها دولة الولايات المتحدة الأمريكية وتطور الدين في المجتمع أمران لا ينفصلان، فالولايات المتحدة نتاج استيطان القارة من مجموعات سكانية مهاجرة من أوروبا، هاربة من الفقر والجوع والطاعون والتضييق والاضطهاد الديني، كما أن مصدر العلمانية الأمريكية يختلف عن مصدر العلمانية الأوروبية، لأن هدفها لم يكن محاربة سيطرة الكنيسة أو تحديد سلطتها، ولا تأكيد سلطة الدولة وحمايتها من تدخل الكنيسة في المقابل، بل حماية الدين والحريات الدينية، ففصل الكنيسة عن الدولة في الولايات المتحدة حوّل الحرية الدينية إلى تقليد ونمط حياة<sup>4</sup>.

أما من الناحية الدستورية، فلا يذكر الدستور الأمريكي بتعديلاته لفظ (الله) أو (الدين المسيحي)، ولم تُسند فيه المشروعية لغير الشعب، كما لا ينص في المقابل ولا يتضمن أيّ كلمة لـ

<sup>1</sup> - دفعت الكنيسة في فرنسا أتباعها لمعارضة مشروع قانون علمنة التعليم الخاص 1984م، ولتنظيم المظاهرات الضخمة في باريس وفرساي من أجل ذلك، ووجهت نداءها للناخب الفرنسي لكي يعطي صوته لمرشحي الحزب اليميني (الجبهة الوطنية) في كافة الانتخابات البرلمانية الفرنسية والبرلمانية الأوروبية. ينظر: عبد العزيز صقر، الرؤية الغربية للدولة المدنية، مرجع سابق، ص32.

<sup>2</sup> - عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، مرجع سابق، ص392-393.

<sup>3</sup> - خالد ياموت، الدين والدولة الحديثة في السياق الغربي المعاصر جوانب سياسية ودستورية، مقال منشور في مجلة تحولات معاصرة، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، المغرب، عدد مزدوج 4-5، مارس 2019م، ص78.

<sup>4</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، ج2/مج2/250.

(العلمانية)، وإن تضمن بعض مشتقاتها؛ من قبيل حيادية الدولة إزاء الأديان جميعًا، حيث لا تقوم الدولة بفرض دين معين، كما لا علاقة للدين المسيحي بالشرعية السياسية دستوريًا ونظريًا<sup>1</sup>. بالنسبة (لمايكل ج بيرري) فإن حرية الدين يحميها القانون الدستوري الأمريكي وتقوم على قاعدتين: الأولى، أنه لا يجوز للحكومة أن تؤسس للدين (قاعدة عدم التأسيس)، والثانية، أنه لا يجوز للحكومة منع الممارسة الدينية<sup>2</sup>.

وقاعدتي عدم التأسيس وحرية الممارسة الدينية تعنيان أن الحكومة لا يمكنها أن تبني خيارًا سياسيًا على أطروحات دينية بما فيها تلك المتعلقة بالسلوك البشري، ويجوز لها فعل ذلك فقط على أساس علماني، ففي "أثناء تبني خيار سياسي متعلقًا بأخلاقية السلوك البشري، يعتمد المشرعون والموظفون الرسميون في بعض الأحيان على طرح ديني مع طرح علماني مستقل: طرح علماني، إذا قُبل، يُدعم الخيار من دون مساعدة طرح ديني"<sup>3</sup>.

إن حماية القانون الدستوري الأمريكي للحرية الدينية يجعل القضاء حارسًا للقواعد الدستورية المنظمة للعلاقة بين الأطروحات الدينية والعلمانية داخل المجال السياسي الأمريكي، ولا يشكل القضاة حالة خاصة داخل التركيبة المجتمعية وبناء السلطة، حيث بناء على قاعدة عدم التأسيس فإنه يحظر "على الحكومة بما في ذلك السلطة القضائية، أن تعتمد على فكرة دينية في تبني خيار إذا لم تكن هناك فكرة علمانية مقبولة تساند هذا الخيار. غير أنه إذا ساندت فكرة علمانية مقبولة الخيار، تستطيع الحكومة بما في ذلك السلطة القضائية أن تعتمد على منطلقات دينية"<sup>4</sup>.

أما خارج الأطر الدستورية فإن فصل الكنيسة عن الدولة لم يمنع من انتشار الدين على مستوى العائلة الأمريكية والطوائف المحلية في البلدات والمدن والريف، وكذلك ممارسة الضغط على السياسات والتأثير في صنعها<sup>5</sup>، ففي الحياة السياسية الأمريكية الدين موجود بقوة في المجال العام،

<sup>1</sup> - عبد الرحيم العلام، العلمانية والدولة المدنية، مرجع سابق، ص 395.

<sup>2</sup> - مايكل ج بيرري، الدين في السياسة: جوانب دستورية وأخلاقية، ترجمة: عربي ميقياري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014م، ص 23.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 70.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 201. ينظر: خالد ياموت، الدين والدولة الحديثة في السياق الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 85.

<sup>5</sup> - يشير البروفسور (مايكل ج بيرري) إلى أن الدين ليس قضية ثانوية بالنسبة للمواطنين الأمريكيين، فهم الأكثر تدينًا في ديمقراطيات العالم الصناعي المتقدم، فبحسب استطلاعات للرأي فإن أغلبية 95% من الأمريكيين البالغين يعلنون =

والمؤسسات الدينية والكنائس تعبر عن رأي واضح في شؤون عدة<sup>1</sup>، كما تشير البحوث التجريبية إلى وجود علاقة ارتباطية تقليدية بين التفضيل الحزبي والانتماء الديني، وبين منصب الرئاسة واعتناق المذهب البروتستانتي<sup>2</sup>، وبين الاختيارات السياسية المختلفة للناخب الأمريكي والانتماء لجماعة دينية معينة<sup>3</sup>.

كما تتميز خطابات الرؤساء الأمريكيين بتقليد متوارث ألا وهو الاستعانة بالدين والتوجيهات الدينية، فلقد ربط إيزنهاور وترومان حب الوطن بالمعتقدات اليهودية والمسيحية على نحو متسق ومتعمد، كما تحدث جورج بوش الابن عن تكليف الله له بمحاربة تنظيم القاعدة، وكثيراً ما يتحدث باراك أوباما أيضاً عن الأخلاق الدينية، كما أفرد فصلاً كاملاً من كتابه (تجرؤ الأمل) عن الإيمان والعقيدة الدينية، ولا يعتبر هذا الأمر استثنائياً أو فضيحة في الولايات المتحدة، بل يُقبل بشكل عادي في الحياة السياسية والعامّة الأمريكية، في حين لا يمكن أن تقبل المجتمعات الأوروبية الحالية مثل هذه التصريحات من رؤسائها<sup>4</sup>.

وما زالت الولايات المتحدة تشكل مصدر التعقيد الرئيس لنظرية العلمنة؛ باعتبارها دولة علمانية المؤسسات، لكن لم تنتشر فيها تقاليد أيديولوجية علمانية ذات جذور حقيقية، ويتنشر فيها التدين بشكل استثنائي بالنسبة إلى دولة علمانية<sup>5</sup>.

### البند الثالث: نماذج أوروبية أخرى للمقارنة

تتميز بريطانيا بالترابط الذي يجمع بين الطابع الديني والنسق العلماني، وتتمسكها بالأديان وبالخصوص الدين المسيحي، فكثيراً ما تتجلى المرجعية الدينية والإرث الكنسي داخل الإطار الرسمي للدولة (الاحتفالات الدينية الملكية، الطقوس الدينية التي تتجلى في العديد من المناسبات السياسية والاجتماعية الرسمية وغير الرسمية).

كما يتجسد مبدأ حياد الدولة عن الدين في النموذج العلماني البريطاني من خلال طبيعة

---

=إيمانهم بالله، و70% هم أعضاء في كنيسة أو معبد يهودي. مايكل ج. ييري، الدين في السياسة، مرجع سابق، ص11.

<sup>1</sup> - مثل: تعيين قضاة المحكمة العليا، وقضايا الإجهاض والإباحية وزواج المثليين وحقوقهم وغيرها.

<sup>2</sup> - تمارس الكنائس البروتستانتية نفوذها على أتباعها للحيلولة دون وصول مرشح كاثوليكي إلى البيت الأبيض. أما الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية فقد دعمت بقوة المرشح الكاثوليكي الذي فاز بمنصب الرئاسة عام 1960م جون كيندي.

<sup>3</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، ج2/مج2/324.

<sup>4</sup> - محرز بويش، نظرية الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص537.

<sup>5</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، ج2/مج2/324.

مختلفة عن باقي النماذج العلمانية الغربية الأخرى؛ بحيث يمتلك كل من العرش الملكي الذي تمثله الملكة ورئيس الوزراء (السلطة التنفيذية) الذي يمثل الأغلبية البرلمانية (السلطة التشريعية) صلاحيات تنظيم الدين<sup>1</sup>.

تعتبر الملكة في هذا النموذج صاحبة السيادة العليا الحاكم الأعلى للكنيسة الإنجليزية، وتتمتع بصلاحيات تعيين الأساقفة ورؤسائهم. ومن الناحية التشريعية القانونية يمكن للمجمع الكنسي الإنجليزي البريطاني أن يتقدم باقتراح قوانين تكون سارية المفعول بعد اعتمادها من طرف البرلمان. كما يتمتع المجمع الكنسي بحق التشريع بأحكام الشريعة المسيحية الإنجليزية بعد موافقة الملك أو الملكة؛ ذلك أن القانون يعتبر أن كنيسة إنجلترا وكنيسة اسكتلندا هما الكنائس الرسمية المقررة لمراسم الدولة ذات الطابع الديني<sup>2</sup>.

وهذه السمة التي تتصف بها جل الممالك في التاريخ السياسي العالمي - وهي الارتباط الكبير بين النظام الملكي والدين والرمزية الدينية - يمكن إرجاعها إلى الطابع الذي تتخذه الممالك، والذي يجد في الدين والرمزية الدينية معالم وجوده وبقائه، وهو ما يتجسد في النموذج العلماني البريطاني. كما لا يمكن إغفال العلاقة بين البروتستانتية والمبادئ التي تقوم عليها الليبرالية والعلمانية، فالبروتستانتية التي تتميز بها التاريخ الديني والسياسي لبريطانيا هو الذي جعل من العلمانية البريطانية على الصيغة والحالة التي عليها، مما يجعل من الأصول الدينية بادية على نموذج الدولة الحديثة البريطاني<sup>3</sup>.

وفي نفس الاتجاه ينص دستور الدنمارك في مادته الرابعة على أن الكنيسة الإنجليزية اللوثرية هي الكنيسة الرسمية للدولة، وتشترط المادة السادسة أن يكون الملك منتمياً للكنيسة الإنجليزية، ويعتبر الدستور الدنماركي أن الكنيسة الإنجليزية اللوثرية هي الهيئة الدينية الوحيدة في البلاد التي لها حق الحصول على إعانات مالية أو تمويل مباشر من خزينة الضرائب في الدولة<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - محرز بويش، نظرية الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص 525.

<sup>2</sup> - خالد ياموت، الدين والدولة الحديثة في السياق الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 85.

<sup>3</sup> - محرز بويش، نظرية الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص 526. ويرتبط التفضيل الحزبي في بريطانيا بالانتماء الديني إلى حد كبير؛ فأتباع الكنيسة الإنجليكانية يميلون إلى تفضيل حزب المحافظين، بينما يميل أتباع أديان الأقليات إلى الانحياز إلى حزب الأحرار أو العمال. ينظر: عبد العزيز صقر، الدين والدولة في الواقع الغربي، مرجع سابق، ص 120-121.

<sup>4</sup> - خالد ياموت، الدين والدولة الحديثة في السياق الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 85-86.

ولألمانيا الاتحادية كذلك وضع يشكّل استثناءً بين الدول الغربية بسبب التجربة الخاصة التي عاشتها هاته الدولة، فقد كان الدين المسيحي والكنائس المسيحية حاضرين في العديد من التجارب والصراعات، ابتداءً بالتطبيق المتطرف للمفهوم القومي (النازية) والحركات المعارضة لهذا التطرف، إلى توحيد الألمانيّتين (الشرقية والغربية)، فقد ساهمت "الكنائس في تشكيل الهوية الديمقراطية الجديدة لجمهورية ألمانيا الاتحادية"<sup>1</sup>.

ومع أن القانون الأساسي لألمانيا لا ينص على مذهب كنسي رسمي للدولة؛ فقد مارست الكنيسة دورها السياسي كجماعة ضغط إزاء السياسات التي تتعارض مع مصالحها أو عقائدها كما يحدث عادة بخصوص قضية التعليم الديني، كما ظل الصراع القديم الذي أعاق الوحدة القومية بين الكاثوليك والبروتستانت يفرض نفسه على الحياة السياسية، وبصفة خاصة عندما تتخذ الحكومات البروتستانتية موقفًا يتعارض مع مفاهيم الكنيسة الكاثوليكية بخصوص بعض القضايا. وتعكس الانقسامات الحزبية عادة الاختلافات الدينية بين الألمان<sup>2</sup>.

وخلاصة القول إن للكنيسة في ألمانيا وضعًا متقدمًا يجعلها تشكل جزءًا مهمًا من الحياة العامة، كما يعتبر الدين من أهم العوامل التي تحدد السلوك السياسي لأفراد المجتمع الألماني. كما نصت اليونان وإيطاليا على الدين الرسمي للدولة، وهو الأرثوذكسية في الحالة اليونانية والكاثوليكية في الحالة الإيطالية، أما إيرلندا فقد اكتفت بالتنصيص على قدسية الرب والتثليث دون أن تذكر الدين الرسمي على سبيل الحصر.

#### الفرع الرابع: أزمة العلمانية في السياق الغربي

إن تفحص مسألة العلمانية بعيدًا عن النماذج النظرية الجاهزة، يبيّن أن علاقة الدين بالسياسة وباللولة في الغرب هي علاقة شديدة التنوع وبالغة التركيب بما لا يسمح بالركون إلى نموذج نمطي جاهز.

ولو نظرنا إلى العلمانية من الزاوية الدستورية مثلاً - التي تعد التعبير الأكثر إفصاحًا في موضوع العلمانية وصلة الدين باللولة - لوجدنا أن أوروبا والغرب عمومًا، تتراوح دساتيره بين ملازمة

<sup>1</sup> - غي هارشير، العلمانية، مرجع سابق، ص71.

<sup>2</sup> - عبد العزيز صقر، الرؤية الغربية للولة المدنية، مرجع سابق، ص33-34.

الصمت إزاء المرجعية الدينية للدولة، وبين تنصيب واضح وصريح على الدين الرسمي، وهذا يعني أن فرنسا تظل حالة فريدة من نوعها واستثنائية حتى بالمقاييس الغربية عامة والأوروبية خاصة - إذا استثنينا التجارب الشيوعية ذات التوجهات العلمانية الإلحادية-، حيث تعدّ فرنسا البلد الأوروبي الوحيد الذي نص صراحة على لائكية الدولة مع الامتناع عن الإشارة إلى الديانة الرسمية<sup>1</sup>.

لا يوجد في مفهوم العلمانية نص تأسيسي أو تجربة معيارية يمكن القياس عليها، ومن ضبابية مدلول العلمانية في السياق الغربي أن المعطى النظري للعلمانية يختلف عن معطيات الواقع، كما أن إطلاق مصطلح العلمانية على جميع مستويات فصل الدين جعل مفهوم العلمانية زئبقياً؛ يتداخل مع المفاهيم المشتركة معه في فصل الدين، ولهذا يقترح الباحث نايف بن نهار تقسيم مستويات فصل الدين إلى خمسة مستويات، مع وضع مصطلح خاص لكل مستوى من هذه المستويات وهي كالتالي:

**1- المستوى الأول:** فصل رجال الدين عن السلطة، وهذه هي العلمانية الإجرائية التي قامت عليها أوروبا في البداية، وهي فصل للدين حين يستحيل إلى سلطة، ويتشخص في أشخاص بعينهم يريدون أن يكونوا جزءاً من السلطة لأصل صفتهم الدينية.

**2- المستوى الثاني:** فصل الدين عن السلطة، وهذه هي السلطة اللادينية، والمقصود تنحية الدين نفسه عن السلطة من حيث هو تشريع؛ يعني ألا يكون الدين باعتباره نصاً مساهماً في صناعة قانون الدولة.

**3- المستوى الثالث:** فصل الدين عن السياسة، ويطلق عليها السياسة اللادينية، وهذا المستوى أعم من فصل الدين عن السلطة؛ لأن السلطة جزء من السياسة، لكنها ليست كل السياسة، فمثلاً توظيف الأحزاب السياسية للشعارات الدينية في حملاتها لا يعارض السلطة اللادينية، لكنه يعارض مبدأ السياسة اللادينية.

**4- المستوى الرابع:** فصل الدين عن المجال العام، ويطلق عليها اللائكية، التي تعد فرنسا أبرز نماذجها المعاصرة، حيث يسعى هذا النموذج إلى محاربة أي مظهر ديني في مؤسسات الدولة.

**5- المستوى الخامس:** فصل الدين عن الفرد وتسمى اللادينية؛ أي منع الفرد من التدين وممارسة شعائره، كما حصل مثلاً في الاتحاد السوفياتي سابقاً، حيث أن السلطة تسعى لإزالة الدين

<sup>1</sup> - رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية، مرجع سابق، ص 46-47.

في كل المجالات وإشاعة الإلحاد<sup>1</sup>.

ولا بد من الإشارة إلى أن الفصل الديني بمستوياته الخمسة هو فصل صادر عن السلطة؛ أي أنه فصل قانوني، أو ما يطلق عليه بالعلمانية القانونية، أما الفصل الذي يكون نتيجة حركة اجتماعية طبيعية غير مؤطرة بإطار قانوني فيطلق عليه مصطلح "الدينونة"، وهو تحرر اجتماعي من الحضور الديني، فالدينونة مشروع فردي، والعلمانية مشروع قانوني، يقول جون بوبيرو في التمييز بينهما: "إن العلمانية تدخل في مجال السياسة، وحتى عندما يكون للثقافة مكان فيها، فإن الأمر يتعلق بثقافة سياسية. أما الدينونة، فتدخل في المجال الاجتماعي الثقافي، وهي مرتبطة بديناميّة اجتماعية"<sup>2</sup>.

إن المعادلة الواقعية التي تحكم العلاقة فيما بين الدين والدولة والمجتمع في الغرب، لا تتطابق والوصف الذي يقدمه بعض العلمانيين؛ وذلك من خلال الاختزال والتعميم الذي يمارسه بعض العلمانيين في قراءة الواقع الديني في المجتمعات الغربية من خلال أدبيات بعض المفكرين والأكاديميين الليبراليين والعدميين، الذين لا يكفون عن ترديد مقولة انتفاء الدين لصالح القيم الوضعية والإلحادية<sup>3</sup>.

ولكن التدقيق في الأمر يوصل إلى ملاحظة أن ثمة مسافة شاسعة بين نظرية العلمنة -التي يكتفي أصحابها غالبًا بالتشديد على الطابع الانتصاري للعلمانية وتراجع الأديان والعقائد- وبين واقع الدين في الغرب الذي يتسم بالتعقيد والتركيب، وتنوع واختلاف التجارب والخبرات<sup>4</sup>.

ولتوضيح ذلك فإنه ينبغي التمييز في العلاقة بين الدين والدولة، والدولة والكنيسة، والدين والكنيسة بالمجتمع، فإذا كانت الدولة في أوروبا قد قامت بعد صراع مرير مع الأنظمة الملكية المطلقة وسيطرة الكنيسة الكاثوليكية، فإن ما انتهى إليه الواقع بعد ذلك هو مصالحات ومساومات تاريخية بين الدولة والكنيسة (الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية)، حيث أبعدت الكنيسة عن قيادة السلطة أو التدخل المباشر في تسييرها، ولكن حوفظ لها على كل حقوقها في دعم هذا الحزب السياسي أو ذاك، وحوفظ لها على حرية الحركة في المجتمع تبشيراً وتعليمًا

<sup>1</sup> - نايف بن نهار، من العلمانية إلى الخلقانية، مرجع سابق، ص 79 وما بعدها.

<sup>2</sup> - جون بوبيرو، العلمانية المزيفة، مرجع سابق، ص 126-127.

<sup>3</sup> - رفيق عبد السلام، الدين والسياسة في الغرب الحديث، مرجع سابق، ص 21-22.

<sup>4</sup> - منير شفيق، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية، مرجع سابق، ص 65.

ومؤسسات تعليمية وجامعية....، وحافظ على حق الأحزاب أن تسمى مسيحية مثلاً<sup>1</sup>، كما راحت الكنائس البروتستانتية تتدخل في السياسة والانتخابات في الولايات المتحدة الأمريكية<sup>2</sup>. ومن ثمّ لم يؤدي مسار العلمنة إلى اختفاء الحضور الديني جملة؛ بل إن الأغلبية في المجتمع الغربي مازالت تحمل ضميراً دينياً وانتماءً مسيحياً، وتنتسب إلى البروتستانتية أو الكاثوليكية حتى لو لم تكن متدينة، كما حافظت الحضارة الغربية على طابعها المسيحي عمومًا، ومن ذلك الحماية والدعم اللذين توفرهما الدول الغربية للتعليم الديني الكنسي بما في ذلك تلك الدول الموصوفة بالعلمانية الراديكالية مثل فرنسا، وذلك يعني في الواقع أن الانفصال التام بين الدين والحياة السياسية في التقاليد الغربية هو انفصال نظري، صاغه الفكر الغربي في محاولته لإيجاد حل للمشكلة السياسية التي كانت تعاني منها أوروبا نتيجة لمبالغات الكنيسة الكاثوليكية، وعبر به الفلاسفة عن تصورهم لنموذج مثالي لا يخضع لتحكم الإكليروس في شكل نموذج نظري للدولة، يستبعد كليّة كل ماله صلة بالمؤثرات الدينية من نطاق الحركة السياسية<sup>3</sup>.

ولهذا يصعب القول إن العلمانية هي التي حكمت أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية بانفصال تام عن الدين أو قادتها منفردة أو بصورة خالصة، وإنما يجب أن تُرى أوروبا والولايات المتحدة ضمن مركب معقد من العلاقات فيما بين النخبة العلمانية والدولة والكنيسة والدين، والفصل الحاصل في معظم الغرب المعاصر هو فصل على مستوى السلطة لا السياسة، فالغرب لديه سلطات لادينية، لكن ليس لديه سياسة لادينية، فلا يزال الدين يؤدي دورًا مهمًا في المشهد السياسي الغربي، كما أن تموضع الدين في الدولة لا يحسمه فقط النص الدستوري، بقدر ما يحسمه التدافع بين الفاعلين السياسيين مختلفي الهوية.

إن الحيادية التي تدعيها الدولة الحديثة بما في ذلك شكلها الليبرالي الناعم تبقى حيادية نسبية، فمقولة الحياد هذه لا تعني التزام الدولة على نحو ما تدعي المساواة بين كل الديانات والطوائف الدينية، كما أن الدولة الحديثة هي نفسها من تقوم بوضع الحدود للمجال الذي يحق للدين التحرك فيه وفق رؤاها وأولوياتها، وهي التي تفرض ثقافتها وأيديولوجيتها الخاصة فوق أي ثقافة

<sup>1</sup> - مثل الأحزاب الألمانية التي تسمت بالمسيحية: الحزب المسيحي الديمقراطي، الحزب المسيحي الاجتماعي، حزب الوسط الكاثوليكي.

<sup>2</sup> - منير شفيق، المرجع نفسه، ص 65.

<sup>3</sup> - عبد العزيز صقر، الرؤية الغربية للدولة المدنية، مرجع سابق، ص 35.

أخرى سواء أكانت دينية أم وضعية، لقد تحول الدين مع هذه الدولة من الفاعل الرئيسي إلى مجال خاضع لسلطة الدولة<sup>1</sup>.

كما يكشف ذلك عن التعامل الذرائعي البراغماتي الغربي للدين، فتستعين به أحياناً لتعزيز بعض قيم السلطة كالحرية والمساواة والمواطنة أو أي قيم أصيلة في العلمانية. لكن يبقى التساؤل المطروح في مدى نجاح العلمانية في الحصول على مجال سياسي خالٍ من الحضور والتفكير الديني، أو دولة متحررة من المرجعية والهوية الدينية؛ حيث انتهت المجتمعات الأوروبية المعاصرة كما يرى عالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس إلى "مجتمعات ما بعد علمانية"، وهو المجتمع الذي يتداخل فيه الموروث الديني التقليدي مع الموروث العقلاني التنويري، وتتفاعل فيه المؤسسات الدينية مع غيرها من المؤسسات التعليمية والسياسية والثقافية، ومن ثم فالدين مازال يؤدي أدوراً اجتماعية داخل هذه المجتمعات، لكنه في المقابل أصبح فقط بديلاً من ضمن بدائل أخرى، بدلاً من أن يسعى إلى الهيمنة والاحتكار، كما أنه طوّر خطابه بما يجعله مقبولاً وملائماً للطرح في المجال العام الحداثي<sup>2</sup>.

### المطلب الثاني: العلاقة بين الدين والدولة في السياق العربي الإسلامي

إذا تم إثبات منطقية العلمانية في السياق الغربي بتوفر الشروط الموضوعية للمطالبة بفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية السياسية، ومن هذه الشروط الموضوعية أن مبدأ فصل الدين عن السلطة هو مبدأ مسيحي بامتياز، وأن وجود سلطة دينية بعد ذلك ممثلة في الكنيسة واستحواذها على مجريات الحياة الغربية كان افتتاتاً على الدين المسيحي لا امتثالاً له، فإن الإسلام على عكس ذلك تماماً سواء في النصوص المرجعية أو في الواقع التاريخي أو في الاجتهاد المعاصر. وقد مرت العلاقة بين الدين والدولة في التنظير والواقع الإسلامي بمراحل اختلفت اختلافاً جذرياً عن المراحل التي مرت في السياق الغربي، وقد كان لظهور التجربة الغربية الحديثة نفسها أثرها الكبير على التجربة الإسلامية المعاصرة، وخلقت التجربة الغربية أزمة ليست لنفسها فقط بل أزمة في السياقات الأخرى ومنها السياق العربي الإسلامي، وهو ما سيتم بيانه في الفروع التالية:

<sup>1</sup> - محمد طه عليوة، العلاقة بين الدين والدولة، مرجع سابق، ص 139. رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية، مرجع سابق، ص 57.

<sup>2</sup> - عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مرجع سابق، ج 2/م 1/816-818.

## الفرع الأول: الدولة والدين والمجتمع في النموذج الإسلامي التاريخي

تم التوصل عند البحث عن مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر إلى نتيجة مفادها؛ اتفاق رواد وأعلام الفكر السياسي الإسلامي المعاصر على شمولية الإسلام لجميع مناحي الحياة بما في ذلك الجانب السياسي<sup>1</sup>، ومن ثمّ وجوب الدولة وضرورتها في الإسلام، وأنها من الأمور التي تقرر بمقتضى الأمر الشرعي.

ويشهد للطبيعة التركيبية للإسلام -من حيث كونه ديناً ونظاماً شاملاً للحياة- النصوص الأصلية في الكتاب والسنة وإجماع أصحاب النبي ﷺ ومن تبعهم من العلماء، إضافة إلى الواقع التاريخي.

ويتبين من هذا أن "الدولة في الإسلام منشؤها التشريع الإسلامي نفسه، كتاباً وسنة، كما وجبت إقامتها بالإجماع وبالأدلة العقلية، استلزماً اقتضائياً، لمبادئه ومقاصده، وكذلك جهازها الحاكم أداء لحق الله تعالى، فتمثلت سيادة الدولة أو حق الأمر في هذا التشريع لا في أمر خارج عنه،... وأوجب اختيار هذا الجهاز بالشورى"<sup>2</sup>.

وقد تمت الإشارة إلى بعض الشواهد القرآنية والحديثية في وجوب إقامة جماعة سياسية ذات سلطة آمرة مطاعة سواء بالأمر الصريح أو بأسلوب المسلمات الضمنية؛ وذلك بتشريع الكثير من الأحكام والعقوبات الملزمة التي لا يتصور تحقيقها دون وجود الدولة وقيام السلطة.

أما من ناحية الواقع التاريخي للدولة في الإسلام، فقد مرّت علاقة السياسة بالدين، وعلاقة الأمة بالدولة قبل ظهور الدولة الحديثة بالمراحل التالية:

### البند الأول: مرحلة الاندماج بين الدين والسياسة

تشكل النموذج الإسلامي الأول للعلاقة بين الدين والدولة والمجتمع على الأساس الذي أرسّته التجربة الإسلامية الأولى في عهد الرسول ﷺ، وهي السنة السياسية العملية المتجسدة في فعل الرسول ﷺ في كل ما اشتملت عليه سيرته من عمل سياسي؛ بدءاً ببيعتي العقبة الأولى والثانية

<sup>1</sup> - يشير طارق البشري إلى ملامح مهم يتصل بمخاضية شمول الإسلام وهو أن "شمول الإسلام خاصة أصيلة فيه، وهي خاصة ملاصقة لا تبارحه، ولا يعود الإسلام مكتملاً بغيرها. هذه الصفة تمارس في الأوضاع العادية، إذا وجدت مجالاً للإعمال. فإذا تصدى لها من ينكرها ويحاول تجريد الإسلام منها، ظهرت كمطلب يؤكد عليه المسلمون، وكشعار ترفعه الحركات السياسية". طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2006م، ص27.

<sup>2</sup> - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص288-289.

اللتين كانتا عقدًا تاريخيًا حقيقيًا بين الرسول ﷺ وبين وفود المدينة، قامت على أساسهما الدولة الإسلامية في المدينة، والتي توفرت فيها عناصر الدولة من المجتمع والتشريع والمواطن والسلطة الحاكمة، وهي مظاهر سيادة الدولة من الناحية العملية ما يثبت قيام الدولة فعلاً، ثم ما تلا ذلك من وضع النبي ﷺ للصحيفة التي كانت أول دستور للدولة الجديدة، ثم تأمير الأمراء، وتعيين القضاة، وتسيير الجيوش، ومراسلة الملوك، وتنفيذ العقوبات، وتوقيع المعاهدات، والتصرف في المال العام بحقه، وإدارة المصالح العامة للجماعة<sup>1</sup>.

ولا شك أن النظام الذي أقامه النبي ﷺ ومن معه بالمدينة يمكن أن يوصف بأنه ديني وسياسي معاً: ديني إذا كانت وجهة الاعتبار هي النظر إلى أهدافه ودوافعه والأساس المعنوي الذي يرتكز عليه، وسياسي إذا نُظر إليه من وجهة مظهره العملي وقيس بمقاييس السياسة في العصر الحديث، فيوصف بأنه نظام سياسي بكل ما تؤديه هاته الكلمة من معنى، وهذا يعكس حقيقة الإسلام الشاملة لشؤون الدين والدنيا بما فيها السياسة، وهما متلازمان لا يمكن أن يتصور انفصال أحدهما عن الآخر<sup>2</sup>.

ثم كانت الخلافة الراشدة التي تعتبر امتداداً لدولة النبوة لما لها من قيمة تأسيسية أخلاقية وتشريعية لا توجد لدى غيرها من الدول التالية في التاريخ الإسلامي، وفهم الصحابة رضوان الله عليهم من مجموع نصوص الإسلام ومقاصده ومن سيرة النبي ﷺ محورية السلطة في الإسلام، ولم يكن وجوب إقامة سلطة سياسية للجماعة المسلمة محل خلاف بينهم رغم كل الخلافات السياسية بين الصحابة والفتن التي امتدت طوال القرن الأول الهجري، واقتناع الصحابة بضرورة استمرار السلطة السياسية بعد وفاة النبي ﷺ هو ثمرة من ثمار استيعابهم لنصوص الوحي وقيمه السياسية<sup>3</sup>. ولم يكن الخلاف بين الصحابة في ضرورة السلطة للمجتمع المسلم، وإنما اختلفوا في الأشخاص المؤهلين لتقلدها أكثر من غيرهم، وإجماع الصحابة هنا قيمة أخلاقية وتشريعية عظيمة، لا لأنه يؤسس حكماً شرعياً مستقلاً عن الوحي، بل لأنه يكشف عن فهم ذلك الجيل الأول للوحي بشكل لا يُبس فيه<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 273-274. ومحمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص 126 وما بعدها.

<sup>2</sup> - محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 27.

<sup>3</sup> - محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص 132.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 132-133.

وكانت السياسة في هذا العهد - بما هي رعاية لشؤون الجماعة وتحقيق مصالحها - عملاً دينياً من جهة الباعث والمقصد، وعملاً دنيوياً من جهة أنها جهد إنساني قابل للمساءلة والصواب والخطأ سواءً أكانت جلباً لمصلحة أم دفعاً لمفسدة في شؤون الدنيا أو الآخرة<sup>1</sup>.

ويمكن اعتبار هذه المرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي مرحلة اندماج بين الدين والسياسة؛ حيث كان الدين سيّداً والسياسة في خدمته وخدمة الأمة، لكن الاندماج بين الدين والسياسة في نمط الدولة الإسلامية الراشدة لا ينطبق عليه وصف الدولة الدينية الثيوقراطية، لأنها دولة ذات مرجعية دينية (القرآن والسنة)، والحاكم فيها يصل إلى السلطة ببيعة المجتمع واختياره، ويخضع لرقابته ومحاسبته، بما في ذلك حق نزع البيعة.

وفي هذه المرحلة الذهبية النموذجية تمت أعظم الفتوحات الإسلامية وتجدد نموذج العدل الإسلامي، غير أن هذا التصور للجماعة في علاقتها بالدين والسياسة لم يعمر طويلاً في تاريخ الإسلام إذ اقتصر على عهد النبوة والخلافة الراشدة.

### البند الثاني: مرحلة انقلاب الملك على الخلافة

بدأت هذه المرحلة مع قيام الدولة الأموية حيث بدأت الهوة تتسع تدريجياً بين المجتمع والعلماء من جهة والدولة من جهة أخرى، فلم يعد الحاكم هنا يمثل ذلك النموذج الراشدي، فلم يزل الملك ينمو ويستغلظ ويتفاقم على حساب الخلافة حتى غدا مُلْكاً عضوياً يستمد شرعيته من القوة المحض، واستمر هذا الحال حتى نهاية الدولة العثمانية.

وكانت الصورة العامة في هذه المرحلة قيام ما يشبه عملية تقاسم الأدوار بين العلماء والحاكم؛ فالعلماء ابتعدوا عن السلطة ولم يدعوا إلى الثورة والخروج على الحاكم حذراً من الفتنة وخوفاً على الوحدة<sup>2</sup>، وإن لم يوافقوا ولم يسلموا بالانحراف الواقع من بعض الحكام في عدد من القضايا منها الاحتكام لعقولهم ومصالحهم وأهوائهم بعيداً عن الشرع. وفي المقابل حافظ الحكام على استمرار الخلافة وسيادة الشريعة والاعتراف بسلطة العلماء على القيام بأمر تأويل نصوص الشريعة وتعليم

<sup>1</sup> - راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، دار المجتهد للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م، ص39.

<sup>2</sup> - ينظر في مآزق التزاحم بين وحدة الأمة وشرعية السلطة في التاريخ السياسي الإسلامي، وفي أن تضحية المسلمين بالشرعية السياسية لمصلحة الوحدة أدى إلى ضياعهما معاً في النهاية: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار جداول، بيروت-لبنان، 2011م، ص150-151.

الناس إياها، والقضاء بينهم وفق أحكامها، وإطلاق يدهم في إشاعة تعاليمها بين الناس<sup>1</sup>. كما ركز العلماء على ترسيخ الدين والمحافظة عليه في المجتمع، وتعزيز قوة المجتمع أمام الدولة، فكان نفوذ الدولة محدودًا بالشرعية وسلطة القضاء في شؤون الناس، ومؤسسات المجتمع الأهلي وفي مقدمتها المساجد والأوقاف التي حدّت من سلطة الدولة ويسّرت للناس الاستغناء عنها إلى حدّ بعيد، وحصرها في نطاق محدود جدًّا، وكان العلماء هم مرجعية الناس وملجأهم في الأزمات والشدائد، وحين يتماذى الظلم أو الانحطاط أو تتعرض البلاد لكوارث وأزمات وحروب<sup>2</sup>.

لم تواجه المجتمعات الإسلامية التاريخية التحدي الذي واجهته أوروبا المسيحية تحت وطأة الكنيسة التي تحكمت في السلطة السياسية في القرون الوسطى، ولم يكن مصطلح الديني في الكتابات السياسية الإسلامية يذكر في مقابل الزمني والديني، بل اعتبر فقهاء السياسة الشرعية العمل السياسي مرتبطًا في ممارساته العملية بأشكال الحياة الزمنية ومرتبًا في الوقت نفسه بالأحكام والقيم والمبادئ الإسلامية ذات المصدر الديني العلوي. وهذا هو جوهر التصالح بين الديني والزمني في الإسلام الذي أدى إلى غياب مسألة فصل السياسي عن الديني؛ حيث لم تتشكل في المجتمع المسلم منظمة شبيهة بالكنيسة الرومانية في الغرب<sup>3</sup>.

والخلاصة من ذلك كله؛ أن المجتمع في التاريخ الإسلامي كان مستقلاً عن الدولة بدرجة كبيرة، حيث كان ينشئ ويدير ويموّل مجمل الوظائف اللازمة من التعليم والصحة والصناعة والتجارة والزراعة، وكان الدين بأحكامه حاكمًا على هذه القطاعات جميعًا، وكان للعلماء الدور الأبرز في القيادة والتأثير.

كما يثبت الاستقراء والتحليل للوظائف التي قامت بها الدولة على مر التاريخ الإسلامي أنها لم تكن متدخلة في شؤون الاجتماع البشري كما هو شأن الدولة الحديثة ذات الوظائف الشاملة والمتعددة، لاختلاف طبيعة الدولتين، ولم تكن وظائفها تتجاوز المجالات التالية<sup>4</sup>:

## 1- حفظ الدين على أصوله المستقرة.

<sup>1</sup> - منير شفيق، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية، مرجع سابق، ص 94-95.

<sup>2</sup> - راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، مصدر سابق، ص 41.

<sup>3</sup> - لؤي صافي، الرشد السياسي وأسس المعيارية: من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2015م، ص 36 وما بعدها.

<sup>4</sup> - ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 22-23.

**2-** تحقيق الأمن الداخلي وحماية الإنسان من الاعتداء من قبل أي طرف من أطراف المجتمع، وذلك من خلال نظام الشرطة ومؤسسة الحسبة.

**3-** الحماية الخارجية من الاعتداء الأجنبي عن طريق تأمين الثغور.

**4-** الفصل في المنازعات وحفظ الحقوق وتحقيق العدل، وكان يتم ذلك من خلال مؤسسة القضاء وولاية المظالم.

**5-** حماية الفقير وغير القادر والضعيف من خلال عمليات إعادة توزيع الثروة بالعدل، وقد قام على هذه الوظيفة بيت المال ودواوين الخراج والأرزاق والمكوس والزكاة.

كما حافظت الدولة على قدر من العلاقة الإيجابية بالدين حتى في أسوأ حالاتها، ومن ثم فإن العلمنة على الطريقة الغربية لم تكن ممكنة إلا بانقلاب ميزان القوى العالمي في مصلحة الغرب، والبدء بالتدخل المباشر لفرض نمط العلمانية الغربية على المجتمعات الإسلامية، وكان لدولة الاستعمار ثم دولة ما بعد الاستقلال الدور الأبرز في ذلك.

على أن العلاقة لم تستقر على حال واحدة طوال هذه المرحلة، فقد عرفت حالات من الصراع بين الاتجاهات تراوحت بين المهادنة والقمع إلى دعوة الناس للانتفاض أحياناً، لكن فترات التعايش وتقاسم الأدوار والمساومة -بلا تملأ مع الدولة- كانت هي السائدة في هذه المرحلة.

**الفرع الثاني: العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع بعد ظهور الدولة الحديثة في المجال**

**الإسلامي**

أدى ظهور الدولة الحديثة في أغلب البلدان العربية والإسلامية إلى إحداث اختلال خطير في معادلة التوازنات الداخلية التي كانت قائمة بين الدين والدولة والمجتمع، وحاولت إقامة توازن جديد يستند إلى الفكر العلماني الأوروبي، والذي كان من نتائجه تهميش الأمة والدين والعلماء لصالح مركزية الدولة وعلاقتها بالخارج.

وقد ظهرت الدولة الحديثة عبر مراحل، وارتبط ظهورها بمجموعة من العوامل والأسباب امتدت من القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من القرن العشرين، وقد أدت هذه العوامل في مجموعها إلى اختلال التوازن الذي كان قائماً في السابق بين الدولة والدين والمجتمع، لصالح توازنات أخرى كانت لها أفدح الآثار على الشريعة والعلماء والدين والأمة، ومن أبرز هذه العوامل وآثارها:

## البند الأول: تجربة الإصلاحات العثمانية المعروفة بالتنظيمات

كشفت الهزائم العسكرية المتعاقبة التي تعرضت لها الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر عن اختلال مثير في توازن القوى بينها وبين الدول الأوروبية، مما أدى بها إلى إجراء سلسلة من الإصلاحات السياسية والإدارية والعسكرية على النظام والجيش عُرفت في مجملها باسم التنظيمات (1839-1876م)، وكانت لتجربة الإصلاحات ردائف في البلدان العربية، فُصد بها تزويد الدولة ببعض النظم والمؤسسات الحديثة القادرة على تطوير فاعليتها وأدائها في مواجهة التحدي الأوروبي المتعاظم والمتزايد<sup>1</sup>.

اقتصرت هذه الإصلاحات في المرحلة الأولى على إعادة البناء العسكري، ولكن سرعان ما أصبح واضحاً أن التحديات الغربية كانت أكثر عمقاً وشمولاً، وأنه حتى إعادة البناء العسكري لم تكن ممكنة بدون إعادة بناء سياسي واجتماعي واقتصادي واسع النطاق، اشتملت على عدة مستحدثات سياسية وتشريعية (كتابة دستور، إنشاء برلمان، تحديث النظام القضائي..)، وكان فيها الإقبال على الأخذ بنظم الغرب وأساليبه واضحاً وعظيماً، لكنه كان شكلياً كذلك إلى حد بعيد، "ذلك أن الظروف الموضوعية لم تكن ملائمة لبعض المشروعات، فقد بنيت مصانع من دون وجود فنيين مهرة للعمل فيها، كما جرى الحديث طويلاً عن تأسيس جامعة من دون وجود هيئة تدريسية، وقد رأى المعارضون للتنظيمات بالإجمال أنها تهدد سلطة الشرع الإسلامي من ناحية، وإنها تضعف السلطة العثمانية من ناحية أخرى لأن الدولة غير مهيأة لعملية تلقيح النظام التقليدي العثماني بالمدينة الأوروبية"<sup>2</sup>.

يرى نوح فيلدمان أن الإصلاحات القضائية التي تبنتها السلطات العثمانية إبان فترة التنظيمات كانت لها أفدح الآثار على سلطان الشريعة وعلمائها، حيث عمدت الإصلاحات إلى ابتكارات قانونية ودستورية، شملت الأولى التقنين، وهو ما عنى اختزال مضمون الشريعة في قواعد وتقليص دورها كفاعل اجتماعي، وشملت الثانية إنشاء هيئات مؤسساتية لم تكن موجودة وإدماجها في النظام الدستوري القائم، وكانت نتيجة هذه الإصلاحات القانونية والدستورية إزاحة طبقة العلماء وتدميرها مما أدى إلى اختلال التوازن مع السلطة التنفيذية، والتي عملت طبقة العلماء

<sup>1</sup> - رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2006م، ص60-61.

<sup>2</sup> - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت،

ط4، 2010م، ص112-113.

على تحقيقه في الماضي، كما فتحت الإمكانية للحكم العلماني ومهدت الطريق لسلطة مستبدة ومطلقة، سرعان ما أصبحت في أغلب العالم الإسلامي نمط الحكم المهيمن في أغلب القرن العشرين<sup>1</sup>.

يؤيد ذلك ما ذهب إليه طارق البشري في سياق حديثه عن الاختراق القانوني الذي تعرّض له العالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر، فقد نشطت في فترة التنظيمات حركة التغريب في الدولة العثمانية سواء في التعليم أو في النُظم، وعَظُمَ النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي للدول الغربية، واطّرد على مدى أربعين عامًا زحف التشريعات الغربية في نظم الدولة العثمانية، كما اطرده انحسار الشريعة الإسلامية، وهيمن التشريع الغربي على نظام القضاء وتنظيم التجارة والأراضي والتنظيم الجنائي، ولم يفلت من هذا الزحف إلا نظام المعاملات المدنية غير التجارية، الذي دُون له تقنين عرف باسم (مجلة الأحكام العدلية) التي أخذت من الفقه على المذهب الحنفي، ورغم أن وجود المجلة كانت ركيزة مهمة للدفاع عن فقه الشريعة الإسلامية، إلا أن وجودها مع النظم القانونية الوافدة في القوانين ونظم المحاكم، كان مبعثًا للانفصام في النظام القانوني ومنشأ الازدواجية فيه، مما كان له آثاره العميقة التي ظهرت فداحته وقتها ومن بعد<sup>2</sup>.

وحاصل هذه الإصلاحات والتحديثات ازدواجية بين الأبنية التقليدية نطماً وفكرًا وبين الأنظمة الحديثة نطماً وفكرًا، وصار هذا الازدواج منهجًا وتقليدًا، ومن ثم صار "القديم أبتَر مقطوعًا لم يُفَض إلى جديد من نوعه ومن مادته ومائه، وصار الجديد أجنبيًا لقيطًا وفد من نسق عقدي آخر ومن أوضاع اجتماعية وتاريخية مختلفة. وما إن حلّ القرن العشرون، حتى كانت البيئة الاجتماعية والفكرية قد انصدعت بين قرن أبتَر وقرن لقيط أعقبه"<sup>3</sup>.

### البند الثاني: الهيمنة الاستعمارية الغربية على العالم الإسلامي

كان للهيمنة الاستعمارية شبه التامة على العالم الإسلامي دور مهم في تطور الدولة الحديثة في المنطقة العربية والإسلامية، فتحت التبعية الأوروبية تم تأسيس الدولة العربية، وقد غرست بناها في

<sup>1</sup> - نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونحوضها، ترجمة الطاهر بوساحية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص(94-95).

<sup>2</sup> - طارق البشري، الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996م، ص(14-15).

<sup>3</sup> - طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، مرجع سابق، ص10.

معظم الأقطار العربية أثناء خضوعها للاستعمار الأوروبي، ونقلت إلى هذه الأقطار مؤسسات اقتصادية وإدارية وسياسية من جنس تلك التي كانت قائمة في الدول المستعمرة<sup>1</sup>.

وتكتمل مرحلة التحول هذه في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وظهور دول الاستقلال في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فقد أفضت التحولات التي فرضها الاستعمار الأجنبي إلى بروز أزمة عميقة في منظومة القيم التي تحكم المجتمع وفي النسيج الاجتماعي والثقافي الذي كان سائداً فيه، فجرى نقل المجتمع بشكل قسري وعنيف من منظومة قيم تقليدية تقوم على قيم الجماعة والانصهار فيها، وعلى التضامن والتراحم والحماية التي توفرها تلك الجماعة، إلى أنموذج آخر مختلف تماماً هو أنموذج القيم الفردية في المجتمع، وغيرها من القيم الاجتماعية والثقافية الأخرى التي نشأت ضمن سياق أوروبي مختلف<sup>2</sup>.

تميز شكل الدولة القومية الحديثة التي نقلت إلى العالم العربي بواسطة المستعمر الأجنبي بشيء من الاختلاف عن الدولة في بيئتها الأصلية الأوروبية، حيث اتسمت هذه الدولة المستوردة بأنها شديدة المركزية مقارنة بنموذجها الأوروبي، فلقد لجأ المستعمر إلى المركزية المفرطة لفرض هيمنته على هذه الدولة في بيئة غير بيئتها، ولاسيما أنها بيئة غير متجاوبة مع هذه الدولة، وذلك لإحكام السيطرة على الشعوب المستعمرة وإخضاعها للنظام والقانون المفروض<sup>3</sup>، وحتى عندما خاض المجتمع نضالاً من أجل الاستقلال والتحرر الوطني، فقد تم الاحتفاظ بتلك المؤسسات وفي كثير من الأحيان تم انتقال مؤسسات القهر من العهد الاستعماري إلى عهد الاستقلال تقريباً من دون تغيير يذكر، أي أن الدولة ومؤسساتها قد فرضت على المجتمع من أعلى وبالقوة، وهذا ما جعل بعض الباحثين يذهب إلى تسمية هذا النمط من الدول بالدولة ما بعد الاستعمارية، حيث الدولة في هذا النموذج لا تعبر عن خصوصية ثقافية، ولا عن تطور تاريخي طبيعي، ولا عن خصائص المجتمع وتكويناته الاجتماعية والحضارية<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2008م، ص126.

<sup>2</sup> - محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، الإسلام السياسي ومآزق الدولة الحديثة. في (إبراهيم أمهال وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة)، مرجع سابق، (1/407-408).

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، (1/512).

<sup>4</sup> - سعد الدين إبراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2002م، ص48.

أثر الاستعمار في طبيعة النظم السياسية لمعظم الدول العربية التي خضعت له خصوصاً لجهة خلق أجهزة مدنية وعسكرية حديثة، فضلاً عن تأثيره في هوية النخبة الحاكمة، في مظهر من مظاهر الهيمنة الثقافية التي يتضمنها الاستعمار<sup>1</sup>، ولذلك أمست الدولة القطرية العربية دولة مغروسة ومطبّعة بشكل متزايد، فهي ثمرة هجينة وليست بالظاهرة المحلية، ومع هذا لم تعد تبدو شيئاً مستورداً أجنبياً كما يرى بهجت قرني، فشكلها يمثل سيادة الثقافة السياسية الأوروبية الحديثة وانتشارها في العالم، ومحتواها يأخذ صيغة محلية بصورة متزايدة، وعلى الرغم من هذا التناقض الموجود بين الشكل والمحتوى لهذه الدولة، فإن القبول بها كأمر طبيعي تجذّر وتنامى، فهي دولة وافدة متغربة ولكنها باقية<sup>2</sup>.

هذا المعنى هو ما أشار إليه أحد الباحثين بقوله: "لقد دخلت الدولة الحديثة في الحياة السياسية العربية كثمرة جاهزة، مقطوعة عن الخبرة التاريخية الطويلة التي أنشأتها، وفاقدة للنظم والقيم الفكرية والأخلاقية التي تعطي للمجتمع القدرة على التعامل الصحيح معها... وهذا هو الذي يفسر لماذا تحولت الدولة الحديثة في الواقع العربي إلى فكرة هشّة الجذور والمرتكزات، وقليلة العمق في الشعور أو في الضمير الفردي والجمعي، مفتقرة في ذاتها إلى الروح المحركة، وفاقدة للغايات الحافزة، وعاجزة عن الإنجاز"<sup>3</sup>.

وبإلقاء نظرة مقارنة على تاريخ العلاقات الأوروبية يتبين أن الدولة القومية كانت مدخلاً للوحدة والجامعية الأوروبية (الوحدة الإيطالية، الوحدة الألمانية، الأمة الفرنسية، الأمة البريطانية)، فيما كانت الدولة القومية في العالم الإسلامي نتاجاً لتفكيك كيانات أكبر (الدولة العثمانية)، وحملت في طياتها عناصر تفكيك أكثر مما حملت عناصر جامعية، وشكل مفهوم الدولة القومية مساراً تهميشياً لمفهوم الوحدة والأمة الواحدة.

كما أثر مفهوم الدولة القومية على كثير من المفاهيم التقليدية الفقهية من مثل (دار الإسلام ودار الحرب)، ومن ثمّ اختلفت منظومة المعايير الحاكمة مع بروز مفهوم المصالح القومية، وصعوبة

<sup>1</sup> - أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 127.

<sup>2</sup> - غسان سلامة وآخرون، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989م، (70/1).

<sup>3</sup> - برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، ص 560-561.

توصيف الواقع من خلال المفاهيم الفقهية<sup>1</sup>.

من قراءة للعوامل التي ارتبطت بظهور الدولة الحديثة في المجال الإسلامي يمكن الخروج بملاحظة أساسية؛ وهي أن ميلاد الدولة الحديثة في المجال العربي الإسلامي كان مُتَعَسِّفًا وَقَسْرِيًّا، حيث نشأت بعيدًا عن كل واقع موضوعي، فهي لم تكن تطورًا مجتمعيًا طبيعيًا وذاتيًا لتلبية الاحتياجات الفعلية لوجود اجتماعي مشترك ومستمر، وبالتالي تعبر عن المصالح المشروعة للجماعة، فالدول الاستعمارية اتبعت سياسات تستهدف إضعاف وتوهين البنى الاجتماعية والسياسية في المستعمرات (مثل المؤسسات التعليمية والقضائية والسياسية والأوقاف...)، وإحلال بُنى ومؤسسات جديدة تتواكب مع تنظيمها السياسي الحديث، أدت هذه السياسات في مجملها إلى هذا التشوه الحادث في اجتماعنا السياسي، حيث توجد مؤسسات وبنى اجتماعية وسياسية لا تدعمها قيم وثقافة راسخة في المجتمع، مما حال بينها وبين فاعليتها وجعلها أقرب إلى الصورية والشكلية.

وحتى تجربة التنظيمات العثمانية وإصلاحات محمد علي باشا (1769-1849م) لم يُنح لها المدى الزمني الممتد لتطوير وتحديث أبنيتها السياسية والاجتماعية بشكل طبيعي، مقارنة بالخبرة الغربية التي امتدت فيها هذه العملية نحو ثلاثة قرون (من اتفاقية وستفاليا سنة 1648م إلى نهاية الحرب العالمية الأولى سنة 1918م).

إن الحداثة السياسية بما هي محاولة لحل مشكلات غربية خاصة (أزمة الإقطاعية، تفكك الصلات الطائفية، توازن السلطات الدينية والسياسية...) عندما انتقلت إلى مناطق أخرى قسرًا، أخضعت هذه المناطق لمنطقها، وارتبطت فاعليتها بالتعامل مع المشكلات ذاتها وبالأولوية ذاتها<sup>2</sup>. أدى هذا التحول المفاجئ من النموذج التاريخي إلى النموذج الحداثي إلى فقدان المجتمعات الإسلامية لخبراتها التاريخية، واعتمادها على مؤسسات تم تطويرها في رحم ثقافة ذات تجربة تاريخية

<sup>1</sup> - ظهر ذلك جليًا في التعامل مع أزمات صادفت العالم الإسلامي وما صاحبها من الفوضى الفكرية التي اختلطت فيها الرؤى والفتاوى مثل: حرب الخليج الأولى (الحرب العراقية الإيرانية)، حرب الخليج الثانية (غزو العراق للكويت). ينظر: سيف الدين عبد الفتاح، الأمة الإسلامية وعواقب الدولة القومية، حولية أممي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ع2، 2000م، ص41-45.

<sup>2</sup> - برتران بادى، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996م، ص289-290.

مغايرة، ونتج عن هذا التحديث السياسي المشوه في السياق الإسلامي إضعاف الدين كفاعل اجتماعي بإضعاف طبقة العلماء؛ حيث جرى استبدالهم باعتبارهم صانع فكر الدولة وقضاتها بفئة القانونيين والمتقنين خريجي المدارس الغربية، وكان وفود العلمانية في ركاب الاستعمار الغربي بداية بعلمنة القوانين واختراقها للمؤسسات القضائية والتشريعية.

نتج عن هذا كله إشكالية معضلة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهو إمكانية وكيفية قيام حكم إسلامي يتلاءم مع هذا التنظيم السياسي الجديد، وأضحت إشكالية العلاقة بين الدين والدولة تتعلق بطبيعة الدولة الحداثية التي هيمنت على المجتمعات السياسية في العصر الحديث، فالدولة الحداثية دولة شمولية بطبيعتها تتمتع بصلاحيات واسعة في جميع دوائر الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والتعليمية والأسرية، في مقابل الدولة التي كانت في المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ ذات الصلاحيات المحدودة، وتميز المجتمع المدني والمؤسسات الأهلية في التاريخ الإسلامي بحيويتها وحضورها المكثف، وقدرتها على تنظيم المجتمع بعيداً عن هيمنة الدولة<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: إشكالية الدولة الحديثة في المجال العربي الإسلامي

انتهينا في الفرع السابق إلى أن الدولة في البلدان العربية والإسلامية لم تنشأ نتيجة صراع وتوازن داخليين في المجتمع، وإنما فرضت عليه فرضاً من الخارج، فقد ورثت السلطة من الدولة الاستعمارية وأجهزتها، ومن ثمّ تمّ اتخاذ أسوأ أنماط العلمانية الغربية ونموذجها في العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع، وتم استبعاد نمط التوازن القائم في بعض المجتمعات الغربية بين الدولة والدين والمجتمع، وتمّ تغييب ذلك في فهم تجربة الغرب لأن عدم تغييبه قد يترك مكاناً للإسلام والعلماء.

وبما أن المجتمع الأهلي المدني كان سبب قوة وتفوق الحضارة الإسلامية فيما مضى؛ فقد عمدت سلطات الاستعمار ومن بعدها سلطات دولة الاستقلال إلى إضعاف مؤسسات المجتمع الأهلي المدني، وذلك من خلال تصفية الأوقاف وحرمانها من استقلاليتها الاجتماعية عن السلطة، كما وجهت ضربات مماثلة إلى المسجد والتعليم الديني، وكذلك جردت المؤسسات والجمعيات الدينية من كل استقلالية، وتم وضع كل النشاطات تحت السيطرة المباشرة للدولة<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - لؤي صافي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م، ص151-152.

<sup>2</sup> - منير شفيق، الديمقراطية والعلمانية في التجربة الغربية، مرجع سابق، ص96 وما بعدها.

وإذا كانت العلمانية في الغرب قد ولدت ولادة طبيعية ونشأت وتطورت طبيعيًا مراعية خصوصية تاريخها وبلادها ودينها وشروط تكوينها، وسعت للاستثمار بالدولة وتركت للكنيسة والدين استقلاليتهم ودورهما الاجتماعي والسياسي والثقافي والإعلامي، فإن العلمانية في المجال العربي الإسلامي اتجهت إلى تصفية الآخر أو وضعه تحت السيطرة تمامًا، ومن ثم لم تكتفي بفصل الدين عن الدولة بل عمدت إلى تحكّم الدولة في الدين ومؤسساته، فيما وصفها أحد الباحثين بعملية تأميم الدولة للدين؛ من حيث زحف الدولة على الدين والظواهر المتعلقة به، محاولة احتكار مساحته أو تهميش فعالياته<sup>1</sup>.

ولا يمكن فهم كيفية زحف الدولة على الدين وتأميمه إلا بأمرين:

**1- فهم خاصية السيادة التي تتمتع بها الدولة القومية الحديثة والتي جعلت من سلطة الدولة سلطة عليا، فلا توجد سلطة أعلى منها أو موازية لها؛ فهي تسمو فوق الجميع وتفرض ذاتها، وهذه الخاصية حولتها إلى (دولة متأهّة) أو إلى (السلطة التنين) على نحو ما بيّن هوبز<sup>2</sup>.**

**2- مفهوم الدين يشمل كل فعاليات الحياة والمعاش، وباعتباره مرجعية ومصدرًا للقيم والأحكام والسلوك والعلاقات الاجتماعية.**

وهذا يجعل زحف الدولة على فعاليات المجتمع زحفًا على الدين وفعالياته، وكان من أدوات السلطة في فعل ذلك على نحو ما أشار إليه سيف الدين عبد الفتاح<sup>3</sup>:

**1- هجوم الدولة على قوى توظف الدين في خطاب مانع لأي قوى تدخل هذا المجال، بذريعة منع (تسييس الدين).**

**2- ثم زحفت الدولة نفسها على تلك المساحات فاتحة باب تسييسها من أوسع طريق، وذلك من خلال احتكار مفهومين: (مفهوم صحيح الدين) في إطار تأويل ترتضييه السلطة، ومفهوم (التطبيق) الصحيح للدين.**

وفي إطار ذلك سحبت الدولة مزيدًا من مساحات الدين إلى الدنيا؛ حتى تدخله ضمن (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، ثم استولت على البقية من الدين بدعوى (التنظيم) ودعوى (منع عملية

<sup>1</sup> - هو سيف الدين عبد الفتاح في عنوان كتابه: الزحف غير المقدّس: تأميم الدولة للدين.

<sup>2</sup> - ينظر الفصل الأول من البحث.

<sup>3</sup> - سيف الدين عبد الفتاح، الزحف غير المقدّس: تأميم الدولة للدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1،

تسييس الدين)، وانتهت عملية التأميم هذه إلى إنتاج ما يمكن أن يسمى دين السلطان أو دين الدولة<sup>1</sup>.

ويشير ذلك كله إشكالية الدولة القومية الحديثة مع الإسلام من حيث تغوّل المجال السياسي على الدين الذي تحوّل بالمفهوم الحديث إلى نطاق الخاص والدائرة الفردية، بل حتى هذا قد تتدخل فيه السياسة إذا ما خرج إلى المجال العام أو تقاطع معه، مما يعني أننا أمام تضخم للسياسي وانحسار للدين في التصور الحديث والتي فرضته الفلسفة العلمانية، ومن ثمّ فإن المشكلة الواقعية التي تتعلق بالعلاقة بين الدين والدولة الحديثة في المجال العربي الإسلامي هي تغوّل وسيطرة الدولة على الدين وفعالياته، فيما تمحور الإشكال الغربي حول كيفية تحرير الدولة من الدين، فإن وجهًا من وجوه الإشكالية عندنا هو كيف نحرّر الدين من الدولة ونمنعها من التسلط على الدين.

إن الدولة العربية الحديثة الهجينة قد أخذت أشكال الدولة الحديثة الأوروبية وهياكلها، وبعض مضامين الدولة التاريخية السلطانية وواجباتها، من دون أن تؤدي لا حقوق هذه ولا حقوق تلك. وبالرجوع إلى محاولات أسلمة الدولة الحديثة، فإن هذه المحاولات - بشكلها الحالي - هي غير واقعية حسب الباحث إسماعيل الشطي؛ حيث يرى أن أسلمة النموذج النمطي للدولة الحديثة هي عملية معقدة وأصعب مما يتصوره الكثيرون، ذلك أن نموذج الدولة الحديثة وبنائه وانتشاره في العالم، كان من أجل ضمان استمرار هيمنة الغرب على العالم، بحيث تظهر فيه العديد من دول العالم بمظهر الدول المستقلة المتمتعة بالاستقلال، ولكنها في الحقيقة تابعة للغرب الذي عمل على تقييدها بنظم اقتصادية ومالية وثقافية وبمعاهدات وقوانين دولية، ومن ثمّ فإن أسلمة هذه الدولة ليست سن تشريعات إسلامية فحسب؛ بل يشمل ذلك إعادة إنتاج نظام معرفي إسلامي، وإعادة تشكيل أنماط المعيشة والعلاقات الاجتماعية وابتكار آليات للسوق وأدوات مالية بما يتوافق مع قيم وأحكام الإسلام<sup>2</sup>.

ومن زاوية أخرى أخلاقية؛ يرى وائل حلاق أن أطروحة الدولة الإسلامية التي تسعى إلى أسلمة الدولة الحديثة متناقضة ذاتياً وجوهرياً، لأن الدولة الحديثة هي نتاج مشروع الحداثة الغربية، والحداثة الغربية مأزقها المركزي مأزق أخلاقي، لأن جوهر مشروعها يقوم على "تقهقر الأمر

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 40.

<sup>2</sup> - إسماعيل الشطي، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة، منشورات ضفاف، بيروت، ط 1، 2013م، ص 61.

الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك"<sup>1</sup>، والدولة الحديثة هي من أهم الفاعلين في هذا المشروع.

ومن ثم لا يمكن أبدًا - وفق وائل حلاق - قيام حكم إسلامي وفق مؤسسات الدولة الحديثة؛ للاختلاف بين نموذج الدولة الحديثة وبين نموذج الحكم الإسلامي الذي كان قبل الأزمنة الحديثة؛ لأنهما يعبران عن نمطين متباينين، فيما كانت الشريعة هي التي تحكم في نموذج الحكم الإسلامي؛ وهو حكم قانون أخلاقي متعارف عليه ومتفاعل مع الأعراف المحلية، حتى غدا القوة العليا قانونيًا وأخلاقيًا وقبلته المجتمعات والسلالات تاريخيًا كنظام مركزي، فإن الدولة الحديثة "لا يمكن أن تقام على أسس أخلاقية، كما لا يمكن أن تعمل وجوديًا ككيان أخلاقي، وهي لا تسعى إلى الدخول في العالم الأخلاقي"<sup>2</sup>.

وفي المقابل يُحاجج محمد المختار الشنقيطي على إمكانية قيام الدولة الإسلامية المعاصرة من خلال التلاقي بين الإسلام والآليات الديمقراطية المعاصرة، لكن بناء على قاعدة معيارية صلبة من القيم السياسية الإسلامية، ومن أول الحلول في ذلك هو صياغة معايير إجرائية لإسلامية الدولة، تحوّل القيم السياسية المنصوص عليها في مصادر الوحي<sup>3</sup> إلى موازين عملية منضبطة يمكن قياسها والتحقق من تطبيقها في المجتمعات المعاصرة، فهناك تلاقي كبير بين القيم السياسية الكبرى التي جاء بها الإسلام، والقيم الديمقراطية التي توصل إليها العقل الغربي مع خصوصية إسلامية في مجال المرجعية<sup>4</sup>.

وعليه فإن وائل حلاق في أطروحته (الدولة المستحيلة) لم يهتم بالفارق الجوهرية في تصوره للدولة الإسلامية بين قيم الإسلام السياسية وتاريخ المسلمين السياسي، واستأسر للصورة التاريخية في تصوره للدولة الإسلامية، ولم يأخذ بعين الاعتبار البعد التاريخي في نموذج الحكم الإسلامي في

<sup>1</sup> - وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص 36.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 180.

<sup>3</sup> - يصنف الشنقيطي القيم السياسية الإسلامية في كتابه (الأزمة الدستورية) إلى صنفين: الأول: (قيم البناء السياسي) وهي تشمل المبادئ والأحكام السياسية الكبرى السابقة على وجود السلطة أو المركبة لها، وتتصدر "الشورى" قيم البناء، ومن دونها لا يبنى النظام السياسي على ركنين من البداية. والثاني: (قيم الأداء السياسي) وهي تركز على صناعة القرار وعلاقة الحاكم بالمشكوم بعد تأسيس السلطة السياسية، وتتصدر "الردّ إلى الله والرسول" قيم الأداء، ومن دونه يفقد النظام هويته الإسلامية.

<sup>4</sup> - الشنقيطي، الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص 523 وما بعدها.

العصر الوسيط، وميزات هذا النموذج الذي عرضه متوافق مع المعطى التاريخي ومن أثره، خاصة في جانب السلطة التنفيذية ووظائفها، فقد كان فيه من آثار نظم حكم الأمم الأخرى (الفرس والروم) الشيء الكثير.

ويصف الشنقيطي طرح وائل حلاق بأنه طرح عدمي، وفيه ظلم للدولة الإسلامية والدولة الحديثة كليهما. ويدعو في مقابل ذلك إلى انتقال العقل الفقهي من سياق التاريخ الإمبراطوري إلى سياق الدولة العقارية المعاصرة؛ التي يتأسس عقدها الاجتماعي على الوحدة الجغرافية وليس على قاعدة المشاركة في العقيدة الواحدة<sup>1</sup>.

والدولة المستحيلة عنده هي الدولة العلمانية والدولة الإسلامية التاريخية (دولة الخلافة والدولة السلطانية)، فالدولة العلمانية مستحيلة إسلامياً لأن خيار فصل الدين عن الدولة تماماً مرفوض، لأن الإسلام شرع أحكام ومبادئ وقيم تخص المجال السياسي، والدولة الإسلامية التاريخية مستحيلة إنسانياً لأن التاريخ لا يمكن استنساخه<sup>2</sup>.

وتماشياً مع أطروحة الشنقيطي يرى الباحث محمد جبرون في بحثه حول مفهوم الدولة الإسلامية أنها ليست بالضرورة دولة الخلافة أو الدولة السلطانية، بل هي دولة الوقت التي تَعْمُر العالم، وتشبه جيلها من حيث الشكل والمؤسسات والأساليب، والفرق الأساس الذي يفصلها عن غيرها من النماذج والتطبيقات هو أخذها بعين الاعتبار رسالة الإسلام الأخلاقية والإنسانية، الشيء الذي يُضفي عليها معنىً خاصاً، إذ تبدو من زاوية هذا الفرق كياناً أخلاقياً خاضعاً لقيم معيارية عليا<sup>3</sup>.

لا شك أن وائل حلاق مُحَقِّق في الآفات البنيوية التي تعاني منها الدولة القومية الحديثة خاصة فيما يتعلق بسيادة الشريعة، ولكن اقتباس مفهوم الدولة الحديثة لا يعني بالضرورة اقتباس كل مفاهيمها وأحكامها الفلسفية، والتاريخ والحاضر يُظهر إمكانية تبيئة بعض النماذج والمفاهيم المستوردة بين الأمم بما يتوافق مع الخصوصيات الحضارية لكل أمة.

إن الإشكالية الأساسية للدولة الحديثة في المجال العربي الإسلامي أن استيرادها كان مُشوَّهاً تحت ضغط التجربة الاستعمارية والنفوذ الغربي، الذي أثمر تحديات كثيرة أبرزها ظاهرة العلمانية

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص484.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص516.

<sup>3</sup> - محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص356.

والاجتياح الثقافي القسري الذي أفقد المجتمعات الإسلامية خبراتها التاريخية وتطورها الطبيعي، كذلك فقدان الشريعة لدورها ومكانتها التي احتلتها عبر سائر القرون التي خلت.

### الفرع الرابع: مرجعية الشريعة الإسلامية بين الدساتير والواقع

تمثل المرجعية بصفة عامة الأساس السياسي والحضاري لقيام الدولة، كما أنها الأساس الذي يرجع إليه الناس ويتحاكمون إليه، فهي بالنسبة لهم الأصول الفكرية والثقافية العامة التي يؤمنون بها والتي تشكل قوة التماسك الرئيسية في تشكيلهم بوصفهم جماعة بشرية، كما أنها تعبر عن المشروع السائدة في المجتمع سواء بالنسبة للأوامر والنواهي أو بالنسبة للتعامل بين الناس، وتصدر عن تلك المرجعية تنظيماتهم السياسية والاجتماعية.

وتعتبر مرجعية الشريعة ووجوب التحاكم إليها من الحقائق الدينية المسلّم بها، التي لا تقبل الخلاف في إطار العقيدة الإسلامية، ومن ثمّ فالشريعة من حيث المبدأ لازمة على كل مؤمن ومؤمنة، سواءً على المستوى الخاص؛ مستوى الالتزام الفردي والامتثال الذاتي، أو على المستوى العام؛ مستوى الإلزام القانوني في الفضاء العام، فضاء الدولة للمجتمع المسلم.

والمرجعية كاصطلاح سياسي تعبر عن "الأسس الفكرية والقانونية التي يُقام عليها نظام ما، أو الجهة المختصة التي يرجع إليها في هذه الأسس، والقواعد والمصادر التي يرجع إليها في إصدار القوانين، وتؤخذ منها التشريعات"<sup>1</sup>.

ويكون بذلك المقصود بمرجعية الشريعة بـ "أن تكون الشريعة الإسلامية هي الضابط العام لمنظومة قوانين الدولة، والقيم المنظمة لأمر المجتمع في شتى مناحي الحياة"<sup>2</sup>.

ويتبيّن من ذلك أن مرجعية الشريعة في التصور الإسلامي ليست مرجعية ذاتية فردية لا تخرج عن نطاق الحيز الخاص، كما في التصور العلماني؛ بل هي أيضاً مرجعية جماعية تجسدها الجماعة المسلمة في محيطها العام، فالإسلام بالإضافة إلى الأحكام الدينية الأخلاقية الفردية، يتضمن أحكاماً شرعية حقوقية متعلقة بالشأن العام وإدارة الاجتماع البشري<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - المكتب العلمي لهيئة الشام الإسلامية (إعداد)، تحرير مصطلحي "مرجعية الشريعة" و"سلطة الشعب" في باب السياسة الشرعية، سلسلة مطبوعات هيئة الشام الإسلامية، دم، ط1، 2016م، ص12.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص13.

<sup>3</sup> - عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص19.

إن المرجعية قد تتجسد في الدساتير المكتوبة التي هي القانون الأساسي للدولة، كما يكون للواقع أثره الحاسم في مكانة هذه المرجعية، وهو ما سيتم عرضه في هذين البندين:

### البند الأول: مرجعية الشريعة في الدساتير

ترجع أهمية التنصيص على مرجعية الشريعة في الدستور من أهمية الدساتير كإطار للممارسة السياسية في الدولة، فالدستور هو القانون الأساسي الذي يسمو على ما عداه من القوانين، كما أن المبادئ الواردة فيه تحدّد الإطار العقائدي للدولة، والكيفية التي تتم بها الممارسة السياسية والقانونية للدولة.

والنص على مرجعية الشريعة في الدستور من مسائل السياسة الشرعية التي تتعلق بالاستطاعة والقدرة والتمكين، فكلما كانت درجة التمكين أقوى والاستطاعة الفعلية متوفرة، كان الواجب اختيار الصياغة الأقوى في النص على مرجعية الشريعة في الدستور، والعكس صحيح، فإذا تعدّر أو عسّر الأخذ بالقدر المقبول من العبارات الدالة على مرجعية الشريعة في الدستور، فيجب العمل على التمسك بما يمكن من العبارات التي تكون أقرب إلى ذلك مع السعي إلى استدراك النقص<sup>1</sup>. ومن ثمّ فإن النص على مرجعية الشريعة في مواد الدستور مع أهميته ليس فرضاً لازماً إذا تحققت تلك المرجعية في أرض الواقع، بل يكون حينئذ من باب التثبيت والتأكيد، كما أنه يشكل نوعاً من الحماية والسياج حتى لا يتم تجاوز حدود الشريعة<sup>2</sup>.

ويأتي التنصيص على مرجعية الشريعة أو مكانة الإسلام في الدساتير الإسلامية بصيغتين:

**1- صيغة مرجعية أو مصدرية الشريعة:** مثل عبارة (الإسلام هو مصدر التشريع أو المصدر الوحيد للتشريع)، وهي من أقوى العبارات الموجودة في الدلالة على مرجعية الشريعة، وهناك عبارات أخرى أقلّ قوّة<sup>3</sup> مثل: (الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع أو مصدر رئيسي للتشريع، الإسلام دين الدولة أو الدين الرسمي للدولة، دولة إسلامية أو دولة مسلمة،

<sup>1</sup> - المكتب العلمي لهيئة الشام الإسلامية (إعداد)، تحرير مصطلحي مرجعية الشريعة وسلطة الشعب، مرجع سابق، ص19.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص22.

<sup>3</sup> - وذلك لأنها تفتح الباب لإمكانية تبني قوانين وأنظمة قد لا تتفق مع الشريعة، مصدرها قوانين الدول الأخرى أو الأعراف أو ما توافق عليه الناس، والتنصيص على أن الإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع لا يتعارض مع الأخذ من مصادر أخرى، لأن القوانين إذا لم تخالف الشرع وكانت من التنظيمات العامة التي لا تعارضه؛ فإنها مشروعة مأذون فيها شرعاً.

الإسلام دين رئيس الدولة، مبادئ الشريعة هي مصدر التشريع، الفقه الإسلامي هو مصدر التشريع).

**2- صيغة عدم المناقضة للشريعة مثل عبارة (عدم مخالفة مواد الدستور والقوانين للشريعة الإسلامية).**

أما الصورة المثالية للنص على مرجعية الشريعة في الدستور هو في اشتماله على أكثر من عبارة من العبارات السابقة مثل:

- أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، أو المصدر الوحيد للتشريع.
- أن لا يُخالف أي من الدستور أو القوانين أو الأحكام في جميع مستويات الدولة أحكام الإسلام، وأن كل ما يخالف الشريعة فهو غير معتبر.
- الإسلام هو الدين الرسمي للبلاد.
- دين رئيس الدولة هو الإسلام<sup>1</sup>.

### البند الثاني: مرجعية الشريعة في الواقع

على الرغم من أهمية التنصيص على مرجعية الشريعة في الدستور؛ إلى أن مرجعية الشريعة وسلطتها في الواقع مرتبطة بعدة عوامل أخرى منها:

**1- ترتبط بالقوانين والمؤسسات الدستورية التي تضبط مواد الدستور وتفسرها وتوجهها، فالنص على مرجعية الشريعة قد يؤثر على فهمه وتطبيقه بقية النصوص والوثائق والمؤسسات الدستورية والقانونية، كما لا ينبغي حصر أسلمة الدساتير في بضع مواد تفصيلية من الدستور، وتجاهل قيم الإسلام السياسية الكبرى، والتي تُعنى بتنظيم الحقوق الأساسية للناس وضبط العلاقة التأسيسية بين الحاكم والمحكوم، ومن ثم فإن صياغة الدساتير الإسلامية للدولة المعاصرة يستلزم أولاً تحديد القيم السياسية الإسلامية من القرآن والسنة وترجمتها إلى مواد دستورية، ثم تحديد القضايا الإجرائية والإدارية الخادمة لتلك القيم، على أن يتوافق بناء السلطة وأدائها مع الدستور، وإلا اعتبرت دساتير زائفة، فوجود دساتير تحتوي على الكثير من القيم السياسية الإسلامية والحقوق والحريات لا يكفي معياراً للحكم على إسلامية الدولة أو إسلامية نظامها السياسي<sup>2</sup>.**

<sup>1</sup> - المكتب العلمي لهيئة الشام الإسلامية (إعداد)، تحرير مصطلحي مرجعية الشريعة وسلطة الشعب، ص 30.

<sup>2</sup> - الشنقيطي، الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص 520 وما بعدها.

**2-** ممّا يؤثّر في ماهية النصوص الإسلامية في دساتير الدول الإسلامية: ديانة رئيس الدولة<sup>1</sup>، الميراث الاستعماري الغربي للدول الإسلامية<sup>2</sup>، الأيديولوجيات المسيطرة على الدولة<sup>3</sup> (الليبرالية، الاشتراكية..).

**3-** تحكيم الشريعة وتموضع الدين في الدولة لا يحسمه النص الدستوري بقدر ما يحسمه التدافع بين الفاعلين السياسيين مختلفي الهوية، فعالبًا ما يخضع التنصيب على الإسلام في الدستور للتفاوض والمساومات بين القوى السياسية الفاعلة، وقد تبالغ الأنظمة الاستبدادية أكثر من غيرها في التنصيب على مبادئ الإسلام وتشريعاته في الدستور تعويضًا عن الشرعية السياسية، وهذا باب واسع من أبواب استخدام الدين باسم خدمته.

إن المطالبة بالعلمانية في المجال العربي الإسلامي هي مطالبة بلا معنى، فعلماء الدين مُحيّدون أصلاً في صناعة القانون وصياغته، وهم لا يحكمون السلطة، فالمطالبة هنا تنصرف إلى المطالبة بتحييد الدين نفسه، لأنه هو الموجود فعلاً في معظم دساتير الدول العربية، ومن ثمّ فإن المصطلح

---

<sup>1</sup> - الدول الإسلامية التي حكمتها قيادات مسيحية في مرحلة من مراحل تاريخها منذ الاستقلال، أكثر ميلاً من غيرها من الدول الإسلامية إلى النص في دساتيرها على علمانية الدولة أو تجاهل قضية الدين (نيجيريا، لبنان، غينيا بيساو، سيراليون وجامبيا.....)، وهذا ما يُثبت أن القيادة السياسية تلعب دورًا رئيسيًا في تحديد توجهات النظام السياسي للدولة النامية. محمد أحمد مفتي ومحمد السيد سليم، الإسلام في دساتير الدول الإسلامية: دراسة مقارنة، دن، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ط1409، ص38.

<sup>2</sup> - وذلك ما يفسّر التنصيب على العلمانية في دساتير بعض دول العالم الإسلامي (كالسنگال والنيجر وتشاد وبوركينا فاسو...)، الذي لا يعبر عن جدل مجتمعي في هذه البلدان، ولا عن تاريخ الدين والتدين فيها، وإنما نتيجة إلحاح العامل الخارجي، وطبيعة الاستعمار الذي حَكَم هذه البلدان، فالملاحظ أن النص على الإسلام في دساتير الدول ذات الماضي الاستعماري البريطاني أكثر منه في دساتير الدول ذات الماضي الاستعماري الفرنسي، وهذا نتيجة نمط العلمانية الصلبة التي تبنتها فرنسا وطبيعة الاستعمار الفرنسي الاستبدادية، فالتموضع الدستوري للدين في بعض دول العالم الإسلامي لا يعبر عن حقيقة الواقع، وإنما هو امتداد لعوامل أخرى خارجة عن المجتمع كالإرث الاستعماري أو الضغوط السياسية الدولية. نايف بن نهار، من العلمانية إلى الخلقانية، مرجع سابق، ص11.

<sup>3</sup> - كلما ازداد اعتناق النخبة الحاكمة لأيديولوجية كفاحية بديلة -العقائد السياسية التي تدّعي الشمول وبالتالي لا تفسح المجال لاعتناق عقائد أخرى كالأيديولوجية البعثية والماركسية- قلّ ميلها إلى النص على الإسلام في الدستور كمصدر للتشريع، فبمجرد وصول حزب البعث إلى السلطة في سوريا والعراق تمّ التخفيض من النصوص الواردة في الدستورين السوري والعراقي عن الإسلام؛ حيث نص الدستور السوري مثلاً إلى أن "الفقه الإسلامي هو مصدر رئيسي للتشريع" ولم يشر إلى الشريعة الإسلامية التي تعبر عن الوضع الإلهي والثابت التي لم يختلف فيها المسلمون. محمد أحمد مفتي ومحمد السيد سليم، الإسلام في دساتير الدول الإسلامية، مرجع سابق، ص40-42.

الصحيح الذي ينطبق على هذه المطالبة هو مصطلح السلطة اللادينية بدل العلمانية لأن المواجهة هنا هي مع الدين نفسه<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - نايف بن نهار، من العلمانية إلى الخلقانية، مرجع سابق، ص12.

## المبحث الثالث: إشكاليات مقتضيات المواطنة

من الثابت أن لفظ المواطنة لفظ غريب عن الفقه الإسلامي لأنها لفظة مترجمة، فلم يعرف الفقهاء مصطلحًا يسمى المواطنة يطلق على الانتماء لبقعة جغرافية معينة، كما لا يوجد لهذا اللفظ حضور في الوثائق التاريخية والسياسية عبر مختلف عصور التاريخ الإسلامي؛ فالمواطنة مصطلح يحمل مدلولات تاريخية تحكمت ظروف بروزه في تحديدها، فهو نتاج صراع الامبراطورية الإيطالية والامبراطورية المقدسة من جهة، وإفرازات عصر النهضة في القرن الثامن عشر، نتيجة لذلك -حسب بشير نافع- فإن المواطنة كما تبلورت في السياق الأوروبي لا نجد لها قياسًا في الموروث الإسلامي، وبالتالي يحتاج هذا الموضوع إلى بحث وتفكيك<sup>1</sup>.

ولكن إذا قمنا بتفكيك جوهر مفهوم المواطنة من حيث وجود حقوق للفرد وواجبات على الدولة، وانتماء الأفراد لهذه الدولة والدفاع عنها، وعلاقة تجمع بين كافة المنتسبين إليها نجد أن هذا الأمر كان مقررًا في النظام السياسي الإسلامي، غير أن مضمون هذه العلاقة يختلف عنه في نظم الدولة الحديثة.

وهذا ما دفع بعض المستشرقين كالمستشرق البريطاني برنارد لويس إلى الاستنتاج أن مفهوم المواطنة غريب تمامًا على الإسلام، ويمثل هذا الغياب بالنسبة له حقيقة تاريخية وثقافية مميزة في الفكر الإسلامي، ووافقه على ذلك مفكرون عرب كسمير أمين ومحمد أركون، ويعتبر عبد الوهاب الأبندي ذلك تحيّرًا لا تاريخيًا منهم، واعتبر أن مطابق الكلمة العصرية "مواطن" في المصطلح الإسلامي التقليدي هي كلمة "مسلم" وليس كلمة "مواطن" التي تمّ ابتكارها حديثًا<sup>2</sup>.

ومع ذلك، لا يجب أن يكون غياب مفهوم المواطنة أمرًا سلبيًا ينبغي التحلل منه والتوكيد على عكسه، ذلك أن أهم مقتضيات المواطنة هو الولاء للدولة القومية والتماهي معها، والمقصود هو

---

<sup>1</sup> - رضوان تليلي وبلقاسم شتوان، إشكالية المواطنة والحقوق السياسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الوادي، مج13، عدد2، 2022م، ص510.

<sup>2</sup> - عبد الوهاب الأبندي، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟. في (بشير نافع وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004م، ص55-56.

الدولة ككيان بغض النظر عن يحكمها، أي أن الولاء السياسي في إطار الدولة القومية انتقل من عنصر الدين إلى عنصر الجغرافية والتراب، ومكمن الافتراق هنا أن "الولاء في التصور العربي الإسلامي يتعلق بمستوى أعلى وأسمى كثيراً من الدولة، الولاء لا يكون إلا للفكرة"<sup>1</sup>.  
على الرغم من ذلك اتجه كثير من مفكري الإسلام المعاصرين إلى التأصيل الشرعي لمفهوم المواطنة وتبنيته<sup>2</sup>، مع بعض النقد والتوجيه للمفهوم الغربي، وبنوا تأصيلهم على مرتكزات وأسس نصية وفقهية وتاريخية<sup>3</sup>، وهذا ما سيتم عرضه في المطلبين الآتيين:

### المطلب الأول: مرتكزات فكرة المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر المطلب الثاني: الإشكاليات النظرية والواقعية المرتبطة بمفهوم المواطنة ومقتضياتها

- 
- <sup>1</sup> - بشير نافع، حول المواطنة والأنموذج السياسي الإسلامي التقليدي. في (بشير نافع وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)، مرجع سابق، ص 77-78.
- <sup>2</sup> - يعرف محمد عابد الجابري التبيئة بأنها "ربط المفهوم المستورد بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له تمنحه المشروعية والسلطة في آن واحد". محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000م، ص 14.
- <sup>3</sup> - يرى البعض أن دور الكتابات الإسلامية المعاصرة في هذا المجال هو تقديم المسوغ الديني-الإسلامي لفكرة المواطنة الحديثة القائمة بالفعل - قام عليها الاجتماع السياسي والدولة الحديثة في معظم بلاد العرب والمسلمين منذ مطلع القرن العشرين نظرياً على الأقل - وإعطاء المتدينين إحساساً بالطمأنينة اتجاهها. بشير نافع، حول المواطنة والأنموذج السياسي الإسلامي التقليدي، في (بشير نافع وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)، مرجع سابق، ص 77.

## المطلب الأول: مرتكزات فكرة المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

لا بد للناس في الواقع من الاجتماع، فهو ضرورة إنسانية، فلا يمكن للفرد أن يعيش وحده، ولا بدّ له أن يعيش مع بني جنسه، للأنس فيما بينهم والتعاون على مصالحهم الدينية والدنيوية، فيحتاج إلى أن يحسن التعامل مع مواطنيه، من أجل الألفة والتعاون والتعارف والتآلف.

وأولى الإسلام للأرض بمعناها الجغرافي أهمية معتبرة، فأمر الناس بعمارها واستخلافها وهذا للأرض بصفة عامة، فمن باب أولى أن يكون للأرض التي نشأ فيها الإنسان وعاش شأن خاص، كحقوق النصرة والمساعدة والتعاون، ومن هذه الصلات والواجبات نشأت فكرة المواطنة بين أهل البلد الواحد وان اختلفت أنسابهم وأديانهم<sup>1</sup>.

فكل الناس سواء في أصلهم وجنسهم وميولهم الفطرية التي تقتضي التمسك بالمواطنة وحبّ الوطن، حتى إنه جعل الإخراج من الوطن مُعادلاً لقتل النفس بصريح قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَا كَنِينًا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾<sup>2</sup>.

ومن الأصول الكلية العامة التي يبني عليها مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر أن العدل الإلهي يتجلى على الصعيد الاجتماعي في الدعوة إلى إقامة مجتمع إنساني تملك فيه العقائد والمذاهب والآراء أن تعيش في ظله، وليس الإكراه عنصرًا من عناصر تكوينه وبقائه، ولا يخيف من لا يدينون بدينه ولا يضيّق عليهم ولا يطردهم من الأرض، فالإسلام دعوة عالمية ويوفر العدالة لجميع المواطنين بصرف النظر عن عقائدهم وأجناسهم وألوانهم ومواطنهم قال تعالى ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾<sup>3</sup> وقال أيضًا ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾<sup>4</sup>، فالإسلام لم يأت ليحكم المسلمين فقط بالعدل والإحسان،

<sup>1</sup> - ينظر: يوسف القرضاوي، الوطن والمواطنة في ضوء الأصول العقدية والمقاصد الشرعية، بحث منشور على موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص14.

<sup>2</sup> - سورة النساء، الآية 66.

<sup>3</sup> - سورة النساء، الآية 58.

<sup>4</sup> - سورة المائدة، الآية 8.

وإنما جاء ليحكم الناس ضمن مجتمع عالمي يقوم على العدل والفضل والبر<sup>1</sup>، قال تعالى ﴿لَا يَنْهَكُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَدِّلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِينِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَنُقَسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾<sup>2</sup>.

وتأسيساً على ما تقدم يمكن تحديد النطاق الذي تتحدد به ملامح الهوية الوطنية ضمن المجتمع الإسلامي ضمن مسارين: أولهما هو مسار العلاقة بين أفراد الشعب الواحد والذي لا يخرج عن محددات القواعد الإسلامية في غرس مفاهيم الولاء والألفة والنصيحة والإصلاح والنصرة، والسلوك الحضاري الإيجابي بين أفراد الشعب الواحد مسلمين وغير مسلمين، وأما المسار الآخر فيتحدد بالعلاقة بين الدولة ومواطنيها، وفي هذا الإطار رتب الإسلام جملة من الحقوق الواجبات<sup>3</sup>. ويمكن أن تعريف المواطنة في الفقه الإسلامي بأنها "علاقة بين الدولة الإسلامية وبين فرد معين يقيم بصفة دائمة على أرض معينة، هذه العلاقة تجعل الطرفين أهلاً لنيل الحقوق وأداء الواجبات"<sup>4</sup>.

وقد عُدَّت صحيفة المدينة أول وثيقة حقوقية في الإسلام نظمت العلاقة بين أفراد الجماعة السياسية وضمنت الحقوق والواجبات على أرضية التعددية الدينية والعرقية، وينطلق كثير من المفكرين المعاصرين من تحليل وثيقة المدينة المنورة، ومن المقابلة بين مفهومي (أهل الذمة والمواطنة) لتحديد الحقوق والواجبات التي تنظم العلاقة بين أفراد الجماعة السياسية الواحدة، وبينهم وبين دولتهم، وهو ما سيتم عرضه في الفرعين التاليين:

<sup>1</sup> - راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1993م، ص47-48.

<sup>2</sup> - سورة الممتحنة، الآية 8.

<sup>3</sup> - سامر مؤيد عبد اللطيف، المعالجة الإسلامية لإشكالية المواطنة: رؤية تحليلية معاصرة، مجلة دراسات إسلامية معاصرة، كلية القانون، جامعة كربلاء، ع1، 2010م، ص9 وما بعدها.

<sup>4</sup> - فهد العجلان، الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، دط، ص654.

## الفرع الأول: وثيقة المدينة كركيزة لفكرة المواطنة

تكونت الدولة الإسلامية في المدينة المنورة - بعد وصول الرسول ﷺ إليها مهاجرًا - على أساس دستوري مكتوب فيما عُرف بصحيفة المدينة<sup>1</sup>، التي ضمت رعايا مختلف الديانات: المسلمون من المهاجرين والأنصار، وأهل الكتاب من اليهود، وبقايا مشركي المدينة.

وهذا الواقع الذي وجده النبي ﷺ في المدينة كان لا يمكن بحال حمّله كليًا على أساس العقيدة، فبدأ ﷺ بإزالة أسباب الخلاف بين الأوس والخزرج، ثمّ أمر بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، كما وجد لديه خليطًا من غير المسلمين من المشركين واليهود؛ حيث إن المشترك العقائدي كأساس للمشروع السياسي المراد تأسيسه في المدينة سوف تصدّق على قسم من الناس ولا تصدق على القسم الآخر، فالأخوة الدينية والمشترك العقائدي يصلح لتكوين رابطة بين المؤمنين فقط، وضمن شروط لتجربة أخرى تأخذ بكافة أسباب ومقتضيات التجربة الدينية البحتة، وواقع المدينة لم يكن كذلك كونه يشتمل على غير المسلمين، ومن ثمّ فإن لوازم المشروع السياسي المراد تأسيسه يقتضي إيجاد رابطة أعم تصدق على واقع المدينة المتنوع والمتعدّد في أطيافه وألوانه المجتمعية والعقيدية، وهذا ما فعله الرسول ﷺ عندما عقد هذا الاتفاق المعروف بصحيفة المدينة، التي تعدّ بالمفهوم المعاصر مرجعية دستورية لسكان المدينة النبوية<sup>2</sup>.

إن تلمس جوهر هذه الصحيفة - التي تتضمن 47 بندًا<sup>3</sup> - يوضح بعض المشتركات القيمة مع مبدأ المواطنة من خلال الاعتراف بالتعددية واحترام حقوقها وواجباتها لكل من سكن المدينة

---

<sup>1</sup> - سميت في المصادر القديمة بالكتاب والصحيفة، وأطلقت الأبحاث الحديثة عليها لفظة الدستور والوثيقة، وقد جمع الباحث أكرم ضياء العمري طرق ورود الوثيقة، وردّ على من قال بأنها موضوعة، وانتهى إلى أن "الحكم بوضع الوثيقة مجازفة، ولكن الوثيقة لا ترقى بمجموعها إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة... ولكن نصوصًا من الوثيقة وردت في كتب الأحاديث بأسانيد متصلة وبعضها أوردها البخاري ومسلم فهذه النصوص هي من الحديث الصحيح وقد احتج بها الفقهاء وبنوا عليها أحكامهم... كذلك فإن أسلوب الوثيقة يبيّن عن أصالتها... ثم إن التشابه الكبير بين أسلوب الوثيقة وأساليب كتب النبي ﷺ الأخرى يعطيها توثيقًا آخر". أكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته الأولى، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 1983م، ص110-112.

<sup>2</sup> - سامر مؤيد عبد اللطيف، المعالجة الإسلامية لإشكالية المواطنة، مرجع سابق، ص5.

<sup>3</sup> - نعتد في نقل نص الوثيقة وتقسيم البنود على كتاب: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص59-62. وقد اعتمد الباحث على مراجع عدّة سجلها في مطلع الوثيقة التي جعل عناونها: كتابه ﷺ بين المهاجرين والأنصار واليهود وهو دستور الدولة البلدية بالمدينة.

مسلمًا كان أو غير مسلم.

وقد تحدثت الصحيفة عن أربع دوائر: دائرة بين المسلمين أنفسهم، ودائرة بين المسلمين واليهود، ودائرة بين المسلمين والوثنيين، ودائرة عامة يمكن أن تسمى أنظمة عامة<sup>1</sup>، وأسست للتعايش المشترك والتكافل المشترك، والتناصر المشترك في السلم والحرب بين المسلمين وجيرانهم اليهود، باعتبارهم جميعًا مواطنين في دولة المدينة الجديدة، ومن أبرز المبادئ التي ذكرتها أو أسستها الصحيفة التي حدّدت حقوق وواجبات أعضاء المجتمع السياسي الجديد:

أولاً/ أن الأمة الإسلامية المشكلة مجتمع سياسي منفتح لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه، والنهوض بتبعاته، وليس مجتمعًا منغلِقًا تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه وضمائنه على فئة مختارة، فحقّ العضوية يتحدد في أمرين: أولهما هو قبول مبادئ النظام الإسلامي، من خلال قرار الفرد أو الجماعة إتباع الأحكام الأخلاقية والقانونية للشريعة الإسلامية، وثانيهما هو الالتحاق بالنظام وذلك عبر المساهمة العملية والجهاد لتحقيق مقاصد الأمة الإسلامية<sup>2</sup>، كما يبين البند الأول من الصحيفة: "هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم".

ثانيًا/ اعتماد الأمة والرابطة الأمتية إطارًا عامًا يحدّد سلوك الأفراد واتجاهات الفعل السياسي ضمن المجتمع الجديد، مع الاحتفاظ بالرابطة القبلية التي تم إفراغها من محتوياتها الجاهلية واعتبارها كوحدة سياسية وإدارية ثانوية ومساعدة في تثبيت معاني وقيم التضامن والتعارف والتعاون، وخاضعة في نفس الوقت لرابطة رئيسية هي رابطة العقيدة المحدّدة لإطار الأمة<sup>3</sup>، لذلك أعلنت الصحيفة (البند3) أن المهاجرين من قريش وبني ساعدة وبني الحارث وبني الأوس، وبقية القبائل المقيمة في المدينة: "على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم".

فقد حافظت الوثيقة على أواصر الأرحام والتعاقد الاجتماعي بين من يجمعهم نسبٌ عُرفي أو حلف سياسي تقليدي مثل أبناء القبيلة الواحدة، وعممت الوثيقة قاعدة التضامن الاجتماعي

<sup>1</sup> - علي بن زيد الوزير، الفردية: بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين، مركز التراث والبحوث اليمني، ط1، 2000م، ص52.

<sup>2</sup> - لؤي صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص102-103.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص103.

هذه (البند37) لتشمل جميع المسلمين واليهود بالمدينة<sup>1</sup>، "وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم".

**ثالثاً/** تبنى النظام السياسي الإسلامي مبدأ التسامح الديني المبني على حرية اعتقاد أفراد المجتمع، فأعطى لليهود وأهل الكتاب عمومًا، الحقّ في اتباع أحكام دينهم: "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"، وقد عبّر هذا البند (25) عن المعنى السياسي للأمة الذي مضمونه أمتان دينيتان في أمة سياسية واحدة، فكل من المسلمين واليهود أمة دينية بمقتضى هذا النص، والأمتان تشكلان معًا أمة سياسية واحدة<sup>2</sup>، كما أكدت الوثيقة على التزام المسلمين واليهود بموقف الدفاع عن بعضهم البعض ضد أي عدوان خارجي (البند37): "وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وإنه لن يآثم امرؤً بحليفه، وإن النصر للمظلوم"، وحرمت على المسلمين ظلم اليهود أو الانتصار لإخوانهم المسلمين ضد اتباع الديانة اليهودية دون الاحتكام لمبادئ الحقّ والخير (البند16): "وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم".

**رابعًا/** أكدت الصحيفة أن السلوك الاجتماعي والسياسي في النظام الجديد يجب أن يخضع إلى منظومة من القيم الكلية والمبادئ المعيارية التي يتساوى أمامها الجميع، والسيادة والمرجعية العليا في النظام الإسلامي هي للحكم الإلهي، متمثلًا في نصوص القرآن الكريم أو حكم الرسول ﷺ، وتعرض الصحيفة في مواضع مختلفة أن الاحتكام حين التشاجر والاختلاف هو لله ورسوله<sup>3</sup>، وهذا في البند 23 " وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد"، والبند 42 " أنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد صلى الله عليه وسلم" مما يعني تأكيد السيادة الشرعية.

**خامسًا/** أعلنت الصحيفة كذلك عددًا من الحقوق السياسية التي يتمتع بها أفراد المجتمع السياسي الإسلامي، المسلمين منهم وغير المسلمين، مثل حقّ المظلوم على المجتمع بالنصرة واسترداد مظلّمته<sup>4</sup>: "وإن النصر للمظلوم"، والمسؤولية الشخصية للأفراد، وعدم جواز أخذ البريء

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، الوطن والمواطنة، مصدر سابق، ص21.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص20.

<sup>3</sup> - لؤي صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص105.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص106.

بذنب المتهم (البند 37): "وإنه لن يأثم امرؤ بحليفه"، وغيرها من المبادئ والأسس.

وانطلاقاً من هذه المبادئ فإن وثيقة المدينة تُعطي مفهوم الأمة مدلولاً مركباً من معانٍ أربعة متعددة؛ أهمها المعنى الاعتقادي الذي يتأسس على أخوة الدين، وهي جماعة المسلمين المليية تضم الذين التزموا الهدى ودين الحق، ولكن تمتع المسلم بالمزايا السياسية إلى هذه الأمة الاعتقادية مشروط هنا بالانضمام الجغرافي إليها من خلال الهجرة، والمشاركة في الدفاع عنها من خلال الجهاد<sup>1</sup>، وهو ما يؤيده القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَأُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنَ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾<sup>2</sup>.

ويتحقق في المسلم الذي يسكن في الدولة الإسلامية رابطان أساسيان هما: الإيمان أولاً، والولاء للنظام المعمول به في الدولة ثانياً، أما المسلمون الذين يفضلون التوطن خارج حدود الدولة الإسلامية فلا يعدّون من مواطني الدولة الإسلامية لانقطاع الولاية السياسية عنهم، وإن لم يمنع من وجوب النصر عند تعرضهم للاضطهاد في الدين<sup>3</sup>.

فكل مسلم جزء من الأمة الإسلامية الاعتقادية، أما الدولة الإسلامية السياسية فالانتساب إليها يستلزم الانحياز الجغرافي لها، وهنا يتحدد المعنى الجغرافي للأمة، والذي يعتبر أساس الهوية السياسية والمواطنة في العصر الحديث<sup>4</sup>.

أما المعنى السياسي للأمة، فلا تقتصر الأمة هنا على سكانها المسلمين فقط، بل تتسع لتشمل غير المسلمين من أبناء الوطن الأصليين، وأولئك الذين اختاروا أن ينضموا إلى جماعة الإسلام السياسية، واعتبرت الوثيقة اليهود من مواطني الدولة - أمة مع المؤمنين - وحددت ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات، وهكذا يتبين أن عنصر الإقليم (المدينة)، والإقامة فيه عند نشأة الدولة هو الذي أعطى اليهود والمشرّكين حق المواطنة، "فاختلاف الدين ليس بمقتضى أحكام

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، الوطن والمواطنة، مصدر سابق، ص 19 وما بعدها.

<sup>2</sup> - سورة الأنفال، الآية 72.

<sup>3</sup> - أحمد قائد الشعيبي، وثيقة المدينة: المضمون والدلالة، كتاب الأمة سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1، 2006م، ص 66-67.

<sup>4</sup> - يوسف القرضاوي، الوطن والمواطنة، مصدر سابق، ص 21.

الصحيفة سبباً للحرمان من مبدأ المواطنة، كما كان ذلك مطبقاً في الدول التي عاصرت الدولة الإسلامية في بدء تكوينها"<sup>1</sup>.

كما لم تغفل الصحيفة عن الروابط الاجتماعية التقليدية - المعنى الاجتماعي للأمم - مثل أبناء القبيلة الواحدة، بل جعلتها لبنة من اللبنة التي تقوم عليها الروابط الأخرى، بعد أن أفرغتها من محتواها التسلسلي العدواني، وطوّعت الرابطة القبلية إلى مبادئ الرابطة الأوسع وهي الرابطة الاعتقادية التي تتسامى عليها وتشملها<sup>2</sup>.

فهذه هي مفاهيم الأمة المتعددة في الوثيقة: الاعتقادي والسياسي والجغرافي والاجتماعي، ولكل مدلول أهميته وتأثيره على مفهوم المواطنة وحقوقها، وكانت الدولة الإسلامية التي وضعت وثيقة المدينة أسسها؛ دولة المسلمين وغيرهم محكومة بقانون الإسلام، والمواطنة في هذه الدولة مركبة من الجغرافيا والدين والمشاركة الفعلية في خدمة الدولة والدفاع عنها.

### الفرع الثاني: العلاقة مع غير المسلمين من عقد الذمة إلى عقد المواطنة

جاء الإسلام دعوة للناس كافة لأن يقيموا العلاقات بينهم على أساس الأخوة والتعاون على الخير ونبد الشر، فكان الخطاب الإسلامي بذلك أول دعوة عالمية لإقامة مجتمع إنساني على أساس الحوار والتعارف والتعاون على معرفة الحق والعمل به.

صحيح أن المجتمع الإسلامي يتخذ الإسلام منهاجاً لحياته ودستوراً لحكمه، ومصدراً لتشريعته وتوجيهه في كل شؤون الحياة وعلاقاتها، ولكن ليس معنى هذا أن المجتمع المسلم يحكم بالفناء على جميع العناصر التي تعيش في داخله وهي تديئ بدين آخر غير الإسلام، بل إنه يقيم العلاقة بين أبنائه المسلمين وبين مواطنيهم من غير المسلمين على أسس وطيدة من التسامح والعدالة والبر والرحمة، وفي ذلك قوله تعالى ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾<sup>3</sup> إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ<sup>3</sup>، حيث يعتبر هذا النص القرآني

<sup>1</sup> - ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، ط3، 1987م، 37/1.

<sup>2</sup> - لؤي صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، ص106. وعلي بن زيد الوزير، الفردية، مرجع سابق، ص52.

<sup>3</sup> - سورة الممتحنة، الآية 8-9.

أساسًا لعلاقة المسلمين بغيرهم.

ومن الأصول في علاقة المسلمين بغيرهم - بعد تحكيم نصوص الشريعة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة - قبول ما تقتضيه المشاركة في الدار، أو الوطن بتعبيرنا العصري، "فكل ما حقق مصالح المشتركين معًا فيه جاز، وكل ما أهدرها فهو بالإهدار أولى وأحق"<sup>1</sup>.

كما أن أعمال روح الأخوة الإنسانية بدلاً من إهمالها يعتبر من الأصول المرعية في معاملة غير المسلمين، فكل قول أو رأي أو فعل نافي روح الأخوة فقد غفل صاحبه عن أصل من أصول الإسلام العظيم<sup>2</sup>.

ولأهل الكتاب من بين غير المسلمين منزلة خاصة في المعاملة والتشريع، وإن كانوا في غير دار الإسلام، أما المواطنون المقيمون في دار الإسلام فلهم منزلة ومعاملة خاصة، وهؤلاء هم الذين اصطلح على تسميتهم بأهل الذمة، والذين يعيشون في إطار الدولة الإسلامية ويخضعون لسلطتها السياسية، وقد تناول الفقهاء قديمًا وحديثًا حقوقهم وواجباتهم في المجتمع الإسلامي، كما دعا بعضهم إلى تجاوز هذا المصطلح في العصر الحديث لغياب سياقه، وهذا ما سيتم عرضه في البندين التاليين:

### البند الأول: حقوق أهل الذمة وواجباتهم

لابدّ في البداية من الإشارة إلى سياقات الاهتمام بمسألة أهل الذمة فقهاً وسياسة قديمًا وحديثًا.

ففي الفقه التقليدي كانت هذه المسألة جزءًا من منظومة الفقهاء الشاملة لأحكام العباد ومن يحوط بهم وتربطهم بهم علاقة، لبيان فعل المكلف المسلم مع نفسه وغيره مسلماً كان أم غير مسلم، وتشكل مسألة الجزية وما يتعلق بها في كتب (الخراج والأموال) جزءًا من منظومة الموارد الاقتصادية والمالية للدولة، ثم يتأكد الطابع السياسي للمسألة في الحكم والولايات والوظائف وغيرها في كتب (الأحكام السلطانية)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 238.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 239.

<sup>3</sup> - معتز الخطيب، الأقليات الدينية في الوعي الفقهي: النظام الفقهي ومأزق الدولة. في (أحمد الإسماعيلي وآخرون، المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط 1، 2017م، ص 446.

أما حديثاً فارتبط البحث والكتابة في موضوع أهل الذمة بعناية الفكر الحركي الإسلامي بما تطرحه تعددية المجتمعات الإسلامية من تحديات أمام أطروحة (الدولة الإسلامية) والحكم الإسلامي المنشود، والرد على شبهات المستشرقين وإشكالاتهم حول مفهوم أهل الذمة، وموقف الشريعة من مشكلة الأقليات بالمفهوم المستحدث، الذي أفرزته أوضاع الاستعمار الغربي، ومحاوله إزاحة الشبهات عن اضطرار الفقه الإسلامي لغير المسلمين وبيان صورته المتسامحة معهم<sup>1</sup>.

وذلك لما تعرضت هذه الأحكام لسخط العلمانية بكل فصائلها وتوجهاتها، فرمتها تلك الفصائل بكل ما لديها من تمهيم والتمييز والتجني، رغم حرص الإسلام حرصاً بالغاً في أحكامه على حماية الخصوصيات الدينية والعرقية لغير المسلم وحمايتها والدفاع عنها إلى حد القتال إذا هددت من مسلمين أو غيرهم، فالتشريع الإسلامي قام بحمايته مرتين؛ مرة حين منحه الحقوق مثل ما منح بقية المسلمين، ومرة أخرى حينما حافظ على خصوصياته الملية والعرقية من الذوبان والإزالة، والدفاع عنها بالقوة نفسها التي يحفظ فيها للمسلم ذلك<sup>2</sup>.

يقصد بالذمة في اللغة العهد والضمان والأمان، وهي في الاصطلاح الفقهي تعبر عن عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها، بشرط بذلهم الجزية وقبولهم أحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية، وسموا بذلك -أهل الذمة- لأن لهم عهد الله وعهد رسوله ﷺ وعهد جماعة المسلمين، والذمة تُعطي أهلها من غير المسلمين ما يشبه في عصرنا (الجنسية) السياسية التي تعطيها لرعاياها، فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم<sup>3</sup>.

إن القاعدة العامة في حقوق أهل الذمة هي "أن لهم ما لنا، وعليهم ما علينا"، فلهم من الحقوق مثل ما للمسلمين إلا في أمور محددة مستثناة، كما أن عليهم ما على المسلمين من الواجبات إلا ما استثنى، وقد روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قوله: "إنما قبلوا الجزية لتكون

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص446.

<sup>2</sup> - طه جابر العلواني، حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي. في (إبراهيم بيومي غانم وآخرون، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1997م، 377/2-379.

<sup>3</sup> - يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1992م، ص7-8.

أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا"<sup>1</sup>.

وتتمثل أبرز حقوق أهل الذمة فيما يلي<sup>2</sup>:

**1-** وجوب حماية الدولة لهم من الاعتداء الخارجي والدفاع عنهم، وحمايتهم أيضًا من الظلم الداخلي بجميع أنواعه وأشكاله؛ حيث جاءت في ذلك أحاديث خاصة تحذر من ظلم غير المسلمين من أهل العهد والذمة<sup>3</sup>، وبذلك صرح فقهاء المسلمين من جميع المذاهب وأكدوا بأن على المسلمين دفع الظلم عنهم والمحافظة عليهم.

**2-** حماية ضرورياتهم وحاجياتهم حالهم في ذلك حال المسلمين، فيجب توفير الحماية لنفوسهم وأعراضهم وأموالهم وحررياتهم الدينية.

**3-** تحقيق التكافل الاجتماعي لهم في حالات الفقر والعجز والشيخوخة، فإذا أصبح المواطن غير المسلم فقيرًا أو عاجزًا أو شيخًا مُسنًا فإن الدولة لا تتركه يتعرض للإهانة والضياع، بل تنصفه وتحميه وتقرر له العيش الكريم.

**4-** حماية حريتهم الدينية، وهو ما أكد عليه القرآن الكريم في آيات كثيرة، وعدم إكراه أحد على الدخول في الإسلام، فقال تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾<sup>4</sup>، وقال أيضًا ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>5</sup>، وقال أيضًا ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>6</sup>.

**5-** حرية العمل والمعاملات والعقود والأنكحة حسب معتقدتهم، على خلاف بين الفقهاء

---

<sup>1</sup> - مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط (1404-1427هـ) 127/7.

<sup>2</sup> - ينظر في ذلك بالتأصيل والتفصيل من المعاصرين: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1982م، ص86 وما بعدها. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مصدر سابق، ص9 وما بعدها. راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، مصدر سابق، ص65 وما بعدها. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص249 وما بعدها.

<sup>3</sup> - من أبرزها قول النبي ﷺ: ((ألا من ظلم معاهدًا أو انتقصه أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفسٍ فأنا حَصْمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)). رواه أبو داود. رقم الحديث3052.

<sup>4</sup> - سورة البقرة، الآية256.

<sup>5</sup> - سورة الكهف، الآية29.

<sup>6</sup> - سورة يونس، الآية99.

في بعض المعاملات.

**6-** الحق في تولي وظائف الدولة إلا ما تغلب عليه الصبغة الدينية، أو ما يقتضيه دين الأغلبية.

ومع هذه الحقوق - أو في مقابلها- يُثبت عقد الذمة واجبات عليهم أهمها<sup>1</sup>:

**1-** أداء التكاليف المالية من جزية<sup>2</sup> وخراج وضرائب وغيرها، فأما الجزية فلأنهم لا يشاركون في الدفاع عن الدولة الإسلامية في الحروب، وفي مقابل الأمان وعدم تعريض حياتهم للخطر، ويؤديها القادرون على حمل السلاح منهم، وهم في تكليفهم بالخراج والضرائب يتساوون مع المسلمين فليس فيها شيء يجب باختلاف الدين، وإنما تجب على أنواع الأموال والتجارات والأراضي المزروعة دون نظر إلى صاحب أي منها.

**2-** التزام أحكام الإسلام، لأنها قانون الدولة التي هم مواطنوها ويحملون جنسيتها، فعليهم أن يتقيدوا بقوانينها التي لا تمس عقائدهم وحرمتهم الدينية، وهذا كما يجب عليهم يجب على المسلمين من أبناء الدولة، فلا مزية فيه لأحد، ولا نقص يدخل به على أحد.

**3-** مراعاة شعور المسلمين، فلا يجوز لهم أن يسبوا الله ولا رسوله ولا دينه ولا كتابه جهرة، ولا أن يروجوا من الأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ما لم يكن ذلك جزءاً من دينهم كالتثليث والصليب عند النصارى، وعلى أن يقتصروا في ذلك على أبناء ملتهم، لا ينشرونه بين أبناء المسلمين ليفتنوهم عن دينهم.

لبي النظام الممل في الإسلام الحاجات النفسية والتطلعات والأشواق الروحية لكل مقيم على أرضه، فليس للأكثرية أن تعمل على محق شخصية الأقلية من خلال إزالة مزاياها وإذابة خصائصها، وفي الوقت نفسه ليس للأقلية أن تعمل على إثبات خصوصياتها من خلال الانتقاص

---

<sup>1</sup> - يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مصدر سابق، ص34 وما بعدها. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص251.

<sup>2</sup> - يُكتفَى بعض الفقهاء المعاصرين الجزية - فضلاً عن كونها علامة خضوع للحكم الإسلامي - على أنها بدل مالي مقابل الحماية؛ أي حماية غير المسلمين وحماية الدولة التي هم جزء منها، بعبارة أقرب هي جزء من نظام الجنديّة، وذلك أن تطبيقاتها التاريخية في صدر الإسلام يمكن أن تدعم ذلك. ينظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1998م، ص691 وما بعدها. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مصدر سابق، ص36 وما بعدها. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مرجع سابق، ص144 وما بعدها.

من حقوق الأكثرية، ويبدو أن إلغاء النظام الملي قد أدى إلى الإضرار بالأقلية والأكثرية على حدّ سواء لصالح المشروع العلماني الدنيوي الذي استهدف إذابة الفوارق والخصوصيات لصالح فلسفته<sup>1</sup>.

إن هذه الصيغة الإسلامية -أحكام أهل الذمة - التي كان يوصف بها غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية، تعد حالة متقدمة جدًا من حيث تقرير العدل وإحسان المعاملة إذا ما وضعت في سياقاتها التاريخية، وقورنت بما كان يحدث في دول العالم الكبرى وقتذاك؛ من حيث علاقة الأقلية بالأغلبية داخل السلطة السياسية آنذاك، وبالنظر إلى علاقة الأغلبية الدينية بالأقليات.

### البند الثاني: موقع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي المعاصر

يقرّر اتجاه واسع من الفكر السياسي الإسلامي المعاصر أن صيغة أهل الذمة والمفاهيم المرتبطة بها أصبحت من الأمور المتجاوزة، ذلك أن التجربة التاريخية لهذا المفهوم لم تعد قائمة، والمطلوب اليوم تنفيذ المبادئ الأساسية للقرآن والسنة وليس إعمال الآراء التقليدية المتراكمة في الموضوع، واستبدال مفهوم أهل الذمة بالمواطنة.

وارتبطت الكثير من مسائل أهل الذمة بالنصوص القرآنية أو السنة القولية والعملية، وبنيت بعض المسائل على الممارسة التاريخية، فلا يمكن عزلها عن تأثيرات التاريخ ووقائعه، وربما يكون واقع التجربة التاريخية ترك أثره أيضًا في تأويل النصوص نفسها، فالعامل التاريخي لا يمكن نفيه كليًا عن هذا الفقه المتكوّن، كما أن البعد المصلحي في عامة هذه المسائل السياسية شديد الوضوح<sup>2</sup>.

ومن ذلك أن فكرة عقد الذمة ليست فكرة إسلامية مبتدئة، وإنما هي مما وجده الإسلام شائعًا بين الناس عند بعثة النبي ﷺ، فأكسبه مشروعية وأضاف إليه تحصيلًا جديدًا بأن حوّل الذمة من ذمة العاقد أو المجير<sup>3</sup> إلى ذمة الله ورسوله والمؤمنين؛ أي ذمة الدولة الإسلامية نفسها،

<sup>1</sup> - طه جابر العلواني، حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، 381/2-383. وينظر كذلك: لؤي صافي،

الرشد السياسي، مرجع سابق، ص 29-30.

<sup>2</sup> - معتز الخطيب، الأقليات الدينية في الوعي الفقهي، مرجع سابق، ص 448-449. محمد بن المختار الشنقيطي، الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، جامعة حمد بن خليفة، قطر، ربيع 2014م، ص 111.

<sup>3</sup> - عرف العرب من القديم التناصر بالجوار، فكان وجوههم في الجاهلية يجيرون من لجأ إليهم واستجار بهم، بما يسمونه عقد=

وبأن جعل العقد مؤبدًا لا يقبل الفسخ، حمايةً للداخلين فيه من غير المسلمين<sup>1</sup>.

إن استخدام هذا التعبير -أهل الذمة- حسب هويدي كان من قبيل الوصف لا التعريف، وبهذا يدعو إلى التخلي عن تعبير أهل الذمة القديم واستبداله بالمواطنة اصطلاحًا ومضمونًا، خاصة وأن تعبير أهل الذمة قد أسقط من البناء القانوني في العالم العربي، منذ صدور أول دستور عثماني في عام 1876م<sup>2</sup>.

كما يدعو القرضاوي إلى حذف بعض الكلمات والمصطلحات التاريخية من قاموس التعامل المعاصر: "مثل كلمة (ذمة) و(أهل ذمة) التي لم يعد يقبلها غير المسلمين. فلم يتعبدا الله بهذه الكلمات، وقد حذف عمر ما هو أهم منها، حين اقتضت المصلحة العليا ذلك، فحذف كلة (جزية) حين طلب منه نصارى تغلب ذلك"<sup>3</sup>.

وهو يعبر عن "اصطلاح من اجتهاد الفقهاء، وإفراز حقبة سياسية تغيرت، وظروف اجتماعية تطورت، ولأن الفقه ليس دينًا، فالواجب الرجوع في هذه المسألة أو غيرها إلى نصوص القرآن وصحيح السنة، ونوط العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين بعهد الله ورسوله كأصل إسلامي يضمن الوحدة الوطنية، ويدعم مكانتها في الدولة الإسلامية"<sup>4</sup>.

ومن ثم فإن أساس المواطنة في المجتمع الإسلامي المعاصر هي الالتزام والولاء السياسي للدولة على قدم المساواة، وذلك لما يفرضه الوضع المعاصر من ضرورات تحتم معاملة الأقليات على أسس متساوية، بما يعني تمتعهم بالعضوية الكاملة في المجتمع والحقوق المتساوية<sup>5</sup>، ويتأسس هذا الرأي على أسس منها:

**1- صحيفة المدينة التي أسست لعلاقة المواطنة؛ الاختلاف في الدين والاشترك في الوطن،** حيث شملت الجماعة السياسية في المدينة المسلمين من مهاجرين وأنصار، وقبائل اليهود التي أبرم

---

=الجوار أو الذمة، وكانت رعاية الجوار عندهم من مقتضيات شهامة العربي. فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999م، ص111.

<sup>1</sup> - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص245-246.

<sup>2</sup> - فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، مرجع سابق، ص125-126.

<sup>3</sup> - يوسف القرضاوي، الوطن والمواطنة، مصدر سابق، ص30.

<sup>4</sup> - فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص155.

<sup>5</sup> - عبد الرحمن رداد، إشكاليات مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مجلة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة خنشلة، ع9، 2018م، ص283-284.

معها النبي ﷺ فيما يشبه العقد السياسي، ولا يقولون قائل أن مجتمع المدينة التعددي كان نموذجًا انتقاليًا ولم يكن نموذجًا نهائيًا بدليل إخراج المسلمين اليهود من المدينة بعد صراعٍ دامٍ، فهذه صراعات مرهونة بظروفها التاريخية الخاصة، ومواقف اليهود من الدين الجديد. ويكفي لإظهار أن نموذج المدينة هو نموذج نهائي، ما حدث على مستوى الحضارة الإسلامية بعد ذلك من ضمها مختلف الديانات والطوائف كما ضمت المسلمين، ووفرت لجميع المنتسبين إليها فرصة المشاركة في بنائها وترسيخها<sup>1</sup>.

**2-** أن مصلحة الاشتراك في الدار تقتضي إعمال مفهوم المواطنة الذي يشمل غير المسلمين الذين يشاركون المسلمين الدار أو الوطن بالتعبير العصري، وعلى هذا الأساس فإن مختلف الأحكام الاجتهادية التي تناولت وضع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ليست تشريعًا لازمًا ليوم الدين "فكل ما حقق مصالح المشتركين فيه معًا جاز، وكل ما أهدرها فهو بالإهدار أولى وأحق"<sup>2</sup>.

**3-** أن الذمة عقد وليست وضعًا، فهو مفهوم تاريخي فرضته "شرعية الفتح"، وهو احتواء الدولة الإسلامية التقليدية غير المسلمين داخل حدودها على أساس الفتح، ولم يكن لأهل الذمة آنذاك مساهمة في الفتح أو الجهاد أو الدفاع عن الدولة، وهذه الدولة الإسلامية التي طبقت هذه الأحكام الشرعية قد انفصمت عُراها بانقضاء سلطان الخلافة الإسلامية وسيطرة الاستعمار الغربي عليها أو على جزء واسع منها، ومن ثم سقط معها مفهوم أهل الذمة في صيغته التقليدية المعلومة، والدولة الإسلامية المستحدثة بعد موجة الاجتياح الغربي تمثل نوعًا جديدًا من أنواع السيادة لم يتعرض له الفقهاء القدامى لأنه لم يوجد في أزمانهم، وهذه السيادة بُنيت على وجود أغلبية مسلمة لا على فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها، وإنما استندت على شرعية التحرير من الاستعمار الغربي والذي ساهم فيه المسلمون وغير المسلمون بصورة متساوية، مما يقتضي التكافؤ في ميزان الحقوق والواجبات وتمتعهم بحقوق المواطنة كاملة، بحيث يكون لهم مثل ما للمسلمين وعليهم مثل ما على المسلمين إلا ما استثني بنص أو إجماع، وذلك هو مقتضى الشركة في الوطن الواحد، وهذا ما يعني حلول شرعية التحرير محل شرعية الفتح التي كانت تقوم عليها الدولة الإسلامية التقليدية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - لؤي صافي، الرشد السياسي وأسسها المعيارية، مرجع سابق، ص 74.

<sup>2</sup> - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 238.

<sup>3</sup> - ينظر: محمد سليم العوا، للدين والوطن: فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين، نخضة مصر، القاهرة، ط 1، =

يميل إذن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في صيغته الغالبة إلى تجاوز مفاهيم الفقه الموروث عن تقسيم العالم، وإلى ممارسة نقدية لأحكام أهل الذمة والمستأمنين، مع الإقرار بمفهوم المواطنة القائمة على أساس المساواة الكاملة بين المسلمين وغيرهم على قاعدة الانتساب الوطني المشترك عدا استثناءات محدودة ومحاولة تأصيل ذلك من الناحية الفقهية، وفيما يبدو ذلك التقاء واسع مع المنظومة الليبرالية ونظرتها للمواطنة، يبقى الاختلاف الرئيس المبني على اختلاف المرجعية؛ فبينما تتأسس المنظومة الليبرالية على فكرة الحقوق الطبيعية في صبغة مسيحية معلنة، يستند الفكر الإسلامي المعاصر إلى مرجعية أخلاقية دينية، مما يعطي للمفهوم نفسه بُعدين غير متطابقين.

### المطلب الثاني: الإشكاليات النظرية والواقعية المرتبطة بمفهوم المواطنة ومقتضياتها

يشكل موضوع منزلة الأقليات الدينية أو غير المسلمين موضوعاً رئيساً في النقاش الفقهي المعاصر حول الدولة الحديثة، والتلاؤم مع تحوّل هذا المفهوم بعد انهيار الخلافة في الربع الأول من القرن العشرين، إذ يقتضي منطق الدولة الحديثة المساواة القانونية والسياسية بين جميع السكان داخل حدودها بغض النظر عن دينهم، وهو نقاش متفرع عن نقاش القضية الكبرى؛ علاقة الدين بالدولة.

ويجرح الفكر الغربي المعاصر إلى محاولة توحيد صفات المواطن دون مراعاة اختلاف المجتمعات وطبائعها الثقافية والاجتماعية والدينية في محاولة لعولمة مفهوم المواطنة بالمفهوم والخصائص الغربية<sup>1</sup>، مع أن "الفروق بين الحضارات ليست فروقاً حقيقية فحسب، بل هي فروق أساسية، فالحضارات تتمايز الواحدة عن الأخرى بالتاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، والأهم الدين، وللناس في الحضارات المختلفة آراء متباينة عن العلاقات بين الله والإنسان، والفرد والمجموعة، والمواطن والدولة... وآراء مختلفة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسؤوليات، والحرية والسلطة، والمساواة، والتسلسل الهرمي. وهذه الفروق نتاج قرون ولن تختفي سريعاً"<sup>2</sup>.

---

=2006م، ص52-55. طارق البشري، التجدد الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2015م، ص243-244.

<sup>1</sup> - على الرغم من أن المواطنة تنتمي إلى مجال الانسانيات والاجتماعيات إلا أنها حُمّلت أبعاداً يقينية على غرار العلوم الطبيعية والتي يتم استيرادها من الغرب في عصرنا الحاضر.

<sup>2</sup> - صامويل هنتجتون، صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث، بيروت، ط1، 1995، ص20.

ومما لا شك فيه أن العلمانية الدنيوية استهدفت فيما استهدفتها إذابة الفوارق والخصوصيات بين الناس، لأن من شأن الخصوصية والفوارق دينية أو عرقية أن تُحَدَّ من فاعليتها في إقامة وعولمة المفاهيم والنظم الشاملة القائمة على المصلحة واللذة والمنفعة الدنيوية، لأنها كرسّت هذه الأمور باعتبارها البديل عن القيم الدينية والخلقية<sup>1</sup>.

وقد أوجد نوع من التلازم بين المواطنة والعلمانية، لتكون العلمانية الدنيوية مضمونها الفكري، فالمواطنة باعتبارها هوية للدولة الحديثة تتلخص في الانتماء إلى تراب تحدّه حدود جغرافية، وكل من ينتمون إلى ذلك التراب مواطنون يستحقون ما يترتب عن هذه المواطنة من حقوق وواجبات، تكون الرابطة بينهم رابطة علمانية دنيوية، وكذلك الرابطة بينهم وبين حكوماتهم رابطة علمانية دنيوية تخضع لمقاييس النفع والضرر، فالمواطنة بهذا الاعتبار لا تتحقق إلا في ظل هذه العلمانية وفي إطار سيادة مفاهيمها ونظامها ومنهجها في الحياة<sup>2</sup>.

لا يتعارض الإسلام مع اعتماد المواطنة كوحدة بناء للجماعة السياسية، ومن ثمّ التعامل مع الوطن كمجرد وعاء يجمع الناس ويتبادلون في إطاره الحقوق والواجبات وليس مصدر تلك الحقوق يجعله إلهًا مُشرعًا بديلاً، ولهذا رأينا النبي ﷺ وأصحابه حين تعارض الدين والوطن هاجروا في سبيل الله وضحّوا بالوطن الذي ضاق بعقيدتهم وصادر دعوتهم، وفتنهم في دينهم كما قال تعالى ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾<sup>3</sup>، فأقصاء البعد الإسلامي من أجل الوطنية وإحلالها إجمالاً كمنهج توحيد وطني لا يتناسب وسيادة التشريع الإسلامي<sup>4</sup>.

وإذا كانت المواطنة تعني التسليم من حيث المبدأ بحق المشاركة الكاملة في الشؤون العامة لجميع المواطنين على قدم المساواة، فإن مفهوم المواطنة يستبطن مفهوم المساواة ويتأسس عليه، وهو من أبرز الإشكاليات التي يطرحها على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وخاصة المساواة في الحقوق السياسية، سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية التطبيقية، وهذا ما سنناقشه في الفرعين التاليين.

<sup>1</sup> - طه جابر العلواني، حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 377/2.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 374/2. القرضاوي، الوطن والمواطنة، مصدر سابق، ص 36-37.

<sup>3</sup> - سورة الحج، الآية 40.

<sup>4</sup> - سامر مؤيد عبد اللطيف، المعالجة الإسلامية لإشكالات المواطنة، مرجع سابق، ص 7-8. القرضاوي، الوطن والمواطنة،

مصدر سابق، ص 34.

## الفرع الأول: إشكالية المساواة في الحقوق السياسية

إذا كانت المواطنة هي صفة الفرد الذي ينتمي إلى جماعة سياسية قامت على أساسها الدول الحديثة، فإن ما تنتجه هذه المواطنة هي المساواة في الحقوق والواجبات، وتعني المساواة هنا أن تنظر الجماعة إلى الأفراد المكونين لها بحسبانهم محض أفراد فيها، لا يميّز فرد منهم عن الآخرين إلا إذا كانت لديه أوصاف مكتسبة كالتعليم والخبرة والمهارات.

وترتكز الأحكام الشرعية في المنهج الإسلامي على قاعدة المساواة وعدم التمييز بين المخاطبين لها، وتنبع تلك المساواة التي لا مجال لمقارنتها بالمساواة مع أي فكر آخر من حقيقة مفادها (وحدة المشرع وأبدية التشريع)، وهذا ما يضمن استمرار إنتاج مبدأ المساواة لآثاره بين المخاطبين به دونما تعديل أو تغيير في الحكم الشرعي أو في حقوق المعنيين بأحكامه، ويعد هذا التبدل والتغيير آفة التشريعات والقوانين الوضعية المتغيرة دائماً والتي تتبدل فيها أوضاع ومراكز وحقوق المخاطبين بها دونما استقرار أو ثبات<sup>1</sup>.

ولقد أقرّ الإسلام المساواة منهجاً وتشريعاً ملزماً منذ نزول القرآن وإن اختلفت أو تفاوتت تطبيقاته من مكان لآخر ومن زمن لآخر، أما المساواة كمفهوم وممارسة فقد مرّت بالتاريخ الغربي بعدة مراحل أدت الأفكار الفلسفية والمصالح التطبيقية دوراً بارزاً في تحديد أسسها، وهذا ما أخضع مبدأ المساواة لمنطق الأقوياء، وتتضح بعض خصائص المساواة في الإسلام فيما يلي<sup>2</sup>:

**1-** يقوم مبدأ المساواة في الإسلام على قاعدتين أساسيتين هما العمومية والإطلاق، فلقد تمتعت الشريعة الإسلامية الخاتمة بمنظور إنساني عالمي للحق في المساواة المطلقة بين البشر غير مقصورة على دين أو جنس أو لون أو طبقة من الطبقات، وفي ذلك يقول الحق تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَعَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾<sup>3</sup>، ويقول أيضاً ﴿يَبْنَئْ أَدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ أَتَقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ

<sup>1</sup> - عثمان بن صالح العامر، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر: دراسة نقدية من منظور إسلامي، مجلة جامعة دمشق، مجلد

19، عدد 1، 2003م، ص 240.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 241-244.

<sup>3</sup> - سورة الحجرات، الآية 13.

2- يقرّ الإسلام بمبدأ المساواة على أساس من توحيد المعاملة وتكافؤ الفرص بين الأفراد قانوناً وقضاءً، والعدل بين الجميع، ويعترف بالتمايز بين الأفراد على أساس الفروق الفردية وليس على أسس طبقية. ومن هنا وجب أن يحمل مبدأ المساواة بين الناس عند نقله من إطاره النظري إلى شكله الواقعي العملي مفهوماً خاصاً ومحدداً مؤداه إعمال مقتضياته بين الأفراد بحيث يمتنع تطبيق قاعدة المساواة فيما بين من لا تتوافر فيهم تلك الشروط والأوضاع، وإلا انقلبت التسوية هنا إلى منتهى الظلم<sup>2</sup>، وتلك هي الحكمة الكامنة وراء ما قامت به الشريعة الإسلامية من تفرقة جزئية بشأن الحقوق والالتزامات بين المسلمين وغيرهم تأسيساً على حقيقة اللامساواة الجزئية القائمة فيما بين الفريقين.

وفكرة المساواة بين المسلمين وغيرهم كانت متحققة في أغلب الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الحقوق الخاصة والفردية، بموجب أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وإنما كان النقاش يتجدد في ما يتعلق بالولايات العامة؛ أي الحق في تولي مناصب الدولة والوظائف القيادية ذات القرار النافذ، سواء في القضاء أو الجيش أو الإدارة العامة أو غيرها.

ذلك أن النظام الإسلامي وإن كان يقوم على قاعدة المساواة في الحقوق والواجبات، إلا أن هناك استثناءات ترد على هذه القاعدة ترتبط بطبيعة الدولة في الإسلام التي هي دولة عقيدة تهدف إلى تطبيق شريعة الله ونشر الإسلام وتبليغه لكل الناس، فمن الطبيعي أن لا يشارك غير المسلمين على قدم المساواة مع المسلمين في دولة قائمة على أساس العقيدة، والدولة في الإسلام تعتبر الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين المواطنين في هذه الحقوق، لأنها محكومة بالإسلام ولا تملك الخروج عن أحكامه<sup>3</sup>.

وبناءً على ذلك؛ فهناك بعض المناصب التي تختص بالمسلمين دون غيرهم منها منصب الإمامة العظمى، وحاصل المسألة أن الإمام ذو الولاية العامة في الفقه الإسلامي مشروط فيه التدين بالإسلام؛ لأنه مقيّد بأحكام الشريعة ومأمور بحفظ الدين وسياسة الدنيا وفقاً لأحكام الشريعة. ومن جهة أخرى فهو ذو سلطة تقديرية تنفذ على من تشملهم ولايته بإمرته ومشيتته في

<sup>1</sup> - سورة الأعراف، الآية 35.

<sup>2</sup> - راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، مصدر سابق، ص72.

<sup>3</sup> - رضوان تليلي، إشكالية المواطنة والحقوق والسياسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، مرجع سابق، ص519.

هذا الإطار الواسع من أحكام الشريعة. وهذه السلطة التقديرية كما يصوّرها فقهاء الإسلام بالغة السعة والشمول، وهي جماع أنشطة الدولة من: تدبير الجيوش إلى النظر في الأحكام، وتقليد القضاة، وجباية الضرائب، وقبض الصدقات، وإقامة الحدود، وحماية الدين وصيانة البيضة، وإشاعة الأمن وتحصين الثغور وجهاد من عاند الإسلام، حتى تسيير الحجيج في موسم الحج<sup>1</sup>.

واشترط الفقهاء نفس الشرط لكل منصب في السلطة التنفيذية فيه استقلال بالتدبير والنظر، كالإمارة على الأقاليم ووزارة التفويض، ووزير التفويض كالخليفة فيما يقوم به تدبير ونظر في المظالم وتعيين الولاة وتسيير الجيوش ونشر الإسلام، وأما وزارة التنفيذ فليس لها حقّ النظر والتدبير والاجتهاد بالرأي، فوزير التنفيذ يؤدي إلى السلطان ويؤدي عن السلطان، ولذلك أجاز الماوردي إسنادها لغير المسلم<sup>2</sup>.

ومن الوظائف التي تقتصر على المسلمين دون غيرهم إمارة الجنود وقيادة الجهاد؛ لأنه من أركان الدين، والقضاء لأن القاضي يطبق الشريعة الإسلامية والإسلام من شروط تولي القضاء<sup>3</sup>. واتفقت كلمة الفقهاء كذلك على اشتراط الإسلام في أهل الاختيار<sup>4</sup>، وإذا كان غير المسلم لا يحقّ له تولي المناصب القيادية التي تتصل بالعقيدة، فمن الطبيعي أنه لا يحقّ له المشاركة في اختيار من يتولى هذه المناصب، وعلى العموم فإن لغير المسلم تقلّد جميع الوظائف في الدولة الإسلامية باستثناء تلك المناصب ذات الصبغة الدينية والتي تتصل بالعقيدة الإسلامية.

فيما اتجه بعض المعاصرين إلى تبني نفس الآراء التقليدية للفقهاء، إضافة إلى عدم جواز مشاركة غير المسلمين في انتخاب رئيس الدولة ومجلس الشورى في الدولة الإسلامية الحديثة، كما لا يجوز لهم الترشح للمجالس النيابية ولهم الحق في التصويت في المجالس البلدية فقط، ومن ثمّ فإن المشاركة السياسية في المجتمع الإسلامي حكراً على المسلمين تأسيساً على أن المواطنة حقّ للمسلمين دون غيرهم، فلا يحقّ لغير المسلمين الاستفتاء التشريعي ولا الاستفتاء السياسي لا في

<sup>1</sup> - ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مصدر سابق، ص 22-23.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 30 وما بعدها.

<sup>3</sup> - يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مصدر سابق، ص 24.

<sup>4</sup> - يقول في ذلك الإمام الجويني: "ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة، فخرج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء". الجويني، الغياثي، مصدر سابق، ص 62-63.

الشورى ولا في البيعة، لا بيعة انعقاد ولا بيعة طاعة<sup>1</sup>.

في المقابل يذهب عموم الفكر الإسلامي المعاصر إلى حقّ غير المسلمين في الانتخاب والبيعة والشورى وسائر أوجه المشاركة السياسية، مادامت لا تختص بشؤون العقيدة والشعائر الدينية المحضة، ويقع الاختلاف الرئيس بين هؤلاء في تولي منصب رئيس الدولة الحديثة، فيما اتجه فريق منهم إلى أن رئيس الدولة تنطبق عليه شروط منصب الخلفية، ومن ثمّ لا يجوز لغير المسلم أن يكون رئيساً لدولة إسلامية، ويلحق بهذا المنصب رئاسة الوزراء وقيادة الجيش والقضاء بين المسلمين<sup>2</sup>.

اختلفت نظرة البعض لمنصب رئيس الدولة ومدى مشابته لمنصب الخلافة وكذلك مناصب رئاسة الوزراء وقيادة الجيش والقضاء في الدولة الحديثة، وأن الاختلاف في طبيعة السُلط بين الخلافة والدولة الحديثة يقتضي اختلاف الأحكام، وباعتبار أن رئاسة الدولة في الوقت الحاضر ليست لها صبغة دينية، فهي رئاسة دنيوية وليست خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، كما أن اشتراط دين بعينه في رأس الدولة يناقض مبدأ المساواة السياسية بين المواطنين، ويجعل أساس العقد الاجتماعي الذي تتأسس عليه الدولة المعاصرة ملتبساً<sup>3</sup>، كما يستند هذا التوجه على بعض المعطيات السياسية والواقعية الحديثة والمعاصرة، منها:

**1-** أن للواقع التاريخي المتمثل في مشاركة المسلمين وغيرهم في حركات التحرير من المحتل في القرن العشرين أثره الحاسم في تقدير موازين الحقوق والواجبات المتساوية بين المسلمين وغيرهم في البلاد الإسلامية<sup>4</sup>.

**2-** أن سلطة الإمام كما صوّرها الفقه الإسلامي فردية تماماً، وقد تغيرت هذه السلطة الفردية سواء في السياسة أو في الإدارة على طريقتين وعلى مبدئين: **أولهما**: توزيع السلطة بين عدد من الأجهزة والهيئات، فلا يستبدّ بإعداد القرار وإصداره جهاز واحد ولا هيئة واحدة، وإنما يتخلق

---

<sup>1</sup> - المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، كتاب المختار، دم، دط، دت، ص 32-33.

<sup>2</sup> - عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 78. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مصدر سابق، ص 23-24. راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، مصدر سابق، ص 79. محمد أسد، منهج الإسلام في الحكم، مصدر سابق، ص 83. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 251. فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 160.

<sup>3</sup> - محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص 564-565.

<sup>4</sup> - طارق البشري، التجدد الحضاري، مرجع سابق، ص 244.

من خلالها كلها. وثانيهما: حلول القرار الجماعي محل القرار الفردي في المهم من الأمور<sup>1</sup>.

**3-** أن الهيئة يمكن أن تتصف بالدين، ومعنى دين الهيئة هو مرجعيتها الشرعية، والمرجعية هي الأصل الفكري المرجوع إليه في ما يصدر عنها من نشاط، وما دامت الهيئة مرجعيتها إسلامية فقد صارت الولاية بها إسلامية في الفقه الإسلامي، ولا مانع بعد ذلك أن تجمع مؤسسات الدولة بين المسلمين وغيرهم من المواطنين باعتبارهم شاغلي مناصب هذه المؤسسات<sup>2</sup>، ثم إن التشريع في الدولة الحديثة لم يعد في يد السلطة التنفيذية أو القضائية، بل في أيدي المشرعين من أعضاء البرلمانات والمحاكم الدستورية، فلا تزيد صلاحيات رئيس الدولة عن وزير التنفيذ الذي تحدث عنه الماوردي، ولن يغير معتقده الشخصي من أسس النظام الأخلاقي والقانوني للدولة، الذي هو مضمن في دستور يستوي الحاكم والمحكوم في الإذعان له<sup>3</sup>.

**4-** بالنسبة إلى سلطة القضاة فقد تغيرت وظيفة القاضي من وجهين: أولهما: انحسار وظيفته من الوظيفة التشريعية في الماضي إلى تطبيق القواعد القانونية والإجراءات المحددة سلفاً. وثانيهما: أن ولاية القاضي صارت شائعة في عدد من الأشخاص، فلم يعد يملكها قاض فرد بل صارت هيئة قضاة وصار نظام المحاكم على درجات<sup>4</sup>.

والخلاصة هي تحوّل التنظيم المؤسسي والولاية العامة من الفرد إلى الجماعة من خلال الانتظام في هيئات، مما يمكن أن تتوافر معه إمكانات المساواة في تولّي هذه الولايات، أو الاندراج في الهيئات ذات الولاية.

هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فالمسألة تؤول إلى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم، ومدى تطبيق الأساليب الديمقراطية في بناء النظم السياسية العربية خاصة، ومن ثمّ مدى قدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساواة.

ومهما يكن من أمر؛ فإن التجربة التاريخية للدولة تؤكد على حقيقة دائمة الوقوع وهي لصيقة بالدولة الحديثة أيضاً؛ هي أنه " لم تصل الأمور بحضارة ما إلى أن تصنف الأفراد من دون أي

<sup>1</sup> - طارق البشري، بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م، ص45.

<sup>2</sup> - طارق البشري، التجدد الحضاري، مرجع سابق، ص276-277.

<sup>3</sup> - محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص568.

<sup>4</sup> - طارق البشري، التجدد الحضاري، مرجع سابق، ص245.

تَراثيية معينة، ومن دون أي مُعطى مسبق، سواءً كان دينياً أو حضارياً أو إثنيًا أو لونيًا أو جنسًا<sup>1</sup>، وبالتالي "المواطنة الكاملة عمليًا غير متحققة في الواقع، ولا يمكن تحقيقها بشكل مطلق"<sup>2</sup>، وما يمكن الحديث عنه هو المساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات العامة.

## الفرع الثاني: الإشكاليات المرتبطة بواقع الدولة الحديثة

تناول المفكرون المعاصرون المهتمون بالشأن السياسي الإسلامي مسألة المواطنة من خلال الانطلاق من مجموعة من الرؤى والفرضيات تتعلق بحال الدول العربية والإسلامية المعاصرة، هي في الحقيقة تخالف ما هو واقع بالفعل، ويظهر ذلك فيما يلي:

**1-** يتعلق الأمر بكون الدولة الإسلامية في وقتنا المعاصر هي مجموع الدول القطرية كل على حدة، ويغلب على هذه الدول القطرية استبعاد الشريعة الإسلامية كعنصر فاعل في رسم السياسة العامة للدولة، إضافة إلى التهميش والتضييق على النخب والجماعات الفكرية والسياسية الإسلامية، التي تدعو إلى تحكيم الشريعة وجعلها أصلًا مرجوعًا إليه فيما يصدر عن هذه الدول من النظم والأوضاع والقوانين، ومن ثم فإن الحكم عليها بأنها دول إسلامية يرجع إلى الطابع الغالب لسكانها المعتنقين للدين الإسلامي<sup>3</sup>.

**2-** اعتبار أن النظم السياسية العربية المعاصرة قائمة على الديمقراطية الليبرالية التي تعبر عن نظام اجتماعي يؤكد قيمة الفرد وكرامة الشخصية الإنسانية، ويقوم على أساس مشاركة أعضاء الجماعة في إدارة شؤونها، ومن الناحية السياسية تتمثل في أن يحكم الناس أنفسهم على أساس من الحرية والمساواة لا تمييز بين الأفراد بسبب العرق أو الجنس أو الدين أو اللغة، وتوضع في هذا النظام الأقلية لإرادة الأغلبية، إن هذا الاعتبار وهذه الفرضية هما غير قائمين في الواقع العربي الإسلامي المعاصر، فالواقع يشير إلى استفادة الأقليات العددية من حقوق المواطنة أكثر من الأغلبية، وقد تكون الأقليات العددية ومبادئها هي الحاكمة<sup>4</sup>، ومن ثمّ بدل التركيز على وضعية

<sup>1</sup> - تعقيب خالد الحروب. في: (بشير نافع وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)، مرجع سابق، ص 169.

<sup>2</sup> - تعقيب عبد الوهاب الأفندي. في: المرجع نفسه، ص 171.

<sup>3</sup> - زكي الميلاد، الفكر الإسلامي: قراءات ومراجعات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م، ص 47.

<sup>4</sup> - يظهر ذلك مشكلاً منهجياً في تعريف الأقلية والأغلبية، فبدلاً من التركيز على المعيار السياسي الحركي الذي يعرف الأقلية من واقع علاقتها بالسلطة السياسية، يتم التركيز على المعيار الكمي فقط الذي يؤدي إلى نتائج مضللة من بينها =

الأقليات في المجتمعات الإسلامية، كان من المفترض البحث في وضعية الأغلبية المسلمة الممنوعة من حقها في التعددية والمشاركة السياسية وإنفاذ رغبتها في حاكمية التشريع الإسلامي، فمفهوم المواطنة ينبغي أن يقوم على قاعدة أساسية ذات شقين:

الأول: حرية العقيدة والعبادة، والثاني: مبدأ حق الأغلبية في إنفاذ مشيئتها وتقرير الحقوق الكاملة للأقلية وليس العكس<sup>1</sup>.

وفي سياق التأكيد على حق الأغلبية أو الأكثرية في حكم أنفسهم في ما يعتقدون صلاحيته لهم يوضح يوسف القرضاوي: "أما دعواهم أن الاتجاه إلى الحل الإسلامي والشرع الإسلامي ينافي مبدأ الحرية لغير المسلمين، وهو مبدأ مقرر دولياً وإسلامياً، فقد نسوا أو تناسوا أمراً أهم وأخطر، وهو أن الإعراض عن الشرع الإسلامي والحل الإسلامي من أجل غير المسلمين - وهم أقلية - ينافي مبدأ الحرية للمسلمين في العمل بما يوجبه عليهم دينهم وهم أكثرية. وإذا تعارض حق الأقلية وحق الأكثرية، فأيهما نقدم؟ إن منطق الديمقراطية - التي يؤمنون بها ويدعون إليها - أن يقدم حق الأكثرية على حق الأقلية"<sup>2</sup>.

ويبدو أن قضية المواطنة - كما لاحظ ذلك العلواني - أصبحت أداة من أخطر أدوات الصراع السياسي في العالم الإسلامي الحديث، ذلك أن كثيراً من الحكومات السائدة في بلاد المسلمين تحتج بوجود أقليات غير مسلمة لحرمان الأكثريات المسلمة من حقها في اختيار الشريعة التي تتحاكم إليها<sup>3</sup>.

ويحذر بشير نافع المثقف العربي المسلم من تجاهله لما أسماه (الحرب الصليبية) التي تشن باسم الحداثة ضد البنى التقليدية، التي لن تؤدي في الحقيقة إلى بناء مجتمع المواطنة والمساواة والمشاركة الشاملة، كما هي في الفرضية السياسية النظرية، وكما يأمل ذلك مفكرو الفقه السياسي، وما ستؤدي إليه هذه الحرب هو في الحقيقة تدمير وتهميش وقمع لبني تاريخية حاملة لقيم أخلاقية

---

=التسليم بحتمية الشعور بالتمايز بين الجماعات التي تختلف في ثقافتها وتضخيم قيمة العدد في الصراع على السلطة. ينظر: حبيبة رحايب، إشكالات تبينة مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، ورقة قدمت إلى المنتدى الدولي السادس حول فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، جامعة باتنة-الجزائر، 18-19 نوفمبر 2013م، ص185.

<sup>1</sup> - أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1991م، ص37.

<sup>2</sup> - يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996م، ص10.

<sup>3</sup> - طه جابر العلواني، حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، 374/2.

ودينة، لصالح بني جديدة تفتقر إلى القيم، وتحكمها قوى المنفعة فحسب<sup>1</sup>.

والشاهد هنا أن المفاهيم التي تتم معالجتها على المستوى الفكري الإسلامي، يجب إخضاعها للممارسة والاستفادة منها واقعياً، فليس القصد الاعتراف بالأشياء دون أن نتعامل معها، فانطلاقاً من الثوابت وحقائق أرض الواقع يجب أن تصاغ وتناقش المواطنة وغيرها من المفاهيم، وطريق ذلك محاولة تبيئتها، وتكييفها في سياق البيئة والمناخ الحضاري الإسلامي<sup>2</sup>.

ومن هنا ينبغي ملاحظة سلامة المنطلقات الإسلامية أكثر من المصلحة السياسية المتحركة المتغيرة، كما ينبغي الانتباه إلى بعض مخاطر استعارة المفاهيم الحضارية من الأنساق المغايرة، بحيث ينتبه المستعيرون إلى وجوب وضع الضوابط المناسبة، والمعايير الضرورية لهذا النوع من الاستعارة، لئلا تنهدم السدود بين الثوابت والمتغيرات في إطار الحوارات السياسية<sup>3</sup>.

وقد وقع الفكر الإسلامي المعاصر في خلل منهجي نتيجة عدم ملاحظة ذلك، ظهر ذلك في التعامل مع الفقه الإسلامي التقليدي وفي التعامل مع الفكر السياسي الغربي على حدّ سواء:

**1-** فأما التعامل مع الفقه الإسلامي التقليدي فمرة بالتمجيد والتبني الكلي ومحاولة استعادة الموروث الفقهي على صورته الأولى، ظناً أنه دين لم يخالطه شيء من التاريخ أو الاجتهاد البشري، وتارة بالهجوم والتبخيس والتجني.

**2-** وأما التعامل مع الفكر السياسي الغربي فمرة عن طريق فكر المقاربات الذي عمل على ردم الهوية بين فكر المسلمين ومعطيات الفكر والحضارة الغربيين، وتورط نتيجة لذلك في إطلاق اجتهادات المواءمة بين الإسلام وسواه، واعتبار أي اجتهاد بشري مهما كان ممثلاً لجوهر الإسلام أو مُعبّراً عنه، وتارة عن طرق فكر المقارنات بين قضايا الفكر الإسلامي ومعطيات الفكر الآخر في القضايا نفسها أو ما شابهها بما هيأ نفوس الكثيرين إلى الاستيلاء إلى الماضي، وتحقيق حالة ارتجاع إليه يمكن تسميتها بحالة (التقدم إلى الوراء) أو (استيلاء إلى التاريخ)، وتوسيع الهوية بينه وبين العصر<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - بشير نافع، حول المواطنة والأنموذج السياسي الإسلامي التقليدي، في (بشير نافع وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية)، مرجع سابق، ص78.

<sup>2</sup> - حبيبة رحابي، إشكالات تبيئة مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص187.

<sup>3</sup> - طه جابر العلواني، حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، 376/2.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص386.

ويبدو أن واقع الدولة الحديثة قد قلب عالم الفقيه المعاصر من حيث التصور والمفهوم من ثلاث جهات<sup>1</sup>:

**1- جهة المنظومة الفقهية التي تخلخلت، وتحول تقسيم العالم إلى دور - دار الإسلام ودار الحرب-** إلى جزء من التاريخ مع نشأة الدولة الحديثة، واعتمادها رابطة المواطنة في بناء الدولة بدل الرابطة الدينية، ودخلت ثنائية الحرب والسلام في منطق المعاهدات والمواثيق والقوانين الدولية، ولم يعد لمسائل الإيمان والكفر تأثير فيها.

**2- جهة بُنية الدولة ووظائفها،** فالدولة الحديثة تختلف كلياً عن الدولة التي عرفها الفقهاء تاريخياً، من حيث الشكل والوظائف المنوطة بها وتقسيم السلطات والعلائق بينها، فما عادت تلك الدولة الحارسة للدين، والقائمة على أداء الأمانات من ولايات وأموال، وعلى أداء الحقوق وتنفيذ الحدود، وفق ما رسمتها كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، فعلاقة الدين بالدولة الحديثة هي علاقة مركبة ومعقدة نسبياً، ويقع الدين خارج سلطاتها ووظائفها نظرياً على الأقل، أما في الواقع العملي فهي تستخدم الدين بدلاً من خدمته، ويصدق هذا على الدولة القطرية في العالم العربي الإسلامي.

**3- جهة الإمام أو الحاكم ووظائفه،** التي تغيرت جذرياً عن التصور الفقهي في ظل دولة الخلافة، فالإمام في التصور الفقهي منوط به تقدير جملة من المصالح في مسائل عديدة منها: الجهاد والدور والعهد والذمة والردة، ومنوط به كذلك تنفيذ تلك الأحكام الخارجة عن ولاية الأفراد.

---

<sup>1</sup> - معتر الخطيب، الأقليات الدينية في الوعي الفقهي، مرجع سابق، ص 458-459.

## ملخص الفصل الثالث

- تعتبر فكرة السيادة باعتبارها سلطة عليا لا تعلوها سلطة وميزة الدولة الأساسية الملازمة لها، أيديولوجية فرضتها ظروف تاريخية معينة متعلقة بالسياق الأوروبي على الخصوص.
- وقع الخلاف بين اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في تحديد مصطلح السيادة على أي شيء يكون، ونتيجة لذلك وقع الخلاف في تنزيل مصطلح السيادة، فهو خلاف اصطلاحي، ولا شك أن صياغة (السيادة للشرع والسلطان للأمة) هي عبارة مُحكمة وتجمع الاتجاهات جميعاً؛ حيث توضح أن السلطة والحكم بيد الأمة، لكنها مقيدة بالسيادة والتشريع الإلهي فلا تتعداه.
- الفارق الجوهرى والاختلاف الأساسى بين الفكر السياسى الإسلامى المعاصر والفكر السياسى الغربى يتعلق بمصدر السيادة وحدود سلطة الأمة، فالسيادة فى النظريات الغربية مردها إلى الإرادة العامة للأمة وسلطتها مطلقة، بينما فى الفكر الإسلامى فإن السيادة فى التشريع ابتداءً هى لله سبحانه وتعالى، وسلطة الأمة السياسية تعمل فى إطار هذه السيادة.
- إن الجزئية التى يتفق فيها الفكر السياسى الإسلامى فيما يتعلق بالسيادة مع الفكر السياسى الغربى الحديث هى فى تأسيس الحكم والسلطة على رضا الأمة ورأى الجمهور، وجعل السلطة فى اختيار الحكام وفى مراقبتهم ومحاسبتهم وعزلهم للأمة.
- تاريخ مفهوم العلمانية يحتكره السياق الأوروبى الغربى بالخصوص، وتحولت العلمانية الإجرائية فى الفكر الغربى إلى العلمانية الأيديولوجية؛ حيث حصل لها تحوّل فى بنيتها النظرية من خلال اكتسابها عناصر أيديولوجية من قبل الفلاسفة، وأصبحت العلمانية علمانيات؛ فثمة علمانية ليبرالية، وعلمانية شيوعية، وعلمانية اشتراكية، وعلمانية ديمقراطية، وعلمانية فاشية.
- اختلفت نماذج العلمانية فى العالم الغربى، ويُعد النموذج اللائكى الفرنسى من بين النماذج العلمانية الأكثر تطرّفًا فى الفصل بين الدين والدولة والسياسة، بينما لم يكن للنموذج الأمريكى تلك الحساسية نفسها التى كانت لنظيره الفرنسى حيال الدين ورجاله، وذلك بفعل اختلاف المسارات والسياقات التاريخية.
- لم يؤدّ مسار العلمنة فى الغرب إلى اختفاء الحضور الدينى جملة؛ بل إن الأغلبية فى المجتمع الغربى مازالت تحمل ضميرًا دينيًا وانتماءً مسيحيًا، وتنتسب إلى البروتستانتية أو الكاثوليكية حتى لو لم تكن متدينة، كما حافظت الحضارة الغربية على طابعها المسيحى عمومًا.
- كان المجتمع فى التاريخ الإسلامى مستقلاً عن الدولة بدرجة كبيرة، حيث كان ينشئ ويدير

ويعمّل مجمل الوظائف اللازمة من التعليم والصحة والصناعة والتجارة والزراعة، وكان الدين بأحكامه حاكمًا على هذه القطاعات جميعًا، وكان للعلماء الدور الأبرز في القيادة والتأثير.

- أدى التحول المفاجئ من النموذج التاريخي إلى النموذج الحداثي إلى فقدان المجتمعات الإسلامية لخبراتها التاريخية، واعتمادها على مؤسسات تمّ تطويرها في رحم ثقافة ذات تجربة تاريخية مغايرة، ونتج عن هذا التحديث السياسي المشوه في السياق الإسلامي إضعاف الدين كفاعل اجتماعي بإضعاف طبقة العلماء.

- إن الإشكالية الأساسية للدولة الحديثة في المجال العربي الإسلامي أن استيرادها كان مُشوّهًا تحت ضغط التجربة الاستعمارية والنفوذ الغربي، الذي أثمر تحديات كثيرة أبرزها ظاهرة العلمانية والاجتياح الثقافي القسري الذي أفقد المجتمعات الإسلامية خبراتها التاريخية وتطورها الطبيعي، كذلك فقدان الشريعة لدورها ومكانتها التي احتلتها عبر سائر القرون التي خلت.

- عُدت صحيفة المدينة أول وثيقة حقوقية في الإسلام نظمت العلاقة بين أفراد الجماعة السياسية وضمنت الحقوق والواجبات على أرضية التعددية الدينية والعرقية، وينطلق كثير من المفكرين المعاصرين من تحليل وثيقة المدينة المنورة، ومن المقابلة بين مفهومي (أهل الذمة والمواطنة) لتحديد الحقوق والواجبات التي تنظم العلاقة بين أفراد الجماعة السياسية الواحدة، وبينهم وبين دولتهم.

- يميل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في صيغته الغالبة إلى تجاوز مفاهيم الفقه الموروث عن تقسيم العالم، وإلى ممارسة نقدية لأحكام أهل الذمة والمستأمنين، مع الإقرار بمفهوم المواطنة القائمة على أساس المساواة الكاملة بين المسلمين وغيرهم على قاعدة الانتساب الوطني المشترك عدا استثناءات محدودة ومحاولة تأصيل ذلك من الناحية الفقهية.

الحنانة

## الخاتمة

بعد أن عالجتنا موضوع مفهوم ومقومات الدولة الحديثة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي المعاصر، وحاولنا في ثنايا هذه الأطروحة الإجابة عن إشكاليته الرئيسة وما تفرع عنها من تساؤلات عبر فصل تمهيدي خصصناه لتعريف بأهم مصطلحات الموضوع، وثلاثة فصول رئيسة، تناولنا في الفصل الأول منها مفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الغربي، وفي الفصل الثاني مفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وفي الفصل الثالث إشكاليات الحكم الإسلامي في الدولة الحديثة بقراءات تحليلية نقدية، متوسلين بمنهج تحليلي مقارنة، بين الفكرين الغربي والإسلامي المعاصرين، مستعينين بمصادر ومراجع ودراسات كثيرة ذات علاقة مباشرة وغير مباشرة بالموضوع لاستقراء مختلف المقولات السياسية والدستورية وأصولها وفلسفتها ومرجعيتها الدينية والثقافية والفكرية، لمختلف الفلاسفة والمفكرين من الحضارتين الغربية والإسلامية، الذين كانت لهم بصمات في نشأة الدولة الحديثة والتنظير لها أو نقد مقتضياتها ومنظومتها الفكرية ونظمها ومؤسساتها، لاسيما في الشرق الإسلامي الذي كان للدولة الحديثة صدى في فضائه غداة نشأتها وتطورها في الغرب، حين تصدى بعض منظريه المسلمين إلى وضع نظرية الدولة الحديثة ومقتضياتها على محك النقد الشرعي لبيان الجانب المشروع منها من غير المشروع؛ على مستوى الأفكار والأدوات، والمذاهب والنظم، وتفكيك بعض ما طرحته من إشكاليات قبل توطينها في الحقل الإسلامي، بعدها - قلت - خلصنا إلى النتائج الآتية:

**1-** إن وصول المجتمعات الحديثة لصيغة الدولة الحديثة احتاج إلى قرون طويلة، وصراعات متعددة، والدولة الحديثة في نشأتها وتشكلها هي نتيجة الواقع والفكر الغربي بالأساس، ونتيجة صيرورة تاريخية امتدت من نهاية العصور الوسطى مروراً بعصر النهضة إلى مشارف العصر الحديث، تمخض عن ذلك كله نظام سياسي جديد يختلف اختلافاً جذرياً عن الأنظمة السياسية التي سبقته، فقد أصبحت الدولة الحديثة اليوم؛ بصفتها مؤسسة المؤسسات، الناظم لحياة الناس السياسية والاجتماعية، وهي الموجه أو المراقب لنشاطاتهم الاقتصادية، وهي السيّد على إقليمهم الجغرافي، كما الشارح للعلاقات فيما بينهم، فالدولة الحديثة هي دولة شمولية من حيث وظائفها المتعددة.

**2-** تقوم الدولة الحديثة على مجموعة من الأسس والمقومات الفكرية والأيدولوجية أبرزها ثلاثة: أولها الديمقراطية وهي طريقة الوصول إلى السلطة وإدارتها وحل الخلافات السياسية

بطريقة سلمية، والمدلول الأصلي لها هي سلطة الشعب وسيادته في اختيار الحاكم وفي التقنين والتشريع، وثانيها العلمانية وهي الطريقة التي نَظَّم بها الغرب العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وهي صيرورة تاريخية وفكرية غربية هدفت إلى إخراج الدين من الحيز العام وحصره في المجال الفردي الخاص والتحكم به، وأحلت الرابطة القومية محل الرابطة الدينية كأساس لبناء الدولة، والمؤكد أنها نموذج تاريخي فرضه الواقع الغربي بالأساس، والدليل تعدد التطبيقات والنماذج (علمانية صلبة متشددة، علمانية محايدة) في الغرب نفسه مما يؤكد ارتباطه بواقع وتاريخ هذه البلدان، والمقوم الثالث هو المواطنة التي هي تعبير عن علاقة الفرد بدولته التي تحكمها القوانين، وعلاقة متبادلة بين مجموعة بشرية تقيم على أرض واحدة، وبُني مفهوم المواطنة نظرياً وفق الهوية المدنية على إدانة جميع الفوارق الجنسية والعرقية والدينية.

**3-** بعد حلول الدول القطرية محل الخلافة العثمانية في المجال الإسلامي حاول رواد الفكر الإسلامي المعاصر إحياء دولة الإسلام على المستوى القطري، وتمثل ذلك في أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة، والحقيقة الجوهرية لهذه الأطروحة أنها أطروحة توفيقية؛ تستعير صورة الدولة الحديثة وتحتفظ بظلّ الخلافة، فقد جرى إعادة إحياء مفاهيم السياسة الشرعية والأحكام السلطانية كما عرفها التراث الإسلامي، ومحاولة تكيفها وتقديمها بصيغة (الدولة الإسلامية المعاصرة) في سياق الصراع مع العلمانية، لا يتغير فيها إلا بعض الألفاظ.

**4-** تمثلت مقومات الدولة الإسلامية المعاصرة في خمسة مقومات رئيسية؛ يتمثل المقوم الأول منها في وجوب حاكمية الشريعة في الدولة الإسلامية وأن تكون الشريعة مصدر القوانين، فالالتزام الدولة بحاكمية الشريعة هو الذي يعطيها الشرعية. أما المقوم الثاني فيتمثل في أن الأمة تتولى باختيارها الحر تشكيل سلطات الدولة التي تضطلع بمسؤولية تنفيذ الشريعة، والحاكم نائب عن الأمة في تنفيذ الشرع. وأما المقوم الثالث فهو الحرية حيث يؤكد مفكرو الإسلام المعاصرون على أن القواعد التي تقوم عليها الدولة الإسلامية تتأسس كلها على الحرية، وخاصة الحرية السياسية التي تتعلق بشكل مباشر بقضية المشاركة في الحكم بطريق مباشر أو غير مباشر، وأما المقوم الرابع فهو وجوب الشورى من باب إشراك الأمة، والشورى مقيدة بالشريعة وهي ملزمة للحاكم، والهيئة النيابية هي بمثابة أهل الحل والعقد حيث تقوم بمراقبة الحاكم ومسألهته، كما تمثل آليات الديمقراطية شكلاً للشورى المعاصرة. أما المقوم الخامس فهو العدل الذي يعتبر الغاية العامة من الحكم الإسلامي.

**5-** عدّ فصيل من الفكر الإسلامي المعاصر مصطلح (الدولة الإسلامية) -الذي شاع استعماله في العصر الحديث للتعبير عن نموذج الحكم السياسي الذي يفترض أنه يحقق المقصود الشرعي- لا يعبر عن حقائق دينية أو شرعية ثابتة، وإنما يعبر عن تصور المسلمين حول ما يتوقون إلى أن يكون عليه واقعهم فيما يخص النظام السياسي المنشود، وقد تبنى هذا الفصيل أطروحة الدولة المدنية، وإن كان هذا المصطلح -الدولة المدنية- لا وجود له في معاجم وأدبيات علم السياسة والاجتماع إلا أن الدولة المدنية تعني في سياق أشمل الدولة الحديثة التي لا يحكمها عسكريون أو رجال الدين، ويركز المنظور العلماني الليبرالي في مفهوم الدولة المدنية على قضية فصل الدين عن السياسة.

**6-** تنطلق أطروحة الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المعاصر من نقد أطروحة الدولة الإسلامية والفقهاء السياسي المنظر لها، وهي تتبنى الدولة الحديثة بمفهومها ومقوماتها للإصلاح السياسي المنشود عدا قضية فصل الدين عن السياسة، وهي توصل لهاته الأطروحة من مدخلين: المدخل الأول هو التصرفات النبوية للإمامة للوصول إلى تمييز المجال الديني عن المجال السياسي، وأن المجال السياسي يخضع للتقدير المصلحي ككل مجال دنيوي، وقد بينا خطأ هذا الاجتهاد وأن المجال السياسي -خاصة في العصر الحديث الذي أصبح يشمل مجالات أخرى تحته- ليس مفوضا كله لنظر الخلق بل تحكمه كذلك نصوص شرعية، وأن مجال السياسية ليس كله يرجع إلى تصرفات النبي ﷺ بالإمامة. أما المدخل الثاني فهو نظرة الإسلام إلى السلطة، وأنها قائمة على التعاقد الاختياري منذ عهد النبوة، وهنا يكمن المشترك الأساسي بين المنظور الإسلامي والغربي في مفهوم الدولة المدنية.

**7-** تطرح مقومات الدولة الحديثة (الديمقراطية، العلمانية، المواطنة) إشكاليات عديدة على الفكر الإسلامي المعاصر، فالديمقراطية تطرح إشكالية السيادة العليا في الدولة وقضية الشرعية، بنما تطرح العلمانية إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، والدين والسياسة، وتطرح المواطنة إشكالية المساواة التامة في الحقوق والواجبات بين جميع الأفراد الذين يقطنون الدولة بدون استثناء.

**8-** اجتهد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في الإجابة على هذه الإشكاليات وفق ما يراه موافقاً للشرع ومحققاً للمصلحة، فبالنسبة لقضية السيادة فإنه يجب التمييز بين السيادة أو الحاكمة التشريعية التي هي لله وحده ممثلة في الشريعة، وبين مصدر السلطة السياسية التي هي

للأمة متمثلة في حقها في الاختيار عن ينوب عنها في تطبيق الشريعة ورعاية مصالحها. والفارق الجوهرى والاختلاف الأساسى بين الفكر السياسى الإسلامى المعاصر والفكر السياسى الغربى يتعلق بمصدر السيادة، فالسيادة فى النظريات الغربية مردها إلى الإرادة العامة للأمة وسلطانها مطلقة، بينما فى الفكر الإسلامى فإن السيادة فى التشريع ابتداءً هى لله سبحانه وتعالى، وما للإنسان فى التشريع إلا سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية، كما أن سلطة الأمة السياسية فى الفكر الإسلامى مقيدة تعمل فى إطار الأحكام الإسلامية ولا اعتبار لها فيما خالف ذلك.

**9-** أما بالنسبة للعلمانية وإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، فقد بينا أن تاريخ مفهوم العلمانية وتحولاتها يحتكره السياق الأوروبى الغربى بالخصوص، وقد توفرت الشروط الموضوعية للمطالبة بفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية السياسية فى السياق التاريخى الغربى، ومن ثمّ فإن عودة أوروبا للمطالبة بالفصل بين الدين والسلطة إبان عصر النهضة وبعده ليس بدعة فى المسيحية بل هو الأصل.

**10-** اختلفت نماذج العلمانية فى العالم الغربى، ويُعدّ النموذج اللاتكى الفرنسى من بين النماذج العلمانية الأكثر تطرفاً فى الفصل بين الدين والدولة والسياسة، بينما لم يكن للنموذج الأمريكى تلك الحساسية نفسها التى كانت لنظيره الفرنسى حيال الدين ورجاله، وذلك بفعل اختلاف المسارات والسياقات التاريخية، والملاحظ أن مسار العلمنة فى الغرب لم يؤدّ إلى اختفاء الحضور الدينى جملة؛ فقد حافظت الحضارة الغربية على طابعها المسيحى عمومًا. وفى المقابل فقد أدى التحديث السياسى المشوه فى السياق الإسلامى إلى إضعاف الدين كفاعل اجتماعى بإضعاف طبقة العلماء، ومن ثمّ فإن الإشكالية الأساسية للدولة الحديثة فى المجال العربى الإسلامى أن استيرادها كان مُشوّهًا تحت ضغط التجربة الاستعمارية والنفوذ الغربى، الذى أثمر تحديات كثيرة أبرزها ظاهرة العلمانية والاجتياح الثقافى القسرى الذى أفقد المجتمعات الإسلامية خبراتها التاريخية وتطورها الطبيعى، كذلك فقدان الشريعة لدورها ومكانتها التى احتلتها عبر سائر القرون التى خلت.

**11-** أما إشكالية المواطنة؛ فإن الفكر السياسى الإسلامى المعاصر يميل فى صيغته الغالبة إلى تجاوز مفاهيم الفقه الموروث عن تقسيم المعمورة، وإلى ممارسة نقدية لأحكام أهل الذمة والمستأمنين، مع الإقرار بمفهوم المواطنة القائمة على أساس المساواة الكاملة بين المسلمين

وغيرهم على قاعدة الانتساب الوطني المشترك عدا استثناءات محدودة ومحاولة تأصيل ذلك من الناحية الفقهية. وقد بينا أن المفكرين المعاصرين المهتمين بالشأن السياسي الإسلامي تناولوا مسألة المواطنة من خلال الانطلاق من مجموعة من الرؤى والفرضيات تتعلق بحال الدول العربية والإسلامية المعاصرة، هي في الحقيقة تخالف ما هو واقع بالفعل، وفي الوقت الذي تم فيه الاهتمام بحقوق الأقليات والتأصيل لها كانت حقوق الأغلبية في الواقع مُضيّعة، مما يعني أن المفاهيم التي تتم معالجتها على المستوى الفكري الإسلامي، يجب إخضاعها للممارسة والاستفادة منها واقعياً، فليس القصد الاعتراف بالأشياء دون أن نتعامل معها، فانطلاقاً من الثوابت وحقائق أرض الواقع يجب أن تصاغ وتناقش المواطنة وغيرها من المفاهيم، وطريق ذلك محاولة تبيئتها، وتكييفها في سياق البيئة والمناخ الحضاري الإسلامي.

**12-** إن التوصيف الدقيق لموقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من قضية الدولة سواء على المستوى النظري أو المستوى العملي، هو أن هذا الفكر وجد أن الخلافة قد سقطت وأن الدولة القومية أضحت واقعاً مع بدايات القرن العشرين، في حين أن الدولة في الأصل يجب أن تنشأ من الواقع، وطبقاً لنظرة المجتمع إلى العالم والتصورات النظرية للدولة النابعة منه. لذلك انتهج هذا الفكر مسلك رد الفعل على الوجود الفوقي المفروض من الاتجاه الذي يركز على النموذج الغربي الحديث للدولة، ومن ثمّ حاول هذا الفكر التوفيق بين عدّة أمور نتج عنها تناقض في بعض الأحيان، فقد حاول التوفيق بين النظرية السياسية الإسلامية التقليدية (نظرية الخلافة) وما وصلت إليه النظم السياسية الغربية والواقع العربي الإسلامي المركب، الذي وجدت فيه دول لم تمثل دولاً قومية حديثة بالمعنى الغربي الحديث، وإنما مثلت في الواقع دولاً نصف قومية ونصف حديثة، فقد أخذت من مفاهيم الدولة الحديثة الحدود الثابتة والهوية القومية وبعض أشكال النظم الحديثة واستخدام الدين بدلاً من خدمته.

### التوصيات:

وبعدها فإننا نوصي بجملة توصيات منها:

**1-** إن الفكر السياسي هو انعكاس لواقع الأمة ومستوى تطورها الحضاري، ومن ثمّ يجب على مفكري وعلماء الإسلام الاجتهاد لإيجاد الصيغ الملائمة لما يجب أن تكون عليه الدولة في المجال العربي والإسلامي، وذلك بما يحقق مصالح الأمة الإسلامية وبما يحدّ من سلبيات النظم السياسية الحديثة.

**2-** على رواد الفكر السياسي الإسلامي الانتقال من موقع رد الفعل على الوجود الفوقي المفروض من الاتجاه الذي يركز على النموذج الغربي الحديث للدولة، إلى موقع الاجتهاد، وهذا ما يستدعي البحث عن مداخل منهجية أخرى للإبداع والاجتهاد لبيان قدرة الإسلام الفائقة في هذا المجال وغيره، ويكون ذلك بالخروج من أسر الفقه التقليدي في مضامينه التي تتعلق بأزماته الخاصة، ومن أسر الجهاز المفاهيمي الغربي وافتراضاته، نحو رؤية إسلامية واعية تستوعب معطيات التغير وأصول المرجعية الإسلامية.

**3-** إن العقلية السجالية التي طبعت معظم أعمال رواد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، تحدّ من الاجتهاد الذي يحرص على التجديد المفاهيمي وبناء الأفكار وتراكمها بشكل يحرص على التجديد والتطوير، وهنا تكمن أهمية رد الاعتبار للدراسات الأكاديمية للفكر السياسي الإسلامي ولدواع علمية وبحثية ومنهجية عبر مختلف مراكز البحث ومخابره.

**4-** ندعو إلى الانفتاح على التجارب البشرية في تسيير الشأن العام والسعي لتوطينها في البيئة الإسلامية مادامت محققة للمصالح المشروعة، ما لم يكن هناك مصادمة ومخالفة لأحكام الشريعة.

**5-** نوصي باستمرار التجديد الفقهي في مجال السياسة الشرعية بما يجعلنا نوائم بين قطيعات الإسلام وثوابته، وما تطرحه مستجدات العصر، بمنهج يحفظ الدين ويسوس الدنيا بعدل.

الفهارس

# 1- فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	السورة	طرف الآية
166	30	البقرة	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ <sup>٣٠</sup>
299	256	البقرة	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۗ﴾ <sup>٢٥٦</sup>
3	140	آل عمران	﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ۗ﴾
133	159	آل عمران	﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۗ﴾
187	58	النساء	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ﴾
124	59	النساء	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۗ﴾ <sup>٥٩</sup>
290	66	النساء	﴿وَلَوْ أَنَّا كُنَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَنبِيئًا ۗ﴾ <sup>٦٦</sup>
290	8	المائدة	﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ﴾ <sup>٨</sup> ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۗ﴾ <sup>٨</sup>
156	44	المائدة	﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ۗ﴾

156	45	المائدة	﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾
156	47	المائدة	﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الفٰسِقُونَ﴾
155	49	المائدة	﴿وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أُن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّهُ يَرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفٰسِقُونَ﴾
187	152	الأنعام	﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾
307	35	الأعراف	﴿يٰٓبَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾﴾
228	54	الأعراف	﴿أَلَا لَهُ الخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾
295	72	الأنفال	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّن وَلِيَّتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا وَإِن أَسْتَصْرَبْتُمْ فِي الَّذِينَ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾﴾
171	122	التوبة	﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾
299	99	يونس	﴿إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أُمَّرَاتِي لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٩٩﴾﴾

136	40	يوسف	﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾
187	90	النحل	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾
299	29	الكهف	﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (٢٩)
4	79	الكهف	﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾
305	40	الحج	﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ (٤٠)
5	34	النمل	﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوهَا أَعْرَازًا أَهْلِهَا آذِلَّةٌ﴾
14	38	الأحزاب	﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾
167	72	الأحزاب	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (٧٢)
175	38	الشورى	﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ﴾
307	13	الحجرات	﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (١٣)
3	7	الحشر	﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾
291	8	المتحنة	﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٨)

296	9	المتحنة	﴿ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾
170	8	المنافقون	﴿ وَاللَّهُ الْعِزَّةُ لِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾

## 2- فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
126	(إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم)
126	(إذا نزلت ببلد وليس فيه سلطان فارحل عنه)
210	(أنتم أعلم بأمر دنياكم)
210	(إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر)
211	(بل شيء أصنعه لكم)
211	(بل هو الرأي والحرب والمكيدة)
12	(كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ)
160	(كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)
124	(من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)

### 3- فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم (رواية حفص عن عاصم)

#### أولاً/ المؤلفات

1. إبراهيم، سعد الدين، (وآخرون): أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2002م.
2. إبراهيم، سعد الدين، (وآخرون): المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2005م.
3. أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، ط1، 2009م.
4. أرندت، حنة: في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008م.
5. أسد، محمد: منهاج الإسلام في الحكم، نقله إلى العربية: منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1978م.
6. الإسماعيلي، أحمد، (وآخرون): المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2017م.
7. الأصفهاني، الراغب: المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، دم، دط، دت.
8. الأفغاني، جمال الدين الحسيني: خاطرات الأفغاني، تقرير: محمد باشا المخزومي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2002م.
9. أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الاسكندرية-مصر، ط2004م.
10. الأفندي، عبد الوهاب: الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة، دار الحكمة، لندن، دط، دت.
11. الأفندي، عبد الوهاب: لمن تقوم الدولة الإسلامية؟، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2011م.
12. إمام، عبد الفتاح: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط1985م.
13. الأمدي، سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط1971م.
14. أمهال، إبراهيم، (وآخرون): الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، ط1، 2017م.

15. الأنصاري، محمد جابر: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - دار الشروق، بيروت- القاهرة، ط2، 1999م.
16. إهرنبرغ، جون: المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: علي حاكم صالح و حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2008م.
17. أومليل، علي: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت-لبنان، ط1، 1985.
18. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دط، دت.
19. بادي، برتران: الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996م.
20. ابن باديس، عبد الحميد: آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف: عمار الطالبي، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط3، 1997م.
21. باقادر، أبو بكر أحمد، (وآخرون): مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط2، 2013م.
22. الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيّب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط1، 1987م.
23. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح، دار الرشيد للكتاب، الجزائر، دط، دت.
24. بدوي، عبد الرحمن: فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996م.
25. بدوي، محمد طه: النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، المكتب المصري الحديث، القاهرة، دط، دت.
26. بدوي، محمد طه، (وآخرون): النظم السياسية والسياسات والعلاقات الخارجية الدولية، دار التعليم الجامعي، الاسكندرية-مصر، ط2013.
27. برو، فيليب: علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1998م.
28. بسيوني، حسن السيد: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1985م.
29. بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، ط2، 2015م.
30. البشري، طارق: التجدد الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2015م.
31. البشري، طارق: الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2006م.
32. البشري، طارق: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996م.

33. البشري، طارق: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996م.
34. البشري، طارق: بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م.
35. البشري، طارق: ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط3، 2007م.
36. البشري، طارق، (وآخرون): نحو دراسة النظم السياسية من منظور حضاري مقارنة: مداخل منهجية، مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018م.
37. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي: أصول الدين، حققه وعلّق عليه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 2002م.
38. بلغرامي، عقيل (محرّر): ما وراء الغرب العلماني، ترجمة: عبدة عامر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018م.
39. بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط4، 2015م.
40. بن نهار، نايف: الديمقراطية كما هي: من الديمقراطية المجردة إلى الديمقراطية المؤدجة، مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات، الدوحة-قطر، ط2، 2015م.
41. بن نهار، نايف: من العلمانية إلى الخلقانية، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، دم، ط1، 2021م.
42. البناء، حسن: أحاديث الجمعة، جمع وتحقيق: عصام تليمة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2009م.
43. البناء، حسن: مجموعة الرسائل، شركة الشهاب، الجزائر، ط2، دت.
44. بهلول، رجا، (وآخرون): مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)، رام الله - فلسطين، ط2012م.
45. بوالشعير، سعيد: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط10، 2009م.
46. بوييرو، جون: العلمانية المزيفة، ترجمة: عبد الله المتوكل، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2020م.
47. بوهاها، عبد الرحيم: الإسلام الحركي، دار الطليعة-رابطة العقلايين العرب، بيروت، ط1، 2006م.
48. البياتي، منير حميد: النظام السياسي الإسلامي مقارنةً بالدولة القانونية: دراسة دستورية شرعية

- وقانونية مقارنة، دار النفائس، عمان-الأردن، ط3، 2011م.
49. بيري، مايكل ج: الدين في السياسة: جوانب دستورية وأخلاقية، ترجمة: عربي ميباري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.
50. بينيت، طوبي، (وآخرون): مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والاجتماع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010م.
51. الترابي، حسن: في الفقه السياسي: مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 2010م.
52. الترابي، حسن، (وآخرون): الإسلاميون والمسألة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004م.
53. التفتازاني، سعد الدين: شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط1401هـ-1981م.
54. التفتازاني، سعد الدين: شرح المقاصد، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ط2، 1998م.
55. تورين، ألان: ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة: حسن قبيسي، دار الساقى، بيروت-لبنان، ط3، 2016م.
56. توشار، جان، (وآخرون): تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 1983م.
57. التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحدّاد، دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، القاهرة-بيروت، ط2011م.
58. ابن تيمية، أحمد تقي الدين أبو العباس: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1986م.
59. جبرون، احمد: مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحدّات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، ط2، 2015م.
60. جبرون، احمد: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة-قطر، ط1، 2015م.
61. جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط4، 2010م.
62. جراب، أنس عز الدين عبد الرحمن: الإصلاح والتغيير السياسي في ضوء نظام الحكم في الإسلام: دراسة فقهية مقارنة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2013م.

63. جعفر، هشام أحمد عوض: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1995م.
64. الجعفري، محمد تقي: العلمانية: دراسة وتحليل، ترجمة: السيد حسن مطر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت-لبنان، ط1، 2017م.
65. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله: الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة وفهارس: عبد العظيم الديب، دن، دم، ط2، 1401هـ.
66. الحاج، عبد الرحمن: الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م.
67. الحسين، أحمد مصطفى: مدخل إلى تحليل السياسات العامة، المركز العلمي للدراسات السياسية، الأردن، ط1، 2002م.
68. حلاق، وائل: الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، ط3، 2015م.
69. حلاوة، حسن: الشورى والديمقراطية: الفراق والوفاق، المجلس الأوروبي للإفتاء، دم، دط، دت.
70. حميد الله، محمد: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ط5، 1985م.
71. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن: العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، دم، دت.
72. حوراني، ألبرت: الإسلام في الفكر الأوروبي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1994م.
73. حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت-لبنان، دط، دت.
74. حيدر، محمود: الدولة: فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة-كربلاء، ط1، 2018م.
75. الخادمي، نور الدين مختار: المقاصد الشرعية في المجال السياسي والدستوري، دار السلام، القاهرة، ط1، 2016م.
76. الخالدي، محمود: قواعد نظام الحكم في الإسلام، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1، 1980م.
77. الخزرجي، ثامر كامل محمد: النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة: دراسة معاصرة في استراتيجية إدارة السلطة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2004م.
78. الخطيب، حورية يونس: الإسلام ومفهوم الحرية، دار الملتقى للنشر، قبرص، ط1، 1993م.
79. الخطيب، نعمان أحمد: الوجيز في النظم السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط2،

2011م.

80. خلاف، عبد الوهاب: السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع القضاء التنفيذ، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 1985م.
81. خلاف، عبد الوهاب: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1350هـ.
82. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدّمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ-2004م.
83. خليل، فوزي: دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1996م.
84. الحياط، عبد العزيز عزّت: النظام السياسي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط1، 1999م.
85. الدريني، فتحي: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط2، 2013م.
86. الدوري، قحطان عبد الرحمن: الشورى بين النظرية والتطبيق، كتاب ناشرون، لبنان، ط2، 2017م.
87. دي كرسيني، أنطوني، ومينوج، كينيث: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دم، ط1988م.
88. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
89. أبو الربيع، شهاب الدين: سلوك المالك في تدبير الممالك، مطابع دار الشعب، القاهرة، ط1980م.
90. ربيع، حامد عبد الله: مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، تحرير وتعليق: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2007م.
91. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي المالكي: الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1998م.
92. الرصاص، توفيق عبد الغني: أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1986م.
93. رضا، رشيد: الخلافة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط2013م.
94. الرضي، الشريف: نصح البلاغة، تحقيق: قيس بهجت العطار، مؤسسة الرافد للمطبوعات، قم-إيران، ط1، 2010م.

95. روا، أوليفيه: الإسلام والعلمانية، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقى، بيروت، ط1، 2016م.
96. روسو، جان جاك: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-لبنان، ط2، 1995م.
97. الرئيس، محمد ضياء الدين: الإسلام والخلافة في العصر الحديث: نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، منشورات العصر الحديث، دم، ط1، 1973م.
98. الرئيس، محمد ضياء الدين: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط7، دت.
99. الريسوني أحمد: الأمة هي الأصل: مقاربات تأصيلية الديمقراطية حرية التعبير الفن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2012.
100. الزحيلي، وهبة: آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1998م.
101. زكريّا، براق: الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2013م.
102. الزمخشري، محمود بن عمر: تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط3، 2009م.
103. الزميع، علي فهد: في النظرية السياسية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيوعي، دار نهوض للدراسات والنشر، الكويت، ط1، 2018م.
104. زيدان، عبد الكريم: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1982م.
105. زيدان، عبد الكريم: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، ط1، دت.
106. الزيدي، مفيد: موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر: عصر النهضة، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط3، 2009م.
107. سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2010، .
108. سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005م.
109. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الحشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1414هـ.
110. سعد، حسين: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز

- دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط2، 2006م.
111. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2006م.
112. سكر، كوينتن: أسس الفكر السياسي الحديث: عصر النهضة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2012م.
113. سكريبك، غنار، وغيلجي، نلز: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2012م.
114. سلامة، غسان، (وآخرون): الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1989م.
115. السلامي، نصر محمد: مدنية الدولة: رؤية علمية، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ط2014م.
116. أبو سليمان، عبد الحميد أحمد: الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط3، 2011م.
117. سنان، برا: إشكالية المواطنة/الرعية في التراث السياسي الإسلامي، المركز الديمقراطي العربي، برلين-ألمانيا، ط1، 2017م.
118. السيد، رضوان: الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار جداول، بيروت-لبنان، 2011م.
119. السيد، رضوان: سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 2015م.
120. السيد، رضوان، و بلقزيز، عبد الإله: أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2006م.
121. السيف، توفيق: رجل السياسة: دليل في الحكم الرشيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط2، 2013م.
122. ابن سينا، حسين بن عبد الله: الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زادة الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط1، 1418هـ.
123. سينيلا، ميشيل: الماكيافيلية وداعي المصلحة العليا، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 2002م.
124. شاتلييه، فرانسوا، (وآخرون): تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة: خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1984م.
125. الشاوي، توفيق: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1،

- 1994م.
126. الشاوي، توفيق: سيادة الشريعة الإسلامية في مصر، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1978م.
127. الشاوي، توفيق: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، المنصورة، ط2، 1992.
128. الشاوي، منذر: فلسفة الدولة، الذاكرة للنشر والتوزيع، بغداد، ط2، 2013م.
129. شتراوش، ليو، وكروبسي، جوزيف: تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.
130. شتراير، جوزيف: الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة: محمد عيتاني، دار التنوير، لبنان-بيروت، ط1، 1982م.
131. شحرور، محمد: الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى، بيروت-لبنان، ط1، 2014م.
132. الشرقاوي، سعاد: النظم السياسية في العالم المعاصر، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998م.
133. الشريف، محمد شاكِر: تحطيم الصنم العلماني: جولة جديدة في معركة النظام السياسي الإسلامي، دار البيارق، دم، ط1، 2008م.
134. الشطي، إسماعيل: الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013م.
135. الشعبي أحمد قائد: وثيقة المدينة: المضمون والدلالة، كتاب الأمة سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 2006م.
136. شكير، لخضر: إشكاليات نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، دار الأيام للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2016.
137. الشماخ، عامر: فكرة المواطنة بين النظرية والتطبيق، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011م.
138. شميت، كارل: اللاهوت السياسي، ترجمة: رانية الساحلي، ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2018م.
139. الشنقيطي، محمد المختار: الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة-قطر، ط1، 2018م.
140. الشهرستاني، عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م.
141. شوفالييه، جان جاك: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: محمد

- عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1985م.
- 142.** الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000م.
- 143.** صادق، جهاد تقي: الفكر السياسي العربي الإسلامي: دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية، مكتبة السنهوري، بغداد، ط3، 1993م.
- 144.** صافي، لؤي: الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م.
- 145.** صافي، لؤي: الرشد السياسي وأسسها المعيارية: من الحكم الراشد إلى الحوكمة الرشيدة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2015م.
- 146.** صافي، لؤي: العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1416هـ-1996م.
- 147.** صالح، أماني: الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 2006م.
- 148.** الصاوي، صلاح: نظرية السيادة وأثرها في شرعية الأنظمة الوضعية، دار طيبة، الرياض، ط1412هـ.
- 149.** الصبيحي أحمد شكر: مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2008م.
- 150.** الصعيدي، حازم عبد المتعال: النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1977.
- 151.** صفي الدين، بلال: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي: بحث مقارن، دار النوادر، دمشق، ط1، 2008م.
- 152.** صقر، عبد العزيز: الدين والدولة في الواقع الغربي: دراسة لموقع ودور الدين في الدولة القومية، دار ومكتبة العلم للجميع، القاهرة-مصر، ط1، 1995م.
- 153.** الصوياني، محمد: السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة قراءة جديدة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2004م.
- 154.** الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، المطبعة الحسينية المصرية- منشورات مؤسسة عزّ الدين، بيروت، ط1407هـ-1987م.
- 155.** طرايشي، جورج: هرطقات2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، دار الساقى، بيروت-لبنان، ط1، 2008م.

156. الطريقي، عبد الله بن ابراهيم: أهل الحل والعقد صفتهم ووظائفهم، دعوة الحق كتاب شهري محكم، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ع185، 1419هـ.
157. الطعان، عبد الرضا حسين، (وآخرون): موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم-دار الروافد الثقافية، الجزائر-لبنان، ط1، 2015م.
158. أبو طه، أنور، (وآخرون): مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، تحرير وتقديم: معتز الخطيب، جسور للترجمة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2016.
159. الطهطاوي، رفاة رافع: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2010م.
160. ابن عاشور، محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، مصر، ط1، 2005م.
161. ابن عاشور، محمد الطاهر: جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، جمعها وقرأها ووثقها: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015.
162. ابن عاشور، محمد الطاهر: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ضبط نصه وعلق عليه وقدم له: طه بوسريح، دار سحنون- دار السلام، تونس- القاهرة، ط1، 2014م.
163. عارف، نصر محمد: في الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية، مركز البحوث والدراسات، جامعة القاهرة، 2004م.
164. عارف، نصر محمد: في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1415هـ-1994م.
165. عبد الحميد، رأفت: الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، دار قباء، القاهرة، ط2002.
166. عبد الخالق، عبد الرحمن: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار القلم، الكويت، ط1997م.
167. عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق: ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، دط، دت.
168. عبد الرحمن، طه: روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2013م.
169. عبد السلام، رفيق: تفكيك العلمانية: في الدين والديمقراطية، دار المجتهد للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م.
170. عبد الفتاح، سيف الدين: الزحف غير المقدس: تأميم الدولة للدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016م.

171. عبد الفتاح، سيف الدين: النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي : منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان، ط1، 2002م.
172. عبد الكريم، فتحي: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1984م.
173. عبد الكريم، محمد: تفكيك الاستبداد: دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلّب، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م.
174. عبد اللطيف، حسن صبحي أحمد: الدولة الإسلامية وسلطانها التشريعية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، دط، دت.
175. عبد المجيد، أحمد فؤاد عبد الجواد: البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث: دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998م.
176. عبده، محمد: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1993م.
177. العثماني، سعد الدين: التصرفات النبوية السياسية: دراسة أصولية لتصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017م.
178. العثماني، سعد الدين: الدولة الإسلامية: المفهوم والإمكان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2016م.
179. العثماني، سعد الدين: في فقه الدين والسياسة، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2011م.
180. العجلان، فهد بن صالح: معركة النص، مركز البحوث والدراسات البيان، الرياض، ط1، 1434هـ.
181. العجلان، فهد: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار كنوز إشبيلية، المملكة العربية السعودية، ط1، 2009م.
182. العجلان، فهد: الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، دط، دت.
183. ابن العربي، محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2002م.
184. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية - مصر، ط1، 1380-1390هـ.
185. عطية، جمال الدين: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001م.
186. ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002م.

187. العظمة، عزيز: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1992م.
188. عثان، محمد: الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة، جسر للترجمة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2016م.
189. العلام، عبد الرحيم: العلمانية والدولة المدنية: تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط- المملكة المغربية، ط1، 2016م.
190. العلوي، سعيد بنسعيد: دولة الإسلام السياسي: وهم الدولة الإسلامية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، المملكة المغربية، ط1، 2017م.
191. العلوي، سعيد بنسعيد، (وآخرون): المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2010م.
192. علي، حيدر إبراهيم: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999م.
193. عليوة، محمد طه: العلاقة بين الدين والدولة: دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية، دار نهوض للدراسات والنشر، الكويت، ط1، 2017م.
194. عمارة، محمد: الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988م.
195. عمارة، محمد: الجامعة الإسلامية والفكرة القومية: نموذج مصطفى كامل، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994م.
196. عمارة، محمد: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1988م.
197. عمارة، محمد: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2011م.
198. عمارة، محمد: الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1990م.
199. عمارة، محمد: في النظام السياسي الإسلامي، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009م.
200. عمارة، محمد: معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997م.
201. العمري، أكرم ضياء: المجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته الأولى، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 1983م.
202. العميري، سلطان بن عبد الرحمن: فضاءات الحرية: بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، ط2، 2013م.

203. العوا، محمد سليم: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006م.
204. العوا، محمد سليم: للدين والوطن: فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين، نُهضة مصر، القاهرة، ط1، 2006م.
205. عودة، جاسر: الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2015م.
206. عودة، عبد القادر: الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، ط5، 1985م.
207. عودة، عبد القادر: الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1981.
208. عودة، عبد القادر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنةً بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت.
209. العيلى، عبد الحكيم حسن: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، دم، ط1983م.
210. غارودي، روجيه: الإرهاب الغربي، ترجمه عن الفرنسية: سلمان حرفوش، دار كتعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط1، 2007م.
211. غانم، إبراهيم البيومي: الفكر السياسي للإمام حسن البنا، مركز مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط1، 2011م.
212. غانم، إبراهيم البيومي، ( وآخرون): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1997م.
213. غرايبة، رحيل محمد: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، دار المنار للنشر، الأردن، ط1، 2000م.
214. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، دار المنهاج، المملكة العربية السعودية، ط2، 2019م.
215. غليون، برهان: نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2007م.
216. غليون، برهان، ( وآخرون): حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1994م.
217. غليون، برهان، والعوا، محمد سليم: النظام السياسي في الإسلام، مراجعة رضوان زيادة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2004م.
218. الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1993م.

219. الغنوشي، راشد: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، مركز الجزيرة للدراسات والأبحاث، الدوحة- قطر، ط1، 2012م.
220. الغنوشي، راشد: حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1993م.
221. الغنوشي، راشد: مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، دار المجتهد للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م.
222. الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط2، 1986م.
223. أبو فارس، محمد عبد القادر: الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا، دار البشير للثقافة والعلوم، مصر، ط1، 1999م.
224. الفاسي، علال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، دم، ط5، 1993م.
225. أبو الفتوح، أبو المعاطي: حتمية الحل الإسلامي: تأملات في النظام السياسي، مطبعة الجبلأوي، دم، ط1977م.
226. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين: الأحكام السلطانية، صححه وعلّق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2000م.
227. ابن فرحون، إبراهيم بن علي: تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، دم، ط1، 1406هـ-1986م.
228. فريد: عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي: مبادئ دستورية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998م.
229. أبو الفضل، منى: الأمة القطب: نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996م.
230. أبو الفضل، منى: المدخل المنهجي لدراسة النظم السياسية العربية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2013م.
231. الفنجري أحمد شوقي: كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1990.
232. فنسنت، أندرو: نظريات الدولة، ترجمة: مالك أبو شهيوه ومحمود خلف، دار الجليل، بيروت، ط1، 1997م.
233. أبو فهمي، مصطفى زيد: مبادئ الأنظمة السياسية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط2003م.
234. فيبر، ماكس: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء العربي،

لبنان، دط، دت.

235. فيريكه، أندرياس، (وآخرون): **أطلس العلوم السياسية**، ترجمة: سامي أبو يحيى، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، ط1، 2012م.
236. فيلدمان، نوح: **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، ترجمة الطاهر بوساحية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.
237. القاسمي، ظافر: **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، دار النفائس، بيروت، ط3، 1987م.
238. القرائي، شهاب الدين أبي العباس: **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1995م.
239. القرضاوي، يوسف: **الأقليات الدينية والحل الإسلامي**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1996م.
240. القرضاوي، يوسف: **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط5، 1993م.
241. القرضاوي، يوسف: **الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات**، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، 2007م.
242. القرضاوي، يوسف: **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1419هـ-1998م.
243. القرضاوي، يوسف: **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1998م.
244. القرضاوي، يوسف: **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1992م.
245. القرضاوي، يوسف: **من فقه الدولة في الإسلام: مكائنها معالمها طبيعتها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2001م.
246. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر: **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة لرسالة، بيروت، ط2006م.
247. قطب، سيد: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، ط1995م.
248. قطب، سيد: **المستقبل لهذا الدين**، دار الشروق، القاهرة، ط14، 1993م.
249. قطب، سيد: **معالم في الطريق**، دار الشروق، القاهرة، ط6، 1979م.
250. قطب، سيد: **مقومات التصور الإسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1997م.
251. قطب، سيد: **نحو مجتمع إسلامي**، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1993م.
252. قطب، سيد: **هذا الدين**، دار الشروق، القاهرة، ط15، 2001م.
253. قميحة، جابر: **المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق**، دار الجلاء، القاهرة، ط1، 1988م.
254. ابن القيم الجوزية، شمس الدين: **الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية**، تحقيق وتعليق: بشير محمد

- عيون، مكتبة المؤيد، بيروت، ط1، 1989م.
- 255.** كنسلر، كاترين: ما العلمانية؟، ترجمة: محمد الزناتي وجيوم ديفو، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2017م.
- 256.** الكواكبي، عبد الرحمن: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، مصر، ط1، 2007م.
- 257.** الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2009م.
- 258.** كورو، أحمد: العلمانية وسياسات الدولة اتجاه الدين: الولايات المتحدة؛ فرنسا؛ تركيا، ترجمة: ندى السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2012م.
- 259.** الكيلاني، عثمان، (وآخرون): المدخل إلى نظام المعلومات الإدارية، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2000م.
- 260.** لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م.
- 261.** لوك، جون: رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1997م.
- 262.** لوك، جون: في الحكم المدني، ترجمة ماجد فحري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ط1959م.
- 263.** لويس، برنار: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة: إبراهيم شتا، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ط1، 1993م.
- 264.** ماكيفر، روبرت م: تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط2، 1984م.
- 265.** المالكي، عبد الله: سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013م.
- 266.** الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، دار بن قتيبة، الكويت، ط1، 1989م.
- 267.** المبارك، محمد: نظام الإسلام: الحكم والدولة، دار الفكر، دم، ط1989م.
- 268.** مجاهد، حورية توفيق: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة 485، القاهرة، ط7، 2019م.
- 269.** أبو المجد، أحمد كمال: رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1991م.
- 270.** أبو المجد، عبد الجليل: مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء-

المغرب، ط2010م.

271. محفوظ، محمد: تحرير الديني: الدولة المدنية طريقاً، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010م.
272. المحمداوي، علي عبود: الفلسفة السياسية: كشفٌ لما هو كائنٌ وخوضٌ في ما ينبغي للعيش معاً، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015م.
273. المحمداوي، علي عبود، (وآخرون): الفلسفة السياسية المعاصرة: من الشموليات إلى السرديات الصغرى، ابن النديم-وهران، دار الروافد الثقافية-بيروت، ط1، 2012م.
274. المسيري، عبد الوهاب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط6، 2016م.
275. مصطفى، محمد: نظريات الحكم والدولة: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، دت.
276. مصطفى، نادية محمود، (وآخرون): دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ط2002م.
277. المطيعي، محمد بنيت: حقيقة الإسلام وأصول الحكم، مكتبة النصر الحديثة، دم، دط، دت.
278. مفتي، محمد أحمد، والوكيل، سامي صالح: السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، دط، دت.
279. مفتي، محمد أحمد، وسليم، محمد السيد: الإسلام في دساتير الدول الإسلامية: دراسة مقارنة، دن، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ط1409.
280. مقري، عبد الرزاق: الدولة المدنية: رؤية إسلامية، دار الخلدونية، الجزائر، ط2015م.
281. المكتب العلمي لهيئة الشام الإسلامية، تحرير مصطلحي "مرجعية الشريعة" و"سلطة الشعب" في باب السياسة الشرعية، سلسلة مطبوعات هيئة الشام الإسلامية، دم، ط1، 2016م.
282. مكيافلي، نيقولو: مطارحات مكيافلي، تعريب: خيرى حمّاد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1982م.
283. مكيافلي، الأمير، ترجمة: أكرم مومن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ط2004م.
284. مل، جون ستورات: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام وميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1996م.
285. المودودي، أبو الأعلى: الخلافة والملك، تعريب: أحد إدريس، شركة الشهاب، الجزائر، دط، 1988م.
286. المودودي، أبو الأعلى: حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، كتاب المختار، دم، دط، دت.

287. المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، نقله إلى العربية: جليل حسن الإصلاحي، دن، دمشق، ط3، 1967.
288. مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ط1953م.
289. الميلاد، زكي: الفكر الإسلامي: قراءات ومراجعات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م.
290. نافع، بشير، (وآخرون): المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط2، 2004م.
291. النجار، عبد المجيد: مشاريع الإشهاد الحضاري، سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2006م.
292. ابن نجيم، زين الدين: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، دت.
293. هابرماس، يورغن، (وآخرون): قوة الدين في المجال العام، ترجمة: فلاح رحيم، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، لبنان وبغداد، ط1، 2013م.
294. هارشير، غي: العلمانية، ترجمة: رشا الصَّبَّاح، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت-لبنان، ط1، 2005م.
295. ابن هشام، عبد الملك أبو محمد جمال الدين: السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1955م.
296. هلال، علي الدين، وإسماعيل، محمود (محرران): اتجاهات حديثة في علم السياسة، المجلس الأعلى للجامعات، اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة، القاهرة، 1999م.
297. هلال، علي الدين، ومسعد، نيفين: النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط2، 2002م.
298. هنتجتون، صامويل: صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث، بيروت، ط1، 1995.
299. هوبز، توماس: اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث (كلمة)، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011م.
300. هوبزباوم، إريك: عصر الثورة: أوروبا (1789-1848)، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م.
301. هوندرتس، تد (تحرير): دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، دط، دت.
302. هويدي، فهمي: مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999م.

303. هيجل، جورج فيلهلم فريدريش: أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1996م.
304. هيلد، ديفيد: نماذج الديمقراطية، ترجمة: فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2006م.
305. الوائلي، عامر عبد زيد كاظم: الإصلاح الديني: قراءة المفهوم في التجربة المسيحية الغربية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة- كربلاء، ط1، 2018م.
306. الوائلي، عامر عبد زيد، و الميلاني، هاشم (إعداد وتحرير): نحن والغرب: مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2017م-1438هـ.
307. الوزير، علي بن زيد: الفردية: بحث في أزمة الفقه الفردي السياسي عند المسلمين، مركز التراث والبحوث اليمني، ط1، 2000م.
308. ولد أباه، السيد: الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010م.
309. ولدبيب، سيدي محمد: الدولة وإشكالية المواطنة: قراءة في مفهوم المواطنة العربية، دار كنوز المعرفة، عمان-الأردن، ط1، 2011م.
310. يوسف موسى، محمد: نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت.

## ثانياً/ الموسوعات والمعاجم

311. بورون ر، وبوريكو ف: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986م.
312. بيلي، فرانك: معجم بلاكوبل للعلوم السياسية، ترجمة ونشر: مركز الخليج للأبحاث، دبي، ط1، 2004م.
313. الجوهري، أبو نصر إسماعيل: الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م.
314. الحفني، عبد المنعم: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، ط2، 1999م.
315. دغيم، سميح: موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط1، 2000م.
316. الزبيدي، محمد مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، دم ، دط، دت.
317. زيادة، معن، (وآخرون): الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، دم، ط1، 1988م.

318. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط 1982.
319. ابن فارس، أحمد ابن زكرياء: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دم، ط 1399هـ-1979م.
320. الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 8، 1426هـ-2005م.
321. الكفوي، أيوب بن موسى: الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1998م.
322. الكيالي، عبد الوهاب، (وآخرون): موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1979م.
323. مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط (1404-1427هـ).
324. مصطفى، إبراهيم، (وآخرون): المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة، دط، دت.
325. ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.

## ثالثاً/ الرسائل العلمية

326. بدران، يوسف سعيد إسماعيل: إشكالية الدولة الحديثة بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر الغربي المعاصر: دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة، الأردن، 2017م.
327. بويش، محرز: نظرية الدولة الحديثة بين الأصول الدينية والصيغة العلمانية، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف: عبد الرحمان بوقاف، جامعة الجزائر 2، 2018م.
328. جباري، مسعود: الفكر السياسي عند الشيخ عبد الحميد ابن باديس: دراسة تحليلية، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية تخصص أصول الدين، إشراف: محمد دراجي، جامعة الجزائر، 2001-2002م.
329. علي جاسم، صهيب: الفكر السياسي الإسلامي عند حامد ربيع (1925م، 1989م)، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الشريعة، إشراف الدكتور بحر الدين تشي با، جامعة ملايا، 2012م.

## رابعاً/ البحوث والمقالات

330. الأنصاري، أحمد بوعشرين: مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي: دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية، دراسة منشورة على موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بتاريخ

2014/4/27م ، على الرابط التالي

<https://www.dohainstitute.org/ar/ResearchAndStudies/Pages/art357.aspx>

- 331.** بن دوبه، شريف الدين: الموطنة: مفهومها جذورها التاريخية وفلسفتها السياسية، العتبة العباسية المقدسة- المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت-لبنان، ط1، 2019م.
- 332.** الترابي، حسن عبد الله: هوادي الأخلاق السياسية وراء الأحكام القانونية السلطانية، مقال منشور في مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، قطر، ربيع 2014م.
- 333.** التليدي، بلال: الدولة المدنية في إسهامات الدكتور سعد الدين العثماني: محاولة للتأصيل أم إسقاط لمفاهيم الدولة الحديثة خارج النسق الأصولي، دراسة منشورة على موقع منتدى العلاقات العربية والدولية بتاريخ 2017/7/26. على الرابط التالي:  
<https://fairforum.org/research/48>.
- 334.** تليلي، رضوان، وشتوان، بلقاسم: إشكالية المواطنة والحقوق السياسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، مجلة الباحث في العلوم الانسانية والاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الوادي، مج13، عدد2، 2022م.
- 335.** حسنة، عمر عبيد: نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، كتاب الأمة، سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1، محرم 1405هـ.
- 336.** الخطيب، معتز: العدل في التفكير الإسلامي: المفاهيم والسياقات، مجلة التفاهم، مجلة فصلية فكرية إسلامية تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ع47، شتاء 2015م.
- 337.** الخطيب، معتز: الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، فصلية محكمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، المجلد الأول، العدد3، شتاء 2013م.
- 338.** خلفه، عبد الرحمن: مدى امكانية اندماج حركات الإسلام السياسي في الدولة المدنية: تجربة حركة خمس الجزائرية أممؤدجًا، بحث محكم منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث على الانترنت <https://www.mominoun.com> ، نشر 11مارس 2021م.
- 339.** خلفه، عبد الرحمن، ولواتي، دلال: مقتضيات تخطيط المدينة في ضوء الفلسفة والفقه، مقال مقدم إلى الملتقى الدولي حول " المدينة والتطور العمراني في ضوء فقه العمران والاجتماع البشري " سنة 2021م، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، منشور على الرابط التالي  
<http://www.univ-emir-constantine.edu.dz/download/semin->

340. ربيع، هادي مشعان: التعددية السياسية وعلاقتها بالتعددية الحزبية، مقال منشور في مجلة القانون. المجتمع والسلطة، مجلة سنوية محكمة، جامعة وهران 2، العدد 6، 2017م.
341. رحايبي، حبيبة: إشكالات تبينة مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، ورقة قدمت إلى الملتقى الدولي السادس حول فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، جامعة باتنة-الجزائر، 18-19 نوفمبر 2013م.
342. رداد، عبد الرحمن: إشكاليات مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مجلة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة خنشلة، ع9، 2018م.
343. رضا، محمد رشيد: منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق - الاستبداد، مجلة المنار، السنة 10، 1907م.
344. الشنقيطي، محمد بن المختار: الفقه الإمبراطوري والدولة العقارية المعاصرة، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، جامعة حمد بن خليفة، قطر، ربيع 2014م.
345. صقر، عبد العزيز: الرؤية الغربية للدولة المدنية، بحث في التقرير الارتياحي السنوي الصادر عن مجلة البيان، التقرير الخامس: الواقع الدولي ومستقبل الأمة، 1429هـ - 2008م.
346. العامر، عثمان بن صالح: المواطنة في الفكر الغربي المعاصر: دراسة نقدية من منظور إسلامي، مجلة جامعة دمشق، مجلد 19، عدد 1، 2003م.
347. عبد السلام، رفيق: الدين والسياسة في الغرب الحديث، بحث منشور على موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.
348. عبد العزيز، هشام مصطفى: الدولة المدنية بين الإسلام والعلمانية، دراسة منشورة بدون تاريخ على الرابط التالي  
<http://www.almoustshar.com/NewsInner.aspx?id=2877>
349. عبد الفتاح إسماعيل، سيف الدين: مفهوم الشرعية، مقال منشور على صفحة الشاهد للدراسات السياسية والاستراتيجية، على الرابط  
<https://ashahed2000.tripod.com/mfaheem/3.html>
350. عبد الفتاح، سيف الدين: الأمة الإسلامية وعواقب الدولة القومية، العدد الثاني من حولية أمّتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، 2000م.
351. عبد اللطيف، سامر مؤيد: المعالجة الإسلامية لإشكالية المواطنة: رؤية تحليلية معاصرة، مجلة دراسات إسلامية معاصرة، كلية القانون، جامعة كربلاء، ع1، 2010م.
352. عرفات، إبراهيم: الدولة الدينية والدولة المدنية: تعارض أم توافق، ورقة قدمت في ندوة الإسلاميون

والثورات العربية، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة-قطر، 11 و12 سبتمبر 2012م، منشورة على

الرابط التالي

<http://studies.aljazeera.net/ar/events/2012/10/20121011039236.10313.html>

**353.** علوان، بتول حسين: مفهوم الدولة و أركانها في الفكر الإسلامي المعاصر، مقال منشور في مجلة

العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، بغداد-العراق، مج22، عدد43، 31 ديسمبر 2011م .

**354.** غرايبة، رحيل: مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، بحث منشور بمجلة إسلامية المعرفة، مجلة

فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العددان، 31-32، شتاء 2002م-

ربيع 2003م.

**355.** أبو اللوز، عبد الحكيم: دسترة الشورى: الكيفية والإشكاليات، مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث

ودراسة السياسات، الدوحة، ع3، شتاء 2013م.

**356.** أبو المجد، أحمد كمال: المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة، مجلة المستقبل

العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 17، 1985م.

**357.** منجود، مصطفى: اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، أمتي في العالم: حولية قضايا العالم

الإسلامي، عدد خاص: الأمة في قرن، 2000-2001م، مركز الحضارة للدراسات السياسية،

القاهرة، ط2002م.

**358.** موصللي، أحمد: مصائر الدولة العربية المعاصرة (4): عوامل ظهور مفهوم الدولة الإسلامية، مجلة

الاجتهاد، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، مج4، ع14، 1992م.

**359.** موكيل، عبد السلام: المواطنة وسياق الدولة والهوية: مقارنة فكرية ومعرفية بين الفكر السياسي

المعاصر والمنظور الإسلامي، مجلة تاريخ العلوم، جامعة زيان عشور الجلفة، العدد1، المجلد1،

2016م.

**360.** نعمة، محمد فاضل: الدولة المدنية بين التأسيس النظري والتغيير العربي، مقال منشور على موقع

الحوار المتمدن، بتاريخ 2012/8/31، على الرابط التالي

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=322106>

**361.** ياموت، خالد: الدين والدولة الحديثة في السياق الغربي المعاصر جوانب سياسية ودستورية، مقال

منشور في مجلة تحولات معاصرة، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، المغرب، عدد مزدوج 4-

5، مارس 2019م.

## 4- فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
أ	مقدمة
<b>❖ الفصل التمهيدي: التعرف بأهم مصطلحات البحث</b>	
2	المبحث الأول: الدولة لغة واصطلاحًا في الفكرين الإسلامي والغربي
2	المطلب الأول: الدولة في اللسان العربي والغربي
3	المطلب الثاني: الدولة في الفكرين الإسلامي والغربي
3	الفرع الأول: الدولة في الفكر الإسلامي
5	الفرع الثاني: الدولة في الفكر الغربي
8	المبحث الثاني: مفهوم الفكر السياسي الإسلامي المعاصر
8	المطلب الأول: تعريف الفكر لغة واصطلاحًا
8	الفرع الأول: تعريف الفكر لغة
9	الفرع الثاني: تعريف الفكر اصطلاحًا
10	المطلب الثاني: تعريف السياسة في اللغة والاصطلاح
10	الفرع الأول: تعريف السياسة لغة
10	الفرع الثاني: تعريف السياسة اصطلاحًا
14	المطلب الثالث: تعريف الفكر السياسي
16	المطلب الرابع: تعريفات ومحددات مصطلح الفكر السياسي الإسلامي
16	الفرع الأول: التعريف بمصطلح الفكر السياسي الإسلامي
19	الفرع الثاني: الفرق بين الفقه والفكر في المجال السياسي
21	المبحث الثالث: مفهوم النظام السياسي الغربي
21	المطلب الأول: تعريف النظام لغة واصطلاحًا
21	الفرع الأول: تعريف النظام لغة

21	الفرع الثاني: تعريف النظام اصطلاحًا
22	المطلب الثاني: تعريف النظام السياسي
24	المطلب الثالث: مفهوم الغرب
<b>❖ الفصل الأول: مفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الغربي</b>	
27	المبحث الأول: السياقات التاريخية والخلفيات الفكرية لنشوء وتشكل الدولة الحديثة في الغرب
28	المطلب الأول: السياق التاريخي لصراع الكنيسة والدولة
28	الفرع الأول: خضوع الفكر المسيحي لطاعة الحكام
29	الفرع الثاني: استقواء الكنيسة والصراع بين السلطتين السياسية والدينية
32	الفرع الثالث: سيادة فكرة الدولة وانزواء الفكر الكنسي
35	المطلب الثاني: تطورات عصر النهضة الأوروبية وأثرها في تشكيل الدولة الحديثة
36	الفرع الأول: الحكم الملكي المطلق
38	الفرع الثاني: الإصلاح الديني البروتستانتي
42	المطلب الثالث: دور الفكر والفلسفة السياسية في صياغة نموذج الدولة الحديثة
43	الفرع الأول: مكيافيلي والتأسيس لمنطق القوة السياسية
45	الفرع الثاني: جان بودان ومبدأ السيادة
48	الفرع الثالث: الأسس النظرية وأبرز المنظرين لنظرية العقد الاجتماعي
56	المبحث الثاني: مفهوم الدولة الحديثة وتطوره في الفكر السياسي الغربي
58	المطلب الأول: ماهية الدولة الحديثة
58	الفرع الأول: مفهوم الدولة في الفكر الليبرالي
61	الفرع الثاني: مفهوم الدولة عند هيغل
63	الفرع الثالث: مفهوم الدولة في الفكر الماركسي
64	الفرع الرابع: مفهوم الدولة عند ماكس فيبر
65	الفرع الخامس: المقاربة القانونية لمفهوم الدولة

67	المطلب الثاني: خصائص ووظائف الدولة الحديثة
67	الفرع الأول: خصائص الدولة الحديثة
69	الفرع الثاني: وظائف الدولة الحديثة
74	المبحث الثالث: مقومات الدولة الحديثة في الفكر السياسي الغربي
75	المطلب الأول: الديمقراطية
75	الفرع الأول: مفهوم الديمقراطية
78	الفرع الثاني: الشروط العامة لنجاح النظام الديمقراطي
81	المطلب الثاني: العلمانية
82	الفرع الأول: مفهوم العلمانية
86	الفرع الثاني: التأصيل الفكري لمفهوم الدولة العلمانية
89	الفرع الثالث: نماذج العلمانية
91	المطلب الثالث: المواطنة
92	الفرع الأول: تعريف المواطنة في اللغة والاصطلاح السياسي المعاصر
95	الفرع الثاني: أسس وأبعاد المواطنة
100	ملخص الفصل الأول
<b>❖ الفصل الثاني: مفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر</b>	
104	المبحث الأول: مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة
105	المطلب الأول: السياق التاريخي والفكري لأطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة
105	الفرع الأول: دولة المنافع العمومية والتنظيمات
109	الفرع الثاني: أطروحة الجامعة الإسلامية
112	الفرع الثالث: أطروحة الخلافة الإسلامية والجدال حولها
117	المطلب الثاني: تأصيل مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة
118	الفرع الأول: الفهم الشامل للإسلام
122	الفرع الثاني: وجوب الدولة وضرورتها

127	المطلب الثالث: طبيعة السلطة في الدولة الإسلامية المعاصرة
128	الفرع الأول: الدولة الإسلامية دولة مدنية
131	الفرع الثاني: إشكالية الدولة الدينية
141	المطلب الرابع: إشكاليات مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة
142	الفرع الأول: إشكالية غموض مفهوم الدولة الإسلامية
145	الفرع الثاني: إشكالية مركزية الدولة للمجتمع والشريعة
149	المبحث الثاني: مقومات الدولة الإسلامية المعاصرة
150	المطلب الأول: حاكمية الشريعة
150	الفرع الأول: مفهوم حاكمية الشريعة
151	الفرع الثاني: وجوب حاكمية الشريعة
153	الفرع الثالث: مصدر الشرعية في الدولة الإسلامية
155	المطلب الثاني: السلطان للأمة
156	الفرع الأول: ماهية سلطات الأمة
158	الفرع الثاني: سلطات الأمة في مواجهة الاستبداد
160	المطلب الثالث: الحرية
160	الفرع الأول: مفهوم الحرية
162	الفرع الثاني: أهمية الحرية في الإسلام وضوابطها
165	الفرع الثالث: الحرية السياسية وعلاقتها بالدولة في الإسلام
168	المطلب الرابع: الشورى
169	الفرع الأول: مفهوم الشورى
171	الفرع الثاني: أهمية الشورى وحكمها
173	الفرع الثالث: نطاق الشورى
174	الفرع الرابع: إلزامية الشورى
175	الفرع الخامس: شكل الشورى
182	المطلب الخامس: العدل

187	المبحث الثالث: أطروحة الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر
188	المطلب الأول: مفهوم الدولة المدنية
188	الفرع الأول: تعريف المدني لغة واصطلاحاً
190	الفرع الثاني: تعريف الدولة المدنية بشكل عام
195	المطلب الثاني: ماهية الدولة المدنية في المنظور الإسلامي المعاصر
195	الفرع الأول: نقد أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة
199	الفرع الثاني: تعريفات للدولة المدنية في المنظور الإسلامي المعاصر
203	المطلب الثالث: أطروحة الدولة المدنية في ضوء السياسة الشرعية
203	الفرع الأول: مدخل التصرفات النبوية بالإمامة
209	الفرع الثاني: مدخل نظرة الإسلام للسلطة
213	ملخص الفصل الثاني
<b>❖ الفصل الثالث: إشكاليات الحكم الإسلامي في الدولة الحديثة</b>	
216	المبحث الأول: إشكالية السيادة العليا في الدولة
217	المطلب الأول: مفهوم السيادة في الفكر السياسي الغربي
217	الفرع الأول: جذور فكرة السيادة
219	الفرع الثاني: حقيقة السيادة وإشكالاتها
223	المطلب الثاني: موقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من مفهوم السيادة
224	الفرع الأول: السيادة لله تعالى أو للشرعية
226	الفرع الثاني: السيادة للأمة
228	الفرع الثالث: ازدواج السيادة
229	الفرع الرابع: التمييز بين مصدر السيادة والسلطة
231	المطلب الثالث: السيادة والشرعية بين الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي الإسلامي المعاصر
232	الفرع الأول: مصدر السيادة

234	الفرع الثاني: الشرعية السياسية
237	الفرع الثالث: حدود سلطة الأمة
242	المبحث الثاني: إشكالية العلاقة بين الدين والدولة الحديثة
243	المطلب الأول: العلاقة بين الدين والدولة في السياق الغربي
243	الفرع الأول: منطقية العلمانية في السياق الغربي
247	الفرع الثاني: الانتقال من العلمانية الإجرائية إلى العلمانية المؤدجلة
251	الفرع الثالث: علاقة الدين بالدولة بين الدساتير والواقع الغربي
259	الفرع الرابع: أزمة العلمانية في السياق الغربي
263	المطلب الثاني: العلاقة بين الدين والدولة في السياق العربي الإسلامي
264	الفرع الأول: الدولة والدين والمجتمع في النموذج الإسلامي التاريخي
268	الفرع الثاني: العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع بعد ظهور الدولة الحديثة في المجال الإسلامي
274	الفرع الثالث: إشكالية الدولة الحديثة في المجال العربي الإسلامي
279	الفرع الرابع: مرجعية الشريعة الإسلامية بين الدساتير والواقع
284	المبحث الثالث: إشكاليات مقتضيات المواطنة
286	المطلب الأول: مرتكزات فكرة المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر
288	الفرع الأول: وثيقة المدينة كركيزة لفكرة المواطنة
292	الفرع الثاني: العلاقة مع غير المسلمين من عقد الذمة إلى عقد المواطنة
300	المطلب الثاني: الإشكاليات النظرية والواقعية المرتبطة بمفهوم المواطنة ومقتضياتها
302	الفرع الأول: إشكالية المساواة في الحقوق السياسية
307	الفرع الثاني: الإشكاليات المرتبطة بواقع الدولة الحديثة
311	ملخص الفصل الثالث
313	الخاتمة
319	فهرس الآيات القرآنية

323	فهرس الأحاديث النبوية
324	فهرس المصادر والمراجع
348	فهرس الموضوعات

## ملخص الأطروحة

تأتي هذه الدراسة في إطار الدراسات الفكرية التحليلية النقدية المقارنة في موضوع الدولة بين النظام السياسي الذي استقر في الغرب بعد تطورات عديدة في الفكر والواقع السياسي الغربي، وبين ما أنتجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من نماذج نظرية في موضوع الدولة بعد سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924م، ولمعالجة ذلك فقد حوت الدراسة فصلاً تمهيدياً عرض المصطلحات الأساسية لموضوع البحث وثلاثة فصول رئيسية.

تضمن الفصل الأول مفهوم الدولة ومقوماتها في الفكر السياسي الغربي، حيث انتهى إلى أن الدولة الحديثة في نشأتها وتشكلها هي نتيجة الواقع والفكر الغربي بالأساس، ونتيجة صيرورة تاريخية امتدت من نهاية العصور الوسطى مروراً بعصر النهضة إلى مشارف العصر الحديث، تمخض عن ذلك كله نظام سياسي جديد يختلف اختلافاً جذرياً عن الأنظمة السياسية التي سبقته. وتقوم الدولة الحديثة على مجموعة من الأسس والمقومات أبرزها ثلاثة هي: الديمقراطية والعلمانية والمواطنة.

بعد حلول الدول القطرية محل الخلافة العثمانية في المجال الإسلامي حاول رواد الفكر الإسلامي المعاصر إحياء دولة الإسلام على المستوى القطري، وظهرت نتيجة لذلك نظريات وأطروحات تؤسس للحكم الإسلامي في ظل هذا التنظيم السياسي الحديث، وهو ما تم عرضه في الفصل الثاني؛ ومن أبرز هذه الأطروحات أطروحة الدولة الإسلامية المعاصرة، والحقيقة الجوهرية لهذه الأطروحة أنها أطروحة توفيقية؛ تستعير صورة الدولة الحديثة وتحتفظ بظلّ الخلافة، و تمثلت مقومات الدولة الإسلامية المعاصرة في خمسة مقومات رئيسية: حاكمية الشريعة وسلطان الأمة والحرية والشورى والعدل، بينما تنطلق أطروحة الدولة المدنية من نقد أطروحة الدولة الإسلامية والفقهاء السياسي المنظر لها، وهي تتبنى الدولة الحديثة بمفهومها ومقوماتها للإصلاح السياسي المنشود عدا قضية فصل الدين عن السياسة.

تطرح مقومات الدولة الحديثة (الديمقراطية، العلمانية، المواطنة) إشكاليات عديدة على الفكر الإسلامي المعاصر، فالديمقراطية تطرح إشكالية السيادة العليا في الدولة وقضية الشرعية السياسية، بينما تطرح العلمانية إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وتطرح المواطنة إشكالية المساواة التامة في الحقوق والواجبات بين جميع الأفراد الذين يقطنون الدولة بدون استثناء، وهو ما تضمنه الفصل الثالث.

## الكلمات المفتاحية:

الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، الفكر السياسي الغربي، الدولة الحديثة، الدولة الإسلامية، الدولة المدنية، الدولة الدينية

## **ABSTRACT**

This study comes within the framework of comparative analytical critical thought studies on the subject of the state between the political system that has settled in the West after numerous developments in Western thought and political reality, and the theoretical models produced by contemporary Islamic political thought on the subject of the state after the fall of the Ottoman Caliphate in 1924, and to address this, the study contained an introductory chapter presenting the basic terms of the subject of research and three main chapters.

The first chapter included the concept of the state and its components in Western political thought, where it concluded that the modern state in its inception and formation is the result of reality and Western thought mainly, and the result of a historical process that extended from the end of the Middle Ages through the Renaissance to the outskirts of the modern era, all of which resulted in a new political system radically different from the political systems that preceded it. The modern state is based on a set of foundations and components, the most prominent of which are three: democracy, secularism and citizenship.

After the replacement of the Islamic Caliphate by nation-states in the Islamic field, the pioneers of contemporary Islamic thought tried to revive the state of Islam at the national level, and as a result, theories and theses emerged that establish Islamic rule under this modern political organization, which was presented in the second chapter. The governance of Sharia, the authority of the nation, freedom, consultation and justice, while the thesis of the civil state stems from a critique of the thesis of the Islamic state and its political jurisprudence, and it adopts the modern state with its concept and components for the desired political reform, except for the issue of separating religion from politics.

The components of the modern state (democracy, secularism, citizenship) pose many problems to contemporary Islamic thought, as democracy poses the problem of supreme sovereignty in the state and the issue of political legitimacy, while secularism poses the problem of the relationship between religion and the state, and citizenship poses the problem of complete equality in rights and duties among all individuals who inhabit the state without exception, which is included in Chapter III.

### **Key words:**

Contemporary Islamic Political Thought, Western Political Thought, Modern State, Islamic State, Civil State, Religious State.

## Résumé

Cette étude s'inscrit dans le cadre des études analytiques et critiques comparatives sur le sujet de l'État entre le système politique qui s'est établi en Occident après de nombreuses évolutions dans la pensée et la réalité politique occidentale, et ce que la pensée politique islamique contemporaine a produit comme modèles théoriques sur la question de l'État après la chute du califat ottoman en 1924. Pour traiter cela, l'étude comprend un chapitre préliminaire présentant les termes clés du sujet de recherche et trois chapitres principaux.

Le premier chapitre traite du concept d'État et de ses fondements dans la pensée politique occidentale, concluant que l'État moderne, dans sa genèse et sa formation, est essentiellement le résultat de la réalité et de la pensée occidentales, et le fruit d'une évolution historique s'étendant de la fin du Moyen Âge à la Renaissance, jusqu'aux portes de l'époque moderne, ce qui a donné naissance à un nouveau système politique fondamentalement différent des systèmes politiques précédents. L'État moderne repose sur un ensemble de principes et de fondements, parmi lesquels trois sont les plus importants : la démocratie, la laïcité et la citoyenneté.

Après l'avènement des États nationaux à la place du califat ottoman dans le domaine islamique, les pionniers de la pensée islamique contemporaine ont tenté de raviver l'État islamique au niveau national. En conséquence, des théories et des propositions ont émergé pour établir le gouvernement islamique dans le cadre de cette organisation politique moderne, comme cela a été présenté dans le deuxième chapitre. Parmi ces propositions, la thèse de l'État islamique contemporain est particulièrement notable. La vérité fondamentale de cette thèse est qu'elle est conciliatrice ; elle emprunte l'image de l'État moderne tout en conservant l'ombre du califat. Les éléments constitutifs de l'État islamique contemporain se manifestent dans cinq éléments principaux : la souveraineté de la charia, l'autorité de la nation, la liberté, la consultation et la justice. En revanche, la thèse de l'État civil découle d'une critique de la thèse de l'État islamique et de la théorie politique qui la soutient, adoptant l'État moderne dans son concept et ses éléments pour le nécessaire réforme politique, à l'exception de la question de la séparation de la religion et de la politique.

Les éléments constitutifs de l'État moderne (démocratie, laïcité, citoyenneté) soulèvent de nombreuses problématiques pour la pensée islamique contemporaine. La démocratie pose la question de la souveraineté suprême dans l'État et celle de la légitimité politique, tandis que la laïcité soulève la problématique de la relation entre la religion et l'État. La citoyenneté soulève la question de l'égalité totale des droits et des devoirs entre tous les individus vivant dans l'État sans exception, ce qui est abordé dans le troisième chapitre.

### Mots-clés :

pensée politique islamique contemporaine, pensée politique occidentale, État moderne, État islamique, État civil, État religieux.

People's Democratic Republic of Algeria  
Ministry of Higher Education and Scientific Research

University of Emir Abdelkader  
for Islamic Sciences

-Constantine-

Registration Number.....

Serial Number.....



College of Sharia and Economics  
Department: Sharia and Law

**The concept of the state and its components  
Between contemporary Islamic political thought  
and the Western political system**

Thesis submitted to obtain doctorate degree L. M. D

Division: Islamic Sciences – Sharia-

Specialization : Sharia Politics and Contemporary International Relations

Student Preparation

Sayyaf Khicha

Supervisor Prof. Dr

Abdel Rahman Khelfa

**- members of the discussion panel-**

Name and surname	Academic Rank	Original University	status
Rahima Ben Hamou	Professor	University of Emir Abdelkader for Islamic Sciences – Constantine-	President
Abdel Rahman Khelfa	Professor	University of Emir Abdelkader for Islamic Sciences – Constantine-	Supervisor and Rapporteur
Samir Farqani	Professor	University of Emir Abdelkader for Islamic Sciences – Constantine-	Member
Leila Ben Baguila	Assistant Professor A	University of Emir Abdelkader for Islamic Sciences – Constantine-	Member
Duas Aimour Saleh	Assistant Professor A	Saleh Boubnider University - Constantine -03-	Member
Mufida Lamzri	Assistant Professor A	Abdel Hafid Boulasouf University Center – Mila-	Member

**Academic Year: 1445-1446/ 2024-2025**