نقد الخطاب السياسي الإسلامي

مناظرة بين خالد محمد خالد ومحمد الغزالي وعبد المتعال الصعيدي

د. ناصر محمد عبد اللطيف المهدي (*)

تمهيد:

يعدُّ النظام السياسي في الإسلام، أو العلاقة بين الدين والدولة، من القضايا المهمة التي احتلت حيزًا كبيرًا من اهتمامات المفكرين العرب في العصر الحديث ، وما زالت هذه القضية تمثل جدلاً كبيراً في الفكر المعاصر، وليس أدل على ذلك من أن صاحب أكثر الدراسات المعاصرة جدلاً في صراع الحضارات ، صمويل هنتنجتون يَعتبر أن الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية هو من مميزات الحضارة الغربية ، دون غيرها ، وأن مجمل عوامل الصراع بين الإسلام والغرب، تعود إلى منطق الإسلام في ربطه بين الدين والدولة ، ومنطق الغرب في الفصل بين مملكة الرب ومملكة القيصر(*).

ويمكن القول ، أن الحديث عن العلاقة بين الدين والدولة ، ظهر في الكتابات الأولى لرواد النهضة، فوجدناه - مثلاً - عند رفاعة الطهطاوي(١٨٠١- ١٨٧٣م) ، وذلك على إثر ظهور نموذج آخر للعلاقة بين الدين والدولة ، لم تألفه المجتمعات العربية الحديثة ، وهو النموذج الأوربي الذي برز - أكثر ما برز- مع الحملة الفرنسية على مصر، حتى لو اختلفت الآراء حول ذلك .

وقد انقسم المفكرون حولها إلي تيارين ، التيارالتوفيقى ممثلاً في: جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ -١٨٩٧)، وعبد الرحمن الكواكبي(١٨٥٤- ١٩٠٢م)، و محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥م)، ورشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، وغيرهم، من الذين دافعوا عن النظام السياسي في الإسلام ، باعتبار أن الإسلام ليس دينًا فقط ، ولكنه دينًا ودولة ، مع التسليم بإمكانية تطوير هذا النظام حسب مستجدات العصر .

(*) مدرس - كلية الآداب - جامعة سوهاج.

والتيار العلماني ممثلاً في: شبلي شميل (١٨٦٠– ١٩١٧م)، ويعقوب صروف(١٨٥٢– ١٩١٧م) ، وفرح أنطون(١٨٧٤– ١٩٢٢م) ، وغيرهم، من الذين رأوا أن النظم السياسية هي نظم دنيوية بحتة ليس لها أدنى علاقة بالدين ، وبالتالي يجب الفصل التام بين الدين والدولة ، حتى كان إعلان مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١–١٩٣٨) إلغاء الخلافة الإسلامية متمثلة، آنذاك، في الدولة العثمانية . فكان ذلك من المواقف المهمة التي أثير حولها النقاش والجدال حتى جاء الشيخ علي عبد الرازق(١٨٨٨– ١٩٦٦م) مؤيداً فصل الدين عن الدولة بكتابه "الإسلام وأصول الحكم" عام ١٩٢٥م الذي أثار ضجة فكرية بين مختلف التيارات ، خاصة ، وأن هذه الآراء صدرت عن مفكر أزهري ، فتوالت الردود عليه من عدد من المفكرين منهم : محمد رشيد رضا في "الإسلام وأصول الحكم" و"بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام"، ومحمد الخضر حسين (١٨٧٦– ١٩٥٧م) في "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم"، ومحمد الطاهر عاشور (١٨٧٩– ١٩٧٣) في "نقض علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم"، ومحمد بخيت المطيعي (١٨٥٤–١٩٣٥) في"حقيقة الإسلام وأصول الحكم"، ومحمد ضياء الدين الريس في "النظريات السياسية في الإسلام"، و"الإسلام والخلافة في العصر الحديث"، وقد دارت رحى المعركة حول أصول الخلافة في الإسلام ونظام الحكم فيه، وعن العلاقة بينه وبين السياسة ، ذلك الجدال الذي مثل نقطة تحول فكري مهمة في تاريخ الفكر العربي والإسلامي ولم تنقطع الكتابات حول هذا الموضوع من قِبل المفكرين. حتى ظهور مفكر أزهري آخر هو خالد محمد خالد (١٩٢٠ –١٩٩٦) الذي أثار القضية مرة أخرى من خلال" كتابه من هنا نبدأ " عام (١٩٥٠ م) فكان النظام السياسي في الإسلام من أهم القضايا التي أثارت الجدال بينه وبين معارضيه من أمثال: عبد المتعال الصعيدي (١٨٩٤–١٩٥٨) ، محمد الغزالى (١٩١٧– ١٩٩٦م) وغيرهم ، من الذين ناقشوا القضية من منظور مختلف نسبياً عن سابقيهم ، نظراً لاختلاف الزمان وتطور المشكلات المثاره على الساحة الفكرية ، مما شكل دافعاً لإثارة القضية مرة أخرى.

كان من أهم الدوافع التي شكلت فكر خالد محمد خالد ، باعتباره ممثلاً للاتجاه العلماني ، في رفض النظام السياسي الإسلامي، هو ظهور نجم الأخوان المسلمين ، بوصفها حركة دينية لها توجهات سياسية ، عـــــام (١٩٥٠ م) وتوحيده بين هذه الحركة والنظام السياسي الإسلامي في ذاته، والحكم على النظام من خلال الحركة .

ومما يكسب القضية أهمية – في نظرنا على الأقل – أن نجم الأخوان المسلمين قد عاد للظهور مرة أخرى في الأفق السياسي ، ليس المصري، فحسب، بل والعربي أيضاً ، وهنا يبرز تساؤل مهم : هل رفض النظام السياسي الإسلامي خاضع لنفس الهواجس التي من شأنها التوحيد بين الذات والموضوع أو بين النظام السياسي ومن يَدعون أنهم يطبقون ذلك النظام ؟ أو أن النظام السياسي الإسلامي يجب أن يُدرس بموضوعية بعيداً عن كل تلك التيارات.

ومن الجدير بالذكر أن جوهر القضية كان يقوم حول عدة تساؤلات رئيسية ومهمة يمكن حصرها في الآتي :

- هل للإسلام خطاب سياسي ؟ وماهى ثوابته ومتغيراته ؟
- هل هناك سلطة دينية أو سلطة سياسية مدنية تحافظ على الثوابت العقدية ؟
- هل تعدد أشكال الحكومات وتباين الاتجاهات السياسية من أمور السياسة أو من أمور الدين ؟
- هل رفض البعض الربط بين الدين والسياسة في الإسلام يُعد تقليداً للمنحى الأوربي في عصر التنوير أو يرد إلى الجمود الفكري الذي عطل الاجتهاد أو هو عدم قدرة المتناظرين على الفصل بين صلب الدين والفكر الديني ؟

نحاول، من خلال الصفحات التالية، الاجابة عن التساؤلات السابقة من خلال استعراض رؤية الاتجاه العلماني ممثلاً في: خالد محمد خالد من ناحية ، ورؤية الاتجاه التوفيقي ممثلاً في : عبد المتعال الصعيدي ، ومحمد الغزالى ، وبعض من دخلوا المعركة من بعيد ، من ناحية أخرى.

أولاً: رؤية خالد محمد خالد:

من أهم القضايا، التي أثارها خالد محمد خالد في كتابه "من هنا نبدأ"، قضية العلاقة بين الدين والدولة ، أو الحكومة الدينية كما يسميها هو، وقد جعلها أحد الأركان الأربعة للبداية الصحيحة لنهضة مصر. لذلك فهو يحمل على هذا النوع من الحكومات ويرى فسادها وعدم أهليتها لإقامة مجتمع عصري سليم، إلا إذا حدث الانفصال التام بين الدين والدولة، وفي سبيل ذلك يعتمد على ثلاث ركائز أساسية أقام عليها تصوره هذا:

- الركيزة الأولى: تتبلور عنده في بحث خصائص الدين، ومهمة الرسول(ﷺ)، ومقارنة ذلك بما ساد في فترات الحكومات الدينية من تشويه لصورة الدين، ومزايدة على مهمة الرسول(ﷺ) من وجهة نظره.
- الركيزة الثانية: تتبلور في بحث دواعي إقامة الحكومة الدينية، وهي الحدود الشرعية ورأي الفقهاء فيها، وموانع تنفيذها وصلتها بالحكومة الدينية.
- الركيزة الثالثة: تعتمد على بيان خصائص الحكومة الدينية أو صفاتها ، ومدى علاقتها بالتشريع الإسلامي.

بداية هناك مقدمة ضرورية يحمل عليها خالد محمد خالد الركائز الثلاث الرئيسية التي تمثل موقفه، وهي ذهابه إلى أن ما يُعرف بالحكومة الدينية، التي تجمع بين طياتها كلاً من الدين والدولة أي السلطة الدينية والسلطة الزمنية، هي عبارة عن تجربة فاشلة، وأن العمل على عودتها هو دعوة إلى الحكم الاستبدادي الذي تخلصت منه الإنسانية منذ زمن، كذلك فإن هذه الحكومة تعد مجازفة بالدين ذاته تعرضه للخطر، ذلك أن مزج الدين بالدولة يُفقد الأمة الدين والدولة معًا، أما ترك كل منهما في مكانه فإن الفائدة تكون أعمق وأشمل وأصلح للمستقبل[1].

الركيزة الأولى تتمثل عنده في بيان خصائص الدين النقية الواضحة قبل أن تختلط به الحكومات وتأخذ منه صفته وتسمى حكومة دينية، فيرى أن هذه الخصائص تتمثل في:

- إعلان عقيدة التوحيد وخلع أولئك البشر المؤلَّهين عن عروشهم التي استعبدوا بها الناس، فقد جاء الإسلام ليعلن أن البشر سواسية ويعلي لواء الحرية وبذلك يصبح هدف الدين هو تحرير البشر من التسلط والاستغلال.
- العدل في الحكم والإخلاص في العمل.
- التآلف بين أفراد المجتمع وتمجيد المتحابين في الله.

ويرى تعقيبًا على ذلك أن الحكومات الدينية التي قامت عبر التاريخ لم تشتمل على صفة واحدة من الصفات السابقة[٢].

ويوضح كذلك، في الإطار نفسه، وظيفة ومهمة الرسول(ﷺ)؛ فيرى أنه كان هاديًا وبشيرًا، وليس رئيس حكومة ولا جبارًا في الأرض، فمهمة الدين، كما صورتها وقائع كثيرة، هي النبوة لا الملك، الهداية لا الحكم، فلم يكن الرسول(ﷺ) حريصًا على تمثيل شخصية الحاكم، لأن مقامه أرفع من ذلك، وإن كانت هناك بعض الضرورات الاجتماعية التي ألجأته إلى القيام ببعض المهام الدنيوية لتحقيق السعادة لمجتمعه الجديد، ولكنه نفض يده في كثير من أمور الدنيا حين قال "أنتم أعلم بأمور دنياكم" [٣] ويقول في ذلك صحيح أن الرسول(ﷺ) فاوض، وعقد المعاهدات، وقاد الجيش، ومارس كثيرًا من مظاهر السلطة التي مارسها الحكام، وأقام بعض خلفائه من بعده حكومات واسعة النفوذ، عظيمة السلطان، كان العدل لحمتها وسداها، ولكن هذا لا يعني أن هناك طرازًا خاصًا من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه، بحيث إذا لم يقم، يكون قد انهد منه ركن أوسقطت فريضة، بل كل حكومة تحقق الغرض من قيامها، وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة، يباركها الدين ويعترف بها[٤]

ويفسر خالد محمد خالد ما حدث من توفيق، في فترات الحكومة الدينية التي تلت حكم الرسول(ﷺ) مثل خلافة أبي بكر الصديق وعمر، بأن هذا الطراز يعد نادرًا، بل يكاد يكون ظاهرة غير طبيعية، فهو يعتمد على الكفاية الشخصية التي كان يتمتع بها رؤساء هذه الحكومات، بدليل أنه عندما تُوُفِّيَ هؤلاء ذهبت هذه المثاليات وحلت محلها أخطاء أودت بحياة عثمان(رضي الله عنه) وفتحت على المسلمين أبوابًا عاصفة هوجاء، ثم توالى بعد ذلك

الحكم الجائر والملك العضوض الذي كان يزعم أنه ليس حكمًا دينيًا فحسب، بل حكم الله ورسوله، مما يدل على فساد الحكومات الدينية بكافة أشكالها(٥).

أما الركيزة الثانية فتتمثل في مناقشة خالد محمد خالد لدوافع الذين ينادون بالحكومة الدينية فيجدها في ثلاثة دوافع هي:

القضاء على الرذائل، وإقامة الحدود، وتحرير البلاد وتقدمها الاقتصادي، ويرى أن هذا يمكن أن يتم بطريقة أفضل في انفصال الدين عن الدولة وليس في اندماجهما وحدة واحدة. أما الدافع الأول فلا سبيل إليه إلا بتطهير النفس وتعويدها على احترام ذاتها والدولة لا تستطيع بقوانينها أن تعطي البشر نقاوة النفس، فالدين وحده هو القادر على إيقاظ الضمير الإنساني، وإشباع الحاجات الروحية ، والترويض، والإقناع، والتسامح، والمنطق الهادي. أما حين تتحول هذه الوسائل إلى سوط الحكومة الدينية فإن هذا يؤثر على الفضيلة تأثيرًا سلبيًا.

أما الدافع الثاني فهو إقامة الحدود، حيث يرى أن هذه الحدود موقوفة عن العمل ولا مجال لإقامتها، فمثلاً حَد السرقة عطّله عمر بن الخطاب(ﷺ) أيام المجاعات وصارت سنة رشيدة من بعده ولا مجال لإقامته في العصر الحالي، حتى يعم الرخاء مكان الفقر وحينها يطبق ذلك الحد، وعندها لن نكون في حاجة لحكومة دينية لإقامته، لأن مادة واحدة في القانون كفيلة بهذا. أما حد الزنا فإن أمر إقامته يحمل موانع تنفيذه؛ ذلك أن الشروط التي وضعها الشرع لإقامة ذلك الحد هي إقرار صاحب الخطيئة أو البيِّنة؛ والبيِّنة أربعة شهود ويكاد يكون من المستحيل حدوث هذه الشروط، وهذا رحمة من المشرع نفسه بالناس، ولذلك فإن الذين اعترفوا بالجُرم على مرّ التاريخ معدودون، ودفعهم إلى الاعتراف نزعة مثالية تكاد تكون نادرة أو منقرضة.

وما ينطبق على حد الزنا، ينطبق كذلك على حد الخمر، في صعوبة تنفيذه واستحالته، فهو لا يُقام كذلك إلا بالإقرار أو البينة؛ وهما شاهدان لا تتوقف شهادتهما على رؤية الشارب وهو يشرب فقط، بل لابد في رأي

بعض الفقهاء أن يشهد بأنه شرب وهو عالم مختار وهذا يدخل في نفس الشارب وضميره ومن الصعب الوصول إليه.

وبذلك تنتفي الضرورة التي يدعى من أجلها أصحاب الحكومة الدينية أنها ضرورة لإقامة تلك الحدود أو أنها الوسيلة الأصلح لإقامتها(٦).

أما الركيزة الثالثة فهي بيان خصائص ما يسمى بالحكومة الدينية، ويرى أن لهذه الحكومة عدة خصائص تميزها عن غيرها من الحكومات ليس لها بالدين صلة ولا تستلهم مبادئها من كتاب الله وسُنَّة رسوله، بل من نفسية الحاكمين وأطماعهم وهي:

- تقوم الحكومة الدينية على الغموض المطلق، فهي تعتمد على سلطة غامضة مشوشة تقوم على التسليم المطلق والطاعة العمياء، فهي تعلل وجودها بأنها هي ظل الله في الأرض، ولا تفسر منهجها حتى لا يتمكن أحد من مناقشتها، زاعمة أنها فكرة إلهية(٧).
- لاتثق الحكومة الدينية فى القدرة على التفكير، لأنها تخافه وتخشاه، لذلك فهي تقنع الناس بضرورة التقليد والتبعية دون الابتكار والتقليد.
- تخاطب الحكومة الدينية في الناس الحالة النفسية، فتوهمهم بأن كل معارض لها يريد تجريد المجتمع من الدين؛ بهدم السلطة التي تصونه وتمثله.
- تتميز الحكومة الدينية بالغرور المقدس فهي لا تقبل النقد ولا التوجيه، فضلاً عن المعارضة، لذلك فإن حرية النقد أو الفكر ليست من الأشياء الواردة عن أصحاب هذه الحكومات.
- تتصف الحكومة الدينية كذلك بالوحدانية المطلقة، لذلك فهي تكافح الفكر المخالف والرأي المعارض، فالحرية عندها هي التحرر من الخطيئة وأكبر خطيئة هي نقد الحكومة وسؤالها لماذا؟
- تتصف الحكومة الدينية بالجمود، ولذلك فإن استجابتها للحياة استجابة عكسية وسلبية فهي لا تسير معها بل ضدها ويزاملها دائمًا الركود والوراثية.

– ومن خصائص الحكومة الدينية كذلك القسوة والإفراط في التنكيل بالمعارضين، ولذلك يضع خالد محمد خالد على رأس هذا الفصل من كتابة مقولة فولتير"إن الذي يقول لك: اعتقد ما أعتقده وإلا لعنك الله– لا يلبث أن يقول لك: اعتقد ما أعتقده وإلا قتلتك".

هذه الخصائص، أو الغرائز عند خالد محمد خالد، هي التي تحرك نفسية حكام الحكومة الدينية باسم الدين وتعين لهم اتجاهاتهم، وهي في حقيقة الأمر بعيدة كل البعد عن حقائق الدين واتجاهاته، فلا توجد حكومة ما استغلت قداسة الدين وعصمته إلا وهي تشتمل على كل هذه الخصائص، وعلى ذلك فإن كل الحكومات التي حكمت الناس عبر التاريخ باسم الدين، هي حكومات فاسدة، وكانت المثل الأسوأ للحكم فيما عدا قلة نادرة(٨).

ويقوم خالد محمد خالد بعملية استقرائية لتاريخ الحكومات الدينية المسيحية والإسلامية، موحدًا بين الاثنين، فيجد أنها سلبت حرية الفرد والمجتمع واستخدمت أبشع الوسائل لتعذيب المعارضين لها، وأنها لو قامت في مصر في الوقت الحاضر، فإنها سوف تنقلب شرًا وفوضى أكثر من سابقتها عبر التاريخ، ويعقد خالد محمد خالد مقارنة بين فساد تلك الحكومة وفساد بعض الحكومات المدنية، فيرى أن الثانية قد تستعمل وسائل التعذيب والبغي والبعد عن حرية الفكر والتعبير، ولكن الفرق بين الاثنين أن الحكومة الدينية لا معقب لحكمها ولا معارض لمشيئتها المستمدة من الإله، أما الحكومة المدنية فإنها لا يمكن أن تبقى طويلاً مهما حاولت تبرير تسلطها، وذلك لأن وراءها قوى تشريعية وقضائية وآراء حرة قادرة على زلزلتها، تتمثل في المعارضة التي تمثل لها وظيفة سياسية يقدسها الدستور ويحترمها القانون، في حين أنها تمثل في الحكومة الدينية جريمة وكفرًا، مهما تظاهر القائمين عليها بالتسامح(٩).

وفي نهاية بحث هذه المسألة يخرج خالد محمد خالد بنتيجة من الركائز الثلاث السابقة، مؤداها التفرقة بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة؛ فالدين وظيفته الدعوة والإرشاد إلى أنبل ما في الإنسان من معنويات وفضائل، وتبليغ رسالة الله التي تهدي إلى الحق والفضيلة، أما وظيفة الدولة فهي

رعاية المصالح المدنية للأمة والمحافظة عليها وفق الأحكام والقوانين المرعية[١٠].

وعلى ذلك فالفارق بينهما كبير، فاختصاص رجل الدين هو العناية بالنفس الإنسانية حتى تظل وثيقة الصلة بخالقها ووسيلته الوعظ والإرشاد والإقناع، أما رجل الدولة فوظيفته هي حماية القانون وتنفيذه لصالح الأمة ووسيلته الإكراه والعقاب لمن لا يلتزم بالحقوق والواجبات المفروضة عليه، وبالتالي لا يجوز خلط الأوراق بين الوظيفتين؛ لأن الدين يجب ألا يستخدم الإكراه كوسيلة من وسائل نشر مبادئه أو الدفاع عنها في وجه المشككين فيها، والأفضل لرجل الدين الحق أن يظل في مكانه مبشرًا ونذيرًا فقط[١١].

ويؤكد خالد محمد خالد أن الدين ليس في حاجة لأن يكون دولة، لأنه ليس أدنى مرتبة منها حتى يندمج فيها، هذا من ناحية، ولاختلاف طبيعة كل منهما من ناحية أخرى، فالدين حقائق خالدة لا تتغير، بينما الدولة نظم تخضع لعوامل التطور والترقي المستمر والتبدل الدائم، وهي بهذا عرضة للنقد والتجريح والعلو والهبوط، وما إليها من متغيرات، يجب ألا يتعرض الدين لمثلها[١٢].

وقبل أن ننتقل إلى رأي المعارضين لفكر خالد محمد خالد، نود أن نشير إلى أن فكرة فصل الدين عن الدولة ليست جديدة فقد سبقه في المناداة بها كثيرون من رواد الاتجاه العلماني في الفكر العربي والإسلامي: شبلي شميل، وفرح أنطون[١٣]، وسلامة موسى(١٨٨٧- ١٩٥٨م) [١٤]، وإسماعيل مظهر(١٨٦١- ١٩٦٢م) [١٥]. في مرحلته العلمانية، وعلي عبدالرازق، وطه حسين(١٨٨٩- ١٩٧٣م) [١٦]. حيث أكدوا جميعًا على ضرورة الفصل بين الدين والدولة وأن لكل منهما دائرته الخاصة وفلكه الذي ينبغي أن يدور فيه؛ لأن الخلط بينهما يضر بالدين فيصيبه بالجمود ويضر الدولة فيقتل حرية الفكر والتعبير، وأن مهمة الدين روحية فقط لا علاقة له بالسياسة والحكم. غير أن الشيء الذي يبدو فيه خالد محمد خالد مختلفًا عنهم فيه هو المبررات التي ساقها لتأكيد فكرته والتي حصرناها في

الركائز الثلاث السابقة الذكر، فتبدو أكثر عمقًا وتفصيلاً من الدلائل التي ساقها سابقوه.

ثانيًا: رؤية المعارضين له:

نود أن نشير – بداية – إلى أن ردود المعارضين لخالد محمد خالد، لم تأت على وتيرة واحدة، فقد ركز بعضهم على جوانب دون الأخرى في هدم الركائز الثلاث السابقة الذكر التي بنى عليها خالد محمد خالد تصوره، إلا أن المقدمة التي حملوا عليها انتقاداتهم تتنافى مع المقدمة التي بنى عليها ركائزه، وهي تتمثل عند محمد الغزالي في أن الإسلام عبارة عن منهج فكري يشتمل على مجموعة ضخمة من المبادئ الروحية والعملية، تتمثل في القواعد والقوانين العامة لإصلاح شئون الفرد والمجتمع والدولة، أما عن طبيعة الحكم الديني فهي لا تستدعي صورة رجال الدين وسيطرتهم على مقاليد الحكم، لأنه لا يوجد في الإسلام ما يسمى رجال دين أحق بهذا الوصف من غيرهم، فالمسلمون جميعهم رجال لدينهم، بل يوجد رجال أحرار الفكر والضمائر والعقول يديرون عجلة الحياة إلى الأمام لا إلى الخلف(١٧).

أما المقدمة التي حمل عليها عبد المتعال الصعيدي ردوده، فهي أن طبيعة الحكومة الإسلامية أولاً وقبل كل شئ هي طبيعة إنسانية عالمية تسوِّي بين الشعوب وتصلح لكل زمان ومكان، فهي متسعة الحدود بعيدة، عن التعصب والطائفية، لذلك فهي حكومة عالمية(١٨).

فيما يخص المرتكز الأول وهو بحث خصائص الدين وعلاقته بالحكومة الدينية وبيان مهمة الرسول(ﷺ)، يرى محمد الغزالي أن المقدمة التي حمل عليها خالد محمد خالد كل استنتاجاته في هذا الجانب قد جانبه الصواب فيها، فقد عقد مقارنة بين الدين الإسلامي، وحكومات دينية لا تمت له بصلة، وغير مستمدة من وحيه ولا تشريعه، ثم خرج بنتيجة مؤداها: بُعد المسافة بين هذه الحكومات والدين الإسلامي، أما نوع الحكومة المستمدة من الدين والمهتدية بتشريعه وقوانينه، فيرى محمد الغزالي أن لها عدة

خصائص؛ تتمثل في دستور أصلي وقوانين فرعية، أما الدستور الأصلي فهو:

- للوجود سيد واحد يلتقي عنده الجميع، وهو الأحق بمعاني الإجلال والتقديس.
- الناس جميعًا سواسية لا تفاضل بينهم إلا بالعمل في خضوعهم لقوانين الله.
- الله وحده هو المشرع الفرد، وليس لبشر أن يدين أحدًا أو يشرع له.
- الوحي هو دعامة العدالة في شئون المجتمع والدولة، فحيث لا يوجد الحق لا يكون هناك وحي ولا شرع.

وأما القوانين الفرعية، فتتمثل في التشريعات الفرعية الكثيرة الموجودة في الإسلام كلها بدرجة واحدة من الأهمية، منها ما يتصل بالشئون الشخصية مثل الزواج والطلاق والميراث وما إليها ومنها ما يتصل بالشئون التجارية كالبيع والإدارة والمضاربة وما إليها، ومنها ما يتصل بالشئون الاجتماعية كالقصاص والجرائم والديات وما إليها، ومنها ما يتصل بالنواحي الاقتصادية كالربا والاحتكار وما إليها، ومنها ما يتصل بالمنازعات السياسية كالثورات والحروب والمعاهدات وما إليها[١٩].

ويرى الغزالي أنه من خلال هذا الدستور الأصلي وتلك القوانين الفرعية ، يتكون الحكم الإسلامي وهو وثيق الصلة بالإسلام ودستوره وتشريعاته، وهذا يتنافى وقول خالد محمد خالد بأن خصائص الدين الحقة بعيدة عن الحكم الديني.

أما فيما يخص تحديد مهمة الرسول(ﷺ) والتي حصرها خالد محمد خالد في الهداية والنبوة لا السياسة والحكم، فإن محمد الغزالي[٢٠]. وعبد المتعال الصعيدي[٢١]، ومحمد يوسف دياب[٢٢] متفقون جميعهم على عكس ذلك، ويرون أن الرسول(ﷺ) كان حاكمًا لأمته بكل ما تحتوي هذه الكلمة من معنى ليس باعتراف خالد محمد خالد بذلك فحسب، إنما بتحديد الله(ﷻ) هذه المهمة له، في قوله جلت قدرته: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ (النساء، من الآية١٠٥)، وقد ندد الله سبحانه

بالإعراض عن حكم القرآن في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (آل عمران، الآية٢٣)، وغيرهما من الآيات التي تدل على أن الله سبحانه شرع في كتابه وأمر الرسول(ﷺ) بالتنفيذ، واعتبر أن تعطيل هذه الأحكام خروجًا على شرعه، ويؤكد محمد الغزالي أن هذه الأحكام المقررة هي جزء من الدين، وليست جزءًا من الدنيا التي صورها خالد محمد خالد من خلال إيراده لحديث تأبير النخل في غير موضعه. فالحديث ينص على أن أمور الزراعة وما شابهها ليست من الأمور التي أتى الرسول(ﷺ) حتى يفقه الناس فيها ولا توجد صلة بين هذا الحديث وشئون القضاء ونصوص الأحكام التي لم ينزل بها الوحي على الرسول(ﷺ). فحسب، بل إن الوحي نزل بها من قبله على أنبياء كثيرين وأمر الرسول بإقامتها نزولاً على حكم التوراة والإنجيل.

ويؤكد محمد الغزالي على أن الرسول(ﷺ) مؤسس دولة، فقد وضع الأساس لحكم إسلامي واسع النطاق، ودشن الوسائل الحربية والنفسية والسياسية لهذا الحكم، فقد مارس الحكم وتقلد مسئوليته الداخلية والخارجية، وهذا ينافي قول خالد محمد خالد في أن الرسول(ﷺ) كان حريصًا على تمثيل شخصية الرسول لأن مقام الرسالة أرفع من مقام الحاكم، فقد توفرت في الرسول(ﷺ) والراشدين من بعده شخصية الحاكم، ولا يجب أن نقيس بغير هؤلاء على نوعية الحكم الديني(٢٣).

ومما له علاقة بالموضوع نفسه اتهام خالد محمد خالد للحكم الديني بالخيال والمثالية، وأنه لا يوجد كثيرون أمثال أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، نجد أن عبد المتعال الصعيدي يرى أن حكومة أبي بكر وعمر لم تكن حكومات مثالية، وهي ليست مستحيلة، بل ممكنة ولا يعني نجاحها أنها كانت متوقفة على الكفايات الشخصية للقائمين عليها، مع أن هذا العامل له اعتباره، إلا أن الأهم هو التزام هؤلاء بالحدود الحقة الواضحة للحكومة الدينية(٢٤).

وينحو محمد الغزالي بالحديث منحًى آخر، فيرى أن المقارنة بين حكم الراشدين بوصفهم أشخاصًا، وحكم النظم الديمقراطية الحديثة، مقارنة

مجانبة للصواب، لأنها مقارنة بين حُكام بأشخاصهم وسيرهم وبين تعاليم الثورة الفرنسية أو مواثيق الأمم المتحدة مثلاً، فإما أن نقارن بين رجال ورجال أو بين مبادئ ومبادئ، وذلك لأن البحث الاستقرائي في تاريخ الذين طبقوا الديمقراطية وما زالوا يمارسونها، يثبت أن هناك بعض التجاوزات التي حدثت عبر تاريخها، سواء الفرنسية أو الإنجليزية، أو حتى الأمريكية المعاصرة، فهل هذا يعني العودة إلى حكم الفرد ورفض النظم الديمقراطية؟ أم يعني الاتجاه نحو تصحيح هذه السلبيات؟ وهذا ما يجب أن يحدث في الحكم الديني، فلا يجوز القياس على أخطاء بعض الظالمين وتعميم الحكم بعد ذلك على جميع أنواع الحكم الديني(٢٥).

أما فيما يخص المرتكز الثاني من مرتكزات خالد محمد خالد، وهو بحث أمر إقامة الحدود، وربط أنصار الحكومة الدينية إقامتها على الوجه الصحيح بها، ونفي خالد محمد خالد لذلك فإن هذا الأمر قد توسع فيه محمد الغزالي، فيرى أن منطلق هجوم خالد محمد خالد على الحدود هو عدم إعجابه بطريقة تنفيذ هذه الحدود في بعض الحكومات المنعوتة بأنها إسلامية، فقد حمل على الحدود بدلاً من أن يحمل على الأوضاع والملابسات الاقتصادية المتردية(٢٦).

ويرى الغزالي أن القول بأن هذه الحدود موقوفة التنفيذ، أو أنها للإيهام المجرد، أو أن الرسول(ﷺ) قد عطلها يوم شُرعت، هذا القول لا يمثل الحقيقة، لأن الأمر بإقامة الحدود صريح في الكتاب والسنة، وقد قام النبي(ﷺ) بتنفيذها جميعًا في أحوال كثيرة، ورفض قبول الشفاعة فيها، واكتفى في بعض الأحيان بالقرائن الحاسمة ولم ينتظر توافر الشهود، مما جعل الفقهاء يأخذون بالقرينة في موضع الشهادة ويقيمون الحد بها.

وهذا لا ينفي أنه(ﷺ) راجع بعض الناس عندما اعترفوا على أنفسهم بالجريمة، وهذا يسجل لصالح عظمة الدين وليس طعنًا في الحدود المنوط بها منع الجريمة ومحاربتها(٢٧).

ويؤكد محمد نبيه الغرباوي أن تسامح الإسلام لا يعني أبدًا التساهل في إقامة الحدود؛ لأن هذا التسامح يعني صلاحية أحكام الدين لكل زمان

ومسايرتها للتطور، ولا يعني الاستغناء عنها إلى القوانين الوضعية الأخرى(٢٨).

ويؤكد الغزالي أن القول بأن قوانين الحدود ليست جدية من قبل خالد محمد خالد سوف يؤدي بنا إلى التعطيل، ليس في المعاملات فقط، بل في العبادات أيضًا تمشيًا مع النزعة العصرية؛ ذلك أن العقل الذي يريد أن يتأول نصوص الفقه التشريعي في الحدود والقصاص والمعاملات سوف يتأول فيما بعد النصوص الخاصة بالعبادات(٢٩).

وعلى ذلك فإن الذين يفهمون أن الحدود موقوفة التنفيذ لمثل هذه الملابسات، أو لما أحيطت به من ضمانات، إنما يُسيئون فهم النصوص الثابتة والآثار الواردة، فينبغي ألا نتخيل حكم يزيد بن معاوية أو الحجاج بن يوسف ونقيس عليهما كأمثلة للحكم الديني، ونخرج بنتيجة تقول إن رعاية هذه الحدود في ظل دولة مدنية أفضل من رعايتها في ظل دولة دينية. فهذا مجانب للصواب وضد حقيقة تكوين الدولة في الإسلام المنوطة بإقامة كل شئ في الأمة(٣٠).

أما فيما يخص الركيزة الثالثة، والمنوطة بخصائص الدولة الدينية، كما صورها خالد محمد خالد، فإن محمد الغزالي لا يوافق على وصف الحكم الشرعي بأنه حكم استبدادي قمعي لا يسمح بالمعارضة، ويرى أن تعاليم الإسلام تخول أمام كل حكومة، معارضة جريئة يجب عليها أن تتعقب كل خطأ بالنقد وتزن كل ما يصدر عته بميزان الحق والاعتدال، فإذا فرط البعض في هذا الواجب فإن هذا خروجًا على تعاليم الإسلام وبالتالي فلا يُلام أو يحمل تبعته هو، ويجب التفرقة في ذلك بين حرية النقد والثورة المسلحة، فالأولى مباحة، أما الثانية فهي غير مباحة في أي وقت ولمن يشاء(٣١).

ويؤكد عبد المتعال الصعيدي في الاتجاه نفسه، مجانبة خالد محمد خالد للصواب في تبرئته ساحة الحكومات القومية من الاستبداد ومصادرة الرأي، ووصم الحكومات الدينية به، ويرى أن هذا خلط واضح؛ لأن هذا الوصف لا ينطبق على كل الحكومات القومية، فهي ليست بالضرورة قومية دستورية، بل إن الغالب أنها حكومات مستبدة ليس فيها رأي قادر على محاسبتها ولا

توجد فيها معارضة قوية يقرها الدستور؛ لأن دستور الحكومات القومية المستبدة مرجعيته هو استبداد الحاكم بكل شيء في الدولة، وقد يكون أمره أقسى من الحاكم الديني المستبد؛ لأن الحاكم الديني المستبد يشعر بسلطة ما للدين عليه، أما الحاكم القومي المستبد فلا يشعر بسلطة وراء سلطته(٣٢).

ويزيد عبد المتعال الصعيدي الأمر وضوحًا؛ فيرى أن الذين يطالبون بحكومة دينية، يرونها حكومة دينية دستورية، لأن الحكومة الدستورية هي حكومة شورى، وقد نص الإسلام على الشورى في الحكم قبل الحكومات القومية في عصرنا الحديث، حيث قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران، من الآية١٥٩) ، فأمر بها النبي(ﷺ) حتى نقلده فيها ونأخذ بها في بناء الحكومة المعاصرة، وقال كذلك ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى، من الآية٣٨)، وهو ما يعني مدح المسلمين في أخذهم بالشورى في حكمهم وبهذا يكون في الحكومة الدينية الدستورية رأي عام كالحكومات القومية، ولها كذلك هيئات قضائية وتشريعية، تقوم بدورها في نقدها وتقويمها، ويمكن أن يُدلل على ذلك من خلال نظرة استقرائية بسيطة لتاريخ الحكومات الإسلامية الرشيدة، وبهذا لا ينبغي وصف الحكومات الدينية بأنها مستبدة، فيجب ألا تؤخذ كل الحكومات الدينية بفساد بعضها، وكذلك الأمر في الحكومات القومية(٣٣).

ويرد عبد المتعال الصعيدي على قول خالد محمد خالد، بأن الحكومة الدينية تنشر مبادئها بالإكراه وتقول: اعتقد ما اعتقده وإلا قتلتك، ويرى أن هذا ينطبق على الحكومات التي يستشهد بها ولكن هذا لا ينطبق على نوعية الحكم الشرعي الموافق لمبادئ الدين وأصوله، فالدين يفرق في الأحكام بين ما يتعلق بالعقيدة وما يتعلق بغيرها، ففيما يخص العقيدة يجب أن تكون وسيلته الإقناع لا الإكراه، أما فيما يتعلق بغيرها من أحكام المعاملات؛ فإن الدين يستعمل فيها من وسائل الإكراه ما تستعمله الحكومات المدنية، وعندئذ لن تكون هناك خشية من الحكومة الدينية، لأن وظيفتها ليست هي نشر الدين بالإكراه أو رد المجادلين بالقوة، وإنما وظيفتها هي حماية المسلمين ممن يريد فتنتهم بالقوة وهذا حق مشروع لها(٣٤).

ويحلل عبد المتعال الصعيدي مجمل خصائص الحكومة الدينية أو غرائزها، كما صورها خالد محمد خالد، فيرى أنه قد وقع في التناقض عندما وحّد بين الحكومة الدينية وأنظمة الحكم الاستبدادية المرتبطة بالإسلام اسمًا وظاهرًا فقط، وهاجم الثانية في صورة الأولى هذا من ناحية، وعندما عاد وهاجم تلك الأنظمة الحكمية وقال إنها لا صلة لها بالإسلام وإنما هي تستلهم مبادئها من نفسية الحكام وأطماعهم الذاتية ومنافعهم هذا من ناحية أخرى. ويتساءل الغزالي: لماذا يُسمى هذا النوع من الحكومة بأنه حكومة دينية ما دامت هذه الحكومة لا تمت إلى تشريعات الدين ومبادئه بصلة، ويرى أن الأجدر هو التفرقة بين الاثنين، عندئذ سوف تصبح هذه الصفات أو الغرائز هي غرائز الحكم الاستبدادي، وليس غرائز الحكم الديني بناءً على تفرقته السابقة بين النظامين، فالكتاب والسُّنة هما الحجة وليس تصرفات بعض الحكومات التي أساءت إلى الإسلام مثل حكومة يزيد أو الحجاج أو غيرهما(٣٥).

هذه هي خلاصة تفنيد ركائز خالد محمد خالد في رؤيته حول الحكومة الدينية، ولذلك أتت النتيجة مختلفة عن النتيجة التي توصل إليها هو، فنجد أن عبد المتعال الصعيدي يرى أن التفرقة بين مهمة رجل الدين ورجل الدولة محصورة فقط في أن رجل الدين يجب ألا يستخدم الإكراه في نشر فكره، أما حصر مهمته في الهداية الروحية فقط، في مقابل جعل مهمة رجل الدولة مدنية صرفة لا علاقة لها بالدين أو بتشريعاته وأحكامه، فإن هذا من وجهة نظره مصادرة على المطلوب، وبالتالي فهي ليست دليلاً يمكن توظيفه للفصل بين الدين والدولة(٣٦).

وفي الإطار نفسه، يقرر محمد الغزالي أن خالد محمد خالد يستخدم بعض المغالطات اللفظية لتقرير فصل الدين عن الدولة، تدور حول المقارنة بين مرتبة الدين ومرتبة الدولة وصفات كل منهما وخصائصها، ويرى أن هذه المغالطات لا تعني الفصل بين الدين والدولة بقدر ما تعني تحديد وظيفة كل منهما، وخاصة وظيفة الدولة في الحكم الديني، فلا يمكن أن نستبعد الدين من الحكم؛ نظرًا لأنه يمثل حقائق خالدة لا تتغير، ونظام

الدولة متغير دائمًا، كما يرى خالد محمد خالد، أو أن نربط فساد نظام معين من أنظمة الحكم بفساد الدين في حد ذاته، أو فساد الحكم الديني برمته.

ويضيف أن الإسلام عبارة عن عقيدة وأنظمة وأعمال، ووظيفة الدولة فيه محددة بالكتاب والسنة تحديدًا لا يحتمل اللبس، ويوم يفقد الإسلام سيطرته على الحكم؛ ستبقى الكثرة الساحقة من تعاليمه حبرًا على ورق؛ لأن وظيفة الحكم في الإسلام ليست إدارية أو قضائية فحسب، إنما هي إدارية قضائية عبادية، تضم النواحي جميعًا في عروة لا تنفصم، والنصوص الفقهية تكشف عن ازدواج السلطتين الروحية والزمنية في شخص الحاكم، لذلك لا يجوز الفصل بين السلطتين كما يرى خالد محمد خالد [٣٧].

أما عن المرجعية التاريخية لتصور خالد محمد خالد للفصل بين الدين والدولة، وهو ما حدث في الفكر الأوربي، فإنه مردود عليه من خلال مقارنة تحليلية بسيطة لتاريخ العلاقة بين الدين والدولة في الغرب وفي الإسلام، ويؤكد عبد الحليم البكاتوشي في هذا الصدد أن ما حدث في الغرب من فصل بين الدين والدولة له مبرراته التاريخية، وذلك لطبيعة الكهانة في المسيحية واستئثارها بسلطة ثابتة غير سلطة الحاكم المدني، والتاريخ شاهد على ذلك، خاصة أن المسيحية فيها كثير من المذاهب التي تختلف فيما بينها اختلافًا كبيرًا مما لا وجود له في الإسلام، وعلى ذلك فقد كانت الثورة على كهان الكنيسة لأنهم ارتكبوا الجرائم باسم الدين فكانت الثورة عليهم ثورة على الأصل، أما الثورة في الإسلام فإنها ثورة على الفروع، مثل مناقشة الخروج على الحاكم لجنوحه عن جادة الصواب[٣٨].

ويؤكد محمد الغزالي أن الفصل بين الدين والدولة في المسيحية لا يعني أن هذا موجود بالضرورة في الإسلام، وأن نصوصه تجيز هذا الفصل، لأن هناك فارقًا رئيسيًا بين الحكم الديني في الإسلام والمسيحية، فالحاكم في الإسلام ليس له قداسة ولا صفة إلهية، والخلفاء الذين أخطئوا وجدوا من يصحح لهم أخطاءهم، فكل شخص في الإسلام رجل دين، وليس الدين احتكار على طائفة دون الأخرى، أما في المسيحية فعلى العكس تجد

للدين رجالاً موقوفين عليه لهم مراسم وحقوق خاصة، والدين ألصق بهم من غيرهم.

لذلك لا يوجد انفصال بين الدين والدولة في الإسلام، ولا يوجد هناك خطرًا من اندماجهما. لأن الإسلام في حاجة إلى الدولة وهذه ضرورة لا محيص عنها وهنا يبطل تصور خالد محمد خالد [٣٩].

ويؤكد عبد المتعال الصعيدي أنه الأجدر في هذا الجدال ، وذلك باستطراد قيّم في نقد النظام السياسي الإسلامي ،عن طريق البحث العقلاني في شكل الحكم الإسلامي المتمثل في الخلافة الإسلامية الراشدة وما تلاها من أشكال حُسبت على الإسلام حتى الخلافة العثمانية، تلك المسألة التي كانت مثار جدل وخلاف بين المفكرين في العصر الحديث، يفرد لها عبد المتعال الصعيدي بحثًا مطولاً في معرض رده على خالد محمد خالد يقرر من خلاله ضرورة فتح باب الاجتهاد في الفكر السياسي على مصراعيه، ويطبق ذلك على نظام الحكم الإسلامي الذي يتمثل في الخلافة، فيعترض على تعريف الخلافة بأنها: رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا نيابة عن النبي(ﷺ)، ويرى أن التعريف الأدق لها: أنها رياسة عامة في أمر الدين والدنيا تقوم باختيار أهل الحل والعقد في الأمة، وبذلك لا يكون الخليفة خليفة الله ولا خليفة رسول الله ولكن خليفة المسلمين، وبذلك يبتعد حكمه عن نظرية الحق المقدس، ويعلم أنه يبقى في الخلافة برضا الأمة عنه ويعزل عنها إذا خالف شرع الله وإرادة الأمة، وقد قام الخلفاء الأربعة على هذا الأساس، وتولوا باختيار المسلمين ، ولم يتولوا الخلافة من أجل غرض طائفي، أما ما حدث بعد ذلك من صور للخلافة، فهي بعيدة عن هذه المبادئ، ولا يصح الخلط بينها وبين الحكم الإسلامي الصحيح[٤٠].

والنتيجة أن نظام الخلافة الصحيح، مقصور على ذلك الشكل من الحكم الذي تحقق على يد الراشدين تاريخيًا، ولذلك لا يجوز قصر صحة الحكم الإسلامي عليها، وأنه لا يكون صحيحًا إلا في شكلها، لأن ذلك النظام اعتمد على اجتهاد المسلمين، ولذلك لم يعين النبي(ﷺ) شكلاً معينًا للحكم، وإنما ترك هذا الأمر لاختيار المسلمين واجتهادهم، حتى لا يكون هناك حرج عليهم في اختيار شكل الحكم الذي يلائم ظروفهم وأحوالهم، فلا يهم فيه إلا

أن يقوم شكل الحكم على الشورى والعدل، ومتى كان هذا الأساس متوفرًا، كان الحكم حكمًا إسلاميًا صحيحًا بغض النظر عن الشكل الذي يتخذه، المهم هو إلزامه بالمبادئ العامة للتشريع الإسلامي(٤١).

وفى نفس الإطار يؤكد الصعيدي على مبدأ ديموقراطي مهم ، يُعد من أسس نظم الحكم الحديثة التي نفتقدها في العالم العربي ، وهو السلطة الموكولة بالمجالس المنتخبة من الشعب، أياً كان الاختلاف حول مسمياتها، فيرى أن لأهل الحل والعقد ــ الممثلين للشعب ــ أن يقيدوا سلطة الخليفة أو الحاكم بمدة من الزمن قصيرة أوطويلة ، حتى لو لم يفعل ذلك الخلفاء الأولون ، بسبب عدم ورود نص معين من النصوص في الموضوع ، لذلك يجب أن يُترك هذا الأمر لاجتهاد الأمة تفعل فيه ما تشاء حسب الظروف والأحوال .

ليس هذا فحسب ، بل إن الصعيدي يربط بين صحة النظام السياسي الإسلامي ، أياً كانت مسمياته ، وبين ضرورة اختيار أهل الحل والعقد للقائم على رأس هذا النظام ، فالحاكم لا يكون إلا باختيار أهل الحل والعقد وبعد الرجوع إليهم، ولا يجوز أن يقوم حاكم بين الأمة إلا بمحض هذا الاختيار ، لهذا يجب ألا ينحصر هذا الحاكم في قبيلة أو طائفة معينة من طوائف الأمة، كما يجب ألا يدخل في اختياره شائبة قوة أو وراثة ملك ، إنما محض اختيار لأهل الحل والعقد .(٤٢)

وينتهي الصعيدي من هذا الاستطراد إلي أن هناك مقدمه مهمة وضرورية يُحمل عليها كل ما سبق ، وهى ضرورة الإصلاح الديني أولاً وقبل كل شيء ، فيرى أنه لا يمكن أن نطالب بالحكومة الدينية في صورتها المستنيرة ، وأكثر القائمين على أمر الدين من الرجعيين الذين يفهمون الدين فهماً معكوساً ، حتى إذا قامت حكومة دينية قامت على هذا الأساس من الرجعية الدينية ،فكانت حكومة كتلك الحكومات التي استبدت بالمسلمين، فأصبحت حجة له لا عليه ، لذلك يطالب الصعيدي بالإصلاح الديني المتمثل في فتح باب الاجتهاد في الدين على مصراعيه ، حتى يدخل فيه أهل الاجتهاد وهم آمنون مطمئنون فيتمكنوا من تطهير الإسلام مما ألصقه به أهل الرجعية والجمود ،عند ذلك ، و بفضل الاجتهاد ، يمكن

التوفيق بين الحكم الديني أو النظام السياسي الإسلامي والحكم القومي أو أي نوع حكم آخر، لأنه ليس بالضرورة وجود خلاف بينهما ما دام هناك اتفاق على العدالة المنشودة من قبل أنصار الحكم الديني وأنصار الحكم القومي ، وبهذا يمكن التوصل إلى صيغة مشتركة لحكم عادل يرضى المطالبين بحكومة دينية كما يرضى المطالبين بحكومة قومية من مسلمين وغير مسلمين ، وذلك لان هذه الحكومة في النهاية حكومة إنسانية (٤٣) .

هذه هي خلاصة ردود خصوم خالد محمد خالد على رؤيته للعلاقة بين الدين والدولة ونلاحظ عليها الآتي:

أتت هذه الردود- في مجملها- متفقة مع رؤية الاتجاه التوفيقي في الفكر الإسلامي المعاصر للعلاقة بين الدين والدولة أو النظام السياسي في الإسلام، ومن أبرز أنصاره الإمام محمد عبده الذي رفض الفصل بين الدين والسياسة، ودافع عن النظام السياسي في الإسلام باعتباره ديناً ودولة ، وذلك من خلال تفسيره لأصول الإسلام وجعله الأصل الخامس منها، هو قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، والذي يتضح عنده في أن الإسلام قنن حدوداً ورسم حقوقاً يتساوى فيها المسلمين جميعاً ، ويؤكد الإمام أن سلطة الحاكم (أو المفتى أو القاضي) هي سلطة مدنية بحتة منحته إياها الأمة ، أو من ينوب عنها، وهى صاحبة الحق في السيطرة عليه وفى خلعه متى رأت ذلك ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه وليس حاكماً دينياً يستمد سلطته ووجوده من الشريعة الإسلامية (٤٤)

وبذلك ينفى الإمام محمد عبده عن النظام السياسي الإسلامي صفة الثيوقراطية التي ألصقها به كثيرين من فلاسفة التاريخ والحضارة أمثال : جوتفريد هيردر، ويعقوب بوركهارت حينما وصفوا النظام السياسي الإسلامي بأنه النموذج الرديء للحكومة المستبدة التي تستمد سلطتها من التعاليم الدينية وحدها ، وأن القرآن وقف عقبة في سبيل كل تطور تشريعي وسياسي(٤٥).

وقد تابع الإمام محمد عبده في نفس التصور محمد فريد وجدي فقد رفض الفصل بين الدين والسياسة ، وذهب إلى أن قاعدة فصل الدين عن

الدولة قاعدة أوربية محضة اقتضتها طبيعة التكوين الطبقي لأوربا، أدت إلى قيام سلطة كهنوتية استبدت بالعلم والدين والدنيا قرونًا عديدة، حتى ثار عليها الشعب وحدث الانفصال بين الدين والدولة، لكن هذا غير موجود في الإسلام فلا وجود لسلطة دينية إزاء رئاسة دنيوية، بل إن الإسلام رمى إلى هدم تلك السلطة وتقويضها من أساسها، فقرر أن الناس سواسية أمام العدل الإلهي ولا سلطان لطائفة على أخرى، وأن الإنسان مسئول عن أفعاله دون شفاعة ملك مقرب ولا نبي مرسل، ويرى أن هذه الأصول تتنافى مع قيام هيئة رئاسة دينية في الإسلام (٤٦)

ويُبدي فريد وجدي إعجابه بنظام الحكم الإسلامي وقيامه على مبادئ الشورى والعدل والانتخاب واحترام إرادة الأمة، ويضيف أن الحكم الدستوري ليس هدية من مدنية الغرب بقدر ما هو رجوع إلى الأصول الإسلامية. (٤٧)

وعلى ذلك فإن معظم أنصار هذا الاتجاه متفقون على العلاقة الوطيدة بين الدين والدولة في الإسلام، ولكن مواقفهم تتراوح بين قبول الخلافة كنظام للحكم الإسلامي أثبت فاعليته في عهد الراشدين تحديدًا ومحاولة إعادته مرة أخرى، وبين تجاوز ذلك النظام إلى المبادئ والأصول الشرعية الإسلامية التي تجيز أية صورة من صور الحكم التي تتوافق مع هذه المبادئ والأصول وبالتالي قبول الإسلام للأفكار السياسية الحديثة، وعدم معارضته لها من داخله. ولعل رأي عبد المتعال الصعيدي هنا يمثل هذا الاتجاه من التفكير، ولذلك يبدو أكثر منهجية وإقناعًا من أقرانه الذين ردوا على خالد محمد خالد والباحث يؤيده في ذلك الرأي.

ولكن يجب فهم آراء هذا الفريق فهمًا كاملاً وغير مبتور وبعيدًا عن التعصب الأعمى، لأن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام علاقة مرنة؛ فالدين بتشريعاته ومبادئه يعطينا الأصول والقواعد العامة التي ينبغي أن نسير عليها في شكل الحكم داخليًا وخارجيًا، ثم يترك المجال مفتوحًا لاجتهادات المسلمين حتى يختاروا شكل الحكم المناسب لظروفهم وأحوال زمانهم، دون أن يكون هناك رئاسة دينية معينة، لها فوق ما لباقي أفراد الأمة من الحقوق والواجبات.

ومما تجدر الإشارة إليه ، هو التطور الفكري الذي لحق بفكر خالد محمد خالد، ويبدو تحوله من أوضح التحولات في الفكر العربي. (٤٨) حيث يقول: "حين أرجع بذاكرتي إلى الأيام التي سطرت فيها هذا الرأي– الإسلام دين لا دولة – وهذه الكلمات لا أخطئ التعرف إلى العوامل التي تغشتني بهذا التفكير.. والكاتب حين يحيا بفكر مفتوح بعيدًا عن ظلام التعصب وغواشي العناد، فإنه يستطيع دائمًا أو غالبًا أن يهتدي إلى الصواب ويقترب من الحقيقة ويعانقها في يقين جديد وحبور أكيد، ونحن مطالبون بأن نفكر دائمًا، ونراجع أفكارنا وننكر ذواتنا ونتخلى عن كبريائنا أمام الحقائق الوافدة" (٤٩)

ويفصل خالد محمد خالد تحوله هذا فيؤكد أن هناك فارقا شاسعًا ومسافة بعيدة بين الحكومة الدينية والحكومة الإسلامية، فالأولى تمثلت في حكم الكنيسة في العصور الوسطى في أوربا، أما الثانية فإن مثلها هو حكم الرسول(ﷺ) والراشدين من بعده ومن بعدهم عمر بن عبد العزيز .(٥٠) فالإسلام لا يعرف الحكومة الدينية التي عرفتها أوربا في العصور الوسطى حين حكمها القساوسة والبابوات. ولكن يعرف الحكومة الإسلامية التي تستمد وجودها وفكرها من الشريعة الإسلامية التي لم تترك كبيرة ولا صغيرة إلا غطتها، فهي تدعو إلى الاجتهاد وإعمال العقل واستبطان النص واحترام المعاصرة . (٥١)

وبناءً على هذه التفرقة يرى خالد محمد خالد أن الإسلام لا يمكن أن يكون إلا دينًا ودولة ولا يمكن أن يتم الفصل بينهما، فالإسلام دين ودولة، عبادة وسياسة . (٥٢)

ويفند بواعث دعوته إلى الفصل بين الدين والدولة في عاملين، الأول: هو تأثره بالكتابات المختلفة عن الحكومة الدينية المسيحية، وما ارتكبته من مظالم جرتها على أوربا كلها، ومقارنته بين تلك المواصفات والحكومة الإسلامية وتوصيفها على أنها حكومة دينية إسلامية لها المنهج نفسه، في حين أنها على عكس ذلك، فالإسلام لا يتضمن كهنوتًا– لا في تعاليمه ولا في تطبيقاته– يستطيع من خلالها أي حاكم أن يستمد من خلالها سلطانًا مطلقًا أو مقدسًا، لذلك يقرر خالد محمد خالد أن تسميته الحكومة الإسلامية

المنحرفة بالحكومة الدينية وتحميل الإسلام وزرها يُعد أمرًا مجافيًا للصواب.

أما عن العامل الثاني فيكمن في ظهور نجم الإخوان المسلمين في ذلك الوقت، وتخوف خالد محمد خالد من تحولهم من نساك إلى قتلة وارتكابهم جرائم في حق المجتمع، مما دفع به إلى الخوف من تطبيق ذلك النوع من الحكم فيكون شبيهًا بالنظام الذي يدعون إليه، ويعترف خالد محمد خالد أنه لم يجعل الإخوان المسلمين موضع تفكيره، بقدر ما كانوا مصدر تفكيره وآرائه، وبالتالي خرجت النتائج مجانبة للصواب وللتفكير العقلي المتزن والمحايد (٥٣).

ويختم خالد محمد خالد تحوله بإقراره بأن الحكومة الدينية تختلف عن الحكومة الإسلامية، ذلك أن الأولى حكومة طائفية معينة أما الثانية فهي حكومة الجميع، وبالتالي فهي حكومة قومية بالطبع، هذا بالإضافة إلى أن جوهر الحكومة الإسلامية يختلف من حيث التكوين الإلهي والبشري، التعبدي والسياسي، الروحي والمادي، والعلاقات المتبادلة بين أفراد المجتمع، والقيم الموجودة فيها والمتمثلة في الحرية والعدل والمساواة والإخاء والديمقراطية بين الجميع . (٥٤)

ويمكن القول إن ما شاب فكر خالد محمد خالد في مسألة العلاقة بين الدين والدولة هو تطور فكري وليس نكوصًا، فهو تحول من الاتجاه العلماني إلى الاتجاه التوفيقي ، وقد كانت لديه الشجاعة في الاعتراف بذلك التحول، وذلك الخلط الذي حدث بين الموضوع و الذات أو بين النظام وبين من يطبقون ذلك النظام .

وبالمقارنة فان هذا الخلط حادث في كثير من عقول المفكرين ، خاصة أنصار الاتجاه التغريبي ، ولكن ما يميز فكر خالد محمد خالد عنهم هو فضيلة الرجوع عن الرأي إذا تبين عدم صوابه ، وهذه ميزة يفتقدها أكثر القائمين على الدراسات الفلسفية في عالمنا العربي .

نتائج الدراسة:

- يجب التأكيد على حق الاختلاف والحوار، فقد كان هذا الحق يحتل مكانة عالية في الماضي، خاصة في النصف الأول من القرن العشرين وبداية النصف الثاني من القرن نفسه، أما الآن فقد اختفت، أو كادت، المعارك الفكرية الرائدة التي تؤكد حق الاختلاف وتفضل لغة الحوار والجدال والإقناع عوضاً عن لغة المصادرة والكفر والردة والعنف، وهذا بلا شك أثر تأثيرًا سلبيًا على مجريات النهضة الثقافية خصوصًا.
- شخَصَ عبد المتعال الصعيدي واقع العلاقة بين الدين والدولة، أو النظام السياسي في الإسلام تشخيصاً دقيقاً ، فكانت آراؤه أقرب إلي الواقع وأكثر عمقاً وتحليلاً من آراء خالد محمد خالد و محمد الغزالى ، وأكثر مواضع الخلل التي وضع يده عليها في النظام السياسي الإسلامي ما زالت قائمة حتى الآن في أكثر بلدان العالم العربي و يمكن إجمالها في الآتي :

١. فتح باب الاجتهاد، وتحطيم قيود الرجعيين حول مفهوم النظام السياسي الإسلامي ، حتى لا تكون نتيجة المخاض مولوداً مشوهاً ممسوخاً من عقول الرجعيين، يُحسب على النظام السياسي الإسلامي بدلاً من أن يحُسب له .
٢. عدم التقيد بشكل معين من أشكال الحكم ، ما دامت تتلاءم مع المبادئ والقوانين العامة الموجودة في التشريع الإسلامي .
٣. تحديد المدة الزمنية للحاكم، ورفض كونها مطلقة أو وراثيه .
٤. تقنين وضع ملائم لأهل الحل والعقد (نواب الشعب)، بصفتهم ممثلين لسلطة الشعب، وتفعيل دورهم تفعيلاً إيجابيا وليس صورياً .

ونعتقد أن هذه الأطروحات الثلاثة، هي ركائز أساسيه لقيام نظام حكم ديموقراطي سليم ، يجنب العالم العربي ويلات الفتن وعدم الاستقرار ، بدونها لا يمكن أن ندعى أننا نعيش في عصر ديموقراطي .

*الباحث يؤكد على عدم الفصل بين الدين والدولة في الإسلام، وأن هناك علاقة بينهما ولكن هذه العلاقة ليست من نوع العلاقات المبهمة غير الواضحة المعالم والأهداف، بل هي علاقة واضحة ومقننة، تحترم ما للدين

من تشريعات ومبادئ وأصول عامة، وتحرص أشد الحرص على مراعاتها، ولكنها في الوقت نفسه لا تقلل من أهمية أن يخضع التفكير في الدولة للاجتهاد العقلي، شأنه في ذلك شأن أي باب من أبواب المعاملات في الإسلام، حتى يتمكن الحكم الإسلامي من مسايرة التغيرات والتطورات التي تطرأ على المجتمعات، وحتى يظل هذا الباب مفتوحًا في وجه اعتداءات قوى الحرفية والجمود التي تريد أن تجعل من العلاقة بين الدين والدولة علاقة اندماج، في حين أنها علاقة تفاهم وتحديد للأدوار حتى يتسنى إدراكها على الوجه الصحيح، وبالتالي الاستفادة المثلى منها، بعيداً عن ربط النظام السياسي الإسلامي بأية مذاهب أو تيارات تدعى أنها تمتلك حق الوصاية دون الآخرين .

وهذا من شأنه أن يرد دعاوى فلاسفة التاريخ، ومنظري الحضارات التي تتخذ من الفهم المبتور لهذه العلاقة ، وسيلة لتأكيد صدام أو صراع الحضارات.

الهوامش:

(*) مويل هنتنجتون : صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي الجديد ، ترجمة طلعت الشايب ، تقديم صلاح قنصوه ، دار سطور ، القاهرة ،١٩٩٨م.ص١١٦ ،٣٤٠.

(١) خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، دار ثابت، القاهرة، الطبعة العاشرة ، د.ت ص ١٥٠، ١٥١.

(٢) المرجع السابق: ص ١٥٥- ١٥٧.

(٣) والحديث هو: "أن النبي (ﷺ) مرّ بقوم يلقحون، فقال: "لو لم تفعلوا لصلح"، قال فخرج شيصًا، فمر بهم فقال: "ما لنخلكم؟"، قالوا: قلت كذا وكذا. قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم". وقد أخرجه مسلم عن أنس بن مالك في المسند الصحيح تحت رقم ٢٣٦٣، وإسناده صحيح. وواضح أن خالد محمد خالد قد استعمل هذا الحديث في غير موضعه.

(٤) خالد محمد خالد : من هنا نبدأ ، سابق ، ص ١٥٧

(٥) نفسه: ص ١٥٧- ١٥٩.

(٦) نفسه: ص ١٦٠- ١٦٤.

(٧) نفسه: ص ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ص ١٧٣.

(٨) نفسه: ص ١٦٦، ١٦٩، ١٤٩.

(٩) نفسه: ص ١٧٠، ١٧٨.

(١٠) نفسه: ص ١٧٩، ١٨٠.

(١١) نفسه: ص ١٨٠- ١٨٢.

(١٢) نفسه: ص ١٥٩.

(١٣) رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة ، كتاب الهلال، العدد ٤١٠، جمادى الأول ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م، ص ص٣٦، ٣٧.

(١٤) عصمت نصار: فكرة التنوير عند أحمد لطفي السيد وسلامة موسى، رسالة دكتوراه، كلية الآداب بنها- جامعة الزقازيق، ١٩٩٥م، ص ١٤٤.

(١٥) ناصر محمد عبد اللطيف: فلسفة النهضة عند إسماعيل أحمد مظهر، دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه غير منشورة كلية الآداب بسوهاج- جامعة جنوب الوادي ٢٠٠٠م، ص ١١٧، ١١٨.

(١٦) حسين سعد: بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط الأولى ١٩٩٣م، ص ٩٦- ١٠٣، ١١٠- ١١٢.

(١٧) محمد الغزالي: من هنا نعلم، دار نهضة مصر، ط الرابعة، ٢٠٠٣م، ص ١٦، ٢٠- ٢٤.

(١٨) عبد المتعال الصعيدي: من أين نبدأ، مكتبة الخانجي، مصر، د.ت، ص ٤٤- ٥٠

(١٩) محمد الغزالي: من هنا نعلم، سابق ، ص ٦٢، ٦٣.

(٢٠) المرجع السابق: ص ٦٣- ٦٥.

(٢١) عبد المتعال الصعيدي: من أين نبدأ، ص ٦٦، ٦٧.

(٢٢) محمد يوسف دياب: من هنا إلى الحضيض، مقال في جريدة منبر الشرق، ٤ رجب ١٣٦٩ هـ - ٢١ أبريل ١٩٥٠م، ص ٤.

(٢٣) محمد الغزالي: من هنا نعلم، ص ٦٨، ٦٩.

(٢٤) عبد المتعال الصعيدي: من أين نبدأ، ص ٦٢، ٦٣.

(٢٥) محمد الغزالي: من هنا نعلم، ص ٧٧- ٩٢.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢٧) نفسه: ص ٢٦، ٢٧.

(٢٨) محمد نبيه الغرباوي: أهي مؤامرة على الإسلام؟، مقال في جريدة منبر الشرق، عدد ١ رمضان ١٣٦٩ هـ- ١٦ يونيو، ١٩٥٠م، ص ٤.

(٢٩) محمد الغزالي: من هنا نعلم، ص ٢٦، ٢٧.

(٣٠) المرجع السابق: ص ٢٥.

(٣١) نفسه: ص ٥٠، ٥١.

(٣٢) عبد المتعال الصعيدي: ص ٦٤.

(٣٣) المرجع السابق: ص٦٤، ٦٥.

(٣٤) نفسه: ص ٦٥، ٦٦.

(٣٥) محمد الغزالي: من هنا نعلم، ص ٣٣، ٣٤، حسن محمد مصطفى: يريد أن يعصف بالمجتمع، مقال في جريدة منبر الشرق، عدد ٤ رجب ١٣٦٩ هـ- ٢١ أبريل، ١٩٥٠م، ص ٤.

(٣٦) عبد المتعال الصعيدي: من أين نبدأ، ص ٦٦، ٦٧.

(٣٧) محمد الغزالي: من هنا نعلم، ص ٤٥- ٤٩.

(٣٨) عبد الحليم البكاتوشي: حول كتاب من هنا نبدأ، مقال في جريدة منبر الشرق، عدد الجمعة ٢١ صفر ١٣٧٠هـ- ١ ديسمبر ١٩٥٠م، ص ٦.

(٣٩) محمد الغزالي: من هنا نعلم، ص ٤١، ٤٢.

(٤٠) عبد المتعال الصعيدي: من أين نبدأ، ص ١٢٥- ١٣٠.

(٤١) المرجع السابق: ص ١١٨، ١٣٠- ١٣٢.

(٤٢) المرجع السابق : ١٢٧ــ١٢٨ .

(٤٣) نفســـه : ٧٦ ــ ٧٧ .

(٤٤) محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣ م ، ص ١٠٦ ــ ١٠٨.

(٤٥) محمد مجدي الجزيري :الحوار الحضاري بين الواقع والمعاش ، بحث منشور ضمن التقاء الحضارات في عالم متغير – حوار أم صراع ، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، كلية الآداب – جامعة القاهرة ،٢٠٠٣م ، ص٢٧٨-٢٨٠.

(٤٦) محمد فريد وجدي: فصل العلم عن الدين والسياسة، مقال في مجلة الحياة، المجلد الثالث ١٣٢٤هـ، ص ١٢٧- ١٣٣، الأزهر ومستقبل العلوم الشرعية، مقال في مجلة الحياة، المجلد الثالث، ١٣٢٤هـ، ص ٢٩٤، اجتماع القوانين الجنائية والمدنية في كتابنا، مقال في مجلة الحياة، المجلد الثالث، ١٣٢٤هـ، ص ٣٧٦- ٣٧٧.

(٤٧) محمد فريد وجدي: حكومات المسلمين بين أمس واليوم، مقال في مجلة الحياة، المجلد الثاني، ١٣١٨هـ، ص ٢١١- ٢١٧، شبهة دينية ضد

الدستور المصري، مقال في جريدة الدستور، العدد ٦١، السنة الأولى، ١٩٢٣م، ١٣٤١هـ ، ص ٢.

(٤٨) ظاهرة التحولات في الفكر العربي، من الظواهر الجديرة بالدراسة، وقد قام الدكتور محمد جابر الأنصاري بتسليط الضوء عليها حتى فترة تاريخية معينة، ١٩٧٠م، إن كانت هناك بعض التحولات في حاجة إلى مزيد من الدراسة والتمحيص مثل تحول إسماعيل مظهر وخالد محمد خالد مثلاً. د/ محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠-١٩٧٠، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥، نوفمبر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٠م، ص ٢٩، ٢٢٩.

(٤٩) خالد محمد خالد: الدولة في الإسلام، دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١١.

(٥٠) المرجع السابق: ص ١٢.

(٥١) خالد محمد خالد: قصتي مع الحياة، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط الثانية، ٢٠٠٢م، ص٤٤٥.

(٥٢) المرجع السابق: ص ٤٤٦، ٤٤٧، والدولة في الإسلام، ص ١١١.

(٥٣) نفسه: ص ٤٤٨- ٤٥١، الدولة في الإسلام، ص ١٣- ١٦.

(٥٤) نفسه: ص ٤٥١، ٤٥٢.