

العلاقة الجدلية بين الدين الإسلامي والدولة الحديثة في المنطقة العربية*

د. صادق حجال،

كلية العلوم السياسية

والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر3،

الجزائر

الملخص:

نحاول في هذه الدراسة أن نتطرق إلى أحد الإشكاليات الأساسية المتعلقة بعملية بناء الدولة، المتمثلة في إشكالية علاقة الدين الإسلامي بالدولة الوطنية؛ فتداعيات الحراك العربي والتحديات التي انبثقت عنه كلها تدور حول هذه الإشكالية، التي لطالما كانت بمثابة العائق الأساسي لعملية بناء الدولة الوطنية في المنطقة العربية، منذ الاستقلال إلى غاية فترة ما بعد الحراك العربي. ففي سياق الحراك، برزت تيارات إسلامية، كانت قائمة من قبل، تعمل على أسلمة الدولة الوطنية في إطار عملية بناء وإعادة بناء الدولة كحاجة ضرورية لا بد منها، وفي المقابل ظهرت تيارات مضادة لها، تسعى لعلمنة الدولة وتخوف من مشروع أسلمتها باعتباره يمثل استبدادا بصيغة دينية. وعليه نتناول في دراستنا هذه، مركزية الدولة أو السلطة في فكر الحركات الإسلامية ومدى أهميتها بالنسبة للدين الإسلامي وفق نظرتهم، وبعدها نحاول التطرق لرؤية الحركات الإسلامية للدولة الوطنية مركزين على هؤلاء الذين يعتمدون على مفهوم الدولة الإسلامية في نشاطهم السياسي السلمي، ومن ثم نسعى للكشف عن مدى إمكانية إضفاء الطابع الإسلامي على الدولة الوطنية في المنطقة العربية ومدى توافق برامج أهم دعاة أسلمة الدولة الوطنية مع أسس الديمقراطية.

الكلمات المفتاحية: الدين الإسلامي - الحركات الإسلامية - الدولة الإسلامية - الدولة الوطنية - بناء الدولة - المنطقة العربية.

Absract :

In this study, we attempt to address one of the fundamental problematics related to the process of state-building, represented in the

* في هذا البحث نركز أساسا على مرجعية حركة الإخوان المسلمين، باعتبارها الحركة الأبرز في المنطقة العربية التي كان لها أثر كبير في المجال السياسي، سواء على مستوى التنظير أو على المستوى العملي.

problematic relationship between the Islamic religion and the State. The repercussions of the Arab social movement and the challenges that have emerged from it, all revolve around this problematic which has always been the main obstacle to the State- building process in the Arab area from the Independence until the post-Arab social movement period where the emergence of Islamic currents work on the islamization of nationale state in the context of state building/rebuilding process as a necessity, but in the other hand arise currents against the project of islamization of state, seek to secularize the state and intimidate from the project of Islamization of the state, which for their is nothing more than a religious tyranny. According to this view, we look in this study to the centrality of the state or power in the thought of the Islamic movements and also Its importance to the Islamic religion according to their view, Then we try to address the view of the Islamic movements of the national state, concenting on those who rely on the concept of the Islamic state in their peaceful political activity, And then we look if there any possibility to islamize the State in the Arab area, and the possibility of compatibility the state islamization programs with the foundations of democracy.

Key words : Islam - Islamic Movements - Islamic State - nationale state - state building - Arab area.

مقدمة:

من بين الإشكاليات الأساسية التي صاحبت نشأة نظام الدولة الوطنية في المنطقة العربية تمثلت أساسا في إشكالية علاقة الدين الإسلامي بالدولة الوطنية؛ فبعد إنهاء نظام الخلافة الإسلامية رسميا عام 1924م وفرض نموذج الدولة الوطنية الحديثة من قبل القوى الاستعمارية على شعوب المنطقة العربية مسلمة الديانة وعربية اللسان، ظهرت حركات وجماعات إسلامية متعددة ومختلفة من حيث وسائلها وطرقها المنتهجة، ولكن متجانسة من حيث الغاية المتمثلة في ضرورة إعادة إحياء الخلافة الإسلامية كهدف ديني. ومحاولة تحقيق هذا الهدف لم يكن ممكنا إلا من خلال إسقاط نظام الدولة الوطنية في المنطقة وإنهاء الحدود الرسمية المفرقة للشعوب العربية الإسلامية، وعليه دخلت تلك الجماعات الإسلامية في مواجهة مباشرة مع أنظمة الحكم العربية، نتاج تلك المواجهات لم تؤدي إلى انتصار الجماعات المسلحة وبالتالي تحقيق هدفها المتمثل في إسقاط نظام الدولة الوطنية وإعادة إحياء الخلافة الإسلامية، وإنما ساهمت في إفشال عملية بناء الدول الوطنية الحديثة بالمفهوم المتوافق عليه؛ بحيث تحت ذريعة الحفاظ على بقاء

الدولة ومواجهة التيارات الراديكالية المسماة بـ"الإرهاب"، برزت أنظمة الحكم العربية استبدادها وفسادها واعتمادها على العنف خارج الأطر القانونية، لضمان بقائها وامتيازاتها معتمدة في ذلك على خطابات التخويف.

لكن في المقابل، كانت هناك حركات إسلامية أخرى أدركت بأن أسلوب المواجهة المباشرة مع الدولة الوطنية في المنطقة ليس بالخيار الصائب وبأنه لن يؤدي إلا للدمار والعنف، وبالتالي اختارت أن تتكيف مع الوضع الإقليمي والعالمي القائم من خلال الاعتراف بالدول الوطنية القائمة، لكن مع العمل الحثيث بطرق سلمية سياسية على إضفاء الطابع الإسلامي عليها، أي أسلمتها. ومن هنا نشأ مفهوم "الدولة الإسلامية" لصاحبه "حسن البنا"، مؤسس حركة الإخوان المسلمين، ومن هنا أيضاً نشأ النقاش الأساسي حول الدولة الوطنية في المنطقة العربية، المتمثل في مدى إمكانية أسلمة الدول الوطنية العربية. وبرز أيضاً جدل، إن لم نقل صراع، داخل الدول العربية، بين دعاة العلمانية من جهة، ودعاة أسلمة الدولة من جهة ثانية، والنظام الحاكم من جهة ثالثة.

إشكالية علاقة الدين الإسلامي بالدولة الوطنية، هي إشكالية محورية في عملية بناء الدولة بالمنطقة العربية، وهي قديمة تعود جذورها إلى نشأة الدولة الوطنية نفسها، ولكن أيضاً هي إشكالية مستمرة ومتجددة. يمكن ملاحظة محورية هذه الإشكالية بشكل واضح في دول الحراك العربي الذي انطلق في أواخر عام 2010م؛ ففي الدول التي انهارت أو قاربت على ذلك كسوريا والعراق وليبيا، لاحظنا ظهور جماعات إسلامية مسلحة حاولت تمزيق حدود اتفاقية سايكس-بيكوا، محاولةً التوسع على أكبر قدر ممكن من أجل إقامة الدولة الإسلامية، حتى تتمكن من إعادة إحياء الخلافة الإسلامية الذي كان قد بشر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بأنه سوف يأتي يوماً يعاد فيه إقامة الخلافة الإسلامية. وفي دول عربية أخرى التي لم تنزلق إلى الحرب الأهلية المدمرة للدول وللمجتمع معاً كتونس ومصر، شهدنا عملية سياسية انتقالية كان من المفترض أن تكون عملية سلسلة، وأن تدور نقاشاتها حول كيفية إيجاد صيغة سياسية تضمن أكبر قدر ممكن من الديمقراطية بمفهومها الواسع، لكن الملاحظ هو أنه في كلا البلدين، أي في مصر وتونس، الصراع السياسي ضمن العملية الانتقالية، دار أساساً حول علاقة الدين الإسلامي بالدولة الوطنية، وعلى إثره ظهرت استقطابات بين العلمانيين والإسلاميين، قسّمت المجتمع إلى قسمين، ووجهت جهود عملية بناء الدولة كلّها، إلى هذه الإشكالية العميقة.

بناء على ما سبق، تتبلور أهمية دراستنا؛ فهي تعالج أحد أهم الإشكاليات التي عانت منها الدولة الوطنية العربية، منذ نشأتها إلى غاية يومنا هذا (2018م)، وفي سياق الحراك العربي يلاحظ بأن إشكالية علاقة الدين الإسلامي بالدولة أخذت بعداً خطيراً في المنطقة العربية؛ فمن جهة يلاحظ بأن هذه

الإشكالية كانت لها مباشرة وغير مباشرة ببروز تلك الجماعات المسلحة المناوئة للدولة الوطنية كتنظيم الدولة الإسلامية، ومن جهة ثانية يلاحظ بأن العملية السياسية الانتقالية في كل من مصر وتونس اتسمت بالكثير من التشوّه بسبب هذه الإشكالية، والظاهر أنه لم يتم إلى غاية اللحظة من الحسم في علاقة الدين الإسلامي بالدولة الوطنية، حتى وإن تم إدعاء ذلك، وعدم الحسم في هذه المسألة يعني بأن عملية بناء الدولة لم تكتمل، حتى في تلك الدولة التي وُصفت بأنها نموذج ناجح.

انطلاقاً مما سبق، نحاول في هذه الدراسة الإجابة على مجموعة من التساؤلات، المنبثقة عن الإشكالية الرئيسية المتمثلة في: **مدى إمكانية إضفاء الطابع الإسلامي على الدولة الوطنية في المنطقة العربية؟** فهل يجب أن تقوم الدولة الوطنية على أساس علماني أم على أساس ديني، أي أن تكون مرجعيتها الشريعة الإسلامية؟ وهل لازم دينيا ودينيويا أن يكون للدين الإسلامي دولة أو سلطة تعمل على إضفائه؟ وما مدى إمكانية التوفيق بين خصائص الدولة الوطنية (الديمقراطية، الدستور، الحرية) مع الشريعة الإسلامية؟ وعن البعد العالمي، هل النظام السياسي الإسلامي أو مفهوم الدولة الإسلامية تتعارض مع النظام الوستفالي، القائم أساساً على مبدأي السيادة والإقليم؟.

الفرضية الأساسية التي نطلق منها، هو أن مشروع الدولة الإسلامية لا يتعارض لا مع الدولة الوطنية والديمقراطية، ولا مع النظام العالمي، لكن مع ذلك، مازالت الحركات الإسلامية في المنطقة غير قادرة على تطبيقه.

المناهج الأساسية المستعملة في الدراسة تمثلت في: المنهج التاريخي الذي خلاله وقفنا على نشأة وتطور إشكالية الدين الإسلامي بالدولة الوطنية. والمنهج الوصفي الذي اعتمدنا عليه لوصف الظاهرة المراد دراستها، بغية الوصول إلى معرفة دقيقة بما تساعدنا في الفهم والتحليل.

وسنحاول الإجابة عن هذه التساؤلات وتأكيد صحة الفرضية، من خلال التطرق إلى ثلاث نقاط أساسية؛ أولاً لنشأة الحركات الإسلامية في المنطقة. وثانياً إلى حجج هذه الحركات الإسلامية المتعلقة بضرورة الربط بين الدين والسياسي، أي ضرورة وجود الدولة (السلطة) لإنفاذ الشريعة الإسلامية. ثم ثالثاً وأخيراً نتطرق لأسس النظام الإسلامي المنشود من قبل الحركات الإسلامية، وهذا حتى تتمكن من الحكم على مدى توافقه أو تعارضه مع الدولة الحديثة من جهة، ومع خصائص النظام الدولي من جهة ثانية.

I. عوامل نشأة الحركات الإسلامية في المنطقة العربية

المقصود بالحركات الإسلامية في هذا السياق، هي تلك الجماعات المنظمة التي ظهرت في كنف الدولة الوطنية في المنطقة العربية، والتي تهدف أساساً إلى التغيير الاجتماعي والسياسي وفق مبادئ الشريعة الإسلامية؛ أي تجعل من الشريعة الإسلامية مرجعاً للتغيير وإعادة البناء، وهي بذلك تجعل من الدين الإسلامي كإيديولوجية لإضفاء الشرعية على مشروعها السياسي. من بين تلك الحركات من يأخذ منحى إصلاحياً؛ حيث تنشط في إطار الدولة الوطنية وبالتالي تعترف بشرعيتها وتبني مفاهيمها الحديثة (الديمقراطية، العمل الحزبي، الدستور.. الخ)، أبرز من يمثل هذا الاتجاه في المنطقة العربية هم حركة الإخوان المسلمين، ولو أنه هناك اختلافات جوهرية داخل الحركة نفسها عندما يتعلق الأمر بمدى قبول مفاهيم كالديمقراطية، الدستور، التحزب (الجيل الأول الذي يمثله "حسن البنا" والجيل الثاني الذي يمثله التيار القطبي نسبة إلى "سيد قطب"). وهناك حركات راديكالية، تدعو إلى تجاوز نظام الدولة الوطنية من أساسه، مثل حزب التحرير فلسطيني النشأة، الذي تزعمه "تقي الدين النبهاني".

إلى جانب مصطلح الحركات الإسلامية، نجد تسميات أخرى وعديدة تطلق على تلك الحركات، وفي الحقيقة تعدد التسميات، يعبر عن تعدد المواقف من تلك الحركات بين مؤيد ومحامد ومعارض لها، مثلاً سوف نرى كيف أن مصطلح الإسلام السياسي (*Islamism*) يعبر عن موقف معارض لتلك الحركات، ما يجعل هذه التسمية تكون محلّ نقد واعتراض من قبل الحركات الإسلامية¹.

بروز الحركات الإسلامية ضمن نظام الدولة الوطنية كفاعل أساسي على الساحة السياسية منذ منتصف السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، كان نتيجة لعدة عوامل متفاعلة فيما بينها لا يمكن تغليب عامل على آخر، ولو أنه يبقى العامل الثقافي هو المصدر الأساسي التي تستمد منه الحركات الإسلامية قوتها ووجودها؛ بحيث من البديهيات أن تكون أحد عوامل نشأة الحركات الإسلامية في المنطقة العربية، راجع أساساً إلى استمرار مركزية الدين الإسلامي في ثقافة المجتمعات العربية؛ فعلى الرغم من كل المحاولات الاستتصالية للدين الإسلامي، منذ فترة الاستعمار الغربي وحتى عصر العولمة الحالي، إلا أنها لم تستطع أن تزيح الدين الإسلامي كمرجعية أساسية للثقافة العربية، وبالتالي الحركات الإسلامية وبغض النظر عن مضمون وتفصيلات المشروع السياسي التي تنادي به، يُلاحظ بأنها لم تأتي من فراغ؛ فهي من

1 - في إشكالية التسمية، أنظر:

الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر: الجذور التاريخية والفكرية. الإمارات العربية المتحدة: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012، ص 90-132، وعن نقد مصطلح الإسلام السياسي أنظر: يوسف القرضاوي، الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات. أيرلندا (دبلن): المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2007. ص 76-85.

جهة تعبر عن واقع اجتماعي وثقافي ضارب في التاريخ، وهذا أحد الأسباب الرئيسية الذي يجعل من الحركات الإسلامية القوة المهيمنة على الساحة السياسية في المنطقة. المدخل الثقافي يبقى الجوهري، لكن وحده لا يكفي في تفسير سبب صعود الحركات الإسلامية في المنطقة العربية بتلك القوة منذ منتصف السبعينات؛ فبالإضافة إلى أهمية العامل الثقافي المتمثل في مركزية الدين في ثقافة المجتمعات العربية، هناك مجموعة عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية غالباً ما يتم ترجيحها في توفير البيئة المناسبة لصعود الحركات الإسلامية، أهمها يتمثل في:

1. أزمة الدولة الوطنية وإفرازاتها: في الحقيقة الدولة الوطنية منذ نشأتها في المنطقة العربية وهي تعيش في حالة أزمة حقيقية، يمكن أن نصفها بأزمة وجود وبقاء، وهذا على خلفية أنها لم تكن وليدة مجتمعاتها ولم تعبر عن الخصوصيات الثقافية للمجتمعات العربية؛ بحيث من بين الأزمات التي نشأت مع الدولة الوطنية في المنطقة، تمثلت في أزمة شرعية الدولة -وليس النظام السياسي فقط-، ولاحظنا كيف كان نشاط وقوة التيارات الشمولية داخل الدولة العربية معبرة عن هذه الأزمة. المفارقة التي حصلت، هو أنّ الأنظمة السياسية العربية عوض أن تعمل على تجاوز هذه الأزمة من خلال مشروع اجتماعي واقتصادي وسياسي تحديتي، قامت بنفسها على تعميق الأزمة أكثر من ذي قبل وخلقت أزمات جديدة، نابعة أساساً من الاستبداد السياسي، والانقلابات العسكرية، وانتشار مظاهر الفساد، واللجوء إلى العنف، وما إلى ذلك، الأمر الذي أدى إلى انتكاسات اقتصادية واجتماعية مستت حياة المواطن بطريقة مباشرة، من خلال انتشار ظاهرة الفقر والبطالة وتدني المستوى المعيشي، هذا إضافة إلى التفكك الاجتماعي، كمحصلة لتلك التداعيات، وما نتج عنه من بروز للهويات الفرعية، التي باتت تتحدى هوية الدولة الوطنية أكثر من الهويات الشمولية التاريخية (القومية العربية والأمة الإسلامية). لذا أزمة الدولة الوطنية، التي تعمقت أكثر بفعل الانسداد السياسي وفشل مشاريع التنمية التي قادتها الأنظمة السياسية، كانت من أبرز العوامل السياسية التي ساهمت في بروز وتقوية الحركات الإسلامية على الساحة السياسية منذ منتصف السبعينات، على اعتبار أن الحركات الإسلامية كانت دائماً معارضة للأنظمة السياسية القائمة منذ نشأة الدولة، على عكس الليبراليين والاشتراكيين والقوميين الذين قادوا المشروع التحديثي في فترات مختلفة وفشلوا في تحقيقه، ما أدى إلى تراجع شعبيتهم مقابل صعود شعبية الحركات الإسلامية.¹

2. تراجع الحركات اليسارية القومية والماركسية: الكثير من المحللين والمفكرين ومنهم "عبد الإله بلقزيز"، يرجع نمو وتوسع شعبية الحركات الإسلامية في المنطقة العربية، إلى هزيمة عام 1967م التي مني بها العرب في حربهم ضد إسرائيل، وما عقبها من تراجع للقوى القومية واليسارية في المنطقة العربية، خاصة

¹ - عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001 ص ص 130-140.

بعد اتفاقية كامب دايفيد عام 1973م التي جاءت لتؤكد التراجع الكبير للمشروعات اليسارية؛ فهذه الاتفاقية أدت إلى خروج مصر من النظام العربي، وهو ما كان يعني نهاية الركيزة الأساسية التي يستند عليها المشروع القومي اليساري، مع غياب قوى إقليمية عربية أخرى قادرة على تعويضها. ولكن أيضا هذه الاتفاقية مع إسرائيل، كانت تعني أساساً أن الأنظمة السياسية اليسارية (القومية والماركسية) فشلت في تحقيق ما كانت دائما تردده وهو الوحدة العربية ومواجهة القوى الإمبريالية على غرار إسرائيل. لذا كان من الطبيعي أن تتراجع هذه القوى اليسارية، منذ ذلك الحين وصولاً إلى انهيار الإتحاد السوفيتي وحرب الخليج الثانية عام 1990م، لتترك فراغاً سياسياً عملت الحركات الإسلامية على ملئه، مستفيدة أيضاً من عوامل إقليمية أخرى، أبرزها تمثل في نجاح الثورة الإيرانية عام 1979م التي شكلت مصدر إلهام للعديد من القوى السياسية الإسلامية، والفكرة الأساسية هو أن تراجع القوى اليسارية القومية والماركسية والفراغ السياسي التي تركته من جراء ذلك، مثل أحد العوامل الرئيسية لنمو الحركات الإسلامية في المنطقة العربية.¹

3. أزمة المؤسسات الدينية الرسمية: المؤسسة الدينية الرسمية في الدول العربية هي خاضعة للسلطة السياسية، وبالتالي غالباً ما كان ينتظر من تلك المؤسسة أن تؤدي وظيفة تمثيل الدين وإدارته فيما يخص إصدار الفتاوى، وغيرها من الشؤون المرتبطة بالأمور الدينية. لكن هذه المؤسسة الرسمية أصبحت عاجزة عن القيام بهذا الدور، ولم تعد قادرة على التعبئة الجماهيرية، وأمام هذا العجز والتراجع تغذت قوة الحركات الإسلامية في المجتمع؛ بحيث استطاعت أن تصبح هي الممثلة الأساسية للدين الإسلامي في ظل تراجع المؤسسات الرسمية.² وفي الحقيقة، تراجع شعبية المؤسسات الدينية الرسمية، وعدم قدرتها على التعبئة راجع أساساً لهيمنة الأنظمة السياسية على تلك المؤسسات؛ بحيث أضحت تلك المؤسسات الدينية الرسمية مكشوفة على أنها مجرد آلية في يد الأنظمة السياسية لإضفاء الشرعية على ممارساتها وتوجهاتها السياسية. لذا وفي ظل تحكم الأنظمة السياسية في المؤسسة الدينية ومحاوله هذه الأخيرة مسايرة سياسات الأنظمة كان من الطبيعي أن تصل فيه تلك المؤسسة لدرجة فقدانها لثقة أفراد المجتمع، ما فتح المجال واسعاً للحركات الإسلامية من أجل أن تبرز وتتغلغل أكثر في المجتمع.

4. تدخل الدولة في المجال الديني (بإقصائه أم باستغلاله): عن العلاقة بين الدين والدولة، يعتبر "عبد الإله بلقزيز" بأن مسألة الربط بين الديني والسياسي لم تكن فقط من قبل الحركات الإسلامية، بل كانت أيضا من طرف الدولة نفسها، والتي تعتبر سبّاقة في مجال النزج بالدين في العمل السياسي. وعليه يرى "بلقزيز" بأن علاقة الدولة بالدين تتحدد وفق شكلين؛ الأول، وهو البارز، يتمثل في الاستغلال السياسي للدين من قبل أنظمة الحكم، لإضفاء الشرعية الدينية عليها، ولمواجهة القوى السياسية المعارضة

¹ - عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي (لبنان: منتدى المعارف، 2015)، ص ص 198-200.

² - نفس المرجع، ص ص 191-193.

لها، يمثّل هذا النوع كل من المغرب والسعودية والسودان ومصر بدرجة أقل. أما الشّكل الثاني، هو ما يطلق عليه "بلقزير" بالنمط الإقصائي، في هذا الشكل تتجه الدولة إلى إقصاء وتهميش الدين من الحياة العامة، وتنتهج في ذلك سياسات قد تصل لدرجة العف، وتمثل تونس في عهدي الرئيسين "بورقيبة" و"زين العابدين" أبرز مثال على هذا الشكل في المنطقة العربية. الفكرة الأساسية، هو أن السياسات المنتهجة من قبل الدولة في تعاملها مع الدين، سواء في شكلها الأول الإستغلالي أو الثاني الإقصائي، هي التي ساهمت في بروز الحركات الإسلامية؛ فالدول التي كانت أنظمتها السياسية تستغل الدين لإضفاء الشرعية عن طريق المؤسسات الدينية الرسمية (النمط الإستغلالي)، كان من البديهي أن تُنتج معارضة سياسية تستعمل في نقدها للنظام نفس الخطاب (الديني) الذي يستعمله النظام لتبرير شرعية وجوده وسياساته، وقد نجحت تلك المعارضة، أي الحركات الإسلامية، في كسب المعركة الإيديولوجية الدينية ضد النظام السياسي؛ بسبب أن المؤسسات الدينية الرسمية التي يعتمد عليها النظام أصبحت ضعيفة في كسب التأييد. أما في الدول التي عملت على إقصاء الدين من المجال العام، فهي بتلك السياسات الإقصائية، ساهمت في بروز الحركات الإسلامية؛ إذ تغذّت من الفراغ التي تركته الأنظمة السياسية في المجال الديني، وأيضا تغذت أكثر من خلال تقوية المشاعر الدينية لدى فئات واسعة من المجتمع؛ بسبب العداء العلني من قبل تلك لأنظمة السياسية لكل ما يمثّل الدين.¹

ما تجدر الإشارة إليه، هو أنه هناك الكثير ممن يمكن وصفهم بخصوم الحركات الإسلامية، الذين حاولوا ربط بروز الحركات الإسلامية بالأوضاع المتأزمة التي عاشتها الدولة العربية، وهذا حتى يصلوا إلى فكرة أن الحركات الإسلامية وجودها غير طبيعي، وبالتالي وجودها غريبا عن المجتمع، وبأنها تتغذى فقط من الأزمات المتعلقة بالتهميش الاقتصادي؛ أي أن هؤلاء المعارضون للإسلام السياسي يحاولون التأكيد على أن وجود تلك الحركات هو استثناء فقط وهو مؤشر على أن الدولة العربية تعيش في أزمة عميقة. في الحقيقة هذه الرؤية هي ناقصة جدا، وتعبر فقط عن موقف معارض لوجود الحركات الإسلامية؛ فصحيح أن تلك الأزمات ساعدت في بروز الحركات الإسلامية منذ مطلع السبعينات، ولكن يبقى سبب وجودها الأساسي يتمثل في محورية الدين في البنية الثقافية للمجتمعات العربية، مما يجعل من وجودها واستمرارها امتدادا طبيعيا، يعبر عن واقع ثقافي متميز.² وعليه يمكن قول العكس، وهو أنّ نشأة الحركات الإسلامية كانت كرد فعل على وضع غير معتاد في الحياة الاجتماعية والسياسية في المنطقة، المتمثل في سياسة التغريب التي عرفتها المجتمعات العربية، ابتداء من الحملات الاستعمارية وصولا إلى إسقاط نظام الخلافة

¹ - عبد الإله بلقزير، مرجع سابق، 39-46.

² - حول نقد هؤلاء الذين يحاولون جعل الحركات الإسلامية وكأنها ظاهرة غير طبيعية وبالتالي غريبة على المجتمعات العربية، أنظر في: برهان غليون، نقد السياسية: الدولة والدين (المغرب: الدار البيضاء، ط. 4، 2007)، ص ص. 216-236.

الإسلامية، وفرض نظام الدولة الحديثة، التي لم تساهم فقط في تجزئة الأمة الإسلامية بل أدت أيضا إلى علمنة الحياة السياسية (نسبيا)، مقابل إقصاء الشريعة الإسلامية، وقد استمر الوضع هكذا لفترة ما بعد الاستعمار، أين برز خطابا علمانيا يدعوا إلى الفصل التام بين الدين والدولة، وإلى إحداث قطعة كاملة مع كل ما هو إسلامي. وفي ظل هذا الواقع غير المعتاد، ظهرت الحركات الإسلامية في المنطقة العربية، في مقدمتها حركة الإخوان المسلمين بزعامة "حسن البنا"، كمدافعة عن الشريعة الإسلامية وعن "الوضع الطبيعي"، أمام العلمانيين المطالبين الساعين لوضع اجتماعي جديد مغترب. وعليه وجود العلمانيين هو الذي يمثل الاستثناء وليس العكس.

والمفارقة هنا، هو أنه من ناحية نجد العلمانيون يُصرون على ضرورة الفصل بين الدولة والدين، وكأن الدولة العربية القائمة هي دولة خاضعة للدين، مثل ما كان حاصلًا في أوروبا قبل عصر النهضة. ومن ناحية أخرى، نجد الإسلاميين يؤكدون على ضرورة إخضاع الدولة للشريعة الإسلامية، وكأن الدولة العربية الحالية هي فعلا دولة علمانية حقيقية بالمعنى التي شهدته أوروبا.¹ وهكذا وقعت الدولة الوطنية في المنطقة العربية في أزمة جديدة؛ فهي بتشكيلها الحالي القائم، لا تقنع لا العلماني الداعي إلى الفصل التام بين الدين والدولة، ولا الإسلامي المطالب بإسلامية الدولة، وهذا ما يضاف إلى إشكالياتها التاريخية، المتمثلة في أزمة الهوية.

ينطلق العلمانيون من فكرة أن الدولة في المنطقة العربية مرجعيتها دينية، أي هي خاضعة للدين، وهذا هو سبب أزمتها حسب رأيهم، وعليه يعتبرون بأن أي حل جدي لأزمتها السياسية والاجتماعية، يبدأ من ضرورة الفصل التام بين الدين والدولة. لكن الملاحظ هو أن الدولة في المنطقة العربية، منذ قيامها لم تكن دينية ولم تخضع للدين في أي شيء، لا من ناحية شرعية السلطة، ولا من ناحية مرجعيتها التشريعية؛ فهي قائمة على أساس مدني وتخضع لقوانين وضعية بالأساس، وهذا على الرغم من أن معظم الدول العربية تنص دساتيرها على أن الإسلام دين الدولة، أو الإسلام مصدر من مصادر التشريع، أو أنه المصدر الأساسي للتشريع، لكن الملاحظ هو أن هذا المبدأ العام في الدستور، نجده في غالبية الدول العربية يُطبَّق فقط على نظام الأحوال الشخصية المستمد من الدين (حاليا يتم تدريجيا إدخال القوانين الوضعية إلى جانب الفقه الإسلامي وهو دائما ما يثير جدلا كبيرا على المستوى الشعبي)، أو يطبق على النظم التعليمية من خلال إدخال بعض المواد الدينية، كما يطبق على بعض الأمور الشكلية، كالا اعتماد على مفتي ديني للدولة تعتمد عليه في بعض الأمور ذات الطابع الديني. هذه الأمور التي ذكرناها لا تعني أبدا بأن الدول العربية قائمة على أساس ديني؛ كون أن نظمها التشريعية قائمة أساسا على القانون المدني

¹ - عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة...، مرجع سابق، ص 33.

الحديث (الوضعي)، وهذا واضحاً في النظام القضائي والتشريعات المدنية (باستثناء نظام الأحوال الشخصية وحتى هو فيه ما يقال) والتشريعات السياسية، وهو واضح أكثر في النظم التجارية والمالية.¹ من بين الأسباب التي تجعل العلمانيون يؤسسون خطابتهم على افتراض أن الدولة العربية هي دولة دينية، هو أن السلطة السياسية في الدول العربية تستغل الدين من أجل كسب نوع من الشرعية في مواجهتها للمعارضة بشقيها الإسلامي والعلماني.

أما عن الحركات الإسلامية، فلا يمكن فهم تقديمهم للدولة الحديثة، إلا من خلال فهم مدى أهمية الدولة بالنسبة لهم في تطبيق الشريعة الإسلامية، وأيضاً مضمون مشروعهم السياسي ذات المرجعية الإسلامية وعلاقته بالدولة الحديثة.

II. مركزية الدولة في الفكر الإسلامي

من بين الأسئلة الأساسية التي يجب أن تطرح في إطار العلاقة بين الدين الإسلامي والدولة، هو: هل الدين الإسلامي يفرض أو يتطلب قيام دولة؟ أي ما حاجة الدين الإسلامي للدولة؟؛ وبمعنى آخر، ما مدى الترابط بين الدين الإسلامي والسياسة؟ هل يمكن الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي؟ هل الدين الإسلامي نظام شامل في الحياة وبالتالي يشمل كل المجالات بما فيها المجال السياسي؟. كل هذه الأسئلة تصب في اتجاه تنفيذ أو تأكيد ضرورة قيام دولة تكون مرجعيتها الشريعة الإسلامية.

هذه التساؤلات حول العلاقة بين الديني والسياسي، لم تكن مطروحة من قبل في المنطقة حتى فترة سقوط الخلافة الإسلامية عام 1924م، الذي مثل أكبر حدث في تاريخ المسلمين، آنذاك ظهرت كتابات تُبرّر قرار إنهاء الخلافة، وتعتبر بأن الإسلام ليس في حاجة للخلافة لتنظيم الأمور الدينية والدينيوية، كالبيان الذي سبق قرار إنهاء الخلافة للجمعية الوطنية التركية لعام 1922م²، وكتاب "علي عبد الرزاق" لعام 1925م، الذي جاء ليؤكد فيه على أن الخلافة ليست ضرورية لا دينية ولا اجتماعية، ولا يوجد نص شرعي لوجوبها.

أمام هذا الواقع المتمثل في إنهاء نظام الخلافة الذي دام أكثر من اثني عشر قرن، وأمام تلك الكتابات المبرّرة لهذا الواقع الجديد، ظهر تيار قوي يدعو بشدة إلى ضرورة إحياء الخلافة باعتبارها واجبة شرعاً وعقلاً، مثل ما ذهب إليه "محمد رشيد رضا"؛ إذ يقول في كتابه الشهير (الخلافة): "أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام—أي توليته على الأمة— واجب على المسلمين

¹ - نفس المرجع، ص 51-52.

² - المجلس الوطني التركي (ترجمة: عبد الغني سني بك)، الخلافة وسلطة الأمة. مصر: مطبعة الهلال، 1924.

شرعاً لا عقلاً فقط.¹ لكن رغم الدعوات المنادية بإقامة الخلافة من جديد، إلا أن الواقع المفروض كان أقوى من هذه الأفكار الإحيائية أو المحافظة؛ فقيام نظام الدولة الوطنية لفترة ما بعد الاستعمار، جاء ليؤكد على استحالة أو صعوبة قيام الخلافة من جديد في هذا النظام الوستفالي، وبالتالي الخطاب الإسلامي سوف يحاول التكيف مع هذا الوضع الجديد بغية تحقيق الهدف المنشود، أي إحياء الخلافة.

وفي إطار تكييف الحركات الإسلامية مع الواقع، سوف ينتقل الصراع إلى داخل الدولة، وتصبح جهود الحركات الإسلامية لا ينصب حول ضرورة إقامة الخلافة؛ كونها فكرة غير قابلة للتطبيق حالياً (ولكنها تبقى الهدف الأسمى)، بل إن الحركات الإسلامية سوف تركز على ضرورة قيام الدولة الوطنية على مرجعية إسلامية، وهو ما سوف يعرف بـ "الدولة الإسلامية"، لكن تلك الحركات بهذا الطرح سوف تصطدم مع طبيعة نظام الدولة الوطنية، ولكن أيضاً مع العلمانيين، أصحاب الطرح القاضي بضرورة الفصل التام بين الدين والدولة. وفي هذا السياق تثار تلك التساؤلات التي طرحناها سابقاً.

إن المؤسس الأول لفكرة الدولة الإسلامية، أي الدولة الوطنية القائمة على مرجعية الشريعة الإسلامية، هو "حسن البنا"، مؤسس حركة الإخوان المسلمين عام 1928م التي تعتبر أكبر حركة إسلامية في مصر، ولها امتدادات تقريبا في كل دول المنطقة العربية وغيرها من الدول الإسلامية. يرى "حسن البنا"، ممثل المرجعية الأساسية لعمل الإخوان المسلمين، بأنّ الدين الإسلامي لا يقتصر فقط على العبادات؛ فهو يشمل كل نواحي الحياة، أحكامه وتعاليمه هي شاملة تنظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة، وهو يقول:

"وأنّ الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه ويوصي بالإحسان فيه جميعه"²؛

ويقول أيضا:

"يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام كدين عام انتظم كل شؤون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الأعصار والأزمان، جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة وخصوصا في الأمور الدنيوية

¹ - محمد رشيد رضا، الخلافة، مصر: مؤسسة هنداوي، 2013، ص 14.

² - حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام حسن البنا. الإسكندرية: دار الدعوة، 1990، ص. 75.

البحث، فهو إنما يضع القواعد الكلية في كل شأن من هذه الشؤون، ويرشد الناس إلى الطريق العملية للتطبيق عليها والسير في حدودها"¹.

وانطلاقاً من هذه الرؤية للدين الإسلامي على أنه ذات طبيعة شاملة، يعتبر "حسن البناء" حركة الإخوان المسلمين بأنها حركة إصلاحية شاملة؛ فهي دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقية صوفي، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وأيضاً فكرة اجتماعية؛ فهي حركة تستمد شموليتها من طبيعة الإسلام الشاملة².

ما دام الدين الإسلامي شامل وصالح لكل زمان ومكان، ومادام الإخوان المسلمين يعتبرون أنفسهم حركة إسلامية شاملة، فإنه من الطبيعي أن يقرروا بأنه لا فصل بين الإسلام والسياسة، وأن يطالبوا بحكومة إسلامية، على أساس أن هذه الأخيرة هي ضرورة اجتماعية للحفاظ على النظام؛ يقول الشيخ "حسن البناء" في ذلك: "يفترض الإسلام الخفيف الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به للناس، فهو لا يقر الفوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام"³. والمطالبة بالحكومة الإسلامية حسب "حسن البناء"، نابع من الإسلام الذي جعلها "ركناً من أركانه"؛ فالحكم، كما يقول: "معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها على الآخر"⁴. هكذا يتضح بأن "حسن البناء"، أعطى للحكم الإسلامي مكانة أساسية في فكر الإخوان المسلمين؛ بالشكل الذي يجعل قيام الدولة في الإسلام، واجب ديني يلتزم به كل الأفراد المسلمين.

و"حسن البناء" بتركيزه على فكرة الدولة الإسلامية (الوطنية/القطرية)، لا يعني أنه تخلّى عن فكرة الخلافة الإسلامية الجامعة للأمة الإسلامية غير المعترفة بالحدود الجغرافية وبمفهوم السيادة الوستفالي، بل جعلها الهدف الأسمى في منهج الإخوان؛ إذ يقول في ذلك: "والأحاديث التي وردت في وجوب نصب الإمام، وبيان أحكام الإمامة و تفصيل ما يتعلق بها، لا تدع مجالاً للشك في أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ حورت عن مناجها ثم ألغيت بتاتا إلى الآن"⁵ ولكنها تبقى، أي الخلافة، غير قابلة للتطبيق عملياً وبالتالي لا يمكن تحقيقها، إلا إذا سبقتها خطوات عملية ممهدة، من بين تلك الخطوات هو قيام حكم إسلامي في كل دولة، ومن ثم التعاون بين الشعوب الإسلامية عبر إبرام المعاهدات والتحالفات؛ يقول "حسن البناء" في ذلك: "... والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة

1 - حسن البناء، مرجع سابق، ص. 77.

2 - نفس المرجع، ص. 78-79.

3 - نفس المرجع، ص. 201.

4 - نفس المرجع، ص. 89.

5 - نفس المرجع، ص. 97.

والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، و هم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيديات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات¹.

وفيما يتعلق بضرورة إقامة الدولة الإسلامية، سار "يوسف القرضاوي" على نهج "حسن البنا"؛ إذ ينطلق "القرضاوي" من نقد الاستعمار الغربي وما تبعه من غزو ثقافي في الدول العربية، أدى إلى خلق تلك الفئات الداعية إلى ضرورة الفصل بين الدين والسياسة، وجعل الدين محصوراً فقط في العبادات، هذه الفئات الداعية للفصل بين الدين والدولة حسبه، لم تبقى محصورة فقط بين المثقفين أو المدنيين، بل شملت حتى رجال الدين، وهو هنا يشير إلى أمثال "علي عبد الرزاق". هذا الفكر العلماني الدخيل في المنطقة حسب "القرضاوي" تجسّد عملياً بقيام الجمهورية التركية على أساس علماني، وتبعته باقي الدول التي اكتفت بحصر الدين فقط في الأحوال الشخصية.²

انطلاقاً من هذه النظرة الناقدة لتلك الفئات الداعية لفصل الدين عن الدولة، يقدم "القرضاوي" رؤيته المخالفة للعلمانيون ولذلك الواقع القائم، انطلاقاً من اعتبار أن الدين الإسلامي شامل لكل زمان ومكان؛ وبذلك تصبح الدولة جزءاً لا يتجزأ من نظام الإسلام، وهي ضرورة إسلامية وإنسانية في نفس الوقت، والأدلة على ذلك كما بيّنها "القرضاوي"، تتمثل في:³

✓ الدليل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية: بالنسبة للنصوص القرآنية فهو يستشهد

بالآيتين 58 و 59 من سورة النساء: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (58) 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 (59) }.

يقول "القرضاوي" بأن إقامة العدل وطاعة أولى الأمر وردّ الخلاف بين المؤمنين في حالة تنازعهم إلى الله ورسوله، أي إلى القرآن والسنة، لا يكون إلا من خلال دولة (سلطة) تُطاع، وإلا لا يمكن تحقيق ذلك.

1 - حسن البنا، مرجع سابق، ص. 97.

2 - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها...معالمها...طبيعتها...موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين. مصر: دار الشروق، ط3، 2001، ص ص. 13-14. أنظر أيضاً: يوسف القرضاوي، الحلول المستورة وكيف جنت على أمتنا. مصر: مكتبة وهبة، ط5، 1993، ص ص. 14-41.

3 - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام...، مرجع سابق، ص ص. 15-18.

أما الدليل من الأحاديث النبوية؛ فهو يستند على الحديث التالي: «رأينا الرسول صلى الله عليه يقول: من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية».¹ انطلاقاً من هذا الحديث، يرى "القرضاوي" بأن البيعة المقصودة هنا تكون فقط للحاكم الذي يلتزم بالإسلام دون غيره وهذا لا شك فيه، والمسلمون هم آثمون حتى تتم البيعة ويتحقق الحكم الإسلامي.

– **الدليل من التجربة النبوية:** وهو أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة، أقام بها دولة ذات مرجعية إسلامية تشرف على كافة أمور المسلمين وغير المسلمين. حسب "القرضاوي" هذه الدولة الناشئة في المدينة كانت آنذاك بمثابة فريضة على كل مسلم أن ينظم إليها ويعيش تحت تشريعاتها؛ فلا يكتمل إيمان المسلم إلا إذا هاجر من دار الكفر غير الخاضعة لحكم المسلمين إلى دار الإسلام، أي ينتقل إلى العيش في كنف الدولة الإسلامية.

– **الدليل من إجماع الصحابة:** وهو أنه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، كان هناك إجماعاً بين الصحابة على ضرورة ووجوب نصب الإمامة (الدولة الإسلامية) التي هي رمز الدولة الإسلامية، والإسلام منذ ذلك الحين لم يعرف الفصل بين الدين والدولة. في هذا السياق يقول "ابن خلدون" بأن نصب الإمام واجب في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، وأن الإجماع على وجوبها أي الخلافة كان بحكم العقل لضرورة اجتماع البشر، ويستثني "ابن خلدون" من هذا الإجماع "أبو بكر الأصم" من المعتزلة وبعض الخوارج الذي اعتبروا بأن إقامة الإمام، أي الدولة الإسلامية، ليست واجبة لا عقلاً ولا شرعاً، وإنما الواجب هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تحقق العدل نفذت أحكام الله وبالتالي لا داعي للإمامة².

– **الدليل من طبيعة الإسلام أو في الحاجة للدولة:** طبيعة الدين الإسلامي كمنهج شامل يوجه حياة الأفراد ويضبط المجتمع وفق أوامر الله، يحتاج إلى سلطة عليا تعمل على تحقيق ذلك؛ فلا يمكن تصور تنفيذ أحكام الله وتعاليمه في المجتمع المسلم من دون سلطان، هذه الأهمية للدولة بالنسبة لـ "القرضاوي"، تزداد أكثر في عصرنا الحالي؛ كون أهما، أي الدولة، أصبحت هي كل شيء في المجتمع فهي تتحكم في الثقافة والاقتصاد والقضاء والتعليم وغيرها من المجالات، وبهذا تصبح للدولة القدرة على التأثير في المجتمع وتوجيهه، كما هي تريد لدرجة أهما قادرة على تغيير أخلاقه وقيمه. وانطلاقاً من هذه الخاصية التي تتمتع بها الدولة في وقتنا الحالي، يصبح أي إصلاح ديني يبدأ من ضرورة إقامة الدولة الإسلامية، التي لا تقوم فقط بوظيفة الأمن والدفاع، بل تعمل على غرس القيم الإسلامية في المجتمع.

¹ - رواه مسلم عن أبي عمر في كتاب الإمارة، حديث رقم 1851: نقلاً عن يوسف القرضاوي، من فقه الدولة.....، مرجع سابق، ص. 15.

² - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون. (تحقيق: عبد الله محمد الدرويش)، سوريا: دار يعرب، 2004، ص ص 366-369.

إلى جانب هذه الأدلة، يضيف المفكر الإسلامي، ومؤسس ورئيس حركة النهضة بتونس "راشد الغنوشي"، بأن السلطة في الإسلام لها وظيفة اجتماعية ضرورية لإنفاذ الشريعة الإسلامية؛ فهي تدخل ضمن الوسائل وليس ضمن المقاصد (الأهداف)، فما دام الإنسان اجتماعي بطبعة ومادام الإسلام نظاماً اجتماعياً شاملاً، فإن الدولة الإسلامية هي ضرورة اجتماعية، ووسيلة لا بد منها لتحقيق القيم الإسلامية ولتمكين الإنسان المسلم من أن يعيش في توافق مع ما يؤمن ب.هـ¹ (بعد الحراك الاجتماعي السياسي سوف يتغير موقف "راشد الغنوشي" من هذه المسألة تغيراً جذرياً)

III. النظام السياسي الإسلامي والدولة الوطنية: تعارض أم توافق؟

البحث عن مدى توافق الدولة الوطنية مع النظام الدولي من جهة، والنظام السياسي الإسلامي من جهة أخرى، يقودنا إلى البحث أولاً عن مضمون هذا النظام الإسلامي المنشود، ولأنه لا يوجد نص في الإسلام يحدد شكل هذا النظام ومضمونه، كان من الطبيعي أن نجد اختلافات واجتهادات داخل الفكر الإسلامي من أجل التنظير لهذا النظام وفق المبادئ الإسلامية، فهل هذه الاجتهادات كانت تعني الخروج عن نظام الدولة الوطنية القائم أم هي محاولة للتوفيق بين ما هو مكترس من خصائص للدولة الحديثة وللنظام الدولي، مع المبادئ العامة للإسلام؟.

ويرى المفكر "فهيم جدعان" بأن حركة الإخوان المسلمين من أبرز الحركات الإسلامية التي دعت صراحة لضرورة إقامة دولة إسلامية، وفي هذا الصدد تعتبر كتابات "حسن البنا" و"عبد القادر عودة"² حول النظام السياسي الإسلامي، بمثابة القاعدة الأساسية والمبادئ العامة التي يستند إليها باقي مفكري الحركة.³

وانطلاقاً من قاعدة "التكيف مع الواقع" رأينا كيف أجّل "حسن البنا" حديثه عن الخلافة، لكن مقابل التأسيس لمفهوم الدولة الإسلامية، أي أسلمة الدولة الوطنية/القطرية، ومن نفس القاعدة التي جعلته يؤجل حديثه عن الخلافة، عمل "البنا" على محاولة تكيف أسس النظام الإسلامي المنشود مع المفاهيم المرتبطة بالدولة الحديثة. يرى "حسن البنا" بأن نظام الحكم في الإسلام قائم على ثلاث أسس وهي:⁴

¹ - راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص ص 91-93.

² - تم إعدام عبد القادر عودة عام 1954 بتهمة محاولة اغتيال جمال عبد الناصر الذي كان آنذاك رئيساً لمجلس قيادة الثورة قبل أن يصبح رئيساً منتخباً للجمهورية المصرية عام 1956.

³ - فهيم جدعان، مرجع سابق، ص. 113.

⁴ - حسن البنا، مرجع سابق، ص ص. 202-203.

1. مسؤولية الحاكم أمام الله والناس: فالحكام هو عامل لدى الناس ومسئول أمام الأمة بفعل التعاقد المقام بينه وبينها، حول رعاية المصالح العامة (نظرية العقد الاجتماعي).
2. وحدة الأمة: وهو أن الأمة الإسلامية لا تتفرق حول الشؤون الجهورية؛ كونها محددة سلفاً في الإسلام الجامع للأمة، أما عن الأمور الثانوية والتي لا يوجد فيها نص فتكون بقرار وولي الأمر (الحاكم).

3. احترام إرادتها: وولي الأمر أو الحاكم في إطار احترامه لإرادة الأمة، هو مُطالب بمشاورتها، وهي من حقها مراقبته ومسائلته.

وبالنسبة لـ "حسن البناء" لا يهتم الأسماء ولا الأشكال بل الغاية هي الأساس، والمهم أن تتحقق هذه الدعائم الثلاث، لذا في هذا السياق يسأل عن مدى توافق النظام النيابي المنقول عن أوروبا، ومدى تعبير الدستور المستلهم من هذا النظام مع الإسلام؛ وبصفة أدقّ هو يبحث عن مدى توافق النظام النيابي مع تلك الدعائم الثلاث لنظام الحكم في الإسلام؟، هو بهذا السؤال يركز على النظام المصري والدستور القائم آنذاك كدراسة حالة.

يرى "حسن البناء" بأن قواعد النظام النيابي القائمة على مسؤولية الحاكم أمام الأمة وسلطة الأمة واحترام إرادتها، لا تتناقى مع قواعد نظام الحكم الإسلامي، بل يمكن القول أنه هناك توافق وتقارب بين النظامين، والدستور المصري آنذاك جاء متوافقاً مع نظام الحكم الإسلامي؛ كونه ينص على أن "الإسلام دين الدولة"، وهي في الحقيقة نفس العبارة أو تشبهها نجدتها تقريباً في كل دساتير الدول العربية (الإسلام دين الدولة، الشريعة هي مصدر الرئيسي للتشريع أو هي من مصادر التشريع..). إذن "حسن البناء" لا يعترض على الدستور ولا على النظام النيابي؛ حيث يقول في هذا الشأن:

"..أن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب و محاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات هذه الأصول كلها يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم. ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر."¹

ولكن ما يعترض عليه "حسن البناء" في الحالة المصرية، هو أن التطبيق (القوانين) لا يعكس القواعد التي جاء بها الإسلام والتي قام عليها الدستور، وهنا يشير أساساً إلى القوانين الوضعية في القضاء مثلاً،

¹ - حسن البناء، مرجع سابق، ص. 90.

التي تتناقض مع الإسلام، وأيضاً مع المبدأ العام في الدستور الذي يقرّ بأن الإسلام دين الدولة؛¹ بعبارة أخرى يعتبر بأن الحكم العام الموجود في الدستور، القاضي بأن الإسلام دين الدولة، يتم مخالفته على أرض الواقع.

وعن النظام النيابي نجده لا يعترض عليه؛ فبالنسبة إليه هو ضروري ولا يعترض مع الإسلام، مادام يؤدي عن طريق الانتخابات إلى اختيار أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة وينوبون عنها، وأهل الحل والعقد يمكن إجمالهم في ثلاث فئات: 1/ "الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتية واستنباط الأحكام". 2/ "أهل الخبرة في الشؤون العامة". 3/ "من لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات".²

لحد الآن، يُلاحظ بأن "حسن البناء" لا يعترض على نظام الدولة الحديثة ولا على الأسس التي تقوم عليها، فقط يؤكد على ضرورة أن تكون الشريعة الإسلامية هي المرجعية الأساسية للتشريع، وهذا أمر بديهي في الفكر الإسلامي ولكن أيضاً طبيعي في إطار الدولة؛ لأن أي أمة من المفترض أن تكون حرة في إقرار مصدر تشريعاتها، وبذلك تكون تعبر عن فكرة أن "الأمة هي مصدر السلطات وصاحبة الإرادة".

ومن خلال هذه المبادئ العامة، يمكن القول بأن "حسن البناء" أستطاع أن يضمن الطابع الإسلامي على الدولة الوطنية من دون المساس بأسسها العامة (سواء شكلاً من حيث المؤسسات القائمة أو مضمونها من حيث أن الأمة هي مصدر السلطات)، لكن المشكل الذي وقع فيه هو أنه يرفض شيء واحد فقط ولكنه أساسي في فلسفة الدولة الحديثة، وهو فكرة الأحزاب السياسية والتعددية السياسية التي هي أساس النظام النيابي (الديمقراطي) في الدولة الحديثة، وهذا، كما يقول "بلقزيز"، نقطة الضعف الأساسية في تنظيم "حسن البناء" للنظام السياسي الإسلامي.³ هذا الرفض للأحزاب السياسية، كان انطلاقاً من واقع معاش آنذاك في مصر، وفي الحقيقة مازال معاش تقريبا في كل الدول العربية إلى يومنا هذا، المتمثل في أن تلك الأحزاب لا تعبر عن المعنى الحقيقي للأحزاب؛ فهي لا تمتلك برنامجاً ولا رؤية واضحة، بل تعبر فقط عن مجموعة من الانقسامات الشخصية لتتحول فيما بعد إلى ناطقة باسم الأمة⁴، وإذا كان هذا الواقع صحيحاً كما صوّره "حسن البناء"، بالطبع سوف تكون منبوذة تلك الأحزاب ومرفوضة من قبل الشعوب العربية، كما هو حاصل اليوم.

1 - حسن البناء، مرجع سابق، ص. 91.

2 - نفس المرجع، ص. 209.

3 - عبد الاله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي...، مرجع سابق، ص. 140.

4 - حسن البناء، مرجع سابق، ص. 208.

هذه المبادئ العامة للنظام السياسي، كما يرى "فهمي جدعان"، مثلت الأساس الذي انطلق منه "عبد القادر عودة"، المنظر الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين، لبناء نظرية متكاملة حول النظام السياسي في الإسلام، ويمكن تلخيص ما جاء به "عبد القادر عودة" حول النظام السياسي الإسلامي في النقاط التالية:¹

- الحكومة الإسلامية واجبة على المسلمين، بحكم أن الله سبحانه أوجب على المسلمين أن تتحاكم إلى ما أنزل الله (هنا تصبح الحكومة واجبة وفق قاعدة "ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب"، وهي قاعدة ينطلق منها تقريبا كل الداعين لإقامة الدولة الإسلامية)، ووظيفة الحكومة الإسلامية هي إقامة الإسلام، وإدارة أمور الناس في حدود الشريعة الإسلامية، أي الحكم بما أنزل الله.
- إطاعة المحكومين للحكام هي واجبة كما جاء في القرآن، لكن للمحكومين الحق أيضا في محاسبة الحكام وفق الشريعة الإسلامية.
- سلطة الحكام هي مقيدة بالشريعة الإسلامية؛ بحيث يحق للمحكومين أن يخلعوا حكامهم في حال خروجهم عن طاعة الله.
- الحكومة الإسلامية هي حكومة فريدة تختلف عن الحكومات الموجودة في العالم وعن الحكومات التي سبقتها؛ فهي تمتاز بثلاث صفات:
- أ. **حكومة قرآنية:** أي هي حكومة خاضعة للقرآن؛ فهو دستورها الذي تتحاكم إليه وهو المحدد لطبيعة العلاقة بين الحاكم بالمحكوم.
- ب. **حكومة شورى:** الشورى هي من لوازم الإيمان؛ فلا يكتمل إيمان المسلم إلا إذا أقاموا أمرهم على الشورى، وهي فريضة على الحكام والمحكوم؛ فالحاكم لا يستبد برأيه في الحكم والمحكومين لا تُسكت فيما يخص الصالح العام. لكن هذه الشورى هي مقيدة من ناحيتين؛ الناحية الأولى هو أن الشورى تقام فقط على الأمور التي لم يقطع فيها القرآن والسنة. أما الناحية الثانية هو أن الشورى مقيدة بالقرآن والسنة؛ فلا يجوز أن تكون مخرجاتها مخالفة لجوهر الشريعة الإسلامية. أما عن أهل الشورى فهم الذين تتوفر فيهم خصائص معينة على رأسها الإمام بالشريعة الإسلامية.
- ت. **حكومة خلافة أو إمامة:** والخلافة أو الإمامة أو الملك، لا يقصد بها نظام سياسي معين، وإنما المقصود الرئاسة العامة، أي من يكون على رأس الحكومة (الخليفة أو الرئيس مثلاً)، هذه الأخيرة هي نائبة عن الجماعة لتقييم فيهم أمر الله، ومادام الخليفة هو ممثل الحكومة الأول،

¹ - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية. مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، ص ص. 57-66.

فإنه يعتبر نائبا عن الجماعة كلها. يشير "عبد القادر عودة" إلى نقطة مهمة هو أن الخليفة(الرئيس) لا يستمد نيابته من الله وهو بهذا ينزع صفة القدسية عليه؛ فالدولة الإسلامية ليست دولة دينية ثيوقراطية، لأن الخليفة يستمد تلك النيابة من الجماعة التي أقامته، والتي لها الحق في مراقبته ومحاسبته وخلعه متى رأت أنه يخالف حدود نيابته، كما لها الحق في تقييد سلوكه وتوجيهه؛ فالخلافه هنا هي عقد بين الجماعة والخليفة. أما عن مدة الخليفة (الرئيس) في الحكم فهي مفتوحة حتى تقوم فيه صفة تستوجب عزله.

انطلاقاً من هذه الدعائم الأساسية، يحاول "عبد القادر عودة" أن يثبت بأن الحكومة الإسلامية بخصائصها، تختلف عن كل ما هو موجود في العالم من دول نيابية-ديمقراطية أو ثيوقراطية (على عكس حسن البنا الذي رأى بأنه لا يوجد فرق بين نظام الدولة الحديثة والدولة الإسلامية من حيث الممارسات والإجراءات)؛ فهو يرى بأن النظام النيابي رغم أنه يقوم على الشورى كركيزة أساسية، إلا أن الشورى في الحكومة الإسلامية لا تشبه ما هو موجود في النظام النيابي، لا شكلاً ولا مضموناً (كونها مقيدة بالقرآن والسنة عكس النظام النيابي) ولا من حيث غايتها. والحكومة الإسلامية مرجعيتها إسلامية ووظيفتها إقامة أمر الله، لكن لا يعني ذلك بأنها تشبه الحكومة الدينية الثيوقراطية؛ فهي لا تستمد شرعيتها من الله بل من الجماعة وهو ما يجعلها قائمة على الشورى. أما بالنسبة لنظام الحكم الديمقراطي، فهو يشبه نظام الحكم الإسلامي من حيث اختيار الحاكم وقدرة المحكومين على محاسبة الحكام وخلعهم (وهذا جزء من مقتضيات الشورى)، وإقامة العدل والحرية، إلا أن الفرق بين النظامين حسب "عودة" هو أن الديمقراطية تترك للجماعة حرية الاختيار في كل شيء دون قيد، مما قد يؤدي إلى الفساد والانحلال متى تغلبت عليهم المصالح والمنافع الخاصة، أما النظام الإسلامي فهو يجعل هذه الآلية مقيدة بالشرعية الإسلامية؛ فلا يمكن للجماعة أن تختار ما يخالف الشريعة الإسلامية.¹

ورغم تأكيد "عبد القادر عودة" على أن الدولة الإسلامية هي دولة فريدة من نوعها لا تشبه أي نظام، إلا أننا يمكن القول بأنه بتأصيله النظري للنظام السياسي الإسلامي، نجده يقترب كثيراً إلى نظام الدولة الحديثة، القائمة أساساً على الديمقراطية. هذا الاقتراب لنظام الدولة الحديثة تم توضيحه أكثر من قبل الجيل اللاحق فيما بعد، الذي عمل على إضفاء الطابع الديمقراطي أكثر على النظام الإسلامي، وهنا الحديث عن "راشد الغنوشي" و"يوسف القرضاوي"، بالنسبة لهذا الأخير فإن المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية المنشودة، تتمثل في:²

¹ - عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص 66-69.

² - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة...، مرجع سابق، ص 30-36.

1. المدنية: الدولة الإسلامية ليست دولة دينية ثيوقراطية ولا دولة علمانية، بل هي دولة مدنية مرجعيتها الشريعة الإسلامية، وتقوم على البيعة والشورى، أهل الشورى فيها هم العلماء المتخصصون في علوم الإسلام، منهم يتم إنشاء محكمة دستورية عليا تعمل على التدقيق في القوانين الصادرة عن الدولة حتى لا تتعارض مع الإسلام. والحاكم، حسب "القرضاوي"، ملتزم برأي أهل الشورى، أي ليس له الحرية في ترك أو إعمال ما يصدر من أهل الشورى، وهذا ما يجعل الديمقراطية والشورى يتقاربان من حيث الجوهر¹.

2. العالمية: الدولة الإسلامية هي دولة عالمية لا تعترف بالحدود الجغرافية (هذا أحد أبرز نقاط التضارب مع النظام الوستفالي القائم على السيادة الإقليمية)؛ فهي ليست دولة عنصرية ولا إقليمية، والوحدة الأساسية التي تجمع بين أفراد الأمة هو الإسلام وليس العرق أو الحدود الوطنية أو اللغة. لكن وعلى نهج "حسن البنا"، وانطلاقاً من الواقع، يرى "القرضاوي" بأنه لا حرج في أن تقوم هذه الدولة العالمية في شكل دول إقليمية قطرية، المهم أن تكون مرجعيتها الشريعة الإسلامية، الأمر الذي يسهل لها فيما بعد على أن تتحد في شكل دولة فدرالية أو كفيدرالية.

3. التعددية: أي أنها دولة قائمة على أساس المواطنة إن صح التعبير، بحكم أنها تقبل الطوائف الغير مسلمة ما دام يقبلون الأحكام المدنية عليهم، أما أحوالهم الشخصية وعبادتهم فهم أحرار في كيفية إقامتها.

4. دستورية: فهي دولة تقوم على الدستور، المتمثل في الأحكام الشرعية التي أقرها القرآن ووضّحتها السنة النبوية، سواء في العقائد والعبادات أو في العلاقات العامة.

5. شوروية: فهي ليست دولة ملكية وراثية (كما هو حاصل في السعودية)، بل هي دولة إسلامية تشبه إلى حد بعيد النظام الديمقراطي في مسألة اختيار الأمة لمن يحكمها، وللأمة من خلال أهل الشورى الحق في محاسبة الحكام (مادامت هي التي تختار) بل وحتى خلعها في حالات معينة. كل هذه الخصائص تتوفر في النظام الديمقراطي، ولكن رغم ذلك لا يصفها "القرضاوي" بأنها دولة ديمقراطية؛ لأنه يرى، مثل "عبد القادر عودة"، بأن الديمقراطية في الغرب غير مقيدة، ما يمكن أن يؤدي باسم ممثلي الشعب، إلى إقرار الأضرار والفساد والحرام، كشرب الخمر، وزواج الرجل بالرجل، والمرأة بالمرأة، أما في النظام الإسلامي فإن ما يطلق عليه بالديمقراطية في الغرب، أي الشورى في النظام الإسلامي، هي مقيدة بالشرعية الإسلامية.

انطلاقاً من هذه المبادئ الأساسية، يرى "القرضاوي" بأن نظام الدولة الإسلامية هو أحسن من النظم الديمقراطية العصرية، في مسألة مراقبة الحكام ومنع الأغلبية من الاستبداد بالحكم. لكن مع ذلك لا

¹ - يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص. 146.

يوجد مانع حسب، في الاستفادة من التجربة الديمقراطية التي استطاعت تقويض الاستبداد عن طريق تلك الإجراءات الدستورية التي أقرتها، كحرية الصحافة والفصل بين السلطات والتعددية الحزبية¹؛ فالديمقراطية حسب "القرضاوي" ليست كفرا بل أن جوهرها يتفق مع الإسلام، لذا ما على المسلمين إلا أن يأخذوا منها تلك الآليات والإجراءات التي تفرها، لكن دون أخذ فلسفتها القائمة أساساً على الحرية المطلقة دون قيد.²

تكمن الإضافة الأساسية التي جاء بها "القرضاوي" وسدّ بها ذلك الخلل القائم في تصور "البناء" للنظام السياسي، تمثلت في جواز التعددية الحزبية؛ فحسبه لا يوجد نص شرعي يمنع تعدد الأحزاب في الدولة الإسلامية، بل إن تلك التعددية أصبحت ضرورية حتى لا يتم الاستبداد بالحكم. ولكن "القرضاوي" يضع شرطين على تلك الأحزاب؛ الأول وهو أن تعترف بالإسلام كعقيدة وشرعة، والثاني أن لا تعمل تلك الأحزاب لحساب جهة معادية للإسلام.³

أما مؤسس حركة النهضة "راشد الغنوشي"، هو كذلك لا يخرج في تأكيده على ضرورة قيام الدولة الإسلامية التي تقوم حسبه على مبدئين أساسيين؛ الأول وهو أن تكون مرجعيتها النص القرآني والسنة النبوية، والاحتكام إليهما هو الحد الفاصل بين الإيمان والكفر. المبدأ الثاني يتمثل في الشورى، والذي هو إقرار بحق الأمة في المشاركة في شؤون الحكم، وأكثر من ذلك هو واجب، على الأمة القيام به، مصدقا لقوله تعالى: «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ».⁴ الفكرة هنا، هو أن الحاكم يستمد شرعيته من احتكامه للشرعية الإسلامية من جهة، ولكن أيضا من الأمة عن طريق مبدأ الشورى من جهة ثانية.⁵

أما الإضافة الأساسية في فكر "الغنوشي" تتمثل في تحديده من هم أهل الشورى في النظام الإسلامي، وموضع الأقليات والنساء في هذا الشأن؛ بحيث ينطلق من قاعدة أساسية مفادها أن التشريع مرجعيته الأساسية هي القرآن والسنة، وهذا لا يختلف فيه المفكرين الإسلاميين. لكن هناك مجالات كثيرة في الحياة الدنيا لم يرد فيها نصوص شرعية تفصيلية، بل اكتفت تلك النصوص بتقرير المبادئ العامة، تاركاً المجال للأمة عبر أهل الشورى من أجل التشريع فيها وتنظيم أمورهم وفق مقتضيات عصرهم، لكن دون أن تكون تلك التشريعات، الصادرة عن أهل الشورى، متناقضة مع الأحكام العامة للشرعية الإسلامية. في

¹ - يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص 38-39.

² - نفس المرجع، ص 137-138.

³ - نفس المرجع، ص 148.

⁴ - القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 38.

⁵ - راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص 98-109.

هذا السياق، السؤال الذي يطرح نفسه، هو: هل يمكن للأقليات غير المسلمة والنساء من التواجد في هيئة الشورى؟، يرى "الغنوشي" بأنه لا يوجد ما يمنع أن تكون للأقليات غير المسلمة من يمثلها في مجلس الشورى، وبعيد عن الأقليات والنساء، فإن لا يشترط أن يتكون مجلس الشورى فقط من العلماء والفقهاء المسلمين، بل يمكن أن يشمل أيضاً زعماء الأحزاب والقبائل، والنقابات، والنساء، وممثلي الأقليات وما إلى ذلك؛ بمعنى آخر، مجلس الشورى يتكون من كل من له القدرة على تمثيل الأمة، بشرط أن لا يخالف هؤلاء الممثلين المبادئ العامة للإسلام، في سبهم للقوانين.

ومراقبة عدم مخالفة هؤلاء الممثلين للأحكام العامة للإسلام، يقترح "الغنوشي" إنشاء مجلس دستوري يضم علماء المسلمين حصراً، مهمتهم التدقيق في مدى التطابق بين النصوص التشريعية الصادرة عن الهيئة التشريعية مع الأحكام العامة للشريعة الإسلامية.¹ على هذا الأساس، يلاحظ بأن تمثيل الأقليات في الدولة الإسلامية يبقى ممكناً مقبولاً، وهذا مادام الأغلبية في الهيئة الشورية مسلمة، وأن الحاكم مسلم أيضاً.

هذا الموقف القابل للأقليات غير المسلمة في المشاركة السياسية، هو الذي يجعل "الغنوشي" يجيز لغير المسلمين من تأسيس الأحزاب السياسية، للمطالبة بحقوقها المدنية في إطار ما تكترسه الشريعة الإسلامية.²

أما عن مسألة الحقوق السياسية للمرأة، ينطلق "الغنوشي" من نقد تلك الفتاوى التي تمنع المرأة من المشاركة السياسية ومن تقليد المناصب الرئيسية في الدولة (الرئاسة، الوزارات، مجلس الشورى-البرلمان..)، وهو يشير في ذلك إلى ما ذهب إليه "أبو الأعلى المودودي" والأزهر ولجنة الكويت في الأردن؛ إذ يعتبر، بعد أن يناقش الدعايم التي اعتمدوا عليها هؤلاء في فتواهم المانعة للمرأة من المشاركة،³ بأنه ليس هناك في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع من المشاركة السياسية (المرأة)، فذلك ظلماً للإسلام وللمرأة.⁴

مما سبق، نلاحظ بأن مفكري حركة الإخوان المسلمين بدءاً بـ "حسن البنا"، ومن لحقه فيما بعد، إلى "راشد الغنوشي"، قاربوا في تنظيرهم للنظام السياسي الإسلامي إلى ما هو موجود في الدولة الحديثة

1 - راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص. 126.

2 - نفس المرجع، ص. 294.

3 - حسب الغنوشي استندوا في موقفهم الرفض لمشاركة المرأة في الرئاسة والعمل السياسي إلى: قوله تعالى في الآية 34 من سورة النساء: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» وإلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» - رواه البخاري.

4 - راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص ص 128-133.

من مؤسسات وممارسات (الأحزاب السياسية، الانتخابات، الدستور، البرلمان/مجلس شوري..)، وخاصة في فكرة سيادة الأمة، وضرورة الخضوع الحاكم للمحاسبة والمراقبة (الشورى/الديمقراطية). لكن إلى جانب هذا الفكر الإسلامي التوافقي بين الدولة الوطنية والدولة الإسلامية، كان هناك تيار فكري آخر من داخل حركة الإخوان المسلمين، وهو التيار القطبي، الذي مثله فكر "سيد قطب".¹ أثار الفكر القطبي جدلا كبيرا واعتبره كثيرون بأنه يمثل قطيعة مع فكر "حسن البنا"²؛ بحيث حسبهم هو فكر مهدد لوجود الدولة الحديثة من أساسه من جهة، وأنه أحد المرجعيات الأساسية للتيارات الجهادية المسلحة المنتشرة في المنطقة من جهة ثانية.

نظرية "سيد قطب" في السياسة مبنية على فكري الحاكمية والمجتمع الجاهلي، فيما يخص مبدأ الحاكمية في تصور "سيد قطب" هناك من اعتبر بأنه جاء ليكرس مفهوم الدولة الدينية الثيوقراطية التي يستمد فيها نظام الحكم شرعيته من الله مباشرة³. لكن في الحقيقة عندما نقرأ كتاب "معالم في الطريق" الذي ضمن فيه أفكاره حول "الحاكمية" و"المجتمع الجاهلي"، لا نجد يقصد من مفهوم الحاكمية بأن تكون الدولة ثيوقراطية، أي دينية، وهو أكد ذلك في كتابه؛ إذ يقول:

"ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعينهم-هم رجال الدين- كما كان الأمر في سلطة الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم «التيوقراطية» أو الحكم الإلهي المقدس !!!- ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبنية"⁴

فالحاكمية التي نادى بها، لا تعني إضفاء الشرعية الدينية على الحاكم (دولة ثيوقراطية)، وإنما تعني الحكم بما أنزل الله، وأن يكون تشريع البشر مستمدا من الشريعة الإسلامية { فيقول: "...الحاكمية لله وحده. فيكون الله وحده هو المشرع للعباد؛ ويجيء تشريع البشر مستمدا من شريعة الله."⁵

لكن حتى لو لم ينادي بالدولة الدينية الثيوقراطية، فهذا لا يعني أنه حاول التوفيق بين مفهومه للحاكمية وأسس الدولة الحديثة (سيادة الأمة، الدستور)، كما كان قد فعل "حسن البنا" من قبل. ويرى

1 - أعدم عام 1966 من قبل جمال عبد الناصر بتهمة محاولة إحياء التنظيم الخاص والقيام بالثورة على نظام الحكم.

2 - من بين هؤلاء أنظر: على أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985، ص ص 178-189. أيضا: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي...، مرجع سابق، ص ص 202-209. وأيضاً: فهمي جدعان، مرجع سابق، ص 128.

3 - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي...، مرجع سابق، ص ص 193-209.

4 - سيد قطب، معالم في الطريق، (لبنان: دار الشروق، ط6، 1979)، ص. 60.

5 - سيد قطب، في ظلال القرآن، (لبنان: دار الشروق، ط32، 2003)، ص. 287.

"عبد الإله بلقزيز" أكثر من ذلك؛ بحيث يعتبر بأن فكر "سيد قطب" قائم على رفض تلك الأسس المتعلقة بالدولة الحديثة¹ (الانتخابات، حرية الاختيار، الأمة مصدر السلطات)، واستند بلقزيز في اعتباره هذا، على قول "قطب"، عندما يقول: "ودعك بعد هذا من تلك الخرافة التي تتحدث عن الأمة مصدر السلطات، وعن حق الانتخابات وحرية الاختيار.. إنها خرافة لا تستحق المناقشة"².

لكن في الحقيقة، هذه الجملة كتبها في سياق الحديث عن المعانات التي تعيشها البشرية من حرمان اقتصادي واجتماعي ناتج عن النظام الرأسمالي والدولة الحديثة؛ فهذه الأخيرة، أي الدولة الوطنية، لا تمثل، حسب رأيه (سيد قطب)، الجماهير المحتاجة، وإنما تمثل أصحاب رؤوس الأموال (وكانه تبني المقاربة الماركسية في نقد الدولة)، لذا هو هنا وكأنه يدعو إلى أن يكون فعلاً الحكم بيد الشعب؛³ بحيث الكلام الذي استدل به "بلقزيز" كان متبوعاً بقول سيد قطب: "فهذه الأمة مصدر السلطات هي هذه الملايين الجائعة الهزيلة، الجاهلة المستغفلة. هذه الملايين المشغولة نهارها وليلها بالبحث عن اللقمة..."⁴، وهذا الكلام خير دليل على "قطب" لم يكن يدعو للدولة الثيوقراطية، كما لم يطن ضد مبدأ "الأمة مصدر السلطات"، بل على العكس؛ فهو كان ينتقد عدم تطبيق هذا المبدأ الذي تم حصره فقط على أصحاب المصالح ورؤوس الأموال داخل الدولة الوطنية.

لكن في كتابه المهم "معالم الطريق" عام 1946م، كان واضحاً في نقد مبدأ "الأمة مصدر السلطات"⁵، لكن الذي قصده حسب السياق الذي جاء فيه ذلك النقد، هو أن لا تكون المرجعية التشريعية للبشر وإنما يجب أن تكون لله، وهذا لا يعني بأنه قصد بأن يجعل الحاكم يستمد شرعيته بتفويض من الله.

أما عن فكرة "المجتمع الجاهلي" الذي اعتمدها، كانت منزعجاً خطيراً في الخطاب الإسلامي؛ بحيث اعتبر المجتمع الذي لا يحتكم إلى الشريعة، أنه مجتمع جاهل وغير مسلم، حتى وإن أدى الشهادتين وصلّى وصام، وهذا في الحقيقة يعتبر خطاب تكفيري. بالنسبة لـ "سيد قطب" المجتمعات الجاهلية تأخذ شكلين؛ الأول يكون بنكران وجود الله من أساسه. والشكل الثاني تجده يقر بوجود الله ولكن يحصره فقط

1 - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي...، مرجع سابق، ص. 193

2 - سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية. لبنان: دار الشروق، ط. 13، 1993، ص. 11.

3 - نفس المرجع، ص. 8.

4 - نفس المرجع، ص. 11.

5 - سيد قطب، معالم في الطريق...، مرجع سابق، ص. 60.

في العبادات والمساجد ولا يحتكم إلى شريعة الله في الأمور الدنيوية¹، ومن هذه الزاوية يدعوا أصحاب الدعوة الإسلامية إلى دعوة الناس من أجل اعتناق العقيدة، حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وهو أيضاً يدعوا إلى ضرورة الثورة الشاملة والتمرد على من لا يحكم بما انزل الله² وبالطبع هذه الدعوة تعني مهاجمة أنظمة الحكم العربية.

هذا النوع من الخطابات الراديكالية التكفيرية، مثلت المرجعية الفكرية الأساسية لمختلف الجماعات الجهادية الراديكالية التي تتبنى العنف كوسيلة للتغيير ولتحقيق غاياتها³، مثل جماعة الهجرة والتكفير مصرية الأصل، والجماعة الإسلامية المسلحة⁴. وما حدث سابقا في الجزائر من طرف تلك الجماعات، في فترة ما يطلق عليه بالعهود السوداء 1992-2002م، مثل الحالة الأبرز والأوضح في المنطقة لمدى العنف، والدمار للدولة المجتمع معاً، الذي يمكن أن ينجّر عن المواجهة بين تلك الجماعات المسلحة وأنظمة الحكم العربية.

في سياق الحديث عن المرجعيات الفكرية المعتمدة من قبل الجماعات الإسلامية التي تتبنى القوة والعنف لتحقيق أهدافها، ينبغي الإشارة إلى أن تلك الجماعات عملت، بطريقة مباشرة وغير مباشرة، على تقويض أي إصلاح سياسي ممكن؛ بحيث من جهة ساهمت في القضاء على أي نخبة ثقافية يمكن أن تبرز على الساحة السياسية؛ إذ في ظل غياب أدنى متطلبات الأمن والاستقرار لا يمكن أن تظهر دعوات منادية للإصلاح السياسي والاقتصادي. ومن جهة أخرى، وهي مرتبطة بالأولى، تبني تلك الجماعات للعنف سهّل على الأنظمة المستبدّة من بناء خطاب أو إيديولوجية جديدة، تضيء نوع من الشرعية (الشرعية الأمنية) على استبدالها بالسلطة وفسادها وانتهاكها لحقوق مواطنيها؛ فبعد أن كانت الأنظمة السياسية العربية تبرز انتهاكاتهما واستبدالها وفشلها التنموي بحجة متطلبات عملية بناء الدولة تسبق إجراءات المحاسبة والديمقراطية (وهذا غير صحيح لا نظريا ولا عمليا)، وبحجة محاربة العدو الصهيوني والإمبريالية، أصبحت تبرز ذلك بحجة محاربة الإرهاب والمحافظة على الأمن والاستقرار.

¹ - سيد قطب، معالم في الطريق...، مرجع سابق، ص 105-106.

² - نفس المرجع، ص 59.

³ - للمزيد حول المرجعية الفكرية للجماعات الإسلامية التي تتبنى العنف، أنظر:

سعد المولى، الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين، (الإمارات العربية المتحدة: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012)، ص 415-567.

⁴ - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي...، مرجع سابق، ص 209.

الجماعات الجهادية وباسم أسلمة الدولة، أدخلت الدولة الوطنية في دوامة العنف، وساهمت في تعزيز الاستبداد بالسلطة. أمام هذا الوضع انتقلت المنطقة العربية من مشروع بناء الدولة ومواجهة النظام الاقتصادي العالمي غير عادل، إلى مكافحة العنف والإرهاب مع استثمار الأنظمة المستبدة لذلك من أجل تبرير فشلها التنموي وسياستها القمعية (الشرعية الأمنية)، وقد تعزز هذا الوضع الجديد بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، أين أصبحنا أمام تحالف وثيق بين الأنظمة العربية مع الدول الغربية في مقدمتهم الولايات المتحدة الأمريكية. هذا التحالف يهدف إلى القضاء على تلك الجماعات المسلحة، لكن المفارقة تتمثل في أن التحالف ساهم في تبرير تواجد تلك الجماعات بالمنطقة من جهة؛ وفي استمرار الأنظمة المستبدة من جهة ثانية.

إلى جانب فكر الإخوان المسلمين، بشقيه "البنائوي" و"القطبي"، نجد أيضا حزب آخر كان لديه انتشار كبير في الدول العربية والإسلامية، وهو حزب التحرير الذي أسسه "نقي الدين النبھاني" عام 1953م بفلسطين، هذا الأخير على عكس الإخوان المسلمين يدعوا إلى إقامة الخلافة الإسلامية مباشرة دون فكرة التدرج التي دعا إليها الإخوان المسلمين، كما لا يعترف بالديمقراطية بل يعتبرها كفرا. وحاليا قد تم حظر الحزب في معظم الدول العربية والإسلامية.¹

يتضح من توجه حزب التحرير ومن فكر "سيد قطب"، بأن الدولة الوطنية في المنطقة العربية تعيش أزمتان نابعتان من نفس المصدر (إشكالية الدين والسياسة)؛ الأولى وهي أزمة شرعية؛ فتيار نشط مثل حزب التحرير لا يعترف أصلا بنظام الدولة الوطنية؛ إذ يدعوا إلى تجاوزه من دون مقدمات. الأزمة الثانية تتمثل في بروز الجماعات المتطرفة التي تتبنى أفكار مشابهاة لأفكار "سيد قطب" من أجل تغيير الأنظمة بالعنف والمواجهة، ما أدى إلى عدم الاستقرار في كافة المنطقة العربية.

لكن بعيدا عن الأفكار المشابهاة للأفكار الراديكالية التي نادى بها "سيد قطب"، التي تمثل الاستثناء، وبعيدا عن فكر حزب التحرير أيضاً، يمكن القول بأنه هناك الكثير من الحركات الإسلامية التي تنشط على الساحة السياسية لا يتنافى فكرها ومنهجها مع نظام الدولة الوطنية الحديثة؛ بحيث لاحظنا تلك الاجتهادات الفكرية التي قدمتها رموز معروفة في الفكر الإسلامي على غرار "حسن البنا" وتلامذته و"راشد الغنوشي"، فهم يؤمنون بأسس الدولة الوطنية الحديثة وبمؤسساتها كما هي، فقط ما يطالبه

¹ - للمزيد حول الحزب التحرير، أفكاره ومنهجه في التغيير، أنظر في مواقع الحزب:

<https://hizb.net/?p=1191> و

<http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/bshow/40/>

هؤلاء¹، هو أن تكون الدولة الوطنية مرجعيتها إسلامية تحتكم إلى الشريعة الإسلامية، كما سبق وأن شرحناه؛ فإن ارتضى الشعب وصوّت لبرنامج هؤلاء، فإن ذلك لا يخالف أسس الدولة الحديثة، وإنما يجسّد مبدأ "الأمة مصدر السلطات" التي تختار نظامها.

والدولة الإسلامية التي نادى بها هؤلاء، مثلما لا تخالف نظام الدولة الحديثة، كذلك لا تخالف أسس النظام الدولي خاصة في مفهوم السيادة الجغرافية (الإقليمية)، وحتى إن طالب هؤلاء، علانيةً أو في الخفاء، بضرورة قيام الدولة الشاملة (الخلافة) التي تجمع كافة المسلمين، فهذا لا يخالف قواعد القانون الدولي في حالة قبول كل دولة وطنية إسلامية الاندماج مع بعضها البعض في شكل دولة فدرالية مثلاً.

لكن المشكل المطروح، يتعلّق بمسألة تطبيق الحدود (كقطع اليد مثلاً)، ومسألة الحريات في الإسلام التي بالطبع تتعارض في كثير من النقاط مع المواثيق العالمية لحقوق الإنسان المفروضة تقريباً على كل دول العالم. لكن السؤال الذي يطرح نفسه في حال تصويت الشعب لصالح نظام حكم لا يمثل للمواثيق الأممية المتعلقة بحقوق الإنسان التي "تحرس" الدول الغربية على الامتثال لها، في هذه الحالة أيهما أولى؟ إرادة الشعب "الأمة مصدر السلطات" أم إرادة الدول الغربية؟ هنا المشكل يصبح في تلك المواثيق التي صحيح فيها كثير من الإيجابيات لكنها أصبحت تفرض كما هي على مجتمعات ذات خصوصيات مختلفة، وأصلاً في الكثير من الأحيان يتم استغلال تلك المواثيق من قبل الدول الغربية فقط من أجل إسقاط أنظمة الحكم التي لا تتوافق مع مصالحها.

إذن نحن أمام محاولات لأسلمة الدولة الحديثة، وهذه المحاولات حسب "إسماعيل الشطي" هي غير واقعية بالنظر للتحديات التي تواجهها على مستوى النظام الدولي؛ فهو يرى بأن نموذج الدولة الحديثة وبنائه وانتشاره في العالم، كان من أجل ضمان استمرار هيمنة الغرب على العالم؛ بحيث تظهر فيه العديد من دول العالم بمظهر الدول المستقلة المتمتعة بالاستقلال، ولكنها في الحقيقة هي تابعة للغرب الذي عمل تقييدها بنظم اقتصادية ومالية وثقافية ومعاهدات وقوانين دولية². نفس النتيجة ولكن من زاوية مختلفة، أخلاقية، يرى "وائل حلاق" بأنه لا يمكن أبداً نجاح قيام حكم إسلامي وفق مؤسسات الدولة الحديثة

¹ - المفكر راشد الغنوشي في سياق الحراك التونسي، غير تماماً فكره بخصوص الدولة الإسلامية، فبعد أن يدعوا للدولة الإسلامية أصبح لا يجد حرج في الدولة العلمانية، للمزيد حول الموضوع أنظر المقال الذي ضمن فيه فكره الجديد، في:

Ghannouchi Rached, "From Political Islam to Muslim Democracy : The Ennahda Party and the Future of Tunisia". **foreign affairs**, (essay), september/Octobre 2016, in : <https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy> (27/09/2017).

² - إسماعيل الشطي، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة، (لبنان: منشورات صفاف، 2013)، ص 61.

كما نادى بها الحركات الإسلامية؛ فشكل الدولة الحديثة لا تقوم على الأخلاق مثلما هو في الحكم الإسلامي.¹

الخاتمة:

ختاماً لما تقدّم، يُلاحظ بأن الحركات الإسلامية التي اختارت أن تنشط داخل الدولة الوطنية عبر وسائل سلمية سياسية، كحركة الإخوان المسلمين، برنامجهما لا يتناقى أبداً مع نظام الدولة الوطنية، فقط هي تحاول أن تضيف الطابع الإسلامي على الدولة الوطنية، بأن تجعل الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع. على المستوى الداخلي، مبدئياً يمكن القول بأنه مادماً نتكلم عن الديمقراطية فإنه يكون لزاماً على الحركات الإسلامية وعلى أنظمة الحكم العربية والنخب غير الإسلامية، أن ترضى بلعبة الديمقراطية، فإن اختار الشعب الحركات الإسلامية، فهذا يعني بأنه قبل برنامجهما المتمحور أساساً حول تطبيق الشريعة الإسلامية، وبالتالي على باقي الأطياف السياسية أن ترضى بذلك، وإن لم يختار الشعب الحركات الإسلامية فإنّ على هذه الأخيرة أن ترضى بالنتيجة.

لكن الأمور لا تجري بهذه البساطة؛ فالأمر لا يتعلق باختبار رئيس أو سياسية معينة، بل هو يتعلق بهوية الدولة الوطنية وبوجودها من أساسه، وفي الحقيقة هذه المسائل لا يجري عليها انتخابات وتنافس بل يجب أن يكون عليها إجماع شبه عام ولا تحتاج أبداً للنقاش؛ فمن الصعب بمكان أن نتخيل حكم إسلامي في بلدٍ ما يُجري انتخابات وعملية سياسية تنافسية حول إمكانية الاستمرار في تطبيق الشريعة الإسلامية أو الكفّ عنها. ومن ناحية ثانية، من المعلوم لدى الكثير بأن فكرة الدولة الإسلامية أو أسلمة الدولة الوطنية، كانت مجرد تكتيك أو خطوة أولية من أجل إعادة إحياء الخلافة الإسلامية كهدف نهائي منشود، وبالتالي من غير المنطق أن يُسمح لتلك الحركات بأن تنشط سياسياً وفق أسس ديمقراطية، وأن تدخل في انتخابات ضمن الدولة الوطنية من أجل أن يكون هدفها إنهاء وجود هذه الدولة، التي سمحت لها بالنشاط عبر مؤسساتها وآلياتها. على هذا الأساس من المستحيل أن تجري انتخابات شفافة ونزيهة والحركات الإسلامية جزء منها، وحتى عندما حدث ذلك وفازت هذه الحركات، لاحظنا كيف تم توقيفها فيما بعد بالقوة، على غرار ما حدث في الجزائر ومصر. أما على المستوى الخارجي، فإن القوى الخارجية المستفيدة من النظام الوستفالي سوف لن ترضى أبداً بحركات إسلامية غير متحكم فيها تصل إلى سدة

1 - للمزيد حول مقارنة وائل حلاق، أنظر:

وائل حلاق (ترجمة: عمرو عثمان)، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي. لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الحكم، وهي تعلم بأن نواياها قد تصب في خانة إنهاء النظام الوستفالي المستفيدة منه. أما مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية ضمن حدود الدولة الوطنية، فهي صحيح تصطدم مع الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، لكن في الحقيقة العيب هنا ليس في الشريعة الإسلامية، بل في طبيعة النظام العالمي الذي فرض على العالم موثيق ومعاهدات لا تتناسب مع خصوصيات الكثير من المجتمعات المسلمة وغير المسلمة، ثم إنّ الأولوية لمبدأ "الشعب هو مصدر السلطات"، فإن اختار الشعب تطبيق الشريعة الإسلامية فإن ذلك من المفروض أن لا يخلق أي مشكلة محلية أو عالمية، فهو يدخل ضمن فلسفة الديمقراطية التي تدعي القوى الكبرى نشرها والسعي للحفاظ عليها.

المشكل الحقيقي ليس في ضرورة أسلمة الدولة أو فصل الدين عن الدولة، وإنما المشكل في عدم الحسم في هذه المسألة وعدم الوصول إلى إجماع داخلي؛ فنتج عن عدم الحسم هذا دخول المجتمعات العربية بنخبها في صراعات إيديولوجية مستمرة إلى يومنا هذا، تدور كلها حول: هل نطبق الشريعة الإسلامية أم لا؟ هل نقيم دولة على أساس علماني أم على أساس إسلامي؟ كان يجري على حساب النقاشات المتعلقة ببناء الدولة الحقيقية الضامنة لكرامة الإنسان، والسعي للبحث عن نظام سياسي قادر على تمكين المواطن من مراقبة الحكام، وأيضاً على حساب البحث عن النموذج الحقيقي للتنمية الغائبة منذ الاستقلال.

أما الأنظمة السياسية تبقى المستفيد الوحيد من عدم الحسم في مسألة الدين والسياسي؛ فهي من جهة استفادت من توجه النخب الثقافية نحو الصراع العلماني-الديني عوض أن يهتموا بالإصلاح السياسي وقضايا التنمية، ومن جهة أخرى استفادت من كسب الشرعية "الأمنية" وتبرير سيطرتها على السلطة واستبدالها، وذلك بعد أن قرّرت بعض الجماعات الإسلامية أن تتبني العنف كخيار لتحقيق غاياتها. هذا النوع من الشرعية القائمة على الأمن تعززت على المستوى الداخلي بفعل استمرار الجماعات الراديكالية في تبني العنف، وتعززت أكثر على المستوى الخارجي بعد أحداث 11 سبتمبر وما ترتب عنها من توجهات علمية جديدة، أهمها عولمة مكافحة ما يسمى بـ"الإرهاب".

قائمة المراجع:

أ.بالغة العربية:

1. القرآن الكريم.
2. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون. (تحقيق: عبد الله محمد الدرويش)، سوريا: دار يعرب، 2004.
3. أواميل على، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985.
4. محمد رشيد رضا، الخلافة. مصر: مؤسسة هنداوي، 2013، ص 14.

5. المجلس الوطني التركي (ترجمة: عبد الغني سني بك)، الخلافة وسلطة الأمة. مصر: مطبعة الهلال، 1924.
6. برهان غليون، نقد السياسية: الدولة والدين. المغرب: الدار البيضاء، ط4، 2007.
7. حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام حسن البناء. الإسكندرية: دار الدعوة، 1990.
8. حلاق وائل (ترجمة: عمرو عثمان)، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسية ومآزق الحداثة الأخلاقي. لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
9. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
10. الشطي إسماعيل، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة. لبنان: منشورات ضفاف، 2013.
11. الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر: الجذور التاريخية والفكرية. الإمارات العربية المتحدة: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012.
12. عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسية: دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001.
13. عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي. لبنان: منتدى المعارف، 2015.
14. عودة عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية. مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014.
15. قطب سيد، معالم في الطريق. لبنان: دار الشروق، ط6، 1979.
16. قطب سيد، معركة الإسلام والرأسمالية. لبنان: دار الشروق، ط13، 1993.
17. قطب سيد، في ظلال القرآن. لبنان: دار الشروق، ط32، 2003.
18. المولى سعد، الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين. الإمارات العربية المتحدة: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012.
19. يوسف القرضاوي، الحلول المستورة وكيف جنت على أمتنا. مصر: مكتبة وهبة، ط5، 1993.
20. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالها.. طبيعتها... موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين. مصر: دار الشروق، ط3، 2001.
21. يوسف القرضاوي، الدين والسياسية: تأصيل ورد شبهات. أيرلندا(دبلن): المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2007.

ب. باللغة الإنجليزية:

22. Ghannouchi Rached, "From Political Islam to Muslim Democracy : The Ennahda Party and the Future of Tunisia". **foreign affairs**, (essay), september/Octobre 2016, in : <https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy> (27/09/2017).