

دراسة تحليلية

د. علي فهد الزميع

بداية تجدر الإشارة إلى أنه خوفًا ومنعًا لأي خلط أو مساس بفكر ونصوص أ. د. عبد الرزاق السنهوري في هذه الدراسة التحليلية، فقد عمد الباحث من باب الأمانة العلمية إلى محاولة التمييز بين نصوص وآراء العلامة أ. د. عبد الرزاق السنهوري وبين آراء ونصوص المحرر، من خلال الإشارة في الهامش إلى صاحب النص أو الرأي^(١).

ومن نافل القول الإشارة إلى أن التفكير في المسألة السياسية أمر لازم للمجتمع البشري في مختلف مراحل؛ فالفكر السياسي من أقدم الأفكار، إن لم يكن أقدمها وأكثرها عراقة وسبقًا من الناحية الزمنية؛ «حتى ليُخَيَّلُ للمرء - على خلاف ما يعتقدّه الكثيرون - أن الفكر السياسي أسبق صور الفكر جميعًا، فحيثما تعدد الناس في مجتمع كان حتمًا أن يتأَمَّرَ أحدهم أو أن يُؤَمَّرُوهُ عليهم؛ بل ربما كانت هذه الخطوة الطبيعية الفطرية أسبق من تفكير الجماعات الأولى في الآلهة، أو أنها كانت على الأقل الخطوة التالية للرسالات الدينية الأولى، وربما فسر ذلك ما هو معروف من تأليه الملوك قديمًا، وما تناقلته الأجيال المتعاقبة عن نظرية التفويض الإلهي وملحقاتها كأساس لسلطة الملوك والحاكمين»^(٢).

(١) تم تمييز نصوص وآراء د. السنهوري بالإشارة في الهامش إلى مرجعها، أما باقي الآراء تمثل الكاتب ومراجعته.

(٢) د. عثمان خليل عثمان، مقدمة كتاب: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: د. عثمان خليل عثمان، تصدير: د. عبد الرزاق السنهوري، دار المعارف، ١٩٦٣م، ص ١٩.

إن الفكر السياسي بطبيعته ووظيفته ملازمٌ لأي نشأة أو تكوين لأي جماعة بشرية، وهذا ما أعلن عنه أرسطو في بداية كتابه «السياسة»، عندما جعل وجود الدولة ضرورةً طبيعية؛ حيث قال: «إن الدولة هي من عمل الطبع، وأن الإنسان بالطبع كائنٌ اجتماعي»^(٣)، ومن المعلوم أن من بين شروط إقامة العيش الجماعي أن تُنظَّم العلاقات السائدة فيه، وذلك أصل فكرة السلطة السياسية والمصدر الاجتماعي لتكوينها.

وتتبع أهمية الفكر السياسي من ارتباطه بقيم أساسية موصولة بحاجات الإنسان وحقوقه العامة، وعليه فالتفكير في المسألة السياسية ليس ترفاً بل تعبيراً عن حاجة تتعلق بفطرة الإنسان بصفته كائناً مُلْزَماً بالعيش داخل جماعة، كما أنها من جهة ثانية استجابة لحاجة المجتمع إلى تحديد السلطات والقواعد المنظمة لعلاقة الحاكم بالمحكوم، وكيفية تصريف المشكلات ومعالجة الاختلافات بين الأفراد والفئات.

ومن هنا تتجلى أيضاً ضرورة ارتباط الفكر السياسي بطبيعة المجتمع وخصوصياته والسياق التاريخي لتطوره، الأمر الذي يلزم العقل السياسي بأن يكون بصيراً بواقعه ومدرّكاً لتطور حاجاته وتحولاته، حتى يقدر على الاجتهاد في التنظير له وبلورة معالجات للمشكلات المستجدة.

ولهذا فإن استمرار البحث في الفكر السياسي بقصد تجديده أمرٌ ضروري تفرضه قوانين وسنن الاجتماع، وفي هذا الإطار يصير إمعان النظر النقدي في الفكر السياسي الإسلامي المستمد من تراثنا لتجديده؛ بل وحتى تجاوز بعض ما فيه من رؤى وأجهزة نظامية لم تعد متناسبة مع زمننا ليس أمراً مشروعاً فقط؛ بل هو أوجب وأؤكد بالنظر إلى قانون التطور المُنظَّم للاجتماع الإنساني، ثم إن الحاجة إلى تجديد فكرنا السياسي لا تبدو اليوم ضرورة نظرية فقط؛ بل حاجة واقعية عاجلة؛ إذ يعيش العالم العربي تحولات مجتمعية عميقة الأثر في الوعي والسلوك^(٤).

(٣) أرسطو طاليس، السياسة، ترجمه عن الإغريقية: جول بارتلمي - سانتيلير، نقله إلى العربية:

أحمد لطفي السيد، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ٢٠١٦م، ص ١٣٨.

(٤) تم الاعتماد بصورة رئيسة على مسودة دراسة د. علي الزميع ود. الطيب بوعزة، أفكار في

مفهوم السيادة والحاكمة وتطبيق الشريعة مقارنة بين أطروحات إسلامية معاصرة السنهوري - المودودي

- قطب - السلفية الحركية - السلفية الجهادية، غير منشور، ٢٠١٨م.

وفي خضم هذه التحولات السياسية الكبرى الجارية في الوطن العربي ونتيجة لها، لم تُعدّ العلاقة بين الدين والسياسة مجردَ مسألةٍ نظريّةٍ؛ بل أضحت خاضعة للممارسة الميدانية الواقعية، إذ انتقل الأمر من جدل وتنظير داخل الأروقة الفكرية والسياسية إلى طرح مشاريع وبرامج عملية حول كيفية إدارة نُظُم الحكم بفكر وفقه سياسيٍّ إسلاميٍّ، وقد عزّزَ من ذلك وصولُ بعض التيارات الإسلامية إلى السلطة أو مشاركتها فيها، غير أن الممارسة السياسية لهذه التيارات أظهرت تعثرها وضعف إمكانياتها وقدراتها على تبني برنامج سياسي متطور، قادر على استيعاب تناقضات الواقع وإدارة اختلاف التوجّهات السائدة فيه، ومن ثم أخذت أزمة العلاقة بين الدين والسياسة في إعادة إنتاج نفسها من جديد بأنماط وأشكال مختلفة.

وإن قراءة الخريطة المعرفية لتطور هذا الفكر خلال قرن من الزمان تُفضي بالباحث إلى أن مدرسة عصر النهضة - ممثّلةً في الأفغاني ومحمد عبده ومحمد حسين النائي ورشيد رضا وعبد الرزاق السنهوري وغيرهم - قد قدمت تنظيراً سياسياً مزج بين فقه ومقاصد الشريعة الإسلامية وبين تطورات العصر ومعطيات الدولة الحديثة وقيمها، غير أن تلك المدرسة لم تجد من يتبنى فكرها ليطوره ويعطيه زخماً جماهيرياً ويحوّله إلى واقع^(٥).

ولعل من أهم الاختلالات التي يُعاني منها العالم العربي الإسلامي، أنه لا يتنبه للأفكار الجيدة إلا بعد فوات أوانها؛ بل وأحياناً بعد تغير شروط الاستفادة منها!

في هذا السياق مثلاً، يتم الحديث عن إنتاج المفكر الجزائري مالك بن نبي بوصفه فكراً تمّ تجاهله خلال لحظة ظهوره، منتصف القرن العشرين، وكثيراً ما قيل بأنه لو كان التيار الحركي السياسي الإسلامي قد أخذ بفكر ابن نبي لَنظَرَ إلى مشكلات واقعه بغير المنظار الضيق الذي نظر به، ولعالج القضايا التي تفاعل معها في سياقها كمشكلة حضارة تتطلب اجتهاداً وتفكيراً عميقاً لا تفكيراً سطحيّاً جامداً.

(٥) د. علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية - دراسة تحليلية نقدية لمسارات الفكر

السياسي السني والشيوعي، المرجع السابق.

وهذا صحيح من حيثيات كثيرة، لكن إذا أردنا وضع اليد على مجال معرفي هو من أخطر مجالات الفكر التي يعاني منها المسلم المعاصر، فهو ولا شك المجال السياسي، وإذا كان ابن نبي تَخَصَّصَ في الإشكاليات الفكرية الكلية، فإن ثمة مفكرًا آخر تخصص في معالجة الإشكالية السياسية التي كانت ولا تزال سببًا مُهمًّا من أسباب إخفاق تجربة الوعي الإسلامي المعاصر، إنه الفقيه الدستوري عبد الرزاق السنهوري الذي نستطيع القول بأن المسلمين ضَيَّعُوا ما يقرب من مائة عام^(٦) بسبب عدم انتباههم إلى قيمة الفكر السياسي الذي أنتجه.

فالمشكلات الكبرى التي عانى منها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر - سواء في مدرسته السلفية التقليدية أو مدرسته الحركية - كان السنهوري رَحِمَهُ اللهُ قد وضع إضاءات حقيقية كفيلة بمعالجتها؛ حيث استكمل الاجتهاد الذي كان قد سبقه إليه رواد عصر النهضة، كما كان - بفعل تكوينه القانوني العميق - حريصًا على بيان كيفية تحويل القيم السياسية الإسلامية إلى آليات ونظم مُقَنَّنة، غير أن إسهاماته الفكرية هذه ظلت مهمشة للأسف، ولهذا نرى أن استكمال ترجمة كتابه «الخلافة» هو تذكّار لهذا الإسهام التجديدي وتوكيد على وجوب استعادته والاستمرار في تطويره.

قيمة كتاب السنهوري:

ليس لدينا شك في أن من أهم البحوث التي أنجزت في موضوع الخلافة هو رسالة الدكتوراه التي أنجزها السنهوري المعنونة بـ«الخلافة وتطورها لتصبح عصبه أمم شرقية»، منذ ما يقرب من ٩٥ عامًا على نشر رسالته هذه بالفرنسية؛ أي: عام ١٩٢٦م في جامعة ليون^(٧)، فإن الأفكار التي تحتويها لا تزال ذات قيمة في لحظتنا الراهنة، لذا حرص «مركز نهوض للدراسات والنشر» على أن يضع بين يدي القارئ العربي لأول مرة الترجمة الكاملة لهذه الرسالة العلمية النفيسة.

(٦) «ما يقرب من مائة عام» إشارة إلى سنة ١٩٢٦م عندما نشر السنهوري أطروحته للدكتوراه «فقه الخلافة».

(٧) نشرت الرسالة الفرنسية الأصلية عقب منحها في عام ١٩٢٦م وأعيد طبعها بالفرنسية في عام ١٩٩٢م عن دار الوفاء، وقامت دار - Geuthne & Alqalam livers بنشر طبعة بالفرنسية مؤخرًا في عام ٢٠١٦م.

وقد يثار تساؤل حول سبب إعادة ترجمة هذه الرسالة، على الرغم من أن لها ترجمة عربية نُشرت منذ أكثر من ثلاثين عامًا^(٨)، وليبيان السبب نشير إلى أن الترجمة السابقة كانت للأسف ناقصة؛ حيث اقتصر على الجزء القانوني الذي يبدأ من البند ١ إلى البند ٢٧٠ في النص الفرنسي، ولم يُترجم الجزء الثاني الأكبر حجمًا الذي يتضمن البعد التاريخي (من البند ٢٧١ إلى البند ٥١٧ في النص الفرنسي)، على الرغم مما يحتويه من تحليل تاريخي لا يقل أهمية عن البعد القانوني في الرسالة، وقد كان المترجم د. توفيق الشاوي قد برّر اقتصاره على ترجمة الجزء «القانوني» دون الجزء الثاني («التاريخي») بقوله: «إن ما يهم الأجيال الصاعدة هي الأصول الشرعية والفقهية التي يمكننا من تصحيح ما وقع في الماضي من انحراف عن هذه الأصول الفقهية التي نتخذها أساسًا لنهضتنا ومسيرتنا في المستقبل»^(٩). ومع تقديرنا لرأي الدكتور الشاوي إلا إن هذا ليس كافيًا لتبرير إهمال ترجمة وتقديم الجزء التاريخي من الرسالة؛ بل تقديرًا لهذا العمل المهم ولمؤلفه نرى من الضروري أن نترجم وننشر الرسالة كوحدة متكاملة كما سطرها السنهوري دون انتقاص أو تعديل^(١٠).

(٨) صدرت النسخة العربية الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب في عام ١٩٨٩م، وصدرت طبعة ثانية عن ذات الهيئة في عام ١٩٩٣م، والطبعة الثالثة صدرت عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ووزارة الأوقاف المصرية في عام ١٩٩٤م، وصدرت الطبعة الرابعة والخامسة عن مؤسسة الرسالة في بيروت في عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٨م، وأعادت الهيئة المصرية العامة للكتاب نشرها كإصدار سادس في عام ٢٠١٢م.

(٩) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية ومؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م، ص ١١.

(١٠) ينتقد أ. د. سمير تناغو ترجمة د. توفيق الشاوي بقوله: «من المؤسف أن نجد أن تلك الترجمة قد افتقرت للأمانة العلمية من عدة نواح؛ فمن ناحية لم يتم ترجمة الرسالة بكاملها وإنما أغفل عمدًا بعض الأجزاء الهامة من الرسالة، ومن ناحية أخرى فإنه حتى في الأجزاء التي تم ترجمتها تم عمدًا إغفال بعض الفقرات، ومن ناحية ثالثة تم تقديم بعض الفقرات وبعض العناوين على بعضها البعض، خلافًا لمسلك السنهوري في النص الفرنسي، وتم النزول ببعض الفقرات من المتن إلى الحاشية والعكس، ومن ناحية أخيرة فرض الدكتور توفيق الشاوي رؤيته ووصايته على الرسالة بما يخالف أعراف الترجمة، فقد تدخل بوضع تعليقات وحواشٍ، وكانت تلك التعليقات والحواشٍ تزداد في كل طبعة عن سابقتها؛ بحيث بدت ترجمة الرسالة وكأنها مؤلف مشترك وغابت رؤية السنهوري في زخم الحواشٍ والتعليقات».

بل إن ترجمة الجزء التاريخي يفرضه أيضاً فكر السنهوي نفسه؛ إذ كثيراً ما أكد على ضرورة التمعّن في دراسة الحقب التاريخية وتتبع سير الحكومة الإسلامية في مختلف الحقب التاريخية منذ عهد الرسول؛ لأنها تقدم لنا - حسب قوله -: «السوابق التاريخية التي تعتبر وحدها حجّة في فقه الخلافة الصحيحة». وهي ميثاق عملي وليست بياناً قولياً^(١١)، ولا شك أن هذا هو الأمر الذي دفعه إلى تخصيص جزء كبير من رسالته لدراسة الجانب التاريخي.

وتبرز أهمية نشر كتاب «الخلافة» بالنظر إلى طبيعة القضية التي يعالجها، التي لا تزال قضية حاضرة في الساحة الفكرية الإسلامية اليوم ولها تداعيات مؤثرة، ولا شك أن عدم حسمها على المستوى النظري أدى إلى تأجيج هذه الصراعات التي نراها اليوم تزلزل كيان الأمة تحت شعار إحياء الخلافة الإسلامية.

وجوهر أطروحة السنهوي هو ضرورة تطوير فكرة الخلافة وتحريرها من الفهم الجامد لها ككيان أممي مركزي، والقبول بواقع تعددية الدول الإسلامية؛ وبالتالي تعددية الخلفاء/الحكام المسلمين دون التفريط في الوحدة الحضارية للمسلمين وللأمة الإسلامية، ولضمان هذه الوحدة اقترح السنهوي إنشاء منظمة ورابطة تجمع الدول الإسلامية وتنسق بينها لتشكيل كتلة لها اعتبارها في العالم سماها عصابة الأمم الشرقية^(١٢) كبديل عن نمطية الخلافة التقليدية، وقد أثمرت أطروحته المنادية بتأسيس عصابة الأمم الشرقية في التمهيد لإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي وجامعة الدول العربية، كما يشير إلى ذلك الكثير من الباحثين بل وحتى القائمين على تأسيسهما.

كما حرص السنهوي على التأكيد على ضرورة تجاوز الصورة التاريخية للخليفة كفرد مطلق السلطات؛ حيث دعا إلى الانتقال إلى دولة تحكمها خلافة مؤسسية مبنية على تعدد الهيئات والاختصاصات، وتستقل فيها

= د. سمير تناغو، مقدمة رسالة القبول التعاقدية على الحرية الفردية للعمل في القضاء الإنجليزي، بيروت: دار نهوض للدراسات والنشر، ٢٠١٩م، ص ٤٥.

(١١) عبد الرزاق السنهوي، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصابة أمم شرقية، المرجع السابق، ص ٢٨٥.

(١٢) يقصد بالأمم الشرقية في ذلك الوقت: الدول الإسلامية.

السلطات عن بعضها البعض لوقاية المجتمع الإسلامي من الحكم الشمولي.

وميزة الأطروحة السياسية للسنهوري تكمن في قدرتها على التأصيل الشرعي والصياغة القانونية وضبط الآليات العملية، الكفيلة بتلبية احتياجات واقع الأمة دون المساس بهويتها، يضاف إلى ذلك قدرته على طرح آليات لتطبيق الشريعة وأحكامها بصورة عملية ومنطقية، لا تجعل من تطبيق الشريعة قفزا في المجهول؛ وذلك من خلال دعوته إلى الاجتهاد الواسع وتقنين الشريعة بصيغ وتقنيات قانونية تتجنب المخاطر التي تحيط بهذه العملية.

ومن الملاحظ أن السنهوري في مختلف بحوثه كان يمثل لتفكير هادئ رصين، بعيد عن الصراع السياسي اليومي، ومُتحرِّر من الحزبية الضيقة فبدا اجتهاده الفكري متفاعلا مع احتياجات الأمة لا احتياجات جماعة أو حزب سياسي، وقد لخصت ذلك ابنته الدكتور هادية السنهوري بقولها: «سبب نجاحه أنه عرض نظريته بمنطق علمي بحث وأسلوب قانوني مجرد، دون التجاء إلى الأساليب الخطابية ولا العبارات العاطفية أو الغوغائية»^(١٣).

وهكذا جاء فكر السنهوري بمعالجة هادئة لأخطر الإشكاليات السياسية التي فرضها زمنه؛ أي: صدمة سقوط الخلافة، فلم يتأثر بمنطق ردود الفعل الذي حكم كثيرا من المفكرين السياسيين المسلمين الذين تفاعلوا مع ذلك الحدث المزلل؛ بل لعلنا لا نبالغ لو قلنا: إن السنهوري كان يعتقد بأن انهيار نظام الخلافة لم يكن نتيجة مؤامرة دولية أو غيرها من الأسباب الخارجية فقط؛ بل إن أهم الأسباب التي أدت إلى ذلك الانهيار كانت داخلية تتعلق بطبيعة ذلك النظام الذي صار هيكلا غير قابل للاستمرار، وموقفه هذا هو ما نلاحظ شبيهاً له في موقف مالك بن نبي، الذي نادى بضرورة الانتباه إلى «القابلية للاستعمار»، وعدم الاقتصار على تعليق التخلف والضعف على أسباب خارجية.

والمثير للانتباه والإعجاب أيضاً أن السنهوري بدأ كتابة أطروحته عن نظام الخلافة سنة ١٩٢٥م؛ أي: بعد عام واحد على سقوطها، بمعنى: أنه

(١٣) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، المرجع السابق،

كان تحت دَوِيٍّ حدث الانهيار، ولكنه رغم ذلك لم يفكر بمنطق الانفعال بل قدم معالجة علمية هادئة مختلفة عما ساد لاحقاً من مواقف؛ حيث اتجه الفكر العربي في مجمله في توجهين اثنين: أحدهما يدعو إلى ضرورة العودة للخلافة بهيكلها ونظمها التقليدية، والتوجه الثاني يرى أن انهيار الخلافة كان أمراً طبيعياً، نتيجة التمسك بإطارها التقليدي وعدم تطويره؛ بل تطور الأمر عند هذا التوجه إلى حد المناداة بضرورة الانسلاخ من الهوية الإسلامية وتقليد الغرب، واستنساخ نمودجه الحضاري.

لكن السنهوري رفض هذين التوجهين معاً؛ حيث أصر على أن الإسلام بمعتقداته وتشريعاته أساس حضارة هذه الأمة، وأن السبيل إلى استعادة مجدها يكون بالتشبث بدينها مع تجديد فهمها له، وقد أدى موقفه هذا إلى أن تتجاهله مختلف المدارس السائدة؛ حيث رفضه التيار الإسلامي التقليدي وحركات الإسلام السياسي والجماهيري، كما رفضته المدارس الليبرالية والعلمانية^(١٤).

فمن هو عبد الرزاق السنهوري؟ وكيف تَشَكَّلَ فكره؛ حتى تميز عن كثير من تيارات عصره؟

محطات في حياة ومسيرة السنهوري:

ولد عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥ - ١٩٧١م) في محافظة الإسكندرية والتحق بمدرسة الحقوق العالية بالقاهرة، وعمل أثناء دراسته كمراقب حسابات في وزارة المالية، وفي عام ١٩١٧م حصل على الليسانس في الحقوق وعمل معاوناً للنيابة العامة في المنصورة، وشارك حينها في نشاطات ثورة ١٩١٩م؛ حيث انضم لحركة الوفد وتزعم إضراب الموظفين مما كان سبباً في نقله إلى أسيوط في صعيد مصر، وفي العام التالي انتقل إلى تدريس الفقه المقارن في مدرسة القضاء الشرعي تاركاً عمله في النيابة^(١٥).

(١٤) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق.
د. علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية - دراسة تحليلية نقدية لمسارات الفكر السياسي السني والشيعي، المرجع السابق.
(١٥) د. محمد عمارة، الدكتور عبد الرزاق السنهوري إسلامية الدولة والمدينة والقانون، مرجع سابق.

وسافر السنهوري إلى مدينة ليون الفرنسية سنة ١٩٢١م ضمن بعثة طلابية لدراسة القانون، واستطاع الحصول على درجة الدكتوراه في عام ١٩٢٥م عن رسالة كان عنوانها «القيود التعاقدية على الحرية الفردية للعمل في القضاء الإنجليزي»^(١٦)، وقد حصل برسالته هذه على جائزة أحسن رسائل الدكتوراه في جامعته ليون، وهي جائزة رفيعة تشهد لصاحبها بالتمكن القانوني والأكاديمي وتفتح له باب التدريس في الجامعات الفرنسية لو أراد^(١٧).

وتفاعلاً مع قضايا أمته حرص السنهوري على أن تكون رسالته الثانية للدكتوراه في القانون الدولي في موضوع «الخلافة»؛ وكان ذلك تفاعلاً مع حدث سقوط الخلافة الإسلامية ١٩٢٤م، وقد قلنا سابقاً: إنه رغم هذا التفاعل لم ينحرف السنهوري مع الانفعال بحدث السقوط؛ بل فكر فيه بشكل علمي أهله لطرح البدائل الكفيلة بتطوير فكرة الخلافة، بما يحقق أحكام ومقاصد الشريعة ويتناسب والواقع الجديد؛ وذلك على الرغم من تحذير أستاذه لامبير له من صعوبة الموضوع بسبب المناخ السياسي والفكري الأوربي المعادي له^(١٨).

أنجز السنهوري رسالته «الخلافة وتطورها لتصبح عصبه أمم شرقية» خلال سنة واحدة ١٩٢٥ - ١٩٢٦م، وحصل بها على درجته الثانية للدكتوراه، وسجل أستاذه لامبير شهادته للسنهوري بالأستاذية والنبوغ في تقديمه للرسالة؛ حيث قال: «لقد وجدت ضالتي المنشودة أخيراً على يد السنهوري، وهو من أنبغ تلاميذي الذين درّست لهم خلال حياتي العملية

= محمود عبده، عبد الرزاق السنهوري أبو القانون وابن الشريعة - دراسة في مشروعه الفكري ورؤيته الإسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت: ٢٠١١م، ص ١٧.

د. علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية - دراسة تحليلية نقدية لمسارات الفكر السياسي السني والشيوعي، المرجع السابق.

(١٦) د. عبد الرزاق السنهوري، القيود التعاقدية على الحرية الفردية للعمل في القضاء الإنجليزي، تقديم ودراسة تحليلية: د. سمير تناغو، بيروت: دار نهوض للدراسات والنشر، ٢٠١٩م، ص ٤٥.

(١٧) محمود عبده، مرجع سابق، ص ١٩.

(١٨) د. محمد عمارة، الدكتور عبد الرزاق السنهوري إسلامية الدولة والمدنية والقانون، مرجع سابق، ص ٢٨.

كأستاذ، إنه تلميذ قد أثبت فعلاً أنه جدير بأن يكون أستاذاً»^(١٩). ويستمر في الثناء عليه بقوله: «إن النجاح الاستثنائي الذي حظي به أول رسالة للسنهوري كان يمكن أن يقال: إنه راجع إلى جاذبية موضوع البحث أكثر مما يرجع إلى عبقرية المؤلف؛ إلا إنه وللمرة الثانية فإن كتاب الخلافة ليس أقل تميزاً من كتابه الأول»^(٢٠).

وبمطالعة مذكرات السنهوري الشخصية يتضح أن هذا النجاح لم يكن محض صدفة؛ بل جاء نتيجة لاجتهاد وتخطيط مسبق، ففي مذكراته نقرأ كيف كان واعياً بتحديد أهدافه منذ اليوم الأول لبعثته إلى فرنسا، والملاحظ على تلك الأهداف أنها لم تكن تحمل طابعاً شخصياً ذاتياً وإنما هي أحلام أمة بأكملها.

لنتأمل هذه العبارات التي نقتطفها من مذكراته:

«وددت لو استطعت عند رجوعي إلى مصر أن أخدم بلدي في الوجوه الآتية، وأن أجتهد في إنشاء دراسة خاصة يكون الغرض منها:

- إيجاد طريقة جديدة لدراسة الشريعة الغراء ومقارنتها بالشرائع الأخرى؛ حتى يتيسر فتح باب الاجتهاد في تلك الشريعة الغراء، وحتى تؤثر تأثيراً جدياً في القوانين المستقبلية للأمة.

- كنت أحلم صغيراً بالجامعة الإسلامية وكنت أتعشقها.. والآن أراها أقل إبهاماً وأكثر تحديداً.. على أن دون تحديدها تحديداً كافياً سنين من التجارب والدراسة، أرجو أن أجتازها.

- أتمنى لو تكونت جمعية أمم شرقية إلى جانب جمعية الأمم الغربية.

- وددت أن أشارك... في العمل على سيادة الأمة ضد كل سلطة فردية سياسية أو اقتصادية... وأرجو ألا أموت قبل أن أرى الوقت الذي ينادى فيه بسيادة الأمة، لا على صفحات الجرائد وفي بطون الكتب؛ بل في كل كبيرة

(١٩) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، المرجع السابق،

ص ٣٠.

(٢٠) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، المرجع السابق،

ص ٣١.

وصغيرة من حياة الأمة العملية، فالمستقبل لسلطان الشعوب وهو سيمحو سلطان الطبقات كما محا هذا سلطان الملوك المستبدة»^(٢١).

وهذا الانشغال بقضايا الأمة يبدو جلياً في سيرته العمليّة والعلميّة؛ إذ مباشرة بعد عودته من فرنسا في عام ١٩٢٦م اشتغل السنهوري مدرّساً للقانون المدني في كلية الحقوق بالجامعة المصرية، وفي عام ١٩٣٤م أنشأ جمعية تحت اسم «الشبان المصريين» كجمعية قانونية تربوية هدفها نشر الوعي القانوني بين الشباب المصري؛ إلا إنه وبسبب تعنت حكومي وصراعات سياسية - كما يشهد بذلك صديقه توفيق الحكيم - تم إصدار قرار بفصله من الجامعة بتهمة تأليف جمعية سياسية لنشر دعوة حزب الوفد^(٢٢)، فعمل السنهوري في المحاماة أشهراً حتى تغيرت الحكومة، وجاءت حكومة أخرى رفعت الظلم عنه وأعادته إلى منصبه في الجامعة^(٢٣)، لكن بعد عودته بمدة قصيرة تلقى في ديسمبر ١٩٣٥م دعوة للعمل في بغداد كعميد لكلية الحقوق ومدرس لأصول القانون، فلبى تلك الدعوة، وفي بغداد قام بكتابة عدد من الكتب والمقالات حول أصول القانون والقانون المقارن بمجلة الأحكام العدلية، كما أصدر «مجلة القضاء».

وعقب عودته إلى مصر انتُخب عميداً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ثم انتقل للعمل قاضياً في محكمة المنصورة المختلطة، ثم عين مستشاراً في هيئة قضايا الدولة، وظل في منصبه ذاك حتى عام ١٩٣٩م، وأثناء ذلك اختير ضمن لجنة تنقيح القانون المدني التي كانت تضم ٥٤ عضواً، غير أنها فشلت في مهمتها، فطالب السنهوري بأن يعكف هو وأستاذه لامبير - المدرس في كلية الحقوق المصرية حينها - على وضع مشروع قانون مدني يعرض على لجنة قانونية لمراجعتها لاحقاً، وبالفعل تمت الموافقة على اقتراحه، فأنجز المشروع وتم إقراره كقانون من البرلمان في عام ١٩٤٨م^(٢٤).

شغل السنهوري منصب وكيل وزارة المعارف، ثم وزير المعارف أربع

(٢١) عبد الرزاق السنهوري، عبد الرزاق السنهوري في أوراقه الشخصية، المرجع السابق، ص ٧٠، ٧٤، ١٠١، ١٢٠، ٢٢٢.

(٢٢) توفيق الحكيم، عودة الوعي، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٨م، ص ٣٤.

(٢٣) محمود عبده، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢٤) محمود عبده، مرجع سابق، ص ٢٦ - ٣٢.

مرّاتٍ، وعُيّنَ بعد ذلك رئيسًا لمجلس الدولة لمدة ٥ سنوات^(٢٥) كثناني رئيس للمجلس بعد محمد كامل مرسي باشا، وقام بوضع أسس مجلس الدولة^(٢٦) الذي تحول في عهده إلى حصن للحريات وملجأ آمن للمواطنين ضد تعسف الحكومة.

وتواترت أحكامه المؤكّدة على مبادئ وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة أمام القانون وصوصن الحريات الشخصية والرقابة على السلطات الاستثنائية للإدارة^(٢٧)، وكان السنهوري يصبو من وراء ذلك إلى أن تُهيمن السلطة القضائية على السلطتين التنفيذية والتشريعية^(٢٨)، وهو الأمر الذي واجهته السلطة التنفيذية بمحاولة إلغاء مجلس الدولة تارةً ومحاولة إقصاء السنهوري عن رئاسته تارةً أخرى، كما أسهمَ بشكل مباشر - أو كمستشارٍ - في وضع عدد من دساتير وقوانين بعض البلدان العربية. (انظر: الجدول في المرفق الأول).

وقد عرف عن السنهوري تأييده لثورة يوليو ١٩٥٢م في بدايتها؛ حيث شارك مع أعضاء مجلس الثورة في المشاورات القانونية والدستورية لخلع الملك فاروق، وبذل جهودًا كبيرة في وضع قانون الإصلاح الزراعي، كما شارك في لجنة وضع الدستور الجديد، غير أنه كان أيضًا من المطالبين بإرساء الديمقراطية وحل مجلس قيادة الثورة وعودة الجيش إلى الثكنات لرجوع البلاد للإدارة المدنية على أساس ديمقراطي نيابي، وقد عرّضه موقفه ذلك لاعتداء شنيع داخل مقر مجلس الدولة في مارس ١٩٥٤م، من قبَل أنصار ضباط الثورة، ثم فصل من المجلس وفرضت عليه إقامة جبرية في بيته لمدة ١٨ سنة، ومنع من المشاركة السياسية بكل أشكالها بفعل القانون الذي أصدره مجلس قيادة الثورة؛ القاضي بحرمان كل من تولى الوزارة في الفترة من ٦ فبراير ١٩٤٣م إلى ٢٣ يوليو ١٩٥٢م من العمل السياسي.

وبقي السنهوري رهين محبسه - بيته - فلم يختلط بالناس إلا في اجتماع

(٢٥) محمود عبده، مرجع سابق، ص ٣٣ - ٣٤.

(٢٦) محمود عبده، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢٧) فاروق عبد البر، موقف عبد الرزاق السنهوري من قضايا الحرية والديمقراطية، القاهرة،

بدون ناشر، ٢٠٠٥م.

(٢٨) محمود عبده، مرجع سابق، ص ٣٩.

أسبوعي كان يعقد بمنزله كل أربعاء، يحضره بعض أصدقائه وتلاميذه، وكانت لهذه العزلة إيجابيات؛ حيث تفرغ لأبحاثه فأثرى المكتبة العربية بالعديد من الدراسات القانونية، مثل: كتاب «مصادر الحق في الفقه الإسلامي»، وكتابه الموسوعي «الوسيط في شرح القانون المدني» الذي أصدره في عشرة أجزاء على مدار أكثر من ١٥ عامًا^(٢٩)، وخلال عزلته هذه كان ممنوعاً من السفر إلى الخارج، لكن بعد وساطة من أمير الكويت الشيخ عبد الله السالم الصباح سمح للسنهوري بزيارة الكويت للعمل على تطوير تشريعاتها، ف قضى بضعة أشهر بين عامي ١٩٦٠ - ١٩٦١م؛ حيث قام في الكويت بالإشراف على وضع بعض التشريعات المدنية والدستورية^(٣٠).

وعلى مشارف النهاية وفي لمحة أشبه بالاعتذار والمصالحة، يتذكر النظام السياسي فضل الدكتور السنهوري، فيمنحه المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية عن عام ١٩٧٠م، وكان حينها طريح الفراش ولم يلبث أن وافاه أجله في يوليو ١٩٧١م^(٣١).

الفكر السياسي الإسلامي في مروية مدرسة السنهوري^(٣٢):

استمراراً لحسّ التجديد والاجتهاد الذي عبر عنه مفكرو عصر النهضة، قام السنهوري بتقنين الفكر السياسي وأعاد تأطيره بشكل أكثر تماسكاً وانسجاماً، ووضعه ضمن أطر وهياكل قرّبه بشكل كبير من الاحتياج الميداني الواقعي، بإضافة اجتهادات خلقت ملامح نظرية تملأ الفراغات وتواجه التحديات التي تعيق الفكر السياسي الإسلامي، وقد كان لفكره بصمة واضحة على أرض الواقع والممارسة، حين أتيحت له الفرصة لإدارة بعض

(٢٩) محمود عبده، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٣٠) د. عبد الرزاق السنهوري، القيود التعاقدية على الحرية الفردية للعمل في القضاء الإنجليزي، تقديم ودراسة تحليلية: د. سمير تناغو، بيروت: دار نهوض للدراسات والنشر، ٢٠١٩م، ص ٤٥.

(٣١) محمود عبده، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٣٢) تم الاعتماد بصورة رئيسة على مسودة دراسة د. علي الزميع، ود. الطيب بوعزة، أفكار في مفهوم السيادة والحاكمة وتطبيق الشريعة مقارنة بين أطروحات إسلامية معاصرة السنهوري - المودودي - قطب - السلفية الحركية - السلفية الجهادية، غير منشور، ٢٠١٨م.

المؤسسات البحثية والقضائية، والمساهمة في وضع العديد من التشريعات المختلفة من خلال مشاركته في لجان وضع الدساتير والتشريعات في الكثير من الدول العربية.

واتضح حينها أن فكر السنهوري لم يكن مجرد موقف نظري؛ بل كان تأطيراً لفكر اجتهادي تجديدي وطني قابل للتطبيق، وعليه نتجت عن هذا الفكر إنجازات فكرية وقانونية وسياسية مثّلت إضافة حقيقية إلى الفكر الإسلامي الحديث.

وقد لاحظ السنهوري أن من بين أخطر الأعطاب التي يعاني منها العقل السياسي الإسلامي، ارتباطه بالأشكال السياسية التي وجدت في تاريخه، وهدم إدراكه أن الأهم هو القيم والمبادئ الشرعية وليس الصور والأشكال؛ لأن هذه مجرد صور تاريخية يمكن تعديلها أو استبدالها.

وبهذا المنطق في النظر قدم السنهوري عددًا من المعالجات المتميزة لكثير من المشكلات، نقتصر هنا على ذكر ثلاث معالجات رئيسة هي:

المعالجة الأولى: الخلافة بين الأممية والقطرية، جواز تعدد الخلافة:

منذ سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م انقسمت التيارات الفكرية الفاعلة في العالم الإسلامي ما بين مؤيّد ومعارض لنظام الخلافة؛ فالمؤيد يرى أن الخلافة هي الخلاص لما نحن فيه من وضع حضاري متردّد، بينما يرى المعارض وجود علاقة مباشرة بين الخلافة وبين التخلف والاضطراب السياسي.

وقد أدى هذا الاختلاف أحياناً كثيرة إلى نشوب صراعات خطيرة وصل بعضها إلى حدّ نشوب حروب أهلية تقسم الأمة، وتؤسس مبرراً قوياً لاستمرار التدخلات الأجنبية تحت ذريعة تهديد السلم العالمي بإحياء مشروع الخلافة بشكله الأمميّ المهيمن.

وعلى الرغم من أنه في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تعالت أصوات رواد عصر النهضة بأفكار تجديدية تُطالب بإصلاح نظام الخلافة الإسلامية، من خلال إحداث تغيير جوهري في هيكلها وإدارتها ونمط سلطتها، إلا إن هذه الدعوة وبعد صدمة سقوط الخلافة جُمّدت؛ حيث

سيطر الاتجاه الجماهيري فصارت الدعوة لإعادة الخلافة كرمز للهوية بآلياتها وهياكلها التقليدية هو الصوت الأكثر هيمنة ونفوذًا، ولم يعد التفكير في تجديد فهم قيم الخلافة، إنما اكتُفي بتوظيفها كشعار سياسي، وهكذا تقلصت الرؤى الاجتهادية التي بلورتها مدرسة النهضة وسيطر الفكر التقليدي الماضوي الحرفي.

لكن السنهوري كان متميزًا بطريقة تفاعله مع الموضوع؛ حيث استفاد من تراث مدرسة النهضة وتسليح بعلم شرعي أصيل، مؤطر بمنهج علمي وقره له مناخ ومتطلبات الدراسة الأكاديمية في فرنسا^(٣٣)، فأحدث نقلة نوعية في الفقه الشرعي والقانوني الدستوري الإسلامي من خلال رسالته التي مثلت ملامح نظرية جديدة لفقه الخلافة، سعت لسد النقص والفراغ الفقهي والقانوني والسياسي لهذا النظام المنشود.

وكان من أبرز اجتهاداته تغيير الفهم التقليدي الذي يتصور الخلافة إطارًا مركزيًا ودولة أممية بطرح بديل يقول بشرعية تعدد الدول الإسلامية، وبالتالي تعدد الحكام المسلمين دون التفريط في الوحدة الحضارية للمسلمين، انطلاقًا من أن وحدة الأمة لا تعني وحدة الدولة، وبالتالي يمكن تحقيق وحدة الأمة تحت سقف أي منظمة أو هيئة، ودون انتظار انضواء جميع الشعوب المسلمة في دولة خلافة واحدة.

وقد اقترح حلاً لذلك بإنشاء منظمة ورابطة تجمع هذه الدول، وتنسق بينها بما فيه مصلحة المسلمين ككتلة لها اعتبارها في العالم، سماها «عصبة الأمم الشرقية كبديل عن نمطية الخلافة التقليدية»، وهو ما مهد لاحقًا لإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي...

لقد وعى السنهوري اتجاه عصره والشروط الجيو - سياسية المنظمة له، فلم يحلم كما حلم الكثيرون باستعادة الشكل التاريخي للخلافة كإطار سياسي أممي، بينما سكن حسن البنا وتقي الدين النبهاني... وغيرهما من رواد التيار الإسلامي السياسي الحركي والتيار السلفي بمدارسه، حلم تأسيس

(٣٣) عبد الرزاق السنهوري، عبد الرزاق السنهوري في أوراقه الشخصية، إعداد: نادية السنهوري وتوفيق الشاوي، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م.

خلافة إمبراطورية مهيمنة، دون الانتباه إلى أن هذا الحلم لم يكن موجوداً أصلاً خلال أغلب مراحل التاريخ الإسلامي، فخلال بداية الحكم الأموي كان هناك انشقاق في الحجاز والعراق؛ بل وحتى بعد استتباب الأمر للأمويين نجد منذ سنة ١٢٣ هجرية، استقلال دولة النكور في المغرب عن الخلافة الأموية، وطوال عهد الخلافة العباسية كانت الأندلس تحت الحكم الأموي؛ بل حتى اسم «الخلافة» نلاحظ حرص الأمويين مبكراً على التسمي به؛ حيث أعلن عبد الرحمن الناصر في عام ٣١٦ هـ نفسه «خليفة»، بعد أن كان لقبه سابقاً هو «أمير قرطبة»، ولم تقم الخلافة العباسية بأي عمل جدي لتوحيد الخلافة، واستبعاد الخليفة الأندلسي بضم الأندلس إليها وإنهاء الحكم الأموي بها.

وخلال الفترة ذاتها أعلن عبيد الله المهدي الفاطمي قيام خلافة الفاطميين في إفريقية، وخلال الحكم العثماني الذي دام ستة قرون كانت الأندلس والمغرب مستقلين بنظامهما السياسي، وهكذا نلاحظ أن أغلب مراحل التاريخ الإسلامي لم تكن فيها الأمة الإسلامية تحت حكم خليفة واحد.

ومن ثم يصحُّ القول: إن الحركات الإسلامية تعلقت بمبدأ شكلي، وحلم لم يكن له تطبيق فعلي خلال أغلب مراحل التاريخ الإسلامي، ولكنها بدل أن تدرس التاريخ وتعتبر به، اكتفت برفع شعار مشير للعواطف؛ فسيطر حلم «إمبراطورية» الخلافة على وجدان الجماهير حتى صارت إمكانية تخلص تلك الحركات من ذلك الشعار الشكلي صعبةً لأنها صارت هي نفسها في أسر الجماهير!

وبهذا الفكر السياسي الذي تعلقت به تلك الحركات صار فعلها السياسي فعلاً صدامياً؛ إذ يريد إسقاط جميع الدول وإقامة دولة واحدة بديلة عنوانها الخلافة، الأمر الذي جعلها في مرمى الصراع، ليس فقط أمام الدول القطرية بل أمام العالم أجمع؛ لأنها تفكر ببديل لا يقوم إلا على الانقراض! أي: ممارسة القفز إلى المجهول برفض الواقع في كليته، دون تقديم أي بديل يحمل قابلية للتطبيق، وبهذا يستعيد هذا الفكر المقولة التقليدية التي تقسم العالم إلى ثنائية دار الإسلام/دار الكفر، التي صارت في وعي السلفية الجهادية «دار حرب».

هذا مع أن هذا التقسيم لا أصل له في القرآن الكريم، ولم يرد في الحديث النبوي؛ بل هو مجرد اجتهاد فقهي ظهر استجابة لظروف التاريخ السياسي الإسلامي في زمن الخلافة الأموية، ومعلوم أن رشيد رضا كان قد قدم في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى» ثنائية جديدة كان من الممكن تطويرها لتكون بديلاً لثنائية «دار الحرب/ دار الإسلام»، وهي «دار الجور/ دار العدل»^(٣٤).

واستلهاً لفكر النهضة ومنظوره التجديدي كان السنهوري من بين الرواد القلائل الذين قدموا معالجات عملية، وتصوراً مغايراً لا ينظر إلى العالم كمجال حرب، كما يعترف بالدول الوطنية كإطارات سياسية مشروعة؛ فكان الفكر الذي أنتجه أقدر على فهم الواقع وإدارته وتأسيس نظرية سياسية قادرة على نزع فتيل الصراع العدمي، ووضع إمكانيات التغيير السلمي على نحو يحفظ إهدار الأمة لطاقتها البشرية والمادية.

المعالجة الثانية: السيادة والشرعية الشعبية والحاكمية الإلهية في الدولة الإسلامية:

رغم تعدد تعريفات الدولة وصعوبة وضع مفهوم جامع لها؛ إلا إنه من الممكن وصفها وفقاً لتعريف الألماني ماكس فيبر Weber Max (١٨٦٤ - ١٩٢٠م)^(٣٥)، بأنها «المؤسسة الاجتماعية التي تحتكر العنف؛ حيث يكون لها ودون غيرها شرعية احتكار العنف، بما يلزمه من معاني السيطرة والهيمنة»^(٣٦).

(٣٤) للمزيد راجع: محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية، مطبعة المنار، ١٩٢٢م.

(٣٥) ماكس فيبر Weber Max (١٨٦٤ - ١٩٢٠م) عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، ويعود له الفضل إلى ربط الأنظمة القانونية الحديثة بنظام السوق الحر أو ما يسمى بالنظام الرأسمالي، والذي يبين أن أحد اشتراطات نجاح نظام السوق الحر هو توافر نظام قانوني عقلاني System Legal Rational؛ وذلك من خلال تفسيره لأسباب ظهور الثورة الصناعية في بعض الدول الأوروبية دون غيرها.

Milhaupt, C. J. & Pistor K.: Law and Capitalism: What Corporate Crises Reveal About Legal Systems and Economic Development around the World. University of Chicago Press, 2008, P.18.

(٣٦) د. بشير موسى نافع، دولة حديثة. دولة قومية. دولة فاشلة:

<http://alasr.ws/articles/view/11658>

وتعتبر الدولة الحديثة نهاية المطاف لتطورات متلاحقة من التجمعات الإنسانية، والتي كانت تهدف إلى فرض الاستقرار والنظام داخل المجتمع، وتلبية حاجة الإنسان للعيش في جماعة تلبي حاجاته ورغباته، وتشعره بالحماية من المخاطر الداخلية والخارجية.

وقد وصلت النظرية السياسية الحديثة أوج تطورها بداية من القرن الثامن عشر؛ بفضل نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨م)^(٣٧)، التي أكدت أن مصدر السلطة السياسية ليس دينياً، وإنما مصدرها من الشعب. فالشعب هو من له الحق في اختيار قياداته وحكامه. ومن ثم يصير الحكام عاملاً لدى الشعب، وخاضعاً لرغباته الجماعية، كما أنه يكتسب منصبه من ثقة الشعب فيه؛ لذا من حق الشعب سحب تلك الثقة في أي وقت شاء.

ووفقاً لهذه النظرية فإن الدولة الحديثة تقوم على فكرة أن أفراد الجماعة/ المجتمع يقومون باختيار بعض الأشخاص لحكمهم؛ فالحاكم في الدولة الحديثة يعمل وفقاً لتوكيل الشعب، ومن خلال الأجهزة الإدارية من أجل تحقيق المصالح المشتركة للأفراد؛ حيث إن الديمقراطية الحقيقية هي التي يُستمد سلطة الحاكم فيها من المحكومين الذين لهم وحدهم حق تعيينه أو عزله.

ولقد عرفت الحكومة الإسلامية الشرعية في التراث الإسلامي بمفهوم

(٣٧) جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م) فيلسوف وكاتب ومحلل سياسي سويسري، أثرت أفكاره السياسية في الثورة الفرنسية وفي تطوير الاشتراكية ونمو القومية، ويُعد من أهم كتاب عصر التنوير في أوروبا، أشهر أعماله الأدبية كانت بحثاً بعنوان: «بحث علمي في العلوم والفنون» arts les et sciences، أكد فيه أن العلوم والفنون أفسدت الإنسانية وكانت هذه هي النقطة التي انطلق منها، ومن بعدها سار يوجه أفكاره ضد الطبقة الحاكمة، وبنى عليها فلسفته ونظريته الاجتماعية.

صاغ روسو العديد من النظريات لعل أشهرها نظرية «العقد الاجتماعي» social contrat Du والتي أكد فيها على حرية الشعوب في الاختيار وتقرير مصيرها، وأن هناك عقداً بين الحاكم والمحكوم. وأكد على مبادئ الديمقراطية السياسية القائمة على إرساء قواعد الاشتراكية في مؤلفه «أصل التفاوت بين الناس» les parmi l'inégalité de fondements les et l'origine sur Discours hommes كما صاغ نظرية تربوية - في كتابه «في التربية: إميل نموذجاً» l'éducation De ou imile لا زالت متبعة حتى الآن في أوروبا؛ حيث تعتمد نظريته على حرية المعرفة والبعد عن التلقين.

روبرت ووكلر، روسو - مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: أحمد الروبي، مراجعة: مصطفى فؤاد، مؤسسة هنداي، ٢٠١٥م.

الخلافة، بوصفها امتداداً لنهج الرسول (ﷺ) في الحكم بالشرع المنزل، أو خلافته في هذا الأمر، ويتقارب الفكر السياسي الإسلامي مع الفكر الاجتماعي الغربي كثيراً في فكرة وجوب وجود الدولة، المعروفة في كتب الفقه بـ«وجوب الإمامة»، حيث يجعل الفكر السياسي الإسلامي من السلطة وقيامها بوظيفة الردع والضبط شرطاً ضرورياً لنشوء المجتمعات.

وتتفق أغلب المذاهب الإسلامية على وجوب الإمامة وإن اختلفت في أسس هذا الوجوب، حيث اتجهت بعض المذاهب الإسلامية إلى التقرير بأن إقامة الخلافة **مطلب عقلي** تجسد بشكل خالص عند المعتزلة، مثل حاجة البشر عند الاجتماع إلى وجود وازع أو رادع كما يقول ابن خلدون: «فلا بد من وجود وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم»^(٣٨).

واتجهت بعض المذاهب الإسلامية الأخرى إلى التقرير بأن إقامة الخلافة **متطلب ديني وشرعي**، كما يقول ابن تيمية: «يجب أن يُعرف أن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين؛ بل لا قيام للدين إلا بها، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصرة المظلوم، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة»^(٣٩).

بينما اتجهت مذاهب أخرى إلى التقرير بأن إقامة الخلافة **مطلب ديني وشرعي وعقلي أيضاً**، فالخلافة وفقاً لتعريف الماوردي هي: «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»^(٤٠) وفي تعريف ابن خلدون هي «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»، أو هي: «حمل الكافة

(٣٨) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، القاهرة، دار الشعب، د. ت، ص ٤٠، مشار إليه في أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م، الجزء الأول، ص ٢٢.

(٣٩) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، دار زهور الفكر، ١٩٨٩م، ص ٧٧، مشار إليه في أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م، الجزء الأول، ص ٢٣.

(٤٠) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت، ص ٥. مشار إليه في أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م، الجزء الأول، ص ٢٢.

على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها»^(٤١).

وفي ذات الإطار أثير الجدل في الفقه السياسي الإسلامي حول مفهوم السيادة، وخصوصاً في ظل تعامل الكثير من التيارات الإسلامية الحديثة والمعاصرة مع مفهوم الخليفة والخلافة بمنظور فردي/ شخصي؛ حيث قامت تلك التيارات بتركيز وظائف السلطات المختلفة في الدولة في يد الخليفة، وجعلت رؤاها الفقهية والسياسية تتمحور حول شخص الحاكم البشري كفرد (الخلافة الفردية)^(٤٢).

ومنذ حوالي مائة عام نجد أن المدرسة الاجتهادية التجديدية التي ينتمي إليها السنهوري، قد قدمت مشروعاً سياسياً حضارياً لنظام الخلافة، ذا ملامح مؤسسية، بديلاً للخلافة الفردية، وهو مشروع يقرر السيادة للأمة. ويقترب هذا الطرح إلى حد كبير من النظريات الحديثة، القائمة على أساس تعدد السلطات والفصل بينها، واستقلال وحياد المؤسسات في الدولة.

وكادت أن تكون هذه الاجتهادات نواة لمشروع نظرية سياسية إسلامية، إلا إنها بقيت حبيسة الكتب، واختفت أمام هيمنة الإسلام السياسي الجماهيري، فلم تأخذ تلك الاجتهادات التجديدية حقها في التفاعل والتطبيق كبرنامج من خلال تبنيها مجتمعياً وجماهيرياً، وإسقاطها على الواقع السياسي.

ولذا تبني السنهوري مفهوم الخلافة المؤسسية ضد مفهوم الخلافة الفردية، مؤكداً خطورة وأهمية مفهوم السيادة، الذي عليه تقوم شرعية النظام السياسي، فسعى إلى وضع مبادئ نظرية سياسية دستورية إسلامية تعالج الإشكال من مدخل تأصيلي. فكيف حقق هذه المعالجة؟

(٤١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، القاهرة، دار الشعب، د. ت، ص ١٧٠ - ١٧١، مشار إليه في أمني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م، الجزء الأول، ص ٢٢.

(٤٢) أحمد كمال أبو المجد، نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام، مطبوعات الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية، المحاضرات العامة، الموسم الثقافي الرابع، ١٩٦٠ - ١٩٦١م، القاهرة، مطبعة الأزهر، ص ٥٢، مشار إليه في: أمني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، الجزء الأول، المرجع السابق، ص ٣٧٩.

أولاً: نظر السنهوي إلى إشكالية السيادة انطلاقاً من توسيع مجال مفهوم الإجماع، بنقله من المجال الفقهي إلى مجال دستوري أوسع، وهكذا استفاد من ذلك الأصل الذي يُرتَّب في أصول الفقه ثالثاً من حيث الحجية بعد القرآن والسنة، فأسس عليه مشروعية سيادة الأمة كمصدر للشرعية.

وفي توكيده على مبدأ الإجماع غيّر السنهوي الدلالة التقليدية للحاكم/الخليفة، فلم يعد هو المسؤول عن تطبيق الشريعة؛ بل المجتمع المسلم باعتبار أن السيادة للأمة لا لفرد معين منها، وهي من يُضفي الشرعية على مهمة حراسة الدين وشرعية النظام السياسي، هذا مع وضع آلية التطبيق من خلال مبدأ الإجماع، أو ما يمكن أن يطلق عليه سياسياً ودستورياً الآن مصطلح المشاركة الشعبية في الحكم.

وإذا قارنا موقف السنهوي بالمواقف التي عبرت عنها بعض التيارات الإسلامية التي ظهرت من بعده، سنرى فارقاً كبيراً، فأبو الأعلى المودودي مثلاً يقول في كتاب «الخلافة والملك»: «الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو أن تؤمن الدولة بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتنازل لهما عن الحاكمية، وتؤمن بأن تكون خلافة نائبة عن الحاكم الحقيقي تبارك وتعالى»^(٤٣).

ومن الملاحظ في الكلام السابق أن المودودي يجعل الحاكم خليفة لله، ويجعل إقدام البشر على فعل التشريع منازعة لله في اختصاصه، ومن ثم فالمجالس والمؤسسات التشريعية وما ينتج عنها من قوانين هي شرك بالله؛ لأنها اعتداء على اختصاص الله بالتشريع، وعدم إفراده بالحاكمة.

يقول المودودي: «ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية؛ فإن الحاكم الحقيقي هو الله... وليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعاً ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً». وتوازياً مع حصر الحاكمية في الله تخرج الديمقراطية - بما أنها حكم الشعب لنفسه - من دائرة

(٤٣) أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص ١٩.

الإسلام؛ «فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية؛ بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الشيوقراطية Theo-Cracy».

وعلى النحو ذاته شكّل مفهوم الحاكمية ركيزة مهمة في كتابات سيد قطب؛ إذ يقول في تفسير «الظلال»: «فالعقيدة في الإسلام تقوم على أساس شهادة أن لا إله إلا الله، وبهذه الشهادة يخلع المسلم من قلبه ألوهية كلّ أحد من العباد ويجعل الألوهية لله ومن ثم يخلع الحاكمية عن كلّ أحد ويجعل الحاكمية كلّها لله والتشريع للصغيرة هو مزاوله لحقّ الحاكمية كالتشريع للكبيرة؛ فهو من ثمّ مزاوله لحقّ الألوهية يأباه المسلم إلا الله... والتشريع هو مزاوله للألوهية والخضوع للتشريع هو الدينونة لهذه الألوهية»^(٤٤).

ويقول أيضاً معرفاً دلالة الحاكمية: «الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كلّ وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور؛ ذلك أنّ الحكم الذي مرّد الأمر فيه إلى البشر، ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله. إنّ هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان المغتصب وردّه إلى الله، وطرد المغتصبين له، الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم، فيقومون منهم مقام الأرباب ويقوم الناس منهم مكان العبيد، إنّ هذا معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض»^(٤٥).

هكذا يرى المودودي وسيد قطب أن مفهوم السيادة كتعبير عن إرادة الشعب، متعارضٌ تعارضاً عقدياً مع الإسلام؛ لأن من مستلزمات العقيدة - أي: من مستلزمات «لا إله إلا الله» - أن يكون الحكم لله، لكننا بدراسة تاريخ الفكر الإسلامي لا نجد هذا التعريف السياسي لـ «لا إله إلا الله»، وعادة ما يقال: إن اللحظة الأولى التي ظهر فيها معنى الحاكمية هو في الخلاف بين الخوارج وعليّ؛ حيث كان الخوارج أول من أشهر «إن الحكم إلا لله»، وكفروا عليّاً عندما قبل التحكيم، لكن الحقيقة أن أول من استعمل معنى

(٤٤) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط ٩، ١٩٨٠م، ٣/ ١٢١١.

(٤٥) سيد قطب: معالم في الطريق، ص ٥٩ - ٦٠.

الحاكمية قبل ذلك هو معسكر معاوية في معركة «صفين»، عندما استعمل خدعة رفع المصاحف منادياً بالاحتكام إلى القرآن، لما تيقن من الهزيمة العسكرية. وإنه لدالٌّ جداً أن يكون أول استعمال لمعنى الحاكمية في التاريخ الإسلامي مجرد حيلة وخدعة^(٤٦).

وهذا التصور الذي عبر عنه المودودي وسيد قطب في نظرية الحاكمية يتوافق مع التصور الذي عبرت عنه أدبيات السلفية التقليدية الحديثة والمعاصرة في كتابات روادها وشيوخها (محمد بن عبد الوهاب، عبد العزيز بن باز، محمد ناصر الدين الألباني، محمد بن صالح بن عثيمين، عبد الرحمن عبد الخالق...)؛ حيث أسست المدرسة السلفية مختلف تصوراتها على نحو موصول بمبدأ التوحيد، وعلى الرغم من أن مفهوم الحاكمية لم يرد في كتابات ابن عبد الوهاب، وعلى الرغم من نقد السلفية للتيارات الحركية القائمة على مفهوم الحاكمية واستهجان السلفيين التقليديين لإدخال لفظ الحاكمية ضمن منطوق التوحيد؛ نتيجة التزامهم بأن أنواع التوحيد ثلاثة لا رابع لها؛ أي: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، فإنهم في مبحث توحيد الألوهية نجدهم يستحضرون مدلول الحاكمية وإن لم يستحضروه كلفظ؛ بل حتى في الردود التي انتقد بها السلفيون سيد قطب نلاحظ اعترافهم بأن الحاكمية جزء من مقتضيات التوحيد، يقول الشيخ صالح بن فوزان الفوزان في جوابه عن سؤال: «ما حكم من يقول: إن معنى لا إله إلا الله هي «لا حاكمية إلا الله»؟.. هذا أخذ جزء جزء قليل من معنى «لا إله إلا الله»، وترك الأصل الذي هو التوحيد والعبادة، «لا إله إلا الله» معناها: لا معبود بحق إلا الله، فهي تنفي الشرك وتثبت التوحيد. والحاكمية جزء من معنى «لا إله إلا الله»^(٤٧).

وعلى هذا الأساس نجد لدى السلفية ربطاً بين تحقيق الحاكمية والتوحيد، وما يستتبعه ذلك من تطبيق الشريعة ورفض الديمقراطية، وما

(٤٦) مسودة دراسة د. علي الزميع ود. الطيب بوعزة، أفكار في مفهوم السيادة والحاكمية وتطبيق الشريعة مقارنة بين أطروحات إسلامية معاصرة السنيورية - المودودي - قطب - السلفية الحركية - السلفية الجهادية، غير منشور، ٢٠١٨م.

(٤٧) أبو نعيم إحصان، جمع أقوال أهل العلم في مسألة الحاكمية، شبكة الإمام الآجري، مارس ٢٠٠٧م.

تمثله من تعددية حزبية ومجالس نيابية... كما أن هذا التصور حاضرٌ أيضًا في أدبيات السلفية الجهادية التي قامت بربط مفاهيم الحاكمية والجاهلية بالولاء والبراء والجهاد، فأنتجت تصورات سياسية عديمة متشجعة.

يعقد أبو محمد المقدسي في كتابه «الديمقراطية دين» فصلًا بعنوان: (الديمقراطية دين كفري) يقول فيه: «الديمقراطية... كفرٌ بالله العظيم وشركٌ برَبِّ السماوات والأرضين ومناقضةٌ لملة التوحيد ودين المرسلين»^(٤٨).

وفي قوله هذا يلحظ حرصه على وضع تضاد بين الديمقراطية والتوحيد؛ لتسويغ الحكم بالكفر على من أقر بها، ثم يخاطب قارئ الكتاب بالتحخير بين أمرين قائلاً: «فلتختر يا عبد الله... إما دينَ الله وشرعه المطهر وسراجُه المنير وصراطه المستقيم... أو دينَ الديمقراطية وشركها وكفرها وطريقها الأعوج المسدود»^(٤٩). وهكذا صارت الديمقراطية دينًا في مقابل الإسلام!

وفي الموقف من الخلافة ترى جماعات السلفية الجهادية المعاصرة أن إحياءها واجبٌ شرعي لحراسة الدين؛ غير أن الفارق بين السلفية التقليدية وجماعات السلفية الجهادية هو أن هذه الأخيرة ترى أن إحياء الخلافة غير ممكن دون إحياء فريضة الجهاد وإسقاط الأنظمة السائدة.

وهكذا نلاحظ أنه ليس هناك اختلاف جوهري بين التصور الذي تعبّر عنه أدبيات السلفية التقليدية وأدبيات السلفية الجهادية؛ إذ الاختلاف الوحيد هو أن السلفية الأولى لا تُنادي بالخروج على الحكام، أو تغيير الواقع بالقوة والعنف.

كما أن النظرَ إلى الخلافة كضرورةٍ ورفضَ النظم الديمقراطية... حاضرٌ أيضًا في أدبيات بعض الحركات الإسلامية بذات المنظور التقليدي الذي عبرت عنه السلفية. ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما نقلناه في أدبيات حزب التحرير الذي أسسه القاضي تقي الدين النبهاني في القدس مطلع عام ١٩٥٣م؛ حيث يعتقد الحزب أن إعادة إنشاء دولة الخلافة الإسلامية كإطار

(٤٨) أبو محمد المقدسي في كتابه «الديمقراطية دين»، منبر التوحيد والجهاد، ص ٢.

(٤٩) أبو محمد المقدسي في كتابه «الديمقراطية دين»، م س، ص ٦.

سياسي واحد وتوحيد المسلمين جميعاً تحت مظلة ذلك الإطار، فرض على المسلمين كافةً في جميع أقطار العالم، والقيام به كالقيام بأيّ فرض من الفروض التي أمر الله بها المسلمين، والتقصير في القيام به معصية من أكبر المعاصي، يعذب الله عليها أشدّ العذاب^(٥٠).

وفي سياق هذه الرؤية يرفض الحزب مفهوم الدولة الوطنية؛ إذ يرى أنها تقوم على رابطة منحطة، هي رابطة الاشتراك في الأرض، داعياً إلى استبدالها وتعويضها بأصرة الدين، وتأسيساً على ذلك تكون الدولة الإسلامية - في فكر الحزب - إطاراً جامعاً لا يعترف بأيّ دول وطنية.

وإذا أعملنا منهج المقارنة فإنه يحق القول بأن السنهوري استثناء متميز بالقياس إلى الفكر السلفي والحركي. أجل؛ إنه لا ينكر أن «روح التشريع الإسلامي تفترض أنّ السيادة بمعنى السلطة المطلقة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر، فكلّ سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله؛ لأنّ السيادة بمعنى السلطة المطلقة هي لله وحده، فهو وحده صاحب السيادة العليا، ومالك الملك وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع»^(٥١). لكنه يرى أن هذا لا يتعارض مع إرادة الشعب وإجماع الأمة؛ بل إن مصدر السيادة في الإسلام «هو كلام الله المنزّل في القرآن، وسُنّة الرسول المعصوم الملهم، ثمّ إجماع الأمة»^(٥٢).

وعليه لا تكون إرادة الشعب متعارضةً مع الدين؛ بل هي من صميم المرجعية الإسلامية في تأسيس السيادة، بل **خلص السنهوري إلى حد وصف إرادة الأمة بكونها تعبيراً عن إرادة الله؛** إذ يقول في كتاب الخلافة: «وباختصار فإن السيادة في الفقه الإسلامي لله وحده، ولكنه فوّض فيها الأمة كلها». كما يقول: «... إن المبدأ القائل بأن اتفاق الأمة الإسلامية يُعد

(٥٠) عبد القديم زلوم، نظام الحكم في الإسلام، (وهو كتاب موسع ومنقح ومبني على كتاب نظام الحكم في الإسلام لمؤلفه تقي الدين النبهاني)، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، ٢٠٠٢م، ص ٣٤.

(٥١) عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرعية، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري، منشورات الحلبي الحقوقية، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٦٨.

(٥٢) عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة، م س، نفس الصفحة.

مصدرًا للتشريع، يمثل قمة الفكر الديمقراطي ويصبح هذا الاتفاق نوعًا من التعبير عن الإرادة الإلهية عبر الناس؛ طبقًا لحديث النبي: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»؛ وعليه فلا يمكن أن يعبر الخليفة عن إرادة الله، بينما لا يملك السلطة التشريعية^(٥٣) ولا يمكن أن يتم ذلك إلا عبر الأمة جمعاء؛ أي: عبر الأمة الإسلامية. وإذا كانت إرادة الأمة تعبيرًا عن إرادة الله، فإن إجماعها هو شريعة.

وهنا نلاحظ أن السنهوري ركّز على مبدأ الإجماع الذي كان في الفكر الأصولي يُعالج معالجةً فقهية، فرفعه إلى المجال الدستوري والسياسي، فصار الإجماع دالًا على سيادة الأمة، وبذلك لم يقدم فقط الأساس الضروري لمعالجة إشكالية السيادة؛ بل قدم أيضًا أساس معالجة إشكالية تطبيق الشريعة؛ إذ أنجز السنهوري نقلةً نوعية في دلالة الإجماع ومجال تطبيقه، وذلك ليوّسع من مجاله الفقهي القديم، حتى تتحقق الفائدة منه «كأساس للنظام النيابي في الحكومة الإسلامية».

يقول في كتاب «الخلافة»: «بما أن الإجماع يشمل - كما رأينا - كل المجال الفقهي فلا بد من التفريق بين المجتهدين الذين يناقشون قضايا شرعية بحتة والخبراء المكلفين بتطبيق المبادئ الشرعية على مختلف أنشطة الحياة، وهي الأنشطة التي تتطلب معارف أخرى غير القرآن والسنة، مثل معرفة الحياة الزراعية والصناعية والتجارية والمالية والسياسية والعسكرية... إلخ. ويمكن أن يشكل هؤلاء الخبراء نوعًا جديدًا من المجتهدين، وهم من عناهم القرآن بأهل الذكر وأمرنا بالرجوع إليهم: ﴿فَنَسْأَلُ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]؛ وحين نطبق مبدأ الإجماع على المجالس التداولية من هذا النوع، يمكننا أن ندخل في التشريع الإسلامي إلى جانب العنصر الفقهي البحت عنصرًا فنيًا ضروريًا، لموائمة الأحكام الفقهية مع الوضع الاجتماعي والاقتصادي للأمة».

ويتساءل السنهوري ماذا يمكن أن تكون نتيجة تطبيق مبدأ الإجماع في المستقبل؟ «الإجابة يمكن أن تكمن في إنشاء نظام نيابي؛ ففكرة مشاركة الشعب بأسره ليست غريبة تمامًا على الفقه الإسلامي، إذ يرى أبو بكر

(٥٣) للخليفة المشاركة في السلطة التشريعية إن كان مجتهدًا، ولكن بهذه الصفة وحدها.

الباقلائي أنه يحق لجميع المسلمين مجتهدين وغيرهم - باستثناء من لم يبلغوا الحلم أو من غاب عقله - المشاركة في الإجماع»^(٥٤).

ويعرض السنهوري للخلاف بين الغزالي والباقلاني قائلاً: «ويدحض الغزالي هذا الرأي؛ إذ يرى استحالة إجماع كل المسلمين»^(٥٥). لكنه يعقب عليه بالقول: «يفقد هذا الاعتراض قوته إذا عدل الباقلاني طرحه، واكتفى بإجماع ممثلي المسلمين، كل فيما يختص فيه».

هكذا يؤسس السنهوري مفهوم سيادة الأمة على حجية الإجماع، مطوراً ذلك المفهوم من حقل الفقه إلى حقل السياسة؛ منتهياً إلى المناداة بتأسيس النظام النيابي.

وهكذا إذا كان ابن تيمية يصف «السياسة الشرعية» بأنها «سياسة إلهية وإنابة نبوية»؛ فإن السنهوري يجعل السياسة فعلاً بشرياً، لكنه فعلٌ كاملٌ شرعية من الناحية الدينية أيضاً؛ وذلك بناء على حجية الإجماع الذي يجب تطويره كآلية لصياغة نظام سياسي نيابي.

ولم يقتصر طرح السنهوري على الإشارة النظرية العامة لهذه الفكرة دون تنظيمها وتأطيرها في مقترح قابل للتطبيق؛ بل اقترح تنظيم هيئة للإجماع وحدد كيفية اختيار أشخاصها وتوسيعها؛ لتصبح في شكل مجلس شورى يسع كل التخصصات، مع التأكيد على أن المجتهدين الذين يتولون استنباط التشريع باسم الأمة عن طريق الإجماع لا يُعْتَبَرُونَ هيئةً مُتَمَيِّزةً، وليس لهم حصانة أو ميزة عن باقي الأمة، فكل إنسان يمكن أن يُعتبر مجتهداً إذا توفّرت فيه الصفات العلمية والأخلاقية التي اشترطها الفقهاء، ثم إن أيّ مجتهد لا يستطيع إلزام أحد برأيه^(٥٦) مؤكّداً على أنه سينتج عن تطبيق الإجماع تطوير نظام حكم نيابي إسلامي يتشابه كثيراً مع أرقى الديمقراطيات المعاصرة.

ثانياً: أبداع في الدعوة إلى تغيير الصورة التاريخية النمطية، التي تقدم

(٥٤) عبد الرحيم: «مبادئ الفقه الإسلامي»، ص ١١٩.

(٥٥) «كشف الأسرار»، ٣/ ٢٤٠.

(٥٦) د. علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية - دراسة تحليلية نقدية لمسارات الفكر

السياسي السني والشيوعي، بيروت، دار نهوض للدراسات والنشر، ٢٠١٨م.

منصب الخلافة كمنصب شخصي وفردى، مقترحاً بدلاً ذلك حكماً وخلافةً مؤسسية، مجسدةً في سلطات وهيئات متعددة ومستقلة ومنفصلة، تعمل كل واحدة منها في نطاق اختصاصاتها^(٥٧). فتصير مؤسسة الحكم غير مختزلة في شخص الخليفة؛ لأنه مجرد عنصر من عناصر تلك المؤسسة.

ولتأصيل ذلك قام السنهوري بتأصيل وتفعيل قيم المشاركة الشعبية اعترافاً بسيادة الأمة. وإذا تم الانطلاق من هذا المفهوم السياسي الشرعي تظهر في واقعنا الاجتهادي المعاصر إشكالية حقيقية وحاجة بحثية ضرورية، وهي أن كثير - إن لم يكن معظم - الاجتهادات الشرعية السياسية التي سادت العالم الإسلامي فيما بعد الخلافة الراشدة وحتى الخلافة العثمانية ولليوم، يجب أن يعاد النظر بها بالكامل؛ لأنها تمحورت حول الخلافة الفردية وليست الخلافة المؤسسية المنبثقة من المجتمع والأمة والتميز بين صاحب السلطة وبين من يمارسها، ففي القديم كانت هناك فترة سادت فيها ما سُميت بشخصية السلطة، وهذه الفترة جاءت نتيجة ترابط السلطة السياسية بالفرد الحاكم؛ إلا إنه ومع تقدم الجماعات بدأت هذه الفكرة (الارتباط بين السلطة السياسية والحاكم) بالانهيار، وبدأت ظهور فكرة جديدة وهي فكرة السلطة المؤسسية المجردة عن شخصية الحاكم، ونتج عن هذه الفكرة الفصل بين السلطة والممارسة، وهو الحاكم^(٥٨).

وللأسف لقد أدى التصوُّر والتعامل مع الخلافة كمنصب فردى، إلى كثير من النتائج الفقهي والفتاوى الشرعية الشاذة والمناقضة، ليس لمصلحة أمة الإسلام بل مناقضة للعقل السليم، وعليه وقد تنبه الكثير من رواد التجديد إلى خطورة تركيز الفكر السياسي التقليدي على إضعاف والتقليل من سلطة الأمة والتهوين منها، بمقولات مستهجنة مثل «العوام» و«الرعاع» وما شابه ذلك، لم ولن تكون نتيجته سوى هيمنة سلطة الحاكم/الخليفة، والحاصل في التاريخ الإسلامي - ماضياً وحاضراً - يؤكد ذلك؛ بل بلغ الأمر

(٥٧) د. علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية - دراسة تحليلية نقدية لمسارات الفكر السياسي السني والشيوعي. المرجع السابق.

(٥٨) نبيل حاجي نائف، الدولة الناجحة والدولة الفاشلة. مفاهيم ومؤشرات، الشبكة العربية العالمية،

في لحظتنا المعاصرة إلى أن بعض رموز التيار التقليدي انتهبوا في تصوراتهم السياسية إلى تأكيد ما يُشبه الحصانة المطلقة للحاكم؛ حيث أطلقوا يده في مال الأمة وثرواتها بلا رقيب أو حسيب، وأطلقوا يده في عرضها ودمها، حتى أجازوا له أن يقتل ثلث الشعب، استناداً إلى قولٍ شاذٍّ منسوب إلى الإمام مالك، يفيد بجواز «قتل ثلث الخلق لاستصلاح الثلثين»، وهو - كما نعلم - قول قرّر المالكية (القرافي مثلاً) كذب نسبته إلى مالك.

ومثال آخر كإجازة علماء السلطنة العثمانية لما يسمى بـ«قانون قتل الإخوة»، الذي كان يقضي بقتل السلطان الجديد لجميع إخوانه خشية أن ينافسوه على الملك.

والعجب أن الذي أسس لهذا القانون هو السلطان محمد الفاتح؛ حيث جاء في وثيقة «قانون نامة» الذي وضعه السلطان بعد فتح القسطنطينية ما ترجمته: من تيسرت له السلطنة من أولادي، فمن المناسب أن يقتل جميع إخوته^(٥٩). وعليه يجب إعادة الاجتهاد الشرعي السياسي بإسقاط الأحكام والقيم الشرعية على نظام سياسي مؤسسي لا فردي؛ أي: إن الخلافة مؤسسة مهيكلّة، ومكونة من عدة هيئات مستقلة ومتراصة، لا يكون الخليفة فيها سوى مسؤولٍ عن إدارة هذه الهيئات والمنسق بينها، مع توزيع صلاحيات القرار السياسي والقانوني بين هذه الهيئات بآلية منظمة.

وإذا رجعنا إلى أدبيات التجديد الإسلامي في عصر النهضة سنلاحظ تركيزها على أن الخليفة الحاكم ما هو إلا موظفٌ في مؤسسة الحكم، حيث يرى الشيخ رشيد رضا أن «الجماعة هي مصدر السلطان، ويمثلها أولو الأمر من المسلمين وأهل الحلّ والعقد والرأي المطاع.. وأن أهل الشورى في الواقع ليسوا إلا نواب الأمة»^(٦٠).

وهذا الرأي ينسجم مع عموم الفكر والفقه السياسي لدى مفكري عصر النهضة؛ إذ يرون بأن الحاكم «أجبر وعامل لدى الناس»، ويستدل على ذلك

(٥٩) محمد داود كوري، عبد الحق التركماني، دعوة جماعة قاضي زاده الإصلاحية في الدولة العثمانية، منشورات دار اللؤلؤة، بيروت، ب ت، ص ٨٤.
(٦٠) مشار إليه في: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م، ص ١٥٧. للمزيد راجع: محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٢٢م.

بقول أبي بكر الصديق: «أيها الناس كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم فأفرضوا لي من بيت مالكم».

ويعتمدون على هذه المقولة، التي هي في جوهرها تفسيرٌ وتبنيٌ لنظرية العقد الاجتماعي بشكل كامل وواضح؛ بل يرون أن الخليفة الثاني هو من وضع أساسه، فما هو إلا تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة، فنظام الحكم لدى هذا الفكر يقوم على ثلاث دعائم وهي: مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها. وهو ما يتطابق مع النظام النيابي الديمقراطي الحديث.

وعليه فمن الضروري إعادة تنظيم الحياة السياسية من خلال تكريس إدارة عامة ونظام سياسي متكامل ينطلق من مقاصد الشريعة، وليس تركيز الإدارة السياسية في يد شخص الخليفة كفراد - والذي كان للأسف هو الأسلوب المتبع في الحضارات المحيطة في ذلك الوقت - هو المسار الذي يرى الكثيرون أنه من الواجب على الفقهاء أن يتبعوه في تفسير أو حتى تأويل النص الديني السياسي، إذا ما كانت هناك رغبة حقيقية في إعلاء قيم الإسلام الإيجابية في شقها السياسي، أسوة بالمسيرة السياسية للخلافة الراشدة، التي جسدت بصدق جوهر القيم والنصوص الشرعية على الأرض.

وسينتج عن إحياء فكر الخلافة المؤسسية إلى إعادة صياغة شاملة للفقهاء السياسي الإسلامي المعاصر؛ بما يتضمنه من إعادة تعريف للسيادة، وتحديد من يملك السلطة ومن يملك الشرعية، وحدود طاعة أولي الأمر، ومساءلتهم ومعارضاتهم وتداول السلطة، وإعادة النظر في قضية الولاية العامة للمرأة، والفصل بين شخصية الحاكم وشخصية الدولة، وما يستتبعه من فصل بين ذمة الحاكم القانونية والمالية وذمة الدولة، وشرط وجوب قرشية الخليفة... وغيرها.

وهكذا فالانتقال من تصور الخلافة كمنصب فردي إلى تصورهما مجموعة مؤسسات، هو انتقال نوعي على المستوى النظري، يُنهى كثيرًا من الإشكاليات؛ لأن بنية الحكم تصير مغايرةً تمامًا لنمط الحكم التقليدي، كما سينتج عن تجديد فكرة الخلافة بمنظور مؤسسي، إلى أن اختيار سلطات وهيئات هذه الخلافة وعلى رأسها الخليفة، لا يمكن أن يتم إلا من خلال اختيار شعبي.

لقد أثبتت التجارب السياسية عبر التاريخ، حاضراً وماضياً، أن أنجع آليات ترشيد الحكم هو أن لا يتم شخصنة الدولة في الحاكم، وذلك بجعله تحت سلطة قانونية مقيدة بإرادة الشعب، وإخضاعه هو ذاته للنظام العام، وهي السمة التي كانت بارزة في تجربة الخلافة الراشدة؛ حيث لم يكن الخليفة فوق الشريعة بل خاضعاً لها، ولم يكن فوق إرادة الأمة بل مقيداً بها، بواسطة الشورى.

هذا وإن لم تتطور قيم الشورى نحو انضباط مؤسسي دقيق، ولو تطورت في ذلك المنحى، لصارت الخلافة منظومة مستقلة، وغير مرهونة بشخصية الحاكم وهواه.

إن الفكر السياسي الإسلامي يتقارب مع كثير من اتجاهات الفكر السياسي الغربي في وجوب وجود السلطة/الدولة، كما أن الفكرة الشائعة في الفكر السياسي الغربي - بعد ماكس فيبر - المحددة لوظيفة الدولة بأنها «احتكار العنف»، لها ما يقاربها في كتبنا التراثية تحت باب «منع الفتن»، والضامن لمنع الفتن - حسب الفكر السياسي الإسلامي - هو تطبيق الشريعة، الأمر الذي يقابله في الفكر السياسي الغربي «تطبيق القانون»، الذي يفيد - بلفظ أكثر وساعة في الدلالة - «حفظ النظام العام».

غير أن الفارق هو أن الفكر الغربي حسم إشكالية السيادة بإرجاعها إلى الشعب/الأمة، من خلال المؤسسات المنتخبة؛ بينما السيادة في المنظور الإسلامي لا تزال إشكالاً لم يحسم؛ إذ من منظور الفكر السياسي التقليدي لا زالت معالجة المفهوم تتم من خلال منظور عقدي يرفض قيام مؤسسات تشريعية منتخبة؛ بدعوى أن التشريع اختصاص إلهي، بينما حاول رواد التجديد (السنهوي في المجال السني، والنائيني في المجال الشيعي) إبراز مقولة الإجماع لتأسيس مشروعية سيادة الأمة، مؤكدين على أنها لا تتعارض مع مطلقة السيادة لله ولشريعته.

والمستغرب له أن الفكر السياسي الغربي الذي ركز كثيراً على تحديد وظيفة الدولة، بكونها «احتكار العنف»، لم يخلص إلى إطلاق يد الحاكم بآلية العنف خارج القانون، بينما الفكر السياسي الإسلامي الذي بدأ ممارسته في عهد النبي والخلفاء الراشدين بجعل الحاكم تحت الشريعة، وخاضعاً

لمنظومتها القانونية مثله مثل بقية أفراد المجتمع، انتهى عند بعض الفقهاء والدعاة إلى كائن مقدس لا معقب على حكمه، ولا رأي يعلو على رأيه؛ بل يبررون له أن يتصرّف في الأرض ومن عليها بهواه ومزاجه . . .

ولا معالجة لهذا التغوّل المفرط في تصور سلطة الحاكم إلا بتقييد دستوري وقانوني، يجعل السيادة للأمة/الشعب، ويجعل الخليفة مجرد فرد من أفراد المجتمع ذي وظيفة محددة المهام ومحدودة السلطات.

المعالجة الثالثة: تطبيق الشريعة وتحدياتها:

نظر السنهوي إلى تطبيق الشريعة بوصفها شرطاً إسلامية النظام السياسي، والهدف الذي يرنو إليه، ولكن كعاداته وبحسه المنهجي العلمي حرص على بيان الإشكاليات والعوائق التي تعترض ذلك التطبيق، مع توضيح السبل والآليات العملية الكفيلة بإنجازه، هذا مع التأكيد على أن المسؤول عن تطبيق الشريعة ليس هو الحاكم بل المجتمع المسلم بعمومه، والآلية الكفيلة بإنجاز ذلك التطبيق هو جعل السيادة للأمة من خلال المشاركة الشعبية في إدارة الحياة السياسية والحكم وكونها مصدر شرعية لهذه الحياة عبر مؤسسات الحكم المختلفة: التنفيذية والتشريعية والقضائية، وهو أمر مؤصل شرعاً من خلال مبدأ الإجماع.

يقول السنهوي: «أما جعل الشريعة الإسلامية هي الأساس الأول الذي يُبنى عليه تشريعنا المدني فلا يزال أمانة من أعز الأمانى التي تختلج في الصدور وتنطوي عليها الجوانح، ولكن قبل أن تصبح هذه الأمانة حقيقة واقعة ينبغي أن تقوم نهضة علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية في ضوء القانون المقارن، ونرجو أن يكون من وراء جعل الفقه الإسلامي مصدراً للقانون الجديد ما يعاون على قيام هذه النهضة»^(٦١).

ويقول أيضاً: «أمران وددت ألا أموت قبل أن تكون لي قدم في السعي إلى تحقيقهما: فتح باب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية حتى تعود شريعة حية يستقي منها الشرق قوانينه . . .»^(٦٢).

(٦١) صلاح الدين الناهي، نصوص قانونية وشرعية، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٦٩م، ص ٢٠.

(٦٢) عبد الرزاق السنهوي، عبد الرزاق السنهوي في أوراقه الشخصية، المرجع السابق، ص ٢٤١.

لكن على الرغم من حماسه لتحقيق هذا الهدف؛ فإنه كان حريصاً على أن يتم ذلك بطريقة علمية صحيحة؛ حيث يعترف بأن «مسألة تطبيق الشريعة تعد المعضلة الأكثر صعوبة، وربما تكون المشكلة الكؤود أمام إعادة الخلافة التامة». وفي تحليله لكيفية تجاوز تلك المعضلة يشير السنهوري إلى أن هناك عقبتين اثنتين:

أولاهما: حفظ حق المواطنة لجميع مواطني الدولة كاملاً غير منقوص، وأن لا يُمس هذا الحق بسبب الاعتقاد الديني، يقول السنهوري: لا بد من «أن نضمن للمواطنين غير المسلمين مساواة كاملة مع المسلمين؛ حتى يقبلوا بتطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحالي، وألا يعيق أي من أحكامها حريتهم الدينية».

والعقبة الثانية هي أنه «لا يمكن للنظام الإسلامي أن يُطبق على المسلمين أنفسهم؛ لا سيما في بعض عناصره الاقتصادية في ظل الوضع الحالي، إلا بعد إحداث تطوير يجعل هذه العناصر تتوافق مع مقتضيات الحضارة الحديثة».

فما العمل لتجاوز هاتين العقبتين؟

يقول السنهوري بأننا في حاجة إلى «عمل علمي جاد... ولإنجاز ذلك، يجب أن يبقى للنظم القانونية المطبقة حالياً في الدول الإسلامية حجيتها؛ طالما أننا لم نمد الشريعة الإسلامية بأدوات تطويرها، يسمح لنا بتطبيقها بطريقة عملية مباشرة كما لا بد من العمل على إعادة تكييف النظام القانوني مع المستجدات الطارئة المجتمعية... إلخ؛ وقبل أن نتمكن من إحلال الشريعة الإسلامية محلها، لا بد أن يكون ذلك خلال مرحلتين متتابعتين: «المرحلة العلمية»، و «المرحلة التشريعية».

هكذا يميز السنهوري بين مرحلتين اثنتين، فما الذي يمكن أن تنجزه كل واحدة منهما؟

إن النقطة الجوهرية التي حدد بها السنهوري مسارَ البحث في المرحلة العلمية هي: «الفصل بين الجانب الديني والجانب الدنيوي من الشريعة الإسلامية، والتمييز بين الثابت من قواعدها والمتغير فيها».

والتمييز بين الثابت والمتغير؛ يعني: - حسب السنهوري - التمييز بين الديني والدنيوي؛ حيث تتعارض قطعية وثبات الأول مع مرونة وتطور الثاني.

إن السياسة ممارسة بشرية، وهي في التصنيف العلمي السُّني تُرتَّب ضمن الفروع لا الأصول، وبفعل كونها كذلك فهي مفتوحة أمام الاجتهاد البشري، الذي ينبغي أن يراعي تطورَ بنية المجتمع وما يجري فيه من تحولات وتغيرات؛ فالدين في تصور السنهوري أعظم وأثمن من الدولة، ومن ثم لا ينبغي أن يختزل الدين فيها؛ إذ هي مجرد أداة لسياسة الدنيا، والفكر السياسي يتطلب تعاطياً مع المتغيرات وملاحقة المستجدات بالاجتهاد المناسب لها؛ بينما الثوابت الدينية لا تقبل التغيير ومن ثم فإن منهج البحث في الدين مختلفٌ عن منهج البحث في السياسة.

ويوضح السنهوري ذلك بمثال؛ فيقول: «لا يمكن أن نتصور تطوراً ما في الأحكام الخاصة بالعبادات كالصلاة والصوم، وهي عبادات كنا ولا زلنا نؤديها بنفس الطريقة التي كانت تمارس بها في السابق، وعند وفاة النبي كان هذا الدين قد اكتمل باكتمال الوحي، ولم يعد ممكناً إحداث أي تغيير حذفاً كان أو إضافةً، وقد صرح القرآن بهذه السمة القطعية في الآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...﴾ [المائدة: ٣].

لكن في شؤون الدنيا فقد اتسمت الأحكام الشرعية المتعلقة بها بالمرونة وعدم القطعية، كما أنها تتميز بأمرين اثنين: الأول: أنها لم توضع في شكل قانون مجرد صدرت مواده مسبقاً، ولكنها كانت في أغلبها في صورة حلول ملموسة تتناسب مع المشاكل المحددة المطروحة، أما الأمر الثاني: فينعكس في أن هذه الأحكام الشرعية مرنة وقابلة للتكيف، لدرجة أن بعضها قد تغير في حياة النبي، وهي بلا شك تغييرات أملتھا الظروف، ولهذا السبب نجد أن آية قرآنية تنزل لتسمح لفئة من الأشخاص الذين لم يرد لهم ذكرٌ قبل ذلك «وهم المؤلفة قلوبهم»، أن يكون لهم نصيب في أموال الزكاة، وكان هذا تشريعاً يهدف إلى احتواء فئات من المجتمع وتأليف قلوبهم، لكن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لم يتردد في وقف تطبيق هذا الحكم كي يدلل على أنه يرتبط بشكل واضح بطبيعته الظرفية؛ وذلك عندما أصبح الإسلام قوياً ولم يعد اللجوء لمثل هذه الاحتياطات التي تفرضها اللحظة والحاجة، رغم أن الأمر يتعلق أساساً بآية قرآنية قطعية.

في دراسته المعنونة بـ«الدين والدولة في الإسلام» يدعونا السنهوري إلى التمييز بين الدين الإسلامي والدولة الإسلامية لأن «مسائل الدين تدرس

بروح غير تلك التي تدرس بها مسائل الدولة، فالدين ينظر إلى العلاقة بين العبد وخالقه، وهذه لا تتغير ولا يجب أن تتغير»^(٦٣).

أما مسائل الدولة - كما يقول السنهوري - فالنظر فيها يكون نظراً مصلحاً وتديباً، ولها على ما أرى خاصيتان:

الأولى: أنها خاضعة لعقولنا، وقد وهبنا الله تلك العقول لنميز بين الحسن والقبيح؛ فالأحكام الدنيوية تنزل على حكم العقل وتبنى على المصلحة.

الثانية: أن الأحكام في مسائل الدولة تتطور مع الزمان والمكان؛ فهي تابعة للتطور الاجتماعي الذي يهديننا إليه العلم.

والدليل على تطور الأحكام الدنيوية هو أنها «تطورت بالفعل في عهد النبي (ﷺ)، وما نظرية الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم والتحريم التدريجي لبعض الأشياء... واختلاف المذاهب الفقهية، واختلاف أئمة كل مذهب - إلا أثر من آثار هذا التطور»^(٦٤).

تلك بالنسبة للمرحلة الأولى؛ أي: **المرحلة العلمية**، وفيها نلاحظ جرأة في الاجتهاد وصراحة في التعبير من قبل السنهوري، الذي حرص على وضع تمييز حاسم بين الثابت والمتغير.

وبعد ذلك انطلق إلى تحديد مهمة العقل المسلم في **المرحلة التشريعية**؛ حيث حدد تلك المهمة في **تفعيل الاجتهاد لتقنين الشريعة**، ومسألة التقنين غير مفصولة عن المرحلة السابقة؛ بل إن حصيلة تلك المرحلة تُمهّد وتسهل الانتقال إلى مرحلة التقنين، التي ينبغي أن تستفيد من نتائج المرحلة العلمية؛ أي: تمييزها بين الثوابت التي هي القيم والمتغيرات؛ أي: آليات تطبيق القيم^(٦٥).

(٦٣) السنهوري، الدين والدولة في الإسلام، ص ٩.

(٦٤) السنهوري، الدين والدولة في الإسلام، ص ١١.

(٦٥) مسودة دراسة د. علي الزميع ود. الطيب بوعزة، أفكار في مفهوم السيادة والحاكمة وتطبيق الشريعة مقارنة بين أطروحات إسلامية معاصرة السنهوري - المودودي - قطب - السلفية الحركية - السلفية الجهادية، غير منشور، ٢٠١٨ م.