

موقف الدين من الدولة

دراسة في الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية

أ.م.د. أحمد علي عبود الخفاجي
عميد كلية القانون/جامعة الكفيل

مقدمة:

تبدو مفردتا الدين والدولة للوهلة الأولى واضحتين دالتين على معانيهما، إلا أن شيئاً من التمعن يقودنا إلى عمقهما وسعة معانيهما. وإذا كانت مفردة الدولة مستوعبة لمعانيها عندما تطرق مسامع ذوي الاختصاص القانوني فالدين ليس كذلك. فلا بد إذن من تحديد المفاهيم للوصول إلى رؤية واضحة عن موقف الدين من الدولة.

ما اختلف فقهاء القانون وأرباب الفكر السياسي على شيء اختلفاهم في تعريف الدولة وترجع هذه الخلافات إلى الغموض والالتباس الذي يحيط بالظاهرة موضوع التعريف نفسها، فالدولة في الواقع ظاهرة متعددة الصورة والعناصر وأن أكثر التعاريف التي وضعت تقتصر على بعض صور الدولة وعناصرها من دون البعض الآخر. على أن التعريف الصحيح للدولة يجب أن يتضمن جميع العناصر اللازمة لوجود الدولة والمعيار القانوني الذي يميزها عن غيرها من الوحدات السياسية والقانونية ذلك لأن الدولة هي في الوقت ذاته ظاهرة سياسية اجتماعية فإذا قصرنا التعريف على بعض هذه المظاهر كان التعريف ناقصاً، فيمكن تعريف الدولة أنها شخص معنوي يتكون من شعب يقطن إقليم تحكمه سلطة سياسية تتمتع بسيادة.

وهكذا نجد أن الفقهاء وإن كانوا يختلفون في تعريف الدولة، فإنهم متفقون على العناصر الجوهرية أو الأركان الأساسية للدولة بوصفها مجتمعاً قانونياً وهي عندهم ثلاثة: الجماعة البشرية (الشعب)، والإقليم، والهيئة الحاكمة (السلطة السياسية)، فيما يضيف لها جانب من الفقه ركن الاعتراف إلا أننا لا نجد فيه ركناً للدولة تنشأ باجتماع أركانها الثلاثة وإذا ما نشأت ثبتت لها السيادة على إقليمها إلا أن الاعتراف يمكنها من بناء العلاقات مع الدول الأخرى.

وإذا كان مؤرخو الفكر السياسي يجمعون على ظهور الدولة بالمعنى المتقدم كان في القرن السادس عشر، فالسؤال ما هي الدولة التي يمكن أن نبحت موقف الدين منها خصوصاً إذا علمنا أن الأديان أقدم بكثير من مفهوم للدولة؟ والاجابة على ذلك هي أننا نبحت موقف الدين من السلطة السياسية، أو الهيئة الحاكمة التي اكتسبت صفة الدولة، قبل أن يتوسع مفهوم الدولة إلى ما هو متعارف عليه اليوم.

وللوقوف على ذلك كله، سنقسم هذه الدراسة على ثلاثة مباحث، إذ سنخصص المبحث الأول لمعرفة ماهية الدين وسنبحت في الثاني موقف الديانتين المسيحية واليهودية من الدولة، وسنفرد الثالث لموقف الدين الإسلامي من الدولة.

المبحث الأول

ماهية الدين

حاول الفقهاء والباحثون الوصول إلى مفهوم محدد للدين إلا أنه لم يتسن لهم ذلك لكثرة التصورات الدينية للمعبود والمقدس وتنوعها وتعدد صور وصيغ العبادات بالإضافة لاختلاف مواقف المفكرين ومذاهبهم في فهم الوجود.

بين هذا الكم من المفاهيم المتباينة نحاول تبيان ماهية الدين بقدر ما يتعلق بموضوع بحثنا إذ سنقسم هذا المبحث على مطلبين، نتناول في الأول مصدر الدين ونشأته ونتطرق في الثاني تعريف الدين وتمييزه عما يشته به.

المطلب الأول

مصدر الدين ونشأته

سنوزع البحث في هذا المطلب على فرعين نخصص الأول لمصدر الدين ونفرد الثاني لنشأته.

الفرع الأول

مصدر الدين

إنَّ البحث في مجال الدين يجعلنا نقف عند عدد كبير من المؤلفات التي لا يمكن لباحث متخصص بعلم الأديان حصرها وحصر موضوعاتها فضلاً عن باحث غير متخصص

إلا أننا نسعى جهدنا لما تتسم به الدراسة الوضعية القانونية للدين من أهمية إذ تجد الدين تحول عبر التاريخ من كونه القانون الناظم لحياة المجتمعات إلى مصدر من مصادر القانون وأحياناً لا يعدو كونه حرية يبيحها القانون تارة ويضيق عليها أخرى.

وعلى الرغم من ذلك يمكننا القول إن الجانب القدسي للدين في حياة الأفراد والجماعات كان ولا يزال يأخذ حيزاً كبيراً. وحين نبحث في الأديان نجد أن مصدر الدين أما إلهي أو إنساني أي يصنعه الإنسان لأجل صلاح البشرية^(١)، وهو أما يعود لإنسان معين كالبودية أو لا كالجانانية^(٢). أما المصدر الإلهي فهو على قسمين:

القسم الأول: أديان أهتدى الإنسان إلى وجود الهتها تُعدّ الآلهة موجودات أو حقائق طبيعة وتتضح هذه العلاقة في الديانات المصرية القديمة^(٣)، وهو ما يُصطلح عليه بالوثنية وهناك من يرفض عدّها وثنية أو كفر بل يجد بأنها تُعبر عن حاجة إنسانية في الجوع إلى المقدس والبحث عن الحقيقة بل وهي دين فالروح تجوع كما يجوع الجسد، وأن طلب الروح لطعامها كطلب الجسد لطعامه لا يتوقف على جودة الغذاء ولا على حلاوة المذاق بل على الشعور بالحاجة إليه^(٤).

وبهذا يتضح أن الدين ناحية من النواحي الفكرية بدأ مع الإنسانية في سذاجتها وتطور معها في درج الحياة حتى وصل إلى كماله^(٥).

ويذهب أحد الباحثين إلى أن الأمم السابقة والتي كثيراً ما كانت تقدس آلهة أصغر وتُصنّفها إلى مجموعات كإله المطر وإله الريح.. لم تكن تعتقد بتعدد الآلهة بل أن الآلهة المتعددة هي عبارة عن ملائكة موكلة ببعض الأعمال وشؤون الخلق أو يرونها شياطين تعمل على ضررهم فيما يحسبون وقد أطلق عليها اسم الآلهة تساهلاً مع الناس. ويستدل على ذلك بوجود إله أعظم في كل حضارة من الحضارات يقهر هذه الملائكة أو الشياطين ويسيرها وتمثل أوامره ونواهيها، ونتيجة للخلط بين المفهوم الصحيح للآلهة وبين الملائكة والشياطين في أذهان عامة الناس تأصلت هذه المعتقدات لدى الأجيال المتعاقبة منهم حتى تصبح جزءاً حقيقياً من معتقداتهم وتختلط الأمور في أذهانهم، وأن الإنسان منذ بداياته كان ينظر إلى الألوهية نظرة توحيدية فالأمم قد أعطت صفات عامة

تشمل خلق السماوات والأرض والسيطرة عليها رغم اختلاف الأسماء التي أطلقتها هذه الأمم على الإله الذي تعبده وتخضع له وأن الاختلاف في الأسماء المطلقة على الذات الإلهية المقدسة لا يعني بالضرورة تعدد المسميات عند هذه الأمم، فإطلاق اسم (آن) لدى الحضارة الأكادية، و(آتون) و(رع) في الحضارة المصرية، و(أنليل) في الحضارة السومرية، و(بل) في الحضارة البابلية، لا يدل على اختلاف في الذات الإلهية لدى هذه الحضارات مادامت الصفات التي تنسبها هذه الأمم إلى معبودها واحدة، غاية الأمر أن كل أمة أطلقت عليه الاسم الذي يناسب ثقافتها ولغتها كما هو الحال في العصر الراهن حيث يُطلق في اللغة العربية على ذاته تعالى اسم (الله)، وفي الفارسية (خدا)، وفي الفرنسية (dieu)، وفي الإنكليزية (god)^(٦).

ونجد أن هذا الرأي وأن كان يصح لتفسير الدين للإنسان البدائي إلا أنه لا يمكن أن ينهض ليفسر لم بعضهم ينحى هذا المنحى من الدين في القرن الحادي والعشرين؟!

القسم الثاني: أديان الوحي الإلهي

والدين هنا وصل إلى الإنسان عن طريق الأنبياء واجتراح المعجزات والكرامات والاعتقاد بالوحي، والنبوة، والبعث والحساب. وهو القدر المشترك بين الأديان^(٧).

وهنا نجد أن الباحثين يفترون على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الدين واحد

إذ يذهب بعض الباحثين إلى أن الدين واحد ولا خلاف بين الأديان على العموم^(٨) ويستدلون بقوله تعالى: ((شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا))^(٩) وهنا يؤكدون أن هذا الدين هو الإسلام^(١٠) بدليل قوله تعالى ((إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ))^(١١) وأن الدين من السماء هو الإسلام لا غير^(١٢)، لقوله تعالى ((مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا))^(١٣)، وقوله تعالى ((هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ))^(١٤).

أما فيما يتعلق بتسمية الأديان باليهودية والمسيحية فيشيرون إلى أن ذلك يرجع إلى محورية الشخص كما في المسيح أو تغليب فئة على ما عداها كما في اليهودية التي نشأت من تغليب سبط يهوذا. فيما يعللون اختلاف المفاهيم نتيجة عن تصرف الناس وتلاعبهم ولم يأت تعدد الرسائل إلا لتصحيح ما حُرّف فكلما طال الزمان بعد الرسل تبادى الناس في التحريف والتبديل حتى أرسل الله خاتم الأنبياء ليلبغهم الرسالة من جديد والتي حُفظت رسالته من التحريف والتبديل^(١٥)، لقوله تعالى ((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ))^(١٦).

القول الثاني: الأديان متعددة

فيما يذهب بعض الباحثين إلى القول بوحدة الدين يذهب البعض الآخر إلى القول بتعدد الأديان^(١٧). ودليلهم في ذلك قوله تعالى ((لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ))^(١٨) ويجدون بأن لهذا نتائج هامة على صعيد التنظيم القانوني - السياسي^(١٩).

القول الثالث: الدين واحد والشرائع متعددة

فالأديان السماوية وأن بدت مختلفة في مناهجها وتشريعاتها إلا أنها متفقة على الدعوة إلى وحدانية الله والأخذ بيد الناس إلى مكارم الأخلاق والهداية إلى سبيل الفلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة^(٢٠).

فالإسلام يحفظ الأصول الثابتة مما بين يديه من الكتب السماوية وينسخ منها ما ينبغي أن يُنسخ من الفروع بما يلائم صراط الترقى والتكامل بمرور الزمن، وينبغي أن يُلاحظ أن القرآن يُطلق لفظ الدين يريد به أحياناً الإسلام وأحياناً أخرى الشرائع السماوية^(٢١). ونحن نذهب مع هذا القول لرجاحته كما أن الوقوف والتأمل عند قوله تعالى ((لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...)) يقودنا إلى تعزيز هذا القول لا كما ذهب من قال بتعدد الأديان بدليل هذه الآية، فالشرع نهج الطريق الواضح وقد نسب تعالى الجعل لنفسه والمجعول هو الشريعة والمنهاج للدلالة على قصد ما أمر رسوله به لأن من اطاع

الرسول فقد اطاع الله، وهذا ينفي أن تكون هناك شرعة مجعولة من غيره عز وجل فما شرعة تبارك وتعالى هو الحق، كما أنه لا تشريع بعد شريعة خاتم الرسل ولا مخالفة لما جاء بها من أحكام ((وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً)) بتشريع واحد ولكنه تعالى جعل الشرائع مختلفة باختلاف الأزمان، حسب ارتقاء الإنسان في مدارج التهيؤ والاستعداد^(٢٢).

وإذا كان جورج قرم يرى أن القول بتعدد الأديان له نتائج هامة على صعيد التنظيم القانوني السياسي كما سبق وبيننا، فمن باب أولى أن تكون هذه النتائج للقول بوحدة الدين مع تعدد الشرائع إذ يُحقق هذا القول قدراً من الشعور بالوحدة والاحساس بالمشتركات سيما في البلدان متعددة الديانات وتنص دساتيرها على دين رسمي للدولة من بين هذه الأديان.

ومما سبق نكون قد تعرفنا إلى مصدر الدين أي من أين نشأ الدين ويبقى السؤال كيف نشأ الدين وهو ما نبثه في الفرع التالي.

الفرع الثاني

نشأة الدين

أيّاً كان مصدر الدين يبقى السؤال كيف توصل الإنسان إليه؟ كيف نشأ الدين ونمى على مستويات التاريخ والمجتمعات كافة؟

لتفسير ذلك نجد عدة آراء منهم من جعل خوف الإنسان من الطبيعة وراء نشأة الدين حيث جعل هذا الخوف الدين يخطر في أذهان البشر، وثاني أرجع نشأة الدين إلى جهل البشر وميله إلى معرفة العلل والقوانين الحاكمة في الكون، وثالث جعل من رغبة الإنسان في العدالة والنظام ومحاولته للتخلص من الظلم والاضطهاد وعدم العدالة في المجتمع والطبيعة الدافع لنشأة الدين، ورابع علل نشأة الدين بوجود الطبقات الاجتماعية حيث أنشأت الطبقة الحاكمة فكرة الدين حتى لا تثور الطبقة المحكومة المحرومة بوجهها فالدين لجام لجم غضبها وأفيون لهذه الطبقة المحرومة لتبقى سادرة في سباتها وغيبوبتها. وخامس فسر نشأة الدين وفق الغريزة الجنسية حيث تقف الظروف بوجه إطلاق العنان

لهذه الغريزة فُتصاب بالكبت والحُرمان ولكنها لا تزول بل تستقر في اللاشعور ويحقق هذا الكبت والحُرمان نفسه في الخارج بصورة أمراض عصبية ومظاهر مختلفة ومنها الدين^(٢٣).

الى جانب ما تقدم نجد كذلك أن هناك من يقول بفطرية الدين حيث الدين وفقاً لهذا الرأي يتدفق من اللاشعور الإنساني إذ يُعتبر من الأمور المتواجدة في اللاشعور بصورة فطرية طبيعية وفقاً لـ (يونج) بينما يذهب (وليم جيمس) بأنه وأن صح القول بأن المنشأ الكبير من الرغبات الباطنية هي الأمور الطبيعية المادية ولكن المنشأ للكثير منها كذلك عالم آخر وراء هذا العالم ويستدل على ذلك بعدم توافق الكثير من أعمال البشر مع الحسابات المادية فالحالات النفسية الدينية لا تتلاءم مع الحالات النفسية البشرية وهي مرتبطة بعالم آخر ويذهب (الكسيس كارليل) إلى وجود شعلة في الوجدان الإنساني تُعرفه على خطاياها وانحرافاته وهي التي تصده عن الوقوع في الخطيئة^(٢٤).

واياً كان الرأي حول نشأة الدين فأننا لا نجد في النهاية أكثر من حاجة فطرية في نفس الإنسان غاية الأمر الخلاف في الباعث الذي حرك هذه الحاجة الفطرية كما هو شأن العين حين تبصر تارة نتيجة لتأثرها بنور الشمس واخرى نتيجة لتأثرها بضوء المصباح. فالدين كامن في نفس الإنسان ((فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا))^(٢٥) لذا تجد الإنسان عبر التاريخ لم ينفصل عن الدين أياً كان مصدره تارة يتقبل الوحي ويؤمن به ومتى وجدته مُفتقداً للوحي خلق إلهاً في ذهنه أو موجوداً طبيعياً أو لجأ إلى إنسان يعتقد أنه أسمى منه وبكل الأحوال ينسب إلى هؤلاء الفضائل والخوارق ونظم الحياة التي يبتغيها ليتلقاها منهم لاحقاً عاداً إياها ديناً له. ووجدنا (أنشتاين) قد قال بذلك أيضاً إلا أنه يقول أيضاً بأن هناك بعض الأفراد أو الجماعات، رغم قلتهم، قد توصلوا إلى التعرف على المعنى الواقعي الحقيقي لوجود الله^(٢٦). ولكن هل يكفي التوصل إلى المعنى الحقيقي لوجود الاله لنشأة الدين؟! فمن أين أتت تلك القواعد التي التزم بها هؤلاء على أنها ديناً لهم؟!!

المطلب الثاني

تعريف الدين وتمييزه عن بعض المصطلحات

كانت وما زالت مفردة الدين كثيرة التداول وكثيرة الدلالات ونظراً لما تتسم به دراستنا من علاقة بالدين فلا بد من الوقوف على فهم محدد لهذه المفردة لمعرفة ما نقصده بالدين فيما يتعلق بموضوع دراستنا وهذا ما نسعى له في الفرع الأول من هذا المطلب لتتوقف في الفرع الثاني لتمييز الدين عن بعض المصطلحات التي كثيراً ما تُطلق ويُراد بها الدين أو تُطلق مفردة الدين ليراد بها تلك المصطلحات.

الفرع الأول

تعريف الدين

يُعد المدخل السليم للوصول إلى دلالة مفردة ما هو التعرف إلى مدلولاتها اللغوية والتي تقود بالتالي إلى سهولة الوصول إلى فهم مدلولاتها الاصطلاحية لذا سنبحث تعريف الدين في نقطتين متتاليتين الأولى للتعريف اللغوي والثانية للتعريف الاصطلاحي.

أولاً: التعريف اللغوي للدين

الدين (بالكسرة) الدال والياء والنون أصل واحد وإليه يرجع فروعه كلها^(٢٧). والدين الطاعة، يُقال دان له يدين ديناً، إذا أصحب وإنقاد وأطاع^(٢٨). والدين العادة والشأن، يا دين قلبك من سلما وقد دينا ...، يا دين قلبك أي يا عادة قلبك^(٢٩). والدين الجزاء والمكافأة، يُقال دانه ديناً أي جازه، ويُقال كما تُدين تُدان أي كما تُجازي تُجازى بفعلك وحسب عملك^(٣٠). والدين الحساب ومنه مالك يوم الدين وقيل معناه مالك يوم الجزاء، وقوله تعالى ((ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ)) أي ذلك الحساب الصحيح والعدد المستوي^(٣١). والدين العبادة والذل والقهر والغلبة والسلطان والملك وقوله تعالى ((أَنَا لَمَدِينُونَ)) أي مملوكون، وقوله تعالى ((فَلَوْلَا أَنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ)) أي غير مملوكين، والدين الحكم والسيرة والتدبير والتوحيد واسم لجميع ما يُتعبد به الله تعالى، والدين الورع والمعصية والقضاء وفي التنزيل ((مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ)) أي في قضاء الملك، والدين الحال، قال النصر بن شميل: سألت إعرابياً عن شيء فقال: لو

لقيتني على دين غير هذا لأخبرتكم^(٣٢). والدين الإسلام^(٣٣)، والدين لله طاعته والتعبد له ودانه ديناً أي أذله واستعبده^(٣٤). والجمع أديان، يُقال دان بكذا ديانة وتدين فهو دينٌ ومُتدين ومنه الديان في صفة الله عز وجل^(٣٥).
والمدین العبد^(٣٦). والمدینة الأمة^(٣٧) والمصر^(٣٨)، والمدینة سُمیت بذلك لأنها تُقام فيها طاعة ذوي الأمر^(٣٩).

ويتضح مما تقدم أن كلمة الدين تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه (دانه ديناً) وهو بهذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو شأن الملوك. وتارة من فعل متعد باللام (دان له) وهُنَا يراد به الطاعة والخضوع. وتارة من فعل متعد بالباء (دان به) والدين هُنَا المذهب أو الطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً أو عملياً^(٤٠)، وهو ما نعينه ببحثنا.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين

إنه لمن الصعب عزل تعريف الدين عن تحليله وبيان مصدره ونشأته ولما كان هناك خلافات في بيان المصدر والنشأة حسب توجهات الباحثين – وكما تبين لنا سابقاً – فأن التعريفات ستكون متباينة كذلك، لا بل لاحظنا وبحدود ما اطلعنا عليه من مصادر أن هُنَاك خلطاً لدى الباحثين وعدم التمييز بين التعريف والنشأة والمصدر إذ تبحث هذه الموضوعات بإرباك شديد وهذا مرده إلى شدة التعقيد في موضوع الدين.

يتنازع الباحثون في ميادين متعددة على بحث موضوع الدين وتعريفه، وفي مقدمتهم علماء ورجال الدين إذ يعدونه اختصاصهم وشأنهم ومهما اختلفوا في تعبيراتهم فهم لا يخرجون عن كونه وضع إلهي لتقويم سلوك البشر^(٤١).

ويذهب علماء النفس بتعريفهم للدين بكونه حالة شعورية وجدانية يعيشها الإنسان إلا أنهم يختلفون في الدافع لهذا الشعور^(٤٢).

ويختلف الاجتماعيون الباحثون في تعريف الدين ولهم في ذلك مذاهب شتى، وكذلك يختلفون في تنظيم هذه التعريفات وتقسيمها^(٤٣)، لكنهم في النهاية يذهبون إلى اعتبار

الصبغة الاجتماعية في الدين أقوى وأرسخ صبغة فهو قوة روحية تدفع بالإنسان إلى النمو ليتصل في النهاية بشؤون الجماعة ولا يقتصر على الفرد الواحد^(٤٤).
 أما الفقه القانوني من جانبه عرف الدين بعدة تعريفات وأوردوا فيه عدة إيضاحات إذ يعرفه السنهوري بقوله ((الدين وحي ينزل من عند الله تعالى على نبي من أنبياءه لإرشاد الناس في معاشهم ومعادهم فيشمل واجب الإنسان تجاه ربه، وواجبه نحو نفسه، وواجبه نحو الناس))^(٤٥). ويعرفه البعض بأنه ((مجموعة القواعد التي ينزلها الله سبحانه وتعالى على نبي من أنبياءه ليلبغها إلى الناس ويأمرهم باتباعها وإلا تعرضوا لغضب الله وعقابه))^(٤٦). كما يعرف الدين بأنه ((ما يتلقاه الأنبياء من الله تعالى بطريق الوحي لتبليغه للناس فيصادف بداخلهم شعوراً يقينياً يحتويهم ويولد معهم ويوجه تصرفاتهم نحو الخير ويهذب سلوكهم ما داموا يراعونه فإن تجاهلوه تجردت تصرفاتهم من الخير وانحرف سلوكهم عن الفضيلة))^(٤٧).

وإن كنا نجد أن هذا التعريف الأخير معبراً لما نقصده بالدين بدراستنا هذه إلا أننا ومما تقدم عرضه من تعريفات للدين يمكننا أن نقول أنها إنما كانت معبرة عن فهم شخصي أو عقائدي أو علمي للدين لذا نجد أن الدين إذا أُريد به عموم هذه المفردة فهو (القواعد التي يسير عليها الفرد أو المجتمع اعتقاداً وجوانياً أو سلوكياً ظاهرياً نتيجة لشعور فطري بالزامها)^(٤٨)، ومهما كان الاختلاف في تعريف الدين فلا بد من الالتفات إلى أن هذه الأديان ما يتوسع في النص على واجب الإنسان نحو غيره كتوسعته في واجبه نحو الله ونحو نفسه كالدين الإسلامي والدين اليهودي وهذا النوع من الأديان يعدّ مصدراً هاماً من مصادر القانون في حين أن بعض الأديان كالدين المسيحي فلا يعني بواجب الإنسان نحو غيره إلا في حدود ضيقة ولذلك فمثل هذا الدين يعتبر مصدراً ضيقاً للقانون^(٤٩). إلا أن الدين يبقى دوماً محتضناً للقانون ولم يستطع القانون الانفكاك من الدين إلا مع استتباب الدولة الحديثة، بل ولم يستطع ذلك تماماً إذ ما زالت هناك ملامح للدين تظهر في القانون. فالإنسان الأول كما استعمل الدين في مفردات حياته اليومية كذلك استعمله في بناء القرية وإقامة المدينة ثم تأسيس الدولة وكان الدين هو الجامع للهوية والدافع

للحرب^(٥٠)، ومع ظهور الوثيقة الدستورية كإطار ناظم للسلطة والدولة ومؤسساتها سارع المؤسسون الدستوريون إلى تخصيص مكاناً للدين ضمن رؤاهم السياسية للدولة والمجتمع^(٥١).

الفرع الثاني

تمييز الدين عن بعض المصطلحات

سبق وأن بينا أن مفردة الدين هي مفردة بالغة الاتساع وتدل على مدلولات عدة وهي كذلك في القرآن الكريم. فإذا ما أردنا أن نبحث العلاقة بين الدين والدولة فإننا سنصطدم بعدة مصطلحات قد تطلق هنا وهناك ويراد منها الدين أو نطلق مفردة الدين ليراد بها تلك المصطلحات. وحتى يتسنى لنا بحث هذه العلاقة دون لبس فلا بد لنا من تمييز مفردة الدين عن تلك المصطلحات المقاربة والتي تثور في مثل هكذا دراسة ولكن

مع أي معنى للدين أيضاً سوف نميزها إذ عرضنا فيما سبق مفاهيم متعددة للدين؟! نحن هنا نقصد الدين الذي سبق وأن بينا بأنه ما يتلقاه الانبياء من الله بطريق الوحي لتبليغه للناس فيصايف بداخلهم شعوراً يقينياً يحتويهم ويولد معهم ويوجه تصرفاتهم نحو الخير ويهذب سلوكهم ما داموا يراعونه فأن تجاهلوه تجردت تصرفاتهم من الخير وانحرف سلوكهم عن الفضيلة، أي الأديان السماوية.

ومن هنا نجد أنه ينبغي التمييز بين الدين من ناحية وبين الشريعة والعقيدة والشعائر والثيوقراطية من ناحية أخرى.

أولاً: التمييز بين الدين والشريعة

إن الشريعة في اللغة هي مورد المياه، أما في الاصطلاح القرآني فهي أخص من الدين وهي عبارة عن الطريقة أو الرؤى المتنوعة للدين الإلهي، أما علاقة الشريعة الخاصة بالدين، فهي كعلاقة الاحكام الجزئية بالنسبة للإسلام، لان سائر الشرائع السماوية منضوية تحت مفهوم الدين. وقد يطلق مفهوم الشريعة على الاحكام العملية أيضاً^(٥٢).

وبناءً على المعنى الأخير فالشريعة هي ما شرع الله لعباده من أحكام فرعية^(٥٣) وهي بذلك تتفق مع الدين في مصدرها الإلهي ولكنها تقتصر على جانب واحد منه وهو

المتعلق بتنظيم علاقة الفرد بربه وتنظيم حياته الاجتماعية، فالشريعة من الدين هي الجزء من الكل.

ثانياً: التمييز بين الدين والعقيدة

العقيدة يراد بها الدلالة على العلاقة التي تربط العابد بالمعبود وقد تبرز العقيدة إلى الخارج على شكل شعائر وطقوس^(٥٤).

وإذا كان القائد المؤسس في كل دين يُعد مرجعاً للحسم والفصل يخضع له الجميع في حياته إلا أن ذلك يختلف بعد وفاته إذا يعتقد كل طرف أن فهمه ورأيه هو الأصح والأصوب، وهنا تبدأ بذور الانشقاق والتعدد للمعتقدات داخل الدين الواحد وقد ينتج عن هذا الاختلاف تعارض في المواقف السياسية أيضاً^(٥٥)، وبذلك يظهر لنا أن العقيدة من الدين هي أيضاً الجزء من الكل، والمعتقد غالباً هو الذي يحدد الموقف من الدولة.

ثالثاً: التمييز بين الدين والشعائر

الشعائر جمع شعيرة وهي العلامة التي تُقام للدلالة على شيء ككل ما يكون له علاقة تدل على الدين^(٥٦). والشعيرة تارة تكون دالة على العقيدة الدينية كما في الشعائر الحسينية وتارة نكون دالة على الشريعة الدينية كما في الحج وإذا كان لا خلاف في الشعائر الدالة على الشريعة الدينية إلا أن الخلاف ينشأ في الحق في ممارسة الشعائر الدالة على العقيدة الدينية بل يتجاوز هذا الخلاف مساحة الأديان والمعتقدات إلى السياسة والدساتير لتبيحه بعض الدساتير وتحرمه أخرى لتبقى الشعائر مظهراً من مظاهر العقيدة الدينية فهي ليست من الدين دائماً إلا أنها تدل عليه.

رابعاً: التمييز بين الدين والثيوقراطية

الثيوقراطية اصطلاحاً نظام حكومة دينية ينفذ القائم على رأسها تعاليم إلهية محددة لا يُحاسب عليها إلا أمام الله فلا سلطان لأحد في حسابه لأنه مستمد من أمر الله^(٥٧). تطورت الثيوقراطية عبر التاريخ إذا في الأصل كان الحاكم يعتبر من طبيعة إلهية ثم صار الحاكم مصطفى من الله وذو طبيعة بشرية ويحكم بمقتضى الحكم الإلهي المباشر لتنتهي

بالقول أن الحاكم ذو طبيعة بشرية أيضاً ولكن هداية الله قادت الشعب لاختياره^(٥٨) وبذا يظهر أن الثيوقراطية هي السياسة المتلبسة بالدين وأحياناً الوجه السياسي للدين.

المبحث الثاني

موقف الديانتين اليهودية والمسيحية من الدولة

وفيه نوزع البحث على مطلبين نخصص الأول لموقف الديانة اليهودية من الدولة فيما نتناول في المطلب الثاني موقف الديانة المسيحية من الدولة.

المطلب الأول

موقف الديانة اليهودية من الدولة

عندما يصار إلى الحديث عن موقف الديانة اليهودية من الدولة فأن الذهن قد ينصرف إلى أن الديانة اليهودية لها موقف واحد من الدولة إلا أن الاطلاع على هذه الديانة وتأريخها يفرز لنا نتيجة مهمة وهي أن موقفها يعني موقف معتققيها لذا وقبل الولوج في البحث عن موقف الديانة اليهودية نتعرض بالحديث إلى ماهية اليهودية.

فاليهودية هي حصيلة تأريخ طويل يمتد لأكثر من ثلاثة آلاف سنة. وإذا عدنا لتكوين اليهودية على مدى هذه السنوات الطوال ندرك أنها تكونت على مبدئين هما مبدأ العرق ومبدأ شعب العهد والعرق هو نسل إبراهيم ويعقوب. وهو النسل المختار فمن ولد في هذا العرق فهو يهودي أما العهد فهو الذي يجعل اليهود شعباً فهم بقبولهم العهد مع الله في سيناء صاروا شعب الله المختار^(٥٩).

أما عن التأريخ العرقي لليهود فهو انتمائهم لإسرائيل وهو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم وكان يعقوب يسكن فلسطين من بعد إبراهيم إلا أنه انتقل لاحقاً بأولاده من بادية فلسطين إلى مصر بعد أن مكن الله ليوسف في أرض مصر وصار على خزائنها، ويذكر اليهود أن عدد أنفس بني إسرائيل حين دخلوا مصر سبعون نفساً وكانوا شعباً مؤمناً بين وثنين، فاستقلوا بناحية من الأرض أعطاهم إياها فرعون مصر فعاشوا عيشة طيبة زمن يوسف وبعد وفاته تغير الحال عليهم إذ انقلب عليهم الفراعنة طغياناً وعتواً واستضعافاً واستمرت هذه المحنة والبلاء عليهم زمناً طويلاً إلى أن بعث الله (عز وجل)

موسى رسولاً إلى فرعون وملئه فأبى فرعون واستمر في تعذيب بني إسرائيل فخرج موسى ببني إسرائيل وحدثت منهم في خروجهم حوادث منها طلبهم من موسى أن يجعل لهم صنماً إلهاً، وعبادتهم العجل، ونكالهم عن قتال الجبابرة. فحكم الله عليهم بالتيه وبعد انقضاء المدة المحكوم فيها على بني إسرائيل بالتيه فتح بنو إسرائيل الأرض المقدسة في فلسطين بقيادة يوشع بن نون وكان قد مات في فترة التيه موسى ومن قبله هارون^(٦٠).

يقسم المؤرخون تاريخ اليهود في فلسطين لدى دخولهم إليها بعد التيه إلى ثلاثة عهود هي: عهد القضاة حيث قسم يوشع بن نون الأرض المفتوحة على أسباط بني إسرائيل وجعل على جميع الأسباط قاضياً واحداً يحتكمون إليه فيما شجر بينهم، وعهد الملوك وهو العهد الذي تتضح فيه ملامح دولة يهودية الديانة كان أول ملوكها طالوت الذي يسميه اليهود في كتابهم شأؤول وملك عليهم بعده داود ثم سليمان وكان عهده أزهى العهود التي مرت على بني إسرائيل، أما العهد الثالث فهو عهد الانقسام إذ تنازع الأمر بعد سليمان رحبعام بن سليمان، ويربعام بن نباط فاستقل رحبعام بسبط يهوذا وسبط بنيامين وكون دولة في الجنوب من فلسطين عاصمتها (بيت المقدس)، وسميت دولة يهوذا نسبة إلى سبط حكامها وهو سبط يهوذا الذي من نسله داود وسليمان وملوك تلك الدولة. واستقل يربعام بن نباط بال عشر أسباط الأخرى وكون دولة في الشمال من فلسطين سُميت دولة إسرائيل وجعل عاصمتها (نابلس)^(٦١).

وهكذا كان بين الدولتين عداء بدون قتال إلى أن سقطت دولة إسرائيل في يد الآشوريين، فسبوا شعبها إلى العراق وأتوا بأقوام من خارج المنطقة اعتنقوا فيما بعد الديانة اليهودية أما دولة يهوذا فسقطت بأيدي فراغنة مصر وبعد ذلك سيطر الكلدانيون على الشام وفلسطين ودمروا معبد (أوشليم) وساقوا الشعب اليهودي مسياً إلى بابل وهذا ما يسمى بالسبي البابلي وانتهت بذلك دولتي إسرائيل ويهوذا^(٦٢).

ولما سقطت دولة بابل بيد الفرس سمح ملكهم لليهود بالعودة إلى القدس وبناء هيكلهم وعين عليهم حاكماً منهم من قبله. ثم زحف إلى بلاد الشام وفلسطين الإسكندر

المقدوني اليوناني واستولى عليها وازال حكم الفرس وكان ذلك نهاية القرن الرابع قبل الميلاد ثم زحف بعد ذلك على البلاد الرومان وازالوا حكم اليونان في ٦٤ ق.م فدخل اليهود تحت حكم الرومان وسيطرتهم^(٦٣).

وفي زمن سيطرة الرومان على منطقة فلسطين بُعث المسيح وكانت هذه الأحداث التاريخية التي مر بها اليهود قد هيأتهم لتقتل المسيح إذ يذهب أحد الباحثين إلى أن اليهود لما وجدوا أنفسهم ليسوا بخيرة البشر كما زعموا ولا صفوة الخلق كما أملوا ولم يجدوا أنفسهم في المكانة التي ينعم بها الآخرون وإنما كانوا هدفاً للبلاء أتجه فكرهم إلى مخلص ومنفذ يتشلهم من هذه البلاءات ويضعهم في المكانة التي أرادوها وأطلقوا على هذا المخلص (المسيح المنتظر)^(٦٤).

وكان الاعتقاد لدى اليهود أن المسيح ملكاً فاتحاً من نسل داود سيجيء ليعيد مجد إسرائيل ويجمع أشنات اليهود بفلسطين ويجعل أحكام التوراة نافذة المفعول، يلاحظ هنا أن فكرة الدولة لم تزل حاضرة في الذهن اليهودي فهي دولة يهودية حاكمها يهودي وتحكم بأحكام التوراة، وتهيأ الرأي العام اليهودي للمسيح وكان توقعه بتجدد كل ما نزلت باليهود البلايا والمحن وظهر عيسى بن مريم، وأعلن أنه المسيح المنتظر، الذي ينتظره اليهود، إلا أن أكثرية اليهود رفضوا هذا الادعاء وقاموا دعوته^(٦٥).

وعبر هذا التاريخ الطويل للديانة اليهودية يتبين أن اليهود لم يبقوا على اتفاق في كثير من الأمور إذ تُرنا العودة إلى التاريخ كم من التبدلات عرفت اليهودية وكم من الوجوه اتخذتها^(٦٦). وكان نتاج هذه الخلافات أن تعددت الفرق، ففي بداية كل دين وأثناء حياة مؤسسة يكون مدرسة واحدة وتياراً واحداً أما بعد فترة من الزمان وبعد ارتحال المؤسس من الحياة الدنيا فعادة ما يحصل الاختلاف والانشقاق بين أتباع ذلك الدين وتتعدد المذاهب والفرق في الدين الواحد وفي مرحلة لاحقة يحدث الانشقاق والتعدد داخل كل مذهب أو فرقة من المذاهب والفرق المتفرعة عن الدين الرئيس^(٦٧).

وفيما يتعلق بالديانة اليهودية فقد برزت عدة فرق تباينت في موقفها من الدولة كما تباينت أفكارها الدينية وأبرز هذه الفرق هي:

أولاً: الفريسيون: وكلمة الفريسيون تعني المنعزلون أو المنشقون وقد أطلق عليهم أعدائهم هذه التسمية ولذلك هي يكرهونها ويسمون أنفسهم الأبحار أو الأخوة في الله أو الربانيون، ويعتقدون أن التوراة بأسفارها الخمسة خلقت منذ الأزل وكانت مدونة في ألواح مقدسة أوحى الله بها إلى موسى كما يعتقدون أن التوراة ليست كل الكتب المقدسة التي يُعتمد عليها وإنما إلى جانبها روايات شفوية ووصايا وشروح وتفسير تناقلتها الحاخامات ثم دونت فيما يُعرف بالتلمود^(٦٨).

فيما يتعلق بموقفهم من الدولة يرى الفريسيون أن دولة اليهود لا بد أن تستعيد مكانتها ولذلك كانوا يؤمنون بالمسيح ليعيد ملكوت الله، لذا يرى بعض الباحثين أن الفريسيين لا يكونون فرقة دينية وإنما يمكن أن يطلق عليهم حزباً سياسياً له اتجاهاته الدينية^(٦٩).

ثانياً: الصدوقيون: واسمهم هذا يختلف في نسبه الباحثون منهم من يقول أنه نسبة إلى الكاهن الأعظم (صادوق) في عهد سليمان^(٧٠). أو إلى كاهن آخر بهذا الاسم في القرن الثالث قبل الميلاد وينكر البعض هذه التسمية بينما لم يدعوا اتباع هذه الفرقة ارتباطهم بهذا الاسم أو ذاك ويرى آخرون أن هذه التسمية من وضع أعدائهم الصدوقيون ينكرون البعث والحياة الأخرى والحساب ويرون أن جزاء الإنسان في الدنيا كما ينكرون التلمود بل وحتى التوراة لا يرون انها مقدسة^(٧١).

أما موقفهم من الدولة فيميل الصدوقيون لاحترام القوانين الموجودة على أية حالة ما دامت الديانة اليهودية محترمة بوجه ما، فكانوا يكتفون من السلطة الحاكمة بالاعتراف بـ (يهوه)^(٧٢) وبامتيازاتهم الخاصة ويرون أن من الحكمة قبول الأمر الواقع وكان الصدوقيون قد قبلوا بسلطات قيصر الروم^(٧٣).

ثالثاً: القراءون: وهم يمثلون القلة بين اليهود ونما شأنهم لما تدهور شأن الفريسيين، وهم لا يعترفون إلا بالعهد القديم كتاباً مقدساً ويقولون بالاجتهاد الذي يُبيح لهم رفض وتغيير تعاليم السلف^(٧٤).

رابعاً: الكتبة: تطلق هذه التسمية على مجموعة من اليهود كانت مهنتهم كتابة الشريعة لمن يطلبها. وقد برز الكتبة كحمله للواء الشريعة عندما جذب النفوذ السياسي غيرهم

من رجال الدين الذين أصبحوا حلفاء للحكام من فرس وإغريق ورومان^(٧٥). ويتضح من ذلك أنهم يميلون إلى قطيعة الشأن السياسي والدولة والاقتصار على الجوانب الدينية.

خامساً: المتعصبون: وهي فرقة شديدة الصلة بالفريسيين متفقة معهم في أغلب عقائدهم بل حتى بعدوانهم ضد المواطنين الذين اتهموا باللا دينية أو قبول الخضوع لغير اليهودي ويعدون الجناح اليساري في فريق الفريسيين ولم يعترفوا بأي سلطان عليهم سوى الله. والموت عندهم أسهل من طاعة غير اليهود، وقد دبروا عدة ثورات ضد الرومان حتى أطلق عليهم (السفاكون) وتعد هذه الفرقة من ضمن الفرق السياسية الذين أطلقوا حركتهم في إطار ديني، لكن مواقفهم تجاه الدولة الرومانية نقلتهم إلى مجال السياسة^(٧٦). ومن هذا يتضح أن موقفهم هو أن لا حاكم سوى الله ولا حكومة لغير اليهودي على اليهود أي هم من دعاة الدولة الدينية.

ولما كان اليهود قد تشتتوا في بقاع مختلفة حول العالم عبر مسار التاريخ كما تفرقوا إلى مذاهب وفرق، ونتيجة لما يحمل اليهود من أفكار في كونهم شعب الله المختار وأن الله اختار لهم فلسطين أرضاً فقد بدأت هذه الفكرة لدى العالم الغربي في تجميع اليهود في دولة واحدة أيام حملة (نابليون بونابرت) عام (١٧٩٩م) حيث دعا يهود آسيا وأفريقيا للانضمام إلى حملته من اجل بناء مدينة القدس القديمة. إلا أن هزيمة نابليون حالت من دون اتمام هذه الفكرة والتي عادت للظهور مرة أخرى حين أصدر الزعيم الصهيوني (تيودور هرتزل) كتابه (الدولة اليهودية) في (١٨٩٦م) حيث عُقد مؤتمر (بال) في سويسرا سنة (١٨٩٧م) وجاء في خطاب افتتاح هذا المؤتمر: (إننا نصنع حجر الأساس في بناء البيت الذي يأوي الأمة اليهودية)^(٧٧).

ونتيجة لمصالح بريطانيا التي كانت أكثر البلاد العربية تحت سيطرتها فقد وعد رئيس وزراءها آنذاك (بلفور) في (١٩١٧م) أن تُمنح اليهود حق إقامة وطن قومي في فلسطين فأستطاع اليهود بسبب الهجرة من تكوين دولة داخل دولة ولما ضعفت بريطانيا عن تحقيق أماني اليهود أحالت الأمر إلى الأمم المتحدة، فأرسلت الأمم المتحدة لجانها إلى

فلسطين فقسمتها بين المسلمين واليهود فأعلن اليهود في (١٩٤٨م) دولتهم التي حظيت باعتراف روسيا وأميركا على الفور^(٧٨).

كانت (إسرائيل) الدولة التي أسسها اليهود في فلسطين وما تزال متأثرة بالأيديولوجية اليهودية. فالأسباب الدينية هي التي تخلق الأزمات الحكومية لإسرائيل أكثر من أي سبب آخر والحيز الذي تخصصه الصحافة العبرية لبحث الخلافات التي تشب دائماً بين الجماعات المختلفة أو بين العلمانيين والمتدينين أكثر من الحيز الذي تخصصه لأي موضوع آخر فمثلاً موضوع إباحة القانون لاستيراد اللحوم غير المذبوحة على الطريقة اليهودية من عدمه يستحوذ على اهتمام عامة اليهود أكثر بكثير من موضوع المفاوضات مع الفلسطينيين. كما تمنع الأيديولوجية اليهودية اتخاذ موقف ينم عن الاحترام تجاه غير يهود ضمن أرض إسرائيل^(٧٩).

ويلاحظ مما سبق أن الديانة اليهودية وفقاً لآراء معتقها على كثير من فرقهم ومسارات تأريخهم تنظر إلى الدولة باعتبارها شأن ديني ولا بد للحاكم من أن يكون يهودياً وأن تعمل الدولة وفق مبادئ الديانة اليهودية وعلى هذا الأساس اجتمعوا في العصر الحديث في فلسطين لتأسيس دولة يهودية لزعمهم أن لهم حقاً تاريخياً في أرض فلسطين. فالدولة اليهودية تظل مدينة للديانة اليهودية في قيامها وذلك في جميع شتات اليهود من أصقاع العالم في دولة واحدة على أساس ديني^(٨٠).

المطلب الثاني

موقف الديانة المسيحية من الدولة

سبق وأن تبين لنا أن الديانة المسيحية نشأت أعقاب الديانة اليهودية واختلاف اليهود في آراءهم الدينية والسياسية وموقفهم من الدولة الرومانية التي كانت قائمة آنذاك. كما سبق وأن تبين أن عقيدة المسيح المخلص الذي يأتي بالديانة المسيحية كانت موجودة لدى بعض الفرق اليهودية حيث أن المسيح المنتظر رسول السماء والقائد المخلص والملك الفاتح من نسل داود^(٨١). ومن هذا يتضح أن الفكر السابق والممهّد للديانة

المسيحية إنما كان يقوم على تحقيق دولة دينية يحكمها المسيح الذي سيخلص اليهود من البلاءات التي حلت بهم.

وظهر عيسى بن مريم وأعلن أنه المسيح الذي ينتظره اليهود ولكن أكثرية اليهود رفضوا هذا الادعاء وقاوموا دعوة عيسى وزعموا أنهم ألقوا القبض عليه وصلبوه^(٨٢).

لم يأت المسيح بشريعة جديدة وإنما مؤكداً لما جاء به موسى إلا ما استلزم تعديله، وكانت رسالته تهدف لإصلاح أخلاق اليهود^(٨٣). كذلك لم يأت عيسى ليعزل الدين عن واقع

الحياة العامة بل ليوحد الحياة كلها إخلاصاً لله إذ كانت رسالته دعوة إلى تقويم الحياة بالدين لكن تحت وطأة وجبروت الرومان وبضغط من اليهود لخشيتهم من التجديد،

فخلف عيسى حواريوه وأتباعه وتعرضوا كذلك لاضطهاد الرومان وبتحريض من اليهود فابتدعوا الرهبانية^(٨٤). وكان لهذه الأحداث وما تلاها أثر واضح في تباين موقف

الديانة المسيحية من الدولة على مراحل التاريخ لذا سنوضح ذلك من خلال تقسيم الموقف على ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة المهادنة (القرون الثلاثة الأولى)

وهي المرحلة التي بدأت بظهور المسيح والتي يُطلق عليها جانب من الفقه عنوان المسألة وأنها تنازل واضح عن شؤون الحكم والسياسة^(٨٥). معللاً ذلك بقول المسيح (أعطوا ما

لقيصر وما لله لله)^(٨٦). فيما نرى بأنه لا يُعد تنازلاً بقدر كونه مهادنة لتحين الفرصة المناسبة لإقامة دولة وفق التعاليم المسيحية وبصدد هذه المقولة فهي جزء من كل يظهر

لنا أمراً آخر حيث ورد في إنجيل مرقس ((ثم أرسلوا إليه قوماً من الفريسيين والهيروديسيين لكي يصطادوه بكلمة. فلما جاءوا قالوا له: يا معلم، نعلم أنك صادق

ولا تبالي بأحد، لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس، بل بالحق تُعلم طريق الله. أيجوز أن نعطي جزية لقيصر أم لا؟ نعطي أم لا نعطي؟ فعلم رياءهم، وقال لهم: لماذا تجربونني؟

إيتوني بدينار لأنظره. فأتوا به، فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة؟ فقالوا له: لقيصر. فأجاب يسوع وقال لهم: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فتعجبوا منه))^(٨٧).

يظهر إذاً أن العبارة وردت في معرض السؤال عن جواز دفع الجزية لقيصر لا تنازل عن شؤون الدولة – وأن كان الواقع العملي هو عدم التدخل في شؤونها إلا أن ذلك لا يعني أن الفهم النظري للمسيح هو عدم إقامة دولة – وقد أكد ذلك المسيح من خلال طلبه أن يأتوه بدينار وسؤاله لهم عن الصورة والكتابة فيه وهذا ما نجد صداه في العصر الحديث حيث يلتزم جميع مواطني الدولة أياً كانت انتماءاتهم الدينية بدفع الضرائب وبذا يكون المسيح قد وضع واحدة من قواعد الدولة الحديثة، والتي تتسم بمشروعية دينية.

ويذهب جانب آخر من الفقه إلى القول أيضاً بتنازل المسيح عن شؤون الدولة إلا أنه يُقلل ذلك بقول المسيح بموجب قصة محاكمته ((مملكتي ليست من هذا العالم))^(٨٨) ويرى أن هذه المقولة مهمة وتخالف تفسيرات الكنيسة اللاحقة لوضعها وعلاقتها بالدولة إذ أن المسيح لم يكن باحثاً عن تأسيس مملكة دنيوية ولا هو بحاجة إلى ذلك بحسب مفهوم الدين المسيحي كما يرى بأن هذا النص هو النص المهم لفهم رسالة المسيح التي لا ترمي إلى تأسيس ملكوت أرضي، وليس ((أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله))^(٨٩). والسؤال هنا هل بإمكاننا أن نحدد موقف نبي يحمل رسالة سماوية من الدولة وشؤون الحكم والسياسة من كلمة قالها في محاكمة تألب فيها الجميع ضده حتى أولئك الذين كانوا يرون فيه المخلص والحاكم الفاتح؟! ثم كيف لنا أن نقول بأن العبارة تعبر عن رأي المسيح في الدولة وهي تحمل معنى أن تكون معبرة عن إحباطه من المجتمع آنذاك الذي لم يعنيه على إيجاد مملكته أو دولته في عالم الدنيا. إضافة إلى ذلك قوله ((مملكتي ليس من هذا العالم)) لا تنفي مملكته ولكن تنفي إن يقرر وجودها من عدمه هذا العالم (العالم آنذاك) ولكن هي مملكة من الله يمكن إن يتقبلها البشر لاحقاً وذلك واضح من تكملة النص (أجاب يسوع مملكتي ليست من هذا العالم ولو كانت مملكتي من هذا العالم لكاب خدامي يجاهدون لكي لا أسلم إلى اليهود. ولكن الآن ليست مملكتي من هنا، فقال له بيلاطس: أمأنت إذا ملك؟ أجاب يسوع: أنت تقول: إني ملك لهذا قد ولدت أنا، ولهذا قد أتيت إلى العالم لأشهد للحق. كل من هو من الحق يسمع صوتي)^(٩٠).

بناءً على ما تقدم يمكننا القول إن الموقف النظري للديانة المسيحية والذي يعبر عنه من خلال شخص المسيح هو القبول بالدولة القائمة وعدم الصراع معها على ألا يؤثر ذلك على الديانة أو معتقديها، ولكن لا يوجد ما يثبت أن المسيح كان سيمتنع عن إقامة دولة مسيحية لو تهيأت لها الظروف بدليل النص المتقدم.

أما الموقف العملي أو موقف معتقدي الديانة المسيحية فقد تباين من مرحلة إلى أخرى ففي هذه المرحلة وما بعد المسيح أعلن الآباء الروحانيون الأوائل أنهم لا يهتمون بالأمر الديني ولا يتعرضون للشؤون السياسية، وأنهم مقتصرين على المسائل الدينية وأنهم أحبوا طاعة القوانين والسلطات المحلية ما دامت هذه القوانين وهذه السلطات لا تتعارض مع تعاليمهم إلا أنهم أباحوا شق عصا الطاعة إذا تدخلت الدولة في أمور دينهم^(٩١). وبعود ذلك إلى نشأة المسيحية في كيان سياسي قائم هو الإمبراطورية الرومانية فاضطروا بذلك الحرج إلى ابتداء الرهبانية واعتزال الحياة أمنياً منهم أن يعود المسيح ويقيم ملك الله في الأرض^(٩٢). وبذا نشأ النظام الكهنوتي الذي انصبت أحكامه على دعوة الناس إلى الحق والخير وعبادة الله ولم يكن هذا النظام قد تطور بعد إلى كيان معقد يصطدم بالدولة كما حدث في القرن الرابع الميلادي وضلت المسيحية خلال القرون الثلاثة الأولى تدعو إلى الحب وتهتم بإدخال الوثنيين واليهود في عقيدتها^(٩٣). المرحلة الثانية: مرحلة الصراع (نبدأ بالقرن الرابع وتنتهي بالنصف الثاني من القرن السادس عشر)

مع بداية القرن الرابع الميلادي ولما انتشرت المسيحية بين الرعايا رأى الأباطرة أن لا مناص من الاقتراب من الدين لتعزيز ولاء الرعية وكان أول من عمل على ذلك هو الإمبراطور (قسطنطين) الذي أعلن حماية المسيحية إلا أن هذا المنحى لم يدم على حال واحد إذا اضطرب حيناً إلى أن أصبحت المسيحية ديناً للإمبراطور^(٩٤).

كانت الكنيسة في البداية زمن (قسطنطين) وما بعده تحت حماية القوة الملكية الإمبراطورية وكان على الإمبراطور تأمين ليس حماية الكنيسة فحسب بل ضمان نقاء عقيدتها وكان هو الحكم في النزاعات اللاهوتية^(٩٥)، حيث انفصل رجال الدين عن باقي

الطبقات الاجتماعية وتمتعوا بحقوق وامتيازات وانقسموا فيما بينهم على طبقات ودرجات، ولما أصبحت المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية أصبح أسقف روما مستشاراً للإمبراطور في الأمور الدينية المختلفة إذ كانت ترسل للإمبراطور ليفصل فيها. واخذ الناس ينظرون إليه في مختلف الأقطار بأنه خليفة القديس بطرس الذي أسس كنيسة روما. ولما كثر عدد أتباع المسيحية وزاد عدد القائمين بنشرها والتبشير بمبادئها قضت الضرورة بتنظيم شؤونها وإقامة هيئة تشرف على أمورها إلى أن تم الاعتراف للأسقف الروماني في القرن الخامس من قبل الإمبراطور بالرياسة الدينية وانه المرجع الأعلى في جميع المسائل الدينية وبذلك أصبحت روما المركز الديني الرئيسي في العالم المسيحي ولما سقطت الإمبراطورية بإغارة الأمم عليها، حلت دولة المسيح وعلى رأسها البابا، محل الدولة الرومانية وما أن حل القرن السابع حتى تزعم البابا السلطتين الدينية والسياسية^(٩٦).

ولما أراد ملوك (اللمبردين) السيطرة على روما قاومهم البابا مستعيناً بملوك فرنسا حيث رفض قيصر بيزنطة مساعدته - إذ كان الإمبراطور قد انتقل إلى القسطنطينية مع حاشيته إثر سقوط الإمبراطورية - وتحولت مدن إيطالية عدة إلى دول بابوية بعد أن منحها ملوك فرنسا إلى البابا فأصبح البابا رئيساً سياسياً فيها وفي المقابل أعترف البابا بسلطة (بيبين) وأولاده على عرش فرنسا وفي سنة (٨٠٠ م) توج (شارلمان) - احد أولاد بيبين - إمبراطوراً على الدولة الرومانية الغربية نتيجة تحالف البابا معه فقامت ما يسمى بالإمبراطورية الرومانية المقدسة بزعامة (شارلمان)^(٩٧). فيما ضلت الإمبراطورية الرومانية الشرقية تحكم قبضتها على الكنيسة البيزنطية حتى سقوطها بيد المسلمين^(٩٨).

ولما انتشر النظام الإقطاعي في ربوع الإمبراطورية وأصبحت سلطة الإمبراطور اسمية أكثر منها فعلية أطمأنت السلطة الدينية في أيدي البابا ثم تدخل رجاله في الأمور السياسية وزاد تدخلهم بسبب ازدياد ثروة الكنيسة واتساع أملاكها، وتطلع الأمراء والملوك إلى البابا ينشدون معاونته لتنفيذ مآربهم السياسية، وكان حينها الإمبراطور هو الذي يُعين رجال الدين في الوظائف الدينية الرئيسية إلى أن أصدر البابا في القرن الحادي

عشر قانوناً ببطلان هذا التعين، الأمر الذي أثار نزاعاً بين الإمبراطور والبابا خرج منه الأخير منتصراً يدعن له الملوك حتى القرن الثالث عشر^(٩٩).

ومع بزوغ القرن الرابع عشر ازداد نفوذ الملوك وتغلبوا على أمراء الإقطاعيات وحاول الملوك السيطرة على الأمور السياسية والدينية معاً الأمر الذي لاقى مقاومة لم تفلح من البابوات وفقدوا سلطانهم السياسي فتمخض عن هذه الأحداث نشوء الدولة القومية^(١٠٠).

لما أضحى حكم الأقطاع، وضعف نفوذ الأمراء الأقطاعيين وتفوت الملكيات القومية وتقدمت التجارة ونمت المدن المستقلة وتقلصت سلطة البابوية عرف الجميع أن الأحلام التي كانت تساورهم عن إقامة دولة عالمية وكنيسة عالمية أصبحت خيلاً لا يمكن تحقيقه^(١٠١).

في القرن الخامس عشر تكونت المجالس الدينية المؤلفة من كبار رجال الدين والدولة وحلت محل البابا وأصبحت سلطتها النيابية محل السلطة المطلقة، إلا أنها أسست لأرستقراطية رجال الدين التي حدت منها لاحقاً مبادئ ونظريات (نقولا كيوزانوس) الذي قال بمصدرية الجماعة البشرية في سلطة الحاكم أو البابا التي تمكنها من خلعه إذا ما استبد وهو ما نمت في أعقابه النظريات الثورية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وتحلل تلك المرحلة انتصار البابا على القائلين بسلطة المجالس وانتشار الأفكار الرجعية مرة أخرى واستمرت حتى القرن السادس عشر وكانت هذه المرحلة قد أثرت أثراً بالغاً في (ميكافيلي) وساد المرحلة الميل إلى استقلال القوميات وهبت كل قومية تقوي نفسها وتعمل على استقلالها وسلبت الملكية الوطنية العقول وحرقتها عن فكرة الإمبراطورية الموحدة إلا أن المصلحين الدينيين أثروا في انقسام المسيحيين إلى مذهبين هما (الكاثوليكية) و(البروتستانتية) مما عاق مسيرة أفكار ميكافيلي بفصل الدين عن السياسة وتلا ذلك قول الكتاب أن السلطة السياسية مستمدة من إرادة الله وعلى ذلك أن الحاكم الذي يمثلها إنما يحكم بإرادة الله لذا تجب طاعته وتنازع البابا والملك على أن كل واحد منهما هو الذي يستمد سلطته من الله دون الآخر فغلب الملك ثم استبد في ملكه وظهرت

نظرية التفويض الإلهي وساعد في تقويتها هجوم المصلحين على ثروة الكنيسة واعتراضهم على سلطان البابا^(١٠٢). وكان حصيلة هذه الأحداث الرفض للبابوية المطلقة والملكية المطلقة والقول بالنظريات العقدية في النصف الثاني من القرن السادس عشر والذي تنتهي به مرحلة الصراع بين الدولة والكنيسة. وأطلق على هذه المرحلة مرحلة العصر الوسيط.

المرحلة الثالثة: مرحلة المصالحة (تبدأ في النصف الثاني من القرن السادس عشر إلى اليوم)

لم تكن المرحلة التي تحدثنا عنها سابقاً تسمى حينها بالعصر الوسيط لأن أبناء العصر كانوا يسمون أنفسهم بالمحدثين، والتسمية هذه حديثة من منتصف القرن الثامن عشر واستندت هذه التسمية إلى أنه العصر الذي يتوسط فترتين: الحديثة والقديمة^(١٠٣).

تبلورت في هذه المرحلة النهضة فكرة الحق الطبيعي وحلت محل الحق الإلهي فظهرت نظرية سيادة الشعب ووضع الكتاب حداً فأصلاً بين الدولة والحكومة وبين مصدر السلطات وبين الأفراد الذين يوكل إليهم أمر التنفيذ وكان لهذه الأفكار الأثر في الانقلابات التي شهدتها أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر^(١٠٤)، وبعد حدوث الثورة الفرنسية عادت المسيحية إلى سابق عدها وأكثر إذ أصبحت تسير الدولة وعاد رجال الدين يشتغلون بالدعوى إلى الدين دون الشأن السياسي الذي يتعدون عن مشاكله ويرضون بقوانين الدولة التي راحت هي الأخرى تعمل على الإصلاحات والنهضة لمسايرة الشعوب التي أصبحت أكثر وعياً بالشأن السياسي^(١٠٥).

وبذلك يتبين أن موقف الديانة المسيحية من الإسلام في الأساس هو مهاده الدولة القائمة، والسعي لإقامتها على تعاليم المسيح متى كان ذلك ممكناً، وهو الموقف الذي انحرف عنه رجال الدين المسيح في حقبة زمنية ليست بالقصيرة عن طريق تدخلهم بإدارة الدولة ومشاركتهم للملوك والأباطرة بذلك أو الصراع معهم للتفرد بها أحياناً وهو ما أسهم بأحداث تاريخية كبيرة انتهت برفض الشعوب للبابوية المطلقة والملكية المطلقة وإقامة الدولة الوطنية الحديثة.

المبحث الثالث

موقف الدين الإسلامي من الدولة

يتبادر للذهن عند الحديث عن موقف الدين الإسلامي من الدولة إلى وجود موقف محدد وواضح لدى الجميع، إلا أن الباحث في الموضوع يجد خلاف ذلك فالحديث عن موقف الدين الإسلامي إنما هو الحديث عن فهم المذاهب الفكرية الإسلامية لموقف الدين من الدولة فكل فريق يذهب في ذلك مذهباً ويدعمه بأدلة قد يفهمها الآخر فهماً مغايراً ويستدل به على موقف مختلف، وهذا ما سيتضح لنا، ولغرض الوصول إلى فهم مبسط للموضوع سنوزع البحث على مطلبين الأول للموقف القائل أن الإسلام دين فقط والمطلب الثاني للموقف القائل أن الإسلام دين ودولة.

المطلب الأول

الموقف القائل أن الإسلام دين فقط

يذهب البعض إلى اعتبار الإسلام دين فقط ولا يشمل على أمور دولية وشؤون سياسية، وأن هذا الرأي وأن كان قديماً قدم الحديث حول الخلافة إلا أنه لم يتناول نفي الأمر عن الرسول كما ذهب الدكتور علي عبد الرزاق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم).

يذهب الدكتور عبد الرزاق في كتابه إلى نفي الدولة الإسلامية في وجود الرسول ويسوق لذلك جملة أدلة عن أساس التجربة الإسلامية مع الشأن السياسي وهي ما كان عليه أمر الرسول (ص) حيث يذهب إلى القول أن الرسول محمد (ص) لم يقيم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم من هذه الكلمة ومرادفاتها فهو لم يكن مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك، بيد أنه يقول بسلطة الرسول وزعامته إلا أنه يميزها عن سلطة الملوك وزعامتهم على رعيتهم، وبذا يحذر من الخلط إذ يعد هذه السلطة هي السلطة التي تستلزم للرسول في قومه وهي كما زعامة موسى وعيسى في أتباعهما^(١٠٦). ثم يذهب إلى القول إن مقام الرسالة يقتضي لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين إذ قد يتناول الرسول من سياسة الأمة ما يتناوله الملوك، ولكن للرسول وحدة وظيفية لا شريك له

فيها إذ أن سلطانه ترسله به السماء وهو قوة قدسية يختص الله بها عباده المرسلون وهي ليست في شيء من معنى الملوكية ولا تشابهها قوة الملوك ولا يدانيها سلطان السلاطين إذ هي زعامة الدعوة العادلة إلى الله وإبلاغ رسالته، لا زعامة الملك. وهي رسالة ودين وحكم النبوة على حكم السلاطين - على حد تعبيره - لينتهي إلى القول إن ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب ويميزها عن ولاية الحكم المادية التي لا يرى بأنها كانت للرسول على قومه^(١٠٧).

ولغرض تعزيز رأيه يطرح الدكتور عبد الرازق عدة أسئلة محاولاً الإجابة عليها بالدليل فهو يتساءل هل كانت زعامة الرسول زعامة رسالة أم زعامة ملك؟ هل كانت مظاهر الولاية التي نراها أحياناً في سيرة النبي مظاهر دولة سياسية أم مظاهر رئاسة دينية؟ هل كانت تلك الوحدة التي قام على رأسها النبي وحدة حكومة ودولة أم وحدة دينية صرفة لا سياسية؟ وأخيراً هل كان (ص) رسولاً فقط أم رسولاً وملكاً؟^(١٠٨).

وانطلاقاً من هذه التساؤلات وإجابات الدكتور عبد الرازق عليها سنبحث في تقييم هذا الرأي إذ يقول الدكتور عبد الرازق أن ظواهر القرآن الكريم تؤيد القول بأن النبي لم يكن له شأن في الملك السياسي، ويورد عدد من الآيات منها ((اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ❖ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ))^(١٠٩) وقوله تعالى ((أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا))^(١١٠) فيقول إن القرآن يمنع منعاً صريحاً أن يكون النبي (ص) حفيظاً على الناس، ولا وكيلاً، ولا جباراً ولا مسيطراً، وأن يكون له الحق في إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين فيرى أن من لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً فليس بملك، لأن من لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت سلطاناً غير محدود. ويرى بأن القرآن صريح في أن النبي (ص) لم يكن له الحق على أمته غير حق الرسالة^(١١١).

إنه من الغرابة أن يستشف الدكتور عبد الرازق أن الرسول ليس له على أمته غير حق الرسالة من نصوص أوردتها ليقول أنها تمنع الرسول من أن يكون حفيظاً على أمته أو وكيلاً عنها فينفي سلطته السياسية لأن الجبروت من لوازمها، والحال أن من يقف عند

هذه النصوص يجدها تتحدث عن الولاية الروحية - التي سبق أن تحدث عبد الرزاق بأنها التي للرسول على رعيته - وكيف أن هذه الولاية لا يمكن تحقيقها بالإجبار لأنها متعلقة بالشأن القلبي، هذا من جانب ومن جانب آخر فإن نفي إمكانية السيطرة على القلوب لا ينفي فرض السلطة السياسية فكم من السلطات الحاكمة لم تفرض بالجبروت والقوة وإنما بالأغلبية والتوافقات السياسية مع عدم قناعة القاعدة الشعبية أو الشركاء السياسيين.

بالإضافة لما تقدم فإن القرآن الكريم وإن لم يشر بشكل مباشر إلى الشأن السياسي وتعلقه بالدين إلا أنه أفاد بذلك مراراً كما في مسألة الاستخلاف التي تتضمن تكليف الإنسان بأحياء الأرض وما تستلزمه من أن تكون وفق إرادة المستخلف وتشريعه وهو ما يتصدى له النبي، إضافة إلى الزام الرسل بالقسط وما يستلزمه من التصدي لقضايا السياسة والاجتماع والأمر ذاته واضح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وضرورة السلطة السياسية لإنفاذها^(١١٢).

ثم ينتقل عبد الرزاق إلى دعم رأيه من السنة، حيث ينقل أن رجلاً جاء إلى النبي (ص) لحاجة يذكرها فقام بين يديه فأخذه رعدة شديدة ومهابة فقال (ص): هون عليك فاني لست بملك ولا جبار وإنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة، نرى أن الرواية أن صحت فيمكن حملها معنى مخالفاً لما أراده الدكتور عبد الرزاق، إذ يمكن القول أن ما أراده الرسول بذلك هو أن سلطته لا كسلطة الملوك المتعارفة من القهر والجبر وإنما سلطة تسامحية، وذلك ما يمكن أن نفهمه من الرواية الأخرى التي ينقلها والتي مفادها أن الرسول لما خير على لسان إسرافيل في أن يكون نبياً ملكاً أو نبياً عبداً، نظر (ص) إلى جبرئيل كالمستشير، فنظر جبرئيل إلى الأرض يشير إلى التواضع أو أشار إليه بذلك فأختار (ص) أن يكون نبياً عبداً^(١١٣). وهذه الرواية هي الأخرى أن صحت فكما سبق وأسلمنا يمكن أن يراد منها السلطة المتسامحة لا الغلبة والقهر لا نفي السلطة السياسية للرسول كما يفهم الدكتور عبد الرزاق وهذا ما يمكن أن نفهمه من قوله تعالى ((فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ))^(١١٤).

ذلك قوله في نفي السلطة السياسية للرسول والذي لا يقف عنده فحسب بل يزيد بقوله (التمس بين دفتي المصحف الكريم أثراً ظاهراً أو خفياً لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي (ص). تلك منابع الدين الصافية متناول يديك، وعلى كذب منك، فالتمس منها دليلاً أو شبه دليل، فأنتك لن تجد عليها برهاناً، إلا ظناً، وأن الظن لا يغني عن الحق شيء)^(١١٥).

لمناقشة قوله هذا نبدأ من آخر كلمات فيه نفي الظن بالنص لإثبات الرأي المخالف، فيما ذهب هو لإثبات رأيه بالظن وتأويل النصوص، ثم أن رأيه هذا مردود من ناحيتين الأولى ما سبق أن بيناه من وجود شواهد قرآنية توجه بقضايا دولية بالإضافة إلى الأدلة من السنة ومنها ((الملوك حماة الدين)) و((أن السلطان لأمين الله في الأرض ومقيم العدل في البلاد والعباد ووزعته))^(١١٦). فكيف يحمي الملك الدين إذا لم يكن من أهله، ولم يكن حريصاً عليه فيعمل بسلطته السياسية على تثبيت الدين؟ وكيف يتسنى للسلطان إقامة العدل في البلاد والعباد أن لم يكن أميناً لله في الأرض؟

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، علينا أن نتساءل هل وظيفة الدين إقامة الدولة؟ الحقيقة أن وظيفة الدين هداية الناس وهي وظيفة سائر الأنبياء ولكن مع ذلك يكشف لنا القرآن عن وجود أنبياء على رؤوس الدول كسليمان وداود ويوسف. فرسالة الأنبياء واحدة وهي إقامة نظام حياتي عام بما يريد الله انطلاقاً من الفرد إلى الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة إذا تهيأت الظروف، ويلاحظ أن الظروف كانت متهيأة للرسول (ص) وكانت سمات الدولة واضحة، إلا أن الدكتور عبد الرزاق يعود ليدعوا إلى عدم الاغترار بتلك السمات كالجهاد إذ يعده وسيلة لجأ إليها الرسول (ص) لتثبيت الدين^(١١٧). والتساؤل هو لماذا لا يمكن أن يكون دليلاً وسمة لدولة الرسول؟! لكنه لا يقلل من شأن الجهاد وحده بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يعد كل ما كان من مظاهر- كأنظمة عقوبات وجيش وأحكام أخرى - للمتأمل - ليس فيها شيء من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية ويعتبر جمعه لا يمكن أن يبلغ جزءاً يسيراً مما يلزم الدولة المدنية من أصول سياسية وقوانين. وأستغرب هنا هل كان الدكتور عبد الرزاق يريد من

الرسول (ص) أن يؤسس دولة آنذاك وفق أسس الدولة التي يفهمها عبد الرازق في القرن العشرين؟!

ثم يواصل الدكتور عبد الرازق خلطه للمفاهيم ليعاود القول بنفي الوحدة السياسية التي كانت عليها العرب في زمن الرسول إذ لا يجد فيها أي معنى من معاني الدولة والحكومة ويدلل على ذلك بأن سيرة الرسول (ص) لم يعرف عنها شيء من التعرض لسياسة الأمم، ولا تغيير شيء من أساليب الحكم عندهم، أو أنظمة القبائل الإدارية أو القضائية ولم يعرف عنه عزل الولاة، أو تعيين القضاة أو وضع قواعد التجارة أو الزراعة أو الصناعة^(١١٨). وهو حديث غير دقيق كذلك لوجهتين الأولى كما سبق وأن بينا هو أن الدكتور عبد الرازق يريد إسقاط مفهوم الدولة في حينه على مفهوم الدولة في عهد الرسول (ص). والوجهة الثانية من قال أن الرسول لم يتعرض للأمور التي ذكرها الدكتور عبد الرازق فالقضاء كان من اختصاص الرسول (ص) كما ورد في قوله تعالى ((فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ))^(١١٩). وفيما يتعلق بقواعد التجارة والزراعة والصناعة فقد تعرض لها القرآن الكريم والسنة الشريفة في عدة مواطن بل أن القوانين المدنية اليوم لكثير من الدول العربية والإسلامية تستمد كثير من قواعدها من أحكام الشريعة الإسلامية بهذا الخصوص.

أما عن الحال بعد وفاة الرسول (ص) فيقول بأن الرسول (ص) لم يسمي أحداً يخلفه من بعده، ولم يشير إلى من يقوم مقامه في أمته بل لم يشر طول حياته إلى شيء يسمى دولة إسلامية. ثم ينفي ما قالت به الشيعة من تعيين الرسول (ص) علياً للخلافة على المسلمين من بعده دون مناقشة عادة ذلك الرأي ذو حظ قليل من النظر العلمي ولا ينبغي أن يلتفت إليه، وهو خلاف السياقات العلمية. كما ينفي ما ذهب إليه ابن حزم الظاهري من رأي طائفة قالت إن رسول الله (ص) نص على استخلاف أبي بكر لإجماع المهاجرين والأنصار. ويُعد الذهاب مع هذا الرأي تعسفاً لا يرى له وجهاً صحيحاً إذ يقول بعد مراجعته بإجماع الرواة على اختلاف الصحابة في بيعة ابي بكر، لذا يرى عبد

الرازق أن الزعامة بعد الرسول (ص) هي زعامة سياسية محضة، ويدل على ذلك بصراع المسلمين على الدولة وعلمهم أنهم يتنازعون في شأن سياسي^(١٢٠).

كما يذهب الدكتور عبد الرازق إلى اعتبار ما أُصطلح عليه بحروب الردة في خلافة أبي بكر، لا تعدو كونها حروباً سياسية لامتناعهم عن إداء الزكاة في حكومته التي لم يرتضوها إذ فيهم من بقي على إسلامه، ويرى في عدم معاملة علي بن أبي طالب وسعد بن عباد معاملة المرتدين رغم رفضهم البيعة دليلاً على ذلك، ثم ينتهي بحديثه إلى تبرئة الإسلام من الخلافة وإخراجها من الدين عاداً إياها من وظائف الحكم ومراكز الدولة التي ألحقت بالدين خطأ وكان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم^(١٢١).

ويبدو مما تقدم أن الدكتور علي عبد الرازق إنما بنى نظريته تلك، على الواقع العملي الذي كانت عليه الخلافة فحاول جهده نفيها ونفي أي سلطة سياسية في الدين الإسلامي في عهد الرسول وغيره مستدلاً بأدلة لا تحمل مكان من القوة.

ذلك التاريخ المليء بأحداث بعيدة كل البعد عن الخلق الإسلامي في زمن الخلافات والحكومات الدينية التي لا تمت للدين بالصلة لم تؤثر على فكر الدكتور عبد الرازق فحسب بل نجد أن خالد محمد خالد اعترف بذلك في كتابه (الدولة في الإسلام) مبرراً موقفه القديم من الحكومات الدينية بعاملين: أولهما، تأثره بما قرأه عن الحكومة الدينية المسيحية في أوروبا وثنائهما، ما رآه من سلوك المتدينين في مصر لناحية اللجوء إلى العنف في مواجهة الآخر المفارق ايديولوجياً^(١٢٢).

إذ كان خالد محمد خالد قد ذهب سابقاً وفي كتابه (من هنا نبدأ) موقفاً مشابهاً لما ذهب إليه الدكتور علي عبد الرازق في (الإسلام وأصول الحكم) إذ أشار إلى أن النبي (ص) كان يحس احساساً واضحاً بأنه هاد وبشير، وليس رئيس حكومة وجباراً في الأرض. ويشير إلى أن النصوص متضاربة على ذلك ويورد في هذا الصدد أنه عرض على الرسول (ص) يوماً أن يجعلوا له مثل الحكام والأباطرة فأجابهم بأنه رحمة مهداة كما أجاب (ص) ((مهلاً يا عمر أتظنها كسرويه؟ إنها نبوة لا ملك)) حين طلب عمر منه

(ص) أن يتخذ له فراشاً وطيداً^(١٢٣). ونجيب على هذا بما سبق واجبنا عليه في معرض الحديث عن ادلة مشابهة لهذه ساقها الدكتور عبد الرازق بأن المراد قد يكون هو السلطة المتسامحة الرحيمة لا الجبروت المتعارف عن الملوك والسلطين.

ثم يلحق خالد محمد كلامه بأن الرسول (ص) وأن مارس بعض الوظائف الدولية كعقد المعاهدات، وقيادة الجيش، وكثيراً من مظاهر السلطة إلا أن هذا لا يعني أن ثمة طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه بل كل حكومة تحقق الغرض من قيامها وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للامة يباركها الدين، ويعترف بها فيرى أن مقام النبوة أرفع من كل مقام، وأن الضرورات ألجأت الرسول (ص) إلى تلك المظاهر السلطوية لتحقيق المنفعة والسعادة لمجتمعه ويستدل على ذلك بقوله (ص) ((أنتم أعلم بشؤون دنياكم))^(١٢٤). وهي رواية لا تصمد أمام النقد لا سنداً ولا متناً وإذا تمت مناقشتها مناقشة عقلية فالنبي عاش في جزيرة العرب وبعث وعمره أربعين سنة وحديث أنتم أعلم بأمر دنياكم قيل في المدينة في حادثة تأبير النخل والتي جاء فيها أن النبي (ص) كان جالساً في مجلسه فمر عليه مسلم فسلم عليه فسأله النبي (ص): إلى أين؟ فقال: ذاهب لألقح النخلة. فقال النبي (ص): ارجع لو شاء الله أن يثمر النخل يثمر ورجع الرجل: فلما حان وقت الثمر لم يثمر نخل الرجل فقال النبي (ص): أنتم أعلم بأمر دنياكم. فهل يعقل أن رجل من جزيرة العرب وتجاوز الأربعين من عمره لا يعلم بأن النخل لا يثمر دون لقاح فيقول للرجل أرجع؟! ناهيك عن أن النبي (ص) شاء أن تجري الأمور بأسبابها وقد أعلن عن ذلك مراراً وتكراراً فلم يعلق امر على المشيئة الإلهية دون التماس الأسباب^(١٢٥). بالإضافة إلى ذلك لو صح ما تقدم من حديث فإنه إنما يدل على شأن متعلق بالزراعة فكيف يستدل به على عدم اختصاص النبي (ص) بالشأن السياسي؟!

يتبع خالد محمد رأيه عن إمكانية أن يكون الدين دولة بأن الدين وهو عبارة عن حقائق ثابتة خالدة لا تقبل التبدل ولا التغيير، على حين أن الدولة مجموعة نظم خاضعة لعوامل التطور والتبدل والتحويل والتغير وهي نظم عرضة للنقد والتجريح وبذا تعريض للدين

للمهبات^(١٢٦). وهو كلام مردود إذ أن النظم والقوانين المعمول بها ليست جميعها خاضعة للتطور والتبدل فمنها ما هو ثابت بحكم ارتباطه بجنبة الثبات في طبيعة الإنسان كحرمة معونة الظالم والركون إليه في الإسلام وإثباته في الوضعيات البشرية، ومنها ما هو متغير لارتباطه بالجوانب المتغيرة في حياة الإنسان كالتنظيم القانوني لوسائل النقل إثر تطورها وهو تغير التنظيم المرتبط بالكيفية لا أساس حاجة الإنسان إلى وسيلة النقل وهذا يدل على استيعاب الدين لهذه القضية^(١٢٧).

ونجد لهذا الموقف من الدولة في الفكر الإسلامي جذوراً تاريخية إلا أنها كانت متعلقة بالإمامة أو الخلافة لا بالموقف من سلطة الرسول (ص) وطبيعتها كما هو شأن الدكتور عبد الرازق وخالد محمد خالد قبل عدوله عن رأيه، وتتمثل هذه الجذور ببعض أوائل الخوارج والنجداث - اتباع نجدة الحنفي زعيم فرقة من الخوارج - وفريق من المعتزلة على رأسهم أبو بكر الأصم وهشام بن عمر الفوطي وعباد بن سليمان حيث يذهبون إلى أن الدين لا ينص على وجوب الدولة وإقامتها ولا على وجوب تركها بل ترك أمرها للمسلمين، فإن استطاعوا نصب أمام عادل من دون إراقة الدماء ومن دون حروب وفتن، فذلك أفضل، وأن هم لم يفعلوا ذلك وتكفل كل واحد منهم بنفسه وأهله وطبق أحكام الشريعة كما هي منصوص عليها في الكتاب والسنة، جاز ذلك وسقطت عنهم الحاجة إلى امام^(١٢٨). وهو رأي مناقض للعقل والواقع العملي فإذا أراد أن يتعامل مجموع المسلمين مع جهة أخرى فمن يمثلهم ومن يعبر عنهم؟!

المطلب الثاني

الموقف القائل أن الإسلام دين ودولة

خلافاً للرأي الذي بيناه في المطلب السابق يقول أصحاب هذا الرأي أننا إذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن الرسول (ص) بعد أن هاجر إلى المدينة قام فعلاً بتأسيس دولة، فرغم ما كانت عليه الحكومة من البساطة في عهد الرسول بالمدينة إلا أنها كانت دولة مستوفية جميع أركانها كما كان شأن دولة مدينة روما أو دولة مدينة أثينا في الأزمنة القديمة فالمسلمون يكونون الأمة والرسول (ص) هو حاكمهم وقاضيه كما يقوم بمهام السلطة

التشريعية وقد وضع الخطوط العريضة لدولة إسلامية من نظام للضرائب ونظام قانوني وأنظمة إدارية وعسكرية. وهذه الأنظمة كانت تنطوي على نواة أو جذور يمكن تطويرها وملائمتها مع تغير الظروف. وكان ما يصدره الرسول (ص) من تعليمات وأوامر وأحكام تنطوي على جزاءات دنيوية عاجلة لا مجرد تهديدات بجزاءات الآخرة، وكان لديه أعوان وإداريون. كما أن كثير من الباحثين الغربيين ومن المستشرقين الذين بحثوا في هذا الموضوع انتهت بحوثهم إلى أن الإسلام دين ودولة، وأن الرسول (ص) لم يكن رسولاً فحسب بل حاكماً ورئيساً لدولة^(١٢٩).

في هذا السياق نجد أن الباحث (ارنولد) يقول في كتابه (الخلافة) بأن الرسول (ص) كان رئيساً لدولة ورئيساً دينياً له الهيمنة على السلطة السياسية ويقوم بتعيين جباة الضرائب والزكاة ويقوم بمهام السلطة التشريعية وبمهمة القضاء^(١٣٠).

وإذا كان لا خلاف بين أصحاب هذا الرأي في الأصل وهو أن الإسلام دين ودولة وأن الرسول (ص) كان حاكماً لهذه الدولة إلا أن الخلاف يظهر فيما بينهم في كيفية الوصول إلى السلطة أو الحكومة بعد الرسول (ص) أو مصدر مشروعية السلطة وطبيعة الحكم الإسلامي، وحدود مشاركة الشعب وغيرها من القضايا المتعلقة بالحكم والسلطة^(١٣١).

وبعد البعض هذا الأمر في غاية الأهمية حتى أن المسلمون قدموه على دفن جثمان الرسول (ص) بعد وفاته وهو الذي كان يمثل السلطة السياسية في دولة المدينة!^(١٣٢)

افترقت الأمة في هذه المواضيع والقضايا فرقاً مختلفة، أهمهما الفرقتان الكبيرتان اللتان تحولتا إلى مدرستين متميزتين في جميع المجالات المعرفية: في العقائد والفقهاء والسياسة ومجالات علمية أخرى. المدرسة الأولى، وهي مدرسة الخلافة ترى أن رسول الله (ص) توفي وترك أمر السلطة ومن سيخلفه بيد الأمة تنتخب وتختار من يقودها ويسير أمورها وهذا ما قام به المهاجرون الذين بايعوا أبا بكر وعينوه خليفة للمسلمين كافة. أما المدرسة الثانية، وهي الإمامة فأكدت وجود النص والتعيين الإلهي للوصي الذي سيخلف الرسول (ص)^(١٣٣).

ومع الاتفاق على أن الإسلام دين ودولة وتجاوز الخلاف في كون هذه الدولة تستمد مشروعاتها من الخلافة أو من الإمامة فالسؤال هنا، هل أن الخلافة أو الإمامة أصل من أصول الحكم في الإسلام أم لا وفي هذا نجد قولين الأول يقول به والآخر ينفيه وعلى النحو التالي:

أولاً: الرأي القائل أن الخلافة أو الإمامة أصل من أصول الحكم في الإسلام علماء المسلمين متفقون - إلا ما استثني - على وجود الخلافة أو الإمامة وعلى أنها من فروض الكفاية كالجهاد في سبيل الله وطلب العلم فإذا قام بتلك الواجبات من هو أهلها من الأمة الإسلامية سقط فرضها عن الكافة، إن لم يقم بها أحد كان الإثم أو الوزر واقعاً على فريقين من الأمة أحدهما أهل الاختيار أي من لهم حق انتخاب الخليفة، والثاني أهل الخلافة أو الإمامة أي من تتوافر فيهم شروط الخلافة أو الإمامة، وليس على عداهما أثم أو وزر. وهذا رأي أهل السنة جميعاً ورأي المعتزلة والخوارج إلا عدداً قليلاً من أولئك وهؤلاء، وذلك أيضاً رأي الشيعة في أن الإمامة أصل من أصول الإسلام إلا أنهم لا يعدونها من المصالح التي تفوض إلى نظر الأمة بل لا يجوز للنبي (ص) إغفالها ولا تفويضها إلى الأمة بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر^(١٣٤).

ثانياً: الرأي القائل أن الخلافة ليست من أصول الحكم في الإسلام وقد سبق وأن بينا ذلك في عرضنا للرأي القائل بأن الإسلام دين فقط وذكرنا بأن البعض ذهب لذلك فيما يتعلق بالخلافة لا أصل الدين ودولة الرسول ونعود هنا لنذكر أن هؤلاء وهم بعض علماء المعتزلة، وطائفة من الخوارج، وهم النجدات يرون أن الخلافة ليست فريضة بل الفريضة هي القيام بتنفيذ أحكام الشريعة ولهم أدلتهم في هذا والتي تُناقش في بعض الموارد^(١٣٥).

وفي نهاية المطاف بين كل تلك الآراء وبعد مناقشة لرأي القائل أن الإسلام دين فقط وما تبين من أدلة نافية له وكذلك ومع ملاحظة مراعاة الدين الإسلامي لمصالح الدنيا والآخرة فقد اعتنى الإسلام بشؤون الدنيا وأمور الدولة من خلال الأحكام القانونية

التي شرعها في الأمور المدنية والجنائية والأحوال الشخصية^(١٣٦). وما سبق وتبين لنا عناية الدين الإسلامي بمسائل الحكم وأن اختلف المسلمون في فهمها وتفسيرها فذهب إلى الإسلام دين ودولة وإن إقامة الدولة أصل من أصول الحكم في الإسلام وسواء كان القول بالإمامة أو الخلافة فإن الواقع يتحدث عن فراغ من الأمرين فقط انتهت الخلافة بانتهاء الخلافة العثمانية كما تشهد ساحة القائلين بالإمامة غياب الإمام الثاني عشر وإزاء هذا كان لابد من التنظير في المجال السياسي من هذه الخلفية التاريخية.

وبشكل عام، لا يمكن للمتبع للأدبيات السياسية الإسلامية الصادرة خلال القرن العشرين إلا التأكيد على أن تطوراً مهماً قد حصل في بنية هذا الفكر، وقد توج هذا التطور بالتجارب الإسلامية القائمة الآن في الحكم - والتي سنبحثها في الفصل القادم - سواء على مستوى مشاركة الإسلاميين في العملية السياسية داخل بعض الأنظمة العلمانية القائمة، أم مع تسنم إسلاميين السلطة أو انخراطهم في العمل السياسي على نطاق واسع، وبالتالي فحجم التنظير في المجال السياسي وكثافة الأدبيات السياسية الصادرة خلال العقود الأخيرة، إضافة إلى التجارب التي يخوضها الإسلاميون الآن وهم يمارسون السلطة، ذلك كله يجعل البحث عن ملامح التطور في الفكر السياسي الإسلامي والموقف الحديث للدين من الدولة مسوغاً.

وباستقصاء تلك الأدبيات أن نستنتج أن موقف الدين اليوم من الدولة والحكم على نحوين الأول هو ولاية الأمة والآخر هو ولاية الفقيه وعلى التفصيل التالي:

١- ولاية الأمة: أو مبدأ حكومة الأمة وهو كتعبير اصطلاحى لم يرد في النصوص الإسلامية بهذا الشكل أما واقع المبدأ فهو إسلامي وهو يعني الاعتراف للإنسان بصلاحياته وحقوقه السياسية وإعطائه دوراً سياسياً في اختيار برنامج الاجتماعى والسياسى وفي حدود ما تسمح به شريعة الله. كما أنه يعني أن جميع الناس يشتركون ويساهمون في العمل السياسى وليس الفرد الواحد ولا الطبقة الواحدة ولا الحزب الواحد وإنما مجموع الناس الشعب هو الذي يختار وينتخب^(١٣٧).

وحكومة الأمة ليست مجرد حق وصلاحيات بل هي إلزام ومسؤوليات فالأمة ملزمة شرعاً بضبط شؤونها السياسية وسيرها بالشكل الذي يريده الإسلام، فالمسألة ليست مجرد حق وصلاحيية يمكن لأحد التنازل عنه، وإنما هي مسألة فريضة ومسؤولية يجب تحملها والنهوض بأعبائها، وبذا فهي تمتاز عن الديمقراطية الغربية في أن الأخيرة لا تعدو كونها تمنح الحق في المشاركة في الحكم للشعب أو الأمة واعتبارها مصدر السلطات أما أن يكون هذا الحق واجباً وملزماً لأفراد الأمة فذلك من خواص السياسة الإسلامية، وفي كل ذلك فإن الأمة لا تخرج عن حكومة الله والذي يعني أن الله الحكومة التكوينية والتشريعية وهي حكومة ليست مفصولة عن الإنسان ولا مستبدة به ولا مهملة لمصالحه إنما جنباً إلى جنب مع حكومة الإنسان وولاية الأمة إذ تخضع الأمة لشرعة الله التي تحدد للدولة أهدافها ومسؤولياتها ولا يجوز للدولة أن تتعدى أحكام هذه الشريعة وعلى الدولة أن تعمل على إظهار دين الله وتحدد مواقفها السياسية بما ينسجم مع الدين^(١٣٨).

٢- ولاية الفقيه: وهي كما سبق أن اتضح انبثقت من رحم الفكر السياسي الشيعي وتستند إلى دعامة النصب الشرعي للفقيه العادل الكفو ولياً للأمة، بوصفه نائباً عاماً للإمام الثاني عشر في غيبته، الأمر الذي يحصر الحق الشرعي في رئاسة الدولة الإسلامية به، وتأسيس الدولة الإسلامية واجب كفائي على الفقهاء العدول ولو أقامها أحدهم وجب على الفقهاء الآخرين إطاعته وعدم مزاحمته في مساحة ولايته. والفقيه الحاكم غير ملزم بالشورى في ممارسة الحكم إلا بمقدار الترجيح بين آراء المشيرين وأن تجاوزت مساحة المشيرين أهل الحل والعقد وأصحاب الاختصاص إلى الأمة. وعدالة الفقيه هي ميزان استمراره في الحكم. والفقيه هو مصدر شرعية الدولة وسلطانها^(١٣٩).

يبدو من خلال البحث المتقدم أن التطور في الفكر السياسي الإسلامي أصبح أكثر موائمة مع النظريات السياسية الحديثة والأنظمة الدستورية كما نجد أن تبني الدول ذات الغالبية الإسلامية في دساتيرها لمبدأ (الشعب مصدر السلطات) ينسجم مع نظرية ولاية الأمة وبالتالي القضاء على الفجوات بين الدين والدولة إلى أكبر قدر ممكن وبذا نرجحه على ولاية الفقيه.

هذا ولا يفوتنا أن نذكر تيار آخر في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وهو التيار الرافضي الاحتجاجي، أو ما يعرف بـ (السلفية الجهادية)، ففي مناخ مثقل بالمتناقضات وأسباب القلق والشك والحيرة والتضارب في القيم الثقافية والاجتماعية كان اللجوء إلى الدين للاحتماء به أمراً طبيعياً في الواقع الإسلامي، إذ بدا السبيل الوحيد للخلاص. وهكذا أصبح ما أصطلح عليه بـ (الأصولية الإسلامية) قوة جذب تستقطب الكثيرين وأخذت تتفاعل هذه الأفكار وتنمو في ستينات وسبعينات القرن العشرين، حتى أصبحت تيارات احتجاجية رفضية تعتمد ما تسميه (الجهاد) سبيلاً إلى تحقيق أفكارها، وعلى رأسها تطبيق الشريعة من طريق إقامة الدولة الإسلامية وإعادة إحياء الخلافة كل ذلك باعتبار أن المنهج السلمي لم يعد صالحاً بالنسبة لهم ولا مجدداً في التعامل مع السلطة^(١٤٠).

وإذا كان بعض الباحثين يذهب إلى أن التيارات الإسلامية المتطرفة ستسحب من الساحة عندما يقوم وسط الاتجاه السلفي المعاصر رجال يقومون بمهمة إعادة بناء علم الشريعة (الفقه) بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة، مناهج ومفاهيم علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة التي افرزها تطور المعرفة وتطور المجتمع وذلك من خلال تأهيل الأصول وإعادة تأهيل عقل المجتهد^(١٤١). إلا إننا نرى أن استيعاب أسباب المشكلات وتحليلها يمكن أن يقودنا إلى إيجاد حلول دستورية تحد من الأزمات السياسية المتطبعة بطابع الدين وتضع مساحة واضحة لتدخل الدين في الدولة أو تدخل الدولة في الدين وذلك من خلال مؤامة موقف الدين من الدولة مع موقف الدولة من الدين وجعل الأخذ يستمد شرعيته الأولى إذا أن نظريات الحكم والدولة في الفكر الإسلامي تولى أهمية بالغة لشرعية السلطة والحكم والتنظيم لأسس ومقومات الشرعية للحكم والسلطة.

ويمكن القول بناءً على ما تقدم، أن وظيفة الأديان بشكل عام هداية الناس، وإقامة نظام حياتي عام بما يريد الله انطلاقاً من الفرد إلى الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة، إذا تهيأت

الظروف، وأن اختلاف مواقف الأديان من الدولة نتيجة اختلاف هذه الظروف وكذلك اختلاف اتباع الأديان في مواقفهم والتي تلعب الاعتبارات الشخصية دوراً في تحديدها. خاتمة

لو لم تكن الأديان موجودة لابتدعها الإنسان، إنها الحقيقية التي تدل عليها النتائج التاريخية، فحاجة الإنسان إلى الانتظام تجعله يبحث عن مالك القوة والقهر ليسوده ويتسلط عليه ويخضع لقوانينه، وكانت تلك البذرة الأولى لنشوء العلاقة بين الدين والدولة، إذ عزبت السلطة إلى الآلة، فالدين ناحية من النواحي الفكرية بدأ مع الإنسانية في سداجتها وتطور معها في درج الحياة.

وقد سعينا من خلال بحثنا لتحري جذور هذه العلاقة ومتابعة تطورها، وقادنا البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات والتي نطرحها على نقطتين متتاليتين:

أولاً: النتائج

١- إن وظيفة الأديان هداية الناس وإقامة نظام حياتي عام بما يريد الله انطلاقاً من الفرد إلى الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة إذا تهيأت الظروف، والاختلاف في مواقف الأديان من الدولة ناتج من اتباع الدين وفهم الخاص لذا تنوع المواقف من الدولة داخل الدين الواحد وعبر تاريخ الدين الواحد.

٢- تميل اليهودية بشكل عام لاعتبار الدولة شأن ديني، ولا بد للحاكم أن يكون يهودياً يعمل وفق مبادئ الديانة اليهودية. والدولة اليهودية المتمثلة بـ (إسرائيل) مدينة للديانة اليهودية في قيامها.

٣- إن الموقف المسيحي من الدولة غير محدد وإنما اختلف تاريخياً بين مهاده وصرع ومصالحة نتج عنها فص الدين عن الدولة، أما المسيح ذاته فلم يكن شأناً إلهياً إذ صرح بمحاكمة غن مملكته ليست من هذا العالم.

٤- رغم إقامة رسول الإسلام محمد (ص) لدولته في المدينة المنورة، إلا أن المسلمون مختلفون في موقفهم من الدولة. إذ نفاها بعضهم عن الإسلام بحجج لم تعتمد أمام البحث. وأثبتت آخرون لكنهم اختلفوا من بعد الرسول في كون الدولة تقوم على النصب

الإلهي للأمام وهم أتباع مدرسة الإمامة أو اختيار الأمة وهم أتباع مدرسة الحذافة. وفي كتاب غياب الأمام البس بعض من أتباع الأمام السلطة للفقهاء وفقاً لنظرية (ولاية الفقيه) فيما ذهب بعضهم الآخر إلى جانب أتباع مدرسة الحذافة ذهبوا إلى أن اختيار الحاكم أو إقامة الدولة من مهمات الأمة وفقاً لنظرية (ولاية الأمة).

٥- كان للعلاقة بين الدين والدولة صيرورة تاريخية، انعقدت الغلبة في نهايتها للدولة لتحديد الأخيرة موقفها من الدين بوثقتها الدستورية بعد أن تطورت الدولة إلى مرحلة الدولة الدستورية الوطنية. وهي تختلف في موقفها من الدين على ثلاثة مواقف فهي أم تبني سلطتها وتقيم على أساس إلهي لتكون دولة دينية أو تفصل الدولة عن الدين وتقيم دولتها على أساس معياري وهي دولة علمانية تقف موقفاً وسطاً وتكون دولة مدينة وهي أما مدينة بمرجعية علمانية إذا كانت الأسس التي يستمد منها الدستور والقانون كينونتها معيارية إذا كانت أسس دينية فتكون دولة مدينة ذات مرجعية (إسلامية).

ثانياً- التوصيات

١- لا بد للدولة الحديثة فضلاً عن الدولة التي تسهم بالتنوع الاجتماعي من تبني الهوية المدنية للدولة لما تتسم به من بناء الدولة على أساس قانوني تخضع له جميع التنوعات على قدم المساواة وكما تكون مصدراً للسلطة دون أن تنفصل الأخيرة عن الدين الذي يشكل قدراً من المنظومة القيمية للمجتمع.

٢- نوصي بالمادة (٢/أولاً/ج) من دستور جمهورية العراق لعام ٢٠٠٥ والتي تنص على أنه " لا يجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الأساسية الواردة في هذا الدستور" لكونها زائدة بحكم نص المادة (١٣/ثانياً) والتي تنص على أنه " لا يجوز سن قانون يتعارض مع هذا الدستور، ويعد باطلاً كل نص يرد في دساتير الأقاليم، أو أي نص قانوني آخر"، كما نوصي بحذف البند (ثانياً) من المادة ذاتها والتي تنص على أنه " يضمن الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية الغالبية الشعب العراقي، كما ويضمن كل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين والأيزيديين والصابئة المندائيين"، فالنص جاء لتقرير حرية العقيدة والحريات كما أن

النص يعدّ زائداً بوجود نص المادة (٤٢) والتي تنص على أنه " لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة".

٣- نوصي بحذف المادة (٣) من دستور جمهورية العراق لسنة ٢٠٠٥ والتي تنص على أنه " العراق بلد متعدد القوميات والاديان والمذاهب، وهو جزء من العالم الإسلامي" إذ أنّ النص على التنوع العراقي لا يصح في النصوص وإنما في الديباجة التي تنص عادة على الخلفيات التاريخية وقد أسهبت الديباجة في هذا المجال فما من داع للتكرار كما أنّ النص يعبر عن ولاءات أكثر من كونه معبراً عن هوية أو التزامات.

٤- نوصي بحذف المواد (١٠، ٤١، ٤٣) من الدستور وذلك بتضمينها للمادة (٤٢) بتعديل الأخيرة والتي ورد نصها أعلاه لتكون على النحو التالي " تكفل الدولة حرية الفكر والضمير والعقيدة وما يترتب عليها من حرية العبادة وممارسة الشعائر الدينية والالتزام بالأحوال الشخصية وإدارة الأوقاف والمؤسسات الدينية وبما لا يتنافى مع النظام العام والآداب العامة".

الملخص

تبدو مفردتا الدين والدولة للوهلة الأولى واضحتي الدلالة على معانيهما، إلا أنّ شيئاً من التمعن يقودنا إلى عمقهما وسعة معانيهما. وإذا كانت مفردة الدولة مستوعبة لمعانيها عندما تطرق مسامع ذوي الاختصاص القانوني فالدين ليس كذلك. فلا بد إذن من تحديد المفاهيم للوصول إلى رؤية واضحة عن موقف الدين من الدولة.

تشكل العلاقة بين الدين والدولة قيمة مهمة في الفلسفة السياسية على مدى التاريخ سواء سادت الأديان أم سادت الدولة ورغم أنّ لكل من الأديان موقفها من الدولة ولكل من الدول موقفها من الدين إلا أنّ العلاقة بين الدين والدولة يمكن أن تتمحور في ثلاثة اتجاهات على مر العصور وهي: علاقة خلط: وتقوم على الخلط بين الدين والدولة إذ تقوم السلطة على أساس إلهي، أو علاقة فصل: وتقوم على فصل الدين عن الدولة تقوم السلطة فيها على أساس معياري علمي عقلاني، أو علاقة وحدة وتمييز: وتقوم على أنّ علاقة الدين بالدولة علاقة وحدة لأن السلطة مقيدة بالقواعد القانونية.

ما اختلف فقهاء القانون وأرباب الفكر السياسي على شيء اختلافهم في تعريف الدولة وترجع هذه الخلافات إلى الغموض والالتباس الذي يحيط بالظاهرة موضوع التعريف نفسها فالدولة في الواقع، ظاهرة متعددة الصورة والعناصر وأن أكثر التعاريف التي وضعت تقتصر على بعض صور الدولة وعناصرها من دون البعض الآخر. على أن التعريف الصحيح للدولة يجب أن يتضمن جميع العناصر اللازمة لوجود الدولة والمعيار القانوني الذي يميزها عن غيرها من الوحدات السياسية والقانونية ذلك لأن الدولة هي في الوقت ذاته ظاهرة سياسية اجتماعية فاذا قصرنا التعريف على بعض هذه المظاهر كان التعريف ناقصاً، فيمكن تعريف الدولة بأنها شخص معنوي يتكون من شعب يقطن إقليم تحكمه سلطة سياسية تتمتع بسيادة.

وهكذا نجد أن الفقهاء وأن كانوا يختلفون في تعريف الدولة، فإنهم متفقون على العناصر الجوهرية أو الأركان الأساسية للدولة بوصفها مجتمعاً قانونياً وهي عندهم ثلاثة: الجماعة البشرية (الشعب)، والإقليم، والهيئة الحاكمة (السلطة السياسية)، فيما يضيف لها جانب من الفقه ركن الاعتراف إلا أننا لا نجد فيه ركناً فالدولة تنشأ باجتماع أركانها الثلاثة وإذا ما نشأت ثبتت لها السيادة على إقليمها إلا أن الاعتراف يمكنها من بناء العلاقات مع الدول الأخرى.

وإذا كان مؤرخو الفكر السياسي يجمعون على ظهور الدولة بالمعنى المتقدم كان في القرن السادس عشر، فالسؤال ما هي الدولة التي يمكن أن نبحت موقف الدين منها خصوصاً إذا علمنا أن الأديان أقدم بكثير من مفهوم الدولة؟ والاجابة على ذلك هي أننا نبحت موقف الدين من السلطة السياسية، أو الهيئة الحاكمة التي اكتسبت صفة الدولة، قبل أن يتوسع مفهوم الدولة إلى ما هو متعارف عليه اليوم.

الهوامش:

- (١) د. علي سامي النشار، نشأة الدين النظريات التطويرية والمؤهلة، بلا طبعة، دار نشر الثقافة الاسكندرية، ١٩٤٩، ص ٩ - ١٠.
- (٢) البوذية نسبة إلى بوذا وهو إنسان وليس إله يلتزم المؤمنون بأخلاقه عادينها ديناً لهم وهي تقوم على أربع قضايا يسميها المؤمنون بها الحقائق الأربعة النبيلة وهي ١- يوجد الألم مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالأشياء كلها. ٢- الشهوة تبدو في كل شيء وهي علة الألم. ٣- القضاء على الشهوة الوسيلة الوحيدة للتخلص من الألم. ٣- خطوات ثلاث للقضاء على هذه الشهوة الاستقامة، التأمل، والحكمة وهي غاية الغايات. أما الحانية فلا تعترف بإله والعالم عندهم قديم وينكرون بصراحة وجود موجود خالد كل الخلود. ينظر: د. علي سامي النشار، مصدر سابق، ص ٢٣ - ٢٤.
- (٣) د. علي سامي النشار، مصدر سابق، ص ١٢.
- (٤) عباس محمود العقاد، الله جل جلاله، بلا طبعة، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٧. أشار إليه: د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ١، ط ٢، المركز العربي للأبحاث وحرية السياسات، بيروت، ٢٠١٣، ص ٥٢.
- (٥) د. علي سامي النشار، نشأة الدين النظريات التطويرية والمؤهلة، مصدر سابق، ص ٥.
- (٦) حاتم إسماعيل، الأديان الكبرى قبل الإسلام المسيحية- اليهودية- الأديان الهندية، ط ١، المجاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٢ - ١٥.
- (٧) المصدر نفسه، ص ١٦.
- (٨) حاتم إسماعيل، مصدر سابق، ص ١٦. وأيضاً: د. محمد شامة، في علم الأديان مفهوم العقيدة وتطورها، بلا طبعة، بلا دار نشر، بلا مكان شر، بلا سنة نشر، ص ١٠٨.
- (٩) سورة الشورى، آية (١٣).
- (١٠) د. محمد شامة، في علم الأديان، مصدر سابق، ص ١٠٨.
- (١١) سورة آل عمران، آية (١٩).
- (١٢) د. محمد شامة، في علم الأديان، مصدر سابق، ص ١٠٨.
- (١٣) سورة آل عمران، آية (٦٧).
- (١٤) سورة الحج، آية (٧٨).
- (١٥) حاتم إسماعيل، الأديان الكبرى قبل الإسلام، مصدر سابق، ص ١٧. وأيضاً: د. محمد شامة، في علم الأديان، مصدر سابق، ص ١٠٩.
- (١٦) سورة الحجر، آية (٩).

- (١٧) د. جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ط ٣، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٩.
- (١٨) سورة المائدة، آية (٤٨).
- (١٩) د. جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، مصدر سابق، ص ١٩.
- (٢٠) د. عادل عبد العال خراشي، جريمة التعدي على حرمة الأديان وازدراؤها في التشريعات، الجنائية الوضعية والتشريع الجنائي الإسلامي، ط ١، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، بلا سنة طبع، ص ١٧.
- (٢١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط ١، مطبوعات دار الاندلس، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٤٤. وينظر أيضاً: عادل العلوي، عقائد المؤمنين، ط ٢، المؤسسة الإسلامية العامة للتبليغ والإرشاد، ٢٠٠٢، ص ١١.
- (٢٢) محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ص ١٤٤.
- (٢٣) مرتضى مطهري، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، مراجعة وتصحيح عبد الكريم الزهيري ومحمد هاني الثامر، ج ١، ط ١، قلم مكنون، ١٤٢٧هـ، ص ١٤٠-١٤٣.
- وأيضاً: حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، ط ٤، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠، ص ٤٤.
- (٢٤) مرتضى مطهري، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٤٣-١٤٤.
- (٢٥) سورة الروم، آية (٣٠).
- (٢٦) مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص ١٤٥.
- (٢٧) أبو الحسن بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج ٢، ط ٢، الدار الإسلامية، بلا مكان طبع، ١٩٩٠، ص ٣١٩.
- (٢٨) أبو الحسن بن فارس بن زكريا، مصدر سابق، ص ٣١٩. وأيضاً: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، تنسيق علي شيري، مج ٤، ط ١، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١٦٤. وأيضاً: كتاب العين للفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، ط ١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٨، ص ٧٣.
- (٢٩) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، ١٩٨٣، ص ٢١٨. وأيضاً: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، مصدر سابق، ص ٤٦٢. وأيضاً: كتاب العين للفراهيدي، مصدر سابق، ص ٧٣. وأيضاً: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، القاموس المحيط، رتبه وصححه إبراهيم شمس الدين، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٢، ص ٤٦٧.

- (٣٠) محمد بن أبي بكر الرازي، مصدر سابق، ص ٤١٨. وأيضاً: أبو الحسن بن فارس بن زكريا، مصدر سابق، ص ٣٢٠. وأيضاً: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، مصدر سابق، ص ٤٦٠. وأيضاً: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مصدر سابق، ص ٤٦٧.
- (٣١) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، مصدر سابق، ص ٤٦٠.
- (٣٢) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مصدر سابق، ص ٤٦٧. وأيضاً: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، مصدر سابق، ص ٤٦١.
- (٣٣) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مصدر سابق، ص ٤٦٧. وأيضاً: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، مصدر سابق، ص ٤٦٠.
- (٣٤) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، مصدر سابق، ص ٤٦١.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.
- (٣٦) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مصدر سابق، ص ٤٦٧.
- (٣٧) الفراهيدي، مصدر سابق، ص ٧٣.
- (٣٨) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مصدر سابق، ص ٤٦٧.
- (٣٩) أبو الحسن بن فارس بن زكريا، مصدر سابق، ص ٣١٩.
- (٤٠) د. محمد شامة، في علم الأديان، مصدر سابق، ص ٤١-٤٢.
- (٤١) براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٣، ص ٣٥.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٦-٣٨.
- (٤٣) يذهب د. علي سامي النشار في تعريف الدين إلى توزيعه على ثلاثة مناهج هي: النفسي الذي يُعد الدين أمراً فردياً يستشعره الفرد في اعماقه ولا يتجه إلى عمومية الظاهرة الدينية، والحدسي يُعرف الدين على أنه مجموعة العقائد الميتافيزيقية التي ينغلق عليها مجتمع ما ويسيطر بطقوسها على أفرادها، والمقارن الذي = يُعرف الدين بكونه اعتقاد بموجودات روحانية منحت سيطرةً علياً على من يؤمنون بها. للمزيد ينظر: د. علي سامي النشار، نشأة الدين، مصدر سابق، ص ٢١-٢٣. وهو ما يتبعه كذلك براق زكريا في تباينه لمناهج التعريف الاجتماعي للدين. براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ٣٩-٤٠. ينظر أيضاً: جان - بول وليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة علي بدران، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١، ص ١٧٦-١٨٥ حيث يُصنف إلى تعريف الدين إلى تعريفات وظيفية تُعرف الدين بنظام مؤسسات ومعتقدات، وتعريفات مادية = تُعرف الدين بمؤسسة أو جماعة معنوية، وتعريفات توفيقية

تجد الدين عبارة عن مجموعة من المعتقدات والممارسات المنظمة والتي تُمارس في مجتمع معين. في حين يذهب هو إلى تعريف الدين بـ ((نشاط اجتماعي يتضمن علاقة مع سلطة جاذبة شعبياً)).

(٤٤) براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ٣٦-٤٠.

(٤٥) د. عبد الرزاق السنهوري، اصول الفقه، بلا طبعة، بلا دار نشر، بلا مكان نشر، ١٩٣٦، ص ٦٥.

نقالا عن د. عادل عبد العال خراشي، جريمة التعدي على حرمة الأديان وازدراءها في التشريعات

الجنائية الوضعية والتشريع الجنائي الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٠. أشار إليه فريد فتیان، مقدمة

القانون المدني، بلا طبعة، شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة، بغداد، ١٩٥٤، ص ٤٣.

(٤٦) د. محمد حسام لطفي، المدخل لدراسة القانون في ضوء آراء الفقه واحكام القضاء، ط ٤، دار

النهضة العربية، بلا مكان نشر، ١٩٩٩، ص ١٦٩. أشار إليه د. عبد العال خراشي، جريمة التعدي

على حرمة الأديان وازدراءها ..، مصدر سابق، ص ١١

(٤٧) د. عبد العال خراشي، مصدر سابق، ص ١١.

(٤٨) عبد المحسن فضل، الإسلام وأسس التشريع، ط ٢، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٦٩.

(٤٩) فريد فتیان، مقدمة القانون المدني، مصدر سابق، ص ٢٣.

(٥٠) د. يوسف حاشي، في النظرية الدستورية، بلا طبعة، منشورات الحلبي الحقوقية وابن النديم للنشر

والتوزيع، بلا مكان طبع، بلا سنة طبع، ص ٢٧٨. واستمر الدين دافعاً للحرب وهو ما يلاحظه في

فتوى الجهاد الكفائي التي أطلقها السيد السيستاني، فقد جاء في خطبة الشيخ عبد المهدي الكربلائي

في كربلاء المقدسة في يوم الجمعة ١٤ شعبان ١٤٣٥هـ الموافق ٢٠١٤/٦/١٣ ((... إن طبيعة المخاطر

المحدقة بالعراق وشعبه في الوقت الحاضر تقتضي الدفاع عن هذا الوطن وأهله وأعراض مواطنيه وهذا

الدفاع واجب على المواطنين بالواجب الكفائي، بمعنى أنه اذا تصدى له من بهم الكفاية بحيث يتحقق

الغرض وهو حفظ العراق وشعبه ومقدساته يسقط عن الباقيين...)) ينظر: موقع مكتب سماحة المرجع

الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني، بلا تاريخ نشر، تاريخ الزيارة، ٢٠١٩/٩/١ وعلى

الرابط: <http://www.sistan.org/>

(٥١) د. يوسف حاشي، في النظرية الدستورية، مصدر سابق، ص ٢٧٨.

(٥٢) مصطفى كريمي، الدين حدوده ومدياته، تعريب محمد عبد الرزاق، ط ١، مركز الحضارة لتنمية

الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠، ص ٤٦.

(٥٣) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، تحقيق عبد الكريم الكرمانی، ط ١، مؤسسة الرافد

للمطبوعات، قم، ٢٠١١، ص ٦١.

(٥٤) د. محمد شامة، في علم الأديان، مصدر سابق، ص ١٩ و ص ٢٢.

- (٥٥) حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٠٤.
- (٥٦) فيصل العوامي، قاعدة الشعائر الدينية، تقارير بحث آية الله الشيخ محمد سند، ط ١، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٣٩.
- (٥٧) حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، ط ١، بلا دار نشر، ٢٠٠٦، ص ٢٥.
- (٥٨) د. عدنان عاجل عبيد، القانون الدستوري النظرية العامة والنظام الدستوري في العراق، ط ٢، مؤسسة النبراس للطباعة والنشر، النجف، ٢٠١٢، ص ١٨.
- (٥٩) عادل تيودور خوري، مدخل إلى الأديان الخمسة الكبرى، ط ١، المكتبة البوليسية، لبنان، ٢٠٠٥، ص ١٢٠.
- (٦٠) د. سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ط ١، أضواء السلف، الرياض، ١٩٩٧، ص ٣٩-٤٤.
- (٦١) المصدر نفسه، ص ٤٤-٤٥.
- (٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٦-٤٧.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.
- (٦٤) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان - اليهودية، ط ١٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٠٩-٢٢٠.
- (٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٠-٢٢١.
- (٦٦) د. عادل تيودور خوري، مدخل إلى الأديان الخمسة الكبرى، مصدر سابق، ص ١١٩.
- (٦٧) حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩٣.
- (٦٨) د. أحمد شلبي، المصدر نفسه، ص ٢٢٧. وأيضاً: حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩٣.
- (٦٩) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان - اليهودية، مصدر سابق، ص ٢٢٨.
- (٧٠) حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩٤. وأيضاً: د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان - اليهودية، مصدر سابق، ص ٢٣٠.
- (٧١) د. أحمد شلبي، مصدر سابق، ص ٢٣٢. وأيضاً: حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩٤.
- (٧٢) يهوه: هو احد اسماء الله المذكورة في التوراة.
- (٧٣) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان - اليهودية، مصدر سابق، ص ٢٣١.

- (٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١ – ص ٢٣٢. وأيضاً: حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩٤.
- (٧٥) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان – اليهودية، مصدر سابق، ص ٢٣٢.
- (٧٦) د. أحمد شلبي، مصدر سابق، ص ١٣٣ – ١٣٤.
- (٧٧) د. سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، مصدر سابق، ص ٥١.
- (٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٣.
- (٧٩) إسرائيل شاحك، الديانة اليهودية وتأريخ اليهود وطأة ٣٠٠٠ عام، ترجمة رضا سلمان، ط ١٠، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠١١، ص ١٧٣ – ١٧٩.
- (٨٠) د. عدنان عاجل عبيد، علاقة الدين بالدولة في الدساتير المقارنة، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، مج ٩، العددان ١-٢/٢٠٠٦، ص ٢٣٢.
- (٨١) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان – اليهودية، مصدر سابق، ص ٢٢٠.
- (٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢١.
- (٨٣) د. عدنان عاجل عبيد، علاقة الدين بالدولة في الدساتير المقارنة، مصدر سابق، ص ٢٣٣.
- (٨٤) حسن الترابي، السياسة والحكم النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ط ٢، دار الساقية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٢٩.
- (٨٥) د. عدنان عاجل عبيد، علاقة الدين بالدولة في الدساتير المقارنة، مصدر سابق، ص ٢٢٣.
- (٨٦) انجيل مرقس، الإصحاح (١٢) و الآية (١٧)، متوفر على موقع: <http://www.st.TaklaHaymanoutCopticorthodoxwebsite/> بلا تاريخ نشر، تاريخ الزيارة، ٢٠١٩/٨/٣٠، وعلى الرابط <http://www.st-takla.org/>.
- (٨٧) انجيل مرقس، الإصحاح (١٢)، الآيات (١٣-١٧).
- (٨٨) انجيل يوحنا، الإصحاح (١٨)، الآية (٣٦).
- (٨٩) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢، مج ١، ط ١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥، ص ١٢٧.
- (٩٠) انجيل يوحنا، الإصحاح (١٨)، الآيات (٣٦ – ٣٧).
- (٩١) حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، ط ١، المطبعة الحديثة، شارع خيرت بالقاهرة، القاهرة، ١٩٢٩، ص ٥٤. وأيضاً: د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢، مج ١، مصدر سابق، ص ١٠٥.
- (٩٢) د. حسن الترابي، السياسة والحكم، مصدر سابق، ص ٢٩.

- (٩٣) د. عدنان عاجل، علاقة الدين بالدولة في الدساتير المقارنة، مصدر سابق، ص ٢٣٣.
- (٩٤) د. حسن الترابي، السياسة والحكم، مصدر سابق، ص ٢٩-٣٠. وأيضاً: د. عدنان عاجل، مصدر سابق، ص ٢٣٣.
- (٩٥) د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢، مج ١، مصدر سابق، ص ١٠٧.
- (٩٦) حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية، مصدر سابق، ص ٥٢-٥٣.
- (٩٧) حسن خليفة، مصدر سابق، ص ٥٣-٥٤. وأيضاً: د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي ج ٢، مج ١، مصدر سابق، ص ١٠٧.
- (٩٨) د. عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ١٠٧.
- (٩٩) حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية، مصدر سابق، ص ٦٤-٦٥. وأيضاً: د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي ج ٢، مج ١، ص ١٠٩ ص ١٢٠ ص ١٣٠.
- (١٠٠) حسن خليفة، مصدر سابق، ص ٦٥. وأيضاً: د. عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ١٣٨.
- (١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٢.
- (١٠٢) حسن خليفة، مصدر سابق، ص ٨٧-٨٨ و ص ٩٠-٩١.
- (١٠٣) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ٢، مج ١، ص ١٦٣.
- (١٠٤) د. عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ١٦٤. وأيضاً: حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية، مصدر سابق، ص ٨٨-٨٩.
- (١٠٥) د. عدنان عاجل، علاقة الدين بالدولة في الدساتير المقارنة، مصدر سابق، ص ٢٣٥.
- (١٠٦) د. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط ٣، مطبعة مصر، بلا مكان طباعة، ١٩٢٥، ص ٦٥.
- (١٠٧) د. علي عبد الرازق، مصدر سابق، ص ٦٦-٦٩.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ٧١.
- (١٠٩) سورة الإنعام، الآيات (١٠٦ و ١٠٧).
- (١١٠) سورة الفرقان، الآية (٤٣).
- (١١١) د. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص ٧٢.
- (١١٢) د. محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي (ولاية الفقيه أمودجاً)، بلا طبعة، بلا دار نشر، بلا مكان طباعة، بلا سنة طباعة، ص ٣٠-٣٢.
- (١١٣) د. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص ٧٦.
- (١١٤) سورة آل عمران، الآية (١٥٩).

- (١١٥) د. علي عبد الرازق، مصدر سابق، ص ٧٦.
- (١١٦) ورد في د. محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، مصدر سابق، ص ٣٣.
- (١١٧) د. علي عبد الرازق، الإسلام واصل الحكم، مصدر سابق، ص ٧٩.
- (١١٨) المصدر نفسه، ص ٨٣ – ص ٨٤.
- (١١٩) سورة المائدة، الآية (٤٨).
- (١٢٠) د. علي عبد الرازق، مصدر سابق، ص ٨٧ – ٩٤.
- (١٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٢ – ص ١٠٣.
- (١٢٢) براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ٢٠٦.
- (١٢٣) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ط ١١، مكتبة الانجلو المصرية، بلا مكان طباعة، ١٩٦٩، ص ١٥٧.
- أشار إليه: براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ١٩٨.
- (١٢٤) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، مصدر سابق، ص ١٥٧، أشار إليه: براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ١٩٩.
- (١٢٥) د. وليد فرج الله، الدولة في الفكر القانوني الإسلامي، مصدر سابق.
- (١٢٦) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، مصدر سابق، ص ١٥٤ – ١٥٩ أشار إليه: براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ٢٠٠.
- (١٢٧) د. محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، مصدر سابق، ص ٤٢ – ٤٥.
- (١٢٨) د. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٢٥. وأيضاً: براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ١٩٤.
- (١٢٩) د. عبد الحميد متولي، مبادئ الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، بلا طبعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٨، ص ١٠٧ – ١٠٨.
- (١٣٠) د. عدنان عاجل عبيد، علاقة الدين بالدولة في الدساتير المقارنة، مصدر سابق، ص ٢٣٦.
- (١٣١) محمد دكير، تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من الاستبداد إلى ولاية الفقيه، منشور ضمن (الدين والسياسة) نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، كتاب المنهاج (١٠) سلسلة بحوث ثقافية تصدرها مجلة المنهاج، ط ٢، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١١، ص ٨
- (١٣٢) د. داود الباز، النظم السياسية الدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية، بلا طبعة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٦٣ – ٦٤.

- (١٣٣) محمد دكير، مصدر سابق، ص ٨.
- (١٣٤) د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٤١ و ص ١٤٧.
- (١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٥.
- (١٣٦) د. عدنان عاجل عبيد، علاقة الدين بالدولة في الدساتير المقارنة، مصدر سابق، ص ٢٣٦.
- (١٣٧) محمد عطا المتوكل، المذهب السياسي في الإسلام، ط ٢، مؤسسة الإرشاد الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٧٩.
- (١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢ - ١٨١.
- (١٣٩) علي المؤمن، نظريات الدولة الإسلامية الحديثة، كتاب المنهاج. منشور ضمن (الدين والسياسة) نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، كتاب المنهاج (١٠) سلسلة بحوث ثقافية تصدرها مجلة المنهاج، ط ٢، مصدر سابق، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.
- (١٤٠) براق زكريا، الدولة التشريعية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ٣٨١ - ٣٨٤.
- (١٤١) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سابق، ص ١٥٦ - ١٥٧.

المصادر

- القرآن الكريم

أولاً. المعاجم اللغوية:

- ١- أبو الحسن بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج ٢، ط ٢، الدار الإسلامية، بلا مكان طبع، ١٩٩٠.
- ٢- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، ط ١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٨.
- ٣- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، تنسيق علي شيري، مج ٤، ط ١، دار احياء التراث العربي، بيروت،
- ٤- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، القاموس المحيط، رتبه وصححه إبراهيم شمس الدين، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٢.
- ٥- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، ١٩٨٣.

ثانياً. الكتب:

- ١- د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان - اليهودية، ط ١٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٧.
- ٢- براق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٣.
- ٣- د. جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ط ٣، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٨.
- ٤- حاتم إسماعيل، الأديان الكبرى قبل الإسلام المسيحية- اليهودية- الأديان الهندية، ط ١، مجاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩.
- ٥- حسن الترابي، السياسة والحكم النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، ط ٢، دار الساقبي، بيروت، ٢٠٠٤.
- ٦- حسن بن موسى الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، ط ٤، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠.
- ٧- حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، ط ١، المطبعة الحديثة، شارع خيرت بالقاهرة، القاهرة، ١٩٢٩.
- ٨- حسن عز الدين بحر العلوم، جدلية الشيوعية والديمقراطية، ط ١، بلا دار نشر، ٢٠٠٦.
- ٩- خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ط ١١، مكتبة الانجلو المصرية، بلا مكان طباعة، ١٩٦٩.
- ١٠- د. داود الباز، النظم السياسية الدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية، بلا طبعة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٦.
- ١١- د. سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ط ١، أضواء السلف، الرياض، ١٩٩٧.
- ١٢- عادل العلوي، عقائد المؤمنين، ط ٢، المؤسسة الإسلامية العامة للتبليغ والإرشاد، ٢٠٠٢.

- ١٣- عادل تيودور خوري، مدخل إلى الأديان الخمسة الكبرى، ط١، المكتبة البوليسية، لبنان، ٢٠٠٥.
- ١٤- د. عادل عبد العال خراشي، جريمة التعدي على حرمة الأديان وازدراءها في التشريعات، الجنائية الوضعية والتشريع الجنائي الإسلامي، ط١، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، بلا سنة طبع.
- ١٥- عباس محمود العقاد، الله جل جلاله، بلا طبعة، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦.
- ١٦- د. عبد الحميد متولي، مبادئ الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، بلا طبعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٨.
- ١٧- د. عبد الرزاق السنهوري، اصول الفقه، بلا طبعة، بلا دار نشر، بلا مكان نشر، ١٩٣٦.
- ١٨- عبد المحسن فضل، الإسلام وأسس التشريع، ط٢، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٧.
- ١٩- د. عدنان عاجل عبيد، القانون الدستوري النظرية العامة والنظام الدستوري في العراق، ط٢، مؤسسة النبراس للطباعة والنشر، النجف، ٢٠١٢.
- ٢٠- د. عدنان عاجل عبيد، علاقة الدين بالدولة في الدساتير المقارنة، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، مج٩، العددان ١-٢/٢٠٠٦.
- ٢١- د. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج٢، مج١، ط١، المركز العربي للأبحاث وحرية السياسات، بيروت، ٢٠١٥.
- ٢٢- د. علي سامي النشار، نشأة الدين النظريات التطويرية والمؤلمة، بلا طبعة، دار نشر الثقافة الاسكندرية، ١٩٤٩.
- ٢٣- د. علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ط٣، مطبعة مصر، بلا مكان طباعة، ١٩٢٥.

- ٢٤- فريد فتیان، مقدمة القانون المدني، بلا طبعة، شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة، بغداد، ١٩٥٤.
- ٢٥- فيصل العوامي، قاعدة الشعائر الدينية، تقارير بحث آية الله الشيخ محمد سند، ط ١، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.
- ٢٦- د. محمد حسام لطفي، المدخل لدراسة القانون في ضوء آراء الفقه واحكام القضاء، ط ٤، دار النهضة العربية، بلا مكان نشر، ١٩٩٩.
- ٢٧- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط ١، مطبوعات دار الاندلس، بيروت، ٢٠٠٨.
- ٢٨- محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، تحقيق عبد الكريم الكرمانی، ط ١، مؤسسة الرافد للمطبوعات، قم، ٢٠١١.
- ٢٩- د. محمد شامة، في علم الأديان مفهوم العقيدة وتطورها، بلا طبعة، بلا دار نشر، بلا مكان نشر، بلا سنة نشر.
- ٣٠- د. محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي (ولاية الفقيه أنموذجاً)، بلا طبعة، بلا دار نشر، بلا مكان طباعة، بلا سنة طباعة.
- ٣١- د. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.
- ٣٢- محمد عطا المتوكل، المذهب السياسي في الإسلام، ط ٢، مؤسسة الإرشاد الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥.
- ٣٣- مرتضى مطهري، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، مراجعة وتصحيح عبد الكريم الزهيري ومحمد هاني الثامر، ج ١، ط ١، قلم مكنون، ١٤٢٧هـ.
- ٣٤- مصطفى كریمی، الدين حدوده ومدياته، تعريب محمد عبد الرزاق، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠.
- ٣٥- د. يوسف حاشي، في النظرية الدستورية، بلا طبعة، منشورات الحلبي الحقوقية وابن النديم للنشر والتوزيع، بلا مكان طبع، بلا سنة طبع.

ثالثاً. البحوث والدراسات:

١- علي المؤمن، نظريات الدولة الإسلامية الحديثة، منشور ضمن (الدين والسياسة) نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، كتاب المنهاج (١٠) سلسلة بحوث ثقافية تصدرها مجلة المنهاج، ط٢، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١١.

٢- محمد دكير، تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من الاستبداد إلى ولاية الفقيه، منشور ضمن (الدين والسياسة) نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، كتاب المنهاج (١٠) سلسلة بحوث ثقافية تصدرها مجلة المنهاج، ط٢، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١١.

رابعاً. الكتب المعربة:

١- إسرائيل شاحك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود وطأة ٣٠٠٠ عام، ترجمة رضا سلمان، ط١٠، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠١١.

٢- جان - بول وليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة علي بدران، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١.

خامساً. مواقع الانترنت:

١- موقع مكتب سماحة المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني، على الرابط: <http://www.sistan.org/>

٢- موقع: <http://www.st-takla.org/>