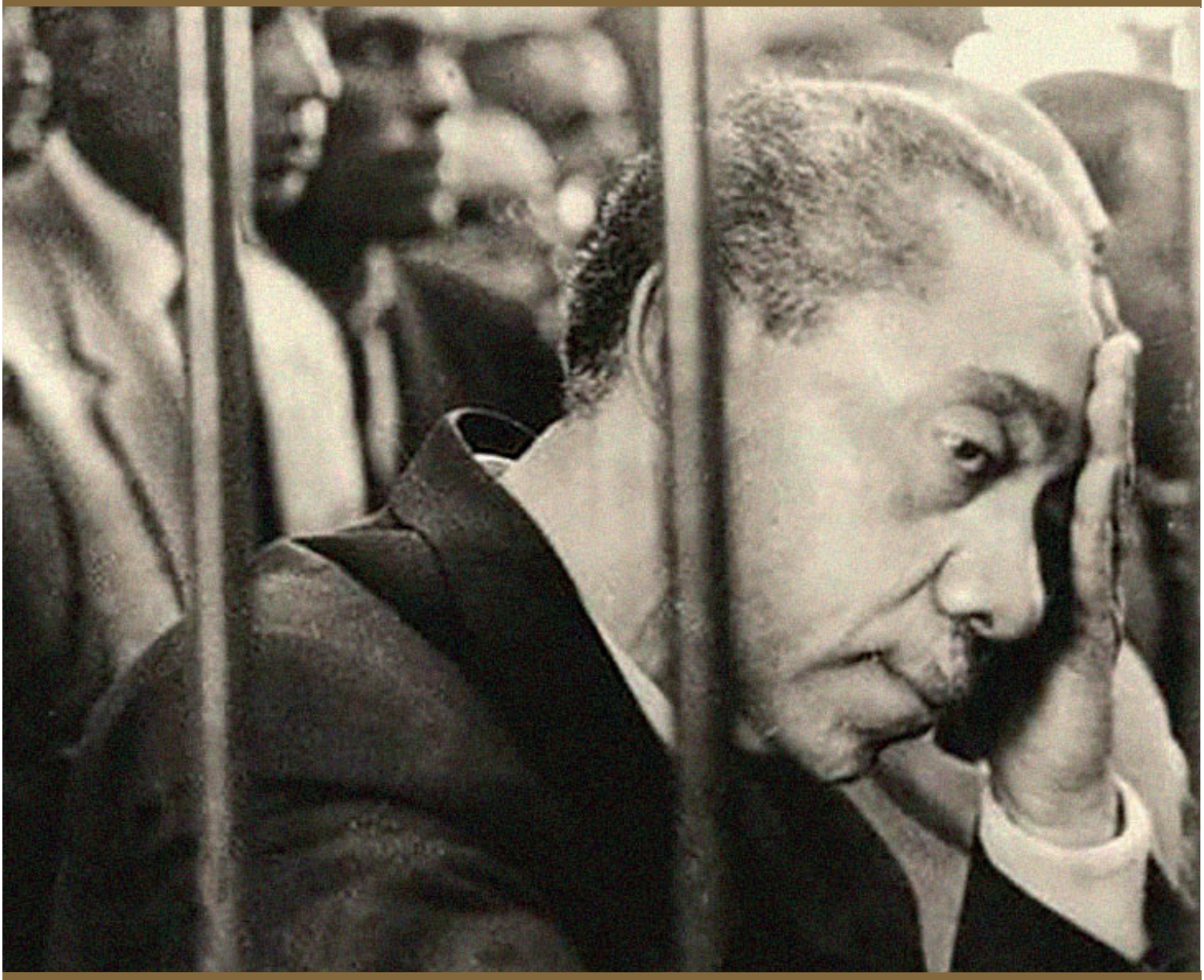
بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 16 أبريل 2018

دوائر التّوحيد عند سيّد قطب

من الإيمان الصّوفي إلى الانفعال الثّوري



رضا حمدي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

دوائر التّوحيد عند سيّد قطب[1]
من الإيمان الصّوفي إلى الانفعال الثّوري

1- نشر في الملف البحثي «التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي: الأعلام والنُّصوص» بتاريخ 22 فبراير 2018، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، إشراف بسام الجمل، تقديم أنس الطريقي.

ملخّص

أنشأ سيّد قطب في تفسيره للقرآن الموسوم بـ«في ظلال القرآن» شبكة من المفاهيم الدينيّة المتعالقة على نحو وثيق. وتدور هذه المفاهيم على أكثر المعاني تمييزاً للاعتقاد الإسلامي، ونعني بذلك معنى توحيد الله. وبعيداً عن مذاهب المتكلّمين القدامى الموغلة في التجريد، اختار قطب أن يقرن معرفة الذات الإلهيّة معرفة صحيحة بمتمّماتها في سلوك الأفراد وأنظمة المجتمعات المعاصرة، وبلاغة هذا الربط فيما يوحي به من تأكيد لمتانة الصلة بين الدين والدنيا، وتقرير أولويّة الديني على الدنيوي في المنظور الإسلامي. وفي هذا السياق ألحّ قطب على توضيح معنى «الألوهيّة» وما يفترق به عن معنى «الربوبيّة»، على الرغم من اشتراكهما في تعيين الدلالات المرتبطة بمعرفة الذات الإلهيّة. وهذا التمييز الذي استمدّه قطب من آراء أبي الأعلى المودودي، كان بمثابة المدخل لتقرير طبيعة الصلة القائمة بين الله والعباد. وقد تمحّض عنده مفهوم «الدينونة» لبيان صفة هذه الصلة القائمة على الخضوع التام والطاعة المطلقة لله ولأحكامه، بصفته صاحب السيادة الأوحد مثلما أشارت إلى ذلك عبارة «الرَّبّ».

ولكنّ هذا البيان الخاصّ لمعنى التوحيد لا يمتدّ أثره إلى الأفراد في علاقتهم بربّهم فقط، بل يشمل كذلك المجتمعات بأسرها. وهذا الشمول يقتضي أن تكون القوانين وقواعد السلوك الخاصّة والعامّة النافذة بين الناس هي التي وضعها الله بمقتضى ربوبيّته. وهذا يعني ردّ «الحاكميّة» إلى الله وحده، وعدم الاعتداد بالقوانين الوضعيّة التي يقرّرها الحكّام من بني البشر. ولذا فالعلامة على الإسلام ـ عند قطب ـ تظهر بقيام الحاكميّة، وغير ذلك «جاهليّة» خالصة. وفي تشخيص الأوضاع الراهنة، أكّد قطب أنَّ المجتمعات المعاصرة تشهد جاهليّة أكثر ضلالاً ممّا كان في الجاهليّة الأولى. ومن سمات كلّ جاهليّة أن يحكمها «الطاغوت»، فيمنع التحاكم إلى قوانين الله، ويغتصب الحقّ الإلهي في السيادة والحكم.

ولتصحيح هذا الوضع الفاسد، لا يرى قطب من سبيل غير العودة إلى التوحيد لاستمداد المعنى الحقيقي للدين، وتوظيف قوّته الروحيّة الدافعة في المعارك السياسيّة الراهنة، انتصاراً لهذا التأويل الخاصّ بجماعات «الإسلام الحركي».

مقدّمة

شكّلت عقيدة التّوحيد المقالة الأساسيّة للدّيانة الإسلاميّة. ولئن كان القول بالتّوحيد مشتركاً بين عدّة أديان، لا سيّما الأديان السّماويّة، فإنَّ الإسلام يفاخر بانفراده بالتّعبير عن المعنى الحقيقي لهذه المقالة، ويطعن في نقاوة التّوحيد عند سائر المعتقدات المخالفة. وتظهر أهمّيَّة التّوحيد في إحلاله المرتبة الأولى ضمن قائمة أركان الإسلام الخمسة، كما يظهر في نصّ الشّهادتين. وقد حملت الثّقافة الإسلاميّة علامات بارزة على محوريّة هذا الاعتقاد، سواء في علم الكلام أو الفلسفة أو التصوّف أو عند أهل الحديث. وبلغ التعلّق بهذه المقالة أن جعلتها بعض الفرق علامة مميّزة لها، على غرار المعتزلة الذين سمّوا أنفسهم «أهل العدل والتّوحيد». واتّسعت دائرة المجادلات بين أرباب الفرق والمذاهب المختلفة حول تحديد حقيقة المعنى القرآني للتّوحيد. وكثيراً ما تجاوزت تلك المساجلات العقديّة طابعها الفكري المجرّد، ليصبح الموقف من التّوحيد واجهة لصراعات دينيّة واجتماعيّة عنيفة بين طوائف ذات مواقع ومصالح متناقضة داخل المجتمع الإسلامي.

وقد شهد التّاريخ الحديث والمعاصر عودة الاهتمام بمسألة التّوحيد في سياقات فكريّة واجتماعيّة مختلفة. واستعاد الخلف جانباً من مجادلات السّلف، واجترح بعضهم معاني جديدة من وحي الإكراهات المعاصرة. وفي تفسير «في ظلال القرآن» لسيّد قطب ما يشهد على عودة الاهتمام بمسألة التّوحيد، والتوسّع في الإحاطة بدلالتها المتعدّدة، واستئناف العناية بهذا المعنى، إذ يوحي بظهور الحاجة إلى إحياء المقالات الدينيّة المؤسّسة، فإنَّه كان يحمل علامات انفعال معيّن بمعطيات الواقع الإسلامي المعاصر. وقد سعى هذا المفسّر إلى بلورة انشغاله بهذا الهاجس المزدوج عبر نسج شبكة واسعة من المصطلحات المتعالقة، استناداً إلى مفهوم التّوحيد. والنّاظر في نصوص تفسير «في ظلال القرآن» يلاحظ أنَّ معنى التّوحيد قد تشكّلت معانيه في قالبين اثنين: قالب للصّياغة الإيجابيّة التي تظهر تجلّيات معنى التّوحيد، وذلك عبر مصطلحات: الألوهيّة والربوبيّة والدّينونة والحاكميّة. وقالب آخر للصّياغة السّلبيّة عبّرت عنه مصطلحات أخرى تنقض مبدأ التّوحيد، على غرار الجاهليّة والطّاغوت. ويحمل التّوسّع في توزيع معاني التّوحيد على دوائر متعدّدة على مواجهة سؤالين اثنين:

- إلى أيّ حدّ توفّق سيّد قطب في تأليف نسق فكري منسجم مداره على معاني التّوحيد؟

- ما الغايات الكامنة وراء هذه الصّياغة المعاصرة لمقالة التّوحيد؟

1- التّوحيد: التّعريف الإيجابي

يُعدُّ تفسير سيّد قطب من أهمّ كتب التّفسير المعاصرة إلى جانب «تفسير المنار» لمحمّد رشيد رضا، و«التّحرير والتّنوير» لمحمّد الطاهر ابن عاشور[1]. وقد انفرد تفسير «في ظلال القرآن» باكتسابه شهرة واسعة منذ تأليفه أواسط القرن الماضي. وكان رواجه أكبر بين صفوف الشّباب من جماعة الإخوان المسلمين، وكذا في دروس عدد من الجامعات العربيّة وغير العربيّة.[2] ولم يكن قطب ينسب نفسه إلى أيّ اتجاه من اتّجاهات التّفسير المعروفة. وقد أعلن أنّه يفضّل فهم القرآن بالقرآن، معتبراً أنّ «الطّريق الأمثل في فهم القرآن ... أن ينفض الإنسان من ذهنه كلّ تصوّر سابق. ومن ثمّ لا يحاكم القرآن والحديث لغير القرآن»[3]. ولا شكّ أنّ أكثر ما يلفت الانتباه في هذا التّفسير شدّة انفعال صاحبه بمعاني الإيمان والورع والتّقوى، حتى غدا قريباً من دوائر التّصوّف. وقد ساعدته براعته الأدبيّة في التّوسّع في توليد المعاني وتشقيقها من ألفاظ القرآن وتراكيبه على نحو لا يخلو أحياناً من الرّونق والجمال الفنّي[4]. وكان موضوع التّوحيد من أبرز القضايا التي توسّع فيها قطب، باعتباره العلامة العقديّة المميّزة للإسلام، في مقابل خلط النّصارى بين ذات الله وذات المسيح، وخلافاً لاتّخاذ اليهود أحبارهم ورهبانهم أرباباً[5]. ومن أجل الإحاطة بهذه المقالة المركزيّة، ذهب هذا المفسّر إلى القول بوجود أصناف متعدّدة للتّوحيد.

والتّمييز بين أصناف التّوحيد يرجع إلى ابن تيميّة، في قوله بوجود ثلاثة أصناف من التّوحيد: توحيد الألوهيّة، وتوحيد الرّبوبيّة، وتوحيد الأسماء والصّفات. ووفق هذا المذهب فإنّ أنواع التّوحيد الثّلاثة اجتمعت في الآية (رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) مريم/ 65[6]. وفي تأويل ابن تيميّة أنّ ربوبيّة الله تعني سلطانه على السّماوات والأرض، وعلى كلّ ما فيهما من موجودات قائمة على أدقّ نظام وأحسن تدبير. وأمّا توحيد الألوهيّة، فيتلخّص في عبادة الله، والإخلاص في أدائها على أفضل الوجوه، مع الصّبر عليها. ويختصّ معنى توحيد الأسماء والصّفات بذكر الله بما سمّى به نفسه ممّا

1- ذهبت بعض الدّراسات إلى أنّ تفسير «في ظلال القرآن» «ليس تفسيراً للقرآن إذا ما قورن بتفسير المنار» ذي النّزعة العقلانيّة والتحرّرية. انظر:

O. Carré, **Eléments de la `aqida de Sayyid Qutb dans Fizilal al-qur´an**, Studia islamica 2000, p 165.

2. O. Carré, **Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyed Qutb, Frère musulman rad - cal**, éditions les Cerfs, 1984, p 27.

3- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، ط 32، 1423هـ/ 2003م، ج 30، ص 26.

4- انظر مثلاً صدى انفعاله بسورة الرّعد في قوله: «فإذا هي في مهرجان من الصّور والمشاعر والإيقاعات والإشراقات والتي ترتاد بالقلب آفاقاً وأكواناً وعوالم»، نفسه، ج 13، ص 2039.

5- نفسه، ج 3، ص 380.

6- قال أصحاب هذا التّأويل: إنّ عبارة (رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا) تدلّ على توحيد الرّبوبيّة. وعبارة (فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ) تدلّ على توحيد الألوهيّة. وعبارة (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) تدلّ على توحيد الأسماء والصّفات.

ينفرد به دون العالمين[7]. ويبدو أنَّ ابن تيميّة قد وضع هذا التّأويل في مقابل التّأويل الأشعري لمعنى التّوحيد. ومعلوم أنَّ الأشاعرة كانوا يقولون بوجود ثلاثة أنواع للتّوحيد: توحيد الذّات، ومعناه أنَّ الله لا ذات مثله، وهذا ما ينفي وجود شريك له، وتوحيد الصّفات، أي أنَّه لا يوجد لغير الله صفات مثل صفاته التي استحقّ من أجلها العبادة، وتوحيد الأفعال الذي يدلّ على أنَّ الله هو المتفرّد بالخلق وإيجاد الأشياء. والحقيقة أنَّ الخلاف في تعريف معنى التّوحيد قد اتّسع مجاله بين طوائف كثيرة من الفرق، وكان موضوع مجادلات واسعة بين علمائها، إلى حدود القرن السّادس للهجرة[8].

وفي الفترة المعاصرة أخذ الوهابيّون بمذهب ابن تيميّة في تقسيمه الثلاثي لمعنى التّوحيد. وسار على إثرهم آخرون، وإن أدخل بعضهم تعديلات متفاوتة على هذا التّأويل السّلفي. وكان سيّد قطب واحداً من أولئك الذين كانت لهم عناية خاصّة بموضوع التّوحيد. واعتبر هذا المفسّر أنَّ القرآن المكّي يكاد يكون متمحّضاً لبيان قضيّة التّوحيد، على اعتبار أنَّها حجر الزّاوية في الدّيانة الإسلاميّة، والعلامة المميّزة التي افترقت بها عن سائر الدّيانات الأخرى. وذهب هذا المفسّر إلى التّمييز بين ثلاثة أنواع من التّوحيد: توحيد الألوهيّة، وتوحيد الرّبوبيّة، وتوحيد الحاكميّة. وتظهر أولويّة هذه المسائل في مثل هذا السّؤال المركّب الذي ألقاه الكاتب في الصّفحات الأولى من تفسيره: «لمن الألوهيّة في هذه الأرض؟ ولمن الرّبوبيّة على هؤلاء النّاس؟» واسترسل منبّهاً على خطورة هذا السّؤال بالقول: «على الإجابة عن هذا السّؤال في صيغتيه هاتين، يترتّب كلّ شيء في أمر هذا الدّين. وكلّ شيء في أمر النّاس أجمعين! لمن الألوهيّة؟ ولمن الرّبوبيّة؟»[9].

1-1- توحيد الألوهيّة

في أقوال المفسّرين القدامى ارتبطت عبارة الألوهيّة بمعنى العبادة التي يتوجّه بها العبد إلى خالقه. وقد جاء عند الطّبري أنَّ الله «هو الذي يألهه كلّ شيء، ويعبده كلّ خلق». ونقل عن ابن عبّاس قوله: «الله ذو الألوهيّة والمعبوديّة على خلقه أجمعين»[10]. أمَّا سيّد قطب، فقد اختار أن يقرن الألوهيّة بمضمون شهادة «لا إله إلّا الله». ورأى أنَّها شهادة تخصّ الله وحده بالألوهيّة وتنفيها عن أيَّة جهة أخرى. وحصر الألوهيّة في ذات الله يوافق في القرآن إفراده بالملك والهيمنة والسّلطان والقهر. ومن ثمّ تتجلّى الألوهيّة في وصف الله ذاته في كثير من الآيات بـ«كونه الرّازق الذي يُطعِم ولا يُطعَم، فهو من ثمّ الولي الذي لا ولي غيره، الذي يجب

7- عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، **المختصر المفيد في بيان دلائل أقسام التّوحيد**، مكتبة ابن القيم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 1430هـ/ 2009م، ص ص 6، 7.

8- «أعلى الأسماء تحت الألوهيّة الأحديّة، والواحديّة أوّل تنزّلات الحقّ من الأحديّة، فأعلى المراتب التي شملتها الواحديّة المرتبة الرحمانيّة، وأعلى مظاهر الرحمانيّة في الرّبوبيّة وأعلى مراتب الربوبيّة في اسمه الملك، فالملائكة تحت الربوبيّة والربوبيّة تحت الرحمانيّة والرحمانيّة تحت الواحديّة والواحديّة تحت الأحديّة والأحديّة تحت الألوهيّة»، محمّد علي التّهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، ط 1، 1996، ج 1، ص 257.

9- سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 595.

10- الطّبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1425- 1426هـ/ 2005م، م 1، ص 76.

أن يسلم العبيد أنفسهم إليه وحده. وهو الذي يعذّب العصاة في الآخرة، وهو الذي يملك الضرّ والخير»[11]. ولذا اعتبر قطب أنَّ التّوحيد الإسلامي ليس مجرَّد توحيد ذات الله، وإنَّما هو توحيد إيجابي يتمثّل في توحيد الفاعليّة والتّأثير في الكون، وتوحيد السّلطان والهيمنة أيضاً[12]. وإذن فالخاصيّة الأولى للألوهيّة هي الخلق والإنشاء والإحداث للكون ولسائر الموجودات التي تعمّره. وتعود عناية الإسلام بتوحيد الألوهيّة وتنقيتها من كلّ شبهة شرك إلى تقديره أنَّ الفساد لا ينشأ إلّا من تعدّد الآلهة في الأرض، وادّعاء بعض النّاس الألوهيّة.

وإذ يراجع قطب تاريخ البشريّة يلاحظ أنَّ الإيمان بالله على الوجه الذي يسلّم له بالهيمنة على الكون وسائر الموجودات لم ينقطع في نفوس النّاس منذ أقدم العصور[13]. ونبّه إلى أنَّ فرعون مثلاً، رغم اتّصافه بالكفر الصّريح، فإنَّه لم يكن ينكر ألوهيّة الله، بل كان وقومه يشركون مع الله غيره من الآلهة المتعدّدة. وفي غمرة الحماس لمبدأ التّوحيد، أكّد قطب أنَّ فطرة الإيمان بالله لم تشوّه على امتداد التّاريخ الإنساني إلّا في العصر الحديث، وذلك عند ظهور موجة الإلحاد المعاصر لدى فئة محدودة، ويعني تحديداً أتباع الشّيوعيّة. ولا شكّ أنَّ الانفعال بالوقائع الرّاهنة كان وراء المسارعة باتّهام الخصوم المعاصرين من الشّيوعيين، وإغفال مذاهب القدامى من الدّهريين الذين سبقوا إلى إنكار أكثر المقالات الدّينيّة. أمَّا القول إنَّ الألوهيّة لم تكن محلّ إنكار عند الجاهليين، فيشكّك فيه هشام جعيّط في حديثه عن مبدأ التّعدّد الأصلي للآلهة في معتقد هؤلاء، بدليل الآية (أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ) ص/ 13[14].

ولكنَّ لفظ الألوهيّة، على أهمّيته، لا يدلّ إلّا على جانب معيَّن من المعاني الواسعة لمفهوم التّوحيد. وهكذا ذهب قطب إلى استنطاق معاني مصطلح ثانٍ، يشير إلى دائرة أخرى من معاني التّوحيد، ونعني بذلك: الرّبوبيّة.

1-2- توحيد الرّبوبيّة:

جعل الطّبري لمعنى كلمة «ربّ» دلالات كثيرة، اختصرها في ثلاثة أوجه رئيسة: السيّد المطاع، والرّجل المصلح للشّيء، والمالك للشّيء[15]. واختار قطب بدوره الاستناد إلى الدّلالة اللّغويّة في تعريف معنى الرّبوبيّة، فأشار إلى أنَّ الرّبّ في لسان العرب يطلق على السيّد، وعلى المتصرّف للإصلاح والتّربية[16].

11- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 7، ص 1023.

12- نفسه، ج 5، ص 764.

13- انظر حديث قطب عن فرعون في تفسير سورة الأعراف، وتحديداً قوله: «إنّ فرعون لم يكن يدّعي الألوهيّة بمعنى أنّه خالق هذا الكون ومدبّره، أو أنّ له سلطاناً في عالم الأسباب الكونيّة»، نفسه، ج 9، ص 1353.

14- «وجهة نظر العرب هي أنّهم يقولون بكلّ الآلهة، فالمسألة مسألة تعدّد أصلي وليست مسألة إشراك آلهة مع إله واحد»، هشام جعيّط، **في السّيرة النبويّة -2-، تاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة**، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط 1، كانون الثّاني (يناير) 2007، ص 92.

15- الطّبري، **جامع البيان**، م 1، ص 87.

16- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 1، ص 22.

ويبدو أنَّه كان أميل في اختياره إلى التّضييق فيما توسّع فيه القدامى بخصوص هذا المعنى، إذ ذهب إلى التّركيز على معنى الرّبّ المالك. وقد تجلّى ذلك في اعتباره أنَّ أهمّ خصائص الرّبوبيّة القوامة والسّلطان الذي يخضع النّاس، ويجتمعون تحت إمرته. والرّبّ يختصّ بحقّ إقامة النّظم والمناهج والشّرائع والقوانين والقيم والموازين[17]. وللاستدراك على ما في معنى الملك من سطوة توحي بالشدّة والقسوة، أشار قطب إلى أنَّ الربّ عند المسلمين تشدّه إلى مربوبيه صلة الرّحمة والرّعاية. وهذا يعني أنَّ ربّ المسلمين رؤوف رحيم، وصفاته هذه تخالف صفات الرّبّ الشرّير الذي يتربّص بعباده لإلحاق الأذى بهم، كما هو شائع في الثّقافة اليونانيّة مثلاً[18]. والذي يلحّ عليه قطب أنَّ معنى الرّبوبيّة يرتبط بالهيئة البشريّة التي تتشكّل على الأرض ليكون الله/ الرّبّ هو حاكمها والمتصرّف في أحوالها ومصائرها. وقد اعتبر أنَّ شرك العرب في الجاهليّة كان في هذا النّوع من التّوحيد، أي توحيد الرّبوبيّة، حيث عبدوا أرباباً متعدّدة وتقرّبوا إليها وتوجّهوا لها بالعبادة. والرّبوبيّة تمثّل ـوفق هذا التّصوُّرِ ـ المقياس السّليم لتمييز التّوحيد الصّحيح. ولاحظ قطب بكثير من الاستغراب أنَّ أناساً كثيرين يعترفون بالله خالقاً أوحد لهذا الكون، غير أنَّهم يعتقدون في تعدّد الأرباب. وهكذا يخلص صاحب تفسير «في ظلال القرآن» إلى أنَّ «الرّبوبيّة المطلقة هي مفرق الطّريق بين وضوح التّوحيد الشّامل الكامل، والغبش الذي ينشأ من عدم وضوح هذه الحقيقة بصورتها الواضحة. وهي مفرق الطّريق بين النّظام والفوضى في العقيدة».[19]

ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ التّمييز الذي أقامه قطب بين هذين الصّنفين من أصناف التّوحيد، كان قد استمدّه من التّعريفات التي وضعها أبو الأعلى المودودي في كتابه «المصطلحات الأربعة في القرآن». ويظهر هذا الاتّباع حتى في الأمثلة المستخدمة لبيان الفارق بين توحيد الألوهيّة وتوحيد الرّبوبيّة. ومن ذلك ما جاء في تفسير «في ظلال القرآن» من استدلال بسيرة فرعون الذي لم يكن يدّعي أنَّه خالق هذا الوجود، بل كان يزعم أنَّه صاحب الحقّ في حكم سائر المخلوقات. وهذا الدّليل يوافق ما سبق إليه المودودي في قوله: «ولم تكن دعوى فرعون الأصليّة بالألوهيّة الغالبة المتصرّفة في نظام السّنن الطّبيعيّة، بل بالألوهيّة السّياسيّة»[20]. والمقصود بالألوهيّة السّياسيّة الحقّ في الانفراد بالسّلطان على النّاس والتّشريع لهم، أي الرّبوبيّة عليهم.

وهذا التّأويل الذي اتّبع فيه قطب قول المودودي، منقول عن مذهب علماء التيّار السّلفي المأخوذ بدوره عن ابن تيميّة كما أسلفنا. وإذ أغفل قطب وشيخه المودودي ما جاء في التّصنيف السّلفي عن توحيد الأسماء

17- نفسه، ج 3، 406.

18- نفسه، ج 1، ص 23. وينسى قطب هنا أنَّ الوعي الدّيني عند القدامى يعتقد في وجود نوعين من الآلهة: الآلهة التي تؤازر الإنسان وتساعده، والآلهة التي تترصّده وتعاديه.

19- نفسه، ج 1، ص ص 22، 23.

20- أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، تعريب محمّد كاظم سباق، دار القلم، ط 5، 1391هـ/ 1971م، ص 71.

والصّفات، فإنّهما قد عدّلا كذلك في معاني كلّ من الألوهيّة والرّبوبيّة. وكان تعديلهما يقضي بمعاكسة ما جاء في تعريفات ابن تيميّة وأتباعه، فأسندت للألوهيّة معاني الرّبوبيّة، أي الخلق والتّدبير والملك والإحياء والإماتة وغيره. واكتسبت الرّبوبيّة معاني الحكم والسّلطان والتّشريع. والملاحظ في حركة المعاني المتبادلة بين هذين الفريقين، أنَّ التّأويل السّلفي لا يرى للتّوحيد دلالة على الحكم والسلطة والتّشريع، خلافاً لمذهب قطب الذي اعتبر أنَّ هذا المعنى السّياسي هو «مفرق الطريق» بين الإيمان والكفر. وبصرف النّظر عن اختلافات الفريقين في هذه المسألة، فالغالب على الظنّ أنَّ قولهما بالتّمييز بين الألوهيّة والرّبوبيّة لا يستند إلى دليل ثابت من النصّ القرآني، باعتبار ما جاء فيه من استخدام لهاتين العبارتين على وجه يؤكّد ترادفهما، لا انفراد كلّ منهما بدلالة خاصّة[21]. وإلى ذلك فإنَّ الحجج المستخدمة في إثبات هذا الوجه التّأويلي لا تؤيّد المذاهب المزعومة لأصحابها[22].

وقد حاول المودودي استثمار الدّلالة اللّغويّة للفظي (ربّ، وإله) لتقرير الفارق بينهما، غير أنَّه لم ينته إلى نتيجة حاسمة، إذ قرن الألوهيّة بالعبادة والطّاعة، وجعل للرّبوبيّة معنى الخوف والرّجاء بما يستوجب الطّاعة أيضاً[23]. أمَّا خلفيّة النّزاع في تأويل معنى هذين اللّفظين، فعائد إلى تباين الرّؤى بين أنصار الإسلام الحركي السّياسي من جهة، والمحافظين السّلفيين من جهة أخرى؛ فالفريق الأوّل يريد الاستفادة من القرآن لتأييد مذهبه السّياسي تحت عنوان إسناد الحكم لله وحده، في حين يهتمّ الفريق الآخر بترسيخ معنى التّوحيد وصونه من كلّ ما يتوقّعه من أشكال الشّرك. ولتسويغ التّوظيف السّياسي لمعاني التّوحيد ذهب قطب إلى استخدام مصطلحات أخرى ليثبّت بها تأويله لمعنى التّوحيد، وكان ذلك عبر حديثه عن لفظي الدّينونة والحاكميّة.

1-3- الدّينونة

مثلما تأوّل قطب لفظي الألوهيّة والرّبوبيّة على نحو خاصّ قصد تمييز العقيدة عن الشّريعة، فإنَّه سار على النّهج ذاته في تقديم رؤيته لمعنى الدّين، ولاستتباعات هذا المعنى على المخاطبين بالقرآن من المسلمين. وحرص على تكثيف هذا المعنى في: الدّينونة. ولفظ الدّينونة متواتر في الكتاب المقدّس، بشقّيه «العهد القديم» و«العهد الجديد». وكان له معنيان اثنان: معنى الإدانة التي يوجبها الخطأ، ومعنى يوم الدّين، أي يوم الحساب

21- في آيات كثيرة اجتمعت عبارتا "الله" و"ربّ"، دون أن يعني ذلك اختصاص أيّ منها بالمعاني المذكورة في هذه التّأويلات. انظر مثلاً الآيتين: (فَتَعَالَى اللهُ المَلِكُ الحَقُّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ العَرْشِ الكَرِيمِ. وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لاَ بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ) المؤمنون/ 116، 117.

22- انظر قول أتباع ابن تيمية في تحديد معنى الألوهيّة: (إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ) الصّافات/35. وكذا قولهم في إثبات معنى الربوبيّة (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) الأنبياء/25.

23- أبو الأعلى المودودي، **نظريّة الإسلام السياسيّة**، الدّار السعوديّة للنّشر والتّوزيع، ط 1، 1405 هـ/ 1985 م، ص ص 15، 16.

في العالم الآخر[24]. وفي المقابل يقلّ استخدام هذه العبارة في التّراث الدّيني الإسلامي، وإن استعملت، ففي سياق الحديث عن المسيحيّة، مثلما يتّضح ذلك عند القرطبي[25]. وفي المقابل تواترت في تفسير «في ظلال القرآن» عبارة الدّينونة بكثرة، وأصبحت مصطلحاً ذا حمولة دلاليّة خاصّة ضمن المنظومة الفكريّة لصاحب هذا التّفسير. وكانت هذه العبارة تحمل الدّلالة ذاتها في كلّ السّياقات، وهي الدّين الواجب في حقّ العباد، والذي يفرض عليهم العبوديّة لربّهم بتوجيه العبادة إليه وبطاعته. ولذا أكّد قطب أنَّ «المعنى الأوّل للدّين هو الدّينونة، أي الخضوع والاستسلام والاتّباع»[26]. وتكاد الدّينونة تكون مرادفاً لمعنى العبوديّة.

والدّينونة، وفق هذا المذهب، مطبوعة في الفطرة السّليمة لكلّ إنسان، لأنَّ التّسليم والانقياد إلى الله يمنح العبد من الطّمأنينة والثّقة ما لا يمكن له الظّفر به من غير طريق التّوحيد. وهذا التّسليم الطّوعي يجعل الإنسان منسجماً مع الكون من حوله، فلا يشعر فيه بالغربة أو الوحشة. ولا يخفي قطب ـ في غمرة انفعالاته الصوفيّة ـ أنَّه يستطيب «مذاق العبوديّة الرّاضية» التي تمنحها إيّاه هذه المعاني الرّوحيّة[27]. واعتباراً لخطورة معنى الدّينونة في الوجود الإنساني، فإنَّه لا ينبغي أن تبقى متروكة لاختيار العباد، لذا رفعها قطب إلى مرتبة الأصل العقائدي الذي لا يصحّ الإيمان بدونه. وذهب إلى مدى أبعد في تقدير مكانة الدّينونة، إذ جعلها أشمل من العقيدة ذاتها، فهي الدّين الذي يمثّل «المنهج والنّظام الذي يحكم الحياة»[28]. وكلّ من خالف هذا المنهج كان خارج دائرة الدّين الحقّ.

والدّينونة تمثّل موقف العباد تجاه الله، حيث تمتزج الطّمأنينة إلى الله بالإقرار بالفضل، مع الرّجاء والخوف. ولا يكتمل هذا الموقف إلّا إذا شمل مختلف مناحي الوجود البشري، فالعبد ملزم في كلّ ما يأتيه من فعل، أو ما يخطر بباله من فكر بتمثّل حالة دينونته لخالقه. وقد تواتر الإلحاح على فكرة شموليّة الدّينونة لمختلف نواحي الوجود البشري في مثل هذا القول: «والدّينونة لله وحده في كلّ تفصيل وكلّ جزئيّة من جزئيّات الحياة اليوميّة وتفصيلاتها ـ فضلاً على أصولها وكليّاتها ـ هي دين الله، وهي الإسلام الذي لا يقبل الله من أحد ديناً سواه»[29]. وإذ يقترب هذا التّوصيف من عمق التديّن الصّوفي، فإنَّه لا يذهل عن المشاغل الدنيويّة من خلال الإشارة إلى استيعاب الدّينونة للشّريعة والعقيدة معاً، فالدّينونة ليست تسليماً بالقلب وتعبّداً بالشّعائر فحسب، ولكنَّها أيضاً امتثال لأحكام الله في ما عظ، وفي ما دقّ من جزئيّات الأمور. وللدّينونة وجهان اثنان:

24- من معنى الإدانة ما جاء في مواعظ المسيح قوله: (لا تدينوا لئلا تدانوا، فإنّكم بالدّينونة التي بها تدينون تدانون)، الإنجيل كما دوّنه متى/7. وفي العهد القديم وردت عبارة الدّينونة في مواطن مختلفة. انظر مثلاً: هوشع/ 12، ويوئيل/ 3.

25- فسّر القرطبي الآية 17 من سورة المائدة (لَقَدْ كَفَرَ الذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ) بقوله: «وكفر النّصارى في دلالة هذا الكلام إنّما كان بقولهم: إنّ الله هو المسيح عيسى ابن مريم على جهة الدّينونة به»، القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تصحيح هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الرياض، د. ت، ج 6، ص 119.

26- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 10، ص 1643.

27- نفسه، ج 8، ص 1296.

28- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 9، ص 1435.

29- نفسه، ج 13، ص 2116.

وجه قهري وآخر طوعي؛ فالأوّل يتجلّى في القدر الإلهي القاهر والمهيمن على الوجود البشري، أمَّا الثاني، أي الدّينونة الإراديّة، فهي ما يصدر عن الإنسان من قبول إرادي لشرائع الله[30]. وبهذه المقالة التي تجعل القبول بالشّريعة شرطاً متمّماً لمعنى الإيمان يتقاطع مفهوم الدّينونة بمفهوم الربوبيّة، بما هي خضوع لأحكام الله والتزام بشريعته في كلّ شيء.

وتأكيداً للبُعد الدّنيوي للدّينونة، استدلّ قطب بالمأثور عن النّبي في تفسير «العبادة» بـ«الاتباع»، لا بإقامة الشّعائر الدّينيّة[31]. ويستند هذا الفهم إلى ذمّ الله أهل الكتاب لكونهم اتّخذوا رهبانهم أرباباً من دون الله، بمعنى أنّهم «أحلّوا لهم الحرام وحرَّموا عليهم الحلال، فاتّبعوهم، فذلك عبادتهم إيّاهم»[32]. ومراد المفسّر أن يقرن معنى العبادة بالتبعيّة للحاكم، معتمداً على مذهب أبي الأعلى المودودي في تعيينه لدلالة مصطلح العبادة في القرآن. ولاستبعاد المعنى الطّقوسي في العبادة، استدلّ قطب بجانب من ملابسات تاريخيّة التّنزيل القرآني، فذكر أنَّ المرحلة المكيّة لم تشهد فرض الشّعائر، ولكنّها كانت تأمر بالعبادة، أي الدّينونة لله والخضوع لأحكامه وأوامر نبيّه. والخلاصة التي تتردّد في كلامه عن الدّينونة أنَّ الإيمان بها هو المعادل الدّقيق لمعنى الإسلام، لذا يتواتر في تفسيره مثل هذا القول: «إنَّ الدينونة لله وحده هي مناط الإسلام. فلا قيمة لإسلام يدين أصحابه لغير الله في حكم من الأحكام»[33]. والذي يتأيّد به مذهبه في تحرير معنى الدّينونة هو كشف قيمتها عبر استعراض دورها في الماضي وفي الحاضر.

وحين يتأمّل قطب في تاريخ الدّينونة يلاحظ أنَّها كانت دائماً القضيّة الحاسمة التي يستبين بها سبيل النّظام عن سبيل الفوضى، فكلّما عرضت على العباد دعوة الرّسل إلى الدّينونة، انقسم النّاس إلى فريقين اثنين: فريق المكابرين وفريق المؤمنين. واعتبر أنَّ دولة الرّسول قد أرست أسس مجتمع الدّينونة لله في الأرض، بعدما تمكّن المؤمنون من التخلّص من العبوديّة لغير الله، وتمسّكوا بقاعدة الامتثال الكلّي لأحكام الشّريعة. وفي منافسة صريحة للإيديولوجيّة النّاصريّة القائمة على دعم حركة التحرّر العربي أعلن قطب أنَّ: «رسالات التّوحيد هي حركات التّحرير الحقيقيّة للبشر في كلّ طور، وفي كلّ أرض»[34]. وبمثل هذا

30- «إنَّ الدّين لا يستقيم إلا أن تكون الدّينونة الإراديّة لله في الحكم كالدّينونة القهريّة له سبحانه في القدر، فكلاهما من العقيدة»، نفسه، ج 12، 1968.

31- «ولقد كنّا دائماً نفسّر "العبادة" لله وحده بأنَّها "الدّينونة الشّاملة" لله وحده. في كلّ شأن من شؤون الدّنيا والآخرة»، نفسه، ج 12، ص 1902.

32- والأمر هنا يتعلّق بالتّفسير المنسوب إلى النّبي للآية: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ) التّوبة: 31.

«إنَّ "عبد" معناها: دان وخضع وذلل. وطريق معبد طريق مذلل ممهّد. وعبّده جعله عبداً أي خاضعاً مذللاً... ولم يكن العربي الذي خوطب بهذا القرآن أوّل مرَّة يحصر مدلول هذا اللّفظ وهو يؤمر به في مجرَّد أداء الشّعائر التّعبديّة. بل إنَّه يوم خوطب به أوّل مرَّة في مكة لم تكن قد فرضت بعد شعائر تعبّديّة! إنّما كان يفهم منه عند ما يخاطب به أنَّ المطلوب منه هو الدّينونة لله وحده في أمره كلّه وخلع الدينونة لغير الله من عنقه في كلّ أمره... ولقد فسّر رسول الله - صلّى الله عليه وسلم - «العبادة» نصّاً بأنّها هي "الاتّباع"» وليست هي الشّعائر التّعبديّة»، نفسه، ج 12، ص 1902.

33- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 14، ص 2145.

34- نفسه، ج 12، ص 1872.

التّشخيص، يخلص إلى أنَّ شرط تحرير الإنسان من سطوة هذا السّلطان الظّالم لا يكون إلّا بانتزاع السّلطة من هذه القوى وإسنادها إلى الله وحده، أي بكسب رهان الحاكميّة.

1-4- الحاكميّة

يعود وضع هذا المصطلح في العصر الحديث إلى المفكّر الباكستاني أبي الأعلى المودودي. وكان يشير به إلى السّلطة العليا، صاحبة السّيادة المطلقة التي تصدر عنها سائر القوانين والتّشريعات في المجتمع الإسلامي. ومثل هذه السّلطة لا تكون إلّا إلى الله وحده، فـ«ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو لسائر القاطنين في الدّولة نصيب من الحاكميّة، فإنَّ الحاكم الحقيقي هو الله. والسّلطة الحقيقيّة مختصّة بذاته تعالى وحده»[35]. والحاكميّة بما هي مصدر السّلطات العليا في المجتمع توافق معنى السّيادة La souveraineté في الفكر السّياسي الحديث. والحقيقة أنَّ حداثة مصطلح «الحاكميّة» يقابله قدم مدلوله، فأكثر ما شغل المسلمين الأوائل كان يتعلّق بمسألة الحكم[36].

ويرجع أشهر خلاف في موضوع استحقاق الحكم إلى نزاع الخوارج مع الإمام علي بعد حادثة التّحكيم، فقد نادى هؤلاء ببطلان تحكيم العباد، وأنَّه «لا حكم إلّا لله». وكان ردّ علي بأنَّ مقالتهم هي «كلمة حقّ يراد بها باطل». وكشف عن مقصدهم الحقيقي بقوله: «نعم إنَّه لا حكم إلّا لله، ولكنَّ هؤلاء يقولون لا إمرة إلّا لله، وأنَّه لا بدّ للنّاس من أمير برّ أو فاجر». وهكذا ميّز الإمام علي بين الحكم بمعناه الدّيني الذي لا يكون لغير الله، والحكم السّياسي الذي يكون بأيدي بشريّة بالضّرورة. وقد تبنّى الفكر الإسلامي مبدأ تفويض إمام من المسلمين يخلف مقام النبوّة فيهم، على أن تجتمع في يده جميع السّلطات في شؤون الدّين والدّنيا[37].

وجاء العصر الحديث ليقحم المسلمين في واقع جديد، تراجع فيه الاهتمام بالجوانب الدينيّة، خاصّة في مستوى أنظمة الحكم والشّرائع المسيّرة لها. وقد أوجد هذا الوضع الجديد شعوراً حادّاً بالحاجة إلى المقوّم الدّيني. وكانت الدّعوة إلى الحاكميّة مظهراً جليّاً لتلك الحاجة. ولم تكن دعوة المودودي إلى الحاكميّة سوى ردّ فعل على ما كانت تعاني منه الأقليّة المسلمة في شبه القارّة الهنديّة من ضيم وتعسّف وإهدار لخصوصيّتها الدّينيّة والثّقافيّة. وقد صاغ المودودي معالم نظريّته عن الحاكميّة في خضمّ الصّراع من أجل إقامة دولة خاصّة بالمسلمين تكون الشّريعة الإسلاميّة دستورها. وفي مصر كانت دعوة حسن البنّا مؤسّس حركة الإخوان المسلمين تستعيد جانباً من دعوة المودودي، فقد أخرج مسألة الحكم من دائرة الفروع ليرفعها إلى

35- أبو الأعلى المودودي، **نظريّة الإسلام السّياسيّة**، ص 28.

36- «أعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سلّ على الإمامة في كلّ زمان»، الشّهرستاني، **الملل والنّحل**، ج 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 2، 1413 هـ/ 1992 م، ص 13.

37- ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 159، المطبعة الأزهريّة، 1348 هـ / 1930م.

مرتبة الأصول الدّينيّة التي لا يستقيم أمر الدّين بدونها[38]. وهكذا تمّ ربط السّياسة بالعقيدة رأساً. وظلّت حركة الإخوان المسلمين على امتداد عقود متتالية ترفع شعار: «الإسلام هو الحلّ». وعلى رأس ذلك إخضاع نظام الحكم لقواعد الشّريعة الإسلاميّة. وكانت الصّياغة الأبرز لهذا التصوّر من إنجاز سيّد قطب في وضعه لنظريّة الحكم السّياسي القائم على مبدأ الحاكميّة، وما يتّصل بها من مفاهيم مساندة لها.

وقد تواتر ذكر الحاكميّة في تفسير «في ظلال القرآن»، وتركّز خاصّة في المواضع التي تمّ فيها تفسير الآيات التي تضمّنت عبارات: «حكم» أو «قضى» أو «أمر» أو «ملك» أو «شرع». ومن مجموع ما جاء في هذه المواضع يمكن للباحث أن يتبيّن معالم نظريّة عامّة حول الحكم في النّظام الإسلامي كما يفهمه سيّد قطب. ومدار هذه النّظريّة على مبدأ الحاكميّة الذي يتحكّم في كامل النّسق الفكري[39]. وينهض أساس هذه الحاكميّة على قاعدة عقيدة التّوحيد. وتدلّ عبارة «توحيد الحاكميّة» عنده على هذا الارتباط الوثيق بين المعنيين. وفي هذا السّياق جرى تأويل عبارة الشّهادتين على نحو يلزم بالتّصديق بالحاكميّة، فالمدلول الحقيقي لشهادة «لا إله إلاّ الله» «هو ردّ الحاكمية لله في أمرهم كلّه، وطرد المعتدين على سلطان الله بادعاء هذا الحقّ لأنفسهم»[40]. والحقيقة أنّ مثل هذه التّعريفات تظلّ خاضعة لانطباعات المفسّر أكثر من ارتباطها بدلالات موضوعيّة صارمة، بدليل ما تقدّم من إشارة إلى استنتاج معنى الألوهيّة من الشّهادتين كذلك.

والحاكميّة عند قطب نوعان: كونيّة وتشريعيّة. أمّا الحاكميّة الكونيّة، فتعني المشيئة الإلهيّة المحيطة بجميع الكائنات، وهي لا خلاف فيها بين الجميع. ولكنّ النّزاع في الثّانية، وهي الحاكميّة التّشريعيّة التي تشير إلى الأحكام التي أنزلها الله وأوجبها على عباده. ومن الواضح أنّ هذا القول بانقسام الحاكميّة إلى فرعين يناسب التّمييز بين الألوهيّة والرّبوبيّة. وهذا ما يتّضح في قوله: «وشهادة أن لا إله إلّا الله ليس لها مدلول إلّا أن تكون الحاكميّة العليا لله في حياة البشر، كما أنّ له الحاكميّة العليا في نظام الكون سواء، فهو المتحكّم في الكون والعباد بقضائه وقدره، وهو المتحكّم في حياة العباد بمنهجه وشريعته»[41]. أمّا محتوى هذه الحاكميّة ومادّتها التّشريعيّة فمقرّر بكتاب الله وبسنّة رسوله. والذي لا يمتثل لهذه الحاكميّة ينكر الألوهيّة التي من خصائصها الحاكميّة التّشريعيّة. ولا يتردّد قطب في اعتبار أنّ الشّريعة هي العقيدة في الإسلام. والإعلاء من شأن الحاكميّة يجد تبريره في كون الله هو الرّازق لعباده، وهذا يستوجب أن يفرَد بالحاكميّة والسّلطان على عباده. والحاكميّة بهذا المعنى تصبح نوعاً من الإقرار بالفضل لصاحبه.[42]وفي نغمة تبشيريّة استعرض قطب

38- حسن البنّا، **رسائل الإمام حسن البنّا**، المكتبة التّوفيقية بمصر، د.ت، ص ص 301، 320.

39- راجع: O. Carré, **Mystique et politique**, p 191

40- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 7، ص 1011.

41- نفسه، ج 8، ص ص 1255، 1256.

42- «إنّ المنهج القرآني يكثر من عرض حقيقة الرّزق الذي يختصّ الله بمنحه للنّاس، ليتّخذ منها برهاناً على ضرورة إفراد الله سبحانه بالحاكميّة في حياة النّاس. فإنّ الخالق الرّازق الكافل وحده هو الحقيق بأن تكون له الرّبوبيّة والحاكميّة والسّلطان وحده .. بلا جدال»، نفسه، ج 8، ص 1223.

جانباً من وعود الحاكميّة وإمكانيّات الخلاص التي تمنحها للعباد، فهي المدخل الوحيد إلى تحرّر الإنسان من كلّ القيود التي تكبّله. وبذلك تغدو أمل المقهورين والمضطهدين من بني الإنسان، بل إنَّ رسالة الإسلام إلى العالمين لا قيمة لها ما لم تحمل إليهم بشائر التّحرّر المطلق والنّهائي باعتناق هذه الحاكميّة.

والذي يظهر في تعريف الحاكميّة أنّها تكثّف، إلى جانب الألوهيّة والرّبوبيّة والدّينونة، المعنى الواسع والعميق للتّوحيد الإسلامي، كما استوعبه سيّد قطب. وفي هذا النسق الفكري احتلّت الحاكميّة المنزلة الأولى، بصفتها المظهر الأبرز لتجسيد معنى التّوحيد في واقع المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة، غير أنَّ التّأسيس النّظري لهذه الحاكميّة ما كان ليستقيم لولا الاستناد على دعامة متينة تتمثّل في تلك المصطلحات/ الرّوافد التي تشكّل منها معنى التوحيد. ويلاحظ في هذه الدّوائر الدّلاليّة أنَّها تتقاطع باستمرار على الرّغم ممّا بينها من تباينات دقيقة. ولكنّ قطب لا يكتفي بهذا التّعريف الإيجابي للتّوحيد، إذ عرض الوجه الآخر للمسألة، أي نقائض معنى التوحيد. وقد رأى ذلك متجسّداً في مصطلحين اثنين هما: الجاهليّة والطاغوت.

2- التّوحيد: التّعريف السّلبي

2-1- الجاهليّة

في القرآن تواتر ذكر عبارة الجاهليّة في أربع مناسبات هي: (آل عمران 154، المائدة 50، الأحزاب 33، الفتح 26). وقد جاءت كلّها في سياق الذمّ والأمر بالكفّ عن اتّباع أحكام الجاهليّة. وفي حدّ عبارة الجاهليّة جاء في لسان العرب: «الجاهليّة: زمن الفَترة ولا إسلام». والمقصود بهذا التّعريف أنَّ الجاهليّة هي المرحلة الزّمنيّة الفاصلة بين رسالتي عيسى ومحمّد. وذهبت أقوال أخرى إلى أنَّ الجاهليّة تمتدّ من عهد النّبي إبراهيم إلى زمن البعثة الإسلاميّة. والمهمّ في كلّ هذا أنَّ الجاهليّة تشير إلى المرحلة التّاريخيّة السّابقة مباشرة للعهد الإسلامي. وقد ذهب عدد من الكتّاب الإسلاميين إلى ربط الجاهليّة بالجهل والتوحّش بدليل ما ساد في فترة ما قبل الإسلام من ظلم واقتتال بين القبائل العربيّة. وفي هذا القول مجافاة لما تشهد به الآثار الأدبيّة الكثيرة عن منظومة القيم السّائدة في تلك المرحلة. ومع ذلك فإنَّ التّمسّك بالمقوّم الإيماني في النّظر إلى هذه المرحلة يفضي غالباً إلى إدانة الجاهليّة إدانة مطلقة لغلبة عقيدة الشّرك فيها. وقد كان هذا شأن سيّد قطب في حديثه عن الجاهليّة. والذي سوّغ له هذا الحكم هو ما كان يراه من تناقض صارخ بين الإسلام والجاهليّة. وإذا كان الأصل الأوّل للإسلام هو توحيد الألوهيّة، فإنَّ «الجاهليّة هي كلّ وضع لا يستمدّ وجوده من ذلك الأصل الوحيد الصّحيح»[43]. والمضادّة لا تقتصر على المعنى الدّيني فحسب، بل تتعدّاه لتشمل كلّ متعلّقات هذين النّموذجين المتعارضين، فكلّ معنى أو مظهر نبيل في الإسلام كانت الجاهليّة على الضدّ منه.

43- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 5، ص 623.

وتتجلّى مظاهر التّضادّ بين الجاهليّة والإسلام عند قطب في طبيعة الحياة الجاهليّة بكلّ أبعادها الأخلاقيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والتّشريعيّة.

وفي تفصيل هذه المضادّة تردّدت في تفسير «في ظلال القرآن» نعوت عديدة تكثّف معنى الوضاعة والانحطاط في الجاهليّة، فهي «سفح» تردّت فيه البشريّة، وقد جاء الإسلام ليرتقي بها من هذه المرتبة الدّنيا. ولهذا التردّي صور متعدّدة منها الانحراف الخلقي الذي يطلق الغريزة من عقالها ويعمل على «ترذيل المشاعر الفطريّة السّليمة التي تشمئزّ من الشّهوات العارية»[44]. ومن فساد فطرة الجاهليين أنّهم دنّسوا كلّ مظاهر حياتهم بما في ذلك طقوسهم الدّينيّة، فقد كانوا يؤدّون مناسك حجّهم عراة[45]. وحمل قطب بشدّة على الثّقافة الجاهليّة التي تصوّرها أشعارهم، إذ هي لا تختلف في قيمها عمّا هو متداول في سائر الثّقافات الوثنيّة الأخرى التي تتغنّى بالمجون وتشيد بالقوّة والظّلم. ولكنّ التجلّي الأبرز لمعنى الجاهليّة، إنّما يظهر بوضوح في الجانب التّشريعي، فأساسها الذي تنهض عليه هو الاحتكام إلى شريعة مناقضة لأحكام الإسلام. وبؤس الجاهليّة ـ وفقا لهذا المذهب ـ في كونها تستبدل الولاء لله بالخضوع لأهواء العباد، فهي: «في صميمها الرّجوع بالحكم والتّشريع إلى أهواء البشر، لا إلى منهج الله وشريعته للحياة»[46].

وقد تكرّرت الإشارة في ثنايا هذا التّفسير إلى أنّ الانحراف الأساسي الذي كان في الجاهليّة، ليس إنكار وجود الله، إنّما هو تلقّي الشّرائع في شؤون الحياة من غير الله والخضوع لأحكام البشر، أي الكفر بالرّبوبيّة وما تقتضيه من تسليم بحاكميّته، وتوجيهها إلى غير الله. ومن ثمّ كان الإلحاح على تأكيد القطيعة التّشريعيّة التي أحدثها الإسلام مع ما كان قائماً من أحكام الجاهليّة مخالفاً بذلك إقرار بعض الفقهاء بوجود تواصل تشريعي بين الجاهليّة والإسلام في بعض المسائل. وخلص قطب إلى أنّ هذه المفاسد الأخلاقيّة والثّقافيّة والتّشريعيّة التي اجتمعت في النّظام الجاهلي، لها نظائر في كلّ المجتمعات التي يخضع فيها البشر لحكم البشر، وهي بالتّالي غير مقصورة على الجاهليّة العربيّة التي واجهها الإسلام عند بدء دعوته. وعلى هذا الأساس فلكلّ حضارة جاهليّتها الخاصّة بها، فقد كانت لليونان جاهليّتها، وكذا وجدت جاهليّة فارسيّة وأخرى رومانيّة...إلخ. ولكنّ أشدّ الجاهليّات ظلماً للإنسان وبُعداً عن فطرته السّليمة ـ عند قطب- هي الجاهليّة المعاصرة.

بهذا المسار التّحليلي لفكرة الجاهليّة، انقاد الكاتب إلى بناء مقاربة خاصّة لتفسير التّاريخ البشري اعتبر بموجبها أنّ تاريخ البشريّة هو تاريخ الصّراع بين الجاهليّات والإيمان بالتّوحيد. وعلى هذا الأساس

44ـ سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 4، ص 601.

45ـ «فانظر كيف تصنع الجاهليّة بأهلها! ناس يطوفون ببيت الله عرايا فسدت فطرتهم وانحرفت عن الفطرة السّليمة التي يحكيها القرآن الكريم عن آدم وحوّاء في الجنّة»، ج 8، نفسه، ص 1283.

46ـ نفسه، ج 6، ص 891.

فـ«الجاهليّة ليست فترة ماضية من فترات التّاريخ، إنَّما الجاهليّة كلّ منهج تتمثّل فيه عبوديّة البشر للبشر»[47]، وباعتماد هذا المقياس لاحظ قطب أنَّ البشريّة لم تشهد سطوة لدورة الجاهليّة مثلما هو حاصل في هذه الفترة المعاصرة. وتبدي المقارنة بين الجاهليّة القديمة والجاهليّة المعاصرة لعيني قطب أنَّ الأولى كانت ـ على انحطاط درجتها ـ أرقى ممَّا هو مشاهد اليوم. وفي المستوى العقدي كانت الجاهليّة القديمة أكثر أدباً مع الله، فهي، وإن أشركت به غيره، فإنَّها كانت تقرّ له بالعلوّ. أمَّا الجاهليّة الحديثة، فإنَّها تأتمر بتعاليم أصنامها المعاصرة وتقدّس ما يصدر عنها وتنبذ كليّاً ما أمر به الله. ومن خصائص هذه الجاهليّة المعاصرة أنَّها تعتمد الخداع والتّضليل، فهي غالباً ما تقوم على وضع عناوين إسلاميّة تغطّي بها على أهدافها لتجد رواجاً بين المسلمين. وهذا شأن الذين يقرنون بين الإسلام والديمقراطيّة، أو الاشتراكيّة، أو غيرها من الشّعارات والمبادئ الحديثة.

والجاهليّة المعاصرة تتجلّى كذلك في أنماط من السّلوك الدّنيوي التّافه الذي لا يرتفع عن جنون مباريات الكرة ومجون الأفلام والرّقص وأصناف الملاهي. وهي تبرّر كلّ ذلك بشعارات الثّقافة والحضارة والتقدّم. ومن الدّعاوى الباطلة للجاهليّة الاستمساك بالعلم مقابل الغيب، والتّعويل على «حتميّة القوانين العلميّة» بدل الاطمئنان إلى «قدر الله»[48]. والجاهليّة المعاصرة تستبدل رابطة العقيدة بروابط الوطنيّة والقوميّة وغيرها، وتستمدّ منها رؤيتها للكون والمجتمع. والتمسّك بهذه الرّوابط الوثنيّة هو المقدّمة الضّروريّة للتخلّي عن أوامر الله وأحكامه[49]. ومن ثمَّ اعتبر قطب أنَّ أشدّ الدّعاوى إفساداً لواقع المسلمين اليوم هي التي تنادي بعزل الشّريعة عن واقع المسلمين بحجّة مموّهة ترى أنَّ أسّ الدّين يقوم على العقيدة وحدها[50]. وبهذا التّمويه يفتح الباب أمام اغتصاب الحقّ الإلهي في التّشريع كي يسند إلى العباد، وتعود من ثمَّ عبوديّة البشر للبشر، وهذا هو جوهر الجاهليّة.

ويلاحظ قطب، بكلّ أسى أنَّ «الجاهليّة اليوم ضاربة أطنابها في كلّ أرجاء الأرض، وفي كلّ شيع المعتقدات والمذاهب والأنظمة والأوضاع»[51]. ولكنَّ هذا الامتداد الواسع للجاهليّة ينبغي ألّا يحمل المسلمين المعاصرين على التّنازل لها بأيّ وجه كان، فالجاهليّة فساد كلّها ولا يمكن ترقيع أوضاعها، ولذا فإنَّ مقاومتها تصبح في حكم الواجب على الأمَّة الإسلاميّة المدعوّة إلى قيادة البشريّة إلى التحرّر من عبوديّة البشر، وردّ الحاكميّة إلى الله وحده، تجسيداً لعقيدة التّوحيد الصّافية.

47ـ نفسه، ج 4، ص 557.

48ـ «وقد ظلت الجاهليّة "العلميّة!" الحديثة تلج فيما تسمّيه "حتميّة القوانين الطبيعيّة". ذلك لتنفي "قدر الله" وتنفي "غيب الله". حتى وقفت في النّهاية عن طريق وسائلها وتجاربها ذاتها، أمام غيب الله وقدر الله وقفة العاجز عن التّنبؤ الحتمي! ولجأت إلى نظريّة "الاحتمالات" في عالم المادّة»، سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 9، ص 1476.

49ـ نفسه، ج 9، ص 1413.

50ـ «أهل هذه الجاهليّة يقولون: إنَّ الإسلام عقيدة ولا علاقة له بالنّظام العام الواقعي للحياة!»، نفسه، ج 7، ص 1083.

51ـ نفسه، ج 8، ص 1256.

وفي هذا الهجاء المطوّل للماضي والحاضر، كان قطب يستمدّ هذه الرّؤية التي وسمها بعضهم بالمانويّة ـ أي التي ترى أنَّ ما ليس من مجتمع الإسلام هو جاهليّة[52] ـ من أستاذه المودودي، فقد كتب هذا الأخير عن «الإسلام والجاهليّة». وكان يؤكّد باستمرار أنَّ الجرثومة التي يعاني منها جسد الأمّة الإسلاميّة في كلّ الأزمان هي الجاهليّة[53]. وقد حملت مثل هذا المقاربة للأوضاع المعاصرة أنصار قطب، على الانزواء والبعد عن مخالطة ما يظنّونه كفراً. وفي المقابل ذهبت فئة منهم إلى تكفير سائر المجتمع والدّعوة إلى محاربته من أجل دولة الإسلام التي تردّ فيها الحاكميّة إلى الله. وقد أكّد قطب أنَّ المعركة ضدّ الجاهليّة تقتضي مواجهة سلطة الطّاغوت التي تغتصب حاكميّة الله.

2-2- الطّاغوت

يجد التّأسيس لمبدأ سيادة الحاكميّة في النّظام السّياسي الإسلامي كامل مشروعيّته، عند سيّد قطب في جوهر العقائد الإسلاميّة، وعلى رأسها عقيدة التّوحيد التي تقرن الإيمان بالله بالامتثال لأحكامه. وقد كان عمل الجاهليّة، على امتداد التّاريخ يتّجه إلى إبطال هذا المسعى نحو سيادة الحاكميّة. وكان الطّاغوت هو أداة هذه السّيطرة الظّالمة.

ورد لفظ الطّاغوت في ثمانية مواضع من القرآن.[54] وجاءت كلّها في سياق الذمّ لاقتران الطّاغوت بالكفر ومخالفة سبيل الله. وقد تبع أكثر المفسّرين مذهب الطّبري في اعتباره أنَّ الطّاغوت هو كلّ من عبد غير الله سواء بقهر أو بمطاوعة، وسواء أكان المعبود إنساً أو شيطاناً أو وثناً أو صنماً أو غيره.

وفي تفسير قطب، يبدو هذا اللّفظ واقعاً على مسمّيات متعدّدة تشترك كلّها في صفة مجاوزة الحدّ. ومن ثمَّ اعتبر كلّ شرّ في عنفوانه وجبروته طاغوتاً، وكذا الشّهوة إذا اشتدّت واستبدّت بصاحبها تكون طاغوتاً[55]. ولكنَّ الكاتب يميل غالباً في تفسيره إلى ربط معنى الطّاغوت بدلالة مزدوجة تشير إلى الحاكم حيناً، وإلى الأحكام حيناً آخر، أي إلى الشّريعة التي يضعها الحاكم ويقوم على تنفيذها في النّاس بدلاً من شريعة الله. وفي هذا المعنى صارت أعراف الجاهليّة عنده طاغوتاً لكونها تأمر بغير شريعة الله. ورأى قطب أنَّ تاريخ الأمم الغابرة قد شهد تعاقب طواغيت استعبدوا النّاس وحكموهم بشرائع ابتدعوها، ومن أمثال هؤلاء فرعون. وبمثل هذا الفهم انقاد قطب إلى التوسّع في بيان صلة الطّاغوت بالقضيّة المركزيّة عنده، أي توحيد الحاكميّة، وذلك بتأكيد معارضته لمبدأ الشّريعة وإمكانيّة إقامتها في الواقع المعاصر.

---

52. O. Carré, **Mystique et politique**, p 73.

53- انظر: خالد النجّار، **أبو الأعلى المودودي**، شبكة الألوكة، ص ص 37، 38.

54- الآيات هي: البقرة/ 256-257، النّساء/ 51-60-76، المائدة/60، النّحل/36، الزّمر/17.

55- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 4، ص 448.

والطّاغوت في معناه الواسع عند سيّد قطب هو «كلّ سلطان لا يستمدّ من سلطان الله، وكلّ حكم لا يقوم على شريعة الله»[56]. ويحمل هذا التّعريف معنى المخالفة لعقيدة التّوحيد القائمة على الإقرار بألوهيّة الله في الكون، والخضوع لربوبيّته في حياة العباد. ولكنَّ تقدير قطب لحقيقة الطّاغوت يتجاوز مستوى مخالفة العقيدة ليصل إلى درجة المناقضة التامّة، ذلك أنَّ الطّاغوت ينهض على انتزاع سلطان التّشريع والحكم اللّذين هما أخصّ خصائص الألوهيّة. وفي ضوء هذا التّقدير فإنَّ الطّواغيت الذين عاندوا الرّسل وكفروا بالله، إنَّما فعلوا ذلك لتعبيد النّاس بمعنى إخضاعهم لسلطانهم وللأحكام التي وضعوها لهم. والذين اتّبعوا هذا الطّاغوت من النّاس لم يتوجّهوا إليه بطقوس العبادة من ركوع وسجود وغيره، بل قبلوا أحكامه وأطاعوا سلطانه. وأكثر ما كان يلحّ عليه قطب هو النّهي عن التّحاكم إلى الطّاغوت، وهو لا يخفي عجبه ممّن يدّعي الإسلام، ويقبل التّحاكم إلى الطّواغيت، معتبراً ذلك بمثابة العودة عن الإيمان. ولهذا يعلن صراحة: «إنَّ هذا الطّاغوت محرّم التّحاكم إليه»[57]. وحجّته أنَّ الله قد لعن اليهود لما انصرفوا عن شريعته وعبدوا الطّاغوت ورضوا بأحكامه فيهم.

وفي سياق الاحتجاج على بطلان اتّباع الطّاغوت، حرص قطب على بيان المفاسد التي يجنيها المرء من استبدال شرع الله بشريعة الطّاغوت، فعبادة الطّاغوت ذات تكاليف باهظة على الأفراد، ذلك أنَّه لا يمكن لأحد، في ظلّ حكم الطّاغوت، أن يأمن على حياته أو ماله أو عرضه. ومثل هذا الظّلم يستوجب مقاومة تؤدّي إلى التحرّر من هذا القيد. وإن آثرت الجماعة المؤمنة ألّا تخوض المعركة ضدّ الطّاغوت، فإنَّ هذا الأخير يفرض المواجهة مع كلّ من لا يرضى بسلطانه، مثلما حارب فرعون موسى[58]. ووفقاً لهذا التّشخيص الذي يقدّمه قطب، فإنَّ المعركة مع الطّاغوت تصبح أمراً لا مناص منه.

ومن البديهيّات عند قطب أنَّ الإسلام جاء ليغيّر وجه العالم، غير أنَّ السّبيل إلى ذلك يقتضي إبطال سلطان الطّاغوت. والمعركة الكبرى التي خاضها جميع الرّسل كانت مع الطّواغيت التي تعتدي على ألوهيّة الله وتنكر التّوحيد. واليوم، وفي ظلّ الجاهليّة المعاصرة تشتدّ المعركة بين الجماعة المؤمنة وبين الطّاغوت بلبوسه الجديد متخفّياً وراء أصنام الوطن والشّعب والحرّية وغيرها. وإذ تتمسّك الجماعة المؤمنة بالعقيدة بوصفها نفياً لكلّ دينونة، عدا تلك المتّجهة لله، فإنَّ الطّاغوت في صيغته المعاصرة لا يدّخر جهداً في التّرويع والتّرهيب. وأوّل من يستهدفه هذا التّخويف هو الدّاعية المعادي للسّلطة ـ من أمثاله ـ ثمَّ يمتدّ القمع ليطال

56- سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 6، ص 926.

57- نفسه، ج 5، ص 694.

58- "إنّ الطّاغوت يفرض المعركة فرضاً على الجماعة المسلمة، حتى لو آثرت هي ألا تخوض معه المعركة"، نفسه، ج 8، ص 1318.

الأتباع والأنصار[59]. ومن الواضح أنَّ قطب يلمّح في هذا المقام إلى تجربته الخاصّة ضمن حركة الإخوان المسلمين في مقارعة النّظام النّاصري. وفي إطار هذه التّلميحات، لا يملك الكاتب إخفاء انفعالاته الخاصّة فيعمد إلى إصدار ما يشبه الفتوى بتكفير الحاكم، بل ويصل به الغلوّ حدّ تكفير من رضي بحكمه، لتقديره أنّه ظهير له في المأساة التي يعيشها الدّاعية[60]. وينسجم هذا الموقف مع الاتّجاه العامّ لفكر صاحب تفسير «في ظلال القرآن»، فهو يصوغ تعريفاً للإيمان يخالف التّقليد السنّي، إذ يرى أنَّ كلّ جريرة مهما كانت تدخل في باب «الجاهلية الجديدة»، أو الإلحاد. وهذه الرّؤية تعود إلى أقوال «الحنبليّة الجديدة» في السّياسة الموروثة عن ابن تيمية وتلاميذه. وقد ذهب قطب إلى إلباس هذه الفتوى السّياسيّة قناعاً عقديّاً، عندما زعم أنَّ كفر الطّواغيت بحاكميّة الألوهيّة يخرجهم من الملّة. وما دام قد استبان له أنَّه يعيش في ظلّ مجتمع جاهلي يحكمه طاغوت، فإنَّه يرسم لنفسه ولأتباعه سبيل التّعامل مع هذا الواقع الشاذّ. وهكذا يضع اللّبنة الأخيرة في مشروع المواجهة التي اقتحمها صحبة رفاقه في جماعة الإخوان المسلمين لمحاولة إسقاط نظام الحكم القائم وبناء الدّولة الإسلاميّة، على قاعدة الفهم السّليم لمعنى التّوحيد.

ويظهر ممّا تقدّم أنَّ الجاهليّة والطّاغوت متلازمان، إذ كان أحدهما يقتضي الآخر. وهما في تلازمهما يسعيان إلى غاية واحدة هي تجسيد الكفر بالتّوحيد، ونقض استتباعاته في حياة الأفراد والجماعات. وإذ توسّع قطب في الحديث عن نقائض التّوحيد، فإنَّ مراده التّنبيه على المخاطر العظيمة النّاشئة من غيبة هذا المبدأ. ومن الواضح أنَّ هذا التّعريف السّلبي للتّوحيد عبر مصطلحي الجاهليّة والطّاغوت، إنَّما هو وسيلة لاستنهاض مشاعر المؤمنين كي يهبّوا للدّفاع عن المبادئ الرّوحيّة العظيمة التي أبرزها التّعريف الإيجابي للتّوحيد، كما عبّرت عنه معاني الألوهيّة والرّبوبيّة والدّينونة والحاكميّة. وهكذا يظهر جليّاً ذلك الازدواج الصّريح في تفكير قطب بين طمأنينة المؤمن الورع، وتوتّر السّياسي المتمرّد[61].

59- «إنّ الطّواغيت يتوجّهون أوّلاً إلى الدّاعية ليكفّ عن الدّعوة. فإذا استعصم بإيمانه وثقته بربّه، واستمسك بأمانة التّبليغ وتبعته، ولم يرهبه التّخويف بالذي يملكه الطّغاة من الوسائل ... تحوّلوا إلى الذين اتّبعوه يفتنونهم عن دينهم بالوعيد والتّهديد، ثمَّ بالبطش والعذاب»، سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 8، ص 1322.

60- «إنَّ الذي يحول دون تحوّل هذه المجتمعات الجاهليّة إلى النّظام الإسلامي هو وجود الطّواغيت التي تأبى أن تكون الحاكميّة لله، فتأبى أن تكون الربوبيّة في حياة البشر والألوهيّة في الأرض لله وحده. وتخرج بذلك من الإسلام خروجاً كاملاً... ثمَّ هو بعد ذلك وجود جماهير من البشر تعبد أولئك الطّواغيت من دون الله -أي تدين لها وتخضع وتتبع- فتجعلها بذلك أرباباً متفرّقة معبودة مطاعة. وتخرج هذه الجماهير بهذه العبادة من التّوحيد إلى الشّرك»، نفسه، ج 13، ص 2012.

61- كانت هذه الفكرة أساس أطروحة الكاتب الفرنسي أولفييه كاريه Olivier Carré في كتابه المشار إليه أعلاه.

الخاتمة

شكّل الحديث عن التّوحيد محوراً مركزيّاً في تفسير سيّد قطب «في ظلال القرآن». وإزاء كثرة المعنى في هذا المبدأ الدّيني المؤسّس، اختار المفسّر انتهاج خطّة محكمة توزّعت بموجها معاني التّوحيد على عدد من الدّوائر الدّلاليّة. وانقسمت هذه الدّوائر بدورها إلى صنفين: ما يعرّف التّوحيد من جهة معانيه الإيجابيّة، وما يعرّفه سلبيّاً بإظهار العناصر المناقضة له. والمقصد من الطريقتين واحد، وهو التّعريف بالتّوحيد من كلّ جوانبه، وإعادة إحياء جذوته في الوجدان الإسلامي المعاصر، على نحو يمكّن من استئناف مسيرة الأسلاف، والخروج من مأزق التأخّر الرّاهن. ولكنَّ اللّافت في أثناء تشكيل هذه الصّياغة المعاصرة لمعنى التّوحيد، أنَّ هذه المقاربة كانت تنحو منحى القراءة الإيديولوجيّة المحكومة بالمواقف المتشنّجة إزاء بؤس الواقع القائم. وقد أفضى هذا الغلوّ إلى إنتاج رؤية طوباويّة حالمة، تحتكر الكلام باسم الدّين، وتعلن عداءها لكلّ من خالفها ولم يقبل برؤيتها.

المصادر و المراجع

المصادر:

ـ قطب، سيّد، في ظلال القرآن، دار الشّروق، ط 32، 1423هـ/ 2003م (ثلاثون جزءاً).

المراجع:

ـ البنّا، حسن، رسائل الإمام حسن البنّا، المكتبة التوفيقيّة بمصر، د. ت.

ـ التّهانوي، محمّد علي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، ط 1، 1996.

ـ ابن عبد المحسن البدر، عبد الرزاق، المختصر المفيد في بيان دلائل أقسام التّوحيد، مكتبة ابن القيّم للنّشر والتّوزيع، ط 1، 1430هـ/ 2009م.

ـ الطّبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1425- 1426هـ/ 2005م.

ـ جعيّط، هشام، في السّيرة النبويّة -2-، تاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط 1، كانون الثّاني (يناير) 2007.

ـ ابن خلدون، عبد الرّحمن، المقدّمة، ص 159، المطبعة الأزهريّة، 1348 هـ - 1930 م.

ـ الشّهرستاني، أبو الفتح، الملل والنّحل، ج 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان ط 2، 1413هـ/ 1992م

ـ القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الرّياض، د. ت.

ـ المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمّد كاظم سباق، دار القلم، ط 5، 1391هـ/ 1971م.

ـ نفسه، نظريّة الإسلام السياسيّة، الدّار السعوديّة للنّشر والتّوزيع، ط 1، 1405 هـ/ 1985م.

ـ النجّار، خالد، أبو الأعلى المودودي، شبكة الألوكة.

- Carré, OLivier, Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyed Qutb, Frère musulman radical, éditions les Cerfs, 1984.

- Id, Eléments de la `aqida de Sayyid Qutb dans Fizilal al-qur´an, Studia islamica, 2000.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018