التيار الإسلامي في الفكر السياسي المصري

د. محمد سليم العوّا

١- قبل أن يبدأ القرن العشرون -الذي ودّعناه منذ وقت قريب- كانت مصر قد وقعت فريسة سهلة للاحتلال البريطاني (سنة ١٨٨٢م)، وانتهت بذلك الثورة العرابية، وأصبح الوجود العسكري البريطاني أمرًا واقعًا يؤكد أهمية العمل الدؤوب لإنجاح المشروع الوطني الذي يسميه الدكتور عبد المجيد النجار (مشروع التحرر).

٢- كان مشروع التحرر مشروعًا إصلاحيًا عامًا بدأت ملامحه في الظهور نتيجة المحاولات الأوروبية للهيمنة على العالم الإسلامي، والشرق العربي، لا سيما بعد حملة نابليون على مصر. فقد أنشأ الاتصال بالغرب الأوروبي وعيًا عامًا بحال الشرق مقارنًا بحال الغرب.

وكان الشرق مغلوبًا بما يكبله من قيود في الفكر والتنظيم والسياسة والاقتصاد، وكان الغرب ينتصر في معظم معاركه لما يتمتع به من حرية في تلك المجالات كلها، أدت به إلى تقدم مستمر حقّق له نهضة شاملة.

٣- لقد توفي جمال الدين الأفغاني سنة ١٨٩٧م -قبل بداية القرن العشرين بثلاث سنين- بعد أن أرسى فكرة الإسلام المجاهد، الإسلام المقاوم للغزو الأجنبي، الذائد عن الحوزة الإسلامية في مواجهة الأطماع الأوروبية. ولكن مشروع التحرر -كما عبَّر عنه الفكر السياسي الإسلامي في مصر- لا يستكمل قسماته إلا بالوقوف على الإضافة الرئيسية التي قدَّمها كل عنصر من عناصر هذا التيار، أو رمز من رموزه، فقد أضاف الشيخ «محمد عبده» التجديد في الفكر السياسي والديني لمواجهة متطلبات الحياة الحديثة؛ وأضاف «حسن البنا» التركيز على فكرة شمول الإسلام وارتباط الفكر بالعمل والدعوة بالتنظيم الحركي؛ وقدَّم «السنهوري» ردًا علميًا، ومشروعًا عمليًا إلى الذين أعجبوا بما فعله الكماليون في تركيا من إلغاء الخلافة الإسلامية والذين انهزموا نفسيًا من جراء هذا الإلغاء؛ فقسَّم الخلافة إلى كاملة، كخلافة الراشدين، وناقصة، كخلافة الدول التالية لها، ودعا إلى القبول بالخلافة الناقصة للحفاظ على جوهر الشريعة وسيادتها.

وقدَّم «سيد قطب» «منهج بعث» للأمة الإسلامية، دفع حياته ثمنًا له، وحيل بينه -بسبب ذلك-

وبين أن يتم بيان منهجه . ولكن الجزء الذي ظهر منه -على الرغم من إغراقه في المثالية- أقام الدنيا ولم يقعدها، ولا تزال آثاره شاخصة ومتجددة حتى اليوم.

٤- وقدّم «حسن العشماوي» -في واحدة من أهم محاولات العودة بالفكر السياسي الإسلامي إلى أرض الواقع- تفرقة شديدة الجرأة بين الإلهي والبشري في القضية السياسية التي سمّاها «مشكلة الحكم». وفصّل «توفيق الشاوي» ما أجمله «حسن العشماوي» و«السنهوري» فانتهى إلى وجوب الفصل بين الإمامة الدينية أو الفقهية وبين الإمامة السياسية.

٥- وقبل أن تمضي أربع سنوات على نشر «توفيق الشاوي» نظريته المفصلة عن فقه الشورى كانت آراؤه وآراء «حسن العشماوي» من قبله تجد طريقها إلى التطبيق العملي لأول مرة على يد مجموعة من شباب الإسلاميين والأقباط الذين أسسوا حزب الوسط، وهو مشروع لم يكتب له في مرتين متتاليتين أن يحظى بموافقة الحكومة المصرية أو محكمة الأحزاب السياسية، ولكنه أصبح المشروع السياسي الإسلامي الرئيسي على الساحة الفكرية منذ ظهرت محاولته الأولى حتى اليوم، بل أدّى إلى أن تحاول تيارات أعلنت على مدى عقود متوالية عدم إيمانها بالديمقراطية والانتخابات والدولة نفسها: أنها ترغب في تكوين أحزاب سياسية تبني برامجها على أساس من الإسلام.

٦- وتحاول هذه الورقة -بقدر ما تسمح به مناسبة إعدادها- تلخيص الموقف الفكري الإسلامي في خبرة السياسة المصرية على امتداد المساحة الزمنية بين الجيل الذي افتتح هذا القرن بجهاده في «مشروع التحرر» وبين الجيل الذي أوشك أن يختم القرن سنواته وهو يبحث عن «مشروعية» الوجود السياسي الرسمي.

جمال الدين الأفغاني- المؤسس

دخل جمال الدين الأفغاني مصر مرتين؛ أولاهما: كانت سنة ١٨٦٩م (١٢٨٦هـ) ولم يمكث في مصر في تلك المرة سوى أربعين يومًا، توجه بعدها إلى الأستانة، والثانية: كانت عام ١٨٧١م (١٢٨٨هـ) واستمرت إقامته في مصر هذه المرة ثماني سنوات ولم يخرج منها إلا مُكرهًا سنة ١٨٧٩م حيث نفي بسعاية من الإنجليز إلى الهند، وهناك اعتقل في «حيدر آباد» ثم «كلكتة»، ثم سمح له بمغادرة الهند بعد قمع الثورة العرابية واحتلال الإنجليز عسكريًا لمصر.

٧ - وقد وصف «محمد عبده» أثر جمال الدين الأفغاني في مصر فقال: «جاء إلى هذه الديار في سنة ١٢٨٦هـ رجل غريب، بصير بالدين، عارف بأحوال الأمم، واسع الاطلاع، جمُّ المعارف، جريء القلب، وهو المعروف بالسيد «جمال الدين الأفغاني»... وهو في جميع أوقات اجتماعه مع الناس لا يسأم الكلام فيما ينير العقل، أو يطهر العقيدة، أو يذهب بالنفس إلى معالي الأمور، أو يستلفت الفكر إلى النظر في الشؤون العامة مما يمس مصلحة البلاد وسكانها. وكان طلبة العلم ينتقلون بما يكتسبونه من تلك المعارف إلى بلادهم أيام البطالة (الإجازة الدراسية)، والزائرون يذهبون بما ينالونه إلى أحبائهم، فاستيقظت مشاعر وانتبهت عقول، وخف حجاب الغفلة

في أطراف متعددة من البلاد خصوصًا في القاهرة».

٨ - يقول الأستاذ «أحمد أمين» عن جمال الدين الأفغاني: «ولقد طوَّف في فارس والهند والحجاز والأستانة، وأقام فيها، ولكن لعل أخصب زمنه، وأنفع أيامه، وأصلح غرسه: ما كان في مصر مدة إقامته بها من أول محرم سنة ١٢٨٨هـ إلى سنة ١٢٩٦هـ ثماني سنين كانت من خير السنين بركة على مصر وعلى الشرق.. لأنه فيها كان يدفن في الأرض بذورًا تتهيأ في الخفاء للنماء، وتستعد للظهور ثم الإزهار، فما أتى بعدها من تعشق للحرية وجهاد في سبيلها فهذا أصلها، وإن وجدت بجانبها عوامل أخرى ساعدت عليها وزادت في نموها..لقد جرَّب السيد أن يبذر بذورًا في فارس والأستانة فلم تنبت، ثم جرَّبها في مصر فأنبتت».

٩- وكانت لجمال الدين الأفغاني قدرة تامة على كسب الأنصار وجمع المريدين من النَّبيهين والأذكياء حوله: فمحمود سامي البارودي وأحمد عرابي وعبد الله النديم ومصطفي كامل ومحمد عبده وسعد زغلول وإبراهيم الهلباوي وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وإبراهيم اللقاني وعشرات غيرهم كانوا من تلامذته المباشرين، أو أخذوا عنه بطريق غير مباشر.

١٠- ويقوم المشروع الفكري والإصلاحي لجمال الدين الأفغاني على أربعة أركان؛ أولها: الالتزام بمبادئ الإسلام والاقتداء بسلف الأمة، والثاني: تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي، والثالث: توحيد الأمة في جامعة إسلامية، والرابع: الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية.

١١- ومن الكلمات التي تصوِّر منهج جمال الدين الأفغاني قوله: «إن الممالك الإسلامية هذه إنما هي من الانحطاط والهوان بحيث لا تستطيع أن تكون قوَّامة على شؤون نفسها بنفسها، في حين أن تلك الدول (يقصد الدول الأوربية المستعمرة) عينها لا تكف عن التذرع بألوف الذرائع، حتى بالحرب والحديد والنار، للقضاء على كل حركة من حركات الإصلاح والنهضة في البلاد الإسلامية، ومن ثَم يجب على العالم الإسلامي أن يتحد في حلف دفاعي كبير ليستطيع بذلك أن يصون نفسه من الفناء، وللوصول إلى هذه الغاية يجب عليه أن يأخذ بأسباب التقدم في الغرب، وأن يكتنه أسرار تفوقه وقدرته».

١٢- وكانت التعاليم الثورية لجمال الدين تدعو إلى التحرر من المستعمر أو المسيطر الأجنبي، وتدعو إلى التخلص من ظلم الحكم المحلي معًا، فهو يخطب في الإسكندرية فيقول: «أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتنبت ما تسد به الرمق، وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟! لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟!». وهو يقول: «لن تنبعث شرارة الإصلاح في وسط هذا الظلام الحالك إلا إذا تعلَّم الشعب، وعرف حقوقه ودافع عنها، ومتى عرف الشعب هذه الحقوق وجد نفسه مضطرًا إلى المطالبة بها والمحافظة عليها إذا نالها».

١٣- وحين استقبله الخديوي توفيق وقال له: «إن دروسكم وأقوالكم المهيجة ستؤدي بالشعب والبلاد إلى التهلكة». رد عليه جمال الدين قائلاً: «ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية

وإخلاص: إن الشعب المصري كسائر شعوب العالم لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، لكن هذا لا يمنع من وجود العالم والعاقل أيضًا، فبالمنظار الذي تنظرون به إلى الشعب المصري ينظر به إلى سموكم. وإذا قبلتم نصحي وأسرعتم لإشراك الأمة في حكم البلاد، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة، تسن القوانين فإن ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم». وكان جمال الدين يرى أن الحاكم العادل «إما أن يكون موجودًا أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي.. وتؤكد للحاكم أن التاج سيبقى في رأسه ما دام محافظًا أمينًا على صون الدستور، أما إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة، فإما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس!».

١٤- ولم يقف الأفغاني -في بذر البذور التحررية- عند مقاومة الاستبداد الداخلي والسيطرة الأجنبية، ولكنه بدأ -في الوقت نفسه- مقاومة الجمود الفقهي: «ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود؟! وبأي نص سُدَّ؟! وأي إمام قال: لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين، ويهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث؟! والاستنتاج والقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه؟!». وهو يصف سبيل الخروج من حال التبعية والسيطرة الأجنبية على الأمة الإسلامية فيقول: «إن علاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق.. إن الأصول الدينية الحقة المبرَّأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية».

١٥- وهكذا أسَّس جمال الدين الأفغاني -في الفكر السياسي الإسلامي المصري- لفكرتي الإسلام المجاهد ضد الطغيان الداخلي والخارجي، والإسلام المتحرر من قيود التقليد، المنطلق في رحاب حرية الفكر وسعة الاجتهاد. وهي البذور التي أنبتت فيما بعد ألوانًا مختلفة من النبات والثمر فَضَّل الناس بعضها على بعض في الأكل، وأخذت الأفهام منها

-على اختلافها- على قدر القرائح والعقول، واتخذت الأحزاب والجماعات والأفراد من نتاجها سكَرًا ورزقًا حسنًا؛ إذ كل ميسر لما خلق له.

محمد عبده- السياسي المصلح

أخذ محمد عبده -الأستاذ الإمام- عن جمال الدين الأفغاني منهج الإصلاح الديني باعتباره السبيل إلى تجديد حياة الشرق والشرقيين. وقدَّم بهذا المنهج بناءً فكريًا مكتمل القسمات. ولا غرابة في ذلك، فقد كان الأستاذ الإمام أنبه تلامذة جمال الدين، وأعظمهم نبوغًا، وأعلاهم همة، وأتاحت له صحبته إياه في باريس، مدة سنتين تقريبًا، ومشاركته في إدارة العروة الوثقى (المجلة والتنظيم السري) أن يأخذ عنه ما لم يأخذه سواه.

١٦- ومحمد عبده مشروع إصلاحي متكامل في الثقافة والتربية واللغة والأدب والفكر الاجتماعي وتفسير القرآن الكريم والإفتاء والاجتهاد الفقهي والعمل الثوري والفكر السياسي..

وكان –في ذلك كله وبه– «عقلاً من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام في عصرنا الحديث».

١٧– وفي مجال الفكر السياسي قدَّم محمد عبده النظرية «الإصلاحية» في مقابل النظرية «الثورية» التي كان يروِّج لها جمال الدين الأفغاني. فكان محمد عبده يرى أن التدرج في «الإصلاح» هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة من العمل السياسي، وهي نهضة الشرق وتحرره.

١٨– كان رأي محمد عبده أن التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة آنذاك –مثل كلية دار العلوم–، والمؤسسات العتيقة –مثل الأزهر والأوقاف والقضاء الشرعي– هي السبيل الوحيدة لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والتحرير السياسي.

وقد ظهر التمايز بين الفكر «الثوري» للأستاذ جمال الدين الأفغاني، والفكر «الإصلاحي» لتلميذه محمد عبده منذ غياب الأفغاني عن الساحة المصرية واستقلال محمد عبده بالعمل فيها وانفراده بتبوُّء موضع الأستاذية من المفكرين وأصحاب الرأي والزعماء والساسة؛ وتبلورت آراؤه الإصلاحية في مقالاته بجريدة «الوقائع المصرية» .

١٩– ولم يخالف محمد عبده منهجه الإصلاحي التدريجي حتى وهو ينادي بإصلاح الأوضاع السياسية؛ ففي الوقت الذي كانت الأرض المصرية فيه تميد بالإرهاصات التي سبقت الثورة العرابية كان المطلب الأساسي هو تحرك الضباط المصريين في الجيش لتحقيق آمال الأمة في الحكم الدستوري النيابي، وفي التخلص من النفوذ الأجنبي المسيطر على البلاد، وفي هذا الوقت نفسه كان محمد عبده يدعو إلى التدرج في الإصلاح بدلاً من القفز إليه بالثورة العسكرية، وإلى تكوين رأي عام يصلح للممارسة الدستورية والحياة النيابية قبل أن توجد هذه المظاهر في شعب لا يقيم وزنًا لها. وكتب في ٤ أبريل ١٨٨١ في «الوقائع المصرية» سلسلة مقالات بعنوان «خطأ العقلاء» بيَّن فيها أفكاره في الإصلاح السياسي في مواجهة تيار الدعوة إلى الحركة العسكرية، فكان مما دلَّل به على وجوب التدرج ومراعاة ما أسماه «عوائد الأمة المقررة في عقول أفرادها» قوله: «إننا نستحسن حالة الحكومة الجمهورية في أمريكا، واعتدال أحكامها، والحرية التامة في الانتخابات العمومية في رؤساء جمهورياتها وأعضاء مجالس نوابها وما شاكل ذلك،.. وتتشوق النفوس الحرة أن تكون على مثل تلك الحالة الجليلة، ولكننا لا نستحسن أن تكون تلك الحالة بعينها لأفغانستان، مثلاً حال كونها على ما نعهد من الخشونة.... فإذا أردنا إبلاغ الأفغان –مثلاً– إلى درجة أمريكا فلا بد من قرون تبث فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعندئذ يحسن لها ما يحسن لأمريكا...» .

هل نقول: ما أشبه الليلة بالبارحة؟! وهل كان محمد عبده يقول غير هذه المقالة نفسها لو عاش مثلنا في عصر ما بعد الجهاد الأفغاني ضد الاحتلال الروسي؟ وهل هناك أصدق من واقع الحالة الأفغانية دليلاً على صحة منهج محمد عبده «الإصلاحي» «التربوي» «التدريجي»؟؟

٢٠– وكان موقف الإمام محمد عبده من الثورة العرابية منذ البدء هو موقف المعارض، فقبل

مظاهرة عابدين (٩ سبتمبر ١٨٨١) بعشرة أيام فقط التقى محمد عبده بأحمد عرابي وعدد من قادة الثورة العرابية في منزل أحد أعيان البلاد (طلبة باشا)، فكان رأي محمد عبده الذي أعلنه للثوار: «إن أول ما يجب البدء به هو التربية والتعليم لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيَّدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح... وطلبُ ذلك -المشاركة الشعبية في إدارة أمور الحكم- بالقوة العسكرية غير مشروع، فلو تم للجند ما يسعى إليه، ونالت البلاد مجلس شورى لكان على أساس غير شرعي، فلا يلبث أن ينهدم ويزول» .

ولكن نجاح الثورة العرابية في تحقيق مسعاها بالحصول على الدستور وإنشاء المجلس النيابي جعل محمد عبده يعدل عن رأيه، قال: «لم تكن الثورة من رأيي، وكنت قانعًا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات، فلم أوافق على عزل رياض (مصطفى رياض باشا رئيس النظار) في سبتمبر ١٨٨١م.. لكن لما منح الدستور انضممنا جميعًا إلى الثورة لكي نحمي الدستور» . وأدَّى هذا التطور العملي بنجاح الثورة إلى تطور فكري مهم في آراء محمد عبده. فقد كتب في برنامج «الحزب الوطني المصري»: إن المصريين وقد عرفوا الآن معنى الحرية في هذه السنين الأخيرة، فعقدوا خناصرهم على توسيع نطاق التهذيب، وهم يرجون أن يكون ذلك بواسطة:

«مجلس شورى النواب الذي انعقد الآن، وحرية المطبوعات بطريقة ملائمة، وبتعميم التعليم ونمو المعارف بين أبناء الأمة. وهذا كله لا يحصل إلا بثبات هذا الحزب وحزم رجاله».

ولم يكن بين نجاح الثورة العرابية وانضمام محمد عبده إليها، وبين إخفاقها والقبض على رؤوسها -ومنهم محمد عبده نفسه- سوى عشرة أشهر (أكتوبر١٨٨١م-يوليو١٨٨٢م)، عاد محمد عبده بعدها إلى طريق «الإصلاح» الذي لا يتجنب الثورة فقط، بل يهاجم دعاة سلوك سبيلها في كثير من الأحيان.

٢١- ولكن هذه العودة إلى العمل «الإصلاحي التربوي» لم تمنعه من المشاركة -في أثناء المدة التي أمضاها في المنفى- في تنظيم سياسي سري، هو جمعية «العروة الوثقى»، التي كوَّنها الأفغاني من باريس، وكان رئيسها، وكان محمد عبده نائب الرئيس. وقد انبعثت فروع هذه الجمعية في أغلب الأقطار الإسلامية، وجعلت تعمل على ترويج الأفكار الإصلاحية التي كانت تعبِّر عنها مجلة «العروة الوثقى» التي لم تكن إلا أثرًا من آثار الجمعية السرية نفسها. وقد كان اهتمام الجمعية الأكبر بفكرة «الجامعة الإسلامية»، التي كان الأفغاني شديد الحماس لها، ويتجلى ذلك في القَسَمِ الذي كان يقسمه عضو الجمعية عند انضمامه إليها، وكان هذا القسم يتضمن التعهد «بأن يبذل ما في وسعه لإحياء الأخوة الإسلامية، وألا يقدِّم إلا ما قدَّمه الدين، ولا يؤخِّر إلا ما أخَّره الدين، وأن يوسع معرفته بالعالم الإسلامي من كل نواحيه بقدر ما يستطيع» . ولا يرى الدكتور محمد عمارة في العمل السياسي الذي مارسه محمد عبده في هذه المدة -حوالي العام- مؤشرًا على تغير موقفه الفكري، وإنما يعزو قيامه بذلك إلى ظروف النفي وصلته بجمال الدين الأفغاني الذي كان القائد الحقيقي والمحرك الرئيسي لهذا العمل الثوري.

٢٢- ولم يكن عمل محمد عبده تحت راية فكرة «الجامعة الإسلامية» يعني -بأي صورة- أنه كان يرى أن تقوم في مصر، أو في أي بلد من بلدان الإسلام حكومة دينية. فمحمد عبده يرفض بشكل قاطع أن يكون الإسلام نصيرًا لقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه. فهو يرى أنه «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوَّلها لأعلاهم يتناول بها أدناهم». وهو يرى أن إحدى المهمات التي جاء من أجلها الإسلام ونهض بها في المجتمع الذي ظهر فيه هي قلب السلطة الدينية: «أصل من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يَبْقَ لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه. على أن رسول الله كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا... وليس لمسلم -مهما علا كعبه في الإسلام- على آخر -مهما انحطت منزلته فيه- إلا حق النصيحة والإرشاد...» .

والإسلام -كما يقول محمد عبده- «دين وشرع، فقد وضع حدودًا، ورسم حقوقًا... فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه..» .

والموقف نفسه يُضَمِّنُهُ محمد عبده المادة الخامسة من برنامج «الحزب الوطني المصري» فيقول فيها: إن الحزب سياسي لا ديني (بمعنى أنه ليس حزبًا دينيًا لا بمعنى أنه ضد الدين) فإنه مؤلَّف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه... وهذا مسلَّم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء..» .

٢٣- ومسألة الإمامة (الخلافة) والفقه المتعلِّق بها لا ينبغي أن تكون محل بحث و«كلام» في رأي الأستاذ الإمام، فقد حذف بنفسه هدفًا من أهداف مجلة المنار التي أنشأها تلميذه محمد رشيد رضا هو «تعريف الأمة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمة»، وكتب معلِّقًا عليه: «إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضرره ولا يرجى نفعه الآن» . وما يمثِّله الإسلام من «رابطة اعتقادية وأدبية وروحية بل وجنسية تجمع كل المسلمين لا يمنع من تأسيس الولايات السياسية على أسس قومية ووطنية في إطار هذا المحيط الإسلامي الكبير» . وقد كان ذلك والخلافة الإسلامية العثمانية قائمة، فماذا تراه كان يقول بعد سقوطها؟؟

٢٤- وكثيرًا ما ينتقد محمد عبده بزعم أنه كان داعية إلى الاستبداد ومحبذاً للديكتاتورية. ويستشهد أصحاب هذا الانتقاد على صحته بمقالة لمحمد عبده نشرتها مجلة «الجامعة العثمانية» في أول مايو سنة (١٨٩٩ (أي منذ أكثر من مائة عام تعليقًا على مقالة نشرت في المجلة نفسها عن

«الإخاء والحرية». كان عنوان مقالة محمد عبده «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، وقدمت لها المجلة بأنها «كلام كتبه الشيخ محمد عبده منذ سنوات». والمقال يدعو إلى الإصلاح السياسي تدريجيًا في مدى يحدده بخمس عشرة سنة، تنشأ في نهايتها المجالس النيابية. والواقع أن كلمة «مستبد» في هذا المقال تعني القادر على التصرف واتخاذ القرار، أي نقيض معنى العجز وعدم القدرة. ومن معاني المستَبد لغةً من يأخذ في الشيء فلا يتركه إلا بعد إتمام «المنجد، والقاموس».

وبنقيض معنى العجز استعمل الشاعر العربي الكلمة فقال:

ليت هندًا أنجزتنا ما تعد وشفت أنفسنا مما تجد
واستبدت مرةً واحدةً إنما العاجز من لا يستبد!!

ولم يستعملها محمد عبده إلا بهذا المعنى، وبمعنى الإتمام لأمر بدئ فيه، ولذلك قال في نهاية مقالته نفسها: «هل يعدم الشرق مستبدًا من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنعه العقل وحده في خمسة عشر قرنًا؟!». وكأنه بذلك يشير إلى عجز حكام الشرق الواقعين تحت سلطان المستعمر الأجنبي وجيوشه المدججة بالسلاح.

فلم يكن محمد عبده- إذن- داعية إلى الاستبداد والديكتاتورية. وإنما كان داعية إلى الإصلاح السياسي الذي لا يقدر عليه إلا حكام بيدهم -فعلاً- مقاليد الأمور، يحكمون بالعدل، لا بالهوى والغرض، وفق خطة محكمة ينفذونها في أمد محدود. وحديث محمد عبده عن «المستبد العادل» هو نفسه حديث أستاذه الأفغاني عن «القوي العادل». وقد كتب جمال الدين الأفغاني عن هذا الموضوع فقال: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قويًا عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان؛ لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيَّدة. وحكم مصر بأهلها أعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح»(٢٠م) فالمستبد العادل عند محمد عبده هو القوي العادل عند جمال الدين الأفغاني، وهو حاكم دستوري مقيدة سلطته بسلطة الشعب ومشاركته، وكان محمد عبده يوقن أن هذا لا يتم إلا بالتدرج الحكيم الذي يؤدي إلى المطلوب دون طفرة غير مأمونة ودون ثورة مجنونة. وهذا نفسه أمل لا يزال يحلم به الإصلاحيون في بلادنا بعد قرن كامل من نشر مقالة محمد عبده!!

٢٥- لقد كانت إضافة محمد عبده إلى الفكر السياسي الإسلامي بمنهجه الإصلاحي الذي بدأ به حياته واختتمها إضافة تمثل اجتهادًا جديدًا أساسه توجهه الأصيل إلى الإصلاح الديني الذي عرَّفه بقوله: إنه يعني «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى..» أو كما قال في موضع آخر: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يُحَصِّل من وسائله ما يؤهله للفهم..».

وهذا هو الذي صنعه محمد عبده نفسه، فاستحق المكانة الباقية له حتى اليوم في سلسلة روَّاد الفكر الإسلامي الإصلاحي

حسن البنا- الفكر والحركة معًا

٢٦- «حسن البنا» وحركة «الإخوان المسلمين» اسمان لا يفترقان، ولا يفهم أحدهما دون الآخر، ولا يذكر أحدهما إلا استدعت الأذهان والألسنة قرينَه وصاحبَه!.

وقد كُتب عن حركة الإخوان المسلمين ما لا يقع تحت حصر بلغات العالم كلها. وكُتب عن حسن البنا كذلك. والواقع أن كل كتابة عن الحركة تناولت -بالضرورة واللزوم- مؤسسها نفسه، بحيث يجد المرء نفسه في بحر لا ساحل له من المؤلفات المتعاطفة والناقدة، والتي تروم أن تكون محايدة! وهذه الورقة ستحاول الإشارة -فقط- إلى أهم معالم الدور الفكري السياسي لحسن البنا -الإمام الشهيد- دون غيره من جوانب مساهمته الفعالة في الحركة السياسية المصرية أو من آثار وجود حركة الإخوان المسلمين (كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث) في الحياة السياسية والإسلامية المصرية.

٢٧- قدَّم حسن البنا نفسه باعتباره «مرشداً»، «والمرشد» معلم ومصلح، قبل أن يكون شيئًا آخر. ولكن حسن البنا جمع إلى ذلك كونه ثائراً وداعياً إلى الثورة. فهو أشبه بالأفغاني، في هذا الصدد، منه بمحمد عبده، لكنه يتفوق علي الأفغاني بتأسيس جماعة الإخوان المسلمين بما لا يزال لها من أثر بالغ في الحياة السياسية المصرية، بل العربية والعالمية كذلك. وهو يحدد هدفه مبكرًا سنة ١٩٢٩ بقوله: «لا بد -إذن- من السعي لإصلاح الشرق وتوجيه جهود الأمم إلى غاية منتزعة من روح الشرق، وملائمة لمزاج أهله لا تنحصر في تقليد لأوروبا ولا لغيرها، بل قوامها إنهاض الشرق من كبوته واستخدام قواه الكامنة».

٢٨- وكان أول ما لفت نظره في تأسيس الإصلاح على ما يتفق مع طبيعة «الشرق»، ولا يكون تقليدًا للغرب: قضية المصطلحات المتداولة في الكتابة والخطابة الدينية والسياسية، فهو يرى أن الناس «يستخدمون الألفاظ التي تداولها المؤرخون لمسميات ذلك العصر (يقصد عصر النهضة في أوروبا)، فيقولون رجال الدين، والسلطة الروحية..، ولعل هذا اللبس اللفظي هو الذي جعلهم يتورطون في تشبيه النظم الإسلامية بغيرها من النظم، وواجبنا أن نرفع عن أعينهم حجاب الوهم، ونوضح لهم ذلك العبث اللفظي وخداع العناوين التي وضعها مؤرخو أوروبا لذلك العهد».

٢٩- والمفهوم الرئيسي في كتابات حسن البنا وخطبه هو مفهوم «النهضة». وهو يقدمه باعتباره نقيض حالة «الانحطاط» التي نعبر اليوم عنها بكلمة «التخلف». وهو يستمد هذا المفهوم من القرآن مباشرة -وهي خاصية شائعة في كل فكر حسن البنا-، فيرى أن النهضة تقوم على ثلاثة أركان؛ الأول: هو المثل الأعلى «الذي كلما سما سمت نهضة الأمة وتوفرت لها وسائل القوة، ولهذا كان المثل الأعلى الذي وضعه القرآن لأمته هو الإيمان بالله أولاً، ومن هذا الإيمان تستمدّ الأمة سيادتها في قوله تعالى: (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ). وهذا المعنى للنهضة معنى تنفرد به الأمة الإسلامية؛ إذ تستند نهضتها إلى جانب الله والإيمان وسلوك سبيله، وهو لا يكون في غيرها من النهضات».

والركنان الآخران للنهضة -عند حسن البنا- هما القوة المعنوية والقوة المادية، وبهذه الأمور الثلاثة يتكامل الإطار النظري للنهضة، فإذا قويت روح الأمة وأخلاقها تبع ذلك حتمًا دوام التفكير في وسائل القوة المادية، والتفكير في القوة نفسها، وهذا هو ما يشير القرآن إليه في قوله تعالى (إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ) وقوله (وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ) .

ولذلك كان طبيعيًا أن يرى حسن البنا في السعي إلى تقليد الغرب، ومحاولة أن نكون «قطعة من أوروبا» مخاطر جسيمة تهدِّد كيان المسلمين والشرقيين عمومًا وتنسيهم «كرامتهم وعزتهم ومقدساتهم وتنسيهم مهمتهم». وهو يقرر بألفاظ مختلفة في المناسبات كلها أن أساس النهضة هو تقديم الإسلام باعتباره «دينًا قيمًا فيه النظام الشامل والقانون المحكم والدستور الكافل لسعادة الأمم ورفاهيتها وصلاحها في الحياة وبعد الحياة». وأن «علينا أن نجعل هذا الإسلام المتمكن في نفوس أهله أساسًا للنهضة الشرقية الحديثة، بذلك تصطبغ نهضتنا بصبغة شرقية مجيدة تجذب نحوها أفئدة الشعوب، وتعيد للشرق مجده المسلوب وعزه المغتصب».

بل هو يرى أن منهجه في الدعوة إلى هذه النهضة هو الذي يحقِّق للأمة الإسلامية أن تستعيد «قيادة العالم إلى الخير» أو «أستاذية العالم»، فهي ليست دعوة إلى نهضة محلية فحسب، وإنما «هي إيمان بأن الإسلام هو مستقبل الشرق والغرب معًا في ظل الأخوة الإسلامية العالمية».

٣٠- وحسن البنا لا يرى إلا صورة الإسلام الشامل الذي يحكم الحياة كلها، فهو يرد على الدكتور طه حسين حين ينشر كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، فيقول: «الذي نخالف فيه الدكتور طه حسين، وغير الدكتور طه حسين ممن يؤمن بفكرته هذه: ادعاء أن هذا التفريق بين الدين والسياسة، وبين الدين والقومية، وبين الدين والعلم نافع لنا متفق مع تعاليم ديننا. هذه دعوى ينقصها الدليل النظري والدليل التاريخي، وتتنافى مع مصلحتنا ومقومات نهضتنا. والذي يريد أن يجرِّد الإسلام عن معناه القومي وعن معناه الثقافي يريد بمعنى آخر ألا يكون هناك شيء اسمه الإسلام تؤمن به هذه الأمة وتدين به»

وحسن البنا يخاطب مخالفيه -في المقال نفسه- بقوله: «ألستم مسلمين أيها الناس؟ ألا ترضون الإسلام حَكَمًا؟.. نرجو أن تكونوا صرحاء... وإن كنتم آمنتم بالإسلام على أنه حق ثابت فنحن نرضى أن نتحاكم جميعًا إليه وحينئذ سنلتقي وسنتفق وستعلمون أن الدولة والقومية والعلم من أركان الإسلام».

وهو في رفضه لصورة الحياة الغربية، ومحاولة نقلها إلى بلادنا يعلن أن «الإخوان سيحاربون بكل قوة كل داعية يدعو إلى فرنجة هذا الشعب أو صبغه بصبغة تتعارض مع روح الإسلام وأحكامه، وإذا أصر الداعون إلى التقليد الأعمى على موقفهم فنحن لهم بالمرصاد وسننتصر بإذن الله» .

٣١- ولذلك كانت حرب حسن البنا على الاستعمار مستمرة في أطوار دعوته كلها، وهو يسميه «الاستخراب»، ويقول: إن لفظ «الاستعمار» بما يفيده من التعمير والإصلاح يستعمل «في هذه

الأيام لغير ما وضع له»، لأنه عامل فساد وإفساد في حياة الشعوب، فهو لا يحمل للشعوب المستعمَرَة إلا البطش والغطرسة والذل والفقر والمسكنة، وكلما دخل بلدًا سلب الذمة من أهله ففسد خلقهم، وضعفت نفوسهم، وشاع الظلم، ومات العلم وفشا الجهل» . والمستعمرون -كما يرى البنا- «جعلوا نصب أعينهم كتم أنفاس المسلمين وخنق حريتهم، وتهديد ثقافتهم المجيدة وإبدالها بثقافة خليعة مستهترة لا تمت إلى الفضيلة ولا تنتسب إلى الرجولة.. وهم يرون أن تعاليم الإسلام وشدة روحانيته أكبر عائق أمامهم يعترض مطامعهم..».

٣٢- ومنهج المقاومة عند حسن البنا لا يوجد إلا في القرآن ومبادئ الإسلام. والجانب الروحي فيه هو بعث «الإيمان بالله» وتقويته لتبديد اليأس من النفوس، وترسيخ الأمل فيها، فالقرآن يضع اليأس في مرتبة الكفر، ويقرن القنوط بالضلال، والقرآن يقرر ناموسًا ربانيًا لا يتغير، ونظامًا ربانيًا لا يتبدل: أن الأيام دول (وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ). والجانب المادي لا تقوم له قائمة إلا إذا اقترنت به «القوة الروحية» و«الخلق الفاضل» و«النفس النبيلة» و«الإيمان بالحقوق ومعرفتها» و«الإرادة الماضية في سبيل الواجب» و«الوفاء الذي تنبني عليه الثقة والوحدة».

والدعائم الفكرية لهذا المنهج ثلاث؛ أولها: تحرير العقل وفتح آفاق التفكير أمامه، كما دعا القرآن الكريم إلى ذلك وحث عليه، و«البنا» يرى التفكير عبادة لا تعدلها عبادة، لأن «القرآن ربط بين القلب المؤمن والعقل المفكر». والعقل «محكوم بحدود الشرع، ولا بد أن يسلِّم لخالق الكون ومدبر الأمر كله». وثانيها: العلم الذي يؤازر القوة الروحية، ويوجهها أفضل توجيه ويمدها بما تحتاج إليه من مخترعات ومكتشفات، والقرآن يجعل العلم فريضة كالقوة تمامًا، لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا، بل أوصى بهما جميعًا.

ولكن التمييز بين العلم الضار والعلم النافع ضروري، فنحن «لم نبرع في المخترعات كما برعنا في الرقص والتمثيل، ولم ننبغ في العلوم والمعارف نبوغنا في التهتك والخلاعة». والأخذ عن الغرب يجب أن يفرِّق بين النافع والضار من خصائص حضارته، فإن لكل عصر وجهين: جميلاً وقبيحًا، ومن الغبن أن نترك جمال العصر «العلم العملي» لقبحه «التحلل والإلحاد والإباحية..إلخ»، ومن الخطأ أن نتهاون في قبحه لجماله، بل نقف موقف الناقد البصير الذي يأخذ الطيب وينفي الخبيث» . وثالثها: تجديد التراث وتوحيد الثقافة، وهو في ذلك متابع لاهتمام محمد عبده الذي يُعتبر رائد مدرسة تحقيق التراث وتجديد الثقافة العربية بما صنعه من تحقيق مقامات بديع الزمان، ونهج البلاغة للشريف الرضي، وأسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني وغيرها .

٣٣- أما الدعائم السياسية للنهضة فيراها حسن البنا في أربعة أمور:

أولها: القيادة التي تُحدث في الأمة ثورة فكرية تدفع الإنسانية كلها -وليس أمة القائد فقط- إلى الأمام عدة مراحل. والمثل الأعلى في ذلك هو رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

وثانيها: هو الوحدة التي ستزيل كل عوامل الفُرقة التي تمزِّق شمل الأمة وهي -عنده- شرط لازم للاستفادة «من وحدة الأوطان التي تمتدّ من المحيط إلى المحيط»، وصورة هذه الوحدة عند البنا

صورة عملية تتم بأن تقرِّر كل أمة من أمم العالم الإسلامي شعارًا ثلاثيًا هو النظام الإسلامي الاجتماعي في الداخل، والتحرر من كل سلطان أجنبي في الخارج، والتعاون بين الأمم الإسلامية في جميع أنحاء الأرض، وهذه خطوة في سبيل الوحدة السياسية الكاملة التي تأتي بعد ذلك في أوانها.

وثالث الدعائم السياسية للنهضة: التحرُّر من الاستعمار، فهو عدو كل نهضة، وعائق كل تقدُّم، ولا سبيل إلى التحرر من الاستعمار إلا باستخدام القوة، وأهم وسائلها الجهاد المسلح.

والدعامة الرابعة: الحكم الإسلامي، ويقصد به البنا إقامة السلطة السياسية الوازعة التي تجعل «نظام الحكم إسلاميًا قرآنيًا» والحكومة «إسلامية صحيحة الإسلام صادقة الإيمان مستقلة التفكير والتنفيذ..».

٣٤- والبنا -كما يقول إبراهيم البيومي غانم- لا يعترف للأنظمة التي كانت قائمة في وقته بأنها إسلامية، ومن ثَم فهو لا ينتقدها فحسب، وإنما يؤدي منطقه إلى نفي شرعيتها، ولو بطريقة غير مباشرة .

وأيًا ما كان الرأي في مدى واقعية الدعائم التي تصوَّرها حسن البنا أساسًا للنهضة، وفي مدى التحديد أو التداخل الذي يبدو في أفكاره فإن الثابت أن الفكرة التي أدلى بها حسن البنا دلوه في مجرى الفكر السياسي الإسلامي هي فكرة الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، الجامع لكل أطراف الحياة، المهيمن على كل شؤون البشر عقيدة وشريعة وسلوكاً. فبالعقيدة تتحدَّد نظرة الإنسان إلى الكون وموقفه منه، وبالشريعة تتحدَّد أسس نظرته إلى المجتمع ومكانه فيه وواجبه نحوه وحقه عنده، وبالسلوك تتحدَّد وسائل التعامل بين الفرد والآخرين مسلمين كانوا أم غير مسلمين. فالإسلام -كما تقدمه دعوة حسن البنا وفكره السياسي- فلسفة وقانون وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان وقلبه وظاهر أمره وباطنه. وهذا هو الإسهام الجديد الذي أضافه حسن البنا إلى الفكر السياسي الإسلامي

سيد قطب- الإنقاذ من الجاهلية

٣٥- بين اغتيال الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٤٩) وصدور الطبعة الأولى من «معالم في الطريق» (١٩٦٤م) كانت الدنيا قد تغيَّرت تغيرًا كبيرًا، والعلاقة بين نظام الحكم المصري وبين الإخوان المسلمين قد مرَّت بمنعطفات بالغة الشدة والعنف، والتوجُّه الاشتراكي للحكم أصبح مسفرًا عن وجهه مع استمرار منع الحركة الإسلامية من الوجود الرسمي أو النشاط العلني. وقد أدَّى ذلك إلى ظهور منهج جديد في الفكر السياسي الإسلامي، أحدث آثارًا بالغة الخطورة في الحياة السياسية والثقافية المصرية والعربية، ذلكم هو منهج سيد قطب الذي عبَّرت عنه آراؤه في أخطر كتبه -سياسيًا- كتاب: «معالم في الطريق».

وليس من شأني -الآن- أن أقوِّم فكر الأستاذ سيد قطب -رحمه الله-، ولا أن أحاول تحليله، وإنما حسب هذه الورقة أن ترصد أهم معالمه، كما حاولت أن تصنع مع من سبقوه من روّاد الفكر السياسي الإسلامي في مصر.

٣٦- يبدأ سيد قطب من إفلاس الديمقراطية الغربية، ومن التنبؤ بإفلاس الاشتراكية الماركسية -وهو ما وقع بعد ذلك بثلاثة عقود من الزمان-، ليقول: إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال، لأنه لم يعد يملك رصيدًا من القيم يسمح له بالقيادة. والإسلام وحده هو الذي يملك مقومات هذه القيادة. لكن الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا في مجتمع، أي أمة. ويقرر سيد قطب -عند هذه النقطة- أن «وجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة.. فالأمة المسلمة ليست «أرضًا» كان يعيش فيها الإسلام، وليست «قومًا» كان أجدادهم في عصر من العصور يعيشون بالنظام الإسلامي.. إنما «الأمة المسلمة» جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي.. وهذه الأمة -بهذه المواصفات- قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعًا».

٣٧-«إن العالم يعيش اليوم كله في «جاهلية» من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفِّف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق!« ولذلك فإنه لا بد -حسبما يقول سيد قطب- من بعث الأمة المسلمة التي واراها ركام التصوُّرات وركام الأوضاع وركام الأنظمة، التي لا صلة لها بالإسلام، ولا بالمنهج الإسلامي.. وإن كانت ما تزال تزعم أنها قائمة فيما يسمى «بالعالم الإسلامي».

٣٨- والإسلام -عند سيد قطب- لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات، مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي. المجتمع الإسلامي: هو الذي يطبِّق فيه الإسلام عقيدة وعبادة، شريعة ونظامًا، وخلقًا وسلوكًا.. والمجتمع الجاهلي: هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه تصوراته وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه. ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناسًا ممن يسمون أنفسهم «مسلمين»، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام... وقد يكون المجتمع -إذا لم يطبق الشريعة- مجتمعًا جاهليًا ولو أقر بوجود الله -سبحانه-، ولو ترك الناس يقيمون الشعائر لله في البِيَع والكنائس والمساجد.

٣٩- والتحرُّر الحقيقي هو أن تكون الحاكمية العليا في المجتمع لله وحده -متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية- فتكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررًا كاملاً وحقيقيًا من العبودية للبشر... والمجتمع الإسلامي هو وحده المجتمع الذي يهيمن عليه إله واحد، ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده.

٤٠- هاتان الفكرتان: «الجاهلية» التي أصابت المجتمعات الإسلامية -بل البشرية كافة- والتحرر منها والانعتاق من أسرها بتطبيق «الحاكمية»، هما الفكرتان الرئيستان في منهج سيد قطب

الفكري، وهما الإضافة التي زوّد بها سيد قطب نهر الفكر السياسي الإسلامي. وحول هاتين الفكرتين تدور كل الأفكار الأخرى التي تصادفنا في كتب سيد قطب، وفي مقالاته، بل وفي تفسيره للقرآن الكريم «في ظلال القرآن»، كلما تعلّق الأمر بالفكر السياسي أو بالحياة الاجتماعية.

٤١- والتطور ملحوظ في الخط الفكري الإسلامي منذ محمد عبده إلى سيد قطب. فمحمد عبده كان يرى الجماهير «جاهلة» يجب أن «تعلّم» و«تهذب» ويرى الحكومات -مهما تكن ظالمة- محتاجة إلى أن تقوّم بسلطان الشريعة والقانون «بما يلائم عوائد الناس». و«حسن البنا» مضى خطوة أبعد، حين نفى شرعية الحكومات القائمة -في عصره- لقيامها على أسس غير إسلامية. ثم بلغ الأمر غايته عند سيد قطب، فحكم على المجتمعات كلها بأنها «جاهلية» وعلى «الأمة الإسلامية» بأنها «منقطعة عن الوجود» و«غائبة عن الشهود»، ونفى الإسلام عن المجتمع الذي لا يقر «بالحاكمية» ولو «صلى وصام وحج البيت الحرام»!

٤٢- ومن باب هاتين الفكرتين القطبيتين دخلت إلى الفكر السياسي الإسلامي وإلى العمل الحركي جميع أفكار المقاطعة والتكفير والاستحلال واستباحة الدماء والأموال، وعشرات النتوءات الفاسدة التي نُسبت إلى الإسلام ظلمًا وزورًا، وشوّهت صفحته الناصعة بخطايا أصحابها التي لا يزال المفكرون والفقهاء والدعاة يجاهدون لنفي صلتها بحقائق الإسلام؛ ولا يزال خصوم الفكرة الإسلامية يجيدون إعادة عرضها -وأحيانًا إعادة صناعتها وإخراجها- للتدليل على أن الشعار الإسلامي لا يدلّ على حقيقة نتائجه. ومهما يكن الأمر في تأويل(٥٠) كلام الأستاذ سيد قطب -رحمه الله- فإنه كان من الخطورة وبُعد الأثر إلى حد دفع المرشد العام الثاني للإخوان المسلمين -المستشار حسن الهضيبي- إلى أن يخرج باسمه كتابًا عنوانه «دعاة لا قضاة» ينفي فيه عن الإخوان اعتناقهم الفكر المؤدي إلى تكفير المجتمع أو الخروج عليه بقوة السلاح. وأنشأ حركة فكرية ساهم فيها -للرد عليه ومناقشته- عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين، أكثرهم من الذين عاشوا أزمانًا تحت مظلة فكر الإخوان المسلمين وتنظيمهم.

حسن العشماوي- الإلهي والبشري في الفكر السياسي

٤٣- حسن العشماوي أحد الرموز البارزة في الحركة الإسلامية المعاصرة كان عضوًا مرموقًا في تنظيم الإخوان المسلمين، وقام بدور خاص جدًا في العلاقة بين الإخوان المسلمين والضباط الأحرار، في أثناء التحضير للثورة وفي سنتيها الأوليين، إلى أن اختفى في صعيد مصر ثلاث سنين عقب حادثة المنشية، ثم هاجر من مصر، وبقي يعيش في مهجره إلى أن توفي في الكويت في ٢ فبراير ١٩٧٢.

ومساهمة حسن العشماوي في الفكر السياسي نجدها بصفة أساسية في بحثه «الفرد العربي ومشكلة الحكم».

٤٤- في هذا البحث يقول حسن العشماوي: إن نظرته «إلى مشكلة الحكم تقوم على ركيزتين رئيسيتين متكاملتين متجاوبتين: التسليم بالوجود الإلهي، والإيمان بالحرية الفردية، الحرية الفردية التي عليها أن تثبت وجودها أمام تحديات الغيب والحاضر معًا.. الحرية الفردية التي ترعى ذاتها بمقدار ما ترعى غيرها، وإلا اصطدمت بالوجود الإلهي».

٤٥- والحركة الإسلامية لا تدعو -عند حسن العشماوي- إلى إقامة حكومة دينية، ومفكروها لا يمكن أن يفهم حديثهم عن «الحكومة الإسلامية» ولا عن أن الإسلام «دين ودولة» على أنهم يريدون إقامة حكومة دينية. لقد جرَّبت الأرض الحكومة الدينية أكثر من مرة، جرَّبتها على يد كهنة الإلهة المتعددين في أكثر من مكان، فكانت المآسي في الحكم باسم الآلهة. وجرَّبتها على يد أحبار اليهود الذين أباحوا -باسم السماء- قتل زكريا ويحيى، وحكموا بإعدام المسيح، وجرَّبتها على يد الكنسية والملوك والقياصرة أصحاب الحق الإلهي، فرأت محاكم التفتيش وإحراق القديسين والعلماء والمجدِّدين في المذهب، ورأت شهداء المسيحية الأصلية في مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التي ادَّعت أنها تحكم باسم السماء.. وجرَّبتها أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله في الأرض، وأن قولها هو قول السماء، فرأت مبكرًا محنة مالك وابن حنبل، ثم رأت حبس أو قتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر أو سطوة الحكم، ثم رأت اضطهاد كل مجدد -أخطأ أو أصاب- يريد أن يرجع إلى أصل الدين لا شكله وقشوره«... «هذا لا نريده أبدًا.. وبُعدًا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين السماء والأرض».

٤٦- وعن فكرة «الحاكمية» يقول حسن العشماوي: «ويقال: بالدين تتحقَّق حاكمية الله في الأرض.. فهل دلونا ما المقصود بحاكمية الله في الأرض؟» ويتحدث عن النواميس والسنن الطبيعية، ثم يقول: «هل أراد الله أن تحكم الأرض على شكل معيَّن؟ هل رسم لها صورة للحكم؟ لا.. أقولها بكل ثقة، وأتحدى من يقول غير هذا أن يأتيني بدليل». «إن حاكمية الله في الأرض، بمعنى سيادة نواميسه قائمة بحكومة دينية أو غير دينية.. وبغير حكومة على الإطلاق. أما حاكمية الله في الأرض على النحو الذي يرفعونه شعارًا للحكم، فلا يعني إلا أحد أمرين: إما حكومة دينية متسلِّطة، قد تعدل إذا صادف العدل طبيعة أفرادها أو هواهم، وقد تظلم إن شاءت، ولا اعتراض عليها، لأنها حكم الله في الأرض. وإما فوضى، كل فئة ترى نفسها قيِّمة على حكم الله في الصغيرة والكبيرة، فتسعى إلى تنفيذه، فتتفرق الجماعة، ويقتل بعضنا بعضاً».

٤٧- ويرفض حسن العشماوي الحكومة المنكرة كما يرفض الحكومة الدينية سواء بسواء، ثم يعرض تصوُّره للحكومة الإسلامية، التي تسعى إليها الحركة الإسلامية، فيصفها بأنها «تسعى

لحكومة مسلمة تؤمن بالله واليوم الآخر، تطبِّق قوانين المسلمين التي تنبع عن الشريعة الإسلامية وتتطوَّر لمواجهة متطلبات العصور المتطورة».. أما التطبيق فهو -عند حسن العشماوي- «يحتمل أكثر من حل للمشكلة الواحدة بحيث يكون للأمة -بل للأمم- أن تختار حسب ظروفها ما يناسبها من حلول» و«الحركة الإسلامية ليست نظرية يعتنقها البعض تفرض حتمية معيَّنة تشبه حتمية الماديين.. ولكنها حركة تجاهد لتطبيق جوهر فهم السلف».. «والسلفية لا تعني تقليد السلف فيما فعلوا، ولكنها تعني اعتناق مفهوم السلف الذي دعاهم إلى فعل ما فعلوا».

٤٨- ويدعو حسن العشماوي إلى حرية تعدُّد الأحزاب: «الأصل العام في الحرية.. أن نقبل علانية التجمع السياسي على رأي ... وعلانية الدعوة له.. والأمر المرفوض كلية هو أن تلزم الأمة بحزب واحد، يحكمها وفق مبدأ جامد -دينيا كان هذا المبدأ أو منكرًا-، فلا يسمح لغير أعضائه أن يتولى فيها أمرًا. إن الحزب الذي يقبل لذاته الوجود في بلد من البلاد، يجب أن يسلِّم لغيره بالوجود، وإلا أوجد لنا طبقة جديدة ممتازة، تحكم الناس باسم الحزب.. فينحدر بنا في رجعية دينية أو ملحدة، ترفضها الأمة العربية، وتأبى قيامها» .

٤٩- وهكذا يقدم حسن العشماوي تفرقة جريئة -بالمعايير التي يقاس بها تطوُّر الفكر السياسي الإسلامي- بين الإلهي والبشري. فالإلهي هو النواميس الكونية وأحكام الشريعة. والبشري هو التطبيق، والاختيار من بين الحلول المتعددة التي تتيحها الثوابت الدينية. والحاكمية لله لا تعني سوى سيادة نواميسه، وهي قائمة على كل حال، أما الحكم فهو شأن من شؤون الناس تقيدهم فيه الشريعة الموحاة، ثم يختارون لأنفسهم من النظم والأشخاص ما يشاءون.

ويضيف الدكتور توفيق الشاوي -أحد أعلام الحركة الإسلامية الفكرية والسياسية في هذا العصر- تفصيلات عديدة عن مبدأ الشورى ونظام الحكومة، أهمها في هذا المقام دعوته إلى فصل الإمامة الدينية التي يتولاها الفقهاء المجتهدون عن الإمامة السياسية التي يتولاها الحكام المنتخبون. وكتابه «فقه الشورى والاستشارة» مليء بالآراء الدقيقة التفصيلية في الفكر السياسي، وفي نظام الحكم على السواء، وكلها تتصل من قريب أو بعيد بفكرته الأساسية القائمة على إبعاد رجال السياسة عن شؤون الشريعة والتشريع لإبقاء ذلك لرجال الفقه المجتهدين

من حسن العشماوي إلى مشروع حزب الوسط

٥٠- «في منتصف السبعينيات توسَّعت ظاهرة الإحياء الإسلامي (ضمن ظاهرة الإحياء الديني في العالم)، وتعاظم الانتماء العفوي للناس في صفوف التيار الإسلامي (بمختلف هيئاته ومؤسساته وجماعاته التي تنوَّعت وتعدَّدت، حتى باتت عصية على الحصر)، فتوفَّر رصيد هائل من العناصر الإسلامية النشطة، التحق قسم منها فيما بعد بالجماعات الحركية السياسية بمختلف

اتجاهاتها، التي لم تتمكن ضمن ظروفها التاريخية (ومنها الإخوان) من تقديم رؤى فكرية تجعل من حركة الانتماء العفوي صحوة إسلامية مجددة لا تقتصر على أفكار واجتهادات السلف.

فـ «الفكر المطروح كان «فكر أزمة» له ظروفه وملابساته ووسائله وأدواته.. ولعل معظم الإسهامات الفكرية أو الأدبيات الإسلامية للمشروع الإسلامي الحركي، يمكن تصنيفها في إطار الفكر الدفاعي الذي يعني من بعض الوجوه تحكُّم الأعداء الذين أصبحوا يحدِّدون ابتداءً خارطة اهتمامات العقل المسلم، وساحة نشاطه بما يلقون إليه من مشكلات واتهامات وقضايا، تجعل نشاطه مجرد ردود أفعال. يضاف إلى ذلك انشغال أصحاب المشروع الحركي بالمواجهة، وشؤون الضبط والربط والتنظيم على الطريقة الحزبية المعاصرة. الأمر الذي لم يدع فرصة كافية للتأمل والتنظير والتقويم والمراجعة، إلا من بعض المساهمات الفكرية التي لم تحقِّق القدر المطلوب، الأمر الذي جعل المشروع الحركي بحاجة إلى الأوعية والحلول والمعالجات الفكرية التي تهتم بالبناء أكثر من اهتمامها بالدفاع والتعبئة» .

٥١- «وضمن هذا السياق التاريخي -اتساع عفوية الانتماء للإسلام والجماعات الحركية الإسلامية، وعجز هذه الجماعات عن التجديد-، واستجابة لهذا الواقع ظهرت رموز فكرية مجدِّدة على الساحة الإسلامية في كل البلاد العربية والإسلامية. لا يرتبط معظمها ارتباطًا تنظيميًا بالجماعات الحركية، وقيودها الفكرية، وسرعان ما توسَّعت جهودهم وتأثيراتهم لتشمل عدداً متزايدًا من الأكاديميين والباحثين، كما تأسَّست مجلات وتجمعات تعبر عن أطروحاتهم الجديدة، وطريقتهم في التفكير والتقويم، للفكر الإسلامي السائد».

٥٢- في ظل هذه الأوضاع، وفي ظلال هذا الفكر نشأ -سياسيًا- جيل «مشروع حزب الوسط»، وتكوَّن فكره الخاص، الذي خالف فكر التنظيمات الإسلامية، التي اتخذت العنف طريقاً للتغيير السياسي، ثم فكر الإخوان المسلمين الذي انتقلت غالبية هؤلاء الشباب إلى صفوفهم بعد إخفاق تجربتهم مع الجماعات الأخرى.

٥٣- وقد تبلور فكر هذا الحزب- المشروع في برنامج حزب الوسط. فهو مشروع حضاري يقدِّم مرجعيته للمسلمين والمسيحيين معًا؛ فهي بالنسبة للمسلمين «مرجعية دينهم الذي به يحيون وعليه يموتون ويبعثون»، وهي بالنسبة لغير المسلمين «مرجعية الحضارة التي تميَّزت بها بلادهم، وفي ظلالها أبدع مفكروهم وعلماؤهم وفنانوهم، وبلغتهم نطق وعاظهم وقديسوهم.. وهم فيها صناع أصلاء، وفي ظلال غيرها من الحضارات أتباع أو دخلاء». ولذلك لم يرد في برنامج الحزب ذكر لأهل الكتاب باعتبارهم جماعة يجب الحفاظ على حقوقها، بل هم شركاء متساوون ينتمون إلى المرجعية نفسها، والحضارة ذاتها.

٥٤- ومشروع الحزب يعالج «حقوق الناس» في مقابلة «حقوق الإنسان»، لأن «حقوق الناس» يراد بها «تأسيس الحقوق الكلية لمجموع المواطنين يتمتَّع بها الجَمْعُ والأفراد منهم، ويدافع عنها الكل للكل في تأسيسها وإقرارها».

٥٥- وقد أحدثت محاولة تأسيس حزب الوسط شرخًا في العلاقة بين مؤسسيه وبين جماعة الإخوان المسلمين، ليس هنا مكان تفصيل أسبابه ونتائجه، ولكنها في الوقت نفسه استدعت تأييد عدد من رموز الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية، فكتب العلامة المجدِّد الدكتور يوسف القرضاوي يقول: «إنه رحَّب بفكرة حزب الوسط، ويعتبرها حركة طيبة، ولعلها تكون فرصة للخروج من العزلة المفروضة على الحركة الإسلامية». وقال أيضًا: «أخشى على الحركة الإسلامية أن تضيق بالمفكرين الأحرار من أبنائها، وأن تغلق النوافذ في وجه التجديد والاجتهاد، وتقف عند لون واحد من التفكير لا تقبل وجهة نظر أخرى، تحمل رأيًا مخالفًا في ترتيب الأهداف أو في تحديد الوسائل» وقال عنهم د. توفيق الشاوي: «إن ما ذكره الدكتور القرضاوي من أسباب تبرِّر تأييده للمؤسسين يشاركه فيها كثيرون من ذوي الفكر والرأي الذي عرفتهم».

ولم يكن رد فعل الحكومة بأقل حدة من رد فعل الإخوان المسلمين، فقد قبض على ثلاثة عشر رجلاً، من بينهم وكيل المؤسسين نفسه، واتهموا بأنهم حاولوا «التحايل على الشرعية بتأسيس حزب سياسي»!! واستفزت هذه التهمة -التي ليس لها سابقة في التاريخ- بعض الكتاب، فقال: «إنها تهمة لا توجد في القانون المصري، ولا في أي قانون لبلد شمَّ رائحة الحضارة»، وقد أمسى الوسط «الحزب» «سجينًا في أشخاص هؤلاء الأبرياء من المواطنين الشرفاء الذين صدَّقوا أن من حقهم طلب تشكيل حزب سياسي، فاتبعوا القانون القائم رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بشأن الأحزاب السياسية، وتقدَّموا بطلب لتأسيس حزب الوسط، فانتهوا سجناء بتهمة جوهرها تصديق دعوى الديمقراطية. أما «الوسط» التيار الفكري، والاعتدال السياسي، والاعتراف بحق الآخر في الوجود، وبعطائه للشعب في الحاضر والماضي، والتعاون معه من أجل عطاء متجدِّد في المستقبل. الوسط الذي يمثل جمهرة المصريين من الرجال والنساء البسطاء. وهم في الغالب فقراء، لكنهم دائمًا صادقون ومخلصون ومتدينون وشرفاء. ضد التبعية والتغريب، ومع الشعب العربي في كل أرض ضد عدوه من كل لون، ومع المقهورين المسلمين والمسيحيين ضد الطغاة الظالمين.. بقلبه وعقله وشعوره، إن لم يستطع -من شدة الخوف- أن يفعل ذلك بيده أو بقلمه أو بلسانه.. هذا الوسط باقٍ.. لا يسجن، ولا يوأد ولا يفنى حتى يرث الله الأرض ومن عليها.. لأنه من جذور الأصول جاء.. وهي مهما طال بها ليل الابتلاء لا تحوَّل إلى عدم، ولا تكف عن الإنبات حتى يقف الليل والنهار عن التوالي والتكرار، فليكن شعار اليوم والغد: (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ).

ومن العلم أن لجنة شؤون الأحزاب لم توافق على تأسيس حزب الوسط، ولم يكن حظ الحزب أحسن حالاً أمام المحكمة المسمّاة «محكمة الأحزاب السياسية» في مجلس الدولة. وحاول المؤسسون -مرة ثانية- عادوا منها كما عادوا من المحاولة الأولى بغير طائل، وهم لا يزالون حتى اليوم يبحثون عن طريق يحصلون به على الشرعية القانونية بعد أن أعلنوا مراراً أن خيارهم هو: العمل العلني في ظل القانون مهما كان جائرًا، أو ضيِّق الصدر بالعمل الإسلامي، أو مقيِّداً للنشاط السياسي. وهو اختيار صحيح مهما خالفه بعض أهل الرأي فقد وافقه آخرون، ولو لم يكن له من أثر إلا تحريك المياه الآسنة في الحياة السياسية المصرية، وتشجيع تيارات العنف السياسي على الإعلان عن نبذها إياه، ومحاولتها تشكيل أحزاب سياسية، لكفى بذلك نجاحًا

ملاحظة خاتمة:

٥٤- إن التراكم الفكري لدى التيار السياسي الإسلامي حقيقة غير منكورة. والاختلاف بين أقطابه في بعض المسائل الحيوية واقع ثابت. وتباين قوة الاستجابة لدعوته من زمان إلى زمان، ومن فكرة إلى أخرى لا مراء فيه. لكن الذي يلفت النظر بشدة، ويدعو إلى البحث عن سبب له هو موقف الحكومات من دعاته ومؤسسيه والمستجيبين له.

لقد حورب الأفغاني في مصر والهند والحجاز وفارس والآستانة، ونفي وسجن وقيل: إنه مات مسمومًا!.

وسجن محمد عبده ثم نفي سنين عددًا، ولم يُسمح له بالعودة إلى بلاده إلا بعد أن طلَّق السياسة، واستعاذ بالله من لفظها العربيّ نفسه!.

وحورب حسن البنا، واتُّهم بكل نقيصة لتشويه سمعته، ثم لم يتركوه حتى انتهت حياته بالقتل في الطريق العام، ودفن دون أن يشيِّعه إلا أبوه وأخوه ونساء أسرته والسياسي القبطي الشهير مكرم عبيد!.

ولم يكن السنهوري عضوًا في أي تنظيم سياسي، ومع ذلك فقد اعتدي عليه بالضرب، والسب في مكتبه في مجلس الدولة وهو رئيس له، عند أول خلاف بينه وبين الحكومة حول مسألة دستورية! وقضى بقية حياته معتزلاً في بيته بضاحية المعادي يكتب أجزاء كتابه الموسوعة: «الوسيط في شرح القانون المدني المصري».

وسجن سيد قطب مرتين، قضى في محبسه الأول عشر سنين، ثم أعدم في محبسه الثاني!.

وسجن حسن العشماوي، وفرَّ مختفيًا في صعيد مصر ثلاث سنين، ثم هاجر فعاش غريبًا أكثر من خمس عشرة سنة حتى لقي ربه!.

وسجن توفيق الشاوي فلم يفرج عنه إلا لوساطة ملك المغرب (محمد الخامس)، وبقي مهاجرًا إلى أن سمح الرئيس السادات للمعارضين المقيمين في الخارج بالعودة إلى البلاد!.

وسجن أبو العلا ماضي، قبل تأسيس الوسط وبعده، ولا يزال -هو وجيله كله- يبحث عن وسيلة يقدم بها ما يملك من عطاء الخير لوطنه!.

ولا يزال الذين يعلنون انتماءهم لجماعة الإخوان المسلمين يلاحقون، ويحبسون، ويحال بعضهم إلى المحاكم العسكرية، وتصدر ضدهم أحكام متفاوتة، بتهم منها التآمر على خوض الانتخابات البرلمانية أو النقابية!.

فلمصلحة من يتم هذا؟ ولحساب أية أمة وأية فكرة؟ ومتى ينتهي هذا الوضع العجيب الذي يحرِّم على بلابله الدوح، وهو حلال للطير من كل جنس!! ومتى لا يقول الإسلاميون -المفكرون والسياسيون-:

أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود

هل يعرف الإجابة أو الإجابات أحد؟؟

الهوامش:

١. دكتور عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩، ج٢ ص١١.

٢. طارق البشري، في مقدمته لكتاب إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا، القاهرة ١٩٩٢ ص١٥.

٣. المصدر نفسه.

٤. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، رسالة دكتوراه سنة ١٩٢٦ من جامعة ليون، ترجمها إلى العربية وعلق عليها الدكتور توفيق الشاوي والدكتورة نادية السنهوري، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩.

٥. كتب في مقدمة الطبعة الأولى من «معالم في الطريق» إنه يجمع فصولها -على تفرقها- أنها معالم في الطريق، كما هو الشأن في معالم كل طريق! وهي في مجموعها تمثل المجموعة الأولى من هذه «المعالم»، والتي أرجو أن تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعات، كلما هداني الله إلى معالم هذا الطريق». الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ص ١٢.

٦. الفرد العربي ومشكلة الحكم، دار الفتح ، بيروت ١٩٧٠. والنص يقع في اثنتين وثمانين صفحة (٩٨-١٨٠) نشر ملحقًا بمسرحية سياسية رمزية عنوانها: «قلب آخر لأجل الزعيم»!

٧. توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، الطبعة الأولى، دار الوفاء ١٩٩٢، ص ٣٦٧ وما بعدها، وص ٤٦٢ وما بعدها حيث يرى أن اختصاصات الخلفاء أنفسهم كانت تنفيذية بحتة.

٨. تقدم وكيل مؤسسي الحزب المهندس أبو العلا ماضي بأوراق الحزب، وطلب تأسيسه في ١٩٩٦/١/٩، ويحمل إهداء الدكتور توفيق الشاوي على نسختي من كتاب «فقه الشورى» تاريخ ١٩٩٢/١/١٠. ثم في ١٩٩٨/٥/١١. تقدم عدد من الأعضاء السابقين في بعض الجماعات التي اتخذت العنف طريقًا للتغيير السياسي منذ أوائل السبعينيات بطلبات لتأسيس أحزاب سياسية، منها «حزب الشريعة» و«حزب الإصلاح».

٩. دكتور على عبد الحليم محمود، جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه، دار عكاظ جدة ١٩٨٠ ص ٣٥ و١٩٧.

١٠. محمد عبده، أسباب الحوادث العربية، نقلاً عن تاريخ الأستاذ الإمام لمحمد رشيد رضا، ج ١ ص ٣٥-٣٨. والنص نفسه في الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحقيق محمد عمارة، ج ١ ص ٥٢٩ من طبعة دار الشروق، ١٩٩٣.
١١. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠ ص ٦٨.
١٢. دكتور على الحليم محمود، المصدر السابق، ص ٢١٦- ٢١٧.
١٣. دكتور عبد المجيد النجار، المصدر السابق، ص٨٨.
١٤. دكتور على عبد الحليم محمود، المصدر السابق، ص ٢٢٠-٢٢٤.
١٥. أحمد أمين، المصدر السابق، ص ١٢٠.
١٦. العروة الوثقى، ٢١-٢٢ نقلاً عن عبد المجيد النجار ص ١١١.
١٧. دكتور محمد عمارة، مقدمة للأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده، ط دار الشروق ١٩٩٣ ص ١٤.
١٨. المصدر السابق، ص ٣٦.
١٩. المصدر السابق، ص ٤١-٤٤.
٢٠. المصدر السابق، ص ٤٨-٤٩.
٢١. المصدر السابق، ص ٥٣.
٢٢. المصدر السابق، ص ٥٦.
٢٣. المصدر السابق، ص ٥٧.
٢٤. دكتور عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص ١٤٨ وهو ينقل القسم عن أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ويذكر الدكتور محمد عمارة (٥٧) أن الإمام محمد عبده هو الذي كتب القسم المذكور، وأنه قام بعدة رحلات إلى لندن، وإلى بعض بلاد الشرق، ومنها مصر، لمهام سياسية تتعلق بهذا التنظيم وبقيادة العمل السياسي ضد الإنجليز، لا سيما في أثناء الثورة المهدية في السودان.
٢٥. محمد عمارة، المصدر السابق، ص ٧٥.
٢٦. المصدر نفسه ص ١٠٦، والنص من رد الإمام عبده على الكاتب الفرنسي «هانوتو» الذي نشرت جريدة «المؤيد» مقالات له تعرض فيها بالطعن لبعض أصول الإسلام، وردّ محمد عبده عليه بست مقالات في «المؤيد» نفسها. انظر الجزء الثالث من الأعمال الكاملة، ص ٢١٩.
٢٧. الأعمال الكاملة، ج١ ص ١٠٧. والنص من: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية المنشورة في الجزء الثالث من الأعمال الكاملة.
٢٨. المصدر نفسه، ص ١٠٩.
٢٩. محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام ، ج١ ص ٩١٣.
٣٠. محمد عمارة ، الأعمال الكاملة ، ج ١ ص ١٢٠.
٣١. جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة بتحقيق دكتور محمد عمارة، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٨ ص ٤٧٧.
٣٢. المصدر نفسه، ص ١٠٧ و١٨٣-١٨٤.
٣٣. دكتور إبراهيم البيومي غانم ، الفكر السياسي لحسن البنا، ١٩٩٢، ص ٢٠٠، والنص من مقال «السبيل إلى إصلاح في الشرق» لحسن البنا وهو منشور في ٢٥/ ٤/ ١٩٢٩.
٣٤. المصدر نفسه، ص ٢٠١.
٣٥. المصدر نفسه، ص ٢٠٣- ٢٠٤.
٣٦. المصدر نفسه، ص ٢٠٣- ٢٠٤.

٣٧. المصدر نفسه.
٣٨. المصدر نفسه، وهو ينقل من مقال لحسن البنا بعنوان : لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية منشور في ربيع الثاني ١٣٥٥هـ في جريدة الإخوان المسلمون الأسبوعية.
٣٩. مقال حسن البنا: هذه الثلاثة من أركان الإسلام: الدولة والقومية والعلم، منشور في مجلة التعارف في ٩ مارس ١٩٤٠ -المصدر السابق ص ٢٢٦.
٤٠. توحيد القضاء ، مقال لحسن البنا منشور في التعارف، ٤/٥/١٩٤٠- المصدر السابق، ص ٢٢٨.
٤١. المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
٤٢. المصدر نفسه، ص ٢٣٢ وهو ينقل عن مقال «ذكرى الظهير البربري» المنشور في ٢٠ صفر ١٣٥٢هـ.
٤٣. المصدر السابق ٢٣٥-٢٤٨.
٤٤. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، المصدر السابق، ص ١٩٨ -١٩٩.
٤٥. إبراهيم البيومي غانم، المصدر السابق، ص ٢٤٥- ٢٥٢ .
٤٦. المصدر نفسه.
٤٧. طارق البشري، المقدمة سالفة الذكر، ودكتور عبد المجيد النجار ، المرجع السابق، ص ١٧٩ وما بعدها، حيث يسمى حركة الإخوان المسلمين، وحركة الجماعة الإسلامية بقيادة أبو الأعلى المودودي «مشروع الإحياء الإيماني الشامل».
٤٨. مقدمة الطبعة الأولى من «معالم في الطريق» لسيد قطب، مكتبة وهبة، ١٩٦٤. ومن أول الفقرة (٣٩) إلى نهاية الفقرة (٤٠) هو كلام الأستاذ سيد قطب بترتيبه، فيما عدا العبارة الأخيرة فقد وردت قبل سابقتها في سياقها الأصلي.
٤٩. المصدر السابق، ص ١٤٢.
٥٠. نفسه، ص ١٤٤.
٥١. قارن: سالم البهنساوي، أضواء على معالم في الطريق، دار البحوث العلمية ، الكويت، ١٩٨٥؛ وسيد قطب بين العاطفة والموضوعية، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٨٦.
٥٢. من هؤلاء حسن العشماوي رحمه الله، وجعفر شيخ إدريس ويوسف القرضاوي وسالم البهنساوي وتوفيق الشاوي ومحمد فتحي عثمان وآخرون.
٥٣. الفرد العربي ومشكلة الحكم، بيروت ١٩٧٠، ص ١٠٥.
٥٤. السابق، ص ١٣٢.
٥٥. نفسه، ص ١٣٥- ١٣٦.
٥٦. المصدر نفسه ص ١٧٩ - ١٨٠.
٥٧. المصدر نفسه، ص ١٥٩- ١٦٠.
٥٨. طلعت رميح، الوسط والإخوان، مركز يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٧، ص ١٨١.
٥٩. المصدر نفسه، ص ١٨٢.
٦٠. دكتور رفيق حبيب، أوراق حزب الوسط، القاهرة ١٩٩٦، ومقاله في «الشعب» في ٢١/٥/١٩٩٦ بعنوان «ملاحظات تفصيلية على قرار لجنة الأحزاب برفض حزب الوسط».
٦١. طلعت رميح، المصدر السابق، ص ١٨٩.
٦٢. محمد سليم العوا، صحيفة «الشعب» في ٦/٤/١٩٩٦.