الجمهـــوريـــة الجـزائـريـة الديـــمقراطيـة الشـعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة الـتـعـلـيـم الـعـالـــي و الـبـحـث الـعـلـمـــي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
كلـيـة العلوم الإجتمـاعيـة
Faculté des sciences sociales
جامعة وهران
Université d'Oran
قسم الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تحت عنوان :

مفهوم الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر

أبو الأعلى المودودي نموذجا

إعداد الطالب :

طـاب عيـــسى

إشـــــــراف :

أ.د. محمد عبد الـلاوي

لجنة المناقشة :
د. أنور حمادي ..... رئيسا.
أ.د محمد عبد اللاوي ....مقررا.
د. محمد بوشيبة ....عضوا.
د. مختار برياح ....عضوا.

السنة الجامعية: 2013 / 2014 م.

باسم الله الرحمان الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

وعلى صحبه أجمعين.

الإهداء

إلى والداتي ووالدي عُربون حُب ووفاء.

إلى زوجتي رفقةً وشراكةً.

إلى الكوثر (فاطمة الزهراء).

إلى صفاء (صفاءًا ونقاءًا).

إلى اللؤلؤة وداد (وُدًا وهيامًا).

كلمة شكر

أتوجه بالشكر والامتنان للأستاذ الدكتور : محمد عبد اللاوي

مؤسسا - بمعية الأستاذ الدكتور : البخاري حمانة- لقسم

الفلسفة بجامعة وهران، ومشرفا على هذا العمل الذي هو ثمرة

التأسيس ، والشكر موصول بصفة خاصة الى الصديقين الأخوين :

الدكتور : بوشيبة محمد

على الدعم المعنوي والمادي الذي أسداه لي،

والأستاذ : شريف الدين بن دوبة على مؤازرته لي نصحا وعملا،

واليهما كامل الحب والتقدير ،

والتحية الى الزملاء في قسم الفلسفة لخدمتهم الفعل

الفلسفي،

وجازى الله الجميع أحسن الجزاء،

المقدمــة:

مقدمـــة:

يدور هذا البحث حول مفهوم الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر وبخاصة عند أبي الأعلى المودودي [1]، أحد أبرز وجوه الصحوة الاسلامية المعاصرة. اليه يعود الفضل في الانتقال بالفكرة من حيز الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بالتعبير الأرسطي. فالمودودي منظر حركي ارتبط عنده الفكر بالممارسة فيما يسميه كارل ماركس بالبراكسيس. يعد مؤسس الجماعة الإسلامية بباكستان ومنظرها أو مرشدها. وهو غزير الإنتاج ، بلغت كتبه حوالي 70 كتابا بين كتاب فكري يقيم الفكرة وكتاب دعوي يجلب إليها الأنصار وكتاب في الاستراتيجية والتكتيك متعهدا به حركته بالتوجيه والإرشاد. وقد عمل على تخليص المجتمعات الاسلامية من شوائب الحضارة والقيم الغربية. والعودة الى اسلام الأصول . والتخلص من عقدة النقص. فاستقطب انتباه المثقفين الأكثر تغريبا. يقول في ذلك الندوي :(كانت مقاومة المفاهيم والقيم الغربية على قدم وساق تؤدي دورها في لون خاص ، اذ استرعى الأستاذ الكبير السيد أبو الأعلى المودودي في منتصف هذا القرن انتباه الطبقة المثقفة من المسلمين بمقالاته القيمة التي كان يكتبها في مجلته الغراء " ترجمان القرآن " الصادرة من حيدر أباد – الهند ، في نقد الحضارة الغربية ، ونظام الحياة الغربي...)[2].

واليه يعود الفضل ولمعاصريه من أمثال حسن البنا وسيد قطب في زرع الفكرة ونشرها والسعي الى تجسيدها من خلال التنظيم الذي هو الجماعة الاسلامية بباكستان والتنظيم العالمي للإخوان المسلمين . ويثير هذا البحث إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في المجال الاسلامي ، وهي من أكثر الإشكاليات استعصاء لما فيها من تعدد للطروحات ، و تباين فكري ومنهجي يصل أحيانا على مستوى العمل، حد التكفير والاقتتال. مع العلم أن الاغتيال السياسي قديم في المجتمع الاسلامي ويؤرخ له هادي

1 – أبو الأعلى المودودي: (1903 . 1979م) داعية ومفكر اسلامي باكستاني ، اشتغل بالصحافة حيث أصدر مجلة ترجمان القرآن (ترجمان القرآن) 1933 وكان شعارها "احملوا أيها المسلمون دعوة القرآن، وانهضوا، وحلّقوا فوق العالم" وفي 1941 أسس حزب (الجماعة الاسلامية) واختير أميرا لها إلى غاية 1972م حيث أُعْفي من منصبه بناء على طلبه لمرضه . اعتقل عدة مرات وحكم عليه بالإعدام . 1979منحت له جائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام وقد تبرع بقيمة الجائزة لإنشاء مجمع المعارف الإسلامية بلاهور. أصدر حوالي مؤلف منهم : نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور–الخلافة والملك– الحكومة الاسلامية – منهاج الانقلاب الاسلامي – تدوين الدستور الاسلامي.

2– الندوي أبو الحسن : (التفسير السياسي للإسلام) ص14 ، الطبعة الأولى 1980 ، دار أفاق الغد ، القاهرة ، مصر.

علوي في كتابه " الاغتيال السياسي في الاسلام " وكذلك يؤكد الدكتور عبد الإله بلقزيز قدم فكر التكفير اذ يقول : (لفكرة التكفير – الرائجة لدى بعض الحركة الاسلامية اليوم – تاريخ . وتاريخها يعود الى جذور وينابيع التجربة الحضارية العربية – الاسلامية في العصر الوسيط). [1]

ما يقتضي من الباحث تفادي الضبابية الفكرية تلك والتباين الفكري والمذهبي والتراشق الإيديولوجي والاستبعاد المتبادل والبحث في الأسس والمفاهيم التي ينبني عليها الفكر الإسلامي ومن ثم الغوص في البنى النظرية وقراءتها في سياقاتها التاريخية. كما ينبغي تجنب مقابلة المفاهيم الإسلامية للدين وللسياسة والدولة والتشريع والأخلاق والتداول على السلطة وتسيير شؤون المجتمع بالمفاهيم الغربية مثل الديمقراطية والحرية والعلمانية والدستور والبرلمان والانتخاب والتداول على السلطة ليس لأن الاسلام يجمع بين المجالين كما يرى البعض بل لاختلاف التجربتين الحضاريتين، وتباين الأسس النظرية والممارسة التاريخية. ومعلوم أن إسقاط تلك المفاهيم على الواقع الإسلامي أو مقابلة المفاهيم ببعضها لن يؤدي سوى الى تعميق الهوة بين أنصار مشروعين متناقضين كلية واحتدام الصراع أكثر. أي يعمق الإشكال بصورة تؤدي الى التصلب الفكري والاستبعاد الإيديولوجي المتبادل وينتهي بالباحث إلى لزوم موقعه خلف صفوف القادة السياسيين. ومعلوم أن هذه الإشكالية بدأت مع الفتنة الكبرى في التاريخ الاسلامي وبالضبط منذ أن رفعت المصاحف طلبا للاحتكام الى كتاب الله وما تفرع عنها من فرق هي في الواقع أحزاب سياسية. وانتهت بانقضاء فترة الخلافة الراشدة التي حل محلها الملك العضوض. وقد عمقت السلطة الأموية الأمر حيث صار الدين في خدمة السياسة التي لم تكن في الغالب شرعية تراعي المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية. وتحول بعض الفقهاء الى كتبة في البلاط أو فقهاء سلطان واضْطُهِدَ البقية ممن حاولوا الحفاظ على استقلاليتهم أو أبدوا اعتراضا صريحا على ممارسات سلطة الأمر الواقع ، سلطة العشيرة . والواقع أن الفتنة لم تبدأ مع صراع علي ومعاوية بل طالت الخلافة منذ مقتل عمر ابن الخطاب واحتدم الصراع مع مقتل عثمان واتهام علي ابن أبي طالب.

---

1 – بلقزيز عبد الاله " الاسلام والسياسة : دور الحركة الاسلامية في صوغ المجال السياسي' ص 88 ، الطبعة الأولى 2001، المركز الثقافي العربي .الدار البيضاء . المغرب

وهي الفتنة التي أسالت دماء المسلمين وصفت آل البيت. (وهكذا نجده (المقصود معاوية) من جهة يكرر في خطبه أن ما حدث من حرب بينه وبين علي بن أبي طالب ، وما كان انتصاره وانتزاعه الحكم ، إنما كان " بقضاء الله وقدره " ...) [1].

والواقع أن الرسول ذاته كان زعيما سياسيا أقام دعوة ودولة . حارب وفاوض وتحالف وأمضى المواثيق والعهود واستشار ونظم الاقتصاد: ففرض الجزية وقسم الغنائم . وراسل الملوك والقياصرة والأباطرة. وقد كانت هجرته الى يثرب ايذانا بقيام دولة على أنقاض القبيلة والعشيرة. وبعقد تحالفات جديدة وأشكال في التنظيم الاجتماعي لم تعرفها مكة. وفي المدينة ستنطلق الدعوة والدولة متلازمتين هو التلازم الذي سيتحول مع مجرى التاريخ الى اشكال سياسي فكري. ففي المدينة كتبت صحيفة المدينة الوثيقة المؤسسة التي اجتمعت فيها كافة أطياف يثرب. والتي تحددت فيها أسس العلاقات بين مختلف أطراف المجتمع المديني أو فاعليه السياسيين. وفيها تمت دسترة حقوق وواجبات كل الأعضاء. وصارت منذ ذلك التاريخ المدينة عاصمة الدولة الناشئة. وفي التغيير الذي طرأ على تسميتها دلالة سياسية بالغة فالمدينة في لغة العرب آنذاك هي الأرض التي يبنى فيها حصن ومعلوم أن للحصون قيمة عسكرية وسياسية قوية فهو رمز سيادة الدولة ومنعتها. وبالتالي فان هذا التغيير في التسمية تعبير عن ذاك التحول الكبير .

ونضيف أن المدينة تجمع بشري أكبر من القبيلة ومفتوح ومتعدد ولا تحكمه التحالفات القبلية الضيقة بل العلاقات المادية المصلحية. واذا كان الرسول قد أكره على الهجرة فان اختيار وجهته صوب يثرب يحمل هو الآخر كل الدلالات السابقة. خاصة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يبحث في يثرب عن مجرد تحالفات قبلية – بالرغم من احترامه اياها في بناءه للدولة الناشئة_ بل كان يتجه الى بناء دولة . ويذهب شاكر النابلسي الى أبعد من ذلك إذ يقول: (فالرسول عندما دخل المدينة مهاجرا كان أول عمل قام به وقبل أن يكتمل الاسلام ، اذ كان أمام الاسلام عشر سنوات أخرى لكي يكتمل ، وقبل أن يرسخ الاسلام ، وقبل أن يدعو الى الاسلام في المدينة ، أن أسس " دولة المدينة " أو " دولة الرسول " في المدينة ، وكانت دولة غير دينية وغير اسلامية.) [2]

1– الجابري محمد عابد ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص 83 ، الطبعة الأولى 1996 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان .

2– النابلسي شاكر " أسئلة الحمقى في السياسة والاسلام السياسي " ص 100، الطبعة الأولى 2005 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، لبنان.

فقد عرفت يثرب تنوعا كبيرا في تركيبتها البشرية كان ضروريا لتجاوز منطق القبيلة الى الدولة . لكنها لم تعرف السلطة التي تضبط النزاعات خاصة بين الأوس والخزرج ما يفسر ترحيبها بالوافد الجديد الذي توسمت فيه مشروعه . وتحتاج صحيفة المدينة الى اعادة قراءة على ضوء مفاهيم العصر مثل مواثيق حقوق الإنسان والحريات العامة والخاصة وفكرة المساواة بين المعتقدات ، اذ شملت مختلف أطياف المدينة من يهود وأوس وخزرج ومهاجرين دون تمييز في الجنس أو اللون أو المعتقد. ولم تتم فيها الإشارة الى أي دين رسمي للدولة بل ولم يحظى فيها الإسلام بأي اعتبار خاص بل تنص صراحة على تساوي كافة الأديان وأن الدولة لكافة مواطنيها.

ولكن التنظير للسياسية جاء في مرحلة جد متأخرة وفي سياق وظروف أخرى. قال الجابري(أما " فقه السياسة "، فلم يظهر الا في فترة متأخرة مع الماوردي بصورة خاصة .) [1] وإن كان المتكلمون قد خاضوا في هذه الأمور. غير أن ما يهمنا أن النظرية السياسية جاءت تبعا لممارسة تاريخية وأن النظرية

انما تعكس في حقيقة الأمر هذه التجربة التاريخية أو تلك حتى وان استندت على مفاهيم دينية أو بالأحرى شحذت مفاهيم دينية . وينبغي في هذا الصدد العودة الى التاريخ للوقوف على مختلف الأفكار السياسية التي اعقبت وفاة الرسول لنرى ان كانت قد تبلورت نظرية في السياسة انطلاقا من الكتاب أم أنها في حقيقة الأمر تعبير عن حاجة عملية تلفعت بمفاهيم الدين. ولنرى كيف تبلورت معالم الايديولوجية الدينية في السياسة.

وتزداد هذه الاشكالية حدة وتعقيدا اليوم خاصة بعد انتشار فكرة العلمانية في العالم الاسلامي مع قيام الدول الوطنية وبخاصة مع بروز مفكرين علمانيين يدعون الى رسم العلاقة بين البعدين بتكريس الاستقلالية المتبادلة. ويقوم هذا التوجه كما هو معلوم على اعتقاد مفاده أن الدين أو الروحانيات بصورة عامة هي مجال خاص أو شأن فردي خالص أما السياسة فهي فن تسيير الشأن العام. أو بتعبير أوضح الدين مجال العلاقة بين المخلوق والخالق أما السياسة فهي تضع أسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وبالتالي فلا مجال لتديين السياسة أو تسييس الدين. أو بتعبير آخر إبعاد كل ما هو غيبي عما هو مادي. ويرجع أغلب المفكرين العرب والاسلاميين هذا التباين الفكري الى :

11– الجابري محمد عابد ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص 83 ، الطبعة الأولى 1996 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان .

2– النابلسي شاكر " أسئلة الحمقى في السياسة والاسلام السياسي " ص 100، الطبعة الأولى 2005 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، لبنان.

– الانقلاب الذي قام به مصطفى كمال أتاتورك بإلغائه نظام الخلافة الاسلامية سنة1924. ما أثار الجدل حول طبيعة الخلافة الاسلامية : هل هي منصب ديني أم سياسي؟ وهل هي مزيج منهما ؟ وهل هي ضرورة شرعية أو ركن من أركان الدين ؟ فتباينت المواقف من المسألة بين انتهازي مثل أحمد فؤاد ملك مصر آنذاك الذي حاول استغلال الفرصة للاستفادة من ذلك القرار والجمع بين لقبي الملك والخليفة . ما استدعى ردا حازما من الأوساط المتنورة منعا لاستغلال الدين لأغراض سياسية.

وما اصطلح على تسميته بصدمة الحداثة التي يرجعها مؤرخو المجتمعات العربية الاسلامية بالضبط الى حملة نابليون بونابرت على مصر وما تلاها من احتكاك حضاري من خلال البعثات والارساليات التي أوفدها محمد علي الى أوربا وفرنسا خاصة فعادت منبهرة بما رأته من رقي حضاري لتصطدم من جديد بواقع التخلف المريع . ولعل أفضل شاهد على ذلك الواقع كتاب الأمير شكيب أرسلان الموسوم

بسؤاله الشهير : لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم. والذي يعكس الشعور العام لدى جمهور علماء العرب والمسلمين وتطلعهم الى اللحاق بركب الأمم المتقدمة. فكتب محمد عبده عن الاسلام والمدنية وكتب رفاعة الطهطاوي مدينا الاستبداد داعيا الى الحريات العامة. ولعل المثير تزامن كتاب على عبد الرازق " الاسلام وأصول الحكم " وذلك القرار الشهير. واذا كان هذا الكتاب قد أثار موجة من السخط لم تنته بطرده من الأزهر واستدعت ردا من التيار المحافظ في الاسلام بكتاب رشيد رضا "الخلافة ".

طبعا نحن لا نؤرخ هنا لهذه الاشكالية – وان كان التاريخ ملازما للفكر خاصة في موضوعنا حيث اللاتاريخي أو ما فوق التاريخ أو الميتاتاريخي يتداخل والتاريخي – ولكننا أردنا بتلك الاشارات وضع المسألة في سياقها التاريخي حتى نتمكن من رؤية أعمق للأمور.

الإشكالية :

ما الدولة عند أبي الأعلى المودودي ؟ وما الحاكمية ؟ لماذا استدعى المودودي مفهوم الجاهلية القرآني ؟ وكيف وظفه في بناء النظرية السياسية؟ وهل الحاكمية في الاسلام لله أم هي بيد الأمة ؟ وهل تجد مرجعيتها في الكتاب والسنة ؟ وكيف يمكن التوفيق بين الطابع الالهي للسلطة من ناحية وطابعها البشري من ناحية ثانية ؟ وكيف يتمفصل الروحي والزمني في فكر المودودي عامة والسياسي خاصة؟ وهل الدولة عند المودودي ذات طابع ديني أم مدني ؟ وما موقف المودودي من الديمقراطية والعلمانية ؟

وكيف يتم اختيار الحكام والمجالس في الدولة ؟ وما نصيبها من الديمقراطية ؟ وهل تمكن الشورى من تنظيم المجال السياسي ؟ وهل يسمح النظام الاسلامي بالتعددية؟ وما هو موقع المعارضة في الدولة الاسلامية ؟ وإلى أي مدى يمكن للنظام الاسلامي أن يتيح الحرية ؟ وكيف يتم تنظيم التعبير عنها ؟ وما هو موقع حقوق الانسان في الدولة الاسلامية؟ وكيف عالج المودودي مسألة الأقليات ؟

وإذا كانت المرجعية النظرية للسلطة السياسية هي إدارة شؤون الحياة الزمنية والمدنية ، فما موقع الروحي في التشريع المدني ، أو كيف يتداخل الروحي والزمني ؟ و كيف تتجسد الشورى وكيف تتجسد هيئة أهل الحل والعقد من خلال البرلمان ؟ وكيف يتم تنصيبه؟ هل من خلال الانتخابات بالشكل الغربي ؟ وهل يقبل النظام الإسلامي التعددية الحزبية : وكيف يتم تنظيم التنافس الانتخابي ؟ هل يمكن ذلك بعيدا عن التجهيل والتكفير ؟ وأخيرا ما أوجه الحضور المفاهيمي الغربي في نظرية المودودي؟

دوافع البحث :

دوافع كثيرة جعلتني أنكب على البحث في الفكر الاسلامي عامة والمعاصر بصورة خاصة . منها ما هو شخصي ومنها ما هو موضوعي . وأعتقد أن كل من تلقى تربية تقليدية على الاسلام الشعبي الذي هو مزيج من العقيدة والتصوف والتاريخ والمخيال والأدب الشعبي والثقافة الشفهية والمعاملات السائدة في مجتمعاتنا الى غاية الستينات وبداية السبعينات إلخ... سيصطدم بأنماط من الفكر والسلوك وموجة التدين الجديدة في مجتمعاتنا العربية والاسلامية . والصدامات في الجامعات والاعتداء على الطالبات وظهور أزياء جديدة تمثلت في الحجاب الاسلامي ، والمنشورات السرية والحلقات في المساجد بل وفتن

القبض والسدل في الصلاة ، والصلاة مع الجماعة أو اعتزالها والاعتكاف داخل المساجد. وغيرها من أنماط السلوك التي صاحبت هذه الموجة ، كلها شكلت دوافع خاصة. وإذا كانت بداياتي مع هذا الفكر صدامية وسجالية ، خاصة في مرحلة كانت الأفكار الاشتراكية هي الرائجة ، وهي مناقضة تماما لطروحات الاسلاميين ، بل زادتني أحداث الجزائر في التسعينات من القرن الماضي ، قناعة بضرورة مواجهته . ولكن ونتيجة لانكبابي على دراسة أفكار الاسلاميين ، وتراجع موجة الارهاب الفكري والمادي الذي مرت به الجزائر ، راحت شعلة العنف تنطفئ في النفس ليحل محلها هدوء الباحث وتأني المتأمل ورزانة واتزان المفكر. ورحت أبحث في بدايات الفكر الاسلامي المعاصر. وكنت مخير بين حسن البنا وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي . فاخترت المودودي باعتباره أحد مؤسسي الفكر الاسلامي المعاصر. ونظرا لتأثيره البالغ على الصحوة الاسلامية المعاصرة وخاصة سيد قطب. وكذلك شدتني مفاهيم الحاكمية والجاهلية عنده ، خاصة في ارتباطها بالتكفير والعنف. وقد شكلت هذه المفاهيم وغيرها مثل الدولة الاسلامية والخلافة والشورى والشريعة الاسلامية حافزا قويا للبحث في خصوصيات النظام السياسي في الاسلام . والبحث في علاقة الاسلام بالحداثة . والتركيز على مفاهيم التجديد والاصلاح والاجتهاد في الفكر الاسلامي. وامكانية تدشين عصر تدوين جديد كما يذهب اليه الجابري. ولا تخرج هذه الدوافع الخاصة عن الدوافع العامة للبحث في الفكر الاسلامي والمتمثلة في تخلف المجتمعات العربية الاسلامية . وحاجة هذه المجتمعات إلى المرجعية في بناها السياسية والاجتماعية. وما يترتب عن ذلك من مسائل الشرعية السياسية ، وحقوق الانسان والمشاركة السياسية ، وحرية الفكر والتعبير.

صعوبات البحث:

وقد لاقينا في هذا البحث صعوبات عديدة منها أن الكثير من كتب المودودي غير متوفرة أو يصعب الوصول اليها. ومنها من هي دون طبعة أو دون تاريخ الطبعة أو دونهما . كما أن البحث في ظاهرة الاسلام السياسي لا زال جديدا والكثير من الكتابات تدخل في اطار السجال الفكري والسياسي وما يترتب عن ذلك من استحالة التجرد التام من الأحكام الايديولوجية المسبقة . ونسجل هنا قلة المراجع والدراسات

المتخصصة وأغلب ما هو متوفر دراسات متناثرة المرامي والأهداف . كما حاولنا قدر المستطاع تفادي إسقاط المفاهيم الغربية على مسائل الفكر الاسلامي أو مقارنة الأفكار في المجال الاسلامي بغيرها من الحضارة الغربية. ونذكر من الصعوبات أيضا المنهج ، إذ من المعلوم أن المنهج في العلوم الانسانية مهما ادعى صاحبة البراءة في البحث فإن المنهج يستحيل فصله عن مرجعياته الفكرية ، وخاصة أمام تعدد واختلاف المدارس الفكرية في الفكر العربي الاسلامي . وهكذا فمرجعية مثلا محمد عابد الجابري غير مرجعية محمد أركون . وما يرمي اليه محمد عمارة غير ما يراه نصر حامد أبو زيد . ونشير أيضا الى مسألة التصنيف خاصة أمام الاختلافات الفقهية وتعدد المدارس الاسلامية من سلفيات واخوان ومجددين ودعاة الخ...

منهجية البحث :

في هذه البدايات مع الفكر الاسلامي وأمام مفاهيم المودودي اخترت منهجا تحليليا يعتمد على تحليل المفاهيم الأساسية في النظرية بحثا في أصولها ودلالاتها ووظائفها ضمن السياق العام للنظرية وفعلها في التاريخ وضمن تاريخيتها. وقد طعمت هذا المنهج بشيء من النقد . وتوخيت في النقد تفادي الأحكام المسبقة ، للبحث في الأسس المعرفية للمفاهيم والنظرية . كما حاولت أيضا التخلص ولو مؤقتا عن القناعات الشخصية وعدم الاحتكام اليها في البحث كما لو كانت هي المعيار أو المقياس . كذلك عملت على فهم فكر المودودي بدل محاكمته كما يفعل الكثير من الكتاب للأسف. وبالنتيجة أكون استعملت منهجا تحليليا نقديا في دراسة الفكر السياسي للمودودي .

مخطط البحث :

تتكون المذكرة من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة ، وكل فصل يتألف من مبحثين .. وقد تطرقنا في المقدمة لجذور الإشكالية التي حاولنا معالجتها، ومرجعية التصادم بين التصور الإسلامي للدولة، والتصور الحداثي للدولة ...وعليه فقد كانت الإشكالية مصاغة بالشكل التالي : كيف تصور المودودي الدولة ؟ وكيف استعاض بمبدأ الحاكمية عن سيادة الدولة ؟ وكيف نسج العلاقة بين الزمني والروحي في نظريته السياسية ؟

وتطرقنا للصعوبات التي تعترض الباحث في مثل هذا الموضوع والتي تتمثل أساسا في قلة المراجع واختلاف المرجعيات الفكرية للباحثين والمفكرين العرب والمسلمين.

ثم حددنا الدوافع الذاتية والموضوعية التي شكلت الأساس في اختيار المودودي والبحث في فكره . وقد تمثلت أساسا في موجة الاسلام السياسي وما ترتب عنها من أنماط تفكير وسلوك وآثارها على المجتمعات العربية الاسلامية.

وانتهينا الى المنهج المعتمد في هذه الدراسة والمتمثل في المنهج التحليلي النقدي.

أما الفصل الأول فقد تضمن مبحثين ، وقد كان موضوع المبحث الأول مفهوم الحاكمية أصوله وأساسه الشرعي ودلالته السياسية . أما المبحث الثاني ، فقد تطرقنا فيه إلى مفهوم الجاهلية وعلاقته بالحاكمية ووظيفته السياسية ضمن النظرية السياسية عند المودودي. وفي الفصل الثاني تعرضنا لعلاقة الاسلام بالسياسة في نظرية المودودي وفي المبحث الأول تطرقنا لعلاقة الدين بالدولة ووقفنا على نقد المودودي للديمقراطية والعلمانية والقومية .أما في المبحث الثاني فقد تطرقنا لمسألة الدولة وتطبيق الشريعة والدستور الاسلامي . أما في الفصل الثالث فقد تطرقنا لمسألة التغيير السياسي عند المودودي. فدرسنا في المبحث الأول مفهوم الجهاد عند المودودي وفي المبحث الثاني درسنا مفهوم الانقلاب الاسلامي.. وأنهينا بحثنا هذا بجملة من النتائج التي توصلنا أو بخلاصة له حددنا فيها رؤيتنا للأمور.

الفصل الأول :

بين الحاكمية والجاهلية

المبحث الأول :

الحاكمية: اللفظ والدلالة

الحاكمية : اللفظ والدلالة

لعل الرواج الذي شهده لفظ الحاكمية في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر إنما يعود إلى البريق الذي ينبعث منه والجاذبية التي يمارسها. فاللفظ على بساطته جذاب سواء في مبناه أو معناه . ففي المستوى الأول يحيل مباشرة على لفظ الحاكم على وزن فاعل . فإذا كان هذا الفاعل ، الحاكم هو الله في قولهم " حاكمية الله" أو " الحاكمية الالهية " فإن الاسلام ذاته إنما هو التسليم لله بحاكميته ووحدانيته والعبد فيه مقر بعبوديته . وهذه الألفاظ في مستواها الصوتي (الدال) بناياتها مألوفة بالنسبة للمسلم . ومن هذه الناحية فاللفظ إنما يكون قد صِيغَ بهذه الكيفية لما يشكله من عنصر شحن ايديولوجي عاطفي . وقد كانت الجماعة الاسلامية التي أسسها المودودي بحاجة ماسة لمثل هذه الأدوات السياسية والدعائية. فجرى توظيفه في ساحة العمل السياسي بدلالات سياسية وعقائدية وجهادية مكثفة . لا نقصد بالطبع أن اللفظ هو مجرد أداة دعائية بل يجب الاعتراف له بموقعه في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر. فعلى المستوى الدلالي يحيل اللفظ مباشرة على حكم الله وحاكميته امتثالا لأوامر القرآن " إن الحكم إلا لله " الواردة في الآيات :

﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم﴾ [1] . حيث يفسر الحكم بالمعنى السياسي﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [2]. وكذلك يفعل بالنسبة للآية الموالية ﴿ قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾ [3].

وهذه الحاكمية في مستواها الدلالي تقابل الجاهلية التي استدعيت من القرآن أيضا لتدل خاصة على كل حكم لا يمثل حاكمية الله لتبرير رفض القومية والديمقراطية والعلمانية . لذلك فعل اللفظ فعله في جمهور المسلمين خاصة في السياق التاريخي للهند وظروف استقلال باكستان وفي العالم العربي بعد الترويج له من طرف سيد قطب لرفض أنظمة الدولة الوطنية التي قامت على إثر استقلال الأقطار العربية و في الظروف العامة التي ألمت بالمسلمين منذ سقوط الخلافة العثمانية وصدمة الحداثة .

---

1 – سورة يوسف : الآية 40.

2 – سورة يوسف : الآية 67.

3 – سورة الأنعام : الآية 57.

إن هذا الذيوع والانتشار كان سببا في إثارة نقاشات عديدة بين دعاة الدولة الاسلامية والعاملون في الفضاء السياسي الاسلامي . ودار حوله الكثير من الجدل المعرفي والخلاف الفكري سواء فيما تعلق بتأصيله في اللغة والأصول (القرآن والسنة) ، وشرعيته الاشتقاقية وأساسه العقيدي وتاريخيته في الفكر الاسلامي أو ما يتصل بدلالته ووظيفته السياسية.

الحاكمية في اللغة والأصول:

وإذا كان العلماء قديما قد دأبوا على القول بالقاعدة التي نصها : " لا مشاحة في الاصطلاح " والتي تعني أنه لا منازعة على اللفظ مادام المعنى المراد واحدا وبالتالي لا ينبغي أن يمنع أحد أحدا أن يستعمل اصطلاحا معينا في معنى معين ، إذا بين مراده بهذا الاصطلاح ؛ فإن هذه القاعدة ذاتها كانت موضع " مشاحة" و "منازعة " . فقد قال بن تيمية : (ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث ، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها) [1]. وقال بن القيم : (والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة) [2]. وهكذا انقسم الباحثون، فيما يخص أصل اللفظ في اللغة والأصول (القرآن والسنة) وتاريخه أو علاقته بالتاريخ الاسلامي إلى قائل بشرعيته اللغوية والأصولية ، رابطا إياه بلفظ " الحكم " في اللغة والقرآن ، باحثا عن مدلول سياسي له وعن مسوغات لغوية وشرعية للمصطلح ، وبين من ينفي عنه أية أصالة لغوية وشرعية على اعتبار أن لفظ الحكم في القرآن لا يحيل على أي مدلول سياسي وأن القرآن يعبر عن ذلك بمصطلحي " الملك " و " الأمر" . ومن الباحثين من يربطه بأحداث تاريخية معينة وبفرق مثل الخوارج ومواقف سياسية صدرت عنها في حادثة " التحكيم " ، ومنهم من ينسبه للأمويين على اعتبار تكريسهم لملك عضوض حاولوا إضفاء شرعية دينية عليه من خلال نسبة الامامة والخلافة لله فعبروا بذلك عن تصور ثيوقراطي للحكم. ومن الدارسين للفكرة الاسلامي من يعتبره مصطلحا معاصرا أطلق في سياق تاريخي ترتب عن سقوط الخلافة واتصال الفكر الاسلامي بالفكر الغربي .

---

1 – بن تيمية أحمد (مجموع فتاوي شيخ الاسلام) جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم المجلد 12 ص 106–107 الطبعة الأولى 2004 مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. الرياض ، المملكة العربية السعودية

2 – ابن القيم الجوزية (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين) ضبط وتحقيق جامع رضوان ،ج 3 ، ص 306 ، الطبعة الأولى 2001 ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر .

وممن حاولوا تأصيله في الفكر الاسلامي الدكتور هشام أحمد عوض جعفر في كتابه : " الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية : رؤية معرفية " وفيه يقول : (الحاكمية مصدر صناعي يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي " الحكم ".) [1]. وإلى نفس الرأي ذهب الدكتور لحسن لحساسنة في مقال له بعنوان " نحو بناء مداخل منهجية وفقه جديد لمفهوم الحاكمية " إذ يؤكد : (الحاكمية مصدر صناعي يرجع لفهم دلالته اللغوية ، والمعاني التي يحملها إلى جذره اللغوي " ح . ك . م ") [2].

وهو ما يراه أيضا عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد في أطروحته لنيل درجة الماجستير بعنوان : " الحاكمية في ظلال القرآن الكريم " إذ يقول : (الحاكمية مصدر صناعي يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي " الحكم " ، وكلاهما جذره اللغوي : " ح . ك . م " ...) [3].

ويلاحظ أحد الدارسين أن مصطلح "المصدر الصناعي " ذاته حديث ، إذ يقول :(ومصطلح " المصدر الصناعي " لم أجد له ذكرا في تتبعي لمسيرته التاريخية بدءا بالخليل " ت 175 هـ " وانتهاءاً بالشروح والحواشي ، مما يعني أن المصطلح متأخر في وضعه ، وقد شاع في استعمال المحدثين ، خصوصا في الكتب التعليمية .) [4].

ومع الاعتراف لهؤلاء بأن اللفظ قد جرى توليده في عصرنا هذا من الجذر اللغوي " ح . ك . م " إلا أن اعتبار أنه يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي " الحكم " ، أمر يحتاج إلى شيء من التدقيق لأن السؤال يطرح نفسه تلقائيا عن المدلول السياسي للفظ الحكم في اللغة العربية وفي القرآن الكريم . فهذه الأقوال تنطوي على اعتراف ضمني بحداثة المفهوم خاصة عندما ينسب إلى المودودي باعتباره أول من وضعه. بينما لفظ الحكم في المعاجم القديمة وكذلك في تفاسير القرآن الكريم لم تكن

---

1 – هشام أحمد عوض جعفر(الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية : رؤية معرفية) ص 55 ، الطبعة الأولى 1996 ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية.

2 – لحسن لحساسنة (نحو بناء مداخل منهجية وفقه جديد لمفهوم الحاكمية)مجلة اسلامية المعرفة ص 56 العدد 28 2002 المعهد العالمي للفكر الاسلامي فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية

3 – الحاكمية في ظلال القرآن الكريم رسالة ماجستير في أصول الدين من إعداد عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد وإشراف الدكتور خضر سوندك 2004 كلية الدراسات العليا – جامعة النجاح الوطنية نابلس . فلسطين .

4 – د. محمد عبد الوهاب شحاتة (المصدر الصناعي في العربية " دراسة دلالية من خلال مؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا) ص 31 ، الطبعة الأولى 1997 ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر .

تحمل أية دلالة سياسية بل ارتبطت أكثر بمعنى القضاء وفض الخصومات وكذلك عنت العلم والحكمة إلخ ... ومع ذلك يصر هؤلاء ــ دون مراعاة لتاريخ المفهوم ولفعل التاريخ في المفهوم ــ على البحث في اللغة والقرآن الكريم لتأكيد وجود المدلول للفظ فيهما. وهو ما أفرد له هشام عوض في كتابه السالف الذكر عنوانا : الحاكمية في اللغة والأصول . فيجد تسعة معاني للفظ الحكم في اللغة وينتهي من هذا الاحصاء إلى نتيجة عامة لا تفيد الدلالة السياسة بحيث تكون نهاية الحكم درأ المفاسد وجلب الصلاح ، ما يقتضي الاتقان فيُؤَسَّسُ على الحكمة وأدواته النبوة والكتب السماوية والجمع بين العلم والعمل ، والقضاء بالعدل. لينتقل إلى معانيه في الأصول " القرآن والسنة " ويؤكد أنها أضافت معاني جديدة ويحددها إجمالا بتسعة وجوه :

1- بمعنى التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين .

2- الحكم بمعنى القضاء والقدر .

3- الحكم بمعنى النبوة وسنة الأنبياء .

4- الحكم بمعنى القرآن وتفسيره .

5- الحكم بمعنى الفهم والعلم والفقه .

6- الحكم بالمعنى السياسي .

7- الحكم بمعنى القضاء والفصل في الخصومات والاختلاف بين الناس .

8- الحكم بمعنى الاتقان والمنع من الفساد .

9- الحكم بمعنى الإبانة والوضوح .[1]

ويستدل على المعنى السادس بآيات سورة النساء التي تعرف بآيات الأمراء وولاة الأمور: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ

1- هشام أحمد عوض جعفر(الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية : رؤية معرفية) الصفحات 57 ، 58 ، 59 ، 60 ، 61 ، 62 ، 63 ، 64 ، 65 ، 66 ، 67 ، الطبعة الأولى 1996 ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية.

اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[1] .

والآية : ﴿ ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ﴾ [2]والآية : ﴿ يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾[3].

والواقع أن الجذر اللغوي " ح.ك.م " ورد في القرآن الكريم ما يناهز المائتي مرة بمعان متعددة ليس بينها " الحكم " بمعنى السلطة السياسية والحكومة بالمعنى المعاصر تسندنا في ذلك المعاجم والقواميس العربية ، سواء الخاصة بالقرآن الكريم مثل " المفردات في غريب القرآن " للراغب الأصفهاني أو القواميس القديمة للغة العربية عموما. وقد جاء اللفظ فيها على معان نورد منها ما يلي :

المنع :حكم الشيء وأحكمه ، كلاهما : منعه من الفساد. وقوله تعالى في الآية السابعة من سورة آل عمران : ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾ روي عن " ابن عباس " أنه قال : المحكمات الآيات التي في آخر " الأنعام " وهي قوله تعالى في الآية 151 من سورة الأنعام : ﴿ قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ﴾ إلى آخر هذه الآيات . وقال قوم : معنى " منه آيات محكمات " أي أحكمت في الإبانة ، فإذا سمعها السامع لم يحتاج إلى تأويلها لبيانها ، نحو ما أنبأ الله به من أقاصيص الأنبياء ونحوها [4].

و كل شيء منعته من الفساد فقد[حكمته] وحَكَّمته وأحكمته [5]. قال "الزجاج ": معنى محكمة ، غير منسوخة [5].

الرجوع عن الأمر : وحكم عن الأمر ، رجع ، وأحكمه هو عنه ، رجعه ، قال جرير :

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا.

أي ردوهم وكفوهم وامنعوهم من التعرض لي . وحكم الرجل وحكمه وأحكمه منعه مما يريد.[7].

القضاء : بالضم : القضاء ، ج : أحكام ، وقد حكم عليه بالأمر حكما وحكومة ، وبينهم كذلك .

---

1 – سورة النساء ، الآيتان 58– 59 .

2 – سورة الجاثية ، الآية 16.

3 – سورة ص ، الآية 26 .

4 – ابن سيده أبي الحسن المرسي (المحكم والمحيط الأعظم) تحقيق عبد الحميد هنداوي ، الجزء الثالث ، ص 51 ، الطبعة الأولى 2000 ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان .

5– الفراهيدي ، الخليل بن أحمد (كتاب العين) تصنيف د عبد الحميد هنداوي ، ص343 ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى 2003 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

6 – (االمحكم والمحيط الأعظم) ص 50 .

7– (المحكم والمحيط الأعظم) ص 51.

والحاكم : منفذ الحكم ... ج : حكام . وحاكمه إلى الحاكم : دعاه وخاصمه . وحكمه في الأمر تحكيما : أمره أن يحكم فاحتكم [1]. وورد في لسان العرب: الله سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين ، وهو الحكيم له الحكم ، سبحانه وتعالى . قال الليث : الحكم لله تعالى . الأزهري : من صفات الله الحكم والحكيم والحاكم ومعاني هذه الأسماء متقاربة ، والله أعلم بما أراد بها ، وعلينا الإيمان بأنها من أسمائه . ابن الأثير : في أسماء الله تعالى الحكم والحكيم وهما بمعنى الحاكم ، وهو القاضي ، فهو فعيل بمعنى فاعل [2]. وجاء في المحكم والمحيط الأعظم : الحكم : القضاء . وجمعه أحكام ،...وقد حكم عليه بالأمر يحكم حكما وحكومة . وحكم بينهم ، كذلك . والحاكم ، مُنْفذُ الحُكْمِ ، والجمع حُكَّامٌ ، وهو الحَكَمُ . [3] . وقد جاء اللفظ على عدة معاني نوردها كالتالي :

* الفصل : وهو قريب من المعنى السابق . يقال حكمت بين القوم إذا فصلت بينهم .حكم بالأمر قضى به وفصل . [4].

* التفويض : حكمت الرجل بالتشديد فوضت الحكم إليه . وحكمت فلانا في كذا وكذا تحكيما ، إذا جعلته إليه .[5] .

* الفعل حسب المراد : يقال تحكم فلان في كذا إذا فعل ما رآه .

* الاتقان : أحكمه أتقنه وأحكم الأمر أتقنه فهو محكم. وأحكمه : أتقنه فاستحكم ، ومنعه عن الفساد، كحكمه حكما [6] .

* المحاكمة : المخاصمة إلى الحاكم أو رفع الدعوى . وحاكمه أي دعاه وخاصمه [7]. والحكمة

1- الفيروز آبادي ، مجد الدين بن يعقوب (القاموس المحيط) تحقيق محمد نعيم العرقسوسي ، ص 1095 ، ط 8 ، 2005 ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان

2- ابن منظور الافريقي المصري أبي الفضل بن مكرم (لسان العرب) ص 140 ، المجلد الثاني عشر ، د.ط ، د.ت ، دار صادر ، بيروت ، لبنان.

3- ابن سيده أبي الحسن المرسي (المحكم والمحيط الأعظم) تحقيق عبد الحميد هنداوي ، الجزء الثالث ، ص 49 ، الطبعة الأولى 2000 ، دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان .

4 – أ.د أحمد مختار عمر (معجم اللغة العربية المعاصرة) ص 537 المجلد الأول الطبعة الأولى 2008 ، عالم الكتب نشر توزيع طباعة ، القاهرة ، مصر .

5- بن دريد أبو بكر محمد بن الحسن(كتاب جمهرة اللغة) حققه وقد له د. رمزي منير بعلبكي، الجزء الثاني ص 564 ، ط1 ، 1987 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان .

6 – الفيروز آبادي ، مجد الدين بن يعقوب (القاموس المحيط) تحقيق محمد نعيم العرقسوسي ، ص 1095 ، ط 8 ، 2005 ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان .

7 – نفس المرجع ، ص 1095 .

(بالكسر): العدل والعلم والحلم .وقوله تعالى : ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ ﴾ [1] وهي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاها وضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب جاء في (جمهرة اللغة) لابن دريد : (الحكمة ضالة المؤمن ، فكل كلمة زجرتك ودعتك إلى مكرمة أو نهتك عن قبيح فهي حكمة وحكم) [2]. أو هو الذي يُحكم الأشياء ويتقنها ، فهو فعيل بمعنى مُفْعِلٍ ، وقيل : الحكيم ذو الحكمة ، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم . ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها : حكيم ، والحكيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم مثل قدير بمعنى قادر وعليم بمعنى عالم . الجوهري : الحكم الحكمة من العلم ، والحكيم العالم وصاحب الحكمة . وقد حَكُمَ أي صار حكيما ، قال النمر بن تولب:

وأبغض بغيضك بغضا رويدا، إذا أنت حاولت أن تحكُما

أي إذا حاولت أن تكون حكيما . والحكم : العلم والفقه . [3]

* والتحكيم : قول الحرورية (الخوارج) : " لا حكم إلا لله " [4] . والتحكيم في هذه الحالة قضاء وفصل في خصومة سياسية مثلها مثل أية خصومة أخرى . وفيه يحتكم الطرفان إلى طرف ثالث ، يكون على قدر من الحياد والعدل. وسنأتي على بيان موقف الخوارج وشعارهم هذا في موضع آخر من هذا البحث. وورد في معجم ألفاظ القرآن الكريم : (لفظ " حَكَمَ " بمعنى قضى وفصل) [5] وتحت هذا المعنى يصنف الآيات 42 و48 و49 من سورة المائدة والآية 112 من سورة الأنبياء والآية 26 من سورة (ص) . فلا تكون للتفسير السابق الذي قدمه هشام جعفر أي مرجعية في القواميس وفي كتب التفسير التي سنعود إليها في محل آخر من هذا البحث. وكذلك لا نجد المعنى السياسي بين المعاني التي يوردها معجم " المفردات في غريب القرآن " فالحكم فيه ، حَكَمَ أصله منع منعا لإصلاح ... (والحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه) [6] . ويقال حاكم وحكام

1- سورة البقرة الآية 269 .

2 – بن دريد أبو بكر محمد بن الحسن(كتاب جمهرة اللغة) حققه وقد له د. رمزي منير بعلبكي، الجزء الثاني ص 564 ، ط1 ، 1987 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان .

3 – ابن منظور الافريقي المصري أبي الفضل بن مكرم (لسان العرب) ص 140 ، المجلد الثاني عشر ، د.ط ، د.ت ، دار صادر ، بيروت ، لبنان.

4 – الفراهيدي ، الخليل بن أحمد (كتاب العين) تصنيف د عبد الحميد هنداوي ، ص343 ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى 2003 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

5– مجمع اللغة العربية (معجم ألفاظ القرآن الكريم) الجزء الأول ، ص 310، د.ط ، 1989 ، مجمع اللغة العربية ،القاهرة ، مصر.

6 – الراغب الاصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد (المفردات في غريب القرآن) تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني ، ص 126 ،د.ط،د.ت دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .

لمن يحكم بين الناس ... (والحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل ، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الاحكام ، ومن الانسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات).[1]

(ومنها الاحكام لقوله عز وجل : ﴿آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ فالمحكم ما لا يعرض فيه شُبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى) [2].

وهكذا تخلو القواميس العربية القديمة من أي مدلول سياسي للفظ الحكم وتلتقي كلها حول معنى أساسي هو القضاء . وقد اتخذ هذا الأخير أشكالا عبر التاريخ لم ترتبط بالضرورة بالسلطة السياسية . فشيخ القبيلة حكم وقاض . والتحكيم بين علي ومعاوية قضاء . والتحاكم إلى شيخ أو مجموعة يجعل منه قاضيا وهكذا...وتضيف القواميس إلى هذا المعنى الأساسي معان أخرى ذات بعد أخلاقي كالعلم والعدل والحكمة والمنع والنبوة إلخ... ونستغرب من هشام جعفر كيف تكون الأصول قد أضافت إلى هذه المعاني ، الدلالة السياسية ، ولا تلم بها المعاجم العربية القديمة وهي وليدة عصر التدوين أي تم تأليفها بعد نزول القرآن ! ؟ فلو كان القرآن أو السنة النبوية أو التجربة التاريخية للأمة قد أضافت شيئا لكانت تلك القواميس قد تبنته ودونته .

ويرى محمد سعيد العشماوي أن القرآن لا يستعمل لفظ الحكم بالمعنى الذي تقصده لغة العصر الحالي ويقول في ذلك : (إن لفظ (الحكم) يعني في لغة القرآن ومفرداتها ووقائعها – القضاء بين الناس ، أو الفصل في الخصومات ، أو الرشد والحكمة ... إن السلطة السياسية بالمعنى الذي يسمى في العصر الحالي : الحكومة ، عبر عنها القرآن الكريم بلفظ " الأمر " ومن هذا اللفظ جاء لفظ الأمير ، أي الشخص الذي يتولى الحكم والسلطة ، ولذلك لقب عمر بن الخطاب نفسه ، ولقب الخلفاء من بعده ، بلقب أمير المؤمنين " لا حاكمهم ")[3]. ويستدل على معنى القضاء بالآية 58 من سورة النساء وعلى الفصل في الخصومات بالآية 3 من سورة الزمر وعلى الرشد والحكمة بالآيات 22 من سورة يوسف و21 من سورة الشعراء و 16 من سورة الجاثية و 89 من سورة الأنعام .

---

1 – الراغب الاصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد (المفردات في غريب القرآن) تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني ، ص 127 ، د.ط،د.ت دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .

2 – نفس المرجع ، ص 128.

3– العشماوي محمد سعيد (الاسلام السياسي) ص 44 ، د. ط 1990 ، موفم للنشر ، الجزائر.

والحقيقة أن القرآن لم يستعمل أبدا لفظ الحكم للإشارة به إلى المعنى الساسي بل استخدم لفظ الأمر في مثل قوله تعالى ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [1] وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [2] .

وعلى كل لم يتم تداول لفظة " الحاكم " بصاحب القرار السياسي ولا كلمة " الحكومة " بالسلطة السياسية التنفيذية إلا حوالي القرن التاسع عشر الميلادي عند مواجهة فكر النهضة العربية الاسلامية لمفاهيم الفكر السياسي الأوربي. وحتى وإن استعملت من قبل للدلالة على هذا المعنى فإن ذلك كان قليلا ليس كما هو الشأن اليوم.

إلى تفاسير القرآن الكريم ، فإننا لا نجد أبدا (الحكم) بالمعنى السياسي . ولنكتفي بتفسير الآيات الثلاث من سورة المائدة . وهي الآيات التي تستعمل اليوم بحصرها في الدلالة السياسية وترفع كشعار سياسي وتنضوي تحت لفظ الحاكمية الالهية وحاكمية الله وحكم الشريعة الاسلامية . وهي الآيات التي يستشهد بها المودودي كثيرا .

وكل التفاسير التي بين أيدينا– على الأقل– لا تعطي مشروعية للمعنى الذي يعطيه المعاصرون للفظ (حكم) الوارد في آيات سورة المائدة . وتلتقي كلها حول ربط الآيات بأسباب نزولها . وفي هذا الصدد يستشهد بن تيمية بما ورد في الصحيحين عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما من أن اليهود تحاكموا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في شأن المرأة والرجل من اليهود اللذان زنيا . فسألهم الرسول صلى الله عليه وسلم عما ورد في التوراة عن الرجم . فقالوا بالفضح والجلد وأنكروا الرجم إلى أن فضحهم عبد الله بن سلام إذ تستروا على الرجم عند قراءة التوراة.[3]

---

1 – سورة آل عمران ، الآية 159 .

2 – سورة الشورى ، الآية 38 .

3 – بن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد (دقائق التفسير الجامع لتفسير الامام ابن تيمية) جمع وتقديم وتحقيق د. محمد السيد الجليند ، ص 52 ،الجزء الثالث ، الطبعة الثانية 1984 ،مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ، سوريا.

ويميز بن القيِم الجوزية في الكفر الوارد في الآية ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ [1] بين الكفرين الأصغر والأكبر[2] ويعتبر الحكم بغير ما أنزل الله كفر عمل لا كفر اعتقاد أو هو ليس بكفر ينقل عن الملة ، كفر دون كفر ، وظلم دون ظلم ، وفسق دون فسق.[3] وعلى كل فالفسق والظلم والكفر واقعة على كل من لا يعمل بحدود الله .، كحدود النكاح والطلاق والرجعة والخلع وترك الصلاة والزنا والسرقة وشرب الخمر إلخ... ولا يخرج تفسير بن حنبل عن أسباب النزول إذ يستعيد واقعة سؤال اليهود ، الرسول صلى الله عليه وسلم عن حكم الزاني [4] ويسوق واقعة أخرى حيث كادت فيها طائفتان من اليهود أن تقتتلا حتى احتكمتا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في أمر الدية.[5] وكذلك تقول بأسباب النزول عند تفسير هذه الآيات تفاسير الطبري وبن كثير والقرطبي. وينبغي أن نشير إلى أن المفسرين اختلفوا فيمن المقصود بالكفر والظلم والفسق هل هم اليهود والنصارى أم المسلمين أيضا. لذلك يقول العشماوي : (فالآيات المنوه عنها – والتي تستعمل كشعار سياسي وهتاف حزبي – نزلت بسبب معين ، عندما أخفى اليهود عن النبي حكم رجم الزاني ، في واقعة احتكموا إليه لكي يقضي فيها ؛ ولذلك فإن المنهاج السليم الذي يرى ضرورة تفسير الآيات على أساس أسباب التنزيل ، يقطع بأن هذه الآيات نزلت في أهل الكتاب ، وأنهم هم المقصودون بها ، لا المؤمنين " المسلمين") [6] . ويميز الدكتور محمد أحمد خلف الله في كتابه : (مفاهيم قرآنية) بين الشريعة التي أنزل الله ، والتي يؤدي تجاهلها إلى الكفر والفسق... أما الشريعة التي جاء بها الفقهاء المجتهدون فلا حكم بالكفر أو الفسوق .[7] وبعد أن يربط تفسير آيات سورة المائدة بأسباب نزولها ، ينتهي إلى التأكيد : (أن القرآن الكريم لم يستخدم ولو لمرة واحدة ، أي مفهوم سياسي لما نعرفه اليوم في استخدامنا لكلمات : الحكم ، والحكومة ،

---

1 – سورة المائدة ، الآية 44 .

2 – بن قيم الجوزية (الضوء المنير على التفسير) جمعه علي الحمد المحمد الصالحي ،ص 400 ، المجلد الثاني ، د.ط / د.ت ، مؤسسة النور للطباعة والتجليد ،دخنة ، السعودية.

3 – نفس المرجع ، ص 405.

4 – بن حنبل أحمد (مرويات الامام أحمد بن حنبل في التفسير) جمع وتخريج الحافظ محمد بن رزق بن طرهوني ، المجلد الثاني ، ص 44 ، الطبعة الأولى 1994 ، مكتبة المؤيد، الرياض، السعودية.

5 – نفس المرجع ص 46.

6 – ا لعشماوي محمد سعيد (الاسلام السياسي) ص 49 ، الطبعة الأولى 1990 ، موفم للنشر، الجزائر.

7 – د. خلف الله محمد أحمد (مفاهيم قرآنية)ص 30– 31 عالم المعرفة رقم 79 يوليو 1984 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت .

والحكم ، وما أشبه .) [1] ويضيف : (أن شعار: الحاكمية لله حين يكون مصدره أمثال الآيات القرآنية : ومن لم يحكم بما أنزل الله ، فليس يصح أبدا أن تكون هذه الحاكمية مقصودا منها السلطة التي تحكم وتدير شؤون المجتمع ما دامت كلمة الحكم في مثل هذه الآيات لم يقصد منها معنى السلطة هذه ، لا من قريب و لا من بعيد) [2] .

وختاما يؤكد نصر حامد أبو زيد في مقال له بعنوان : هل هناك مفهوم للحكم والسلطة في الفكر الاسلامي ؟ نشره موقع السودان الاسلامي حيث يقول : (من خلال استعراض القرآن والسنة النبوية الموثقة أعتقد أنه يصعب الحديث عن نسق فكري يحدد ماهية السلطة أو ماهية الحكم بالمعنى السياسي . إن الاستدلالات المتأخرة والتي بدأها أبو الأعلى المودودي في باكستان ونقلها سيد قطب ، ثم أصبحت جزءا من الخطاب الديني الراهن ، تتعامل مع مجموعة من آيات القرآن تتحدث عن الحكم ، وهذه الآيات في سورة المائدة . و لا يحتاج الأمر إلى كثير من الجدل لكي نقول إن الحكم في التداول القرآني يعني القضاء و لا يعني الحكم في المعنى السياسي ، ولكن يتم دائما توسيع الدلالة لكي نصل إلى نظرية معاصرة ، أو تضييق الدلالة لكي نحصر المعنى في إطار تاريخي .) [3]

وهكذا يتبين لنا أن ادعاء انحدار حاكمية من حكم ليس له ما يؤسسه لغة ، خاصة إذا كان المقصود بهذا الأخير السلطة السياسية التنفيذية للدولة أو سلطة الدولة بمختلف أجهزتها ، في حين تعني الحاكمية سلطة أعلى أو عليا . أما مرجعيته في الأصول فهي ليست موضع شك من قبلنا بل إنكار . ليس لأن الحكم في القرآن دل على القضاء وعلى معان أخلاقية مثل العلم وحسن التدبر والاتقان إلخ... بل لأن لفظ الحاكمية بالمعنى الذي يقدم به لا يحيل سوى على حكومة ثيوقراطية لا محل لها في الاسلام الذي لا يقبل الرهبانية ولا يقيم كنيسة . فضلا عن أنها – الحاكمية – تحصر الارادة والقدرة الالهيتين في التشريع فحسب بما يخدم فكرة مخيالية معاصرة و لا يمت بصلة لرحابة الاسلام.

1- د. خلف الله محمد أحمد (مفاهيم قرآنية) ص 34 ،عالم المعرفة رقم 79 يوليو 1984 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت .

2 – نفس المرجع ، ص 34 .

3 – أبو زيد نصر حامد (هل هناك مفهوم للحكم والسلطة في الفكر الاسلامي ؟)www.sudaneseonline.com

ولعلنا لا نكون قد أجحفنا في حق الباحث الاسلامي الكبير الدكتور محمد عمارة إذ أخرنا الاستشهاد برأيه لأن هذا التأخير سيجعل من رأيه فصلا في القضية ومرجعية وهو الملم بشؤون الفكر الاسلامي أيما إلمام فماذا يقول أستاذنا بشأن هذه القضية ؟ إنه يتحدث بلغة العارف بالأصول في كتابه " الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية " : (وأكثر من هذا .. فإن هذا النفر من المسلمين قد استشهد ، في تأسيس فكره ، بما لا يشهد له ، ومن ثم بنى قاعدة نظريته – " الحاكمية لله " – بتفسيره هذا على غير أساس . فهم قد اشتقوا " حاكمية " الله سبحانه ، من مصطلح " الحكم " ظانين أن القرآن ومن ثم فكر الاسلام السياسي ، يستخدمان مصطلح " الحكم " للدلالة على النظام السياسي والسلطة السياسية العليا في المجتمع ، على حين أن أغلب الاستخدامات القرآنية لهذا المصطلح واردة بمعنى " القضاء " والفصل في المنازعات ، وبمعنى " الحكمة " أي الفقه والعلم والنظر العقلي ! و لا علاقة لها بالخلافة أو الامامة أو ما نسميه نظام الحكم في أدبنا السياسي الحديث ..) [1] .

ويزيد على ذلك بلغة العارف بأسلوب تقريري مباشر – ما يجعل من رأيه هذا ليس مجرد ملاحظة عابرة قيلت في سياق نقد مفكر ما بل حكما قطعيا – فيؤكد : (ويزيد هذا الأمر تأكيدا تلك الحقيقة التي سيطالعها أي باحث إذا هو ذهب ليبحث في المصطلح الذي استخدمه القرآن ، والأدب السياسي في صدر الاسلام ، للتعبير عن السياسة ونظام الحكم والسلطة العليا في المجتمع الاسلامي ، لأن هذا البحث سيكشف لنا أن مصطلح " الأمر " ، وليس مصطلح " الحكم " هو الذي استخدمه القرآن للدلالة على هذا المبحث) [2].

الحاكمية في التاريخ الاسلامي :

يبقى أن نبحث في رأي من يربط اللفظ بأحداث ومواقف تاريخية . فمن المفكرين من يعود باللفظ إلى شعار الخوارج " لا حكم إلا لله " وسنبدأ هذه المرة بالدكتور محمد عمارة – ليس من باب رد الاعتبار فحسب – لأنه فيما نعرف أول من نسب " الحاكمية " في التاريخ الاسلامي – وفي ذلك اعتراف ضمني وصريح بلا مرجعيتها في اللغة والأصول – إلى الأصل الخارجي ، إذ يقول : (ولقد نشأ مصطلح "

1 – د.عمارة محمد (الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية) ص 35 ، الطبعة الأولى 1988 ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر.

2– نفس المرجع ، ص 47 .

الحاكمية " أول ما نشأ في تاريخنا وتراثنا ، على يد قدماء " الخوارج " ... " المُحَكِّمة "). [1] . ويقول في نص آخر : (فأحيا – يقصد المودودي – هذه الدعوة التي بدأها " الخوارج " في صدر الاسلام عندما أعلنوا أنه لا " لا حكم إلا لله ") . [2] .ويقول أيضا في كتابه " مقالات الغلو الديني واللاديني " وفيه يبعد شبهة الغلو عن المودودي لينسبها إلى تأويلات لكلامه : (فهي " خصيصة مودودية " – يقصد الحاكمية – استدعاها الرجل من تراث الخوارج القدماء ، لملابسات هندية خاصة) [3]. فالرجل إذ لم يجد لها أثرا في اللغة والأصول يفترض أنها خارجية حيث أن الخوارج هم في التاريخ الاسلامي ، أول من رفع شعار " لا حكم إلا لله " غافلا عما قاله من قبل بخصوص معنى حكم في اللغة والقرآن والسنة النبوية . ولعله لم ينتبه أصلا إلى أن هذا الشعار هو في الأساس آية قرآنية : ﴿ إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم﴾ [4] . وهو ما يحاول تفاديه الدكتور حيدر إبراهيم علي في كتابه " التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية " ، إذ يضع الشعار في سياقه التاريخي ومع ذلك يجعله موردا للمودودي في اصطلاحه " الحاكمية " فيقول :(أما المودودي ، فقد سبق أن تعرضنا لرأيه في الحكومة الدينية ، وهو أول من عمل على نظرية الحاكمية لله في العصر الحديث ، أي بعد شعار الخوارج التاريخي الذي رفعه المُحَكِّمة الأوائل لإنهاء القتال بين علي ومعاوية ، القائل : " لا حكم إلا لله " . وعلى رغم أن الشعار في سياقه التاريخي كان محددا بواقعة معينة ، ويهدف إلى غاية محددة ، هي حل النزاع بين الإثنين على أسس قائمة على شرعية دينية ، إلا أنه امتد في الوقت الحاضر إلى أكثر من عملية تحكيم ليعني الحكم والسلطة في اتساعها .) [5]

وينسبه الدكتور محمد الشافعي في كتابه " سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الاسلامي وفكر الجماعات الاسلامية " دون أدنى انتباه إلى المسألة ، إلى الخوارج في قوله : (يبني أبو الأعلى المودودي فكر الحاكمية نقلا عن أفكار الخوارج باعتبار أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى ، وأن

---

1 – د. عمارة محمد (أبو الأعلى المودودي والصحوة الاسلامية) ص 131 ، الطبعة الأولى 2011 ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، القاهرة ، مصر.

2 – د. عمارة محمد (الاسلام وضرورة التغيير) ص 139 كتاب العربي العدد 29 يوليو 1997 ، الكويت.

3 – د. عمارة محمد (مقالات الغلو الديني واللاديني) ص 22 ،الطبعة الأولى 2004 ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر.

4 – سورة يوسف، الآية 40 .

5 – الدكتور حيدر إبراهيم علي (التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية) ص 133 ،الطبعة الأولى 1996، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ،لبنان .

السلطة العليا المطلقة له وحده...) [1] وكذلك ينسبها محمد حافظ دياب – معرض حديثه عن سيد قطب الذي نقل عن المودودي لفظ الحاكمية إلى العالم العربي – إلى الخوارج مع تسجيل الخلط في لفظ الحكم بين القضاء والسلطة السياسية فيقول : (ومن الملحوظ أن قطب تأثر في إيراده لهذا المفهوم بصيحة الخوارج الأولى عشية تأسيس الدولة الأموية " لا حاكمية إلا لله " والتي خلطوا فيها بين (حكم الله) بمعنى القضاء الديني الذي لأجله كان الله هو الشارع الوحيد ، وبين (الحكومة) بمعنى الامارة السياسية ...) [2] لكن نصر حامد أبو زيد يحتج على هذه النسبة إذ يقول : (وقد سبق أن بينا أن الأمويين هم الذين طرحوا مبدأ الإحتكام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيوف) [3] . فلنتبين أمر هذه النسبة . تقول الروايات التاريخية التي يتبناها هشام جعيط أن أغلبية القراء في جيش علي كانوا موافقين على مبدأ وقف المعارك ، خاصة أمام رفع المصاحف، الحادثة التي عنت لهم – وهم قراء كتاب الله – حينها الاحتكام إلى كتاب الله . لكن هؤلاء القراء وجدوا أنفسهم مضطرين فيما بعد لرفض التحكيم القائم على اختيار حكمين ، تقودهم في ذلك النواة من القراء التي كانت رافضة لوقف المعارك .[4] وكان رأيهم أنهم امتثلوا ل " حكم الكتاب " بتوقفهم عن القتال . والكتاب يدين معاوية ورفعه للمصاحف استسلام . يقول في ذلك الدكتور محمد عمارة : (وأثناء أحداث الصراع الذي دار بين علي ومعاوية على أرض " صفين " ، لم يكن يخالج هؤلاء " القراء " أي شك في أنهم على الحق .. فعليّ هو أمير المؤمنين ، الذي بايعه الجمهور ، ...ومن ثم فإن معاوية وأصحابه لا يمكن إلا أن يكونوا " بغاة " " بغوا " على غيرهم من المؤمنين ،و" حكم " القرآن في هؤلاء" البغاة " قد سلف وتقرر : ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ .). [5]

---

1 – الدكتور الشافعي محمد (سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الاسلامي وفكر الجماعات الاسلامية) ص 66 الطبعة الأولى 1999 ،مركز المحروسة للبحوث والدراسات والتدريب والنشر ، القاهرة ، مصر .

2 – دياب محمد حافظ (سيد قطب الخطاب والايديولوجيا) ص 117 ،الطبعة الأولى 1991 ،موفم للنشر، الجزائر .

3 – أبو زيد نصر حامد (نقد الخطاب الديني) ص 111 ،الطبعة الثانية 1994 ، سينا للنشر ، القاهرة ،مصر .

4 – د. جعيط هشام (الفتنة جدلية الدين والسياسة في الاسلام المبكر) ترجمة خليل أحمد خليل ، ص 209 الطبعة الثالثة 1995 ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان .

5– د. عمارة محمد (تيارات الفكر الاسلامي) ص 11–12 ، الطبعة الأولى 1991 ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر.

ومن ثم فالصيغة " لا حكم إلا لله " تعبير عن تصور للتحكيم ورفض للحكمين حتى سموا ب " المحكّمة " . وهذه الصيغة استدعت حينها ردا فوريا وحاسما من علي " كلمة حق أريد بها باطل " وأردف يقول في محل آخر من مناظرتهم : (إنَّا لسنا حكَّمنا الرِّجال إنَّما حكَّمنا القُرآن، وهذا القرآن إنَّما هو خطٌّ مسْطور بين دفَّتين لا ينطق إنَّما يتكلَّم به الرجال .) [1] .

وقد تبلورت بعد ذلك ايديولوجيتهم في السلطة والسياسة فقالوا بتحكيم شريعة الله ولكن ببشرية الامامة وهي برأيهم حق لكل مسلم ورع تعبيرا عن رفضهم لاشتراط النسب وخاصة القرشية وبالبيعة والاختيار ورفض الطاعة العمياء للإمام وبإمكانية الخروج عنه بل وجوبها والثورة عليه .يقول هشام جعيط في معرض حديثه عن ايديولوجيا الخوارج : (إن مصير الأمة يجب أن يكون بين يدي الله وحده ، أي النص ، ولكنه نص قد انتحلوا لأنفسهم الحق بأن يكونوا مفسريه الوحيدين . وهذا لا يعني إطلاقا أنهم كانوا يعتقدون أن القرآن تجسيد لله : ذلك أن علمهم الكلامي سيرفض لاحقا ، من خلال تطوره ، هذه الفكرة بقوة ، كما أن هذا لا يعني أنهم يشككون بمبدأ الإمامة ، أي بكل حكومة بشرية) [2]. أما محمد عمارة فهو يعرض ايديولوجيا الخوارج بالكيفية التالية : (يقف الخوارج مع الرأي القائل بأن " الاختيار والبيعة " هما الطريق لنصب الامام .. ومن ثم فهم أعداء لفكر الشيعة : إن الإمامة شأن من شؤون السماء ، لا اختصاص فيها للبشر ، وإن السماء قد حددت لها أئمة بذواتهم ، نصت عليهم ، وأوصت

بها لهم قبل وفاة الرسول ، صلى الله عليه وسلم... وعندهم ، أيضا ، أن الإمامة من " الفروع " ، فليست من " أصول " الدين – خلافا للشيعة – ولذلك قالوا : إن مصدرها هو " الرأي " وليس " الكتاب " أو " السنة "). [3]

وتردد الخوارج بين قبول التحكيم ورفضه يعبر عن حالة من التخبط الفكري أمام تضارب الأحداث وتسارعها . نعم إنه يمكن اعتباره لحظة في تبلور بناءهم الأيديولوجي ، لكن اكتمال هذا المعمار الفكري ، يطرح صعوبة تتمثل في التأريخ لمفهوم الحاكمية بإرجاعه إلى الخوارج . نعم إن هناك نقاط التقاء مثل التكفير، لكن أراءهم في الإمامة والسياسة لا تلتقي كلها مع ما ترمي إليه " الحاكمية ".

---

1 – الطبري محمد بن جرير أبو جعفر(تاريخ الأمم والملوك) ص110 ، الجزء الثالث ،الطبعة الأولى 1986 ، دار الكتب العلمية ، بيروت . لبنان.

2 – د. جعيط هشام (الفتنة جدلية الدين والسياسة في الاسلام المبكر) ترجمة خليل أحمد خليل ، ص 225 ، الطبعة الثالثة 1995 ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان .

3 – د. عمارة محمد(تيارات الفكر الاسلامي) ص 19 ، الطبعة الأولى 1991 ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر.

ولنقل ختاما أن إشكالية " الحاكمية " غير إشكالية الخوارج . والأمر يتجاوز الحدث التاريخي المتغير إلى البنية الفكرية. ومن ثم فرمي الحاكمية بالخارجية أو اعتبار المودودي من خوارج العصر فكرة تصلح أكثر للسجال السياسي منها للعمل التاريخي . ولعل هذه الأسباب هي ما حدى بنصر حامد أبو زيد إلى نسبتها إلى الأمويين . الذين حاولوا التماس شرعيتهم عند الله. فقدموا تصورا ثيوقراطيا للسلطة لقحوه بإيديولوجيا الجبر. يقول نصر حامد أبو زيد في مقاطع من كتابه " نقد الخطاب الديني " : (وتعود أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص إلى حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف ، والدعاء إلى " تحكيم كتاب الله " من جانب الأمويين في موقعة " صفين " ولا خلاف على أنها كانت " حيلة " إيديولوجية استطاعت أن تخترق صفوف قوات الخصوم وأن توقع بينهم خلافا أنهى الصراع لصالح الأمويين) [1] ويضيف : (وقد سبق أن بينا أن الأمويين هم الذين طرحوا مبدأ الاحتكام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيوف .) [2] والطابع السجالي لهذا الطرح بَيِّنٌ ليس فحسب بسبب صراع أبو زيد مع الجماعات الاسلامية ، وعنوان الكتاب ، شاهد على ذلك ولكن أيضا لأن الأمويين ليسوا فرقة فكرية وإن كانوا قد شجعوا فرقا سياسية صارت معبرة عن الايديولوجيا الرسمية للدولة ، أما هم فقد انشغلوا أكثر بشؤون الحكم والسياسة التي مارسوها بواقعية وميكيافيلية.

وسواء قبلنا أو رفضنا نسبة " الحاكمية " للخوارج أو الأمويين ، فإننا نجد في هذه الطروحات اعتراف ضمني وصريح بغرابة اللفظ عن اللغة والأصول وغربته عن الفكر الاسلامي ، لأن نسبته لفرقة من الفرق أمام زخم الفكر الاسلامي بالأفكار والمدارس والمذاهب ، يجعل النسبة ضئيلة جدا لا تسوغ تأصيل اللفظ في التراث والتاريخ الاسلاميين.

الحاكمية في التاريخ الحديث :

وهذه الغرابة هي ما حفزت أحد الباحثين على العودة إلى التاريخ الاسلامي الحديث وبخاصة عند الأتراك . إذ يؤكد من بحث الحاكمية من مفكري الأتراك المعاصرين الصحفي نامق كمال(1840-1880)، من قادة جمعية تركيا الفتاة. وقد ضمن فكره في مقالاته الصحفية. تأثر بأفكار الثورة الفرنسية ، وكان يؤمن بمبدأ حاكمية الشعب الذى نادى به روسو، ولكنه سمّاه حاكمية الأمة ويقول

---

1 – د.أبو زيد نصر حامد (نقد الخطاب الديني) ص 102 ،الطبعة الثانية 1994 ، سينا للنشر، القاهرة ، مصر .

2 – نفس المرجع ، ص111 .

بالبيعة وبرأيه فالتشريع بيد الله . والمفكر التركي الأخر الذي قال بالحاكمية، فهو على سعاوي أحد قادة تركيا الفتاة. وهو لا يقول بحاكمية الأمة بل يرى أن الحاكمية بمفهومها الغربي الحديث لا يستحقها إلا الله عز وجل. يضاف إلى ذلك موقف آخر جعل الشريعة هى الحاكمة، لعله امتداد لفكرة حاكمية الله، عبر عنه الأمير سعيد حليم باشا (1863–1921). وقد جاء ذلك في عدد من مقالاته، من أهمها مقال له نشره بالفرنسية بعنوان (إصلاح المجتمع المسلم). من الواضح أن المقال كان قد كتب بعد أن شاهد الأمير ذيوع وغلبة العلمانية على الدولة العثمانية، ومن ذلك مبدأ حاكمية الشعب، فنقد ذلك نقدا مرّا، ووصفه بأنه أسطورة مثل الأساطير الأخرى التي قدمها الغرب عن الحاكمية . وقدّم الامير سعيد مفهوم حاكمية الشريعة بدلا عن حاكمية الشعب. [1] ثم يقول البسطامي بوجود فكرة أن الله هو الحاكم عن الكثير من مفكري الهند من السيد أمير علي إلى صلاح الدين بخش إلى محمد علي جوهر وبخاصة

محمد إقبال الذي أسس الحاكمية على مبدأ التوحيد .وليست هذه المعطيات التاريخية هي وحدها التي تجعلنا نقول الآن أن " الحاكمية " مفهوم معاصر لا صلة له بالتراث الاسلامي بل أوجدته ظروف العالم الاسلامي المعاصر . وهو مستمد من الفكر الغربي الحديث وبخاصة نظرية السيادة عند جان بودان . وحاول المودودي إعطاءه مضمونا إسلاميا.

(لكن من الواضح أن المودودي هنا يستقي فهمه للحاكمية من تصورات الغربيين الأوائل من أمثال بودان وأولستن وغيرهم) [2] . وينتهي الى نفس النتيجة لحسن لحساسنة في مقال له عن حاكمية المودودي فيقول : (والخلاصة أن المتتبع للفكر السياسي للمودودي ، وللنظرية السياسية التي صاغها ، يجد فيها مساحات واضحة من الفكر الغربي ، تتمثل أساسا في المصطلحات التي وظفها المودودي أثناء التنظير للنظرية السياسية) [3] .

1– نقلا من مقال بعنوان (نظريات الحاكمية في الفكر الاسلامي) الأستاذ بسطامي محمد سعيد خير نشره بتاريخ 2006/11/18 بموقع السودان الاسلامي.

www.sudansite.net

2– نفس المرجع .

3 – لحسن لحساسنة (نحو بناء مداخل منهجية وفقه جديد لمفهوم الحاكمية_)مجلة اسلامية المعرفة ص 61 العدد 28 2002 المعهد العالمي للفكر الاسلامي فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية.

المبحث الثاني :

الجاهلية :اللفظ والوظيفة

الجاهلية : اللفظ والوظيفة

إذا كنا في المبحث السابق وقفنا على مفهوم الحاكمية خاصة في جانب وظيفته السياسية ورأينا أنه مفهوم محوري في نظرية المودودي فإن المفهوم الذي سندرسه في هذا المبحث الثاني ملازم له وهو نقيضه . والوظيفة التي يؤديها ضمن هذا البناء الفكري تأتي لدعم مفهوم الحاكمية وشد أزر النظرية ، في بعده التكفيري. ويجعل من الامامة والسياسة والسعي لإقامة الحاكمية الالهية واجبا وفرضا من الفروض ، فرض عين وذلك خلافا لكل التقليد السني في النظر الى السياسة باعتبارها من الفروع ومن الفقهيات لا من العقائد . وهو ما حدى بالبعض الى القول بأن المودودي إنما قام بتشييع النظرية السنية أو على الأقل كما يرى البعض الآخر ، جاءت نظريته نتيجة انفتاح الفكر السني على النظرية الشيعية.

الجاهلية في اللغة والأصول :

مصدر صناعي على وزن فاعلية ينحدر من الجذر اللغوي "ج.هـ.ل" . والجهل أساسا هو انعدام المعرفة وهو ضد العلم . وهو في المفردات في غريب القرآن على ثلاثة أوجه : (خلو النفس من العلم... اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه...فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يُفعل ...)[1]ويحدد لسان العرب الجاهلية بأنها: (...الحال التي كانت عليها العرب قبل الاسلام من الجهل بالله سبحانه ، ورسوله ، وشرائع الدين ، والمفاخرة بالأنساب ، والكِبْرِ، والتجبر وغير ذلك)[2] .أما معجم ألفاظ القرآن الكريم فيكتفي بأنها : (الحالة التي كانت عليها الأمة قبل النبوة) [3]. أما معجم اللغة العربية المعاصرة فيضيف أحكاما قيمية : (ما كان عليه العرب قبل الاسلام من الجهالة والضلالة وتحكيم العصبية والوثنية)[4].

الجاهلية في القرآن :

يميز العلماء بين أربعة معاني وردت في القرآن في أربع آيات يلاحظ أنها كلها مدنية هي : ظن الجاهلية : ﴿ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ ﴾ [5] وتعني الشك في

1 – أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالأصفهاني تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني(المفردات في غريب القرآن) دون طبعة دون تاريخ ص 102 دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان .

2 – أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري (لسان العرب)تحقيق عبد الله علي الكبير و محمد أحمد حسب الله و هاشم محمد الشاذلي مجموعة ص 714 دون طبعة، دون تاريخ . دار المعارف . القاهرة .مصر.

3 – مجمع اللغة العربية (معجم ألفاظ القرآن الكريم) ص 252. الجزء الأول ، د. ط ، 1989 الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، مصر.

4 – د . أحمد مختار عمر (معجم اللغة العربية المعاصرة) المجلد الثاني ، ص 414 ، الطبعة الأولى 2008 ، عالم الكتب نشر توزيع طباعة ، القاهرة ، مصر.

5 – سورة آل عمران الآية 154 .

الله تعالى وحالة الريب وعدم الثقة في الله وحالة من التخبط والاضطراب النفسي سماتها الشك والريبة وعدم اليقين عائدة إلى ضعف الايمان . وهذه الآية تذم المنافقين الذين كانوا يظنون بالله ظن الجاهلية كانوا يظنون أن الله لن ينصر رسوله ولا دينه، ويخسر المسلمون المعركة في أحد وأشاروا على الرسول بعدم الخروج من المدينة ودعوا إلى عدم القتال . وقالوا أن الرسول لم يسمع كلامنا، ولم يأخذ برأينا. وهو ظن اعتقادي لأن فيه شك في الله ، تصفه الآية بأنه باطل وغير حق. [1]

حكم الجاهلية: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [2]وتعني أن أهل الجاهلية ما كانوا يقيمون العدل بل الجور والتمييز بين فئات المجتمعات وتقسميهم الناس إلى شريف ووضيع ، فقير وغني . وتقابل الآية بين : حكم الله، وحكم أهل الجاهلية. وتدعو إلى اختيار حكم الله ، فمن لم يشرع أو يطبق حكم الله، فقد شرع أو طبق الحكم الجاهلي. وماذا بعد الحق إلا الضلال . والجاهلية في هذه الآية تعني أحكام وتشريعات الجاهلية وهي قوانين ظلم وعدوان على عكس حكم الله الذي كله عدل واحسان.[3]

تبرج الجاهلية: : ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى ﴾ [4] وهو أمر إلهي لنساء الرسول صلى الله عليه وسلم بالمكوث ببيوتهن ،ووردت في سياق أمرهن بالحجاب تمييزا لهن عن نساء الجاهلية السافرات. والله في الآية ينهى المؤمنات عن أن يتبرجن كما كانت تتبرج النساء في الجاهلية الأولى. والتبرج أو السفور: كشف المرأة عورتها وإبراز مفاتنها . وذلك كان سلوك النساء في الجاهلية يخالطن الرجال ويمارسن الفتنة والاسلام يعتبر الفتنة أشد من القتل . وعموما توصف الجاهلية بحالة الانحطاط الأخلاقي والتدني السلوكي مثل شرب الخمور والزنا وإتيان المحارم[5].

1- أحمد بوعواد (مفهوم الجاهلية وعلاقته بالتكفير) ص 5-6 ،بحث مقدم للمؤتمر العالمي (ظاهرة التكفير : الأسباب – الآثار – العلاج) الذي أقامته جائزة الأمير نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة ، بالاشتراك مع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، المدينة المنورة 20-2011/09/22 السعودية ، .

2- سورة المائدة ، الآية 50 .

3 – أحمد بوعواد (مفهوم الجاهلية وعلاقته بالتكفير) ، ص 6- 7 .

4 – سورة الاحزاب ، الآية 33 .

5 – أحمد بوعواد (مفهوم الجاهلية وعلاقته بالتكفير) ، ص 7 .

حمية الجاهلية:: حالة العصبية التي :كان عليها أهل الجاهلية وما يرافقها من استعلاء وتكبر وفخر وهجاء فجاءت الآية تذمها وتدينها في إطلاق وفي الخصوص جاء لواقعة معينة حيث قال تعالى : ﴿ إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ على رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [1] وردت "حمية الجاهلية" في إطار المقارنة بين ما كان عليه الكفار من حمية واعتزاز، في مقابل ما عليه المؤمنون من اتزان واستقرار. وتتحدث الآية عن منع قريش للمسلمين من دخول مكة للعمرة، والوقوف لهم بالمرصاد في سهل "الحديبية"، إلى أن أبرم الرسول معهم صلح "الحديبية" . ولم يكن من مبرر لهذا المنع سوى كبرياء قريش وعصبيتهم. والحمية هي الأنفة والإباء.[2]

لفظ الجاهلية في الحديث الشريف :

كان الرسول صلى الله عليه وسلم مربيا ينهى في كثير من الأحيان عن صفات الجاهلية ليحدث القطيعة معها وإن كان في أحاديث أخرى يذكر بعض مناقب أهل الجاهلية ولكن مشروطة بالتفقه والعلم وغيرها . ولم يتورع عن توجيه اللوم والعتاب حتى لصحابته ومنه قوله لأبي ذر الغفاري : أنت امرؤ فيك جاهلية . ومما يروى عنه صلوات الله عليه وسلامه : عن اسحاق بن ابراهيم قال أخبرنا جرير عن عمارة عن أبي زرعة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (تجدون الناس معادن : خيارهم في الجاهلية ، خيارهم في الاسلام إذا فقهوا ، وتجدون خير الناس في هذا الشأن أشدهم له كراهية)[3] حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان حدثنا زبيد اليامي عن ابراهيم عن مسروق عن عبد الله رضي الله عنه قال :(قال النبي صلى الله عليه وسلم : ليس منا من لطم الخدود، وشق الجيوب ، ودعا بدعوى الجاهلية)[4] وفي هذا الحديث يدين الرسول صلى الله عليه وسلم لطم الخدود وغيرها على اعتبار أنها من الجاهلية . وكذلك فيما تعلق بالعصبية والحمية القبلية والهجاء والنياحة في الجنائز

---

1 – سورة الفتح ، الآية 26 .

2– أحمد بوعواد (مفهوم الجاهلية وعلاقته بالتكفير) ، ص 7–8 ، بحث مقدم للمؤتمر العالمي (ظاهرة التكفير : الأسباب – الآثار – العلاج) أقامته جائزة الأمير نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة ، بالاشتراك مع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية المدينة المنورة 20–2011/09/22 السعودية.

3 – الامام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (صحيح البخاري– كتاب المناقب) ص 865 ، الحديث رقم 3493 ، الطبعة الأولى 2002 ، دار بن كثير للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا .

4 – مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (صحيح مسلم – كتاب الجنائز) نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة ،ص312 ، حديث رقم 1294 ، الطبعة الأولى 2006 ، دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض – المملكة العربية السعودية.

(أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن: الفخر في الأحساب والطعن في الأنساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة)[1].وقال أيضا (ما بال دعوى الجاهلية؟ قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال: دعوها فإنها منتنة).[2] وفي حجة الوداع أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى وجوب ترك عادات الجاهلية كالقتل والربا قائلا في فقرة من فقرات الخطبة :(ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع، ودماء الجاهلية موضوعة . . . وربا الجاهلية موضوع . .) [3] ويتحدد الخط الفاصل بين الجاهلية والاسلام في قوله صلى الله عليه وسلم : (وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله... اللهم اشهد.)[4] وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يحذر من البدعة ومن إحياء السنن الجاهلية إلى حد بغض الله لصاحبها في قوله : " أبغض الناس إلى الله ثلاثة : (ملحد في الحرم ، ومبتغ في الاسلام سنة جاهلية ، ومطلب دم امرئ مسلم بغير حق ليهريق دمه) .[5]

الجاهلية :حقيقتها ، أنواعها:

يشير هشام جعفر في كتابه الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية [6] إلى تيارين في التعامل مع مفهوم الحاكمية : الأول ويمثله علماء التاريخ والحديث القدماء الذين اعتبروها فترة تاريخية سابقة على الاسلام ويشيرون بها إلى حالة الجهالة والضلالة التي كان عليها العرب قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، وما يترتب عنها من تفاخر في الأنساب وحمية عصبية وعادات سيئة. واتجاه ثان في الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر دشنه محمد بن عبد الوهاب ويعتبرها ولا تتحدد عنده بفترة زمنية بل بمجموعة من السمات إذا توافرت في فرد أو جماعة عدت جاهلية. والحقيقة أن هذا الاتجاه يمتد إلى بن تيمية الذي خاض في مسائل الجاهلية وأعطاها المعنى الثاني ، إذ ميز بين نوعين من الجاهلية مطلقة أو عامة قصد الفترة التي سبقت الاسلام إذ يقول أنه لا جاهلية مطلقة بعد مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم. وجاهلية مقيدة توجد في بعض البلاد وبعض الأشخاص.

---

1 – مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (صحيح مسلم –كتاب الجنائز) نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة ،ص415 ،حديث رقم 934 ،ا لطبعة الأولى 2006 ، دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض – المملكة العربية السعودية.

2 – نفس المرجع ، ص 1200، حديث رقم 2584.

3–4 نفس المرجع ، ص557 –558 حديث رقم1218 ..

5 – الامام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (صحيح البخاري– كتاب الديات – باب من طلب دم امرئ بغير حق) حديث رقم 6882 ، ص 1702 ، الأولى 2002 ، دار بن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ، سوريا.

6 – هشام أحمد عوض جعفر (الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية) الصفحات 222–223، الطبعة الأولى 1995 ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فرجينيا ، المتحدة الأمريكية .

ويميز هشام جعفر بين مستويين في الجاهلية :

ا – جاهلية الفسوق والعصيان : ويطلق عليها البعض ، جاهلية الأعمال . وتتمثل في مختلف أنواع السلوك التي لا تمت بصلة للإسلام والتي تنطوي عن حمية عصبية وانحلال في الخلق. وتدخل في باب المعاصي ، ولا يُحكم على صاحبها بالكفر. والرسول صلى الله عليه وسلم خاطب أبا ذر الغفاري بقوله : أنت امرؤ فيك جاهلية .

ب – جاهلية اعتقاد : وهي جاهلية شرك بالله وتحكيم لغير كتابه وتدل على ضعف الايمان واهتزازه. وتؤدي بصاحبها إلى الكفر. وقد اشتدت في عصرنا نزعة التكفير ورمي الناس بالشرك . ويسمى هؤلاء تكفيريون . ويستمد هذا الاتجاه مفاهيمه ومقدماته من بن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب مرورا بالمودودي وسيد قطب.

مفهوم الجاهلية عند بن تيمية:

يصف بن تيمية أحوال الناس قبل البعثة النبوية بقوله :(الناس إذ ذاك أحد رجلين : إما كتابي معتصم بكتاب – إما مبدل ، وإما مبدل منسوخ – ودين دارس ، بعضه مجهول ، وبعضه متروك . وإما أمي من عربي وعجمي ، مقبل على عبادة ما استحسنه ، وظن أنه ينفعه : من نجم ، أو وثن ، أو قبر ، أو تمثال ،أو غير ذلك .) [1] وإذ يستهل كتابه بهذا الوصف فهو كأنما يحدد الجاهلية ذاتها ويستخلص المعايير التي بها يحكم بالجاهلية فيما بعد. ثم يخوض في منشأ انحراف المسلمين فيخبرنا بأن الرسول صلى الله عليه وسلم تنبأ بأنه سيكون في أمته مضاهاة لليهود والنصارى وللفرس والروم. وأنه ستكون طائفة مواظبة على الحق. ويذكر من مظاهر الانحراف : الغلو في الدين والتعصب وطاعة العلماء والعباد في التحليل والتحريم والتحريف والاستدلال بالباطل والرهبانية وبناء المساجد على قبور الأنبياء والصالحين وجحد الحق لدى الطوائف الأخرى والتأثر بعادات الفرس والروم .[2] ويستخلص بعد ذلك قاعدة عامة في النهي عن التشبه بالكفار مما أمر به الكتاب ونهت عنه السنة وأجمع عليه الصحابة والعلماء. فيعرف السنة الجاهلية بقوله : (كل عادة كانوا عليها . فإن السنة هي العادة ، وهي الطريق

---

1 – بن تيمية عبد الحليم بن عبد السلام (اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم) تحقيق وتعليق :الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل ، ص 63 ، المجلد الأول ، دون طبعة ، دون تاريخ، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.

2 – نفس المرجع ، وردت هذه المظاهر في الصفحات من 71 إلى 82.

التي تتكرر لنوع الناس مما يعدونه عبادة ، أو لا عبادة) [1] ويربط الأعمال بالاعتقاد ولكنه لا يعتبر كل عمل مخالف للاعتقاد كفرا وخروجا من الملة ، إذ يقول : (ومن هنا تعرف دخول الأعمال في مستحق الايمان ، حقيقة لا مجازا وإن لم يكن كل من ترك شيئا من الأعمال كافرا ولا خارجا عن أصل مسمى الايمان) [2] . ومن هذه المقدمات ينتهي إلى تعريف الجاهلية بقوله : (فالناس قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم ، كانوا في حال جاهلية منسوبة إلى الجهل ، فإن ما كانوا عليه من الأقوال والأعمال إنما أحدثه لهم جاهل ، وإنما يفعله جاهل) [3]. ويستدل على ذلك أن الله تعالى يخاطب أصحاب هذه الأحوال – لاحظ أن بن تيمية لا يطلق عليهم تسمية الكفار– بالجاهلين ، والموتى ، والعمي ، والبكم ، والضالين ويصفهم بأنهم ، لا يعقلون ولا يسمعون. أما المؤمنين (يستعمل لفظ المؤمن) يصفهم بأولي الألباب ،يسمعون ، ويعون ، ويعقلون ، وهم أهل النهي والهدي... فأما بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم (قد تكون– يقصد الجاهلية – في مصر دون مصر ، كما هي في دار الكفار ، وقد تكون في شخص دون شخص ، كالرجل قبل أن يسلم ، فإنه في جاهلية ، وإن كان في دار الاسلام.) [4]. وهذه جاهلية مطلقة. أما الجاهلية المقيدة فقد تقوم في بعض ديار المسلمين وفي كثير من المسلمين. (فأما في زمان مطلق : فلا جاهلية بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنه لا تزال من أمته طائفة ظاهرين ، على الحق ، إلى قيام الساعة.)[5] .

مفهوم الجاهلية عند محمد بن عبد الوهاب:

في كتابه " مسائل الجاهلية..." يعدد مئة مسألة يكون الرسول صلى الله عليه وسلم خالف فيها أهل الجاهلية من أهمها : مخالفة ولي الأمر والاقتداء بالعالم الفاسق أو العالم الجاهل والغلو في الصالحين،

---

1 – بن تيمية عبد الحليم بن عبد السلام (اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم) تحقيق وتعليق :الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل ، ص 226 ، المجلد الأول ، دون طبعة ، دون تاريخ. مكتبة الرشد ، الرياض ، السعودية.

2 – نفس المرجع ، ص 229 .

3 – نفس المرجع ، ص 230 .

4– نفس ، ص 230–231.

5 – نفس المرجع ، ص 231 .

المجاهرة بكشف العورات، الكفر باليوم الآخر، رمي المؤمنين بتبديل الدين ، الزيادة في العبادة ، النفاق في العقيدة ، الافتخار بولاية البيت ، والتحاكم إلى الطاغوت . ففي المسألة الرابعة يرى أنه من الجاهلية التقليد ، (فهو القاعدة الكبرى لجميع الكفار من الأولين والآخرين)[1]. وفي المسألة الخامسة يكون جاهليا من يقتدي ب(فسقة أهل العلم وجُهّالهم وعُبّادهم)[2]وفي المسألة السادسة عشرة يعتبر الغلو في الصالحين جاهلية : (فاتخاذ أحبار الناس أربابا يحللون ويحرمون ويتصرفون في الكون ...ولهم اليوم بقايا في مشارق الأرض ومغاربها) [3] وفي المسألة الرابعة والعشرون يتحدث عن المذهبية فيقول: (ولا شك أن هذا من خصال الجاهلية وعليها اليوم كثير من الناس لا يعتقد الحق إلا معه لاسيما أرباب المذاهب) [4] . ويندرج موقف محمد بن عبد الوهاب من الجاهلية في سياق فكر أستاذه بن تيمية أي في سياق السلفية عموما .وقد ارتبط ظهورها بنشوء الفرق في الاسلام حيث اتخذت منها موقفا متشددا على اعتبار أنها خروج عن الأصل والسلف فكفرت الشيعة والخوارج والمعتزلة والمتصوفة إلخ... وكذلك فعل بن عبد الوهاب ، إذ راح يرمي غيره بالجاهلية والكفر. ولم يكن فكر بن عبد الوهاب يرمي إلى تشريح الواقع في عصره فحسب كما اعتقد كثيرون بل رمى إلى محاربة البدع والفرق والعودة إلى الأصول وتجديد الدين وتنقيته من الشوائب.

الجاهلية عند أبو الحسن علي الحسني الندوي :

الجاهلية المفهوم الذي استلهمه المودودي من المفكر والداعية الاسلامي الهندي أبي الحسن الندوي . هذا الأخير الذي وظفه لتشريح الوضع الحضاري للمسلمين . وانطلق منه في عمله الاصلاحي. دون أن ينتهي به إلى تكفير المسلمين فرادى أو جماعات ، وإن كان كفر الفرد أو ردته واردة. واستعمله في كتاباته المختلفة ملتزما حدود المفهوم القرآني لا يبارحه . وقد كان الندوي داعية ، هاله حال المسلمين من تخلف وانحطاط فشحذ فكره وقلمه للدعوة .إذ يرجع أوضاعهم تلك إلى ابتعادهم عن الدين الصحيح.

---

1 – بن عبد الوهاب محمد (مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الجاهلية) وتوسع فيها محمود شكري الألوسي ، ص 13 ، دون طبعة ، 1928 ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة، مصر.

2 – نفس المرجع ، ص 14.

3– نفس المرجع ، ص 29–30.

4 – نفس المرجع ، ص 36.

وقد اشتهر بكتابه الموسوم ب" ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟ " فكان مصلحا ككل المصلحين ، من أمثال محمد عبده والأفغاني وغيرهم. ففي كتابه :(ردة...ولا أبا بكر لها) يقدم لنا تصوره للجاهلية . ويعني بها " الردة " التي تلت استعمار أوربا لبلدان الشرق الاسلامي ، حيث حملت معها ديانتها المادية المتمثلة في الفلسفات المادية والنزعة القومية وفلسفات الالحاد .وأصبح هذا الفكر ديانة النخبة المثقفة التي تقود أكثر البلدان الاسلامية. لكن صاحبها لا يرتاد الهياكل والكنائس. وهو بذلك ، يقرر واقع التبعية الفكرية ويحذر من مخاطر الغزو الثقافي الذي يمارسه الغرب. ولا يحكم أو يقاضي ، بدليل أنه لايتهم بالكفر ولا يُفعِّل حد الردة أو يدعو للحرب عليها بل على العكس من ذلك يقول : (إنها قضية لا تطل حربا ولا تطلب تهييج الرأي العام ، ولا تطلب ثورة، ولا تطلب عنفا ، بل إن العنف يضرها ويهيجها ، والاسلام لا يعرف محاكم التفتيش ولا يعرف الاضطهاد ، انها تطلب عزما وتطلب حكمة وتطلب صبرا واحتمالا وتطلب دراسة) [1] . وإذ يدعو إلى مواجهتها، يقول : (ان تقاوم هذه الموجة اللادينية... وأن تعاد الثقة المفقودة إلى نفوس الشباب ... وأن يزال القلق الفكري والاضطراب النفسي ... وأن تحارب المبادئ الجاهلية)[2] دون أن يدعو إلى الجهاد حتى وإن سمى تلك المواجهة جهادا. تدل على ذلك الوسائل التي يتبناها والتي هي في جوهرها أساليب فكرية وروحية أي وسائل الدعوة. ويحدد خصال رجال الدعوة : (إنه في حاجة الى رجال ينقطعون الى هذه الدعوة ويكرسون عليها علمهم ومواهبهم وكفايتهم ، ولا يطمعون في منصب أو جاه أو وظيفة أو حكومة.) [3] ودون أن تحمل دعوته أي طابع سياسي ، إذ كان يميز بين العمل الدعوي والنشاط السياسي ولم يعرف عنه نشاطا سياسيا ولا تأسيسا لجمعية سياسية ، بل اشتهر أكثر في تشكيل الجمعيات الدعوية والمؤسسات العلمية . ولكن دون أن يعني ذلك فصله بين الدين والسياسة. ويحدد العمل الدعوي في قوله : (يحل العقد النفسية والعقلية التي أحدثتها الثقافة الغربية أو أخطاء " رجال الدين ") [4]. ثم يختتم كتابه بالحديث عن اتجاه العالم بأسره إلى الجاهلية ومنه العالم الإسلامي أيضًا.

---

1 – الندوي أبو الحسن علي الحسني (ردة ...ولا أبا بكر لها) ص 9 ، الطبعة الثانية 1992 ، الناشر مكتبة السداوي للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، بالتعاون مع المكتبة المكية حي الهجرة ، مكة المكرمة ، السعودية.

2 – نفس المرجع ، ص 19 .

3 – نفس المرجع ، ص 21 .

4 – نفس المرجع ، ص 25 .

السياق التاريخي لظهور مفهوم الجاهلية عند المودودي :

وكما هو معلوم فإن المودودي كان يواجه منذ الثلاثينات مشكلة مصير المسلمين في شبه القارة الهندية. فقد كانوا يرزحون تحت نير الغالبية الهندوسية وعقائدها المخالفة للإسلام ، وعاداتهم وأعرافهم الجاهلية. وكذلك يعانون من وطأة الاستعمار وقيمه الضاغطة. وكان عليه في الآن نفسه أن يواجه الطروحات السياسية المختلفة التي تقول بهند موحدة ديمقراطية علمانية ، والتي تقول بدولة للمسلمين على أساس النزعة القومية . ولكن كان عليه أيضا أن يواجه تخلف وانحطاط المجموعة المسلمة ، ويبحث في أسباب ذلك التخلف المريع ، لينتهي إلى أنه يعود إلى عاملين أساسيين : داخلي يعود إلى ابتعاد المسلمين عن العقيدة الصحيحة منذ أواخر عهد الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان وقيام الملك العضوض ، والابتعاد عن حاكمية الله إلى تحكيم البشر وتحكمهم ، وانتشار ظاهرة التصوف والدروشة وعبادة الأضرحة والرهبانية إلخ... ما أدى بالمسلمين إلى تراجع دورهم وإصابتهم بالانحلال الأخلاقي وتراجع التأثير الديني . وخارجي يمكن تسميته بصدمة الحداثة والمتمثل في الأفكار الغربية الوافدة من قومية وعلمانية وديمقراطية وليبرالية واشتراكية وإلحاد ونزعات مادية وفردية وغيرها. الشيء الذي جعله يرفض القومية ويقول بدولة إسلامية تشكل النواة للانبعاث الاسلامي في مقابل النزعة القومية الهندوسية ، لإقامة باكستان التي ستكون النواة الأولى في الأممية الاسلامية . إذ كان يتصور أن نضاله وجهاد المسلمين لن يتوقف عند تأسيس دولة جديدة بل يمتد إلى توحيد المسلمين والانطلاق بهم في فتوحات جديدة تعلي كلمة الله وتقيم حاكميته في الأرض. ورفض الديمقراطية بوصفها فلسفة جاهلية وافدة ، ستؤدي إلى تذويب المسلمين في المجتمع الهندي وتعيق بذلك تحقيق طموحاتهم لا في الانفصال بل في الزحف على العالم وإعلان الجهاد ، الفريضة المغيبة. واستمر المودودي وفيا لأفكاره بعد قيام باكستان . يقول بالجاهلية مثلما يقول بالحاكمية . ويخطئ كل من يفسر فكره بربطه بالسياق التاريخي فحسب . إذ شكلت الظروف التاريخية منطلقا لأفكاره ، بلا شك . ولكنها الظروف التاريخية التي لا تتمثل في ظروف الهند وحدها كما ذهب إلى ذلك علي أومليل في قوله : (نجد الجواب في الأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى دولة خاصة بمسلمي الهند ، والتي انتهت إلى قيام الدولة الباكستانية) [1] . لأن نضاله وفكره لم يتوقف عند ذلك . بل نرى أن العوامل الفكرية هي الأخرى لعبت دورا مهما في تكوين فكره . ولا مجال للقول بأرجحية عامل على آخر.

1 – أومليل علي (الاصلاحية العربية والدولة الوطنية) ص 171، الطبعة الأولى 1985، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

مفهوم الجاهلية عند المودودي:

تحت عنوان النزاع الفكري والتاريخي بين الاسلام والجاهلية يصوغ المودودي نظريته في الجاهلية. حيث يرى أنه لما كانت مهمة التجديد هي تطهير الاسلام من دنس الجاهلية ، فإنه يتعين على المجدد أن يحيط علما بالصراع التاريخي بين هاتين القوتين. فكل نظام يُقرر للحياة مبادئها وقواعدها ، لابد أن يشرع من مسائل الألوهية. فلهذه المسائل والتصور الذي يترتب عنها تأثير بالغ في سلوك الانسان في هذا الكون وهذه الحياة ، وبه يتقرر مصيره . وتعد هذه المسائل معيارا للتمييز بين المذاهب الفكرية . وكل باحث في هذه الاتجاهات يجدها تنقسم إلى أربعة نظريات:

أ – الجاهلية المحضة : يقول بشأن مفهومها : (أن نظام هذا العالم كله حادث قد حدث مصادفة، فليس وراءه من حكمة تدبره أو غاية مصطلحة تسير دفته) [1]. وتمثل كل فلسفات الالحاد والفلسفات المادية والنفعية والاجتماعية التي تقول بالصدفة وبالتطور الطبيعي للكون . فتقول بالحتمية وترفض الغائية . وتقول بالطبيعة الحيوانية للإنسان ، وتُركز وجوده حول إشباع حاجاته وتحصيل اللذة . وبالتالي تتحدد الأخلاق لديه والخير والفضيلة وغيرها باللذة والمنفعة. وهذه الفلسفات هي أساس المدنية الغربية اليوم. فالإنسان في الغرب حتى وإن كان مؤمنا بالله ، فالحضارة من حوله مادية . تهيمن على العلاقات الانسانية مبادئ جاهلية ترمي أساسا إلى الاشباع. وهذه الحال عرفتها الأمة الاسلامية من قبل ، وهي وإن كانت تتألف من مسلمين إلا أن مترفيها في غرناطة ودمشق ودلهي وبغداد إنشغلوا بالرفاهية وانصرفوا عن ذكر الله وحكمه. من الطبيعي أن تفرز هذه الحضارة طبقة حكام تقود الدول والأمم بسياسة الميكيافلية ، وتتحكم بالعالم عصب المال والعدوان وتسير به إلى الهاوية.

ب – جاهلية الشرك : وفحواها أن : (لا ريب أن هذا الكون لم ينبعث مصادفة ولا هو قائم بدون إله ، إلا أنه ليس له إله واحد بل آلهة متعددة) [2]. وتتمثل في الوثنية من عبادة الأشجار والنجوم والحيوانات والثروة والقوة ومختلف الخرافات والأوهام المنتشرة بين شعوب العالم والتي تدل على قصور العقل ومستوى الانحطاط العقلي الذي يبلغه في غياب العقائد الصحيحة. وليس ذلك فحسب فهذا النوع من الشرك يوجد أيضا عند الشعوب المؤمنة التي أصابها التخلف مبلغا .

1– المودودي أبو الأعلى (موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه) ترجمة محمد كاظم ، السباق ص 18 ، دون طبعة ودون تاريخ ، دار الشهاب للطباعة والنشر ،باتنة ، الجزائر.

2 – نفس المرجع ، ص 22 نفس الصفحة.

فهي الأخرى تشرك إلى جانب الله آلهة من الأنبياء والأولياء والصالحين والعلماء والدراويش . تتمسح بالأضرحة وتُوسط هؤلاء وأولئك عند الدعاء وترفع لهم الرايات وتقيم الولائم. فتنسج هي الأخرى الخرافات حول ظهورهم وغيابهم وخوارقهم وكراماتهم وبركاتهم. ويشير المودودي إلى تداخل جاهلية الشرك والجاهلية المحضة عبر التاريخ. ويفسر ذلك بثلاثة أسباب: أولها : غياب العلاقة في جاهلية الشرك بين الانسان وآلهته، سوى في اعتقاده في قوتها. ولكنه لا يتلقى منها هديا أو إرشادا . فهو بنفسه المشرع للأخلاق. تماما كما في الجاهلية المحضة. ولا تفرق بينهما سوى المعابد وسدنتها.

الثاني : أن الارتقاء الفكري يكون أساسه قوة المخيلة في جاهلية الشرك وسلطان العقل في الجاهلية المحضة . وفي الحالتين لا يستطيع الانسان الاحاطة بألغاز الكون وأسرار الحياة ، وذلك لقصور الخيال والعقل عن النفاذ وراء المادة.

الثالث : وأساليب المدنية والعمران واحدة . فالمشرع واحد هو الشهوات والغرائز . لينشأ المجتمع على أساس قوانين الغاب . فيستبد البشر ويفرضون ألوهيتهم . ويلتهم الأقوياء الضعفاء في تجمعات لا تمت بصلة للإنسان.

ج – جاهلية الرهبانية : وتتمثل في الرهبانية المسيحية وفي كل أنواع التصوف والزهد والتقشف والتعبد أو حياة الحرمان والشقاء المادي والانصراف إلى النسك والخلوة والانعزال . ويوجزها في العبارات التالية : (أن هذه الدنيا وهذا الوجود الانساني المجسد دار عذاب وشقاء للإنسان . وما روح الانسان في هيكل جسده إلا كالأسير حبس في السجن جزاء ما قدمت يداه . وأم اللذات والرغبات وجميع ما يمس الانسان من الحوائج لعلاقة روحه بالجسم ، فهي في نفس الأمر أغلال هذا السجن وسلاسله.)[1]. وتتمثل في البوذية والمسيحية والفلسفة الاشراقية واليوجا وغيرها. وهي تفعل فعل المخدرات ، تعطل القوى وتقلل النشاط والانتاج والابداع . ولذلك هي مناقضة للمدنية والعمران والحضارة.

وهذا النوع الثالث من الجاهلية يؤازر النوعين الآخرين ، من أوجه ثلاثة :

1- تعزل النخبة في خلوة عن الحياة الاجتماعية . وتحرمهم من التأثير ، فتفسح المجال أمام الفاسدين للإفساد والعبث بالحياة.

---

1 – المودودي أبو الأعلى موجز (تاريخ تجديد الدين واحيائه) ترجمة محمد كاظم السباق ، ص 28 ، دون طبعة ودون تاريخ ، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة ، الجزائر.

2- تخدر العامة ، وتُقدمهم لقمة سائغة لأهل الظلم والعدوان بما تنشره في عقولهم من روح جبرية تحبط عزائمهم ، وتؤدي إلى استسلامهم إلى قدر يصنعه بهم الملوك والطغاة.

3- أن إخفاق هذه الفلسفات يفسح المجال لأنواع المكر والحيلة . فتنتشر المفاسد وأنواع اللهو في مقابل الوعود بالكفارة والشفاعة والرحمة وصكوك الغفران.

فإذا انتشرت هذه الجاهلية بين الأمم الرسالية فإنها تصبح عائقا بين الفرد وبين الرسالة . فلا يدرك أبعادها ولا يُقدر عظمة خلافته في الأرض . وتُختزل عندها العبادات في التكفير عن الذنب بدل تأهيل الفرد للعمل والصلاح . لينصرف الناس بدفع منها إما للغلو في التعبد أو في الزهد والتصوف .

د – الإسلام :

يلخص المودودي التصور الاسلامي في العبارة التالية (إن هذا الكون الواسع في حقيقة الأمر مملكة مليك مقتدر ، هو الذي قد أعطاها الحق وهو مالكها الوحيد وحاكمها الفرد بلا شريك)[1]. فالله هو خالق هذا الكون ومدبره ومالكه وحاكمه ، يبسط قوته وإرادته على جميع المخلوقات . ويعد الانسان في هذه المملكة الضخمة رعية بالولادة والطبيعة . ولا إرادة له ولا اختيار . وليس له سوى الطاعة ، فيما سن له الله من شرائع وسنن ، وذلك عن طريق الامتثال للهدي الرباني الذي حمله الأنبياء والرسل وخاتمهم محمد عليه الصلاة والسلام.

والانسان في هذه الحياة الدنيا قيد امتحان رباني ، أخفى فيه الله نفسه وكل النظم الكونية . فلا يرى الانسان سوى مملكة تسير تلقائيا . ويجد نفسه حرا مختارا في أفعاله . يتمتع بخيرات الأرض حتى في حالة عصيانه لخالقه . والله من وراء ذلك يمتحن قدرات الانسان العقلية والارادية ، دون جزاء أو عقاب في هذه الحياة الدنيا . وكل ما يعرض للإنسان من خير أو شر فمن نفسه بموجب قانون طبيعي . والجزاء يكون في الآخرة. والانسان لا يعلمه إلا من الوحي . وليس للإنسان أن يعرف جزاءه الأخير على وجه التدقيق.

1- المودودي أبو الأعلى موجز (تاريخ تجديد الدين واحيائه) ترجمة محمد كاظم السباق ، ص 33 ، دون طبعة ودون تاريخ ، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة ، الجزائر.

وهذه النظرية تنطوي على فلسفة في الوجود ، تحمل تفسيرا لنظام الكون ، ونظاما للأخلاق والتربية والجمال . وتبعث الروح في الحضارة إذ تقيمها على مبادئ وقيم أسمى ، فتميزها عن الجاهلية في نظم الزواج وآداب الاجتماع وفي الملبس والمأكل وفي توزيع الثروة وشكل الدولة وسير الحكومة وفي القوانين ونظم العدالة ، وفي الصناعة والتجارة والانتاج ، وفي النظام التربوي ، وفي تنظيم الجيش ، وفي العلاقات الدولية. فتحدث بذلك انقلابا جذريا .

روافد الجاهلية:

يرجع المودودي ما يسميه وثبة الجاهلية على العالم الاسلامي إلى رافدين : داخلي يمتد في التاريخ الاسلامي إلى أواخر خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وخارجي يرجعه إلى الاستعمار الغربي للبلاد الاسلامية وغزوه الثقافي. إن الجاهلية قد وجدت سبيلها إلى النظام الاجتماعي الإسلامي" منذ السنوات الأخيرة لعهد عثمان بن عفان . وأن الحكم والسلطة قد قاما على قواعد الجاهلية بدلاً من قواعد الإسلام منذ تحول الخلافة عن منهاج النبوة إلى الملك العضود" مع بداية الدولة الأموية أي منذ ما قبل أربعة عشر قرناً. حكم العلامة المودودي بأن هذه الجاهلية قد تأبدت منذ وفاة عمر بن عبد العزيز وشملت مع الحكم والسياسة ، سائر ميادين الفكر والثقافة والفلسفة والعلوم والفنون والآداب والتمدن والاجتماع.. فقد انتقلت أزمة السياسة والحكومة ، بعد عمر بن عبد العزيز، إلى أيدي الجاهلية إلى الأبد ونشرت سلطة بني أمية وبني العباس والملوك الأتراك بقوة الحكم وأموال الدولة ضلالات الجاهلية الأولى وأباطيلها في جميع العلوم والفنون والتمدن والاجتماع.. فتم رواج فلسفة الجاهلية وآدابها وفنونها، ودونت الفنون والعلوم والمعارف على طرازها.. فالحضارة التي ازدهرت في قرطبة وبغداد ودلهي والقاهرة لا دخل للإسلام فيها ولا صلة.. وتاريخها ليس إسلامياً، بل الأجدر أن يكتب في سجل الجرائم بمداد أسود. الجاهلية في هذا الطور طرحت ليس فقط لوصف حال المسلمين الذين انحرفوا عن الإسلام، وإنما أيضاً لمواجهة الحضارة الغربية الغازية بفلسفتها وقيمتها وتصوراتها الكلية لله والإنسان والكون والحياة، ومن ثم فقد كان هناك تمييز للمودودي بين أنواع من الجاهلية: الجاهلية المحضة وهي جاهلية الحضارة الغربية، وجاهلية الشرك وهي جاهلية مشركي العرب وبعض المسلمين الذين يأتون ببعض مظاهر الشرك كالتوسل بالأضرحة وغير ذلك، وأخيراً تأتي جاهلية الرهبانية لوصف انحراف وضلال أهل الكتاب، وبعض متصوفة المسلمين.

اعتبر المودودي منذ فترة مبكرة ، الجاهلية منهج حياة يضاد ويتناقض مع منهج الإسلام في الحياة ونظرته لله وما وراء الطبيعة والكون والإنسان والحياة أو بتعبيره "مسائل الحياة الأساسية". والهند عند المودودي لا يمكن أن تقام عليها دولة موحدة الأرض على أساس العلمانية والديمقراطية والقومية الهندية لأن ذلك كله يذوب المسلمين في هذه الدولة التي تسود فيها الأغلبية، الهندوكية، وبالتالي يجب أن تقام "دولة إسلامية "تزيل الجاهلية وتفرض " حاكمية الله "وهذا هو الحل الذي يقدمه المودودي للحالة الهندية .

وهو بذلك يقدم لنا قراءة للتاريخ الاسلامي ، تشخص أسباب مرضه واعتلاله – في نظره – وتصف أساليب العلاج والتغيير المنشودين . والمودودي يقدم نفسه مجددا للدين .

وبحسب هذه القراءة فإن الجاهلية تسللت إلى المجتمع الاسلامي بأنواعها الثلاثة ، تتخفى بلباس الاسلام. فالجاهلية المحضة (عمدت إلى الدولة والحكومة فهيمنت عليها وانقلبت الخلافة قيصرية ...ولم يبق فيها من الخلافة إلا اسمها .) [1] انتشرت منذ اعتلاء معاوية سدة الحكم . ومنذ عصره انقلبت الخلافة ملكا عضوضا . وسمي الحكام سلاطين ، يقيمون حاكميتهم بدل حاكمية الله. وانصرفوا إلى الملذات والمنافع ففسدت أخلاقهم . وصحب ذلك رواج فلسفة الجاهلية وآدابها وفنونها . فتسللت الفلسفة اليونانية والعلوم والآداب الأجنبية . وانشغل المسلمون بعلم الكلام ، فانفرطوا فرقا ، معتزلة وزنادقة وملاحدة . وانتشرت فنون الرقص والموسيقى ومعها كل المفاسد. ووثبت جاهلية الشرك على العامة ، فصرفتهم عن التوحيد إلى الضلال ، يتمسحون بالأضرحة ويقيمون الولائم والاحتفالات . ساعدهم في ذلك العلماء الذين أجازوا لهم عبادة الأضرحة .يقول في ذلك : (وإن المسلمين وإن لم يرجعوا إلى الوثنية الصريحة إلا أنه لم تبق صورة من صور الشرك لم ترج في مجتمعهم رواجا.)[2] . وأصابت الجاهلية الرهبانية العلماء وأهل الزهد . فانتشرت الفلسفة الاشراقية والرهبانية المسيحية ، وفعلت عوامل التخدير فعلها في النخبة . فتعطل التقدم وساد التخلف والجهل ، واُختزل الاسلام في الطقوس التعبدية وغابت الروح الاسلامية عن المجتمع .يقول في ذلك : (... خدر بأثره العنصر الصالح من المجتمع وفعل في أعصابه فعل المنومات. ثم شد أزر نظام الملكية الجاهلية وضرب العلوم والفنون الاسلامية بالعقم والجمود وضيق النظر وجاء يحصر جماع الدين في عدد من الأعمال الدينية المعينة)[3] .

1 – المودودي أبو الأعلى :(موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه) ترجمة : محمد كاظم السباق ، ص46 ، دون طبعة ودون تاريخ ، دار الشهاب للطباعة والنشر ، باتنة ، الجزائر.

2 – نفس المرجع ، ص 47 .

3 – نفس المرجع ، ص48 –49 .

الجاهلية المعاصرة في العالم الاسلامي:

ويعتبر المودودي أن وجود الأمة الاسلامية قد انقطع منذ قرون عديدة ، وبالضبط منذ تحول الخلافة إلى ملك . وبالتالي فجوهر القضية هو وجود هذه الأمة وانبعاثها من جديد . إنه في الحقيقة قضية صراع بين الايمان والكفر، حاكمية وجاهلية ، جاهلية وإسلام .

وإذ ينتقل المودودي إلى التاريخ المعاصر ، فهو يتحدث عن عبودية مضاعفة ، أي تبعية تامة للغرب الاستعماري سواء على المستوى المادي والسياسي أو على المستوى الفكري والأخلاقي . وإن أبدت النخب الاسلامية شيئا من المقاومة ، التي لم تتوفر لها جميع عوامل النجاح. ولأن الاسلام حضارة متميزة ، فإن العلاقة بالغرب ظلت ولا زالت ، علاقة تزاحم وتصادم . وتتجلى هذه الجاهلية المعاصرة في مظاهر عدة :

- الفلسفة والعلوم التجريبية في الغرب يغلب عليها طابع المادية والالحاد : (إن الفلسفة والعلوم التجريبية اللتين نشأت في أحضانهما المدنية الغربة ما زال اتجاههما إلى الدهرية والإباحية والإلحاد وحب المادة منذ خمسة أو ستة قرون) [1].
- شيطان قطع النسل الذي يعلمهم القسوة من جراء قتل أبنائهم بأنفسهم بالإجهاض وتدابير منع الحمل والتعقيم .
- شيطان القومية وهو يبعث في نفوسهم روح الحرب والاقتتال . لذلك تراهم يتفننون في صناعة السلاح والاستعدادات الحربية من خطط وتسليح . بل لقد خرجت الحرب من أيادي البشر لتصبح صناعة أدوات مدمرة من مركبات وطائرات وقنابل تصنع الابادة.
- العلمانية التي أخرجت الدين من الحياة السياسية وطردته إلى الأديرة.
- ديمقراطية الارادة الشعبية حيث الحكم والتشريع للأهواء والمنافع. لا لإرادة الشارع الذي هو الله.

وإذ يعدد مظاهر هذه الجاهلية الغربية ينتهي إلى أن هذه الحضارة تملك في ذاتها مقومات موتها وانتحارها نتيجة الانحدار الأخلاقي الذي ما فتئ يتواتر.

---

1 – المودودي أبو الأعلى (نحن والحضارة الغربية) ص 15 دون طبعة دون تاريخ ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.

ولكن هذا المفهوم لاقى انتقادات عديدة ، أبرزها كانت من العاملين في حقل الدعوة الاسلامية ومنهم على سبيل المثال المستشار حسن الهضيبي ، يقول : (أن حكم النطق بشهادتي أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله أن نعتبره مسلما تجري عليه أحكام المسلمين وليس لنا أن نبحث في مدى صدق شهادته ... وبرهان ما قدمنا قول الرسول صلى الله عليه وسلم ... : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال ذلك عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله) [1]. وقد أدرك بحسه الديني ما يترتب عن القول بالجاهلية من تكفير للمسلمين فرفض رفضا قطعيا رمي المسلم بهكذا أوصاف هي في الحقيقة أحكام ثقيلة تترتب عنها نتائج وخيمة.

وقد رفض الألباني تسمية الجاهلية في رده على سيد قطب في وجود الدين الاسلامي وقد قال في ذلك: (أن الجاهلية الأولى إن كان المعني بها العرب فقط : فهم كانوا وثنيين ، وكانوا في ضلال مبين ، وإن كان المعني بها ما كان حول العرب من أديان كاليهودية والنصرانية : فهي أديان محرفة ، فلم يبق في ذلك الزمان دين خالص منزه عن التغيير والتبديل ،فلا شك في أن وصف الجاهلية على ذلك العهد وصف صحيح ، وليس الأمر كذلك في قرننا هذا ، ما دام أن الله تبارك وتعالى قد من على العرب أولا ، ثم على سائر الناس ثانيا ، بأن أرسل إليهم محمدا صلى الله عليه وسلم .)[2] ويستشهد الألباني بالحديث النبوي (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق)[3] وما دامت هذه الجماعة موجودة في الأمة فهي أبعد ما تكون عن الجاهلية.

يميز الدكتور محمد عمارة " شوائب الجاهلية " و " عموم الجاهلية " الذي يعني حسبه سيادة الشرك في مسائل الاعتقاد . وإذ يرى أن هؤلاء الذين اعتبروا الجاهلية حالة عامة في حياة المسلمين ، جانبوا الصواب ، يدعو إلى الاحتياط من نزعة التكفير ، فالمودودي إذ انفرد عن أعلام الصحوة السابقين عليه بوصف المجتمعات الاسلامية بالجاهلية انطلاقا من غياب الحاكمية الالهية(فذهب – يقصد المودودي

---

1 – الهضيبي ، حسن اسماعيل : (دعاة لا قضاة) . كتاب الكتروني محمل من موقع : www.4shared.com

2 – أحمد بوعواد (مفهوم الجاهلية وعلاقته بالتكفير) ، ص 21 ، بحث مقدم للمؤتمر العالمي (ظاهرة التكفير : الأسباب – الآثار – العلاج) أقامته جائزة الأمير نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة ، بالاشتراك مع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية المدينة المنورة 20-2011/09/22 السعودية.

3 – الامام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (صحيح البخاري– كتاب المناقب) ص 1806 ، الحديث رقم 7311 ، الطبعة الأولى 2002 ، دار بن كثير للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا .

– من هذا المنطلق إلى الحكم على كل المجتمعات الاسلامية ودولها بالجاهلية – ومن ثم بالكفر –...) [1] و هو أول من حكم على تراثنا الفكري وتاريخنا الحضاري ونظمنا السياسية والاجتماعية بالجاهلية. وإذ يرى د. محمد عمارة أن ذلك كان مجازفة من المودودي فإن هذه المجازفة تمتد إلى: (الحكم بسيادة الجاهلية في التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية منذ السنوات الأخيرة لخلافة الراشد الثالث عثمان بن عفان) [2].

وبرأيه فوجود شوائب جاهلية لا يبرر القول بعموم الجاهلية ويذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقيم هذا التمييز فهو إذ خاطب أبا ذر الغفاري بقوله : " أنت امرؤ فيك جاهلية " لم يرمه بها تماما. ويؤكد أن جمهور الاسلام ظل يرفض الغلاة والغلو : (ونحمد الله أن فكر جمهور الأمة الاسلامية ، بتياراتها الفكرية العريضة ، قد ظل – دائما وأبدا – ملتزما بمنهج الوسطية والاعتدال ، رافضا بذلك وناقدا لفكر الغلاة في " الجاهلية " و " التكفير ") [3] .

ولكن هذا التمييز وحده لا يكفي إذ ينبغي التنبه لموقع اللفظ في بنية النظرية وعلاقته بجملة المفاهيم التي وظفها المودودي ومنها. كذلك لا ينبغي إغفال وظيفته السياسية . فالمودودي إذ استمده من الندوي ابتعد به ليصبح أداة تكفير . قد يقول الدكتور عمارة محتجا ، ولكن المودودي يكفر الدولة دون الفرد والمجتمع دون الأمة . ولكن السؤال الذي يطرح نفسه أين ذلك التمييز؟ فالمودودي يقول بأن المسلمين اليوم اجتمعت فيهم الجاهليات الثلاث . ولنفترض أنه يكفر طرف دون آخر ، فهو يكفر. وشكلت أفكاره مقدمة للتكفير سواء بالنسبة للمفكرين ، ومنهم سيد قطب ، أوبالنسبة للحركات الاسلامية المعاصرة التكفيرية والجهادية . بل ويعد أحد ملهميهم .

---

1 – الدكتور محمد عمارة (إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات) ص 56–57 الطبعة الأولى 2009 دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة القاهرة مصر.

2 – نفس المرجع ، الصفحة 57.

3 – نفس المرجع ، الصفحة 65.

الفصل الثاني :

الاسلام والسياسة

المبحث الأول :

الدين والسياسة

الديني والسياسي في فكر المودودي :

يعد أبو الحسن الندوي – في نظري – أبلغ من عبر عن فكر المودودي في صياغة دقيقة عنون بها أحد كتبه " التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات أبو الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب " . فالعنوان يوحي بأن المودودي يقدم قراءة سياسية للإسلام لم تكن قائمة من قبل . الشيء الذي لا يعني أن المسلمين لم يخوضوا في مسائل السياسة . تشهد على ذلك على الأقل كتابات الماوردي في الأحكام السلطانية والولايات الدينية والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية. فإذا كان هؤلاء قد اجتهدوا بأدوات عصرهم المفهومية والفكرية في التنظير لأوضاع سياسية قائمة ، فإن القراءة السياسية عند المودودي تختلف كل الاختلاف . فالنظرية السياسية عند المودودي تنطلق من مقدمات دينية وتوظف مفاهيم دينية في إطار قراءة سياسية استدعتها ظروف معقدة سنأتي عليها فيما بعد . في تصور لا تتداخل فيه السياسة والدين بل يمتزجان إلى حد لا يمكن معه وضع خط فاصل ، يوضع الدين إلى يمينه وتستقر السياسة على يساره ، إن نحن استعرنا من برتراند رسل تعبيره. بل لنقل إن الأمر يتجاوز حد الامتزاج إلى التماهي، في قراءة لا تعطي الدين بعدا سياسيا فحسب ، بحيث يكون البعد السياسي مكون من مكوناته العقيدية والفلسفية والأخلاقية والقانونية . بل يصبح الدين سياسة والسياسة دين . بحيث تأخذ الألفاظ والآيات القرآنية دلالات سياسية . بل يمتد ذلك إلى ذات الله وصفاته (حاكما يتمتع بالحاكمية) وتصاغ ألفاظ جديدة يضفي عليها بعدا قرآنيا قدسيا (الحاكمية) وتستورد مفاهيم وألفاظ أخرى ، وإن من فكر غير إسلامي كالفكر الغربي مثل مفاهيم السيادة والقانون والدستور والانتخاب لتشحن بدلالات دينية – سياسية .

وإذا كان يبدو أن هذه القراءة تُديِّن السياسة وتعيد أسلمة المجتمع والثقافة والحضارة والعلم والاقتصاد يحق التساؤل بالتالي عن تسييسها للدين وعن استغلاله وتوظيف لغايات سياسية . وتأتي مشروعية السؤال من استغراب الندوي – وهو الناشط في الحقل الاسلامي – هذا الخطاب بل واستهجانه له وكذلك يفعل كثيرون من الدائرة نفسها. وككل قراءة أو خطاب تكون محكومة باستراتيجية معينة ، فإن استراتيجية هذه القراءة الاستبعاد والاخفاء والحقيقة والعنف. فهي ترفض كل أسس الشرعية المستندة على

سيادة الأمة والارادة الشعبية لتقدم بديلا يقيم الدولة على الشرعية الدينية والارادة الالهية. وتقدم الحكم البشري كنقيض للإرادة الالهية وترميه بالشرك والجاهلية. فتسمح لنفسها بالمحاكمة والقتال في خطاب تكفيري. وإذ تقدم الاسلام باعتباره ماهية للدولة ومبررا لقيامها تتخفى على الشرط والمشروط إذ يصبح الاسلام في هذا الخطاب مشروطا بوصول الجماعة الاسلامية إلى السلطة بل وبقائها فيها . فتتخفى، وككل خطاب للحقيقة تعمل على الاخفاء والتورية ، على الأسباب الحقيقية لرفضها للديمقراطية والعلمانية وبالتالي لرفض المودودي للدولة الوطنية في باكستان. وإذ تتقدم هذه القراءة باعتبارها اجتهاد في الاسلام وتجديدا فيه بمفاهيم السلفية التي لا تتجاوز الاحياء يحق لنا التساؤل عن حظ العلوم الاسلامية منها ؟ إن لم نتساءل عن حظها هي ذاتها من العلوم الاسلامية ؟ ليترتب عن هذه الأسئلة ، أسئلة أخرى عن الصحوة والدعوة والداعية ؟ وعن المعايير المعتمدة في هذه التسميات والألقاب ؟ لننتهي أخيرا أن الداعية ورجل الصحوة لا يعدو عن كونه " ناشط سياسي " تسلح بالمعرفة الدينية لخدمة غايات سياسية لا أقل ولا أكثر.

النظرية السياسية عند المودودي

تنطلق النظرية السياسية عند المودودي من مقدمة أساسية مفادها أن الاسلام نظام شامل لمختلف شعب الحياة. فهو عقيدة وشريعة ، يحمل تصورا عن الكون والطبيعة والانسان . ويقدم تفسيرا لنظام الحياة

وقوانينها الفيزيائية والبيولوجية . كما يقدم تشريعا للحياة الانسانية ، في جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية ، يضعها على طريق الخلاص في الدنيا والآخرة. وهذه التصورات عن الكون والحياة مترابطة إلى حد التناسق والانسجام ،لأنه يقوم على مبادئ حكيمة وقوانين كلية . (ومن هذه المبادئ والأصول تخرج الحياة الاسلامية بمختلف فروعها) [1]. ويفيد هذ التصور للحياة أن هذا الكون أو هذه المملكة الضخمة التي لا تشكل الحياة الانسانية إلا جزءا يسيرا ، يتربع على قمته حاكم هو الله ، خالق ومدبر وحاكم.

---

1 – المودودي ابو الأعلى (نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ترجمة : جليل حسن الاصلاحي ، ص 11، د.ط 1980 ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان .

ويوظف المودودي من أجل تشريح تلك الحاكمية مفاهيم " الاله " و "الرب " لتأخذ دلالات تفيد حاكمية الله بالمعنى السياسي للكلمة. ففي كتابه (المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم) يعدد معاني الاله المعبود التي هي: قضاء الحاجة والاجارة والتهدئة والتعالي والهيمنة (المعبود قاضيا للحاجات مجيرا في النوازل وأن يكون متواريا عن الأنظار يكاد يكون سرا من الأسرار لا يدركه الناس ، وأن يفزع إليه الانسان ويولع إليه .) [1] ولما كانت هذه تتضمن خصائص التعالي والهيمنة وتمتلك القوة والجبروت ، ارتبطت بالسلطة ودلت عليها أو هي ذاتها سلطة عليا يول في ذلك : (أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة...من حيث أن حكمها على هذا العالم حكم مهيمن على قوانين الطبيعة ، أو من حيث أن الانسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها ، وأن أمرها في حد ذاته واجب الطاعة والاذعان.) [2]

ولما كانت الربوبية تتضمن معاني التملك والسيادة والعلو والرئاسة والتعهد والتربية فإن (الرب هو مالك الأمر والنهي وصاحب السلطة العليا ومصدر الهداية والارشاد ، ومرجع القانون والتشريع ، وحاكم الدولة والمملكة وقطب الاجتماع والمدنية)[3].ويرادف هذا المفهوم كما مفهوم الألوهية ، الحاكمية التي تأخذ معنى السلطة العليا وتفوض الحكم. وينسب ذلك للقرآن إذ يقول : (القرآن يجعل (الربوبية) مترادفة مع الحاكمية والملكية ويصف لنا (الرب) بأنه الحاكم المطلق لهذا الكون ومالكه وآمره الوحيد ، لا شريك له) [4].

ويأخذ التوحيد ذاته في هذه القراءة السياسية معنى سياسيا وكذلك العبادة والدين . والمودودي يرى في عمل الأنبياء إذ دعوا الناس إلى توحيد الألوهية والربوبية إنما سعوا إلى الاقرار بهذه الحاكمية . وتوحيد الألوهية والربوبية يعني ، فيما يعنيه، التخلص من كل ألوهية للناس على الناس . وينتقد صورا من تلك

---

1 – ابو الأعلى المودودي (المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم) ترجمة : محمد كاظم سباق ، ص 9 الطبعة الخامسة 1971 ، دار القلم ، الكويت .

2– نفس المرجع ص 14 .

3 – ابو الأعلى المودودي (المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم) ترجمة : محمد كاظم سباق ، ص 49 ، الطبعة الخامسة 1971 ، دار القلم ، الكويت.

4 – نفس المرجع ، ص 52 .

الألوهية ممثلة في حكم فرعون ونمرود وكذلك القياصرة والعائلات التي ربطت نسبها بالآلهة مثل ذرية الشمس وذرية القمر. وكذلك ألوهية المشعوذين وسدنة المعابد والبراهمية والبابوية إلخ...ويركز نقده على صور تلك الألوهية في الأنظمة السياسية المعاصرة في روسيا حيث يتحكم المكتب السياسي للحزب الشيوعي السوفييتي وفي إيطاليا حيث موسوليني والنازية والديمقراطية البريطانية وأمريكا حيث تتحكم سلطة المال. وبالتالي فكل الأنظمة البشرية برغم اختلاف صورها وأشكالها إنما هي تعبير عن ألوهية الناس على الناس.

وجوهر الاسلام إنما يتمثل في محاربة تلك الألوهية البشرية . وتجسيد الحاكمية الحقيقية بإقامة مملكة الله في الأرض. وهذا جزء من مقتضيات توحيد الحاكمية . لأن الاعتراف بحاكمية البشر شرك أكيد. وينفي المودودي أن يكون لبشر ، سواء كان فردا أو أسرة أو طبقة أو شعبا من الشعوب بل والانسانية بأكملها، أن يكون له أي نصيب في هذه الحاكمية أو حظ من المشاركة فيها. يول في ذلك : (إن وجهة نظر العقيدة الاسلامية تقول : أن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله ، وأن حكم سواه موهوب وممنوح.) [1]. بل وقيام الدولة الاسلامية وقيام الاسلام ذاته مرهون بإقامة تلك الحاكمية وانتزاع السلطة من أيدي البشر. فيصبح الاسلام مرهونا بقيام الدولة الالهية أو دولة الله وعدى ذلك شرك وجاهلية. فيقترن الاسلام بالحاكمية وتقترن السلطة البشرية بالجاهلية والشرك في منطق لا يقبل حاكمين. لذلك يصر على التكرار أن : (دعامة النظرية السياسية في الاسلام أن تنتزع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه ، أو ليسن قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه فإن ذلك مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره) [2] . ومثلما يحكم الله الكون يحكم الانسان . ولكن ليس بالجبر والاكراه فهو يراعي هذا الجانب الارادي من حياة الانساني ويراعي حريته واختياره. بل يحكمه من خلال دعوته المتمثلة في كتبه التي يبلغها الرسل إلى الانسان . وهذه الكتب تبين له حقيقة هذا الكون وحاكمية الله وتدعوه للتسليم بها. وتحمل أوامره ونواهيه وهديه إليه إن هو اختار طواعية أن يسلم بتلك الحقائق ويقر بها ويوحد الحاكمية . فيسلم نفسه ذليلة لله تعالى ويتخلص من عبوديته للبشر. وعبوديته لله تعبير عن ادراكه لعظمة الأمانة التي حمله اياها إذ استخلفه في الأرض لعمارتها والاصلاح فيها. ومحاربة الفساد.

---

1 – أبو الأعلى المودودي (الحكومة الاسلامية) ترجمة : أحمد ادريس ، ص 119 ، الطبعة الثانية 1980 ، المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، مصر.

2 – أبو الأعلى المودودي (نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ترجمة: جليل حسن الاصلاحي ، ص31 ، دون طبعة 1980 ، مؤسسة الرسالة ،بيروت ، لبنان.

ضرورة الدولة :

ينطلق المودودي من القول في الأثر المعروف عن الخليفة الثالث عثمان بن عفان: " إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ". ليؤكد أن الاصلاح الذي ينشده الاسلام بطرق الدعوة فحسب بل بالانخراط في السياسة والعمل السياسي والسعي لإقامة الدولة الاسلامية. وهذا العمل مطلوب ومندوب. فطلب الدولة لإقامة دين الله وشريعته وحاكميته بالتالي هو العبادة ذاتها. ووجود قوة تتحكم بالمجتمع وتسيره وتتمتع بالقوة والقهر والقدرة على فرض القانون والطاعة ، أمر حتمي لكل مجتمع انساني وهو حاجة طبيعية. وكل نظرية تنكر ذلك مثل النظرية الفوضوية أو النظرية الاشتراكية تكون محض خيال.
وهذه القوة التي تسمى الحكومة أو الدولة هي التي تسن القانون والدستور الذي يكون عليه المجتمع وتحدد بذلك قواعده وضوابطه الأخلاقية والقانونية في مختلف مجالات حياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية. وتحدد له بذلك خط سيره ومنهاجه. وهذا المنهج تعمل الحكومة على تنفيذه بقوة سلطانها .
وحياة المجتمع وبقاءه واستمراره مرهونة بتالي بوجودها وبغلبتها وحصانتها. وليس للفرد والجماعة سوى الالتزام الطوعي أو الحتمي بذلك القانون الأسمى الذي تخطه الدولة. والحياة السياسية قوامها هذه الغلبة والاذعان.
لذلك يتعين على الجماعة الاسلامية المؤمنة بحاكمية الله والنافرة من حاكمية البشر أن تسعى باستمرار للتخلص من الجاهلية والتقدم لطلب الحكم . لأنها إن لم تفعل ستتقدم جماعة أخرى من خارج الدائرة الاسلامية فتفرض شروطها وتقيم جاهليتها . يقول المودودي : (ومن ثم فالأفضل أن نكرههم نحن ونسوقهم إلى ما لو قبلوه لشقوا طريقهم إلى الجنة).[1]
ولمَّا كان الله هو مالك هذه الأرض ، فلا يحق تملكها والتصرف فيها والانتفاع منها إلا لمن أطاع مالكها الأول ، والتزم شريعته وأقام دينه وكل من امتنع فهو ظالم . وهؤلاء الجهلاء لا يحق لهم الحياة ولكنها ارادة الله في احترامه لحريتهم. ونظام المجتمع لا يتغير في زمن يسير أو بطريقة فجائية والدولة ليست طفرة والتغيير لا يتم إلا تدريجيا تبعا للمنهج المرحلي للرسول صلى الله عليه وسلم. والجهاد واجب

1 – أبو الأعلى المودودي (الحكومة الاسلامية) ترجمة واعداد : احمد ادريس ، ص 39 ، الطبعة الثانية دون تاريخ ، المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر.

شرعي لا يقبل الأعذار. إذ لا ينبغي أبدا قبول حاكمية الكفار أو بالأحرى جاهليتهم تحت أي مبرر كان. لأن ذلك من الشرك أو هو الشرك ذاته. ومن ثم فإقامة الدولة الاسلامية واجب شرعي .

على أنه إذا كانت الدول قد تتشكل بصورة غير طبيعية ، فإن المجتمع والدولة في الاسلام ينشئان بصورة إرادية ، وفق ميثاق أو عقد تبرمه الجماعة المؤمنة مع الله ، تسلم فيه بحاكميته وجبروته ، وتلتزم فيه بالتمكين لدينه وهديه وتقيم شريعته وتلزم نفسها بها أو تضع حدودا لحريتها بالحدود التي شرعها الله ، لا تتخطاها.

وهذا المجتمع الناشئ، إنما يستمد منهاجه من الكتاب والسنة النبوية ، ولا يكون إسلاميا إلا إذا اختار هذا النهج وسار على هداه . وإلا عد مجتمعا جاهليا . وقد يحدث أن يخالف أحدهم الشريعة في بعض بنودها ، لكن ذلك يبقى دون التأثير.

أما وقد تبين الآن أن عدم إقامة الدولة الاسلامية يوقع الانسان في الشرك والجاهلية ، فإن إقامتها تصبح واجبا وفرض عين . وتصبح الامامة والدولة والسياسة من الأصول لا من الفروع. والمودودي بذلك يخالف كل التراث السني في الامامة والسياسة . فالنظرية السنية تعد مسائل الدولة من الفروع لا من الأصول . والنظرية الشيعية هي التي تعتبر الامامة ركن سادس من أركان الاسلام .وقد كان بن تيمية يقول فيما معناه أن الامامة ليست من أركان الاسلام الخمسة ولا من أركان الايمان الستة ولا هي من أركان الاحسان (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) . وكان بن القيم يعرف السياسة بأنها فعل يقرب إلى الصلاح وإن لم يقله الرسول ولا نزل به وحي.

غاية الدولة الاسلامية وأهدافها:

لقد سبق لنا أن أو ضحنا أنه ما من غاية للدولة الاسلامية سوى الاسلام نفسه ، أي إقامة حاكمية الله في مقابل الجاهليات السائدة . والاسلام ذاته إقرار بتلك الحاكمية . وأن الاعتراف بحاكمية أخرى هو شرك بالله . وأن مصدر الفساد والشرور كلها أن يُحكّم الانسان في الجانب الاختياري من حياته رباً آخر غير الله . ويلخص لنا المودودي هذه الأفكار في قوله : (المطالبة بالحكومة الاسلامية والدستور الاسلامي تنبع من الشعور الأكيد بأن المسلم إذا لم يتبع قانون الله ، كان ادعاؤه الاسلام باطلا لامعنى له) [1].

---

1 – أبو الأعلى المودودي (الحكومة الاسلامية) ترجمة : أحمد ادريس : ص 22 الطبعة الثانية ، دون تاريخ ، المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، مصر.

والغاية الأساسية من الدولة هي القوة السياسية ، أي قوة السلطان التي تدفع الناس بعضهم عن بعض فتحقق نظام العدالة الاجتماعية . وغايتها ليست سلبية تتمثل في منع العدوان وحفظ حرية الانسان والدفاع عن بقاء الدولة ، بل إيجابية تستهدف أساسا تحقيق العدالة الاجتماعية كما حددها الكتاب والسنة النبوية . يقول المودودي : (الحق أن هدفها الأسمى هو نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله) [1]. وغايتها بالتالي هي غاية الشريعة التي تقيمها والمتمثلة في الدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر. فالمعروف هو ما يناسب الفطرة البشرية من مكارم وفضائل وحسنات. ويتمثل في الوسطية والاعتدال والرشد ، بما يحقق سعادة الانسان في الدنيا والآخرة . أما المنكر فهو ما ينافي فطرة الانسان ، من رذائل وخبائث وسيئات يوسوس بها شيطان النفس والهوى . والشريعة الاسلامية لا تقيد الانسان تقييدا مطلقا أو تحد من حريته بل هي خارج الواجب والمستحب أو المحرم والمكروه . تُبقِي دائرة الاباحة أوسع ، بشرط أن لا يتنافى ذلك مع الشريعة.

والنهي عن المنكر في الدولة الاسلامية لا يكون بالقوة السياسية فحسب بل أيضا تساهم فيه منابر الدعوة ومؤسسات التربية والتعليم .

والدولة الاسلامية شاملة محيطة بالحياة الانسانية برمتها ، تطبع الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بالخلقية الاسلامية وبرنامجها الاصلاحي . وهي لذلك تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية ، لكنها لا تمارس الاستبداد والديكتاتورية.

وأساس الدولة تكريس الاعتدال والوسطية . فهي تسعى لتحقيق التوافق بين مطالب الحياة الفردية ومقتضيات الحياة الاجتماعية .ففي النظام الاسلامي لا تضيع شخصية الفرد ، كما في الشيوعية والفاشية والنازية . فيقدر جهده الفردي حق قدره ، وينصت لرأيه . لكن ذلك لا يمكن بأي حال أن يكون على حساب الجماعة كما هو الأمر في الديمقراطيات الغربية ، إذ تنشد الدولة الاسلامية الصالح العام وخير الأمة.

---

1 – أبو الأعلى المودودي (نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ترجمة : جليل حسن الاصلاحي ، ص 45 ، دون طبعة 1980 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان.

وغاية الفرد في الاسلام إنما هي غاية الجماعة الاسلامية ، التي تعمل على تنفيذ القانون الالهي في الدنيا ابتغاء الجزاء في الآخرة. والاسلام يمنح الفرد حقوقا ويملي عليه واجبات.

وباستعراض حقوق الانسان في العالم الغربي ، نجد أن حقوق الانسان ليست جديدة على المسلمين ، وأنها في الغرب مجرد شعارات سرعان ما يتم تجاوزها واختراقها. وقد كرم الله الانسان ، إذ استخلفه في الأرض. وأرسل رسله تبين للإنسان حقوقه . والاسلام يحمل ميثاقا لحقوق الانسان . فهو يصون الحق في الحياة ويعتبره مقدسا ويتجلى ذلك في القصاص. كذلك يحمي الاسلام الضعفاء مثل الأطفال والنساء والمسنين والجرحى والمرضى . وللرسول في الجهاد وصايا . وكذلك يحث الاسلام على صون كرامة النساء دون تمييز لهن سواء كن مسلمات أو مشركات.

ويعتمد الاسلام مبدأ الحماية الاقتصادية للمحتاجين والفقراء ويتوخى الاسلام العدل والانصاف. ويحث على التعاون في البر والتقوى لا في الاثم والعدوان. ويكرس الحق في المساواة بحيث لا فضل و لا تمييز . كذلك يعطي الانسان الحق في معصية من يدعوه للمعصية حتى ولو كان جنديا. كذلك يشجع رفض طاعة الظالم . والاسلام يحمي الحرية ويصونها إذ لايمكن سلبها بغير وجه حق ، وهو يشترط مثلا لسلبها أن تكون التهمة موجودة ، وتعطى للمتهم الفرصة للدفاع عن نفسه في محاكمة عادلة.

والاسلام يحمي الملكية ويصون الكرامة ويحمي الحياة الخاصة. ويمنع الظلم بل يعطي الحق في الاحتجاج عليه . ويعترف بالحق في المشاركة السياسية ، وبحرية الرأي والتعبير . ويمنح حرية الاعتقاد . ويمنع الاضطهاد الديني . ويحفظ الحق في التجمع . ويؤكد المسؤولية الفردية . كما يؤكد أنه لا عقاب بدون جريمة. والاعتراف بالحرية الفردية واحترام خصوصية الفرد من المبادئ السامية في الاسلام. ويضع الاسلام شروطا لانتقال الثروة ولتحقيق الكسب الشريف قيودا على وجه الانفاق .ويحمي الاسلام القطاع العام باعتباره خادما للصالح العام ، ويضع شروطا للتصرف في بيت المال.

هذه بعض من الحقوق التي يجب على الدولة الاسلامية رعايتها في إطار سعيها لتحقيق العدالة الاجتماعية.

موقف المودودي من الديمقراطية :

لتعليل موقفه من الديمقراطية الغربية يستند المودودي على القرآن. ومن الآيات التي يركز عليها الآية 30 من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ.﴾ وهي الآية التي تدل على استخلاف الله للإنسان لإقامة حاكمية الله في الأرض ، أي تحكيم شريعته والامتثال لأمره ونهيه وإفراده بالعبادة . فيعتمد على مبدأ السيادة الإلهية في رفضها. ويؤكد انطلاقا من القصص القرآني أن كل الرسل كانوا يحثون الناس على طاعة الله وإفراده بالعبادة والعبودية، وأن التوحيد والحاكمية والاستخلاف هي أساس النظام الاجتماعي والأخلاقي. فالديمقراطية تعني مبدئيا بلغة المودودي ومفاهيمه حاكمية الجمهور في مقابل الحاكمية الالهية . وهي تعني أيضا تحكيم الهوى والغريزة والمصلحة . وهي بالتالي أفقر من حكم الاسلام . الذي يتأسس على سلم قيم ورؤيا للأشياء وللعالم لا تنتهي عند حدود المادة .

ويعود المودودي الى تاريخ أوربا ليشير إلى أن الديمقراطية التي تعني حكم الشعب نشأت كثورة على الاقطاع والمَلَكِية للتخلص من الاستبداد . وإذا كانت في بداياتها تعني أنه لا يحق لأحد مهما كان قوته ، فردا كان أو أسرة أو طبقة أن يمارس الاستبداد ، فإنها سرعان ما تحولت الى حرية مطلقة جارفة تستهتر بجميع القيم والأخلاق والمبادئ الانسانية السمحاء فيقول: (ولكنها انحرفت وتحولت فيما بعد عن مفهومها الصحيح ، وأصبحت تعني إطلاق العنان لتصرفات كل أمة لتحقق رغباتها كيف تشاء . هذه الرغبات التي تمثل في الواقع رأي الأكثرية ، لا رأي أفراد الأمة جميعا ، وليس هناك من ضابط يضبط هذه الرغبات) [1] .

وأصبح بالتالي معيار الحق والصواب والخطأ ليست المبادئ الأخلاقية أو الدينية بل رأي الأغلبية القائم على المصلحة والهوى وليس العقل أو الضمير يقول في ذلك : (وخلاصة القول : فكل ما ساير أهواء الأكثرية وَوَالَاهَا كان خيرا وحقا وعدلا ولو كان في الواقع شرا وباطلا وظلما ، وكل ما جانب تلك الأهواء وجافاها كان محض شر ولو كان في الخير العميم.) [2] . وتملي هذه الديمقراطية التلاعب والاحتيال والمناورة وتعد تفاوضا وشراكة وموازين قوى ورأي عام وغالبية وانتخاب ، ولعله يشير بذلك

1 – المودودي أبو الأعلى : الاسلام والمدنية الحديثة ص 9 كتاب الكتروني محمل من موقع منبر التوحيد والجهاد *www.tawhed.ws*.

2 – نفس المرجع ، نفس الصفحة .

الى ما يصيب الديمقراطية من أمراض كهيمنة العُصب عنما يقول : (ومن الطبيعي أنه في ظل هذه الديمقراطية تتلاعب الأكثرية بالقوانين والأنظمة ، فتغير فيها وفق الرغبات والأهواء لا وفق قواعد الحق الثابتة التي لا تخضع لتبديل أو تغيير.) [1] .

وهذا موقف مبدئي ينبغي تمييزه من المواقف التي أملتها الممارسة . فعلى هذا المستوى يجب التمييز عند تناول موقف المودودي من الديمقراطية بين مرحلتين تاريخيتين هما : مرحلة الهند المستعمرة البريطانية حيث كان المسلمون يشكلون أقلية خشي عليها المودودي من الذوبان في المجتمع الهندي خاصة في ظل طروحات حزب المؤتمر، بزعامة غاندي ونهرو، الذي كان يدعو الى هند ديمقراطية وعلمانية تتعايش فيها مختلف القوميات . وكذلك نتيجة الصراع المستعر مع الهندوس وتحرشهم بالمسلمين ولكن أيضا نتيجة واقع التخلف الحضاري والتبعية للغرب الذي تعيشه الأمة الاسلامية برمتها. وهذا حتى نفهم موقفه الذي يبدو متشددا من الديمقراطية. إذ كان يرفضها بل ويصل به الحد الى اعتبارها استبدادا وبربرية.

ومرحلة استقلال باكستان واضطرار المودودي والجماعة الاسلامية الى خوض الانتخابات وعقد التحالفات الانتخابية مع العلمانيين إذ تحالف مع حزب الرابطة بقيادة (محمد على جناح) مؤسس دولة باكستان الحديثة، شيعي المذهب، علماني الفكر والتوجه، ثم تحالف مع أخته (فاطمة جناح) فى الكتلة البرلمانية المعارضة. وفى الانتخابات الرئاسية الباكستانية التي أجريت في مطلع عام 1965حين اتفقت كل الأحزاب السياسية المعارضة لحكم أيوب خان على ترشيح فاطمة جناح لتلك الانتخابات لكونها شخصية بارزة كأخت شقيقة للقائد المؤسس للدولة، فإننا نجد مجلس شورى الجماعة الإسلامية بقيادة المودودي يوافق على هذا الترشيح كوسيلة وخيار ضروري لإنقاذ البلاد من فساد وديكتاتورية أيوب خان. وكان يعتقد أنه بفضل الدعاية التي تقوم بها الجماعة الاسلامية في مجتمع مسلم ستكون لها الأغلبية وكان يؤمن بالتغيير التدريجي والمتدرج ويؤكد على دور التربية والغرس فكان كثير التأليف والقاء المحاضرات ويساهم في فتح المؤسسات التربوية والتكوينية . ولكن العملية الانتخابية ليست وحدها

---

1 – المودودي أبو الأعلى : الاسلام والمدنية الحديثة ص 9 كتاب الكتروني محمل من موقع منبر التوحيد والجهاد *www.tawhed.ws*.

الديمقراطية واللفظ هو منتوج فكر وضعي وعلماني لذلك أصبح يتحدث أكثر عن الديمقراطية الاسلامية وعن انتخاب الأمير بل وأهل الحل والعقد ويعطي للانتخاب معنى غير الأصوات بل الكفاءة ومع ذلك حافظ دائما على تحفظه من الديمقراطية الغربية . وإن جاز لنا التعبير نقول أنه حاول أسلمة الديمقراطية على طريقته في افراغ المفاهيم الغربية كالدستور والسيادة والبرلمان الخ... من محتواها الوضعي العلماني وتحميلها مضمونا اسلاميا يدمجها في النظرية الاسلامية. فاصبح يقول بالطابع الديمقراطي للدولة الاسلامية إذ ينعتها بأنها " ثيو– ديمقراطية " وهذا تمييزا لها عن ديمقراطية الغرب حيث تهميش الدين . ثم ان المودودي قال بالحاكمية الشعبية المقيدة بضوابط الشرع . واجتهاد مجلس الشورى في نصوص الشرع واستشارة الأمير لأهل الحل والعقد ويقبل المعارضة بل يقول بالخروج عن الحاكم اذا تجاوز الشرع .ويقول أخيرا بحقوق الأقليات في المعتقد والرأي. يقول المودودي (ديمقراطيتنا الاسلامية .. هي كديمقراطية الغرب ، لا تتألف الحكومة فيها ولا تتغير الا بالرأي العام. ولكن الفرق بيننا وبينهم أنهم يحسبون ديمقراطيتهم حرة مطلقة العنان ، ونحن نعتقد الخلافة الديمقراطية متقيدة بقانون الله عز وجل) [1].

موقف المودودي من القومية :

يربط المودودي بين القومية ، التي تعني وحدة أهداف ومصالح جماعة بشرية ، والعصبية . إذ أن اتحادهم يقيم فيصلا بين نطاق القوم وخارجه . أما إذا تعارضت مصالحهم ومصالح الغير ، فذلك يكون مصدرا للنزاع . وهذه العصبية هي الخاصية الأساسية للقومية . ويرى أن كل القوميات ، ما عدى القومية الاسلامية ، تقوم على أسس مادية كوحدة الجنس والوطن واللغة واللون والمصالح الاقتصادية ووحدة نظام الحكم. وإذا كانت هذه العناصر تشكل روابط قوية أسست وحدة الجماعات البشرية إلا أن عنصر العصبية يفضي إلى التناحر بين القوميات . فالعصبية تدفع إلى العداء وتساهم في شحن نزعات

---

1 – المودودي أبو الأعلى : (تدوين الدستور الاسلامي) ص 31 ، د.ط 1985، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

الاستعلاء والفوقية ، وتكون سببا في العدوان والاستعمار والظلم . يقول في هذا الشأن : (وابتدعت القومية مناهج وقيما جديدة ، وجعلت مقياسها الوحيد الذي تزن به الأمور هو مصلحة الأمة ورغباتها ، فأصبحت الفضيلة في نظر المناهج القومية وأعرافها هي ما يحقق مصالح الأمة ويساير رغباتها ولو كانت لحمتها الكذب والتزوير والخيانة ، وسداها الظلم والعدوان أو أي جريمة أخرى مما يعد في الدين والأخلاق ذنبا لا يغتفر) [1] .

ولما كانت المصالح هي الأساس الذي تقوم عليها هذه الأمم فقد أنتجت مبادئ وشعارات وقيم لا تمت للأخلاق بصلة ، يقول المودودي : (وصار من المصطلحات المألوفة في قاموس القومية : الويل للمغلوب ، والغاية تبرر الوسيلة ، ولا مكان للضعيف تحت الشمس ، وقتل شعب آمن قضية فيها نظر ، واكذب حتى يُصَدِّقْ الناس ، والاستعمار والوصاية والحماية والانتداب ، بل أصبحت هذه المصطلحات مبادئ سامية في نظر القومية ، تتردد على الألسنة من حين لآخر ، طالما كانت في خدمة المآرب القومية وتأمين رغباتها ومطالبها) [2] .

وإذ يعترف المودودي للإنسان بحقه في الخصوصية اللغوية والثقافية والسياسية ، فإنه يشرط ذلك بعدم إثارة النزعات القومية والعصبية. كذلك يعترف بحق الاستقلال للدول – وإن كان ذلك يتناقض والانقلاب الاسلامي الشامل – ويبدو أن ذلك كان لتبرير انفصال باكستان . إنه بكلمة يعترض على مشاعر الاستعلاء التي تجعل من الظلم حقا ومن الشر خيرا ويقول : (أما الذي نعترض عليه ونعتبره شيئا ممقوتا نحاربه بكل قوة ، فهو القومية التي تضع ذاتها ومصالحها ورغباتها الخاصة فوق جميع الناس ومصالحهم ورغباتهم ، والحق عندها هو ما كان محققا لمطالبها واتجاهاتها ورفعة شأنها ولو كان ذلك بظلم الآخرين وإذلال نفوسهم .) [3] . وهذه المشاعر برأيه هي مصدر الشرور والمآسي التي تعرفها الانسانية من حروب عالمية واستعمار ودمار ، لذلك يقول : (إن ضمير الإنسان يقطع بأن معاني الأثرة والأنانية على النطاق الإنساني لعنة من اللعنات بكل تأكيد) [2] .

---

1 – المودودي أبو الأعلى : (الاسلام والمدنية الحديثة) ص 7 كتاب الكتروني تم تحميله من موقع www.tawhed.ws.

2 – نفس المرجع ، ص 8 .

3 – نفس المرجع ص 15.

4 – نفس المرجع ص 16.

موقف المودودي من العلمانية :

موقف المودودي من العلمانية يتراوح بين التشدد معها . على اعتبار أنها سبب جميع الشرور التي يعرفها العالم . بل إنها الجاهلية عينها ، وهي سبب الالحاد والمادية ، وما يترتب عنهما من انحطاط أخلاقي وفسق واستهتار بجميع القيم الانسانية الخالدة . بل هي تعبير عن الفراغ الروحي والأزمة الأخلاقية الحادة التي يعيشها الانسان المعاصر في صور الاجرام وتعاطي المخدرات والانتحار وكل مظاهر اليأس والقنوط التي يعاني منها. والانسان المعاصر يفقد بذلك أي معنى للحياة ويفقد أي رسالة . بحيث يصبح الوجود عبث وملهاة لا طائل منها. وبين الاستخفاف منها لتفاهة منطقها في نظره .

لذلك يوجز تعريفها في بضعة كلمات فيقول هي : (عزل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد) [1].

وتعتبر العلمانية أن القضايا التي تطرحها الحياة الاجتماعية ، تجد لها حلولا في عقل الانسان ، وبناءً على مصالحه ، دون أن يكون ملزما بالقانون الديني. ويعتقد المودودي أن هذه الكراهية للدين إنما تعود إلى وقوف رجال الدين في أوربا حجرة عثرة أما تحرر العقل الانساني ، ومن هذا العداء تولدت هذه النظرية المشؤومة التي تخلي ساحة التشريع والأمر الى الشيطان. فهي تدعو إلى تحرر الانسان من الدين ، وسحبه من الحياة الاجتماعية ليصبح مسألة شخصية ، تخص اعتقاد الفرد. وتحدد بذلك نطاق سلطة الإله في الحيز الضيق الفردي ، وتسحب الإله من الحاكمية ، سواء على المستوى الكوني أو السياسي .

ويعتقد العلمانيون أن التقدم العلمي كفيل وحده بالاستجابة لانشغالات الانسان في مختلف الميادين ، وأن الفكر الديني يصبح بالتدريج من الماضي أو من تراث الانسانية التاريخي . فهو نوع من التصور والتنظيم الاجتماعي التقليدي الذي ساد المجتمعات القروسطية. ما أدى حسب المودودي ، ونتيجة للتعليم والتربية العلمانيين ، إلى اتساع دائرة الالحاد والمادية واحتلال هذه النظريات الريادة ، وتولي معتنقيها القيادة وحيازتهم النفوذ. وأصبحت العلمانية علامة على المدنية والحياة العصرية . لهذا تمكنت

1 – المودودي أبو الأعلى : " الاسلام والمدنية الحديثة " ص 5 كتاب الكتروني تم تحميله من موقع www.tawhed.ws.

هذه النظرية من نشر سمومها فسادا في الأرض . ولكنها برأيه من ناحية ثانية نظرية تافهة ، لأنها تخلو من أية معقولية أو منطق . يقول في ذلك : (فإن فكرتها التي تقصر العلاقة بين الإله والإنسان على حياة الفرد الخاصة وتستبعد هذه العلاقة من الحياة الاجتماعية فكرة فارغة غير ذات موضوع حتى تكون مجالا للتعقل والتفكير) [1] . فالله حسب المودودي إما موجود أو غير موجود. وإذا افترضنا أنه غير موجود انتفى أي مبرر لوجود علاقة فردية به أما إذا كان موجودا فذلك يعني أنه الخالق والمدبر والحاكم ، وعليه يتوقف كل شيء . فإذا آمن به الانسان وراح يتعبده : فكيف يقصر سلطة الله على المستوى الشخصي وينفيها عن الوجود برمته ! (وليس هناك أسخف لدى العقول من أن يدعي كل إنسان بمفرده أنه عبد الله وخادم له ومتبع لدينه ، حتى إذا ما اجتمع مع غيره من الأفراد وكونوا مجتمعا وشكلوا دولة تنكروا لعبوديتهم لله واستبعدوا دينه من حياتهم ، إذ ليس من المعقول أن يذعن كل جزء من أجزاء المجموع على حدى العبودية لله ، فإذا تكونت من الأجزاء كلها وحدة مجتمعة أصبحت خارجة عن هذه العبودية ، و لا يقول بهذا إلا من أصيب بالجنون) [2] . ويغفل أصحاب هذه النظرية في قولهم بالحياة الفردية الطبيعة الاجتماعية للإنسان ومقتضياتها . فكيف يتسنى للإنسان التوفيق بين قناعاته الشخصية الدينية ونظم الحياة الاجتماعية اللادينية ؟ إن هذه النظرية المشؤومة بنظره ، إذ فتحت باب الالحاد أفسحت المجال لأتفه الغرائز البهيمية لتعود للهيمنة على الحياة بدليل تجلياتها في ظواهر الحرب والاستعمار والنهب والاحتكار.

---

1 – المودودي ؛ أبو الأعلى : الاسلام والمدنية الحديثة ص 12 كتاب الكتروني تم تحميله من موقع www.tawhed.ws.

2 – نفس المرجع نفس الصفحة .

المبحث الثاني :

في الشريعة والدستور

الشريعة في منظور المودودي:

تحكيم الشريعة جوهر الحاكمية:

تقوم دعوة المودودي لتطبيق الشريعة الاسلامية على وجوب القول " بحاكمية الله " . وتتجلى حاكمية الله أولا في حكمه للكون وتدبيره . فهو خالقه وواضع سننه ونواميسه . ولا حركة ولا سكون إلا بإذنه.

والانسان مخلوق ، وجزء من هذه المملكة الضخمة. والناس فيها رعايا بحكم الولادة . فالله خالقهم ورازقهم ، قدّر أنفاسهم وأقواتهم وبيده حياتهم ومماتهم .(وكيف لنا أن نرتاب في أن سنن الفطرة وقوانينها مسيطرة علينا حيث لا نقدر أن نفعل شيئا إلا بموجبها) [1]. والحياة تنقسم إلى جانب غير اختياري ، تحكمه قوانين الحتمية الطبيعية ، وجانب اختياري ، يتمتع فيه الانسان بحرية الارادة التي (تخول... لنا الحق في اختيار...إما سبيل الطاعة...أو سبيل المعصية والعدوان) [2]. وهو تعبير عن اختبار إلهي للإنسان. لذا على الانسان الاعتراف بحاكمية الله في الجزئين ، الحتمي والارادي، لأن في ذلك السبيل إلى التوافق بين نظام الكون والحياة الانسانية. أو لا يتحقق هذا الانسجام إلا إذا كان الحاكم واحدا. أما إذا لهذان الجزءان مصدران ، فإن ذلك لن يؤدي سوى إلى التصادم والفساد.

والاسلام استسلام لحاكمية الله . ولا يكون الانسان مسلما إلا إذا أَقَرَّ بعبوديته لله. وهذا الاسلام هو ما عرضه الكتاب والرسول صلى الله عليه وسلم.

الشريعة عند المودودي :

يميز المودودي بين الدين الذي هو واحد وثابت ، شملته الكتب السماوية والذي هو الآن الاسلام . وفيه نسخت الشرائع السابقة. ويعني بالدين العقيدة المتمثلة في الايمان بذات الله عز وجل وصفاته ، والايمان بملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر .

أما الشريعة فهي للعمل . وتتمثل في الشعائر التعبدية ، والمعاملات ، والحدود أو الأحكام الشرعية التي تحدد الحلال والحرام . يقول في ذلك : (ويأتي بعد هذا الدين شيء آخر هو ' الشريعة ' أي طرق العبادة ومبادئ المعيشة والاجتماع ، وقوانين ما بين العباد من المعاملات والعلائق ، والحدود بين الحلال والحرام) . [3]

---

1 – المودودي أبو الأعلى (نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ترجمة : جليل حسن الاصلاحي ، ص 149 ، دون طبعة 1980 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان.

2– نفس المرجع نفس الصفحة .

3 – المودودي أبو الأعلى (مبادئ الاسلام) ص 135– 136 ، دون طبعة 1986 ، مكتبة رحاب ، الجزائر .

والشارع هو الله . فهو المعبود وله وحده التشريع والأمر. وهذه الحاكمية بينها القرآن بلغة الجزم في نصوص قطعية الدلالة. وأوجب الواجبات في عقيدة الاسلام هو هذا التوحيد والاعتراف بالألوهية والحاكمية ومن ثم الالتزام بذلك القانون الرباني الذي ألزم أنبياءه ورسله بتبليغه وبيانه للناس . وتتمثل عبودية الانسان في العمل بذلك القانون .

ومحمد صلى الله عليه وسلم هو خاتم الرسل والنبيين . وهو قدوة المسلمين في السير على الهدي الالهي قولا وفعلا . وهو ببيانه وتبليغه الرسالة السماوية (يخرج عقيدة توحيد الإله من حيز الفكرة المجردة إلى نظام عملي واقعي) [1] وتتضمن الشريعة الاسلامية ثلاثة أنواع من الحقوق هي :

- حقوق الله المتمثلة في الايمان بذاته وصفاته ووحدانيته والاذعان لحكمه وقضاءه وقدره وطاعة رسوله وتقديم شعائر العبادة.
- حقوق النفس وتتمثل في اجتناب كل ما يؤذي الروح والجسد بالانغماس في الشهوات ما يترتب عنه المفاسد.
- حقوق العباد ويعني بها حسن السلوك ومعاملة الآخرين مثل الأبوين والأطفال والجيران والزوجة إلخ...
- حقوق سائر المخلوقات وتتمثل في عدم الاضرار بالمخلوقات الأخرى من نبات وحيوان إلا في حدود الحاجة .

وبالتالي فللشارع من الشريعة مقاصد . والشريعة كما يقول الفقهاء تتمحور حول :

- الشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد.
- الشريعة نفع ودفع.
- حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله ، وحيثما كان شرع الله فثم المصلحة.

---

1 – المودودي أبو الأعلى (مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة) ص 144 ، ط4 1983 ، دار القلم ، الكويت .

والشريعة تجعل المعروف على أوجه ثلاثة : المعروف المفروض أو الواجب المعروف المندوب أو المستحب المعروف المباح أو الجائز أما المنكر فجعلته على وجهين : المحرم أو المحظور والمكروه[1].

وخطة الشريعة تشتمل على عدة أجزاء من الناحية العملية تتمثل في :

- ما يرجع تنفيذه لكل مسلم بصفته الفردية أي قواعد السوك الفردي.
- وجزء يرجع تنفيذه إلى الرأي العام ويتمثل في الآداب العامة.
- تقاليد المجتمع وعاداته التي تمثل تراثه.
- جزء يقتضي أن تكون للمجتمع سلطة سياسية وهو القانون.

وبديهي أن هذه الشريعة تمتاز بخصاص الشمول والصلاحية وطابعها الكلي:

فهي تتسم بالشمول لأن الأحكام الالهية لا يعتريها نقص ، وبالتالي فليس هناك مسألة لم تتطرق لها الشريعة الاسلامية .

وهي صالحة لكل زمان ومكان فمن قواعدها الكلية وأحكامها العامة يتوصل المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية . وما يجسر هذه الهوة التي قد تتبدى للبعض بين المحدود واللامحدود أو الثابت والمتغير أو النهائي واللانهائي هو الاجتهاد.

والشريعة كلية غير قابلة للتجزئة .إذ لا يعقل الأخذ ببعض الأحكام وترك بعضها الآخر. يقول المودودي في ذلك : (فهكذا هو الاسلام ، إنما هو عبارة عن الصورة المتكاملة المتشابكة التي تقررها الشريعة للحياة...) [2]

نطاق التشريع وطرقه:

ومصادر التشريع في الاسلام القرآن والسنة النبوية يقول في ذلك : (القانون الحقيقي في الاسلام هو القرآن والسنة ، و لا يجوز التشريع للمسلمين إلا بشريطة أن يكون مستمدا من هذا القانون الحقيقي أو في نطاق الحدود التي يبيح لهم فيها مزاولة الرأي الحر) [3] وآليات التشريع أو مناهجه وطرقه هي:

1– المودودي أبو الأعلى (نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ترجمة : جليل حسن الاصلاحي ، ص 156 – 157، دون طبعة 1980 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان.

2 – المودودي أبو الأعلى (نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ترجمة : جليل حسن الاصلاحي ، ص 159، دون طبعة 1980 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان.

3 – المودودي أبو الأعلى (مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة) ص 147 ، ط4 1983 ، دار القلم ، الكويت .

توضيح الأحكام : فالقرآن يتضمن أحكاما قطعية وقواعد ، وعلى الفقيه أن يكون ملما بالبيان العربي حتى يتمكن من استخلاصها يقول في ذلك (أن يعرف جيدا الحكم الصادر ، ثم يحدد ويعين مفهومه وأصله ، ويتحقق من الظروف والحالات التي يختص بها هذا الحكم ، ثم يستخرج بالفعل الأشكال والصور التي ينطبق فيها .) [1]

القياس : يستعمل في المسائل التي لم تنص عليه الشريعة لكنها نصت عليه في مسائل أخرى تشابهها بناء على علل ودواعي.

والاستنباط :هو قسم ثالث لم تبين فيه الشريعة أحكاما محدد بل وضعت مبادئ عامة جامعة يمكن استنباط منها أحكام القضايا المرادة.

دائرة التشريع الحر: يتعلق بالمسكوت عنه والذي يتيح حرية تامة شريطة أن يتطابق الحكم الشرعي مع روح الاسلام ومبادئه.

مفهوم الاجتهاد عند المودودي:

وهذا العمل التشريعي هو الذي يسميه اجتهادا . ويعرفه بأنه : (بذل الجهد واستنفاده في استجلاء حكم الاسلام أو مقصوده في قضية من القضايا) [2] .

إذ لا يجوز التشريع إلا بشرط أن يكون مستمدا من هذا القانون الحقيقي . ويخطئ من يفسر الاجتهاد بحرية الرأي. وكل اجتهاد خارج نطاق هذا الشرط هو تشريع غير إسلامي و لا محل له في الاسلام. ويشترط في المجتهد أن يكون مؤمنا بالله تعالى بما يترتب على هذا الايمان من خصائص أخلاقية كالورع والعدالة والضبط إلخ...وكذلك الالمام باللغة العربية خصوصا وأن العمل التشريعي هو اشتغال على النص الذي نزل ببيان عربي وهو شرط أساسي عند الشافعي الذي يستهل رسالته بتحديد أوجه البيان القرآني. والتضلع في الفقه وأصوله ، بما يقتضيه ذلك من إلمام بآليات التشريع وطرائقه، والمعرفة بالتراث الفقهي أي معرفة المذاهب واجتهادات العلماء وفتاوي الفقهاء واختلافاتهم وأخيرا أن يتمتع بالنظرة الدقيقة لأمور الحياة المستقاة من الخبرة لأن الحياة تضع الناس أمام مستجدات وطوارئ.

---

1 – المودودي أبو الأعلى (الحكومة الاسلامية) ترجمة : احمد ادريس ، ص 174 ، الطبعة الثانية دون تاريخ ، المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر .

2– المودودي أبو الأعلى (مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة) ص 147 ، ط4 1983 ، دار القلم ، الكويت .

ونتيجة لهذا الاجتهاد نشأت المذاهب الأربعة في القرنين الأولين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويعتقد أن الاختلافات بين هذه المذاهب فطرية طبيعية . غير أن خصائص الورع والصدق التي يتحلى بها أصحابها ، الأئمة الأربعة ، ، تجعل المسلمين جميعهم يعتقدون بصدق مذاهبهم تلك وينهلون منها الأحكام الشرعية. وإذا كانت جماعة من العلماء تقول بأنه لا حاجة لتبني مذهب محدد ، وأنه على المسلم أن يستمد الأحكام من الكتاب مباشرة أومن العلماء مباشرة ، فإنه على خلافهم يعتقد بوجوب اتباع مذهب معين.

تصديه للقضايا المرتبطة بتطبيق الشريعة الاسلامية:

يتناول المودودي القضايا التي تطرح بسبب الدعوة إلى تطبيق الشريعة في كتابيه " نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور" و " حول تطبيق الشريعة الاسلامية في العصر الحاضر" . وإذ يعترف بالاعتراضات التي تلاقيها الدعوة من أوساط المسلمين قبل غيرهم ، وأمام التساؤلات المتعلقة مثلا بإمكانية تطبيق الشريعة في مجتمع عصري بعد أن مرت عليها القرون ، ومدى ملائمة حدود الرجم والجلد وقطع اليد في ظل التقدم العلمي والحضاري وأخيرا عن تطبيق الشريعة على الأقليات . يرد بالقول بجهل أولئك المسلمون بالإسلام، نتيجة قرون من الانحطاط ، تولى فيها متغربون القيادة وتم إلغاء القوانين الاسلامية إلا ما تعلق بالأحوال الشخصية ونتيجة أيضا لتخلف النظام التعليمي. وإذ يوضح أن الشريعة أشمل من القانون ، يقول بأن القانون ذاته يرتبط بفلسفة وثقافة المجتمع ويعبر عن هويته ، ويقول بشمولية الشريعة وصلاحيتها وطابعها الكلي ، يرد بأن حدود السرقة والزنا لا يمكن تطبيقهما إلا بعد أسلمة المجتمع. وعن " همجية " تلك الحدود يجيب ان الحضارة الحالية أكثر همجية (إنه لا يرمي بالحجارة ولكن بالقنبلة) [1]. ويعترف أن للأقليات وضع خاص هو وضع " أهل الذمة " حيث يكون لهم قانونهم الخاص للأحوال الشخصية. ويفسر اخفاق الولايات المتحدة الأمريكية في تطبيق قانون منع الخمور بأن الأمر كان فوقيا ، أما في حالة النبي في المدينة ، حيث سارع الناس إلى الامتثال إلى أمر التحريم فإن ذلك يعود إلى الايمان والتقوى ، أي إلى عملية أسلمة المجتمع.[2] ويقول بضرورة تكريس وسائل الاعلام وأجهزة التعليم وجميع النظم الادارية لنشر الوعي الاسلامي. [3] وأن للعصا أيضا مكانا في النظام الاسلامي ، ولكن ذلك في آخر الأشواط . [4] وعن الانتخابات لا يرى

1 – المودودي أبو الأعلى (نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ترجمة : جليل حسن الاصلاحي ، ص 180، دون طبعة 1980 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان.

2 – المودودي أبو الأعلى (حول تطبيق الشريعة الاسلامية في العصر الحاضر) ترجمة خليل أحمد الحامدي ص 5–6 د.ط 1983 دار الرشد الرياض.

3 – نفس المرجع ص 16.

4 – نفس المرجع ص 19.

مانعا من قبول قوانين الديمقراطية والانتخابات مؤقتا إلى حين يأتي يوم ينتقل فيه نظام الحكم بكامله إلى رجال من أصحاب الأمانة ليراجعوه كلية . [1]

ويعود للقانون الاسلامي ويبين كيف أنه استمر إلى غاية القرن التاسع عشر في الهند ، ما يعده دليلا في نظره على صلاحيته . ولكنه في ذلك يغفل أن ذلك تطبيق القانون الاسلامي وحده غير كفيل بالخروج من حالة التخلف ومنع الاستعمار..

وهكذا يكون مشروعه لتجاوز تلك الأسئلة – التي يستغربها ويدينها – هو إعادة أسلمة المجتمع بتكوين الجماعة التي تعمل من أجل الوصول إلى السلطة والبقاء فيها لإقامة الحاكمية وإخراج المجتمع من الجاهلية " التكفير " .

وتكشف نصوصه عن استراتيجية سجالية اقتضاها عمله السياسي – الدعوي . والسجال فيما يقول محمد عابد الجابري : (والخطاب السجالي خطاب توجهه الرغبة في إبطال رأي الخصوم أكثر من أي شيء آخر. إنه خطاب الردود والردود على الردود ، وبالتالي فهو لا يبني معرفة ولا يبرهن على حقيقة) [2].

والخطاب السجالي خطاب سلطوي بما أنه لا يستهدف الاقناع فحسب بل الافحام ، إنه يمارس سلطته على العقول . لذلك لم يتصدى المودودي لمشكلات العصر بعقلية العالم ، المجتهد ، المجدد – وإن كانت هذه المفاهيم عنده تأخذ دلالات محددة – بل بعقلية الداعية – السياسي.

المودودي وقضايا الاجتهاد والتجديد:

رأينا سابقا أن المودودي يحصر الاجتهاد ويمارسه بوصفه الجهد الذي ينتهي إلى إصدار الفتاوي ، أي بوصفه ممارسة على مستوى الفقه العملي لا النظري . كما يحصر التجديد في إحياء الاسلام ، عقيدته وشعائره وشريعته.

وهذه النزعة الاحيائية في فكره تجد تفسيرها في أسباب عديدة أهمها الطابع السلفي لفكره . السلفية التي تقول بتمام الشريعة وصلاحيتها ووحدتها . وتعني بذلك اكتمال المذاهب الأربعة – ومن اللافت للنظر انتشار السلفية إبان اكتمال المذاهب الفقهية الأربعة – ، وتقول بقدرة تلك المذاهب على مواجهة

---

1 – نفس المرجع ص المودودي أبو الأعلى (حول تطبيق الشريعة الاسلامية في العصر الحاضر) ترجمة خليل أحمد الحامدي ص 22 د.ط 1983 دار الرشد الرياض.

2 – الجابري محمد عابد (الدين والدولة وتطبيق الشريعة) ص 7 ، ط 1 1996 ، مركز دراسات الوحدة العربي ، بيروت، لبنان.

النوازل " . فتعني بالشريعة شيئا آخر غير النص أو نصا آخر تضيفه إلى " النص " ، نصا يكافئ " النص " ، نص متولد عن القياس والاجماع الآليتين اللتين أدتا إلى تراجع العقل وتهميشه هامشية بن حزم والشاطبي. فتغلق باب الاجتهاد من حيث تفتحه، إذ لا تؤدي إلا إلى مزيد من التورم في الفقه العملي واكثر إلى تضارب الفتاوي. وإذا كان إغلاق باب الاجتهاد لم يتم بقرار رسمي من سلطة أو مؤسسة ، فإنه لا تفسير لذلك سوى في الضربات التي تلقاها العقل منذ الشافعي والغزالي والأشعري . واليوم إذ تدعي السلفية مقاومة التقليد بالدعوة إلى الاجتهاد ، فإنها في الواقع بذلك المفهوم للاجتهاد والتجديد ، إنما تكرس مزيدا من التقليد أي اجترار الفكر وشلله.

اشكاليات الدعوة إلى تطبيق الشريعة :

وأول ما يثار في هذه المسألة هو لفظ الشريعة ذاته . فالشريعة لغة ، هي مصدر المياه التي يردها الناس للارتواء والتزود بالماء . يقال : (شرع إبله وشرّعها : أوردها شريعة الماء .)[1]

وورد هذا المعنى في جمهرة اللغة (وشريعة النهر ومشرعته : حيث ينحدر إلى الماء منه .)[2]

ويحددها لسان العرب بقوله : (المواضع التي ينحدر إلى الماء منها .) [3]

واستعملت لاحقا للدلالة على الهدي الالهي ووردت الجمهرة بهذا المعنى : (وسميت شريعة الدين إن شاء الله لأنها المدخل إليه .) [4] وورد المعنى في لسان العرب : (الشرعة الدين ، والمنهاج والطريق .) [5]ويشير الأصفهاني إلى أمرين فيها : (أحدهما : ما سخر الله تعالى عليه كل إنسان من طريق يتحراه مما يعود إلى مصالح العباد وعمارة البلاد. الثاني : ما قيض له من دين وأمره به ليتحراه اختيارا مما تختلف فيه الشرائع ويعترضه النسخ .) [6]

وقد ورد اللفظ أربع مرات في القرآن في الآية 18 من سورة الجاثية والآية 13 من سورة الشورى والآية 48 من سورة المائدة والآية 21 من سورة الشورى.

---

1 – ابن منظور الافريقي المصري ؛ أبو الفضل بن مكرم (لسان العرب) ص 175 ، د.ط ، د.ت ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .

2 – بن دريد ؛أبو بكر محمد بن الحسن (كتاب جمهرة اللغة)حققه وقدم له: د. رمزي منير بعلبكي ، الجزء الثاني ص 727 الطبعة الأولى 1987 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان .

3 – (لسان العرب) ص 175 .

4 – (كتاب جمهرة اللغة) ص 727.

5 – (لسان العرب) ص 176.

6– الراغب الاصفهاني ؛ أبو القاسم الحسين بن محمد (المفردات في غريب القرآن) تحقيق وضبط : محمد سيد كيلاني ص 258 د.ط،د.ت ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان .

ويؤكد لؤي صافي : (أن الاستخدام القرآني...هو من باب الاستعارة ألتي استبدل فيها الماء ب" الهدي الإلهي") [1] أما اصطلاحا فهي : (كل طريقة موضوعة بوضع إلهي ثابت ، جاءتنا بواسطة نبي من الأنبياء.) [2] ويصر المستشار محمد سعيد العشماوي على المعنى الوارد في القرآن ، وفي المعاجم العربية" المنهج أو الطريقة " ، لأن الأحكام التشريعية في القرآن قليلة تعادل جزء واحد من ثلاثين جزءا من آيات القرآن الكريم أي نسبة 6000/200 . [3]

يقول في ذلك بنسالم حميش : (...ليس في القرآن أكثر من خمسمائة آية في الأحكام ، جلها في العبادات وما ينيف على مائة وتسعين فقط في الأحوال الشخصية...أما ... مجال القانون الجنائي والدستوري فيشكلان مجالين للتشريع فيما يندر معه النص أو لا نص فيه .) [4]

وهو ما يطرح مسألة الشكل والروح عند مقاربة الاسلام حيث تنغمس السلفية في جانبه القانوني المحض ، ولذلك يفهم تركيز هجومها على الصوفية . ويثير مسألة أخرى تتمثل في الأحكام الشرعية بين ما وضعه " الشارع " واجتهادات الفقهاء ، وخاصة حول الطابع الملزم لهذه الأخيرة . وتساوي السلفية بين الأصول والاجتهادات ، وتقول بشمولية الشريعة وصلاحيتها وذلك لحل مسألة الثبات والتغير ، النهائي واللانهائي. ويشير لؤي صافي إلى ذلك في قوله عن لفظ الشريعة: (يعاني من الاضطراب وعدم الدقة . فمن ناحية يؤكد الفقيه على أن الشريعة ليست إلا هذه الأحكام الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية ...ومن ناحية ثانية ، يعتمد الفقهاء في تطوير الأحكام الشرعية مصادر أخرى ...كالإجماع والقياس والاستحسان ...ومذهب الصحابي .) [5] ويشير إلى رفض بعض الفقهاء تلك المصادر مثل الاستحسان بدعوى عدم صلاحيتها لكل زمان ومكان . ويرى أن الفقهاء يخطئون إذ يعتبرون الأحكام الفقهية – وبخاصة التي اعتمدت فيها تلك المصادر– صالحة لكل زمان ومكان . ويدعو إلى : (...ضرورة تمييز الأحكام الشرعية الثاوية في التنزيل من الأحكام المفصلة في كتب الفقه ...فالأولى أصل ثابت والثانية فرع متغير يتغير بتغير الظروف والأحوال...) [6].

---

1 – لؤي صافي (العقيدة والسياسة) ص150 ، الطبعة الأولى 1996 ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فرجينيا ، أمريكا .

2 – د. عمارة ؛ محمد (معركة المصطلحات بين الغرب و الاسلام) ص 70 ، د.ط ،د. ت ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ،مصر .

3 – العشماوي ؛ محمد سعيد (الاسلام السياسي) ص40 ، د.ط ، 1990 ، موفم للنشر ، الجزائر .

4 – حميش بنسالم (التشكلات الايديولوجية في الاسلام – الاجتهادات والتاريخ) ص24 ، الطبعة الأولى 1993 ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان .

5 – لؤي صافي (العقيدة والسياسة) ص152 .

6 – نفس المرجع ، ص156 .

الدستور

الدستور لفظ فارسي من أهم معانيه القاعدة أو الأساس .وهو بالفعل قاعدة وأساس اليوم لقيام الدول. وقد انتقل اللفظ من التركية حيث كان يعني القانون ، ليطلق اليوم على القانون المرجعي في الدولة. ويعرف الدستور اصطلاحا بأنه مجموعة الأحكام التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها ، وسلطاتها ، وطريقة توزيع هذه السلطات ، وبيان اختصاصاتها ، وبيان حقوق المواطنين وواجباتهم . ويراد به القانون الأسمى في الدولة فمنه تستمد قوانين الدولة التي تحكم المجتمع في مجالاته المتعددة كافة . ويعتبر الدستور أهم القوانين السارية في الدولة ، بل أساس هذه القوانين ، إذ يجب ألا تخالف القوانين حكما أو أحكاما دستورية . وتعمل على عدم تناقضها واياه لذلك ينعت عادة بأبو القوانين ، ويحدد شكل الدولة ملكية أم جمهورية والحكومة ونظام الحكم رئاسي أم برلماني وشكل الحكومة معينة من الرئيس ، حكومة الأغلبية البرلمانية حكومة ائتلافية ، وحدة وطنية ، حكومة انتقالية الخ...والسلطات الثلاثة وصلاحياتها والعلاقة بينها وكيفية انتقال السلطة والمشاركة السياسية. وتعد الدساتير من طرف الجمعية التأسيسية للدول أو المجلس الدستوري أو هيئة من الخبراء في الفقه الدستوري ويعتمد بعد الاستفتاء عليه من طرف الشعب أو تجري مناقشته والتصويت عليه داخل البرلمان. ويعود تعديله إلى السلطة التشريعية وعادة ما تحدد الدساتير كيفية تعديلها. بينما هناك دساتير قارة لم تمسسها تعديلات جوهرية . لكن هذه التعريفات تنطبق في معظمها على الدساتير الغربية . وإذا كان لفظ الدستور قد غاب عن الفقه السياسي في الاسلام فإن المؤلفات السياسية مثل السياسية الشرعية لابن تيمية والأحكام السلطانية للماوردي خاضت في شؤون الدولة والرعية فحددت الامامة والبيعة والشورى وأهل الحل والعقد وحقوق أهل الذمة وغيرها. فالماوردي مثلا في مؤلفه هذا خاض في مسائل كثيرة مما نسميه اليوم مسائل دستورية. فوضع بابا للإمامة أو الخلافة ، يستهله بتعريفها الذي اشتهر كثيرا ، إذ يقول:

(الامامة موضوعة لحراسة الدين وسياسة الدنيا)[1]. وفيه تتحدث فيه عن وجوب الإمامة وشروط توليته، ومن يختاره لهذا المنصب، وواجبات الإمام . وأفرد باباً للوزارة؛ فذكر أنواعها وشروطها .

---

1 – الماوردي علي بن محمد حبيب البصري (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) ص 5 ، د.ط ، 1983 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

وخصص باباً لإمارة الجهاد، وهو يقول في إمارة الجهاد : (والامارة على الجهاد مختصة بقتال المشركين ، وهي على ضربين أحدهما أن تكون مقصورة على سياسة الجيش وتدبير الحرب...والضرب الثاني أن يفوض إلى الأمير فيها جميع أحكامها من قسم الغنائم وعقد الصلح.) [1]. وخصص باباً للقضاء تحدث فيه عن شروط القاضي وكيفية انعقاد ولاية القضاء فيحددها كالتالي : (وولاية القضاء تنعقد بما تنعقد به الولايات مع الحضور باللفظ مشافهة ومع الغيبة مراسلة ومكاتبة ... والألفاظ التي تنعقد بها الولاية ضربان : صريح وكناية ، فالصريح أربعة ألفاظ : قد قلدتك ووليتك واستخلفتك واستنبتك ...) [2] .

فإذا كان الدستور في الفكر الغربي عموما هو عقد يبرمه الحاكم والمحكوم يتم بموجبه تخويل الحاكم السلطة التي تمكنه من فرض القانون وتحقيق الحقوق . وإذا كان بعض علماء الاسلام ومنهم رجال الاصلاح قد أعجبوا بالدساتير الأوربية وبروح العدل والحقوق التي يتمتع بها المواطن في الدول الأوربية ، فإنهم رفعوا شعارات العدل والقانون وأدانوا الاستبداد مثل الكواكبي ودعوا صراحة إلى تحكيم إرادة الأمة. أما الدستور الاسلامي فهو مجموع الأحكام الشرعية والقواعد الكلية الواردة في الكتاب والسنة والتي تنتظم بموجبها الحياة السياسية.

النظرية السياسية الاسلامية:

لكي نفهم جوهر الدستور كما يتصوره المودودي علينا أن نستعيد شيئا مما قاله بخصوص النظرية السياسية الاسلامية . فالدولة الاسلامية هي دولة " الحاكمية الالهية " ما يعني أن الحاكم هو الله تعالى وبالتالي لا يمكن لأي كان فردا أو أسرة أو طبقة ولا للإنسانية جمعاء أن يشرع القوانين ويفرضها على الناس ويطلب طاعتهم له . والله هو المشرع ، والناس هم الرعية الذين تجب عليهم طاعته والعبودية له.

وأن الله وضع الشرائع أي القوانين الربانية التي حملها الأنبياء والرسل إلى أقوامهم وخاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم. وهي تتضمن القواعد الكلية والمبادئ الأساسية للتشريع في الاسلام.

---

1 – الماوردي علي بن محمد حبيب البصري (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) ص 32 ، د.ط ، 1983، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

2 – نفس المرجع ، ص59 .

وأن هذه القواعد والمبادئ عامة وكلية وشاملة لمختلف شعب الحياة ولذلك هي صالحة لكل زمان ومكان ، يجتهد فيها المسلم ليستخلص الأحكام الخاصة بهذا الشأن أو ذاك.

والحكم في الاسلام استخلاف عن الله وليس تعبيرا عن إرادة الأمة . فالحكم في الاسلام تحكيم لشرع الله وليس لأهواء الناس ومصالحهم.

ويمكن أن ينتخب الأمير بالاقتراع العام ممن تتوفر فيه شروط الورع والعلم والعدل والصلاح . ويمكنه أن يستشير أهل الحل والعقد الذين تفرزهم الكفاءة والتجربة ، لكن أراءهم ليست ملزمة له بأي وجه كان. فهو مسؤول أمام الله.

والحكم الاسلامي ثيو– ديمقراطي يجري فيه انتخاب الأمير وأهل الحل والعقد والديمقراطية فيه مباشرة إذ يتصل الأمير بالأهالي مباشرة وليس عن طريق ممثلين يمكن أن يتحولوا إلى عصب في الدولة تكرس حكم المصالح والأحزاب ولا تعكس حقيقة التمثيل.

وليس في نظام الاسلام السياسي طبقة الاكليروس تتحكم في مقاليد السلطة بالتحالف مع الملوك كما كان يجري في أوربا بل الحكومة الاسلامية حكومة تشريع وحكم رباني .

من هذه التصورات الأساسية ينطلق المودودي في تدوين الدستور الاسلامي ليس بوصفه فقيه دستوري بل استجابة لحاجة عملية تمثلت في الصراع حول الطبيعة الاسلامية للدستور الباكستاني. ويفصح عن ذلك عندما يقر في مقدمة كتابه : " تدوين الدستور الاسلامي " بأنه غير مدون إلى الآن وأن المشكلة تتمثل في تدوينه وبالتالي فالمسألة ليست إيجاده وتصوره لأنه موجود ، بل كتابته ، فالكثير من البلدان ظلت إلى أمد غير بعيد لا تملك دستورا مدونا. ويشير إلى الصعوبات التي تعترض تدوين الدستور الاسلامي . وأولها غرابة المصطلحات وهي ناتجة عن الفجوة التاريخية الناجمة عن تعطل النظام السياسي الاسلامي منذ قرون . وفي القرآن الكريم الكثير من المصطلحات مثل السلطان والملك والحكم والأمر والولاية لا يدرك المسلم اليوم أنها من مصطلحات الدستور الاسلامي . ويستغرب الكثير من المثقفين المسلمين أن يكون في القرآن شيئا عن الدستور والدولة والسياسة. ومنها أيضا الترتيب الغريب للكتب الفقهية القديمة .

فالمسائل الدستورية لا توجد مرتبة ومبوبة في الكتب الفقهية بل تختلط بالمسائل القانونية العامة. وهي كذلك مبعثرة بين أبواب وفصول الكتب. كذلك تختلف مصطلحات الفقهاء عن لغة القانون والدستور اليوم. وكذلك يساهم فساد النظام التعليمي السائد اليوم في تعميق المشكلة . فدارسو العلوم الدينية لا يتمتعون بالثقافة السياسية والدستورية والقانونية اللازمة لذلك يصعب عليهم فهم هذه المسائل بلغة اليوم وبالتالي فهم غير قادرين على ايضاحها للناس. وهم أخيرا لا يعلمون شيئا عن الدستور والقانون الا ما تعلموه من الغرب. والمشكلة الرابعة تأتي من الجهل بالإسلام وأحكامه وقواعده . ما يدفع هؤلاء إلى تبني أطروحات لا تدل سوى على الجهل . فهم مثلا يدعون أن معرفة الاسلام لا تتوقف على العلماء وحدهم بحجة أن لا رهبانية فيه وليس فيه محل للإكليروس. وهم بذلك يحاولون انتزاع الاختصاص من أهله ليخوضوا في مسائل الاسلام كما اتفق. ومع ذلك فالدستور الاسلامي موجود ويبقى للعلماء وذوي الاختصاص البحث في الأصول لاستخلاصه منها. وهو دستور رباني سن على مجرى الفطرة الانسانية السليمة ، بحيث يمنع الظلم والعدوان والفساد. وهو لا يقبل شيئا من التبديل والتغيير. وهو من طبيعة سرمدية كتب له أن يبقى إلى يوم القيامة. (فالدولة الاسلامية عندما يؤسس بنيانها على هذا الدستور ، وما دام كتاب الله وسنة رسوله باقيين في العالم ، فلا يمكن تحويل مادة من قوانينه عن مكانها ، فمن يريد أن يعيش مسلما فانه محتم عليه اتباعه والإستمساك به) [1]. وقد جاء ، لا ليحد من حرية الانسان أو يعطل إرادته وقواه الفكرية ، بل لينهج به صراطا مستقيما ويسير به على الهدي الرباني، حتى لا يضل ولا يضيع فيسلك طريق الفلاح والفوز في الآخرة. لذلك على المسلم التمسك بحبل الله. وهذا الدستور هو الذي يمنح الدولة هويتها الاسلامية ومبرر وجودها .

مصادر الدستور الاسلامي:

1 – القرآن الكريم: يعد المصدر الرئيسي للتشريع الاسلامي عامة . وهو دستور الاسلام والدولة الاسلامية . وفيه بين الله أحكامه وتشريعاته . وهذه الأحكام عامة وشاملة . فهي قواعد كلية ، لا تتعلق بجانب من الحياة بل تشمل مختلف شعب الحياة . ولا تتعلق بالفرد فحسب تحدد له خط سيره في هذا الوجود ، بل تتعلق أيضا بالتنظيم الاجتماعي برمته . وفيه أيضا المبادئ التي تقوم عليها الدولة في الاسلام. ومن هذه المبادئ والقواعد الكلية يستمد المسلم مواد الدستور الاسلامي. وهذا إنطلاقا من الاسلام ليس دين عبادة فحسب بل هو دين ودولة.

---

1 – المودودي ، أبو الأعلى (نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ترجمة : جليل حسن الاصلاحي ص 43–44 دون طبعة 1980 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان .

2 – السنة النبوية الشريفة : تعد المصدر الثاني للدستور الاسلامي بعد القرآن. وهي تبني كيف كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقوم بتنفيذ الأحكام التي تضمنها القرآن . وكيف انتقل بالفكرة إلى العمل ، فأقام مجتمعا منظما ارتقى إلى دولة تشرف على مختلف جوانب الحياة على ضوء الهدي الرباني الذي يحمله القرآن .فالرسول صلى الله عليه وسلم هو قدوة المسلمين والسنة النبوية الشريفة هي التجسيد العملي المباشر للوحي . وهي بذلك تتضمن الكثير من التقاليد الدستورية مثل المعاهدات والمواثيق التي أبرمها الرسول . وكيفية تنظيمه للشورى. والعلاقات الدولية في زمنه وغيرها كثير...

3 – أعمال الخلفاء الراشدين : السيرة النبوية وجدت لها امتدادا في أعمال الخلفاء الراشدين من بعده . فهم صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم لازموه طيلة فترة الدعوة والدولة. واهتدوا بسيرته وهم أسوة للمسلمين يقتدون بهم أيضا . وما تفق عليه صحابته يعد فقهيا أجماعا. والاجماع هو المصدر الثالث في التشريع الاسلامي. وهم قضوا في كثير من المسائل القانونية والدستورية. واجماعهم هذا ملزم للأمة من بعدهم. فإجماعهم يمثل الفهم الصحيح للكتاب والسنة. واختلافهم في أمر معناه أنه مجال للاجتهاد ولا بأس فيه من الاختلاف. واجماعهم أولا وأخيرا لا يكون على ضلالة.

4– ذاهب المجتهدين : هو رابع المصادر ويتمثل فيما ذهب إليه العماء من اجتهادات في المسائل الفقهية عامة ومسائل الفقه السياسي خاصة . ويعني بها المذاهب الأربعة للسنة الحنفي والحنبلي والمالكي والشافعي . وهي برأيه ليست حجة في الدين وليست ملزمة إلزام المصادر الثلاثة الأولى ، لكنها تساعد في فهم روح الدستور الاسلامي وقواعده.

مسائل الدستور الاسلامي:

يتناول المودودي في هذا الباب القضايا الأساسية للسلطة السياسية والمتمثلة نظام الحكم وحدود السلطة والعلاقة بين السلطات وكيفية تنظيمها وتشكيلها وسيرها ومؤهلات الحكام والمسائل المدنية مثل المواطنة والحقوق الأساسية والواجبات.

وفي المسألة الأولى يطرح مسألة الحكم : لمن الحكم ؟ لملك أو أسرة أم للأمة بأسرها أم لله تعالى ؟
الحاكمية : يقول المودودي : (ولعمر الحق إنكم مهما بذلتم الجهود في البحث واستعرضتم لهذا الغرض أكبر ملك في الأرض وأوسعه سلطانا ، فإنه يتبين لكم ، إذا حللتم سلطانه تحليلا ، أنه يحد صلاحياته التي يتمتع بها أكثر من عامل خارجي واحد لا يخضع لإرادته .)[1]. فلمن الحكم إذا في الدستور الاسلامي ؟ يجيب لقرآن بصورة قطعية : أنه لله تعالى. فالحاكمية بكل معانيها هي لله وحده ، وهو الحاكم الأصلي الوحيد والحاكم الحقيقي. ولكي نفهم ذلك لابد من فهم كلمة حاكمية في حد ذاتها.
وتطلق هذه الكلمة باصطلاح علماء السياسة ، على " السلطة العليا" و " السلطة المطلقة ". إذ لا معنى أن يكون الفرد أو مجموعة حاكمة إلا إذا كان حكمها هو القانون وتتمتع بكافة الصلاحيات وسلطاتها غير محدودة والناس يبادلونها الطاعة التامة. وهذه السلطة لا تخضع لسلطة خارجية تحد منها أو تقتطع شيئا من صلاحياتها. والقانون هو إرادة هذه السلطة والحقوق هي ما يمنحه صاحب السلطة وله بالتالي أن ينتزعها . وهو يَسأَل ، وليس من قانون يقيده أو يخضعه للمساءلة . إنها بعبارة تطلق " الفعال لما يريد " والذي " لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون " . والحاكمية بهذا المعنى لا توجد في الدائرة الانسانية. فالله هو الخالق وهو القادر وهو الحاكم وهو وحده يمتلك الإرادة الحرة المطلقة وهو المنزه عن الخطأ. وكل حاكمية بشرية بهذا المعنى عدوان وطغيان وربوبية وألوهية للناس على الناس . ولا يستقيم إيمان الفرد إن هو لم يؤمن بحاكمية الله. ولا معنى لكون الدولة إسلامية إن لم تُحَكّم إرادة الله وشريعته. ويسمي المودودي الحكم الذي يستند إلى إرادة الأمة أو البشر " جاهلية " . وقد حكم على التاريخ الاسلامي منذ زوال الخلافة الراشدة ب"الجاهلية."
الحاكمية القانونية أو التشريعية : وتعني التشريع . فالله هو الشارع في الجوانب الحتمية والارادية من حياة الانسان . والقرآن يعتبر الانحراف عن الحاكمية القانونية لله ، كفرا . ويستدل المودودي على ذلك بالآية الرسول مرجعه الأخير. والقرآن يقول : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾ [2]

---

1 – المودودي ، أبو الأعلى : "تدوين الدستور الاسلامي" ص 25 د . ط 1985 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

2 – سورة النساء ، الآية 65 .

والشريعة الإلهية متضمنة في القرآن وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم . والرسول حمل الشريعة وبلغها قولا وعملا لذلك تجب طاعته. والاسلام لا يُسَلّم بإسلام الفرد إن لم يكن ملتزم بشرع الله وسنة رسوله محمد عليه الصلاة والسلام.

الحاكمية السياسية أو التنفيذية: يقول المودودي : (ولكن هذه الحاكمية إنما تبقى فرضا من الفروض ما دامت لا تستند إلى حاكمية واقعية– أو حاكمية سياسية...أي مالكة للسلطة التي تُعنى بتبوؤ هذه الحاكمية القانونية منصبها في واقع الأمر.)[1] . وهذه الحاكمية هي الأخرى لله تعالى يمنحها لعباده وكالة واستخلافا. فالذي لا يحوز الحاكمية القانونية لا يمكنه أن يدعي الحاكمية السياسية ، وإنما هو خليفة الله أي نائبه.

الخلافة الجمهورية :

يقول المودودي : (وجهة نظر العقيدة الاسلامية تقول أن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله ، وأن حكم سواه موهوب وممنوح) [2] . وإذ يرفض كل النقاشات التي دارت حول لفظ الخلافة من مثل : هل الانسان مستخلف عن أقوام سابقين ، يربط الخلافة بالأمانة ويستخلصه منها في قوله تعالى : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ [3] . فسلطات الله المفوضة للإنسان " أمانة " ولذلك سمي الانسان " خليفة " وتعني (أنه حاكم الأرض لكن حكمه لها ليس في ذاته وأصله ، بل هو حكم مفوض إليه.) [4].

وهذه الخلافة ليست بابوية أو تعبير عن حقوق الملوك الالهية . فهي ليست حقا ثابتا لفرد أو أسرة ، بل حق مفتوح لجميع المسلمين. وهذه هي ديمقراطية الاسلام . لكن ليست ديمقراطية الجمهور أو الأمة التي تُحكم إرادتها بل خلافة الجمهور. حيث الجمهور ينتخب الحكومة المقيدة بالشريعة الربانية فالحكومة الاسلامية ليست اغتصابا للسلطة أو احتكارا لها بل خلافة يمنحها الله للأحق بها ممن يتصف بخصائص الايمان والورع ، وذلك لتحكيم الشرع الالهي ، فتكون مفتوحة على الجميع وللجميع وقد

---

1 – المودودي ، أبو الأعلى (تدوين الدستور الاسلامي) ص 24 ، د.ط 1985 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

2 – المودودي ، أبو الأعلى (الحكومة الاسلامية) ترجمة وإعداد : أحمد إدريس، ص 119 الطبعة الثانية دون تاريخ ، المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة ، مصر.

3 – سورة الأحزاب ، الآية 72 .

4 – المودودي ، أبو الأعلى (الحكومة الاسلامية) ص 123.

يجري انتخاب الخليفة باقتراع للرأي العام. وهي في مطلق الأحوال مقيدة بالشريعة الاسلامية. وواجب طاعتها مرهون بامتثالها لحاكمية الله القانونية . الشيء الذي يعني إمكانية الخروج عنها في حالة مخالفتها للهدي الإلهي. ويبقى الشرع الإلهي هو مرجعها الأول والأخير في كل نزاع قد يحدث بين المسلمين.

ويحدد القرآن والسنة أربعة شروط لإنتخاب المرشح للإمارة هي : الاسلام والرجولة والعقل والبلوغ وسكنى دار الاسلام.

صلاحيات السلطة وحدودها والعلاقات بين مكوناتها:

يتطرق المودودي في هذا الباب إلى مسائل عديدة ، تتعلق كلها بالسلطة ، كيف تقوم ؟ وما هي صلاحياتها ؟ وما هي العلاقات بين مركباتها ؟ وما هي مؤهلات أعضائها؟

رئيس الدولة أو الخليفة أو الأمير أو الإمام :

يعود المودودي للتاريخ الاسلامي ليبحث في كيفية انتقال السلطة من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الخلفاء الراشدين . ويسجل أنها مسألة سكت عنها الرسول صلى الله عليه وسلم ، الشيء الذي فهمه صحابته بأنه منوط بالشورى تبعا لقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [1] . وهكذا ظل صحابة الرسول يجتمعون وينتخبون الخليفة الأول فالثاني إلى الرابع ويطلبون بيعة جمهور المسلمين. وبالتالي فالشورى والبيعة ثابتان دستوريان. ولكن كيف تتم البيعة ؟ وكيف يحصل رضا الجمهور؟ الشرع لم يحدد طريقة معينة: (فإن الاسلام لم يضع لهذا الغرض طريقا محددا ، ومن الممكن أن نختار له مختلف الطرق والمناهج على حسب أحوال المسلمين وحاجاتهم بشرط أن نتمكن بهذه الطرق من معرفة الذين يحوزون ثقة جمهور الأمة) [2].

كيف يتشكل مجلس الشورى:

ويسميه أيضا هيئة " أهل الحل والعقد " وقد تشكل في أيام النبي صلى الله عيه وسلم من أصحاب السبق إلى الاسلام ومن ذوي الخبرة والتجربة ممن ضحوا في سبيل الاسلام وقدموا الخدمات فأفرزتهم التجربة والممارسة وبعد ذلك امتد المفهوم إلى ذوي السمعة والنفوذ فلأهل الاختصاص في الشؤون السياسية والعسكرية ثم علماء الدين. وكل هؤلاء جرى انتخابهم بالفطرة لا بالأصوات. ولكنه لا يمانع من

---

1 – سورة الشورى ، الآية 38.

2 – المودودي ، أبو الأعلى : "تدوين الدستور الاسلامي" ص 50 ، د.ط 1985 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

اللجوء إلى الانتخاب : (ولا شك أن طرق الانتخاب في هذا الزمان هي أيضا من الطرق المباحة التي يجوز لنا استخدامها ، بشرط أن لا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المرذولة) [1]. لكن المودودي يرفض الترشيح والحملات الانتخابية.

صلاحيات وحدود الحكومة أو الهيئة التنفيذية:

يعبر عنها ب"أولي الأمر " و" الأمراء " . تتمثل مهمتها الرئيسة في تنفيذ الأحكام الإلهية وتأهيل المجتمع تربويا وأخلاقيا لتنفيذها. وقد أوجب الله على عباده طاعة أولي الأمر بعد طاعة الله والرسول ولكن هذه الطاعة مشروطة بطاعة أولي الأمر أنفسهم لله ولرسوله. وفي الإطار الذي حددته الشريعة فهم أمراء وحكام يأمرون وينهون ويجازون ويعاقبون ولهم صلاحية النظر والمراقبة وصلاحيات التعيين والعزل ، وابرام الإتفاقيات الدولية وإعلان الحرب والسلم وغيرها من الصلاحيات.

حدود المجالس التشريعية:

صلاحيات الهيئة التشريعية تتمثل في التشريع . لكن الأمر في الاسلام ليس كذلك تماما. فهذه الهيئة لا تشرع من تلقاء نفسها أو حسب إرادة أعضائها أو إرادة الأمير أو المجتمع كله. بل مهمتها بيان الأحكام الشرعية الجزئية أو الفرعية التي تتعلق بهذا الجانب أو ذاك من القواعد الشرعية الكلية المحتواة في الكتاب والسنة .ويضع المجلس التشريعي اللوائح اللازمة لوضعها قيد التنفيذ. وبالتالي ليحق له ولو بإجماع كل أعضائه أن يضع قانونا مخالفا للشرع الإلهي. كذلك ينظر في الأحكام التي تحتمل أكثر من تأويل ويعد المرجع في ذلك. وله أن يعطي الأرجحية لتأويل على آخر. ويضع قوانين جديدة فيما سكتت عنه الشريعة ولم يرد فيه نص ، أو نص يمكن القياس عليه ومما لم يرد في السنة ولا في الاجماع. كذلك يراعي مصالح الناس فيما أباحته الشريعة ولم تضع له قواعد كلية شرعية.

حدود عمل السلطة القضائية:

يتحدد عملها بحاكمية الله القانونية. وتتمثل أعمال القاضي في تنفيذ أحكام الله وحدوده. ويعد قانونا يدخل في نطاق صلاحياتها كل ما أجمع عليه علماء الأمة منذ قرون ولا زال قائما ، وهو بالتالي لا يعاد فيه النظر. أما القضايا التي ليس فيها إجماع من طرف العلماء والتي رأتها أغلبية الجمهور في بلد

---

1 – المودودي ، أبو الأعلى : "تدوين الدستور الاسلامي" ص56 ، د.ط 1985 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

إسلامي فإنها تدخل هي الأخرى في نطاق القانون الاسلامي بشرط أن تكون موافقة لروح الشريعة الاسلامية. وبخصوص الفرق التي لا تتفق مع الأغلبية في المجتمع ، فإن السلطة القضائية ملزمة بتطبيق فقه هذه الفرق على أنه قانونها للأحوال الشخصية.

أما الأقليات غير المسلمة فمن المسلم به أيضا أن يطبق عليها قانونها الخاص للأحوال الشخصية. أما القانون العام للدولة فيظل القانون الاسلامي يقول في ذلك وقد كان يناقش مسألة الأقليات غير المسلمة : (لقد بقينا نتحمل في هذا القطر قانونا باطلا... ولكن الآن، ونحن مستقلون بأمرنا وبيدنا السلطة في هذه الدولة الجديدة ، إن جئنا ننفذ فيها قانونا غير قانون الاسلام ، لا يكون معنى ذلك إلا أننا نرتد عن الاسلام بطواعية نفوسنا)[1] . ولهذا فمحاكم الدولة تنشأ للعمل في إطار القانون الاسلامي.

العلاقة بين السلطات الثلاث:

يقول المودودي عند الحديث عن علاقة السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية ببعضها ، بشيء من الاستقلالية ولكنه غير محسوم وغير واضح . ويتجلى ذلك عند استعراضه التاريخ الاسلامي زمن الرسول والخلفاء بعده . وبرأيه كانت تلك الشعب متمايزة فيما بينها. فبعد الرئيس تعد هيئة أهل الحل والعقد تقدم المشورة في المسائل الادارية والتشريعية . وكانت الهيئة التنفيذية أو الحكومة تتألف من أشخاص غير أعضاء مجلس الشورى. وكان القضاء يسند إلى أشخاص غير داخلين في الهيئات السابقة. والخليفة هو الذي يعين الحكومة والادارة وهي من اختصاصه ووفقا لأحكامه كانت تدار البلاد من طرف رجال الادارة.

أما القضاة وإن كان الأمير هو الذي يعينهم ، فإنه ما كان مسموحا له التدخل في عمله وصلاحياته. بل كان الخليفة يمثل أمامه عندما ترفع عليه دعوى من مواطن. ولم يكن مسموحا الجمع بين وظيفة القاضي والوزير أو العامل. ويجوز تطوير الدستور الاسلامي بحيث يتم تحديد صلاحيات رئيس الدولة القضائية والادارية. وكذلك تحديد طرق انتخاب أهل الحل والعقد وقواعد مجلسهم. ومما يطرحه الدستور من المسائل هي : هل يمكن للقضاء أن يرفض قانونا سنه المجلس التشريعي لمخالفته للأصول ؟ ومسألة الشورى هل هي ملزمة ؟ وليس هناك إجابة محددة على السؤال على الأول في حين أن الثاني فليس من العلماء من ألزم الحاكم بقبول رأي أهل الحل والعقد وله حق الاعتراض عليه.

---

1 – المودودي ، أبو الأعلى (نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ترجمة : جليل حسن الاصلاحي، ص 188 ، دون طبعة 1980، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان .

المواطنة والحقوق:

مواطنو الدولة :

ينقسم المواطنون في الدولة الاسلامية إلى قسمين : المسلمين وأهل الذمة. والمسلمون هم المؤمنون بالرسالة الاسلامية وسكان دار الاسلام أو الذين انتقلوا إليها. وهم ملزمون بالقانون الاسلامي وأحكامه الخلقية والدينية والمدنية والسياسية. وملزمون بالقيام بالواجبات التي يمليها عليهم القانون الاسلامي والفرائض. كما يطالبون بالدفاع عن دار الاسلام والتضحية بأنفسهم. ولهم وحدهم حق الأمير ويشاركون في هيئة الحل والعقد.

أما أهل الذمة فهم القاطنون دار الاسلام من غير المسلمين الذين يبدون الولاء والطاعة لأحكام الدولة. ولهم حقوق عقيدية وثقافية ومادية وهم سواسية مع المسلمين في الوظائف والأعمال ويعدون معفيين من المشاركة في الجيش والأعمال الحربية. وتسري عليهم مختلف القوانين ما عدى قانون الأحوال الشخصية.

الحقوق المدنية :

وأول هذه الحقوق الحفاظ على الحياة . وهو حق مقدس لا يمس إلا بقانون. والحق في الكرامة الانسانية والملكية الخاصة والشخصية. ويصون الاسلام الحرية الشخصية. فلا تسلب دون تهمة ومحاكمة عادلة يدافع فيها عن نفسه . وتكون المتابعة في إطار القانون. وكذلك يحمي الاسلام حرية الرأي والمعتقد وإبداء الرأي والتعبير عنه ونشره بالوسائل السلمية. وتكفل الدولة الحاجات الأساسية لمواطنيها في الغذاء والعمل والسكن والرعاية الصحية والتربية والتعليم وإعانة المحتاجين والمعاقين والعجزة.

نقد وتقييم :

واضح من النص – سواء ما تعلق بالشريعة أو الدستور والقانون ، أنه كُتِب تحت وطأة الأحداث السياسية . بل والتحديات ، إذ أن كتاب تدوين الدستور الاسلامي كتبه المودودي ليرفع تحدي محامي هندي تحدى من يبين أن في القرآن مواد ونصوص قانونية ودستورية . وكتب المودودي كتبه في السياسة والقانون في ظروف استقلال باكستان والرهان على هوية الدولة الناشئة . ومع ذلك فهو يعكس التصور الاسلامي السائد عند أغلب المسلمين والذي ترسب في الأذهان منذ الانقطاع عن الاجتهاد

وإجهاض المحاولات المتقدمة لابن حزم والشاطبي ، والتي لم تتحول إلى مذهب قائم بذاته أو تفسح المجال أمام جديدة تمكن الفكر الاسلامي من الانفتاح على التطور على الحداثة . إذ فشلت الحركة الاصلاحية ، التي كانت واعدة ، سواء عند الكواكبي أو محمد عبده والطاهر بن عاشور. وعاد الفكر الاسلامي لإحياء التراث الفقهي من جديد على يد رشيد رضا في كتابه " الخلافة ، ودائما تحت تأثير الأحداث " إلغاء الخلافة " . بل عاد الفكر الاسلامي إلى تشدده مع علي عبد الرازق . ولا فرق اليوم ، سواء مع فرج فودة أو نصر حامد أبو زيد وذلك منذ طه حسين.

بل ودائما تحت تأثير الأحداث فالفكر الاسلامي اليوم لا يتجاوز حدود الفتوى ، ولنقل فوضى الفتوى ، حيث يصل الأمر عند المفتي والمفكر الواحد إلى التناقض في نفس الفتوى . ومثال القرضاوي وموقفه من الأحداث في مصر وسوريا ، شاهد على ذلك.

من ثم فالسؤال يطرح نفسه عما أضافه المودودي إلى الفكر الاسلامي في جوانبه الفقهية والتشريعية ؟ لن نجد الشيء الكثير سوى أنه الأول الذي قدم تفسيرا سياسيا للإسلام صار من بعده ملهما للكثير من المفكرين والحركات الاسلامية. وما عدى ذلك فقد ظل وفيا لليقينيات الأكثر رسوخا في الفكر الاسلامي خاصة فيما تعلق في التشريع بمسألة الحرية والارادة الانسانيتين يقول في هذا الصدد عياض بن عاشور : (إن الارادة الانسانية في هذا التصور ليست بذاتها قوة مبدعة ، بل هي موثوقة بشدة في إسار النظام الطبيعي ، الذي يقوم ويتطور هو ذاته وفقا للمخطط الإلهي .) [1] . والمبدأ الأول في هذا النظام اليقيني هو الجمع بين الديني والسياسي كالقول مثلا بأن الخلافة هي "حراسة الدين وسياسة الدنيا " أو القول " الدين أس والملك حارس" وأنهما توأمان . ولا فرق بين ما كان يقوله الماوردي وما قاله حسن البنا في بداية القرن الماضي أن الإسلام دين ودولة . وهو ما يقوله المودودي ولكن بصورة مضاعفة ، الدين هو الحياة . وفي هذا التصور لا يمكن أن نجد حضورا لمفهوم المواطنة بوصفها فاعلة ومشاركة في القرار السياسي ، فالناس هم رعايا الله . وعندما يتحدث المودودي عنها فهو يشير إلى رعايا الله ، الذين عليهم واجب الطاعة وما دونهم من الأقليات غير المسلمة فهم ذميون . والذي يختلف هو التسمية التي جاءت بتأثير من الحداثة الغربية . وهذا الفكر إذ يفعل ذلك ففي اعتقاده أنه يجتهد ويوائم بين الاسلام والنوازل. ولكن دون أن يتقدم بالإسلام خطوة ودون أن يحل المشكلات التي تطرحها تللك النوازل.

---

1 – ابن عاشور عياض (الضمير والتشريع – العقلية المدنية والحقوق الحديثة) ص 16 ، الطبعة الأولى 1998 ،المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان .

الفصل الثالث:
الاسلام والتغيير السياسي

المبحث الأول :
الانقلاب الاسلامي

الانقلاب الاسلامي

مفهوم التغيير السياسي عند المودودي :

يستعمل المودودي للتعبير عن تصوره لعملية التغيير السياسي الاسلامي مفهوم الانقلاب . وقد وسم به مؤلفه : " منهاج الانقلاب الاسلامي " كما تحدث عنه قبل ذلك في ثلاثة محاور من كتابه " الجهاد في سبيل الله " . وأشار اليه في العديد من محاضراته وكتبه . وهذا التقاطع قد يحيل مباشرة على الوسائل العسكرية ويدعو للاستفهام. خاصة وأن الفترة التي كُتِبَا فيها – قبل قيام باكستان – تميزت بالنزاع بين القوميتين الاسلامية والهندوسية من ناحية وبين عموم الشعب الهندي والاستعمار البريطاني. والحقيقة أنه مفهوم مركب يتداخل مع مفاهيم التجديد والجهاد والاجتهاد ويستعمل أحيانا المودودي مفهوم التغيير. والمودودي وان لم يستبعد الوسائل العسكرية تماما كما فعل في كتابه عن الجهاد إلا أنه يعطي مفاهيمه دلالة أكثر شمولية مما نتصور. وقد يكون المودودي تعمد الاثارة لكونه خطيبا وداعية وسياسيا على اتصال مباشر مع الجمهور، في مرحلة كانت تتطلب حشده واستنهاضه. وعلى خلاف المفاهيم الأخرى التي كان يعتمد في تبليغها أسلوبا تفسيريا يبدأه بالمعنى اللغوي ، فالدلالة الاصطلاحية ، لم يعط الانقلاب حقه من التفسير ولم يحفل بذلك. و مع ذلك يمكن استخلاص المعنى الذي يرمي إليه من كتاباته ذاتها. إذ يمكن تعريفه بالقول مثلا : أنه الجهد الشامل الذي يبدأ بتجديد الدين ثم تأسيس جماعة سياسية لإقامة الدولة الاسلامية أو الخلافة الإلهية والدولة الفكرية. ويمكن اختزال تلك المراحل وتعريفه بالغاية التي يرمي إليها كأن نقول إنه الجهد الكلي الرامي إلى إقامة الدولة الاسلامية. أو تعريفه بالسلب فنقول : بأنه العمل الشامل لاقتلاع بنى الجاهلية على المستويات النفسية والاجتماعية والسياسية. وفي كل التعريفات يبقى المحدد الأساسي هو : الدولة الاسلامية. ووضوح الغاية يجعل السبيل والوسائل أوضح . فلما كان الانقلاب يعني التمكين لدين الله واقامة حاكميته في الأرض ، فإنه لا بد أن يكون عملا منهجيا ، مخططا ومرحليا . إنه لا يعني التغيير الفجائي ، ولا هو بالطفرة أو التحول النوعي الذي يبيت فيه الانسان على الكفر ليصبح على الايمان. وليس الانقلاب بهذا المعنى العمل العدائي أو العمل العنيف والمسلح بالضرورة . إنه تغيير هادئ ونقي من الدماء . وهو في الان نفسه تغيير جذري وشامل . ولا تناقض بين طابعه السلمي وطابعه الراديكالي.

بين التجديد والانقلاب :

ويميز بين التجدد الذي يرى فيه مصالحة ومسالمة للجاهلية بما أنه يقف عند حدود التغيير المادي والتجديد الذي هو القطيعة التامة مع الجاهلية . أو هو التغيير الجذري الذي يمس البنى العقلية والعادات والأخلاق بل والنظام الاجتماعي برمته وكذلك النظام السياسي. وذلك بتنقية الأخلاق والعادات والسلوك اليومي والمعتقدات والآداب من شوائب الجاهلية وباستخلاص الحلول الشرعية للمشكلات العصرية. ومن ثم فهو انقلاب شامل وكلي يطبع كل شعب الحياة بطابع الاسلام : (التجديد لا يكون عبارة عن التماس الوسائل لمسالمة الجاهلية ولا هو عبارة عن اعمال خلط جديد من الاسلام والجاهلية ، بل التجديد في حقيقته هو تنقية الاسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية ، ثم العمل على احيائه خالصا محضا على قدر الامكان.)[1]. والعمل الذي قام به في التاريخ الاسلامي ، بعد الخليفة عمر بن عبد العزيز ، زعماء وعلماء ، من أمثال الائمة الأربعة والامام الغزالي وبن تيمية وغيرهم هو تغيير جزئي ، لأنه لم يفضي إلى امتداد سياسي متمثل في حركة ترفع شعار اقامة الدولة الاسلامية كما هو الشأن مع الغزالي وبن تيمية. أو لأسباب أخرى بالنسبة لغيرهم . أما التجديد الكامل فيتمثل في ظهور الزعيم الذي يأتي بتصور فكري اسلامي خالص يقلب فكر الناس ويطلق حركة ثقافية وسياسية يسعى بها للقضاء على سلطة الجاهلية ويقيم الدولة الاسلامية. وهكذا يتداخل مفهوم التجديد والانقلاب في فكر المودودي . صحيح أن التجديد هو الجهد الذي ينصب على العلم الديني يستنبط منه الحلول الشرعية المناسبة للأوضاع الراهنة والمستجدة . ولكن الصحيح أيضا أن التغيير السياسي يستوجب هذا التجديد كشرط أساسي لانطلاقه وقيادته وتوجيهه وتتويجه. إن التجديد تخوضه النخبة الواعية لمشاكل مجتمعها والمدركة لقضايا عصرها فهو يتطلب تشريحا دقيقا للوضع القائم وتشخيص للأمراض والأوبئة الناجمة عن تسلط الجاهلية . والتجديد هو هذا العمل النفسي والاجتماعي الذي يوفر المناخ الضروري للقيام بالانقلاب . ولكنه مع ذلك ليس انقلابا كاملا ، فهذا الأخير يستوجب عملا جماهيريا يمكن من اقتلاع الجاهلية من السلطة وقلب الأوضاع رأسا على عقب ، بإقامة دولة الاسلام التي ستقودها تلك النخبة لتتويج الانقلاب بما تخطه من خطط وسياسات تسير عليها الدولة وتنفذها. فيستمر الانقلاب حتى التمكين على المستوى الداخلي ليمتد فيما بعد في تهيئة الأجواء والامكانيات الضرورية للانتقال به إلى المستوى الدولي.

---

1 – المودودي ، أبو الأعلى (موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه) ترجمة : محمد كظم سباق ص52، د.ط ،د. ت ، دار الشهاب ، باتنة ، الجزائر.

ومع ذلك يستحيل وضع خط فاصل تماما بينهما . فالمودودي يستعمل المفهومين أحيانا كما لو كانا مترادفين. والواقع أنهما ، على الأقل متداخلين إلى حد يصعب معه التمييز بينهما. والأكيد أن التجديد لا يعني مجرد الاصلاح كما أن الانقلاب لا يحدث دون تجديد. وكلاهما يعني التغيير الشامل الذي يؤدي إلى انبعاث الاسلام من جديد واندحار الجاهلية إلى الأبد.

في الطبيعة الانقلابية لدعوة الإسلام:

ينطلق تصور المودودي للطبيعة الانقلابية للإسلام من الآية القرآنية الكريمة : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ﴾ [1] التي يرى فيها لب الدعوة الاسلامية للانقلاب على الأوضاع القائمة .فهي لا تتضمن خطابا موجها لفئة من الناس أو مصالح وطبقات معينة بل الكلام موجه لكافة البشر على اختلاف ألوانهم ولغاتهم وأوطانهم .وهذه الدعوة العالمية تتضمن أمرا ربانيا بتوحيد الألوهية والربوبية . والامتناع عن الإشراك والوثنية ، فلا يعبدوا معه أحدا ولا يعبدوا دونه أحدا. وهي دعوة لإقامة حاكمية الله في الأرض. خاصة وأنها تتقاطع مع الآية الكريمة : ﴿ إن الحكم إلا لله . أمر أن لا تعبدوا إلا إياه . ذلك الدين القيّم ﴾[2] . وهي نداء رباني للخروج من حالة الجاهلية التي يوجد عليها المجتمع الانساني. حالة عبودية الانسان للإنسان وألوهية الانسان على الانسان أو حاكمية البشر. حالة الفساد والظلم والطغيان التي يدينها القرآن في كثير من الآيات التي يحمِّل فيها المُلك شرور العالم. ويعلن الاسلام عن هدفه المتمثل في تحرير الانسان والارتقاء به إلى مصاف العبودية الحقة . العبودية لله الواحد الأحد ، مالك الملك ، الذي بيده الأمر والحكم. على هذا التعارض بين الحاكميتين يقيم الاسلام دعواه . وهذا الطابع الجذري للإسلام يتجلى من مفهومه (وإذا راجعت معاجم اللغة ، علمت أن معنى كلمة الإسلام هو " الانقياد والامتثال لأمر الآمر ونهيه بلا اعتراض " وقد سمي ديننا بالإسلام لأنه طاعة لله وانقياد لأمره بلا اعتراض)[3]. وهذه العبودية ليست حالة نسك أو تعبد ينقطع فيها الانسان عن العالم لحياة من الزهد والتأمل أو ما يسميه المودودي " رهبانية " . والقيمون على هذا الدين ليسوا سدنة معبد أو كهانا في كنائس . ولا هم ينصرفون للوعظ والارشاد فحسب .

---

1 – سورة البقرة الآية 21 .

2 – يوسف 40

3 – المودودي؛ أبو الأعلى(مبادئ الاسلام) ص 8 ، دون طبعة 1986 ، مكتبة رحاب، الجزائر.

والعبادة في الاسلام لا تنحصر في إقامة الطقوس والشعائر فحسب ، يقول في هذا الشأن : (مخطئ من يقول ان العبادة إنما هي منحصرة في السبحة والسجادة والمسجد والصومعة) [1] . بل يعد ذلك تعبدا ونسكا قد ينتهي بصاحبه إلى حياة الدروشة والتصوف . العبادة أداء للفرائض كلها وايتاء للأعمال الصالحة مثل قول الحق واجتناب الظلم والتخلي عن الحرام والنصيحة إلخ...وهذه أدنى مراتب العبادة برأيه ، ويضيف : (ولكن الدرجة الأعلى لها هي أن يكون المؤمن خادما لمولاه مخلصا وفيا له لا يكتفي بتطبيق قوانينه في نفسه فقط ، بل لا يألو جهدا في تطبيقها على غيره أيضا ، و لا يأتمر بأوامره واحكامه في حد ذاته فحسب بل يستنفد ما وسعه لتنفيذها في العالم كله أيضا) [2].

الاسلام ليس فلسفة في اللاهوت تحمل تصورات عن العالم الآخر والحياة بعد الموت ، بل هو في واقع الأمر ثورة على وضع قائم لإقامة واقع جديد. وهو إذ يدعو إلى التوحيد يقيم حدا فاصلا بين العبودية الحقيقية التي هي لله والتي هي عمل وانطلاق في هذا الوجود على طريق العمل الصالح الذي يجعل من الانسان خليفة لله يشعر بعظمة الأمانة ، فيعمل على تنفيذ أوامره التي خير للبشرية جمعاء ، عبودية الانسان لله الواحد الأحد ، وبين عبودية الطاغوت والعدوان . فيعمل بذلك الاسلام على تحرير الانسان من الجاهلية وحاكمية البشر ، سبب كل الشرور والمآسي . فيدرك الطغاة خطورة هذا الدين ويعمدون لمحاربته ، وتتجلى طبيعته الانقلابية. (فدعوة الاسلام لإقامة نظامه الخاص تتطلب بداهة زلزلة النظم الأخرى واقامة نظامه في مكانها ، ومن ثم فقد أمر الاسلام أتباعه باتخاذ جميع أشكال التحرك التي تؤدي الى تحقيق هذا الهدف . وقد جعل الفيصل القاطع والعلامة الفارقة بين ايمان أتباعه وعدم ايمانهم سؤالا واحدا وجهه اليهم : هل تبذلون أرواحكم وأموالكم رخيصة في سبيل اقامة هذا النظام أم تقنعون بالحياة – أيا كان نوعها – في ظل النظم الباطلة ؟)[3]. وهذا لا يجعل من العبادة برنامجا عمليا للتغيير فحسب ، بل يصبح التغيير مقياسا للإيمان . إذ لا يستوي الايمان وعدم العمل كما لا يستوي والعمل ضد الايمان . أو بتعبير آخر لا يستوي الايمان بالله وطاعة الطاغوت. وهذا ما يسميه بالشهادة الحق : (أما الشهادة العملية فالمراد بها أن تكون حياتنا العملية مرآة للأصول والمبادئ التي نعتقدها

---

1 – ص 30 المودودي ؛ أبو الأعلى :(مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة) الطبعة الرابعة 1983 دار القلم الكويت

2 – نفس المرجع ، نفس الصفحة.

3 – المودودي ، أبو الأعلى : (الحكومة الاسلامية) ترجمة واعداد :أحمد ادريس ،ص 33 ، الطبعة الثانية دون تاريخ ، المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر .

وندعو الناس إليها) [1] . فالشهادة الحق أن يكون العمل مطابق للاعتقاد . وهي لا تكتمل إلا إذا تجسد العمل في انقلاب حقيقي تقتلع بواسطته نظم الشر: (بل الحق أن هذه الشهادة لا تكتمل ولا تؤتي أكلها إلا إذا تكونت دولة ونهضت على دعائم تلك المبادئ الخالدة التي جاء بها الدين المبين واتخذت من إقامة الدين غايتها وجعلت إنفاذ الشريعة الإلهية هدفها الأسنى وغرضها الأسمى) [2] . إن الطابع الانقلابي للإسلام ينطلق من مفاهيم الرب والاله والعبودية والعبادة والدين والتوحيد التي ترتبط بالعمل وتدعو في جوهرها للتغيير لأنها تتناقض بطبيعتها الجوهرية ومفاهيم الجاهلية والشرك وحاكمية البشر والمُلك والطغيان . فالإسلام ذاته يقوم على هذه الثنائية التي تعكس صراع الخير والشر. لذلك فالإسلام ليس دينا طبقيا أو قوميا وهو لا يقف عند حدود رقعة جغرافية معينة بل هو دين عالمي أو يفضي إلى إقامة دولة على قطعة من الأرض . ولم يكن الاسلام يوما دينا طبقيا أو قوميا ولا كذلك الديانات الأخرى : (ومن ثم ترى أن دعوة الرسل الانقلابية لم تتحول قط إلى نزاع وتنافس بين الطبقات ...بل انهم اختاروا طريقا وسطا وجددوا بنيان المجتمع على قواعد العدل والنصفة بحيث يتسنى في دائرتها لجميع أفراد الجنس البشري أن يتمتعوا بحقوقهم الفطرية ويرتقوا بأنفسهم إلى معارج السعادتين المادية والروحية) [3] .

إنه يسعى لإقامة حاكمية الله في الأرض التي يسميها الخلافة الالهية تارة والدولة الفكرية تارة أخرى. وهذه الدولة ، هي فكرة في الأصل ، بما أن الاسلام يحمل تصورا للعدالة الاجتماعية يتمثل في تحكيم الشريعة الالهية بما يحقق سعادة البشر في الدنيا والآخرة . وعالمية هذا الدين لا تؤكد جذريته فحسب بل تستدعي خاصية أخرى تتمثل في شموليته . لأن الحلول التي يقدمها للإنسان لا تنصب على جانب دون آخر بل يحمل تصورا لكل شعبة من شعب الحياة ، في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والعمران والمدنية والأخلاق والنفس . وكذلك الشأن بالنسبة لجميع الأديان السماوية ، فكل منها جاء يحمل رسالة شاملة وكل منها يحما هذه الطبيعة الانقلابية : (رسل الله الكرام – صلوات الله عليهم جميعا – كانوا كلهم دعاة الانقلاب والتجديد والتغيير ، تجديد النظم السياسية والاجتماعية والخلقية والاقتصادية وتغييرها تغييرا شاملا)[4] .

---

1 – المودودي ، أبو الأعلى : (شهادة الحق) ص 17 ، دون طبعة دون تاريخ، دار الشهاب باتنة ، الجزائر .

2 – نفس المرجع ص 19–20.

3 – المودودي ؛ أبو الأعلى : (الجهاد في سبيل الله) ص 27–28 ، الطبعة الثانية 1979 ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان.

4 – نفس المرجع ص 25.

لكن الانقلاب الاسلامي على شموليته وجذريته لا يستدعي حتما الراديكالية والتطرف في الأساليب ، أو العنف والسلاح بالضرورة . فالإسلام يتيح حرية المعتقد والرأي ويقبل تعددية الأديان والمذاهب . ولا يميز بين القوميات والثقافات . والجهاد في الاسلام أوسع من العنف بما يعنيه من بذل للوسع والطاقة والجهد في سبيل تحويل الفكرة إلى واقع . لذلك يقتضي الصبر والمجاهدة والحوار.

عمل التجديد ومراحل العمل الانقلابي:

يلخص المودودي دور المجدد في عمليات عديدة تهدف كلها إلى إحياء الاسلام وانبعاثه من جديد بتنقيته من كل العناصر الدخيلة عليه من الجاهلية . وتتمثل في تشخيص البيئة التي ينتمي إليها المجدد أو يقوم فيها بنشاطه التجديدي . تشخيصا يستهدف معرفة الوباء الذي حل بها . وكيفية تسربه إليها ومدى استفحاله فيها. ومعلوم أن للجاهلية رافدين : تاريخي يعود إلى فترة تحول الخلافة الاسلامية إلى ملك وما ترتب عنه من الانصراف عن الدين الحق إلى الدنيا ومغرياتها فحل الفساد وتهاوى المجتمع الى التخلف والشرك والوثنية والرهبانية وحياة النسك . وزاد الأمر وبالا الاستعمار الغربي وما يفعله بالأمة من فسخ للهوية وانحلال. وهي أمراض مستعصية تتطلب تشخيصا صحيحا ودقيقا يحدد مكامن الداء والمهمة التي ينبغي القيام بها لاستئصاله . وهو ما يقتضي من المجدد معرفة الناحية التي يمكن له التدخل فيها. والشروع في عملية التغيير بالدعوة إلى دين الحق وبيان تصوره وعقيدته وشرعه وأخلاقه بتقديم تعليم اسلامي أصيل وتربية حقة تعيد للمجتمع الروح الاسلامية وتقتلع جذور الجاهلية . والاجتهاد في الدين لمعرفة كليات الشريعة والقواعد العامة لتطبيق الشرع على السلوك الاجتماعي والتمكين لدين الله على المستوى النفسي والاجتماعي . ولكن هذا العمل يجد تتويجه في التطلع السياسي ، يقول في ذلك : (ان سبيل من أراد اصلاح العالم الاسلامي ليس الوعظ والارشاد وحده بل تلزمه قوة سياسية لتحقيق الفكر واخراجه الى حيز التنفيذ.)[1] . وينبغي لذلك تكوين الجماعة التي تحمل أعباء مهمة نشر الاسلام بين الناس ومغالبة القوة السياسية القائمة سعيا وراء الانقلاب السياسي. فيكون الانقلاب الاجتماعي مقدمة وشرطا أساسيا للانقلاب السياسي المتمثل في اقامة دولة الاسلام . ويعيدنا هذا التحليل للعمل التجديدي الى التقاطع الذي أشرنا اليه عندما كنا بصدد العلاقة بين الانقلاب والتجديد

---

1 – المودودي ، أبو الأعلى (الحكومة الاسلامية) ترجمة واعداد :أحمد ادريس ، ص 27 ،الطبعة الثانية دون تاريخ ، المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة ، مصر .

لنؤكد أكثر أن الانقلاب يبدأ بمقدمات تجديدية وذلك ردا على بعض المحللين الذين ذهبوا الى القول بأن التغيير عند المودودي يبدأ بالأعلى في حين تكشف هذه المراحل عن أن التغيير السياسي مرهون بتغيير البنى القائمة في المجتمع أولا . ويشير إلى ذلك المودودي في مستهل محاضرته عن الانقلاب الاسلامي إذ يقول : (والذين لهم أدنى إلمام بعلوم العمران يعرفون أن الدولة مهما كان وضعها لا تتكون ولا توجد بالطرق الصناعية...بل انها تنشأ في المجتمع نشوءاً طبيعيا لأسباب أخلاقية ونفسية وعمرانية وتاريخية وتفاعل هذه الأسباب فيما بينها.) [1]. ويمكن تلخيص مراحل العمل الانقلابي في ثلاثة أساسية :

فالعمل الانقلابي يبدأ في صورة تجديد للدين وهذ يعني ظهور المجدد. وقد بشر الرسول صلى الله عليه وسلم الأمة بظهوره في كل قرن . (فعن أبي هريرة ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :إن الله يبعث لهذه الأمة – على رأس كل مائة سنة – من يجدد لها دينها)[2] . والمجدد ليس نبيا أو رسولا لكنه يحمل نفس الرسالة الربانية التي جاء بها النبي . تلك النظرية الجامعة بشأن الحياة الانسانية والمنهاج الشامل لتدبير أمور الدنيا. وتجديده للدين يتمثل في الدعوة للدين الخالص . ولكن لما كانت المهمة بهذا الحجم يتطلب الأمر بداهة تكوين جماعة تحمل لواء الدعوة ولكنها أيضا تحمل راية الدولة يقول المودودي : (وبدون ارادة الحكم لا معنى للدعوة الى نظرية ما ولا معنى للتحليل والتحريم والتشريع ... فانه ما لم يتمكن من القوة المطلوبة لتنفيذ طريقته المخصوصة ، لا يمكن أن تقوم لها قائمة في عالم الواقع .)[3]. فتعمل هذه الجماعة على نشر الدعوة وتغيير واقع الناس وأخلاقهم وعاداتهم بتحكيم شريعة الله في نفوسهم وفي علاقاتهم الاجتماعية ونشر الوعي بضرورة التغيير الشامل وبالجاهلية القائمة في الحكم . وشرح أو بيان منهاج الاسلام في ادارة الدولة ومشروعه لإقامة العدل. لتأتي مرحلة الانقلاب أي التغيير السياسي الذي ينتهي بإقامة الدولة الاسلامية أو الخلافة الالهية. وهي مرحلة تتطلب جهودا من الأمير والوزراء وأهل الحل والعقد والقضاة وحكام الأقاليم ورؤساء الادارات المختلفة في الدولة لإحداث التغيير الشامل في الادارة والوزارة والقضاء والتشريع والتعليم وباقي مختلف مجالات الحياة.

---

1 – المودودي ؛ أبو الأعلى (منهاج الانقلاب الاسلامي) ص 6 ، دون طبعة دون تاريخ، دار الفكر، دمشق، سوريا.

2 – محمد ناصر الدين الألباني (صحيح سنن أبي داود) حديث رقم 4291 ، ص 23 ، المجلد الثالث ، الطبعة الأولى 1998 ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض السعودية.

3 – المودودي؛ أبو الأعلى (موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه) ص 39–40 ،دون طبعة دون تاريخ ، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة ، الجزائر.

فيستمر جهاد الحكام في نشر وبسط الاسلام. غير أن مشروع الاسلام لا يتوقف عند هذا القطر أو بل هو يستهدف " فتح " العالم أو مواصلة الفتوحات الاسلامية التي انقطعت منذ وثبة الجاهلية . فغاية الاسلام هي هدم جميع النظم المناقضة لمبادئه وإقامة حكم الاسلام. وأينما كان هذا الحكم قائما ، يستهدفه الاسلام للوصول إلى الانقلاب الاسلامي الشامل ، الذي يعم المعمورة. ولكن هذا هو الهدف الأسمى أما الانقلاب القطري فهو البداية والمنطلق. وبالتالي فمهمة الحكومة الاسلامية والجماعة الاسلامية لا تتوقف عنده. (وذلك أن فكرة انقلابية لا تؤمن بالقومية ، بل تدعو الناس جميعا الى سعادة وفلاح الناس أجمعين ، لا يمكنها أصلا أن تضيق دائرة عملها في نطاق محدود من أمة أو قطر، بل الحق أنها مضطرة بسجيتها وجبلتها أن تجعل الانقلاب العالمي غايتها التي تضعها نصب عينها ...)[1] . وحسب المودودي فالإسلام هو البديل الحضاري والعقائدي والخلقي والسياسي البديل عن الوضع الراهن للإنسانية البديل الذي يعيد توصيل العلاقة بين الأرض والسماء وينقذ الانسانية من براهين الحضارة المادية ومن نهم الانسان وجشعه وجاهليته ، ويلخص الغاية كالتالي : (أن تستأصل شأفة كل نظام للحياة أسس بنيانه ووضعت قواعده على الانسلاخ من عبودية الله وعدم المبالاة بالمسؤولية الأخروية والاستغناء عن تعاليم الانبياء وارشاداتهم ، فانه مبيد للإنسانية مقوض لدعائمها ، وأن تقيم مكانه نظاما للحياة مبناه على طاعة الله عز وجل والايمان بالآخرة واتباع الرسل والأنبياء فإنه لا سعادة للإنسانية ولا فلاح الا فيه)[2] .

ضرورة التغيير وحاجة المسلمين الى النهوض والانبعاث:

في تشريحه لواقع المسلمين يبدأ المودودي بتفسير مفاهيم الغلبة والسيادة فيصنفها الى نوعين : معنوية وخلقية وغلبة مادية وسياسية. ويرى أن النتيجة الحتمية للقانون الطبيعي هي أن الأمم التي تحسن توظيف ثروتها الفكرية تحقق التقدم والرقي بنوعيه وأن الأمم التي لا تفعل ذلك تتهاوى وتتراجع الى الوراء فاسحة المجال للأمم الأخرى لاستعمارها على المستويين المادي والفكري. والمسلمون اليوم يعيشون عبودية مضاعفة ، اذ بالإضافة الى الاستعمار ابتلوا أيضا بالاستعمار والتبعية الفكرية أو الاستيلاب الفكري للغرب والحضارة المادية. و(الاستعباد الذي ابتلينا به في القرن الماضي انما كان نتيجة محتومة لانحطاطنا الديني والخلقي والفكري الذي كنا مترديين فيه من قرون عديدة)[3].

---

1 – المودودي ؛ أبو الأعلى الجهاد في سبيل الله ص 36–37 الطبعة الثانية 1979مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان .

2 – المودودي ؛ أبو الأعلى : واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ترجمة محمد عاصم الحداد ص 142 دون طبعة دون تاريخ دار الشهاب باتنة الجزائر.

3 – نفس المرجع ، ص 146.

فعلى المستوى الديني : فالجهل وفساد النظام التعليمي واستمرار العادات الجاهلية للشعوب التي دخلت الاسلام فتفشت الوثنية والشرك من عبادةٍ للأضرحة وتبركٍ بالصالحين وتنسكٍ . واكتفاء العلماء بالسجالات الفكرية فيما بينهم وانكفائهم عن مهام التجديد والاصلاح . وتأثر التصوف بالفلسفات الاشراقية والرواقية والزرادشتية وغيرها.

وعلى المستوى الخلقي : فالانحطاط الأخلاقي وانتشار الرذائل والمعاصي وانتشار النزعة المادية والانتهازية والفردانية. بل وتواطؤ الأفراد والعائلات من الطبقة مع الاستعمار ومساعدته على توسيع نطاق استعماره المادي والفكري . والانبهار بالحضارة الغربية وبقيمها وعاداتها يكرس التبعية الفكرية والخلقية لها.

وعلى المستوى الفكري والعلمي : يسجل حالة الانقطاع عن التراث العلمي الذي تركه الأولون وعن مواصلته بالإبداع والانكفاء الى طباعة الكتب القديمة في حلة جديدة فحسب ما أدى الى التأخر عن الأمم الأخرى التي قررت النهوض وراحت تغزو العالم.

وإذا كان هذا واقع الأمة فكيف هو حال الانسان ؟ يلاحظ المودودي أن الحضارة الغربية اليوم برغم رقيها العجيب والباهر في ميادين العلم والفن والتقنية والسياسة والصناعة والتجارة الخ... حتى صارت هي " الأمة الغالبة " في هذا العصر، هي الى انتحار حتمي ومدوي . فالفراعنة وثمود وعاد والأكاسرة والقياصرة والمسلمون ...كل أدى دور القيادة في زمانه عندما جاء دوره . ولكن لما جاء أجلها انهارت وخارت قواها وخفت بريقها وانتكست . وهذه قوانين هذا الكون الذي لا يعرف السكون . وتلك سنة الله في خلقه. وما نراه اليوم من صنيعة هذه الحضارة من آثار الحربين العالميتين وانتشار الأمراض واتساع دائرة البطالة والفقر ومشكلات التضخم الاقتصادي وأزماته الحادة والمستعصية وفساد النظام العائلي وانفكاكه الشيء الذي يعني أن ساعة أوربا قد دقت. والحقيقة أنه تسلطت عليها شياطين القومية وقطع النسل. فالشيطان الأول يغلب مشاعر النزاع والخصومة والقتال والاحتيال والاستعمار وسباق التسلح والابادة ، والشيطان الثاني يقطع أنسالهم ويعلمهم القسوة .(وإنا ليست عندنا وسيلة للعلم بأنه أية أمة

ستقام في الأرض فيما يأتي...أمة لا تكون آثمة متمردة كأختها المغضوب عليها ﴿ وأن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم ﴾. سورة محمد الآية 38) [1] . وهذه الحالة المتردية هي التي تستوجب التغيير وهو حتمي ولا مناص منه وإلا فهلاك العالم: (فالحق أننا بلغنا الآن مرحلة من مراحل تاريخنا قد أوضحت التجارب فيها أن هذا المزيج من الاسلام والجاهلية الذي أظل نظام حياتنا الى الآن ، لا يمكن أن تطول به الحياة ، واذا طالت فلابد أن يفضي بنا الى الهلاك الكامل في الدنيا والآخرة ، وقد أصبحنا لأجله في حالة لا نكاد نهتدي الى مخرج) [2] ولكننا نعلم علم اليقين أن الدواء يكمن في الاسلام. فالدين الاسلامي ليس عقيدة فحسب بل برنامج تفصيلي للحياة ومنهاج شامل . وهو ليس جزءا من الحياة أو عقيدة شخصية كما تذهب الى ذلك النظرية القائلة بالطلاق بين الدين والحياة بل هو : (الدين في الحقيقة ليس جزءا من الحياة وانما هو الحياة بأسرها ، وهو روحها الناطقة الحية ، ومحركها الرئيسي ، وقوتها الدافعة ، وهو الفهم والشعور والوعي والفكر والنظر والادراك ، وهو معيار التفريق بين الخطأ والصواب .)[3].

في أسلوب التغيير وخصائص الانقلاب الاسلامي:

إن أول ما يلفت إليه المودودي في هذ الشأن هو لا حاجة للمجدد لإبداع أساليب جديدة لإحداث الانقلاب الاسلامي . بل ليس له سوى أن يستلهم برنامجه للتغيير من القرآن وسنة النبي وسيرته صلى الله عليه وسلم . وإذا نحن استعرضنا سيرة الأنبياء عليهم السلام سنجد أنها لا تخرج عن ثلاثة مراحل:

أولا: الانقلاب الفكري بتغيير معتقدات الناس بالدعوة الى الدين الحق.

ثانيا: تأليف جماعة منظمة تستخدم جميع الوسائل الحضارية لبلوغ الحكم وانتزاع السلطة من الجاهلية.

ثالثا: إقامة: نظام الحكم الاسلامي لتنطبع شعب الحياة بالإسلام. ولذلك يسعى المودودي إلى تحقيق البرنامج التالي :

---

1 – المودودي أبو الأعلى : (نحن والحضارة الغربية) ص 86-87 ، دون طبعة دون تاريخ ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

2 – المودودي أبو الأعلى : (واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم) ترجمة محمد عاصم حداد ، ص 199، دون طبعة ودون تاريخ ،دار الشهاب لنشر والتوزيع، باتنة، الجزائر.

3 – المودودي ، أبو الأعلى : (الحكومة الاسلامية) ترجمة واعداد :أحمد ادريس ، ص 11 ، الطبعة الثانية دون تاريخ، المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر .

– تطهير الفكر وغرس الأفكار الصحيحة وتنميتها في النفوس . وتبين صراط الاسلام المستقيم ، وتجاوز الجمود الفكري ، وتمييز الصحيح والفاسد في الحضارة الغربية.

– تمييز الأفراد الصالحين سواء كانوا ممن تحلوا بالثقافة التقليدية أو الحديثة ، واعدادهم لخدمة الدعوة ونشر الاسلام في اطار تنظيمي جامع.

– السعي في الاصلاح الاجتماعي وذلك بوضع الكفاءات الضرورية في مختلف شعب العمل الدعوي وألا يكتفوا في ذلك بالوعظ والارشاد بل بتبين أساليب الاسلام في معالجة قضايا الاقتصاد والاجتماع والسياسة والأخلاق والتعليم والعدالة وغيرها.

– إصلاح الحكم والادارة بخوض الانتخابات الديمقراطية وتسليم السلطة للصالحين.

ويلخص مطالب الدعوة الاسلامية في ثلاثة محاور :

1 – الدعوة الى التوحيد (توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية).

2 – الدعوة الى مطابقة الأفعال للأقوال بإخلاص الدين لله والتخلص من التناقض والنفاق.

3 – دعوة البشر كافة لإحداث الانقلاب الشامل وانتزاع الحكم من الطواغيت والجاهلية.

ويعدد أليف الدين الترابي في كتابه (أبو الأعلى المودودي : عصره.. حياته.. دعوته .. مؤلفاته) خصائص دعوة المودودي فيشير الى طابعها العالمي واهتمامها بإقامة الدين كنظام شامل والتمكين له بالتنظيم الدقيق للحركة واتباع أسلوب النقد الذي يتعرض له الأعضاء والأمراء على حد سواء. واللافت في هذه الخصائص تجنب الحركة للخلافات بين المسلمين (والسمة الثامنة لهذه الدعوة هي تجنب الوقوع في الخلافات الفرعية بين المسلمين كانت فقهية أو عقائدية ...ولذلك نرى أن الجماعة الاسلامية تضم في صفوفها الحنفية وأهل الحديث سويا) [1] . فلم يكن موقفه من الجماعات الاسلامية الأخرى العاملة في مجال الدعوة متشددا ولا هو كان يعتبر الحق معه وحده. وأهم خاصية يذكرها الترابي هي ابتعاد الجماعة عن النعف والتخريب . فيذكر بأن دستور الجماعة في مادته الخامسة يعلن : (لا يقوم كفاحها للوصول الى غايتها على النشاط السري على غرار الحركات السرية في العالم بل انها تعمل كل ما تعمل علنا وفي وضح النهار)[2] .

---

1 – الترابي ؛ أليف الدين : (أبو الأعلى المودودي : عصره.. حياته.. دعوته .. مؤلفاته) ص179، الطبعة الأولى 1987 ، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت.

2 – المرجع السابق ، ص 180.

والواقع أن الجماعة الاسلامية لم تعتمد الأسلوب المسلح أو العنف في كل مراحل نشاطها إلى غاية وفاة المودودي . ولا عرف عن أعضائها التشدد والتعصب . بل اعتمدت الحوار بالمحاضرات وتأليف الكتب وانشاء المؤسسات العلمية والتربوية والتركيز في عملها الدعوي على التكوين والتربية . وخاضت الجماعة العمل السياسي بدخول الانتخابات وتنظيم الحملات الانتخابية والدعائية . وعقد التحالفات حتى مع العلمانيين . وتنظيم المؤتمرات العلنية ونشر الصحف والجرائد. جمع التوقيعات وارسال البرقيات والرسائل مثلما حدث بالنسبة لمعركة الدستور حيث راسلت الجماعة المجلس التأسيسي . تنظيم المظاهرات السلمية مثل يوم (شوكة الاسلام 31 ماي 1970)[1] . وكانت الجماعة في كل المشاكل القانونية التي تعترضها ، مثل محاكمات المودودي وسجنه والحكم عليه بالإعدام أو حل الجماعة ذاتها ، تتبع الأساليب القانونية ولم تلجأ الى العنف مرة واحدة . والمرة الواحدة التي دعا فيها المودودي الى الجهاد كانت تتعلق بقضية كشمير لصد العدوان الهندي. وهكذا نخلص الى أن المودودي سواء في تحليله لمفهوم الجهاد في الاسلام أو في دعوته للانقلاب لم يستعمل العنف ولم يشر اليه صراحة ولكنه في الآن نفسه لم ينبذه تماما. ولعله لم يكن بحاجة اليه في مجتمع كان المودودي يقول بجهله وتخلفه الشيء الذي يكفي معه تعليمه وتربيته ، دونما حاجة للعنف. ولكن هذا لا يمنع من القول بأن أفكاره شكلت مقدمات للتكفير والتطرف والعنف .

---

1 – الترابي ؛ أليف الدين : (أبو الأعلى المودودي : عصره.. حياته.. دعوته .. مؤلفاته) ص 158 الطبعة الأولى 1987 دار القلم للنشر والتوزيع الكويت.

المبحث الثاني :
الجهاد في الاسلام

الجهاد في الاسلام

الجهاد في اللغة والأصول:

تحدد القواميس العربية الجهاد بمعان عديدة منها بذل الوسع والطاقة في نشر الدعوة . ومنها بذل الجهد في قتال الكفار، ويطلق على مجاهدة النفس بتعليم أمور الدين ، وعلى مجاهدة الشيطان بدفع ما يأتي به من الشبهات وما يزينه من الشهوات. ويعرفه الجرجاني بأنه الدعاء إلى الدين الحق. وهو بهذه المعاني يعادل الاجتهاد ويرادفه من حيث أن هذا الأخير كما تحدد تلك القواميس هو الآخر بذل للجهد والوسع والطاقة في أمر ما . ويلخص هذه المعاني الدكتور محمود عبد الرحمان عبد المنعم : (بذل الجهد في قتال الكفار، ويطلق على مجاهدة النفس بتعليم أمور الدين ، ثم العمل بها ، ثم على تعليمها ،وعلى مجاهدة الشيطان بدفع ما يأتي به من الشبهات...) [1] .

والحقيقة أن الجهاد في الاسلام مفهوم واسع وشامل لا ينحصر في الوسائل الحربية وهو لا يرادفها. فالإسلام يميز بين المفهوم الذي يرتبط أكثر بمقاصد الاسلام وأهدافه الكبرى وغاياته السامية وبين الوسائل . وفي الاسلام الوسائل عديدة ومتعددة . والاسلام يضع الأولويات في استعمال الوسائل ويفاضل بينها . وهكذا مثلا لا يربط بن تيمية الجهاد بالوسائل بل يبقي مفهومه أوسع ، إذ هو يدل عنده على معان عديدة منها بذل الوسع ، والاجتهاد في تحصيل ما يحبه الله من الايمان ودفع ما يكرهه من الكفر والعصيان كما أنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويضيف لتلك المعاني ، القتال في سبيل الله. ويوسع أكثر في المعنى أكثر مما نتصور إذ يقول :(أن لا يعبد إلا الله؛ فلا يدعو غيره، ولا يصلي لغيره ولا يسجد ليغره ولا يصوم لغيره، ولا يعتمر ولا يحج إلا لبيته، ولا يذبح القرابين إلا له، ولا ينذر إلا له، ولا يحلف إلا به، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يخاف إلا إياه، ولا يتقي إلا إياه،...) [2] .

ويميز العلماء بين جهاد دفع ، وجهاد طلب . أو بين جهاد هجومي وجهاد دفاعي. وقد اختلفوا في حكمه ، بين من يقول بأنه فرض عين وبين من يقول بأنه فرض كفاية وقد اتفقوا على أنه لا يتعين إلا في ثلاث حالات :

---

1 – د . محمود عبد الرحمان عبد المنعم (معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية) ص 543 الجزء الأول دون طبعة ودون تاريخ .دار الفضيلة للنشر والتوزيع القاهرة مصر .

2 – أحمد ابن تيمية: (مجموع فتاوي شيخ الاسلام أحمد بن تيمية) جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم وابنه محمد ص368 المجلد 35 دون طبعة 2004 مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف المدينة النورة السعودية.

1 – إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان . وكان القتال حتميا . وحتى في هذه الحالة لم يمنع الاسلام الصلح والهدنة . ما يعني أن الاسلام لا يعطي أولوية للقتال . وهذا الشرط يضعه في خانة الحتمية.
2 – في حالة الاحتلال والاستعمار مع وجوب وقوعه بالفعل . ويسقط بخروج الاستعمار وتحرير الأرض . كما لا يجوز ملاحقته لاحتلال أرضه . لأن الجهاد لا يرمي الى الاستعمار.
3 – أمير يدعو إليه . والله يوجب الطاعة لأولي الأمر . وولي الأمر لا يدعو إليه إلا إذا صار لازما.
وجهاد النفس عند بن القيم يسبق قتال الكفار لأنه لا قدرة على قتالهم إن لم يجاهد المسلم النفس والهوى ويطرد الشيطان. وانحسار مفهومه في القتال لا تفسره بالتالي سوى عصور التخلف والانحطاط الذي ألم بالعالم الاسلامي. وقد ورد في القرآن في العديد من الآيات التي تدعو إليه وتوجبه . والقرآن يحدد شروطه ، فيحدد مثلا متى يجب قتال المشركين . ولم يمارسه الرسول صلى الله عليه إلا بإذن إلهي . وقد ترك الرسول وخلفاءه مثل أبو بكر الصديق وصايا وخطب تحدد آدابه وحدوده مثل " لا تبقروا بطونا" و " لا تحرقوا زرعا ".

التصورات الشائعة عن الجهاد:

والجهاد مفهوم أساسي في نظرية المودودي وحضوره فيها سواء على المستوى المفاهيمي أو محتوى تلك التصورات والحدود منطقي بل وضروري. بل إن نظريته تتألف من شبكة من المفاهيم يستحيل أن يغيب عنها هذا المفهوم بل ويستحيل أن يأخذ معنى غير المعنى الذي منحته النظرية إياه . ويدرك المودودي خطورة هذا المفهوم والدلالات التي ارتبطت به ، وهو لا ينكرها . يحاول تهذيبها ، التقليل من حدتها وبخاصة في إطار الدعوة . وطغيان الأفكار الغريبة عن الاسلام يفرض عليه الاقدام على المفاهيم وتقديمها بشكل يجعلها مقبولة. ويشير المودودي إلى الدلالات التي أحاطت به نتيجة الغزو الثقافي والتشويه المتعمد للمفاهيم الاسلامية من طرف الغرب. فقد ارتبط في الفكر الغربي ب" الحرب المقدسة " التي لا تعني سوى الحروب الدينية حيث سفك الدماء والهمجية والقتال العنيف الذي لا يبعث عليه سوى

التعصب الديني . وتبعا لذلك ارتسمت في الأذهان صورة عن المسلمين بوصفهم جحافل من الهمّج تمسك السيوف وتنقض على الكفار تكرههم على الشهادة وإلا ضرب الأعناق وتقطيع الأوصال وكافة ألوان التعذيب والاجرام. وهذه الصورة المصطنعة إنما يريد بها الاستعمار إخفاء همجيته في حروب الابادة التي يشنها على الشعوب المستضعفة ، بل وأكثر من ذلك ليطمس في الأذهان صورة الحروب الصليبية على الاسلام. ويقرر المودودي أن الاستعمار نجح في ذلك بفضل وسائل الاعلام والدعاية الضخمة التي يمتلكها ، وفساد النظام التعليمي في البلاد الاسلامية نتيجة الاستعمار ذاته. ونتيجة انبهار النخبة المثقفة في البلاد الاسلامية بمفاهيم الغرب وأفكاره . وينسى هؤلاء أن الفتوحات الاسلامية مرت عليها القرون بينما الهمجية الغربية لا زالت قائمة برغم ادعاء الغرب اليوم الحضارة والمدنية. ونتيجة لفعل الاستعمار في الأذهان أصبح المسلمون يخجلون من مفاهيمهم وتصوراتهم ، ويسعون لتصحيح تلك الصور بأساليب باهتة تحور كلام الله وتزيف حقيقة الدين الاسلامي. ردود يغلب عليها طابع الدفاع بل والتنكر للذات يقول في ذلك : (إنما نحن دعاة ... نبلغ كلام الله تبليغ الرهبان والدراويش والصوفية...أما والسيف والقتال به فمعاذ الله...) [1]. ويعتقد المودودي أن الأسباب الحقيقية لعدم اكتناه المسلمين وغير المسلمين لحقيقة الجهاد إنما تعود إلى سببين رئيسيين هما :

– الاعتقاد الشائع أن الاسلام نحلة أو مذهب ككل المذاهب الأخرى يتمثل فحسب في منظومة من العقائد الايمانية والشعائر التعبدية المميزة .

– وهو خاص بقومية محددة يدفعها إلى التعصب والانغلاق ومهاجمة الآخر بغرض فرض مفاهيمها الذاتية عليهم وإخضاعهم بالتالي.

والمودودي مع الجهاد كما مع جميع المفاهيم الأخرى ينطلق دائما من القول بجهل المسلمين بحقيقة الإسلام والتصورات الاسلامية ، وتخلفهم . الشيء الذي يلاحظه عليه أبو الحسن الندوي في كتابه الموسوم ب " التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب " الأستاذ ويقدم بديلا لتصوراتهم تلك ولكنه تصور غريب كما يلاحظ ذلك الدكتور محمد عمارة :

---

1 – أبو الأعلى المودودي "الجهاد في سبيل الله " ص 6 – 7 الطبعة الثانية 1979 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان.

(وجدنا للأستاذ أبو الأعلى المودودي ... في هذا الأمر مذهبا " جديد " ، بل لا نغالي إذا قلنا " غريب " و"عجيب") [1] .

مفهوم الجهاد عند المودودي:

ينطلق المودودي في رسم تصوره للجهاد من التذكير بالطابع الانقلابي الجذري للإسلام إذ يقول :" بل الأمر أن الاسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم بأسره " [2] . وهذا الانقلاب كما حللناه من قبل لا يستهدف بقعة جغرافية محددة أو مجموعة بشرية معينة إذ لا تحركه النزعات القومية ولا المرامي الاقتصادية بل هو انقلاب في سبيل الله. وكذلك يحدد مفهوم المسلم بقوله : " لفظ (المسلم) وصف للحزب الانقلابي الذي يكونه الاسلام وينظم صفوفه ليكون أداة في أحداث ذلك البرنامج الانقلابي " [3]. وهو إذ يبدأ من هذه التحديدات إنما يفعل ذلك بغية التأكيد أنه لا رهبانية في الاسلام أو تنسك . فالعقيدة الاسلامية ذاتها إنما هي الايمان بحاكمية الله . بل والسعي لإقامتها في الأرض " مملكة الله".

والجهاد برأيه كلمة جامعة تشمل معان متعددة . فالإسلام تجنب كلمة " الحرب " وكل الكلمات التي تفيد القتال فحسب ، ليستخدم كلمة أشمل هي " الجهاد " . وهذا اللفظ يتضمن القتال لكن الجهاد ليس مجرد قتال . وليس كل قتال جهاد . وبالتالي فلا ترادف بين اللفظين. ويجزم المودودي أن لفظ الحرب يطلق في الماضي والحاضر على القتال العنيف ولكن العنف الذي يستهدف غايات شخصية وأغراض ذاتية . فالاستعمار اليوم يخوض الحروب للاستيلاء على خيرات الشعوب المادية ويسخر طاقاتها البشرية لصالح ازدهار شعوبه ورفاهيتها . والنزاعات الاثنية إنما هي تعبير عن العنصرية والانغلاق القومي .

وهذه الحروب بالتأكيد لا تسعى لمثل عليا أو قيم مثلى .وإن رفعت شعارات من ذلك القبيل فذلك لكي تتستر على جرائمها في حق الشعوب والانسانية . والثوار أيا كانت شعاراتهم كما في فرنسا أو روسيا الشيوعية لم يسموا فعلهم حربا بل ثورة ، تمييزا لها بالهدف والغاية لا بالوسيلة. كذلك لا يريد الاسلام لمشروعه أن يكون حربا . فالإسلام لا يستهدف الاستعمار ولا هو بالدين القومي.

---

1 – د. محمد عمارة " الاسلام وضرورة التغيير " ص 92–93 كتاب العربي رقم 29 الطبعة الأولى 1997 مجلة "العربي" الكويت .

2– أبو الأعلى المودودي "الجهاد في سبيل الله " ص 10 الطبعة الثانية 1979 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان.

3– أبو الأعلى المودودي "الجهاد في سبيل الله " ص 10 الطبعة الثانية 1979 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان.

الاسلام دين للبشرية جمعاء . وهو دين إنقلابي يستهدف هدم الأنظمة القائمة ونسفها من أسسها لإقامة حاكمية الله أو الدولة الالهية ، الفكرية والخلافة الالهية. إن كلمة جهاد تفيد (بذل الجهد والسعي) لذلك كان الجهاد كلمة جامعة : (فالجهاد كلمة جامعة تشتمل جميع أنواع السعي وبذل الجهد) [1] .

والجهاد قد يكون بالقلم لتغيير أفكار الناس ووجهات نظرهم وميولهم ومذاهبهم وعقائدهم لإحداث انقلاب فكري وحضاري. وقد يكون بحد السيف والقتال للقضاء على نظم الطغيان القائمة وإقامة نظم العدل والاحسان . وقد يكون بالمال يزكيه الانسان في سبيل انتصار الحق . وقد يكون بالتضحية بالنفس وتحمل الشدائد والصعاب.

ثم يرفض التمييز بين الجهاد الهجومي والجهاد الدفاعي . وهو يرى أن ذلك لا يصح إطلاقا لأنه لا يصدق سوى على النزاعات القومية. فالكلمتان برأيه تصدقان في الاطار القطري فحسب . والجهاد برأيه هجومي ودفاعي . هجومي لأن الجماعة والحزب الاسلاميين يسعيان لتقويض ممالك الأرض جميعها بدون استثناء ، وتستخدم في ذلك الوسائل القتالية. ودفاعي لا يذود عن بقعة جغرافية محددة ، ولا عن جماعة عرقية معينة . فالإسلام حزب يحمل رسالة شاملة خالدة تنطوي على قيم عالمية ومبادئ كونية عليا ، ويعمل على إقامة المملكة الالهية فيصون لتلك المبادئ والقيم.

والاسلام لا يرمي من الجهاد إلى استعمار تلك الممالك ولا إكراه أهلها على تغيير عقيدتهم ودخول الاسلام بالإكراه والعنف. وإنما يستهدف انتزاع الأمر من قادتهم وإزاحتهم عن سلطتهم بوصفها تعبير عن الطغيان وعن ألوهية الناس على الناس. يقول في هذا الشأن:

(والجهاد عبارة عن الكفاح الانقلابي عن تلك الحركة الدائبة المستمرة التي يقام بها للوصول إلى هذه الغاية وإدراك هذا المبتغى) [2].

---

1 – أبو الأعلى المودودي (الجهاد في سبيل الله) . ص 13 . الطبعة الثانية 1979. مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع بيروت لبنان.

2 – نفس المرجع ص 11.

غاية الجهاد ومقاصده:

والمودودي إذ يؤكد أن الجهاد لا تشكل النزعات القومية حافزه يؤكد أكثر أنها لا تشكل غايته. فليس من الاسلام المفاضلة بين قومية وأخرى ولا الانتصار لاحداهن على الثانية. وليس من مرامه التمييز العرقي. وهذه هي النقطة الجوهرية في خلافه مع حزب الرابطة الاسلامية بقيادة محمد علي جناح التي سعت لإقامة دولة وطنية لمسلمي الهند ، إذ كان السؤال المطروح آنذاك : دولة للمسلمين أم دولة إسلامية ؟ فأجاب المودودي جازما دولة إسلامية . وستكون لنا وقفة مع دوافعه السياسية ، لنرى خلالها الأبعاد السياسية لهذه المفاهيم في الجانب العملي ، اليومي في تاريخ الهند وباكستان لاحقا.

فالإسلام رسالة عالمية للإنسانية جمعاء وليس قومية منغلقة على ذاتها. والاسلام لا يسعى للملك بل هو في واقع الحال يدينه قال تعالى: ﴿ قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون ﴾ [1] فضلا عن أنه ليس دينا استعماريا ولا يشجع نزوعات الهيمنة والاستغلال .

والاسلام لا يكره الآخرين على اتباع عقائده . ولكن الاسلام يصبح مهددا في وجوده وفي رسالته إن هو ظل تحت حكم الطغيان . فالاستعمار يعمل بشتى الوسائل في المسلمين مسخا وتشويها . وحكم الكفرة هو الجاهلية . والاسلام ذاته هو رفض الخضوع لحاكمية غير حاكمية الله . فالغاية إذا الله . أو لنقل أن الجهاد في الاسلام هو في سبيل الله. وسبيل الله هو الشرط الأساس في الجهاد الاسلامي . وهو ملازم له، إذ لا يعقل أن يجاهد مسلم ويبذل النفس والنفيس من أجل مآرب دنيوية أو أغراض آنية. واللفظ – سبيل الله – شامل وجامع ومانع بتعبير المناطقة . فهو جامع يشمل كل جهد يستهدف إرضاء الله ونيل جزاءه . يتجلى ذلك في الانفاق في الخير والبر . واسداء المعروف للمعوزين والفقراء . وفي كل جهد يُؤدى خالصا لوجه الله تعالى . والواقع أن حياة المسلم الحقيقي كد وجد وعمل واجتهاد وجهاد وعمل صالح . لكن هذا العمل يفقد قيمته إن لم يكن المسلم مستعدا للبذل وللتضحية في سبيل الله.

---

1 – سورة النمل ، الآية 34.

ولا يعقل أن تكون الوسيلة بهذا الجهد وكل هذه التضحية وهذ المشقة والهدف وضيعا. كما لا يعقل تماما أن نصل إلى غايات سامية بوسائل وضيعة . لذلك لا يكون اسلام المرء تاما إن هو انشغل بأغراض دنيوية تشغله عن سبيل الله . وهو يكون منافقا إن تقاعس عن مهمة الجهاد . إذ كيف يكون مسلما ويقبل حكم الطواغيت . فالإسلام حرب على الطواغيت مثلما كان حربا على الأصنام . والاسلام بدون جهاد شرك وجاهلية.

والطغيان لغة هو تجاوز الحد . والجهاد هو قتال الطاغوت في سبيل الله . لأنه إما أن يقوم حكم الله أو يقوم حكم الشيطان أو الطاغوت أو نمرود أو فرعون. وليس المهم التسميات والتجليات ، بقدر ما المهم هو الروح أو الجوهر أو المضمون. وهكذا كانت مهمة الرسل والأنبياء عبر التاريخ. وكذلك فعل الرسول، الذي يعد جهاده ملهما للعمل الاسلامي وللجماعة والحزب الاسلاميين. وهذه الثنائية هي التي تطبع التاريخ البشري. أي الصراع بين الحق والباطل ، بين الخير والشر. ويورد المودودي كدليل على ذلك قوله تعالى:﴿ الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت ﴾[1].

ضرورته وأسسه الشرعية عند المودودي:

يرى المودودي أن الاسلام ليس عقيدة كلامية أو مناسك وشعائر تعبدية فحسب. والمسلم ليس صوفيا زاهدا يحيا حياة كنسية رهبانية. بل هو نظام كلي وشامل للحياة. ودعوته عامية وعالمية . يقول في ذلك: (دعوة الاسلام إلى التوحيد وعبادة الله الواحد لم تكن قضية كلامية أو عقيدة لاهوتية...بل الأمر أنها كانت دعوة إلى انقلاب).[2] وبالتالي فالإسلام يدعو إلى التغيير الشامل. وقد كان العالم مصاب بأمراض شتى حين البعثة المحمدية ، جاهلية وشرك وحمية عصبية واستعباد للبشر. وكان العالم منقسم إلى إمبراطوريات تتهدد العرب . وقد بدأ الرسول جهاده في مكة ، ليحرر الناس من عبودية البشر. فانصرف إليه المستضعفون ، الذين أدركوا الفكرة ، التي تحملها الرسالة، والوسيلة. وأدرك المستكبرون الخطر، فشنوا هجماتهم على الرسول . يعذبون أتباعه ، يرمونه بالحجارة ويرمونه بمختلف النعوت . وهو يجاهدهم بالصبر وتحمل المشقة . إلى أن قاتلهم ودخل مكة فاتحا. وصارت الدولة النواة إمبراطورية عظيمة. وقدمت النموذج الحضاري الشامل.

1- سورة النساء ، الآية 76 .

2- أبو الأعلى المودودي " الجهاد في سبيل الله" ص 23 الطبعة الثانية 1979. مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع بيروت لبنان.

ويستند المودودي على آيات قرآنية كثيرة يعتمدها في تسويغ مفهومه للجهاد . منها ما هو في العقيدة مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [1]حيث يأمر الله بالعبادة ويحدد بعد ذلك العبادات والفروض ومنها الجهاد". ثم يقرر أن الحاكمية له وحده ولا عبادة لغيره في قوله تعالى :﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾[2]. وآيات أخرى تدين الملك مثل قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وكذلك يَفْعَلُونَ ﴾ [3] أما آيات الجهاد فمنها قوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِما يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[4]. وترمي هذه القراءة إلى تقديم الجهاد بوصفه خطة ربانية وسنة نبوية ، للانقلاب على الأوضاع القائمة ، وإقامة حاكمية الله في الأرض بإعلان الخلافة الالهية . وهو فرض عين على المسلم يعلنه المسلم في كل زمان ومكان على جميع الأنظمة الجاهلية. وكل من آمن بهذه الدعوة الربانية الشاملة ، يصير عضوا في الجماعة الاسلامية والحزب الالهي ، الأمميين . وما أن يتكون هذا الحزب حتى يشرع في أداء هذه الفريضة. وكل من يتخلف يعد منافقا لا فرق بينه وبين الكافر سوى أن هذا الأخير يجاهر بكفره. وهكذا يتطور مفهوم الجاهلية عنده إلى التكفير. لأن الجهاد من ماهية الاسلام ولا معنى للإسلام إلا به . وهو مقياس توزن على أساسه عقيدة الفرد والمجتمع . فالمجتمع الذي لا يعيش تحت لواء الاسلام يعد جاهليا ، أما إذا أعلن الجهاد وتخلف عنه فهو كافر. ولا فرق في ذلك بين الفرد والمجتمع .

نقد مفهوم الجهاد عند المودودي:

يرى محمد سعيد رمضان البوطي أن الكثير من العلماء يعتقدون أن الجهاد بدأ بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم لأنهم حصروه في معنى القتال ونسوا أن الجهاد الحقيقي إنما هو الذي كان بمكة بالدعوة للحق والصبر والثبات على الحق والمجاهرة به (بل إنك إذا تأملت، أدركت أن الجهاد ، بهذا المعنى الذي استقر في مكة منذ فجر الاسلام ، هو المصدر والمعين لما قد تفرع وتكاثر، من بعد، من أنواع الجهاد الأخرى) [5] . ويتساءل : هل الجهاد القتالي لدرأ الحرابة أم للقضاء على الكفر؟ ليؤكد أن

1- سورة البقرة الآية 21 .

2 - سورة يوسف الآية 40 .

3 – سورة النمل الآية 34 .

4 - سورة الأنفال الآية 39 .

5 – د . محمد سعيد رمضان البوطي " الجهاد في الاسلام كيف نفهمه ؟ وكيف نمارسه ؟ ص 21 الطبعة الأولى 1993، دار الفكر، دمشق ، سوريا.

جمهور العلماء من حنفية ومالكية وحنبلية قالوا بأنه لدرأ الحرابة لا الكفر إلا الشافعية . وبعد مناقشة مستفيضة لأدلة كل فريق ، ومناقشة أيضا لأدلتهم فيما يخص وجوب المبادرة بالهجوم بمجرد معرفة نوايا العدو بالعدوان أم ينبغي انتظار وقوع العدوان بالفعل ، يؤكد أن الجهاد في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كان هجوميا أحيانا ودفاعيا في حلات أخرى لينتهي إلى: (ومن المهم أن تعلم أن كلا هذين القسمين داخل في القسم الكبير الذي انتهينا من بيانه ، وبيان أنه المذهب الراجح والأكثر انسجاما مع النصوص والأدلة ، وهو أن الجهاد القتالي إنما شرع درءا للحرابة) [1] .

ويقدم لنا الدكتور محمد عمارة في كتابه الموسوم ب " الاسلام وضرورة التغيير " قراءة ، لمفهوم الجهاد كما تصوره المودودي ، تستغربه كما أشرنا إليه من قبل. ويفسر محمد عمارة مفهوم المودودي بسياقه التاريخي المتمثل في ظروف الهند إبان الاستعمار الانجليزي حيث النزاع القومي ، واضطهاد الأقلية المسلمة ، وفرض الاستعمار لقيمه ومعاييره. وإذ يسجل محمد عمارة أن المودودي لم يلزم نفسه –عن حق – بالاجتهادات القديمة يلاحظ عليه : (... فالغاية نبيلة ، والهدف مشروع ، لكن الرجل أخطأ الطريق) [2]. بهذا المفهوم الذي يحصر الجهاد في القتال والانقلاب بدل الاجتهاد ، ولا يميز بين الغاية والوسيلة أو بين وسيلة ووسيلة . (فتجاوز حدود النطاق "المشروع" ، و"المفيد") " [3] . ففي ظل الواقع الجديد الذي تعيشه الأمة تتطلب صياغة المشروع الحضاري، العقلانية الاسلامية المستنيرة . ولذلك : (فعلينا أن نجاهد لإقامة الوطن الاسلامي الذي يفوق أوطان الآخرين في القوة والحضارة والتقدم والاستنارة) [4]. وهذه القراءة كما نلاحظ لا تخوض في المفهوم " مفهوم المودودي للجهاد " ولا تدينه بقدر ما تركز على الوسيلة المعتمدة من قبل المودودي في سياق تاريخي مغاير. لأنها هي الأخرى بقدر ما تدعي الاجتهاد لا تسعى لتغيير البنى الفكرية المترسبة خاصة نتيجة عصور الانحطاط أو ما أسميه النزعة المدرسية. وتتحرك بدافع من الخشية من النتائج المترتبة عن هذا الخطاب ، فتبرره وتبرءه تماما

---

1. محمد سعيد رمضان البوطي " الجهاد في الاسلام كيف نفهمه ؟ وكيف نمارسه ؟ ص 110الطبعة الأولى 1993 دار الفكر ، دمشق ، سوريا.
2. الدكتور محمد عمارة " الاسلام وضرورة التغيير" ص97 كتاب العربي رقم 29 الطبعة الأولى 1997 مجلة "العربي" الكويت .
3. نفس المرجع ، نفس الصفحة .
4. نفس المرجع ص99.

كما هو الشأن في مقال عمارة عن التكفير عند المودودي أو مقاله عن الحاكمية والديمقراطية. وينطلق المستشار محمد سعيد العشماوي أيضا من المفهوم العام للجهاد (استفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل) [1] ويتابع تطور المفهوم تبعا للتنزيل في المرحلتين ، المكية حيث كان يفيد مدلولا معنويا ، تمثل في مجاهدة النفس وتحمل المشقة وعدم طاعة الكفار بالتشبث بالطريق. وبدأ المدلول المادي مع المرحلة المدنية ، فكان جهادا بالمال عند الهجرة وجهادا بالنفس عندما لاحق الكفار المسلمين إلى المدينة ينوون قتالهم وسحقهم . وكان ذلك بإذن رباني: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[2] . ويشير إلى أن الرسول بعد العودة من بدر قال لأصحابه : (عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر) ما يعني أن القتال مهما اشتد لا يرقى إلى مجاهدة النفس. كما يشير إلى أن الآية : ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [3] لم تسمح بقتال أهل الكتاب بإطلاق ، بل عنت (بني قريضة) من اليهود ، إذ غدروا الرسول في موقعة الخندق . والآية تربط القتال بدفع الجزية. ويترتب على ذلك نتائج أهما أن المعني الأصلي للجهاد هو مجاهدة النفس . والتوسيع الدلالي للفظ هو نتيجة للسياسة ولفعل الفقهاء الذين ارتبطوا بالسلطة السياسية. لكن هذه القراءة على أهميتها ذات طابع سجالي، تجد دائما من يرد عليها . والسجال كما يقول الجابري لا ينتج معرفة بل هو خطاب حقائق متقابلة.

ونستخلص مما سبق أن جمهور العلماء مختلفون حول مفهوم الجهاد وشروطه . لكن لا أحد منهم قدم تصورا عجيبا وغريبا كما قال محمد عمارة . و أحد من العلماء سبق المودودي إلى هذا المذهب الغريب فعلا في تصوير الاسلام بوصفه دين حربي يسعى لمهاجمة العالم ويتربص به. ولا أحد . ولا عذر للمودودي في ذلك ، فالفقيه أيا كان يفكر على ضوء ظروف عصره سواء كان بن حنبل أو بن تيمية أو غيرهما من علماء الاسلام . كما نستخلص أن قراءته تلك لمفهوم الجهاد في الاسلام ليس لها ما يؤسسها وإن كان الاسلام نص فعلا على الجهاد ودعا إليه. فضلا عن خطورة هذا المذهب والنتائج

1- المستشار محمد سعيد العشماوي (الاسلام السياسي) ص 120 دون طبعة 1990 موفم للنشر الجزائر.

2 – سورة الحج ، الآية 39.

3 – سورة التوبة ، الآية 29 .

الرهيبة التي تترتب عن العوة إليه أو تبنيه . يشهد على ذلك اليوم ما يشهده العالم الاسلامي من تمزق نتيجة انتشار مثل هذه الأفكار . ويسجل الدكتور عبد الاله بلقزيز في مقدمة كتابه " الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر " أن الفكر الاسلامي يعرف مسارا إنحداريا منذ النهضة العربية فيقول : (مسارا إنحداريا أو تراجعيا قطعه العقل السياسي الاسلامي منذ لحظته الاصلاحية، في القرن التاسع عشر، إلى لحظته السلفية "الجهادية" في الربع الأخير من القرن العشرين ، مرورا بلحظته الاحيائية " الاخوانية" الممتدة منذ ثمانية عقود ونصف) [1] .

المودودي وإن انطلق من المفهوم العام، إلا أنه انتهى إلى المعنى الضيق إذ حصره في القتال . وإذا كان المودودي ينفي طابع " الحرب المقدسة " عنه ، فإننا نشير إلى هذا القتال لن يكتفي بالكفار أو المشركين أو أهل الكتاب . لأنه بطبيعته يرمي إلى تحويلهم إلى " أهل ذمة " . الشيء الذي استدعى كتاب فهمي هويدي " مواطنون لا ذميون " . فوازعه الديني يحرك الوازع الديني عند الآخرين أيضا ، لشعورهم بأنهم مستهدفون من الاسلام ، الذي يروم فرض قيمه ومعاييره. والأدهى من ذلك ، أن هذا الجهاد ينطلق من ديار الاسلام ذاتها . يقاتل فيه المسلم المسلم الذي يعيش تحت ظلال الدولة الوطنية، ليصبح حينها تكفيرا وحربا على الردة وسفكا للدماء . وهذا الجهاد يستهدف التنوع على المستويين الاسلامي والعالمي . فعلى المستوى الأول ، فالمسلمون مذاهب وأحزاب وفرق ، والاختلافات الفقهية كثيرة . وبالتالي فإن من شأن هذا الجهاد أن يلهب الصراع المذهبي ، والحروب الأهلية. وما شأن من خالف هذه الدعوة ؟ وماذا عن التعددية السياسية وحرية الاعلام في هذه الدولة التي تستهدف فتح العالم ؟ وعلى المستوى العالمي ، يناقض هذا المفهوم سنة الله في خلقه. والله تعالى يقول:﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[2] وهو القائل أيضا : ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾[3] والقرآن يذكر هذا التنوع بوصفه تعبيرا عن إرادة إلهية.

---

1 – د. عبد الاله بلقزيز " الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر " ص2 الطبعة الثانية 2004 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان.

2 – سورة يونس ، الآية 99 .

3 – سورة هود ، الآية 118 .

الخاتمة :

والآن ، ماذا عسانا أن نقول عن فكر المودودي ! خاصة وأننا تركناه طيلة الفصول السابقة يفصح عن نفسه بلغته ومفاهيمه وبيانه . دون ان نتصرف فيه أو نقوم بتأويله ، توخيا للموضوعية في التعامل مع هكذا فكر . وهل انتهينا منه ؟ إنها البداية وليست الخاتمة في واقع الأمر. فما قدمته إلى الآن لا يعدو عن كونه مقاربة أولى وأولية عن فكر، فَعَلَ في التاريخ المحلي والعالمي .

ولكن قبل أن نتحدث عن فعله في التاريخ ، لنبحث عن فعل التاريخ فيه. فقد عاش المودودي على امتداد القرن الماضي (1903- 1979) وعاصر أحداثا إقليمية وكونية . وكان طرفا في بعضها بوصفه داعية ديني وفاعل سياسي في الآن نفسه . يقدم نفسه بوصفه حامل لواء التحرير والتجديد والاجتهاد ، ويعمل على الاستنهاض الحضاري. وقد فتح عينيه على الاستعمار البريطاني للهند ، والصدام بين الاسلام والغرب ، والهيمنة الحضارية للمفاهيم الغربية ، وانتشار الأفكار والحركات الغريبة عن المرجعية الاسلامية من تيارات ليبرالية وعلمانية طالت الخلافة الاسلامية وألغتها بقرار من مصطفى كمال أتاتورك . ما فتح الباب أمام مزيد من التفرنج بتعبير رشيد رضا. كل ذلك في مقابل حركة إصلاحية لم تفلح في مقاومة التخلف والتحدي الحضاري . وانتشار التصوف والدروشة وعبادة الأضرحة والطقوس الغريبة عن الاسلام ، خاصة في واقع التنوع الثقافي الشديد في الهند. ونظر الشيخ إلى تجاوب المسلمين مع الأحداث العاصفة بهم ، فإذا به : تجاوب انفعالي للمثقفين المتغربين ، وسلبي بالنسبة للمثقفين التقليديين. وأدرك أن الأوضاع جارفة للعالم الاسلامي خاصة وللإنسان عامة .

فعلى المستوى السياسي : لم تنتج تلك الأوضاع بعد استقلالات الدول الاسلامية سوى دولا وطنية على الطراز الغربي ، بتأثير من الأفكار الشيوعية والليبرالية ، وبالتالي : (وهذا ما يؤدي إلى تنحية القيم الدينية والأخلاقية السامية عن المجال السياسي واقتصار دائرة العمل السياسي على الدجل والكذب والخدعة والتزوير وما إلى ذلك من أخلاق المدنية المادية الجاهلية...) [1]. وهكذا تم انشاء باكستان على قيم العلمانية.

---

1 – الترابي أليف الدين (أبو الأعلى المودودي ..عصره.. حياته.. دعوته.. مؤلفاته) ص 104 ،ط1 ، 1987 ، دار القلم للنشر والتوزيع ، الكويت .

وعلى مستوى الحياة الدينية فقد تراجعت القيم الدينية بتأثير من تلك الجاهلية الغربية إلى النطاق الشخصي للأفراد ، لينكمش الدين في الشعائر والطقوس التعبدية . ولم تفلح الحركات الاصلاحية في تحريك الشعوب باتجاه البديل الاسلامي .

وتفشت على المستوى الاجتماعي القيم العلمانية وأنماط من الفكر والسلوك الغريب عن الاسلام . وتراجع التعليم عن انتاج النخبة الواعية والقادرة على مواجهة التحدي الحضاري الشامل.

في هذا الجو من الأزمة والصدام تفتقت أفكار المودودي : (فيتبين مما أسلفنا أن عصر الأستاذ المودودي كان عصر التحديات والتيارات المعادية للإسلام والمسلمين ، عصر تنحى فيه الاسلام من قيادة ركب البشرية لتحل محلها الجاهلية الحديثة...) [1] .

وقد استطاع المودودي الذي اشتغل في الصحافة في بداياته ، أن يشد إليه أنظار النخبة ، هو الذي كان عصامي التكوين . يقول الندوي : (وسيكون من الاجحاف الكبير إذا لم نوف حقه من الاعتراف بما لعبته مقالاته هذه ... ومؤلفاته ورسائله المستقلة من دور رائع في إعادة الثقة إلى الطبقة الذكية ، المثقفة بالثقافة الغربية ، بالإسلام وبقيمه وتصوراته ، وفي تخليصها من " مركب النقص " و " نفسية الهزيمة الداخلية " حيال الاسلام وتعاليمه ، مما جعل بعض الكتاب يدعوه " متكلم الاسلام ") [2] .

ويعكس الشعار الذي تصدر مجلته " ترجمان القرآن " : (أحملوا أيها المسلمون دعوة الاسلام ، وانهضوا ، وحلقوا فوق العالم) [3] توجهاته ورؤاه الفكرية بل ويلخصها.

وبقدر ما كان إنتاجه الفكري غزيرا ، في مؤلفات ناهزت السبعين كتاب ، كانت أفكاره استجابة لواقع متحرك . فتأثرت بحركية ذلك الواقع . يشهد على ذلك مثلا موقفه من الديمقراطية في الهند أي قبل قيام باكستان حيث كان يخشى على الأقلية المسلمة من الأغلبية الهندوسية ، وموقفه منها بعد قيام باكستان ودخوله وجماعته الانتخابات وتنشيط الحملات الانتخابية وعقد التحالفات مع الأحزاب الأكثر بعدا عن أفكاره مثل الأحزاب العلمانية والليبرالية ، بل ومساندته فاطمة جناح ، أخت محمد علي جناح ، في

---

1 – الترابي أليف الدين (أبو الأعلى المودودي ..عصره.. حياته.. دعوته.. مؤلفاته) ص 111 ، ط1 ، 1987 ، دار القلم للنشر والتوزيع ، الكويت .

2 – الندوي أبو الحسن (التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب) ص 15 ، ط1 ، 1980 ، دار آفاق الغد ، القاهرة ، مصر .

3 – د. مانع بن حماد الجهني (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة) ص 206 ، المجلد الأول ، الطبعة الرابعة 1999، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض ، السعودية.

ترشحها للرئاسة بباكستان ، وذلك على الرغم من موقفه المبدئي من اعتلاء المرأة المناصب في أجهزة الدولة . (هذان النصان – ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ النساء 34 ﴿ لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة ﴾ رواه البخاري – يقطعان بأن المناصب الرئيسية في الدولة – رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة – لا تُفوض إلى النساء .) [1]. ما يعكس التناقض بين التصور الاستراتيجي والأداء التكتيكي . ويغلب في شخصه الجانب السياسي على الجانب العلمي ، فضلا عن الديني والأخلاقي .

وقد تصدرت فكره نظريته عن الحاكمية . التي أراد من خلالها إحياء الخلافة الراشدة كتعبير عن التطلع المشترك لذلك العصر الذهبي الذي ساهم المخيال (على الأقل السني) في نَمْذَجَتِهِ وَأَمْثَلَتِهِ على حسب تعبير محمد أركون. ويقول هذا الأخير:(يبدو ، ظاهريا، أن المجتمعات الاسلامية قد حسمت الموضوع لصالح نموذج المجتمع– الأمة الذي كان محمد قد أوجده في المدينة...نجد أنه حتى تلك المجتمعات التي تدعي أنها تسلك الطريق الاشتراكي للتنمية ، فإنها تعبر في الوقت نفسه ، بشكل صريح ، عن إرادتها العنيفة في أن تبقى مخلصة للإسلام.) [2] . ويفسر أركون الجهد البسيكولوجي والأدبي الذي بذله الوعي الاسلامي لتحويل الفترة النبوية وفترة الخلافة الراشدة إلى عصر أسطوري تدشيني بغاية الحفاظ على مكانة السيادة العليا في إطار التوتر الدائم بينها وبين السلطات السياسية الساعية وراء الشرعية الدينية. لكنه يسجل أن كل السلطات التي ادعت الشرعية الدينية عبر التاريخ الاسلامي لم تفلح في الغاء العامل القبلي أو تغيير موازين القوى في إطار الصراع الطبقي. ويلاحظ أن السلطة مورست عبر التاريخ الاسلامي دائما ضمن اطار شعائري ونظام معرفي ذي تركيب ميثي . وأن هذا التشكل الميثي يتسع ويتكثف مع الابتعاد عن الفترة التأسيسية ويضرب مثالا عن ذلك بالانتقال من تسمية الخلفاء بخلفاء الرسول الى خلفاء الله في الدولة الأموية وإلى متصلين بالله مباشرة في الدولة العباسية في ألقاب المعتصم بالله والمتوكل على الله والمنتصر بالله...[3] ما يبين أن السيادة عبر التاريخ الاسلامي كله كانت

---

1 – المودودي أبو الأعلى (تدوين الدستور الاسلامي) ص 77 ، د.ط 1985 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

2 – أركون محمد (تاريخية الفكر العربي الاسلامي) ترجمة هاشم صالح ص 165–166 ، الطبعة الأولى 1986 ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، لبنان.

3 – نفس المرجع ص 177.

محل رهانات السلطة السياسية برغم ممارساتها الأكثر انتهازية ولعله ما يفسر حسب أركون ظهور لقب المهدي في البيئات الشعبية كتعبير عن تطلعات هذه الطبقات والفئات المناقضة للسلطة القائمة. ونفهم من ذلك أن الفكر الاسلامي هو وليد اخفاق الدولة الوطنية ونخبها في حل مسألة السيادة . وهو إذ يجيش الوعي بمقولات التراث ونماذجه المُؤَمْثَلَة يعبر عن هروبه داخل الذات المضخمة لتفادي المشكلات العديدة التي تطرحها الحداثة.

وإلى رأي غير بعيد تتجه تحليلات المفكر المغربي عبد الله العروي ، الذي يرى أن الطابع الطوباوي للخلافة وإدراك الفقهاء لصعوبة عودتها هو الذي دفعهم عمليا إلى التخلي عن احيائها فاضطروا إلى التعايش مع الملك برغم الحلم الذي ظل يراودهم في الخلافة. ويستحضر في هذا الصدد تبريرات الفقهاء مثل الغزالي في قوله : (إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفا إلى مزايا المصالح ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأسا ، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح) [1].

ويلفت النظر إلى أن بن تيمية كان يتكلم أكثر عن تطبيق الشرع من الحديث عن الخلافة لا دراكه بأن الخلافة الحقيقية لم تعد قائمة . حتى اختزلت الخلافة في العدل وتطبيق القانون مع ادراك الفقهاء بأن تطبيقهما لا يقيم الخلافة . ويعلل رأيه بالقول : (والواقع هو أن تطبيق الشرع حرفيا صعب . وحتى في حالة التطبيق لا يكون النظام الناجم عن ذلك خلافة) [2] فالخلافة ليست نظاما عاديا بل نظام يتجاوز الطبيعة البشرية : (الخلافة مثل أعلى لا يتحقق إلا بتوفيق والهام من الله) [3] ويستنتج أن هناك تمايزا بين الدولة والقيمة المتمثلة في مقاصد الشريعة. ومن ثم فالقول بأن الاسلام دين ودولة يستدعي النظر فإذا (كنا نعني بالدين تطبيق الشريعة فهذا التأكيد صحيح لكنه بعيد عن أن يعكس الأخلاقية الاسلامية ، وعلى العكس من ذلك إذا كنا نعني بالدين الأخلاقية الاسلامية " مقاصد الشريعة " ، فذلك التأكيد يبدو غير صحيح لأن هذا المثال لم يتحقق أبدا عبر التاريخ) [4].

---

1 – نقلا عن العروي عبد الله من كتابه (مفهوم الدولة) ص 101 ، الطبعة السادسة 1998، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان .

2 – نفس المرجع ص 102.

3 – نفس المرجع ، ص 118 .

4 –Laroui Abdallah (Islam et Modernité) p.32 ,1ere édition 1990, Bouchène, Alger, Algerie.

ما يعني أن هناك تمايز جذري بين الدين والدولة يقول في محل آخر مؤكدا على هذا الرأي : (وإذا كان يعني – يقصد العبارة المتداولة " الإسلام دين ودولة " – العقيدة ، يكون لفظ الدولة زائدا) [1] نعم لقد أنشأ الاسلام دولة لكن لا شيء يسمح بالتأكيد بأن الأول مثل روح الدولة وأن هذه الأخيرة كانت التجسيد الزمني لأخلاقياته. لينتهي الى أن هناك تناقضا صارخا بين مثالية الاسلام وذرائعية الدولة فيقول :

(إن الخلافة هي طوبى الفكر السياسي الاسلامي . لهذا السبب بالذات ، أي لأنها مثل أعلى وتخيل ، لا يجوز أن نقول أنها الدولة الاسلامية ، إن هذه العبارة متناقضة في ذاتها ...تستقيم العبارة " دولة – اسلامية " في ظروف غير طبيعية حيث يصبح الانسان غير الانسان ... فتتحول الدولة الى لا دولة ...أما في الظروف العادية ، فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية ، غايتها الغلبة والقهر والاستئثار بالخيرات) [2].

ولا يشد عن هذا الرأي برهان غليون الذي يذهب إلى أن الدولة وإن كانت من نتاج المسار الذي أخده الاسلام في التاريخ بعد الهجرة إلا أنها : (لم يكن تأسيس الدولة من شواغل الاسلام ، وليس من الصدفة تجاهل القرآن والسنة لها. ولفظ " الدولة الاسلامية " ذاته ابتكار معاصر ، فقد أبدعته ووظفته الحركات الاسلامية المعاصرة للتعبير عن تطلعها للسلطة) [3] . وبرأيه أصبح زوال الخلافة تعبير في الوعي الاسلامي عن فقدان القيادة الرشيدة والملهمة. ولكن القيادة التي لم تكن رئاسة دولة بقدر ما كانت قيادة ثورة .

غير أن القول بالطابع الطوباوي لمفهوم الخلافة لا يعني أن الاسلام لم يعرف الدولة أو لم يخض المسلمون في السياسة. فقد قامت هذه الخلافة فعلا. وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم سياسيا فذا، استطاع أن يوجه السياسي توجيها دينيا فجمعت النبوة بين الدنيوي والديني يقول جعيط (فالوظيفة النبوية تؤلف بين الدنيوي والقدسي، بين العالم المرئي والعالم اللامرئي. ويقوم سلطانها على كلام الله مثلما يرتكز على التوجيه الفعلي للأمة. ولا شك أن العرب ما كان يمكنهم، لولا الحركة النبوية، أن يتواجدوا ولا أن يتنظموا ويرتفعوا إلى درجة أخلاقية أرفع، وبالتالي ما كان يمكنهم الدخول في التاريخ.

---

1 – Laroui Abdallah (Islamisme, modernisme, liberalisme :esquisses critiques) p.179, 1997 centre culturel arabe ,Maroc.

2 – العروي عبد الله (مفهوم الدولة) ص 120 ، الطبعة الثامنة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان .

3 – Ghalioun Burhan (Islam et Politique – la modernité trahie) p.31 ,1997,Casbah éditions , Alger, Algerie.

وعلى هذا النحو، كانت النبوة تطرح نفسها كأمر يمد العرب بأخلاقية وبوحدة وبمصير)[1].

لكن الفترة النبوية ذاتها تحتاج إلى تدقيق تاريخي. ونحن بحاجة إلى معرفة سير الدولة آنذاك وربما الاعتراضات التي كان يطرحها تسييرها ، خاصة فيما تعلق بالجزية والخراج، وإلا كيف نفسر الردة كظاهرة تلت وفاة الرسول صلّى الله عليه وسلّم؟ وقبلها كيف نفسّر اجتماع الأنصار من أوس وخزرج في سقيفة بني ساعدة والرسول يحتضر؟ وعلى كل لم تكن الخلافة مرحلة نموذجية تماما كما يقدمها الفقيه. وإلا كيف نفسر الاغتيالات التي طالت ثلاثة من الخلفاء الراشدين؟ ألا تحتاج المشاكل التي عرفها عهد عثمان والتي أدت إلى مقتله إلى اعادة قراءة؟ وعلى كل فقد عرفت الخلافة الفتنة وعودة العامل القبلي والمصالح المادية لتطرح نفسها كعناصر لها حضورها في السياسة والدولة والتاريخ.

وهكذا نفهم أن تلك الصورة المثالية النموذجية كانت عند الفقيه ردة فعل على تردي الواقع وتعفنه منذ التحول إلى الملك العضوض.

وربما كانت تعبيرا ضمنيا عن رفض الفقيه لذلك الواقع الذي اضطر للتعامل معه. ونفهم بالتالي لماذا قال الغزالي (ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأسا) وهكذا تكون اليوطوبيا من انتاج التاريخ لتؤدي وظيفة فيه. فالمودودي وغيره من مفكري الاسلام المعاصر، عندما يستدعون تلك الصورة في ظروف أقسر وأشد من التي عاشها الغزالي وبن تيمية فذلك إنما للانخراط في تلك الظروف والفصل فيها بتقديم بديل أمثل وأرقى وأكثر نقاء . وبالفعل فقد كان المودودي أمام تحدّ رهيب يتمثل في وجود الاسلام ذاته في شبه القارة الهندية فبتخطيط من الاستعمار البريطاني ودفع منه عمل الهندوس على تذويب الأقلية المسلمة في المجتمع الهندوسي بل واخراج المسلمين من دينهم. في ظرف كان الاسلام ذاته قد اختلط في أذهان العامة بالأساطير والصوفية والرهبانية وعبادة الأضرحة وتسلل وانتشار الأفكار والمذاهب الغريبة عن الاسلام والتي تنسب نفسها إلى الاسلام هذا بالإضافة إلى التبشير والاستشراق والانبهار بالأفكار الليبرالية والشيوعية والماسونية والعلمانية. فيكون ابتكار لفظ الحاكمية في ذاته تعبير عن رد فعل على واقع مرفوض، وفي هذا الجو من الأزمة ولدت فكرة الجاهلية والحاكمية.

---

1 – جعيط هشام (الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الاسلام المبكر) ترجمة خليل أحمد خليل ، ص33، الطبعة الثالثة ، 1995 ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان.

وبدخول الحاكمية المعترك السياسي تأخذ المنطلقات التأسيسية لخطاب جديد يرمي المجتمع بالجاهلية ويتطلع الى اقامة الخلافة الالهية، وإذا كان قد لقي رواجا فإن ذلك يعود حسب الدكتور عبد الغني عماد إلى أنه (يعتبر من الصياغات السهلة والخطرة في الوقت ذاته، فهو سهل لأنه بسيط، يخاطب الفطرة في المؤمن ويلخص له الحل بكلمتين: "لا حكم إلا لله". وهو خطير لأنه بتعميمه الشديد ومعياريته المطلقة، يفتح الباب لاستخدام اسم الله وسلطانه بشكل تعسفي واعتباطي) [1].

ولكن هذا الخطاب الجديد ينقل الصراع بين دار الاسلام ودار الحرب إلى دار الاسلام ذاتها حيث تصبح دار حرب خاصة مع استدعاء مفهوم الجاهلية. لا نقصد بالطبع أن المودودي نادى للعنف أو استعمله لكن فكره كان مقدمة لكل الحركات التي استحلت دماء المسلمين وأعلنت الجهاد فاستعملت العنف في دار الاسلام.

فساهمت نظريته في توليد مفاهيم جديدة وانتاج خطاب تكفيري كامل يقول عبد الغني عماد: من الواضح أن نظرية الحاكمية تتمتع، بمرونة معرفية تسمح باستخدام مفاهيمها بطريقة توليدية، فحيث تنتفي عن المجتمعات "حاكمية الله يصبح أمامنا مجتمعات جاهلية كافرة. وهذا التحليل يفتح المجال لإنتاج سلسلة من المفاهيم التابعة ، التي تبدأ بالجاهلية المعاصرة، والتكفير، والاستحلال..) [2].

وإذا كان كل من الدكتور محمد عمارة والدكتور عبد الغني عماد يعتبران أن المودودي وقف عند حدود تكفير الدولة دون أن يتخطاها إلى الفرد والمجتمع ، فإن المودودي يقول بجاهلية الفرد والمجتمع . والجاهلية عنده عامة ومطلقة . وهو يعتبر الجهاد واقامة الحاكمية مقاييس يتوقف عليها اسلام الفرد. وكذلك بالنسبة لباقي مفاهيمه عن الاستخلاف والتوحيد والعبودية. فكلها تصب في نفس الاتجاه. ولنتذكر موقفه في الشهادة العملية الذي استدعى رد الهضيبي القائل بأن المسلم يعتبر كذلك منذ اللحظة التي ينطق بالشهادتين ، وتبعا لذلك يَحْرُمُ دمه وماله .

---

1 – د. عبد الغني عماد (حاكمية الله: المعطيات، المفهوم والخطاب) 21 تشرين الأول 2010 www.tourathtripoli.org

2 – نفس المرجع .

وفكر المودودي قائم على ثنائية الايمان والكفر ، وبها يقيس الأشياء ويحكم على الأفكار والأعمال. ويصعب تصور أن يكون المودودي لم يُقَدِّر ما يترتب عن توظيف هذه المفاهيم من نتائج خطيرة .وقد جاء الرد من نفس الدائرة ، من مُرْشِدْ الاخوان المسلمين ، حسن الهضيبي إذ يقول : (أنه لم يرد بأية آية من الذكر الحكيم ولا ورد في أي حديث – يقصد الحاكمية – ...وهكذا يجعل بعض الناس أساسا لمعتقدهم مصطلحا لم يرد له نص من كتاب الله أو سنة رسوله ... أساسا من كلام بشر غير معصومين وَارِدٌ عليهم الخطأ والوهم ، عِلْمَهُمْ بما قالوا في الأغلب مبتسر ومغلوط)[1] .

وبغض الطرف عن مسألة التكفير المثيرة للجدل ، فإن الحاكمية تثير إشكالات عديدة منها ثنائية الحاكمية الإلهية والحاكمية البشرية ، إما الاسلام أو حاكمية البشر بحيث أن وجود إحداهن يستلزم انتفاء الأخرى . وذلك على خلاف الواقع والتاريخ الذي يشهد باستمرار الاسلام برغم الاستعمار وفي ظل الدولة الوطنية التي يرميها المودودي بالجاهلية ، وبرغم الملك العضوض ، وهي إرادة الله : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [2] . والمودودي يقدم الاسلام مشروطا بالدولة ومرهونا بها ، في علاقة تلازمية تصبح فيها الدولة شرطا وغاية في الآن نفسه ويصبح الاسلام وسيلة سياسية لممارسة الحكم والبقاء فيه . وبتحويل الاسلام إلى برنامج سياسي والنزول به إلى المعترك السياسي تختزل كل أخلاقيته ومثاليته في العمل السياسي وممارسة الحكم. وهو ما يسميه محمد أركون أكبر عملية علمنة للإسلام تقوم بها الحركات الاسلامية المعاصرة.

وتقوم هذه الثنائية في فكر المودودي أيضا بين الاسلام والآخر. وهذا الآخر الذي هو الغرب ، كله كفر والحاد ومادية ومجون وعلومه وآدابه وفنونه فضلا عن أفكاره وفلسفاته ومذاهبه اللادينية في السياسة والاقتصاد والاجتماع مشؤومة يجب رفضها كلية ومطلقا. يقول حسن حنفي شارحا موقف المودودي: (العلم ، والالحاد ، والمذهب العقلي ، والمذهب الطبيعي ، والمذهب الاجتماعي كلها مذاهب تقوم على الخداع والتضليل ، وجاء المسلمون فأصبحوا عبيدا لها ! ولقد انهارت حضارة الإسلام في الهند بسبب

---

1 –الهضيبي ، حسن اسماعيل : (دعاة لا قضاة) . كتاب الكتروني محمل من موقع : www.4shared.com

2 – سورة الحجر، الآية 9 .

عبودية المسلمين للغرب. لذلك يجب أن يتحرز المسلمون في باقي الأقطار الاسلامية من هذا الداء).[1] والمودودي وحسن البنا وتبعهم سيد قطب ، أحدثوا منعرجا في الفكر الاسلامي بالقول بأن الحكم والامامة من الأصول وليست من الفروع أو هي من العقائد وليست من الفقهيات . يقول محمد عمارة : (...اتفقت كل تيارات الفكر السني – بل كل من عدا الشيعة ، حتى الخوارج والمعتزلة – على أن الحكم والدولة والسلطة والسياسة من الفقهيات والفروع ، وليست من العقائد والأصول.)[2]. وكأن المودودي بذلك يكون قد شَيّعَ (من شيعة وتَشَيُّع) المذهب السني . يقول الدكتور بلقزيز : (يكون أبو الأعلى المودودي أول مفكر إسلامي حديث يحدث انعطافا في مفهوم السياسة والسلطة في الاسلام – خارج الدائرة الشيعية – ينتهي به إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي ، وفكرة ولاية الفقيه ...) [3]. والمودودي يقول بالطابع الثيوقراطي لدولته لكنه ينفي وجود إكليروس أو طبقة رجال الدين . ولكنه يغفل أن التفسير والفتوى والاجتهاد هو بيد رجال الدين. وهذا شيء طبيعي يقول البعض فهم أهل اختصاص وهذا صحيح ، ولكن هم إذ يتحكمون فحسب " لاجتهاداتهم " وتفسيرهم له يحتكرون الدين ولا يسمحون بأي اجتهاد من خارج دائرة قراءتهم للدين وبالتالي يحكمون في الواقع لا النص الديني بل فكرهم الذي اشتغل على النص الديني . والفرق بين بين الدين والفكر الديني الذي هو اجتهاد بشري محض. وقد يقول بعضهم ولكن لا كنيسة في الاسلام (وهذا رأي يراه كثيرون) ونقول أن الكنائس ليست مباني فحسب ، فالكنيسة في الفكر الاسلامي قائمة في الأذهان منذ انقطع الاجتهاد . في هذه الأرثوذكسية المهيمنة . ولنسميها باسم قد يكون هو الأصح ، فنقول السكولائية التي أصابت الفكر الاسلامي منذ عهود. والتي تنتهي الآن للأسف لا لإقامة دواوين التفتيش بل لاغتيال العلماء بل والبسطاء حتى ممن يعيشون سذاجتهم وينغمسون في اليومي في تماهٍ معه. ولنقل أن الدولة التي تضمن حقوق المواطنة والتي تفرض القانون الديني والتي تعامل الأقليات الدينية باعتبارهم أهل ذمةٍ ولا تسمح بتبوء المرأة المناصب العليا في الدولة ، وبالتالي لا تسمح بالتعددية ولا بالتعبير عن الرأي والتداول على السلطة ، دولة ليست مدنية فحسب بل دولة شمولية . والمودودي يعترف بذلك بل ويشبهها بالدولة الشيوعية والفاشية.

---

1 – حنفي حسن (الدين والثورة في مصر 1952–1981 " 5 – الحركات الدينية المعاصرة " ص213، الطبعة الأولى 1988، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر.

2 – د. عمارة محمد (الاسلام في مواجهة التحديات) ص 99 ، الطبعة الأولى 2007 ، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر.

3 – بلقزيز عبد الإله (الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر) ص 205 ، الطبعة الثانية 2004 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان .

المصادر والمراجع :

1- القرآن الكريم .

المصادر:

المودودي أبو الأعلى :

2- موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه. ترجمة محمد كاظم السباق ، دون طبعة ودون تاريخ ، دار الشهاب للطباعة والنشر ، باتنة ، الجزائر.

3- نحن والحضارة الغربية. دون طبعة دون تاريخ ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

4- نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. ترجمة جليل حسن الاصلاحي، د.ط 1980 ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان .

5- المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم. ترجمة محمد كاظم سباق، الطبعة الخامسة 1971 ، دار القلم ، الكويت.

6- الحكومة الاسلامية. ترجمة أحمد ادريس، الطبعة الثانية 1980 ، المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، مصر.

7- الاسلام والمدنية الحديثة. كتاب الكتروني محمل من موقع منبر التوحيد والجهاد *www.tawhed.ws*.

8- تدوين الدستور الاسلامي. د.ط 1985، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

9- مبادئ الاسلام. دون طبعة 1986 ، مكتبة رحاب ، الجزائر .

10- مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة . ط4 1983 ، دار القلم ، الكويت .

11- حول تطبيق الشريعة الاسلامية في العصر الحاضر. ترجمة خليل أحمد الحامدي، د.ط 1983 دار الرشد الرياض.

12- شهادة الحق. دون طبعة دون تاريخ، دار الشهاب باتنة ، الجزائر .

13- الجهاد في سبيل الله . الطبعة الثانية 1979 ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان.

14- منهاج الانقلاب الاسلامي . دون طبعة دون تاريخ، دار الفكر، دمشق، سوريا.

15- واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. ترجمة محمد عاصم الحداد ، دون طبعة دون تاريخ، دار الشهاب باتنة الجزائر.

بن تيمية أحمد :
16- مجموع فتاوي شيخ الاسلام. جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم. المجلد 12، الطبعة الأولى 2004 مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. الرياض ، المملكة العربية السعودية .
17- دقائق التفسير الجامع لتفسير الامام ابن تيمية. جمع وتقديم وتحقيق د. محمد السيد الجليند ، الجزء الثالث ، الطبعة الثانية 1984، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ، سوريا.
18- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق وتعليق :الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل ، المجلد الأول ، دون طبعة دون تاريخ، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.
ابن القيم الجوزية :
19- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ضبط وتحقيق جامع رضوان. ج 3 ، الطبعة الأولى 2001 ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر .
20- الضوء المنير على التفسير. جمعه علي الحمد المحمد الصالحي، المجلد الثاني ، د.ط / د.ت مؤسسة النور للطباعة والتجليد، دخنة، السعودية.
بن حنبل أحمد:
21- مرويات الامام أحمد بن حنبل في التفسير. جمع وتخريج الحافظ محمد بن رزق بن طرهوني ، المجلد الثاني، الطبعة الأولى 1994 ، مكتبة المؤيد، الرياض، السعودية.
البخاري أبي عبد الله محمد بن اسماعيل:
22- صحيح البخاري- كتاب المناقب . الطبعة الأولى 2002 ، دار بن كثير للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا.
مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري:
23- صحيح مسلم – كتاب الجنائز. نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة ، الطبعة الأولى 2006 ، دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض – المملكة العربية السعودية.
الماوردي علي بن محمد حبيب البصري:
24- الأحكام السلطانية والولايات الدينية. د.ط ، 1983 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.
الطبري محمد بن جرير أبو جعفر:
25- تاريخ الأمم والملوك. الجزء الثالث، الطبعة الأولى 1986، دار الكتب العلمية ، بيروت . لبنان.
بن عبد الوهاب محمد:
26- مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الجاهلية. وتوسع فيها محمود شكري الألوسي، دون طبعة ، 1928 ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ، مصر.

المراجع :

27- ابن عاشور عياض .الضمير والتشريع – العقلية المدنية والحقوق الحديثة .الطبعة الأولى 1998 ،المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان .

28- أبو زيد نصر حامد . نقد الخطاب الديني . الطبعة الثانية 1994 ، سينا للنشر، القاهرة، مصر .

29- أركون محمد .تاريخية الفكر العربي الاسلامي.ترجمة هاشم صالح .الطبعة الأولى 1986 ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، لبنان.

30- أومليل علي. الاصلاحية العربية والدولة الوطنية. الطبعة الأولى 1985، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

31- بلقزيز عبد الاله. الاسلام والسياسة : دور الحركة الاسلامية في صوغ المجال السياسي.الطبعة الأولى 2001، المركز الثقافي العربي .الدار البيضاء . المغرب

32- --------- الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر.الطبعة الثانية 2004 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان .

33- الألباني محمد ناصر الدين. صحيح سنن أبي داود. المجلد الثالث ، الطبعة الأولى 1998 ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض السعودية.

34- البوطي محمد سعيد رمضان. الجهاد في الاسلام كيف نفهمه ؟ وكيف نمارسه ؟ الطبعة الأولى 1993 دار الفكر ، دمشق ، سوريا.

35- الترابي أليف الدين.أبو الأعلى المودودي ..عصره.. حياته.. دعوته.. مؤلفاته. ط1 ، 1987 ، دار القلم للنشر والتوزيع ، الكويت .

36- الجابري محمد عابد. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. ط 1 1996 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان.

37- الشافعي محمد. سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الاسلامي وفكر الجماعات الاسلامية. الطبعة الأولى 1999، مركز المحروسة للبحوث والدراسات والتدريب والنشر ، القاهرة ، مصر .

38- العشماوي محمد سعيد. الاسلام السياسي. دون طبعة 1990 موفم للنشر الجزائر.

39- النابلسي شاكر.أسئلة الحمقى في السياسة والاسلام السياسي . الطبعة الأولى 2005 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، لبنان.

40- الندوي أبو الحسن. التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب. ط1 ، 1980 ، دار آفاق الغد ، القاهرة ، مصر .

41- الندوي أبو الحسن. ردة ...ولا أبا بكر لها. الطبعة الثانية 1992 ، الناشر مكتبة السداوي للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، بالتعاون مع المكتبة المكية حي الهجرة ، مكة المكرمة ، السعودية.

42- العروي عبد الله. مفهوم الدولة. الطبعة الثامنة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان .
43- الهضيبي ، حسن اسماعيل. دعاة لا قضاة. كتاب الكتروني محمل من موقع :
www.4shared.com
44- جعيط هشام. الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الاسلام المبكر. ترجمة خليل أحمد خليل، الطبعة الثالثة ، 1995 ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان.
45- حميش بنسالم. التشكلات الايديولوجية في الاسلام – الاجتهادات والتاريخ. الطبعة الأولى 1993 ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان .
46- حنفي حسن. الدين والثورة في مصر 1952-1981 " 5 – الحركات الدينية المعاصرة " . الطبعة الأولى 1988، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر.
عمارة محمد (الاسلام في مواجهة التحديات) ص 99 ، الطبعة الأولى 2007 ، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر.
47- عمارة محمد. الاسلام وضرورة التغيير. كتاب العربي رقم 29 الطبعة الأولى 1997 الكويت .
48--------- معركة المصطلحات بين الغرب و الاسلام. د.ط ،د. ت ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ،مصر .
49--------- إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات. الطبعة الأولى 2009 دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة القاهرة مصر.
50--------- تيارات الفكر الاسلامي. الطبعة الأولى 1991 ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر.
51--------- مقالات الغلو الديني واللاديني. الطبعة الأولى 2004 ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر.
52--------- الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. الطبعة الأولى 1988 ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر.
53- لؤي صافي. العقيدة والسياسة.الطبعة الأولى 1996 ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فرجينيا ، أمريكا .
54- هشام أحمد عوض جعفر. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية. الطبعة الأولى 1995 ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فرجينيا ، المتحدة الأمريكية .

معاجم وقواميس وموسوعات :

ابن سيده أبي الحسن المرسي :

55- المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هنداوي ، الجزء الثالث، الطبعة الأولى 2000 ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان .

الفراهيدي الخليل بن أحمد:

56- كتاب العين. تصنيف د عبد الحميد هنداوي، الجزء الأول ، الطبعة الأولى 2003 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

الفيروز آبادي مجد الدين بن يعقوب:

57- القاموس المحيط. تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، ط 8 ، 2005 ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان.

ابن منظور الافريقي المصري أبي الفضل بن مكرم:

58- لسان العرب. المجلد الثاني عشر ، د.ط ، د.ت ، دار صادر ، بيروت ، لبنان.

الراغب الأصفهاني أبي القاسم الحسين بن محمد:

59- المفردات في غريب القرآن. تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دون طبعة دون تاريخ ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

بن دريد أبو بكر محمد بن الحسن:

60- كتاب جمهرة اللغة. حققه وقدم له د. رمزي منير بعلبكي، الجزء الثاني ، ط1 ، 1987 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان .

مجمع اللغة العربية:

60- معجم ألفاظ القرآن الكريم. الجزء الأول ، د.ط ، 1989 ، مجمع اللغة العربية ،القاهرة ، مصر.

د . محمود عبد الرحمان عبد المنعم:

62- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية. الجزء الأول دون طبعة ودون تاريخ . دار الفضيلة للنشر والتوزيع القاهرة مصر .

د . أحمد مختار عمر:

63- معجم اللغة العربية المعاصرة. المجلد الثاني، الطبعة الأولى 2008 ، عالم الكتب نشر توزيع طباعة ، القاهرة ، مصر.

د. مانع بن حماد الجهني

64- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة . المجلد الأول ، الطبعة الرابعة 1999، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض ، السعودية.

رسائل جامعية :

65- الحاكمية في ظلال القرآن الكريم رسالة ماجستير في أصول الدين من إعداد عبد الحميد عمر عبد الحميد عبد الواحد وإشراف الدكتور خضر سوندك 2004 كلية الدراسات العليا – جامعة النجاح الوطنية نابلس . فلسطين .

بحوث ودراسات :

66- أحمد بوعواد. مفهوم الجاهلية وعلاقته بالتكفير. بحث مقدم للمؤتمر العالمي (ظاهرة التكفير : الأسباب – الآثار – العلاج) الذي أقامته جائزة الأمير نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة ، بالاشتراك مع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، المدينة المنورة 20-2011/09/22 السعودية.

مجلات ودوريات :

67- أبو زيد نصر حامد. هل هناك مفهوم للحكم والسلطة في الفكر الاسلامي ؟ www.sudaneseonline.com

68- بسطامي محمد سعيد خير. نظريات الحاكمية في الفكر الاسلاميwww.sudansite.net

69- عبد الغني عماد. حاكمية الله: المعطيات، المفهوم والخطابwww.tourathtripoli.org

70- لحساسنة لحسن.نحو بناء مداخل منهجية وفقه جديد لمفهوم الحاكمية . مجلة اسلامية المعرفة العدد 28 – 2002 المعهد العالمي للفكر الاسلامي فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية.

مراجع باللغة الأجنبية :

71- Laroui Abdallah (Islam et Modernité)1ere édition 1990, Bouchène, Alger.

72- Laroui Abdallah (Islamisme, modernisme, liberalisme :esquisses critiques centre culturel arabe, Casablanca , Maroc.

73- Ghalioun Burhan (Islam et Politique – la modernité trahie) 1997,Casbah éditions , Alger.

فهرس الآيات القرآنية

العدد	الآيـــــــــــــــــة	السورة والرقم	الصفحة
1	﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم﴾	يوسف 40	17 – 93 – 111
2	﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾	يوسف 67	17
3	﴿ قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾	الأنعام57	17
4	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾	النساء58– 59	20 – 21
5	﴿ ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ﴾	الجاثية16	21
6	﴿ يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾ ،	ص26	21
7	﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ ﴾	البقرة 269	23
8	﴿آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾	آل عمران7	24
9	﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِن حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فِي الْأَمْرِ فإذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾	آل عمران159	25

10	﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾	الشورى38	25 – 84
11	﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾	المائدة44	26
12	﴿ إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم﴾	يوسف40	29
13	﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾	الحجرات9	30
14	﴿ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ ﴾	آل عمران154	35
15	﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾	المائدة 50	36
16	﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى ﴾	الاحزاب 33	36
17	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ.﴾	البقرة 30	62
18	﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾	النساء65	82
19	﴿ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾	الأحزاب72	83
20	﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ﴾	البقرة21	93 – 111
21	﴿ وأن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم ﴾	محمد38	100
22	﴿ قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون ﴾ سورة ، الآية. الصفحة	النمل34	109 – 111.

23	﴿ الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت ﴾	النساء76	110
24	﴿ وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِما يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾	الأنفال39	111
25	﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾	الحج39	113
26	﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾	التوبة29	113
27	﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾	يونس 99	114
28	﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾	هود 118	114
29	﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾	الحجر 9	123

ملحق بأهم الأعلام

- أبو الحسن الندوي عليٌّ أبو الحسنِ بنُ عبد الحي بن فخر الدين الحسني مفكر وداعية إسلامي هندي 1913– 1999. من أهم مؤلفاته : ردة.. ولا أبا بكر لها – ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟ ص : 6 – 41 – 54 – 106 – 117 .
- حسن البنا أحمد عبد الرحمن محمد الساعاتي 1906 – 1949 مؤسس حركة الإخوان المسلمين سنة 1928م والمرشد الأول للجماعة. ص : 6 – 12 – 88.
- سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي 1906 – 1966 كاتب وأديب ومنظر إسلامي مصري وعضو سابق في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين ورئيس سابق لقسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمين. من أهم مؤلفاته : معالم في الطريق – المستقبل لهذا الدين – في ظلال القرآن في ظلال القرآن . ص: 6 – 12 – 17 – 27 – 30 – 39 –50 – 51 – 106 – 124.
- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري 974 – 1058 م أكبر قضاة آخر الدولة العباسية من أكبر فقهاء الشافعية ، من آثاره: أدب الدنيا والدين – الأحكام السلطانية ص : 9 – 54– 77 – 88.
- مصطفى كمال أتاتورك 1881– 1938 انتخب رئيسا للجمهورية في 1923 قاد اصلاحات سياسية ألغى بموجبها الخلافة العثمانية في 1924 وحول تركيا الى دولة علمانية. ص: 10 .
- محمد عبده 1849م – 1905م) عالم دين و فقيه و مجدد إسلامي مصري ، يعد أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي و من دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي . من مؤلفاته : رسالة التوحيد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية . ص : 10 – 42 – 88 .
- رفاعة **رافع** الطهطاوي:1801 – 1873 من قادة النهضة العلمية في مصر في عهد محمد علي باشا و يُعد الطهطاوى أحد رواد الفكر التنويرى في مصر ومن أهم كتبه: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ونهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز. ص:10.
- على عبد الرازق حسن أحمد 1888 – 1966 مؤلف كتاب الإسلام وأصول الحكم الذي أثار ضجة أدت إلى سحب الأزهر منه شهادة العالمية، من أثاره أيضا "الإجماع في الشريعة الإسلامية" ص : 10 – 88.
- رشيد رضا محمد بن علي رضا 1865– 1935 ويعتبر محمد رشيد رضا مفكراً إسلامياً من رواد الإصلاح الإسلامي كان صحفيا وكاتبا وأديبا لغويا. هو أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده. أسس مجلة المنار "تفسير المنار" و " الخلافة " ص : 10 – 116.
- محمد عابد الجابري 1936 – 2010 مفكر مغربي بارز تخصص في بن رشد له 30 مؤلفاً في

قضايا الفكر المعاصر من أهم مؤلفاته نقد العقل العربي – مدخل إلى القرآن في ثلاثة مجلدات الدين والدولة وتطبيق الشريعة. ص : 12 – 74 – 113.

- محمد أركون 1928 – 2010 مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري عُين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1980 بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام 1986 و1987. شغل ومنذ العام 1993 منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن. من مؤلفاته تاريخية الفكر العربي الإسلامي الفكر الإسلامي: قراءة علمية–الإسلام: الأخلاق والسياسة – الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد– العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب – من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي – الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة. ص :13 –118 – 123.

- محمد عمارة 1931 مفكر إسلامي، مؤلف ومحقق وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر القاهرة حقق لأبرز أعلام اليقظة الفكرية الإسلامية الحديثة، وألف الكتب والدراسات عن أعلام التجديد الإسلامي ، كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامي القديمة والحديثة وعن أعلام التراث. من مؤلفاته : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، معالم المنهج الإسلامي. الإسلام والمستقبل. نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام. ص : 13– 28 – 30 – 31 – 50 – 51 – 106 – 112– 122 – 124 .

- نصر حامد أبو زيد 1943 – 2010 أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية. من كتبه : الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عندالمعتزلة) – فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي) – مفهوم النص دراسة في علوم القرآن– اشكاليات القراءة واليات التأويل (مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات متفرقة – نقد الخطاب الديني. ص : 13 – 27 – 30 – 32 – 88

- بن تيمية وهو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد تقي الدين أبو العباس النميري ولقبه «شيخ الإسلام» أحد علماء الحنابلة أشتهر في مجالات عدّة أهمها : الفقه و الحديث والعقيدة وأصول الفقه والفلسفة والمنطق والفلك و كما أنّه كان بارعًا في شرح الحساب والجبر، وهو القائل بأن العلوم الطبيعية أفضل من العلوم الرياضية وذلك ردًّا على فلسفة المشائين والذين تبنّوا رأي أرسطو القائل بأن أجلّ الفلسفة هي الفلسفة الإلهية . كما أنه نقض الفلسفة الإلهية وأستحسن الفلسفة الطبيعية (كالفيزياء وغيرها) و الفلسفة الرياضية وكل هذه الأمور تتجلّى معرفتها من خلال قراءة كتبه: الرد على المنطقيين و الرسالة العرشية –

اقتضاء الصراط المستقيم. درء تعارض العقل والنقل. العقيدة الواسطية. نقض المنطق.
ص :18– 25 – 38 – 39 – 40 –41 – 54 – 92 – 104 –113 – 119 – 121 .

- ابن القيم الجوزية 1292م – 1349م) من علماء المسلمين في القرن الثامن الهجري وصاحب المؤلفات العديدة، عاش في دمشق ودرس على يد ابن تيمية الدمشقي ولازمه قرابة 16 عاما وتأثر به. إعلام الموقعين عن رب العالمين .إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ص :18 – 26 – 59 .
- الراغب الأصفهاني هو الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم توفي 1108 م أديب وعالم، ألف عدة كتب في التفسير والأدب والبلاغة من آثاره : المفردات في غريب القرآن جامع التفاسير، الذريعة إلى مكارم الشريعة – حل متشابهات القرآن . ص :21 – 75.
- محمد سعيد العشماوي 1932 كاتب ومفكر مصري وقانوني تولى سابقا منصب رئيس لمحكمة استئناف القاهرة ومحكمة الجنايات ورئيس محكمة أمن الدولة العليا نشر أكثر من ثلاثين كتابا بالعربية والإنجليزية والفرنسية منها الإسلام السياسي – اصول الشريعة – الخلافة الإسلامية – ديوان الاخلاق – العقل في الإسلام. ص : 24 – 26 – 113.
- بن حنبل أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الذهلي (164–241هـ / 780–855م) فقيه ومحدِّث مسلم، ورابع الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، وصاحب المذهب الحنبلي في الفقه الإسلامي. اشتُهر الإمام أحمد بصبره على المحنة التي وقعت به والتي عُرفت باسم "فتنة خلق القرآن"، وهي فتنة وقعت في العصر العباسي في عهد الخليفة المأمون، ثم المعتصم والواثق من بعده، إذ اعتقد هؤلاء الخلفاء أن القرآن مخلوق محدَث، وهو رأي المعتزلة، ولكن الإمام أحمد وغيره من العلماء خالفوا ذلك، فحُبس الإمام أحمد وعُذب، ثم أُخرج من السجن وعاد إلى التحديث والتدريس، وفي عهد الواثق مُنع من الاجتماع بالناس، فلما تولى المتوكل الحكمَ أنهى تلك الفتنة إنهاءً كاملاً. وفي شهر ربيع الأول سنة 241هـ، مرض الإمام أحمد ثم مات، وكان عمره سبعاً وسبعين سنة. من كتبه : فضائل الصحابة. الأسامي والكنى ، الرد على الجهمية والزنادقة، أصول السنة. ص : 26 – 113.
- الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر 838–923 إمام من أئمة المسلمين وعالم جليل, مؤرخ ومفسر وفقيه مسلم صاحب أكبر كتابين في التفسير والتاريخ . من مؤلفاته تفسير الطبري—المسمى بجامع البيان عن تأويل آي القرآن. تاريخ الطبري (تأريخ الأمم والملوك). كتاب آداب النفس الجيدة والأخلاق النفيسة. اختلاف علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام. ص : 26 .

- بن كثير إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير, عماد الدين, أبو الفداء, البصروي, ثم الدمشقي, القرشي المعروف بابن كثير, فقيه, مفت, محدث, حافظ, مفسر, مؤرخ, عالم بالرجال, مشارك في اللغة تفسير القرآن العظيم البداية والنهاية التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقاة والضعفاء والمجاهيل. جامع السنن والمسانيد لابن كثير. ص :26.
- القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح أبو عبد الله من كبار المفسرين وكان فقيهاً ومحدثاً ورعًا وزاهدًا متعبدًا. "الجامع لأحكام القرآن" التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة التذكار في أفضل الأذكار الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. ص: 26.
- هشام جعيط 1935) كاتب ومؤرخ ومفكر تونسي. تخصص في التاريخ الإسلامي وقام بنشر العديد من الأعمال صدرت سواء في العالم العربي أو أوروبا. أحرز سنة 1981 على شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة باريس. وظل حتى آخر حياته أستاذا شرفيا بجامعة تونس، أستاذ زائر بكل من جامعة ماك غيل (مونتريال) وجامعة كاليفورنيا، بركلي وبمعهد فرنسا. يتولى منذ فيفري 2012 رئاسة مجمع بيت الحكمة. الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، 1974 أوروبا والإسلام: صدام الثّقافة والحداثة، الكوفة: نشاة المدينة العربية الإسلامية ، الفتنة: جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، في السيرة النبوية- 1 - الوحي والقرآن والنّبوّة ، في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمدية، أزمة الثقافة الإسلامية.
ص: 30- 31 - 120.
- محمد بن عبد الوهاب بن سليمان آل مشرف التميمي (1703م - 1791م) عالم دين سني على المذهب الحنبلي يعتبره أتباع دعوته من مجددي الدين الإسلامي في شبه الجزيرة العربية حيث شرع في دعوة المسلمين للتخلص من البدع والخرافات وتوحيد الله ونبذ الشرك ترك آثارا منها : كتاب التوحيد - كتاب كشف الشبهات - كتاب القواعد الأربع - كتاب مسائل الجاهلية
ص: 38 - 39 - 40 - 41.
- حسن الهضيبي إسماعيل 1891 - 1973 مستشار و قاضي هو المرشد الثاني لجماعة الإخوان المسلمون من كتبه : دعاة لا قضاة. ص : 50- 122 - 123.
- غاندي موهانداس كرمشاند 1869 - 1948 كان السياسي البارز والزعيم الروحي للهند خلال حركة استقلال الهند. كان رائداً للساتياغراها وهي مقاومة الاستبداد من خلال العصيان المدني الشامل، التي تأسست بقوة عقب أهمسا أو اللاعنف الكامل، والتي أدت إلى استقلال الهند وألهمت الكثير من حركات الحقوق المدنية والحرية في جميع أنحاء العالم. ص : 63 .
- محمد على جناح 1876 - 1948 مؤسس جمهورية باكستان أحد أبرز شخصيات شبه القارة الهندية في النصف الأول من القرن العشرين. طالب في اجتماع العصبة الإسلامية الذي عقد

عام 1937م بالاستقلال التام للمسلمين ضمن اتحاد فدرالي هندي إسلامي، ثم صعد مطالبه في اجتماع للعصبة بلاهور عام 1940م ودعا إلى تقسيم شبه القارة الهندية إلى كيانين هما الهند وباكستان على أن تضم الأخيرة كل مسلمي الهند، وأرسل عام 1944م رسالة إلى المهاتما غاندي يوضح له فيها رؤيته لهذه القضية ، وقد لقيت هذه الدعوة قبولا لدى مسلمي الهند عام 1946م ووافقت عليها بريطانيا. وفي 14 أغسطس 1947م أعلن محمد علي جناح قيام جمهورية باكستان الإسلامية وأصبح أول رئيس لهذه الجمهورية الوليدة. وقد شهدت القضية الكشميرية في عهده ولادتها تاريخيا مع بداية التقسيم عام 1947 وما صاحب ذلك من أزمة سياسية بين البلدين أدت إلى اندلاع أولى الحروب بينهما في العام نفسه. 63 – 109 – 117

- الكواكبي عبد الرحمن الكواكبي (1271 هـ / 1849 – 1320 هـ / 1902م) مفكر وعلامة سوري رائد من رواد التعليم ومن رواد الحركة الإصلاحية العربية وكاتب ومؤلف ومحامي وفقيه اشتهر خاصة بكتابه : طبائع الاستبداد. ص: 78 –88
- أبو حامد الغزالي محمد الطوسي النيسابوري 1058م – 1111م الصوفي الشافعي الأشعري فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً عُرف كأحد مؤسسي المدرسة الأشعرية السنّيّة في علم الكلام، وأحد أصولها الثلاثة بعد أبي الحسن الأشعري، (وكانوا الباقلاني والجويني والغزّالي). له انتاج في ميادين الفلسفة، والفقه الشافعي، وعلم الكلام، والتصوف، والمنطق، من كتبه : إلجام العوام عن علم الكلام– تهافت الفلاسفة– المنقذ من الضلال– إحياء علوم الدين. ص: 92 – 121 .
- محمد سعيد رمضان البوطي (1929 – 2013 م) عالم سوري متخصص في العلوم الإسلامية، ومن المرجعيات الدينية الهامة على مستوى العالم الإسلامي، حظي باحترام كبير من قبل العديد من كبار العلماء في العالم الإسلامي، اختارته جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم في دورتها الثامنة عام 2004 ليكون «شخصية العالم الإسلامي»، باعتباره «شخصيةً جمعت تحقيقَ العلماء وشهرةَ الأعلام، وصاحبَ فكرٍ موسوعيّ»، واختاره المركز الإسلامي الملكي للدراسات الاستراتيجية في الأردن في المركز 27 ضمن قائمة أكثر 500 شخصية إسلامية تأثيراً في العالم لعام 2012، ويُعتبر ممن يمثلون التوجه المحافظ على مذاهب أهل السنة الأربعة وعقيدة أهل السنة وفق منهج الأشاعرة. ترك البوطي أكثر من ستين كتاباً في علوم الشريعة، والآداب، والتصوف، والفلسفة، والاجتماع، ومشكلات الحضارة، كان لها أثرٌ كبيرٌ على مستوى العالم الإسلامي. منها : كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق وظيفة المخلوق. الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة. ص: 111.

فهرس المحتويات

المقدمة.....5
الفصل الأول : بين الحاكمية والجاهلية.....15
المبحث الأول : الحاكمية: اللفظ والدلالة.....16
الحاكمية : اللفظ والدلالة.....17
الحاكمية في اللغة والأصول:.....18
الحاكمية في التاريخ الاسلامي : 28
الحاكمية في التاريخ الحديث :.....32
المبحث الثاني : الجاهلية :اللفظ والوظيفة.....34
الجاهلية : اللفظ والوظيفة.....35
الجاهلية في القرآن : 35
لفظ الجاهلية في الحديث الشريف :.....37
الجاهلية :حقيقتها ، أنواعها:.....38
مفهوم الجاهلية عند بن تيمية:.....39
مفهوم الجاهلية عند محمد بن عبد الوهاب:.....40
الجاهلية عند أبو الحسن علي الحسني الندوي :.....41
السياق التاريخي لظهور مفهوم الجاهلية عند المودودي :.....43
مفهوم الجاهلية عند المودودي:.....44
روافد الجاهلية:.....47
الجاهلية المعاصرة في العالم الاسلامي:.....49
الفصل الثاني : الاسلام والسياسة.....52
المبحث الأول : الدين والسياسة.....53
الدين والسياسة:.....54
الديني والسياسي في فكر المودودي :.....54
النظرية السياسية عند المودودي:.....55
ضرورة الدولة :.....58
غاية الدولة الاسلامية وأهدافها:.....59
موقف المودودي من الديمقراطية : 62
موقف المودودي من القومية :.....64

موقف المودودي من العلمانية :.....65
المبحث الثاني : في الشريعة والدستور.....68
الشريعة في منظور المودودي:.....69
تحكيم الشريعة جوهر الحاكمية:.....69
الشريعة عند المودودي :.....69
نطاق التشريع وطرقه:.....71
مفهوم الاجتهاد عند المودودي:.....72
تصديه للقضايا المرتبطة بتطبيق الشريعة الاسلامية:.....73
المودودي وقضايا الاجتهاد والتجديد:.....74
اشكاليات الدعوة إلى تطبيق الشريعة :.....75
الدستور.....77
النظرية السياسية الاسلامية: 78
مصادر الدستور الاسلامي.....80
مسائل الدستور الاسلامي.....81
الخلافة الجمهورية :.....83
صلاحيات السلطة وحدودها والعلاقات بين مكوناتها:.....84
كيف يتشكل مجلس الشورى:.....84
صلاحيات وحدود الحكومة أو الهيئة التنفيذية: 85
حدود عمل السلطة القضائية:.....85
العلاقة بين السلطات الثلاث.....86
المواطنة والحقوق..... 87
مواطنو الدولة : 87
الحقوق المدنية.....87
نقد وتقييم : 87
الفصل الثالث: الاسلام والتغيير السياسي.....89
المبحث الأول : الانقلاب الاسلامي.....90
الانقلاب الاسلامي.....91
مفهوم التغيير السياسي عند المودودي :.....91

بين التجديد والانقلاب : 92
في الطبيعة الانقلابية لدعوة الإسلام:.....93
عمل التجديد ومراحل العمل الانقلابي:.....96
ضرورة التغيير وحاجة المسلمين الى النهوض والانبعاث:.....98
في أسلوب التغيير وخصائص الانقلاب الاسلامي:.....100
المبحث الثاني : الجهاد في الاسلام.....103
الجهاد في الاسلام.....104
الجهاد في اللغة والأصول:.....104
التصورات الشائعة عن الجهاد:.....105
مفهوم الجهاد عند المودودي:.....107
غاية الجهاد ومقاصده:.....109
ضرورته وأسسه الشرعية عند المودودي:.....110
نقد مفهوم الجهاد عند المودودي: 111
الخاتمة :.....115
المصادر والمراجع :.....125
فهرس الآيات القرآنية.....131
ملحق بأهم الأعلام.....134
فهرس المحتويات.....139