مجلة جامعة الملك سعود، م ١، العلوم الإدارية (١، ٢)، ص ص ٣ ـ ٢٦ (١٤٠٩هـ /١٩٨٩م)

نقد المنهج التوفيقي لدراسة نظام الحكم الإسلامي

محمد أحمد علي مفتي

أستاذ مشارك، قسم العلوم السياسية، كلية العلوم الإدارية، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية

ملخص البحث: قدم البحث في الجزء الأول نقدا للمنهج التوفيقي لدراسة نظام الحكم الإسلامي والقائل بمرونة الشريعة الإسلامية من ناحية وبأن الإسلام لم يتناول تفصيلات عملية فيما يتعلق بشؤون الحكم والسياسة من ناحية أخرى. وأكد البحث أن المنهج التوفيقي لا ينطلق من القواعد الشرعية لفهم الظاهرة السياسية في الإسلام، ويؤدي الاعتماد عليه إلى ميوعة الأسس والمفاهيم الإسلامية في السياسة والحكم.

ثم عرج البحث على تحليل ضرورة السلطة السياسية في الإسلام من منطلق معارضة الإسلام للفوضى السياسية، وأكد البحث أن تطبيق الأحكام الشرعية يتطلب قيام سلطة سياسية تحمل مبادىء الإسلام في واقع الحياة.

ثم عقد البحث مقارنة بين النظريات الغربية لنشوء الدولة والنظرية الإسلامية. وقدم منظورا لتفسير نشأة الدولة الإسلامية يرتكز على «الفكر والعقيدة». وأكد البحث أن الدولة الإسلامية دولة فكرية ثابتة الأساس، حيث تمثل العقيدة الإسلامية فكر الحياة الواقعية لدى المسلمين، ونظرا لانبثاق جوهر الدولة الإسلامية من «الفكرة» فإن الدولة الإسلامية تقف على طرفيْ نقيض مع الدولة القومية الحديثة.

مقدمة

أضحت فكرة تطبيق النظام السياسي الإسلامي، أو نظام حكم إسلامي، غريبة في عالم اليوم، وذلك لأن البيئة الاجتماعية والسياسية في معظم أرجاء العالم الإسلامي، لم تعد قادرة

على استيعاب الفكرة الإسلامية حول الحكم والسياسة، ولم تعد تؤمن بقدرة المنهج الإسلامي على مواكبة التقدم الحضاري والمادي في القرن العشرين. ولذلك تكثر التساؤلات ـ حين يثار موضوع «الدولة الإسلامية» أو «نموذج الحكم الإسلامي» ـ حول فعالية هذا النموذج، ومدى مطابقته لمعطيات وحاجات القرن العشرين، وحول ما إذا كان المنظور السياسي الإسلامي «تكيفيا» تخضع أسسه ومعالمه للتغيرات البيئية والاجتماعية والسياسية، أم «ثابتا»، بمعنى أنه مبني على مجموعة من القواعد الفكرية والعملية الثابتة.

يؤكد أنصار الرأي الأول بأن الإسلام نظام مرن صالح للتطبيق في كل زمان ومكان، ولذلك اكتفى في مجال السياسة بمجموعة من التعميمات والأهداف العامة ـ كالعدل والشورى والمساواة ـ والتي تصلح للاهتداء بها مع غيرها مما يستجد في حياة الأمة[1] بينما يؤكد أنصار الرأي الثاني أن للإسلام قواعد ومنطلقات فكرية وعملية ثابتة ينبع منها التصور الإسلامي للدولة ويبني عليها نظام الحكم.[2] وليس من قبيل المبالغة قولنا إن التعارض بين أنصار الرأيين قد تبلور حديثا في معركة مصيرية بين مؤيدي الاتجاه التكيفي، وأنصار الدعوة للعودة إلى الأسس الإسلامية.

وهذا البحث يتبنى الرأي الذي يؤكد أن للفكر الإسلامي السياسي خصائص مميزة، وأن الشريعة الإسلامية تضمنت قواعد فكرية واضحة لنظام الحكم الشرعي، وتفاصيل عملية محددة للنظام السياسي الإسلامي، والتي هي مع ثباتها صالحة لكل زمان ومكان.

وسيركز هذا البحث على دراسة حجج المدرسة التوفيقية، القائلة بمرونة الشريعة الإسلامية المؤدية إلى ميوعة الأسس والمفاهيم الإسلامية في السياسة والحكم، ومن ثم الرد عليها لبيان أوجه ضعفها، وعدم شرعيتها، وعدم صلاحيتها كمصدر يستدل به على مرونة النظام الإسلامي.

---

(١) من أنصار هذا الرأي في العصر الحديث محمد عبده، جمال الدين الأفغاني، عبدالوهاب خلاف، علي عبدالرازق، عبدالحميد متولي وكثير من فقهاء القانون الدستوري المعاصر.

(٢) من أنصار هذا الرأي الشيخ محمد الخضر حسين، عبدالقادر عودة، أبو الأعلى المودودي، وغيرهم من فقهاء السلف الذين بحثوا في الأحكام السلطانية كالماوردي وأبي يعلى الفراء وابن تيمية وغيرهم.

ويقدم البحث بعد ذلك دراسة لضرورة السلطة السياسية في الإسلام ومحاربة الإسلام للفوضى، ثم يقدم منظورا تحليليا لنشأة الدولة الإسلامية بهدف بيان الأسس العقيدية والفكرية للدولة الإسلامية.

نقد النموذج التكيفي لنظام الإسلام السياسي

يعتقد كثيرون أن الإسلام لم يقدم للمجتمع الإنساني نظاما اجتماعيا وسياسيا ثابتا [١، ص ص١٠-١١]، ويستندون - لتبرير حجتهم - على مرونة الإسلام وإمكانية تطبيق تعاليمه في كل العصور. ولذلك يؤكدون أن الإسلام لم يتناول السلطة السياسية تناولا مفصلا، بل اكتفى في هذا المجال بالإشارة «العابرة» إلى بعض التعليمات العامة القابلة للتفسير والتأويل من قبل الأمم المتلاحقة. ونتيجة لهذه المغالطة يوصف الإسلام أحيانا بأنه ديموقراطي الصبغة، بينما يصفه الاشتراكيون بأنه منسجم مع الفكر الماركسي، بل إن البعض يذهب إلى أبعد من ذلك بقولهم إن الإسلام يجيز الديكتاتورية ويدعمها، استنادا إلى مفهوم الطاعة الإسلامي [١، ص ص٩-١٠]، حيث يزعم علي عبدالرازق أن الحكومة الإسلامية تتمثل «في أي صورة كانت... ومن أي نوع: مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية... ديموقراطية أو إشتراكية أو بلشفية» [٢، ص٨٠]. ولذلك أصبحت النظرية السياسية في الإسلام كما يقول الدكتور محمد النادي:

> لغزا من الألغاز، وخليطا من المتناقضات، يستخرج منها الناس ماراق لهم، دون أن يتنبه هؤلاء وهؤلاء إلى أن النظام الإسلامي له ذاتيته الخاصة ينفرد بها عن غيره من النظم، ولا يمكن بمقتضى ذلك أن نقارنه بأي مذهب، أو نستخدم في تحديد مفاهيمه ونظرياته مصطلحات استقر على مفاهيم محددة لها في ظل نظم معينة [٣، ص ص ١٤-١٥].

فالمصطلحات السياسية والدستورية التي اتفق على استخدامها فقهاء القانون الوضعي - كالديموقراطية والاشتراكية والشيوعية والرأسمالية والديكتاتورية - ترتبط بواقع حضاري وثقافي غربي، وتستمد مدلولاتها من تاريخ التجربة الغربية، الأمر الذي يجعل نقلها إلى مجتمعات تختلف فلسفيا وحضاريا عن نظائرها في الغرب مغالطة تؤدي إلى إغفال:

> مبدأ أساسي خطير، هو أن للأنظمة السياسية والاقتصادية في كل بلد وفي كل حضارة (سواء أكانت صالحة أم فاسدة) أسسا اعتقادية تبنى عليها وليست هي إلا مظاهر خارجية لعقيدة أو فلسفة تؤمن

بها تلك الحضارة وتقوم عليها، وليست هذه الأنظمة إلا تعبيرا سياسيا أو اقتصاديا لتلك الفلسفة وتلك الحضارة [٤، ص٤٢].

ومن الواضح أن القائلين بقابلية النظام الإسلامي للتكيف في إطار النظم السياسية الحديثة، يغفلون عن الظروف الفكرية والاجتماعية التي مرت بها أوروبا، والتي نشأت خلالها تلك النظم، كما يغفلون عن التناقض الكبير بين الإسلام وبين الخصائص الأساسية للظروف الأوروبية المتمثلة في:

١ ـ الثورة على الدين وفصل الدين عن الحياة. خاصة وأن الكنيسة وقفت حجر عثرة في سبيل نهضة أوروبا وأصبحت عاجزة عن تقديم أو مواكبة معطيات الرقيِّ المادي والفكري، فنشأ، نتيجة لذلك، الصراع بين العقل والدين وأدى ذلك إلى إقصاء الكنيسة عن الحياة السياسية في المجتمع الأوروبي.

٢ ـ نشوء الانقسام الطبقي نتيجة للثورة الصناعية وما أحدثته من ظلم اجتماعي من قبل الطبقات الرأسمالية، مما دفع المفكرين الغربيين إلى البحث عن بديل وجدوه في الفكر الاشتراكي وفي الديموقراطية كأساس لتحقيق العدالة الاجتماعية.

٣ ـ وجود التنافس القومي بين الدول الأوروبية، والذي أدى إلى التركيز على القومية كعنصر أساسي للحياة في المجتمع الأوروبي، وكعقيدة قامت عليها الحياة السياسية والفكرية والاجتماعية [٤، ص٦].

إذن يتضح أن السعي وراء إثبات وجود مدلولات مشابهة للمصطلحات الغربية في الفقه السياسي الإسلامي يؤدي إلى إعتماد المفكرين المسلمين على منهج وفلسفة يعكسان واقعا اجتماعيا بعيدا كل البعد عن البيئة التي ولدت فيها الأفكار الإسلامية.

ولعل أكبر نقد يمكن أن يوجه إلى الفكر التوفيقي هو ما يدور حول أسباب نشأة هذا الفكر. فمن الواضح أن السبب الرئيس في ظهور دعاة النموذج التكيفي للنظام السياسي الإسلامي، واعتبار ذلك النظام مقتصرا على مجموعة من التعميمات والأهداف العامة ـ والتي تنطلق في الغالب من أطر النظم السياسية الغربية الحديثة ـ هو ما حصل في القرنين الماضيين

من انحـطاط المسلمين فكريا وحضاريا، وتغلغل الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية، والذي كان له نتيجتان مهمتان في هذا المجال.

النتيجة الأولى منهما: أنه فرض هيمنته على العالم العربي والإسلامي وعمل على ربطه بعجلتـه، وعلى ترسيخ أسس تبعيته السياسية والاقتصادية والثقافية. وحتى حين حاول سكـــان البـلاد الإسـلامية التخلص من ربقـة الاستعـمار وتـأكيد إستقـلالهم السياسي والاقتصادي، استعاروا المنهجية الغربية وبنوا عليها مقومات تحقيق الذات، مما أدى إلى تعميق مفهوم التبعية وترسيخه بدلا من القضاء عليه [٥].

أمـا النتيجـة الثانية لزيادة النفوذ الاستعماري: فهي الانفتاح على الدول الغربية ومحاولة بعض المفكرين من أبناء المسلمين محاكاة الغرب ومجاراته في نظرته للحياة، مما أدى إلى خلق بلبلة فكـرية في المجتمع الإسلامي أبرزت تباينا في الاتجاهات انقسم على إثره المجتمع إلى دعاة «السلفية» الذين طالبوا بالعودة إلى الأصول الإسلامية ورفضوا كل ما يخالفها من مقومات الحضارة الغربية، وبين دعاة «التوفيقية» الذين انصب تفكيرهم على محاولة التوفيق بين المنهج الغربي والمنهج الإسلامي. فقد أدى ذلك الاضطراب كما يقول قسطنطين زريق إلى انقسام المجتمع العربي:

> إلى عناصر متباينة يفكر بعضها تفكيرا لاتينيا، والبعض الآخر تفكيرا انجلو ـ سكسونيا، ويحيا فريق حياة شرقية محافـظة، والفريق الآخر حياة غربية مقهورة، ويسلك بعض جماعاتها سلوكا دينيا، والجماعات الأخرى سلوكا علمانيا [٦، ص٣٣].

كما أدى تبني الفكر «الغربي» إلى إنبعاث الصيحات التي نادت بضرورة التوفيق بين المنهج الإسلامي والمنهج الغربي وفي ذلك يقول الدكتور محمد جابر الأنصاري:

> ونلاحظ أن التوفيقية... ظهرت في البيئات الأكثر احتكاكا بالحضارة والأكثر انفتاحا على المؤثرات الخارجية. كما أنها قبلت بالتعايش مع الحكم الأوروبي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه ـ بخلاف السلفية ـ جاهدت قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلاميا، وإلباسها بالمصطلح الإسلامي: الديموقراطية تتطابق مع الشورى، المنفعة العامة تتوازى توفيقيا مع المصلحة الشرعية، الرأي العام الحديث يقارن بمبدأ الإجماع الفقهي، والضريبة بالزكاة... إلخ وهكذا بدأت مرحلة جديدة من التوفيقية هدفها هذه المرة خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة [٦، ص٩].

وقد ارتبط الفكر التوفيقي، أيضا، بمحاولة الدفاع عن الإسلام ومحو الشبهات التي حاول المستعمرون إلصاقها به، الأمر الذي دفع البعض في النهاية إلى مقارنة قواعد الحكم الإسلامي بالديموقراطية الغربية والاشتراكية، وربط الأسس الثقافية للمجتمع الإسلامي بالثقافة الغربية. وقد نتج عن ذلك إقصاء المسلمين «عن فهم نظام الحكم في الإسلام، وبالتالي إخراج الإسلام من دائرة العمل السياسي في الحياة العامة» [٧، ص١٠].

واستطاعت المدرسة التوفيقية عن طريق «التنظير التبريري أو الاعتذاري» إرجاع المنجزات الحضارية الغربية إلى أصول إسلامية أو التأكيد، مؤخرا، بأن الإسلام يتطابق مع معطيات الحضارة الغربية [٦، ص٩]، ومن هنا برز التأكيد على ديموقراطية الإسلام [٨]، وعلى تلاقي الفكر السياسي الإسلامي مع الفكر الرأسمالي والاشتراكي في معالجته للقضايا الاقتصادية والاجتماعية.

كما أنه نظرا لما تتمتع به الشريعة الإسلامية من مرونة التغيير في الأحكام، بحسب قول أنصار الاتجاه التكيفي، فإن «الإسلام فيما يتعلق بنظام الحكم إنما جاء بمبادىء دستورية عامة كمبادىء الشورى والعدالة والمساواة» [٩، ص١٣٠] والتي يمكن أن توجد في الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية، ويحاول أنصار الاتجاه التكيفي تبرير هذا التلاقي بإرجاعه إلى بعض الأصول الشرعية مثل القول بقاعدة (نفي الحرج) كما يقول الدكتور متولي:

> . . . إننا إذا نظرنا إلى ظروف البيئة في هذا العصر الحديث فإننا نجد من الأمور البينة التي لا يعوزها بيان أن قيام نظام الخلافة بالشروط وبالصور التي بيّنها رجال الفقه الإسلامي يعد في عصرنا هذا ـ شأنه شأن الإجماع ضربا من ضروب المحال. . . فضلا على أن من مهام الخليفة العمل على تنفيذ الواجبات الشرعية وفي مقدمتها إقامة الحدود، كل ذلك يعد في هذا العصر من ضروب المحال. . . ولئن جاز الخلاف أو الجدال في قولنا. . . فإنه مما لا يقبل الخلاف أو الجدال بحال أن نقرر أن قيامها في هذا العصر يؤدي إلى الحرج الذي رفعه الإسلام عن المسلمين [٩، ص ص١٦٢ ـ١٦٣].

ويعمد أنصار الاتجاه التكيفي إلى تبرير اتجاههم، أيضا، بوضع بعض القواعد التي يحاولون إلصاقها قسرا بالشريعة، مثل القول بنفي حجية الإجماع، والتقرير بأن «الإجماع

لا مكـان له بين مصـادر الأحكـام الـدستورية في الشريعـة الإسـلامية في عصرنـا هذا» [٩، ص١٥٩] وأن الإجمـاع «في عصرنـا... (يعـد) ضربـا من ضروب المحال» [٩، ص١٦٢] وبالتالي لا يمكن الاستدلال بالإجماع على مجيء الإسلام بتفاصيل عملية لنظام الحكم.

بالإضافة إلى ذلك، يعمد أنصار الاتجاه التكيفي إلى الادعاء بأن حجية السنة في التفـاصيل والأحكام العملية، غير دائمة، أي أنها لا تلزم المسلمين في كل عصر، ولذا فالأحكام الدستورية في السنة تعد تشريعا وقتيا أو زمنيا، وكذلك تعتبر جميع أحكام السنة «والـتي وردت في الـتـفـصـيلات أو الجـزئيات أو التنـظيمات أو التـطبيقـات لمبـدأ معين» [٩، ص٤١] تشريعات زمنية غير ملزمة للمسلمين في العصور كافةً.

وبالنظر في مجمل الآراء التي عمد إليها أنصار الاتجاه التكيفي لربط فكرهم بالأصول الشرعية، نجد أن ادعاءهم إنما بُنِيَ أساسا على أفكار وآراء ناجمة عن الفكر الغربي الذي اعتبر أصلا بدهيا، ثم العمل على تقريبه وتسويفه عن طريق تفسير أو تحريف بعض الآراء الشرعية لتوافق اتجاههم. ونتيجة لذلك توهم العديد منهم أن ما طلبه الإسلام هو مجرد سلطة سياسية بغض النظر عن نوعية تلك السلطة، وتغافلوا عن أن هدف الإسلام من وجـود السلطة السياسية إنما هو تطبيق الأحكام الشرعية في واقع الحياة في الداخل ونشر الإسـلام في الخـارج، وأنه من المحال حصول ذلك في ظل سلطات سياسية تنطلق من تصورات وقيم أو تبنى على قوانين مخالفة ومناقضة للشريعة كأنظمة الحكم الغربي السائدة في عالم اليوم من ديموقراطية وإشتراكية حتى لو تشابهت جزئيا مع نظام الإسلام السياسي «فإن للفكرة الإسلامية نظاما اجتماعيا متميزا خاصا بها وحدها...، ولا يمكن لهذا النظام أن يدرس ويفهم إلا في حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة» [١٠، ص٥٢].

فضلا عن ذلك، فإن العديد من أقوال أنصار التوفيقية، التي توهموا شرعيتها ليس لها أساس إسلامي تستند عليه. فالقول، مثلا، بنفي الحرج الذي جاء به الشرع ليس مقصـودا منـه نفي المشقـة، كما توهم أصحـاب الاتجاه التكيفي، وإنما القصد منه نفي التكليف بما لا يطاق، كما ذكر ذلك ابن كثير وغيره في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَاجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ولذلك فمن المغالطة الواضحة القول بأن الأحكام الدستورية الإسلامية وتفاصيلها العملية المبينة بالسنّة تعد تكليفا لا يطيقه البشر. أما القول بسقوط حجية الإجماع وعدم حجية أحكام السنّة التي تتناول التشريعات الدستورية واعتبارها وقتية، فإنه مردود وليس له دليل شرعي يؤيده ولم ينقل هذا القول عمن يحتج بهم من علماء السلف وهو يتناقض مع ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم، فضلا عن كون الأبحاث الشرعية المبسوطة في كتب أصول الفقه على خلاف ذلك حيث تقرر أن الإجماع دليل دائم، وأن «تقرير الإجماع في قضية الخلافة لا يزال علماء الإسلام يلهجون به جيلا بعد جيل» [٢، ص٧٧]. وأن إجماع الصحابة يكون ملزما لمن يأتي بعدهم وأن «حدوث قول بعد إنقراض العصر الذي انعقد فيه الإجماع على حكم شرعي مردود على وجه صاحبه» [٢، ص٧٣]. وقد ثبت هذا المعنى قطعا من **قول الرسول صلى الله عليه وسلم**: «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي تمسكوا بها ، وعضوا عليها بالنواجذ». (٣) كما يؤكد ذلك، أيضا، ما اشتهر عن السلف وتواترت به الأخبار من الأخذ بالسنة في الأحكام الدستورية والقضائية، كقول **أبي بكر رضي الله عنه** «لست تاركا شيئا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل به إلا عملت به، إنني أخشى إن تركت شيئا من أمره أن أزيغ» [١١، ص١٨] ويقول **عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه**:

> سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر بعده سننا الأخذ بها تصديق بكتاب الله واستعمال لطاعة الله وقوة على دين الله ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ولا النظر في رأي من خالفها، من اقتدى بها فهو مهتد ومن انتصر بها فهو منصور ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولّاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرا [١١، ص١٣].

وروي عن **ابن عمر رضي الله عنهما** «إن الله بعث إلينا محمدا صلى الله عليه وسلم ولا نعلم شيئا وإنما نفعل كما رأيناه يفعل» [١١، ص١٣] ولذلك يقرر علماء أصول الفقه

---

(٣) جزء من حديث أخرجه أبو داود، *راجع جامع الأصول من أحاديث الرسول لابن الأثير* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠م)، الجزء الأول، ص ص ١٨٧ - ١٨٩.

الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما نقل عنه ويشمل ذلك جميع الأحكام الدستورية والقضائية التي وردت في السنة كما يقول الشيخ محمد الخضر حسين «جاء النبي صلى الله عليه وسلم للمسلمين بشرع يرجعون إليه في الحكومة بعده. . . جاء بشريعة ذات أصول قضائية وأخرى سياسية. . . هذه الشريعة عامة لا يختص بهدايتها عصر دون عصر ولا قوم دون آخرين. . . ولا تختص بزمان دون زمان» [٢، ص٢٠٨] ولم يستثن العلماء من وجوب الاتباع إلا ما قامت القرينة القاطعة على استثنائه، وما كان من خواصه صلى الله عليه وسلم كمواصلة الصيام مثلا، أو ما كان من الأمور غير التشريعية وغير القانونية مثل الأفعال الدنيوية المحضة أو الإجراءات والأساليب التنفيذية البحتة التي تراعى فيها ظروف البيئة، بحسب اختلاف أحوالها كتأبير النخل أو استخدام السيف في القتال أو الحكم في قضاء لفرد معين بناء على الظاهر أو بعث جيش ما للقتال أو رسم خطة لمعركة ونحو ذلك. ولا خلاف بين فقهاء الأصول، في أن الأحكام الدستورية أحكام تشريعية وأن أنظمة الحكم أنظمة قانونية تعالج السلوك البشري، ولذا لا وجه على الإطلاق في اعتبارها أحكاما دنيوية محضة كتأبير النخل أو تنفيذية كبعث الجيوش لجهة ما، فضلا عن عدم وجود أي قرينة شرعية قاطعة تدل على استثناء الأحكام الدستورية من وجوب الاقتداء بما جاء في سنته عليه أفضل الصلاة والسلام.

ولم يكتف أنصار الاتجاه التكيفي بمحاولة تطويع الأدلة الشرعية قسرا لتوافق اتجاهاتهم بل نجد لهم تعسفا واضحا، كالقول بنفي الإجماع والاستدلال على أن الشريعة الإسلامية لم تأت حتى على ذكر الخلافة الشرعية كقول عبدالحميد متولي إن الأحاديث التي يستند إليها القائلون بوجوب تطبيق الأحكام العملية للنظام السياسي الإسلامي ليس فيها «أي إشارة حتى إلى كلمة خلافة أو إمامة أو أي مرادف لها» [٩، ص١٦٥] على الرغم من تكرار لفظ الإمارة والخلافة والإمامة في عدد من الأحاديث الشريفة والتي منها **قوله صلى الله عليه وسلم**: «من أطاع الأمير فقد أطاعني»، «ستكون خلفاء فتكثر»، «الإمام جنة» إلى غير ذلك، من الأحاديث الصحيحة[٤].

---

(٤) لمزيد من التفاصيل حول الإمامة راجع: صحيح مسلم بشرح *النووي* (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، جزء ١٢، ص ص ٢٢٣ ـ ٢٣١.

ومما يدل على تهافت الفكر التوفيقي، اضطرار أنصار هذا الاتجاه أنفسهم إلى الاعتراف بأن جمهور علماء الشريعة يرون أن الأحكام العملية الدستورية التي وردت في الشريعة كالخلافة، إنما هي من أصول النظام السياسي الإسلامي، حيث يذكر متولي أن ذلك «هو رأي علماء الشريعة الذين بحثوا هذا الموضوع في العصر الحديث... اللهم إلا إذا استثنينا منهم عددا قليلا بل ضئيلا... بل نجد من فقهاء القانون الوضعي الحديث من يأخذ بهذا الرأي» [٩، ص١٣٥] ويقرر، أحد مفكري الأيديولوجيات الوضعية، فشل محاولة ربط الاتجاه التكيفي بالأصول الشرعية حيث يقول:

> ... هناك إشكالية كبرى، هي أنه على مدى القرن ونصف القرن الماضي كانت هناك معادلة أساسية تحكم العقل العربي هذه المعادلة التي أسسها رفاعة الطهطاوي وبطرس البستاني وخير الدين التونسي، واستمرت بعد ذلك في محمد عبده وطه حسين وعصر النهضة إلى آخر هذه التقاليد النهضوية، هذه المعادلة كانت تقول بالتراث والعصر، التراث والتجديد، الإسلام والغرب، الأصالة والمعاصرة وكان المقصود هو الحفاظ على مجموعة من القيم الراسخة في وجدان الجماهير لتسويغ القبول بقيم لم تكن موجودة من قبل. هذه هي الفكرة الأساسية في النهضة بكافة أشكالها. وتسويغ التحديث الذي قد يتناقض مع الدين، مع العرف، مع التقاليد العربية القديمة، تسويغ هذا بالبحث عن عناصر في التراث العربي الإسلامي تقول بأن هذا التحديث ممكن، هذه المعادلة... تخللتها مراحل من السقوط فلم تثبت باستمرار أمام التحديات الداخلية أو الخارجية... هذه المعادلة سقطت موضوعيا... على صعيد الواقع أصبح من المستحيل التوفيق أو التلفيق بين هذين العنصرين على النحو الذي ساد ١٥٠ سنة.(٥)

وعليه فيمكن التأكيد على أن الفكر التوفيقي ليس منبثقا أساسا من الأصول الإسلامية وإنما هو وليد ظروف تاريخية واجتماعية عاصرها المسلمون في القرنين الماضيين ولذا لا يمكن أن يمثل حقيقة التصور السياسي الإسلامي أو القواعد التي سيبنى عليها نظام الحكم الشرعي. حيث إن هذا النظام إنما يمكن تنظيره فقط بالبحث في المصادر والأصول الإسلامية للبرهنة على ضرورة وجود السلطة السياسية الشرعية وبيان القواعد التي تقوم عليها.

---

(٥) مقابلة مع غالي شكري، جريدة *القبس*، عدد ٥١٩٧ بتاريخ ١٩٨٦/١٠/٣٠م، ص ٢٦.

ضرورة السلطة السياسية في الإسلام

يعارض الإسلام الفوضى السياسية ويطالب بقيام السلطة المنظمة حتى في ما يتعلق بتنظيم الشؤون الخاصة، وفي ذلك **يقول الرسول صلى الله عليه وسلم**: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم». (٦)

ومن هذا استنبط الفقهاء وجوب وجود القيادة السياسية والمجتمع السياسي المنظم. فإذا كان الرسول عليه السلام قد أوجبها في الاجتماع الأصغر فهذا دليل واضح على وجوبها في الاجتماع الأكبر وهو اجتماع الأمة [١٢، ص٥].

ويعتبر وجود السلطة السياسية أمرا ضروريا لتسيير دفة الحياة الاجتماعية، والإسلام يدعو إلى إقامة السلطة السياسية المتمثلة في الدولة، فلا يمكن إقامة نظام حكم إسلامي دون وجود دولة تحمل مبادىء الإسلام الفكرية ونظمه الشرعية وتعمل على تطبيق أحكام الإسلام في واقع الحياة. ولذلك جعل ابن تيمية ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين التي لا قيام للدين إلا بها وأكد على ضرورة اتخاذ الإمارة وسيلة يتقرب بها المرء إلى الله سبحانه وتعالى [١٣، ص ص١٧٢- ١٧٣]. ولذلك يؤكد العديد من العلماء والفقهاء بأن الدين والسلطان مقترنان، فالدين هو القاعدة الأساسية للحياة والسلطان حارس للدين وما لا أساس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.

يقول عبدالقادر عودة رحمه الله:

> . . . وإذا كان الإسلام في حقيقته عقيدة ونظاما فإن طبيعته تقتضيه أن يكون حكما، ذلك أن قيام العقيدة يقتضي قيام النظام الذي أعد لخدمتها، ولا يمكن أن يقوم النظام الإسلامي إلا في ظل حكم إسلامي يماشي النظام الإسلامي ويؤازره، إذ أن كل حكم غير إسلامي لابد وأن يؤدي إلى تعطيل النظام الإسلامي. وإذا كان قيام النظام الإسلامي يقتضي قيام حكم إسلامي فمعنى ذلك أن الحكم الإسلامي من مقتضيات الإسلام، أو هو من طبيعة الإسلام [١٤، ص٦٩].

ولقد أشارت آيات القرآن الكريم إلى قيام السلطة السياسية التي تقيم الإسلام والعدل. فمثلا تدل الآية الكريمة ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ

---

(٦) أخرجه أبو داود، *راجع: جامع الأصول من أحاديث الرسول لابن الأثير* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، الجزء السادس، ص ١٣.

لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ ﴾[٧] على أن **الله سبحانه وتعالى** أراد قيام دولة إسلامية تقيم «العدل»، وربط **الله سبحانه وتعالى** بين إقامة العدل في المجتمع وبين القوة السياسية المتمثلة في «الحديد». وجعل الله شعار من يحمل لواء الإسلام ومن يمتلك القوة السياسية لإقامة العدل الإسلامي هو: «خير أمة»، وفي ذلك **يقول الله عز وجل**: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾.[٨] ولذلك يؤكد أبو الأعلى المودودي أن:

> وجود قوة قاهرة تسمى «الحكومة» أو «الدولة» تأخذ على عاتقها إقامة نظم المجتمع وبنائه أمر ضروري حتمي لم ينكره حتى اليوم سوى من يعتنقون المذاهب والفلسفات الفوضوية، أو المؤمنين بالتصوف الاشتراكي الذين يقولون بوجود مرحلة، ما إن نصل إليها حتى يصبح الإنسان ولا حاجة به إلى «حكومة» تدير مجتمعه وتنظمه [١٥، ص٢٦].

ويشير شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن **قوله تعالى**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٥٨ ﴾ من سورة النساء يدل على وجوب وجود المجتمع السياسي المنظم ولذلك أسمى ابن تيمية هذه الآية آية «الأمراء» [١٣، ص٣] وقد أكد العلماء والفقهاء على أن السلطة السياسية التي أوجب الإسلام قيامها تتمثل في «**الخلافة**» أو الإمامة الشرعية الكبرى، بمعنى أن الإسلام، كما سبقت الإشارة، ربط بين السلطة السياسية المنظمة لحياة المجتمع وبين الحكومة الشرعية الإسلامية وذلك يدل على عدم إطلاق السلطة السياسية أو طلب إقامة أية سلطة سياسية شريطة قيامها بتنظيم المجتمع لأن الهدف الإسلامي يتمثل في إقامة الشرع لا في تنظيم المجتمع أو إرضاء الشعب، وذلك يتطلب وجود سلطة سياسية تحمل الفكر الإسلامي وتسعى إلى تطبيق منهج الإسلام داخليا ونشر تعاليم الإسلام في الخارج.

ولذلك فالسلطة السياسية في الإسلام تختلف عن السلطة السياسية في الفكر الغربي في كونها منبثقة من الشريعة وهادفة إلى تطبيقها في كليات الحياة وجزئياتها. ومن هذا المنطلق أيضا تختلف نشأة الدولة الإسلامية عن الدولة في الغرب كما سنبين فيما يلي.

---

(٧) القرآن الكريم، سورة *الحديد*، آية ٢٥.

(٨) القرآن الكريم، سورة *آل عمران*، آية ١١٠.

نظرية نشوء الدولة الإسلامية

قدم علماء السياسة نظريات مختلفة حول نشأة الدولة سنتناول بعضها بالتفصيل للتعرف على أصل نشأة الدولة الإسلامية:

النظرية الثيوقراطية

ترى هذه النظرية بأن الحاكم يستمد سلطانه من الله، وأن الدولة مؤسسة اجتماعية مقدسة لأنها من صنع الله، ولذلك فالحاكم معصوم من الخطأ أو ينبغي أن يكون معصوما من الخطأ لأنه يستمد سلطانه مباشرة من الله. ولهذه النظرية علاقة بفكرة «تأليه الحاكم» التي سادت في مصر القديمة في عهود الفراعنة، وفي الهند، وفي الصين، وفي المدن اليونانية والرومانية القديمة [١٦، ص ص٤٧-٤٨]. ثم أدى ظهور المسيحية إلى قيام حركات معارضة لفكرة تأليه الحاكم، تمخضت في مرحلة من مراحل تطورها عن «نظرية الحق الإلهي المقدس» التي برزت نتيجة لتبني مذهب «**اباء الكنيسة**» الذي أكد على:

> إن الرب وقد خلق الإنسان، خلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر لأنه لا يحب لعباده الفوضى. وللسلطة الإلهية سيفان، سيف السلطة الدينية وسيف السلطة الزمنية، وإذا كان الرب يودع سيف السلطة الدينية للبابا في الكنيسة، فإنه يودع بنفسه وبإرادته المباشرة سيف السلطة الزمنية للإمبراطور [١٦، ص٥٠].

ومن هنا برزت للوجود «**نظرية السيفين**»، أو إزدواج السلطة حيث خضع الفرد لفكرة «**الولاء المزدوج**» بين السلطتين الروحية والزمنية.

ولما قويت شوكة الكنيسة ظهرت نظرية «**التفويض الإلهي**» التي هدفت إلى تقوية سلطة الكنيسة بضم السلطتين المادية والروحية إليها. ومن هنا يصبح الحاكم ممثلا للكنيسة وخاضعا لها ومسئولا أمامها [١٦، ص ص٥١-٥٢].

وقد أفرزت تلك النظريات، النظام الملكي المطلق المقدس الذي ساد أوروبا في مطلع القرن السادس عشر [١٦، ص٥٣] واستخدمها الملوك والسلاطين في تلك الفترة لتبرير وتعزيز «سلطتهم المطلقة الاستبدادية وتلافيا لمسئوليتهم عن أعمالهم أمام الشعب» [١٧، ص١٦٤]. وعليه، فإن هذه النظرية تختلف عن نظرية الحكم الإسلامي،

فالسلطة السياسية في الإسلام مدنية في ممارساتها وإن كانت روحية في تشريعاتها أي أن الدولة الإسلامية دولة دنيوية بشرية، إذ هي رئاسة عامة لرعاية شئون الناس في الحياة الدنيا يقوم بها البشر وتسوس البشر على أساس الشرع المنزّل من رب العالمين ويتبين هذا من حقيقتين:

١ ـ إن الحاكم الذي يمارس السلطة السياسية ليس معصوما أو متلقيا لوحي. ولذلك فليست له «قدسية» خاصة في المجتمع، بل يجب على المجتمع مراقبته ومحاسبته وتقويمه.

٢ ـ إن الإسلام لا يعترف مطلقا بالأساس «الثيوقراطي» للحكم الذي يربط بين السلطة السياسية والقداسة الإلهية. ويجعل الحاكم مفوضا مباشرة من الله تعالى. ولذلك فالسلطة السياسية، أو الحكومة، أو منصب الخلافة، لا يخرج عن كونه «حراسة الدين وسياسة الدنيا» كما أكد ذلك الماوردي وابن خلدون وغيرهما من المفكرين. والحراسة تختلف جوهريا عن الهيمنة التي مارسها رجال الكنيسة في أوروبا [٣، ص ص٢٠٧ـ٢٠٨]. وتمتع الأمة الإسلامية بممارسة السلطان هو تكليف شرعي ومسئولية عظمى سيحاسب عليها أفرادها أمام الله متبوعا بالثواب أو العقاب على قدر القيام بهذه المهمة أو التقصير فيها.

النظريات الديموقراطية

أهم النظريات الديموقراطية المفسرة لنشأة الدولة نظرية «**العقد الاجتماعي**». تؤكد هذه النظرية بأن الدولة نشأت نتيجة لعقد أبرم بين المحكومين أنفسهم أو بين الحاكم والمحكومين. وارتبطت فكرة العقد بالإرادة، ولذلك فنشأة الدولة مرتبطة بإرادة الإنسان ورغبته في إقامة المجتمع السياسي المنظم [١٦، ص٥٤]. وقد تناول نظرية العقد الاجتماعي عدد من الفلاسفة السياسيين أشهرهم «**هوبز، ولوك، وروسو**» الذين تناولوا فكرة الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى المجتمع السياسي المنظم عن طريق التعاقد. وقد استخدم كل من هوبز ولوك وروسو نظرية العقد الاجتماعي لتحقيق أهداف مختلفة. ففي حين استخدمها هوبز لتبرير وتدعيم الحكم الملكي المطلق، دافع عنها لوك لإقرار الحكومة الدستورية المقيدة، وأقرها روسو لدعم نظريته عن السيادة الشعبية [١٨، ص٦٨].

ويحتج البعض بأن هناك تشابها بين فكرة العقد أو التعاقد وبين البيعة في الإسلام، فالإمامة أو الخلافة عبارة عن عقد بين الحاكم والمحكوم، عقد مبني على الاختيار تقبل فيه الأمة إقامة نائب عنها يتولى مسئولية رعاية شئونها في حين تتولى هي اختياره وتمتلك حق عزله [١٧، ص١٤٣]. وهذا يؤكد بدوره أن السلطة السياسية في الإسلام قائمة بمعزل عن الحاكم، فهي تتمثل في شخص معنوي اسمه الدولة أو ما يرمز إليه بالأمة أو جماعة المسلمين [١٧، ص١٤٥]. ومما يدل على توصل علماء المسلمين إلى فكرة «**الدولة الدائمة**» ـ ونعني بها استمرار الدولة وبقاءها مع غياب الحاكم ـ هو التأكيد بأن الحكام والموظفين عبارة عن «**نواب للأمة**»، والنائب ليست له صفة الدوام والاستمرار بعكس الأمة [١٧، ص١٤٧].

على أنه مع وجود هذا التشابه، إلا أن نظرية العقد الاجتماعي تختلف جوهريا عن التعاقد بين الحاكم والمحكوم في النظرية الإسلامية. فنظرية العقد تجعل وجود الدولة ناتجا عن العقد الاجتماعي بينما وجود الدولة، في النظرية الإسلامية، هو نتيجة لتنفيذ الأوامر الشرعية التي اعتنقتها جمهرة الأمة والتي طلبت إقامة الدولة لتنفيذ الشرع في واقع الحياة. كما أن فكرة العقد الاجتماعي خيالية، أما التعاقد في النظرية الإسلامية في صورته الشرعية ـ وهي البيعة ـ فقضية واقعية مثبتة تاريخيا. والعقد الإسلامي من ناحية أخرى لا يحدد حقوق الأفراد وحرياتهم، فحقوق المسلم وحرياته محددة في **القرآن الكريم والسنة المشرفة** [١٧، ص١٧٩] بعكس نظرية العقد الاجتماعي التي تربط بين العقد وبين التنازل «الجزئي» أو «الكلي» عن الحقوق والحريات، حيث يتفق الأفراد على التنازل عن بعض أو كل حقوقهم للحاكم. كذلك فإن «العقد الاجتماعي يظل إلى الأبد منتجا آثاره على الإنسانية كافة وملزمة إياها بها مهما تعاقبت الأجيال. ولكن عقد البيعة بين الأمة وبين الخليفة يظل منتجا لآثاره (ساري المفعول) مادام سليما» [١٧، ص ص١٧٩-١٨٠] أي ما لم يطرأ تغيير (كموت الخليفة، أو عزله أو خروجه على شروط الخلافة) فإن العقد هنا يفقد قيمته.

نظرية القوة

ترجع هذه النظرية أصل الدولة إلى القوة التي تمكن جماعة من الأفراد من فرض

سلطانهم على المجتمع وانتزاع حق الحكم. وتؤكد هذه النظرية أن نشوء الدولة يرتبط بصراع القوى الذي يسود فيه المنتصر (قانون الأقوى) [١٦، ص٦٠]. وقد تعرض ابن خلدون لفكرة القوة كأساس لوجود الدولة في مقدمته، حيث ربط بين الملك وحب التغلب، وبين الحاجة إلى الاجتماع ووجود الوازع الذي تتوفر لديه «الشوكة والقوة الكافية ليكون حقا وازعا للمعتدي ورادعا وحاميا لسائر المجتمع الذي انتصب ملكا عليه». وذلك يتطلب ـ بجانب القوة المادية ـ وجود «العصبية» المؤازرة والمساندة له [١٩، ص٤٦].

وقد ذهب علي عبدالرازق في كتاب **الإسلام وأصول الحكم** إلى التأكيد بأن الدولة الإسلامية قامت على أساس القوة والسيف. وهذه مغالطة تاريخية لأن الدولة التي أقامها **الرسول صلى الله عليه وسلم** لم يكن أساسها السيف. فلم ينتزع **الرسول صلى الله عليه وسلم** السلطان بالقوة من حاكم آخر وإنما هاجر إلى المدينة ودخلها مسالما لا محاربا وأقام بها دولته [١٧، ص ص١٨١-١٨٤]. بناءً على طلب أهلها وبعد بيعتهم له رئيسا لدولتهم.

وقد تعرضت نظرية القوة لعدة انتقادات منها:

١ ـ إن القوة كأساس لوجود الدولة تصلح لتفسير نشأة بعض الدول وليس كلها، «فهناك انتصارات لم تحقق دولا، كما أن الانتصار في بعض الأحوال قد يكون ظرفا مصاحبا لنشأة الدولة، ولكنه ليس هو الذي يخلقها ويكونها» [١٦، ص٦٢]

٢ ـ لا تعترف هذه النظرية بوجود عنصر التعاون أو غيره من الأسس السلمية التي تلعب دورا في وجود الدول [١٨، ص١٠٤].

نظرية التطور العائلي

تؤكد هذه النظرية بأن أصل الدولة يعود إلى الأسرة التي تتطور إلى القبيلة ثم مجموعة القبائل التي تجتمع لتكون الدولة. وكان أرسطو أول من نادى بأن الدولة كائن عضوي ينمو ويتطور من الخلية الأولى وهي الأسرة، وأن السلطة فيها مستمدة تاريخيا من سلطة رب الأسرة أو شيخ القبيلة. وقد انتقدت هذه النظرية على أساس أن السلطة الأسرية شخصية إجبارية على أفراد الأسرة وتقترن بوجود رب الأسرة وتنتهي بموته، أما أفراد السلطة السياسية فهم مختارون من الأمة، كما أن أهداف الأسرة ضيقة ومحدودة بعكس أهداف الدولة

العـامـة [١٦، ص ص٤٣-٤٤]. هذا بالإضـافة إلى أن هذه النظرية وإن كانت تصلح لتفسير تطور بعض المجتمعات البشرية، فهي لا تكفي لاطلاق صفة العمومية على كل الدول، فأمريكا مثلا نشأت نتيجة لظروف سياسية واقتصادية لاتمت لهذه النظرية بصلة، وكـذلـك الحال بالنسبة للدولة الإسلامية التي أوجدتها ظروف مغايرة تماما لفكرة التطور الطبيعي التي نادت بها هذه النظرية [١٧، ص١٨٦].

نظرية التطور التاريخي

ترى هذه النظرية أن الدولة وجدت نتيجة لعدة عوامل تاريخية تفاعلت مع مرور الزمن فولدت الكيان السياسي المعروف بالدولة. ومولد الدولة، حسب هذه النظرية يختلف باختلاف الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتمثل هذه القاعدة جوهر الاختلاف بين أنظمة الحكم المختلفة وأشكال الدول.

وقد تناولت «**النظرية الماركسية**» فكرة التطور التاريخي للدولة واستندت إليها في تفسير نشأة الدولة. وتربط النظرية الماركسية بين الطبقات الاجتماعية أو الانقسام الطبقي وبين وجود الدولة. ولذلك يؤكد الماركسيون بأن الدولة أداة الصراع الطبقي فهي وكالة نشأت لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة. وقد مر المجتمع، حسب النظرية الماركسية، بمرحلة لم يكن فيها بحاجة إلى الدولة وهي مرحلة «**الشيوعية البدائية**». ولكن قيام الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وقيام بعض أفراد المجتمع بتحويل البعض الآخر إلى عبيد أدى إلى قيام المؤسسة السياسية التي تكفـل بقاء الامتيازات للطبقة الحاكمة وتمكنها من السيطرة على الطبقات الفقيرة. ولذلك فالدولة ظاهرة طبقية مرتبطة بانقسام المجتمع الطبقي، وكلما زاد انقسام المجتمع حدة، زادت الحاجة إلى الدولة كأداة قمعية في يد الطبقة الحاكمة. وقد تناولت النـظرية الماركسية، أيضا، تطور الدولة من نظام الرق، إلى الاقطاع، وإلى الرأسمالية، فالاشتراكية، فالشيوعية وهي المرحلة الأخيرة التي تنتهي فيها الدولة نظرا لتلاشي الصراع الطبقي، حيث لا توجد هناك حاجة لبقاء الدولة [١٦، ص ص٥٩-٦٠].

ويتضـح من هذا التحليل أن نشـأة الـدولة الإسلامية لا تتفق مع نظرية التطور التاريخي لأنها محددة المنشأ، فقد أنشأها **الرسول صلى الله عليه وسلم** بعد أن استقر في **المدينة**

المنورة. وهي وإن نشأت عقب صراع مرير إلا أنه كان صراعا عقيديا وليس صراعا طبقيا، حيث إن الصحابة الذين قبلوا الإسلام في الدور الأول للدعوة كان منهم الفقير والغني والحر والعبد والتاجر والعامل ولذا فإن الصراع الطبقي لم يلعب أي دور في نشأتها أو جعلها أداة قمعية كما توضح النظرية الماركسية، والتي كذلك ظهر خطأ افتراضاتها الأساسية، المؤكدة لفكرة زوال الدولة أو الوصول بالمجتمع إلى مرحلة «ما بعد الدولة» وذلك من الواقع الحالي للدول الماركسية في العالم.

النظرية العقيدية لنشوء الدولة الإسلامية

تختلف نشأة الدولة الإسلامية إذن عن النظريات السابقة المفسرة لوجود الدولة. ويمكن القول بأن أصل نشأة الدولة الإسلامية يعود في الحقيقة إلى الأسس العقيدية، والتي تنبثق، حسب التصور الإسلامي، من «**التوجيه الرباني**» الذي بدأ بأمر **الهجرة النبوية** إلى **المدينة المنورة** [١٧، ص١٩٠] ومن ناحية أخرى، يمكن القول بأن طبيعة الدولة الإسلامية «**دولة فكرية عقيدية**» يعود أصل نشأتها إلى الرغبة في إبلاغ رسالة الإسلام للأمم والشعوب والدعوة إليه وفي تطبيق الشريعة الإسلامية، **مصداقا لقوله تعالى**: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾.(٩) ولذلك فإن هدف الدولة ليس سلبيا يتمثل في منع اعتداء الأفراد على بعض، أو قمعيا يرتبط بمصالح الطبقات الحاكمة المسيطرة التي تسعى إلى البقاء في الحكم عن طريق استخدام المؤسسة السياسية المسماة بالدولة كأداة لقمع الطبقات الفقيرة والكادحة وخدمة مصالح الطبقة المسيطرة.

ولذلك يمكن لتنظير نشوء الدولة الإسلامية القول بأن:

> الدولة تنشأ بنشوء أفكار جديدة تقوم عليها ويتحول السلطان فيها بتحول هذه الأفكار، لأن الأفكار إذا أصبحت مفاهيم أثرت على سلوك الإنسان، وجعلت سلوكه يسير حسب هذه المفاهيم، فتتغير نظراته إلى الحياة، وتبعا لتغيرها تتغير نظرته إلى المصالح . . . والسلطة إنما هي رعاية هذه المصالح والإشراف على تسييرها [٢٠، ص١١٩].

---

(٩) القرآن الكريم، سورة *الحج*، آية ٤١.

ولذلك يمكن تعريف الدولة بأنها «**كيان تنفيذي**» تتولى فيه فئة مختارة من الأمة تمثل الدولة تنفيذ «مجموعة المفاهيم والمقاييس والقناعات التي تقبلتها الأمة» [٢٠، ص١٢١]. **فالدولة الإسلامية** إذن مؤسسة دائمة تعمل على تنفيذ أحكام الشرع في الداخل وتبليغ رسالة الإسلام في الخارج، وهي لذلك «قوة مقيدة التصرف بالشرع، ووسيلة ضرورية دائمية (تقيمها) الأمة لتنفيذ أحكام الشرع في المجتمع الذي تحكمه أفرادا وجماعات، ولتحمل الدعوة الإسلامية للعالم» [٢١، ص١٠].

ولذلك، فقيام الدولة يرتبط بالفكرة، وتمثل العقيدة الإسلامية فكر الحياة الواقعية لدى المسلمين، ولذلك فأساس هذه الدولة ثابت. وبحسب هذه النظرية العقيدية لنشوء الدولة الإسلامية فإن انبثاق جوهر الدولة الإسلامية من الفكرة يجعلها تقف على طرفيْ نقيض مع الدولة القومية الحديثة، وعليه فإن التأكيد بأن مكونات الدولة الأربعة: الشعب، والإقليم، والحكومة، والسيادة تصلح لتفسير واقع الدولة الإسلامية يعد مغالطة كبرى وذلك لأنه ليست هناك علاقة مباشرة بين عنصر السكان وإسلامية الدولة.

فقد تتكون دولة ما من أغلبية مسلمة أو يكون كل سكانها من المسلمين ولكنها لا تسمى دولة إسلامية، لأن تلك التسمية تقتضي أن تقيم الدولة نظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي على الأسس الإسلامية وأن تدمج هذه المبادىء في دستورها [١٠، ص١٦].

ونستدل على ذلك ـ أي على عدم ارتباط إسلامية الدولة بالعنصر السكاني ـ من تعريف فقهاء المسلمين لدار الإسلام ودار الحرب، حيث جعل الفقهاء ركيزة التمييز بينهما إقامة أحكام الإسلام. ولذلك يؤكد مجتهدو الفقهاء ـ مثل الكاساني وغيره ـ أن الدار تسمى دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها وكذلك الحال بالنسبة لدار الكفر «وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر» [٢٢، ص٥١] فدار الإسلام ودار الكفر إضافة إلى الإسلام والكفر كما تسمى الجنة دار السلام وتسمى النار دار البوار، ولذلك أصبح ظهور أحكام الإسلام شرطا كافيا لتصير الدار دار إسلام وكذلك الحال بالنسبة لدار الكفر.

وإذا كانت الدولة الإسلامية تعترف بأهمية عنصر السكان والحكومة كأداة لتنظيم المجتمع وبغيرها من الأسس السابقة، إلا أن المرتكز الإقليمي، أو اللغوي، أو العنصري لا يمثل الركيزة الأساسية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية. فالعامل أو العنصر الذي يربط شعب هذه الدولة، هو خضوعهم للفكرة الإسلامية المتمثلة في العقيدة. وكذلك الحال بالنسبة للإقليم، فالإسلام لا يعترف بالحدود الطبيعية والصناعية، لأن هدفه الأساسي هو نشر الفكر الإسلامي وإحداث إنقلاب إسلامي يقضي على الأنظمة المخالفة له ويزيلها تماما من الوجود. وحتى إذا كانت الدولة الإسلامية محدودة جغرافيا لفترة ما، إضطرارا، فإن الهدف يجب أن يتجاوز الحدود بغرض تكوين الدولة العالمية [٢٣، ص٢١]. ولم يكن قيام دولة **الرسول صلى الله عليه وسلم** في المدينة دلالة على وجوب تخصيص إقليم معين، وإنما كان لأن أهل المدينة تبنوا الفكرة الإسلامية ورغبوا تطبيقها في مجتمعهم. ولذا كان بالإمكان قيام تلك الدولة في مكان آخر لو تبنت جماعة أخرى الفكرة الإسلامية [٢٤، ص٢٢].

نتائج البحث

لقد قدم البحث نقدا تحليليا لمنطلقات المدرسة التوفيقية الفكرية وأوضح البحث أن الخطأ الأساسي الذي يقع فيه من تناول الفكر السياسي في الإسلام إنما يكمن في تبني الفكر «**التوفيقي**» المتهافت وفي إضفاء صفة العمومية على التشريعات الإسلامية الخاصة بالسياسة والحكم. حيث أدى ذلك إلى خلع المفاهيم الغربية من ديموقراطية، وحرية، واشتراكية على النظام السياسي الإسلامي، الأمر الذي أدى بدوره إلى الانصراف عن البحث في أسس الدولة الإسلامية من منظور إسلامي، وإلى تطويع مدلولات في الفقه السياسي الإسلامي كي تشابه قسرا المدلولات السياسية في الفقه الوضعي الغربي. ولذلك أكد البحث أن خصوصية الفكر الإسلامي في مجال الحكم والدولة إنما تبرز بالتركيز على دراسة الأسس الشرعية الإسلامية وذلك لتكامل منهج الإسلام السياسي ولانبثاق القوانين الشرعية السياسية من التشريع الإسلامي المناقض للفكر الوضعي.

كما تناول البحث، أيضا، ضرورة السلطة السياسية في الإسلام، أي ضرورة قيام الدولة أو الحكم الإسلامي كأساس لتطبيق الشريعة الإسلامية داخليا ونشر التعاليم الإسلامية في الخارج. وقدم استعراضا لنظريات نشوء الدولة بهدف إظهار المرتكز العقيدي للدولة الإسلامية، وبهدف طرح منظور جديد لتفسير نشأة الدولة الإسلامية.

المراجع

[١] **المودودي، أبو الأعلى**. *نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور*. لاهور: دار الفكر، ١٩٦٩م.

[٢] **حسين، محمد الخضر**. *نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم*. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ.

[٣] **النادي، فؤاد محمد**. *موسوعة الفقه السياسي ونظم الحكم في الإسلام. الكتاب الأول. نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي. دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة*. القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

[٤] **المبارك، محمد**. *ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد*. بيروت: دار الفكر، (بدون تاريخ).

[٥] **الصدر، محمد باقر**. *إقتصادنا*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م.

[٦] **الأنصاري، محمد جابر**. *تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠م*. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٠م.

[٧] **الخالدي، محمود عبدالمجيد**. *قواعد نظام الحكم في الإسلام*. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠م.

[٨] **العقاد، عباس محمود**. *الديموقراطية في الإسلام*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩م.

[٩] **متولي، عبدالحميد**. *مبادىء نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة*. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٨م.

[١٠] **أسد، محمد**. *منهاج الإسلام في الحكم*. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.

[١١] **اليحصبي، القاضي أبي الفضل عياض**. *الشفا تعريف حقوق المصطفى*، جزئين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م.

[١٢] **ابن تيميه، تقي الدين أحمد**. *الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية*. دار الكتاب العربي (تاريخ النشر ومكانه غير معروفين).

[١٣] ....., ... *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٥١م.

[١٤] **عودة، عبدالقادر**. *الإسلام وأوضاعنا السياسية*. القاهرة: دار المختار الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.

[١٥] **المودودي، أبو الأعلى**. *الحكومة الإسلامية*، ترجمة: أحمد إدريس. القاهرة: دار المختار الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٧٧م.

[١٦] **الجرف، طعيمة**. *نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ـ دراسة مقارنة*. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٨م.

[١٧] **الصعيدي، حازم عبدالمتعال**. *النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث*. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.

[١٨] **نصر، محمد عبدالمعز**. *في النظريات والنظم السياسية*. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.
[١٩] **عبدالسلام، أحمد**. *دراسات في مصطلح السياسة عند العرب*. تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨م.
[٢٠] **السباتين، يوسف**. *طريق العزة* (مكان النشر غير معروف)، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
[٢١] **النبهاني، تقي الدين**. *نظام الحكم في الإسلام*. القدس (مكان النشر غير معروف) ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.
[٢٢] **أبو عيد، عارف خليل**. *العلاقات الخارجية في دولة الخلافة*. الكويت: دار الأرقم، ١٩٨٣م.
[٢٣] **أحمد، محمد عزيز**. «مفهوم الدولة في الإسلام» من كتاب، *الإسلام والأنظمة السياسية*. بأقلام عشرة من علماء الإسلام، دار الكتاب العربي (بدون تاريخ).
[٢٤] **عثمان، فتحي**. *دولة الفكرة التي أقامها رسول الإسلام عقب الهجرة. تجربة مبكرة للدولة الأيديولوجية في التاريخ*. الكويت: الدار الكويتية للطباعة والنشر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

(*قدم في*: ١٤٠٧/٦/١٣، *قبل للنشر*: ١٤٠٧/٩/٥)

A Critique of the Reconciling Approach to the Islamic Ruling System

M.A. Mofti
Associate Professor, Department of Political Sciences, College of Administrative Sciences, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia

Abstract. This paper represents a critique of the reconciling approach to the Islamic ruling system. Section one establishes that this approach does not stem from the legitimate rules of the Islamic principles. Section two concludes that application of Islamic rules requires the establishment of an Islamic authority that enforces the principles of Islam in real life. Section three shows that the rise of the Islamic state is based in thought and belief. This section also establishes that Islam is the foundation of actual life for Muslims.