

اقرأ [٨٤٢]

وهم الإسلام
السياسي



رئيس مجلس الإدارة

م. رزق عبد السميع

المشرف العام على النشر
ورئيس التحرير

إيهاب الملاح

سلسلة اقرأ

صدر العدد الأول

سنة ١٩٤٣

تم التنفيذ بمركز زايد
للنشر الإلكتروني بدار المعارف
- ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة -
جمهورية مصر العربية

العلوي، سعيد بنسعيد.

وهم الإسلام السياسي / سعيد بنسعيد العلوي.

- القاهرة: دار المعارف، 2024.

132 ص، 16.5 سم.

تدمك 1 9515 02 977 978.

1 - الإسلام والسياسة.

(أ) العنوان.

تصنيف ديوي: 214.32

رقم الإيداع: 2024/28631

رقم أمر التشغيل: 1/2024/138

رقم الكونجرس: 7 - 842138 - 01 - 2

لا يجوز استنساخ أى جزء من هذا الكتاب بأى طريقة
كانت إلا بعد الحصول على تصريح كتابى من دار المعارف.

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

هاتف: ٢٥٧٧٧٠٧٧ - فاكس: ٢٥٧٤٤٩٩٩ E-mail: maaref@idsc.net.eg

اقرأ وهم الإسلام السياسي

د. سعيد بن سعيد العلوي

نوفمبر ٢٠٢٤م



اقرا

إن الذين عنوا بإنشاء هذه السلسلة ونشرها،
لم يفكروا إلا فى شيء واحد، هو نشر
الثقافة من حيث هى ثقافة، لا يريدون
إلا أن يقرأ أبناء الشعوب العربية. وأن يمتنعوا،
وأن تدعوهم هذه القراءة إلى الاستزادة من
الثقافة، والطموح إلى حياة عقلية أرقى
وأخصب من الحياة العقلية التى نحيها.
طه حسين



مقدمة

لا يتعلق الأمر، في عملنا هذا، بدراسة الإسلام السياسي من حيث هو ظاهرة - فذاك شأن علماء الاجتماع السياسي - ولستُ منهم، ولا يتعلق الأمر بنصّ ينشد المماحكة والجدل، فلست أبتغي ذلك، وليس عندي منزع لذلك.. وإنما الأمر يتعلق بمقاربة يصح نعتها بعمل تحليل الخطاب، خطاب «الإسلام السياسي»، وإرجاعه إلى مكوناته وثوابته، والكشف عن الآليات التي يعمل ذلك الخطاب بموجبها.

وقراءة خطاب «الإسلام السياسي» (أو محاولة ذلك) تستوجب منا التنبيه إلى أمرين اثنين:

الأول منهما؛ هو التحديد الدقيق للمتن الذي يشكّل مادة اشتغالنا في هذه المحاولة، والأمر الثاني؛ الإبانة عن المنهج أو السبيل الذي سلكنا في قراءة ذلك المتن.

فأما عن الأمر الأول؛ فنحن نقول إن المتن، موضوع الفحص، يتكون من ثلاثة أنواع من النصوص - نصوص تتباين فيها طرائق المقاربة ويختلف المنهج مع اتفاق في القصد المراد أو التقاء عند الهدف المرام بلوغه. ومن جهة الحقة الزمنية التي شملها النظر نشير إلى أنها فترة تربو على ستة عقود.

وعن النوع الأول؛ نوضح أن المقصود به الكتاب الجامع الذي يتوزع فصولاً ومباحث، مثلما يكون جملة أبحاث ومحاضرات التي تجمع بينها وحدة الموضوع. ذلك هو الشأن في مجمل كتابات «أبي الأعلى المودودي»، وهي المراد منا بالصنف الأول من النصوص التي تشكل مادة المتن موضوع الفحص والنظر. إن هذا المفكر الباكستاني هو مَنْ نقصد بنعت الزعيم الروحي لفكر «الإسلام السياسي» حين الحديث عن ذلك الفكر، ولسنا نحسب أن في هذا النعت إسرافاً في القول، ومبالغة في التقدير.

وأما عن النوع الثاني من النصوص التي يضمها متن

الخطاب (خطاب «الإسلام السياسي») فنحن نُرجعها إلى جملة النصوص التي قام بجمعها، والتأليف بينها، رفعت أحمد السيد في مجلدين اختار لهما «النبى المسلح» عنواناً.

وأما النوع الثالث -المخالف للنوعين المشار إليهما- فهو مما أمكن استخلاصه مما هو متداول في شبكة الإنترنت، ومشتت في المواقع والنشرات.

ونحن نجد أن الواجب يفرض علينا أن ننوه بالجهد الكبير الذي قام به، في هذا الصدد، الباحث المصري هاني نسيرة فنحن نتوجه إليه بالشكر والتحية. إذ مكّنا من العديد من تلك النصوص، مما وفرّ علينا جدا غير يسير أسعفنا في دراسة أعم وأشمل، وكتابنا الصغير هذا بعض من تلك الدراسة.

وأما عن «المنهج» الذي أخذنا به في هذه المحاولة المتواضعة، فهو أننا كنا نعمل الفكرَ بالنظر المقارن في أصنافٍ أو مكونات ثلاث من أصناف النظر السياسي

في الفكر السياسي عامة (على النحو الذي اعتدنا القيام به على امتداد عقودٍ من الاشتغال به في مجالي التدريس والبحث معًا).

الصنف الأول؛ هو جماع الفكر السياسي في الإسلام، في الأشكال التعبيرية الكبرى التي سلكها أرباب ذلك الفكر، وهم متكلمة الإسلام أو كبار علماء أصول الدين أولاً، ثم الفقهاء من رجال أصول الفقه خاصة ثانياً، ففلاسفة الإسلام (مثل الفارابي، ومن سلك نهجه في النظر الفلسفي) ثالثاً، وهم -رابعاً وأخيراً- مؤلفو كتب نصائح الملوك.

والصنف الثاني من النصوص المقصودة؛ هو نتاج الفكر العربي الإسلامي في المرحلة التي نتواضع على تسميتها «عصر النهضة» أو «الفكر العربي المعاصر». وأما المكون الثالث (أو الصنف الثالث من أصناف الفكر السياسي)؛ فنحن نعني به الفكر السياسي الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وبالتالي الفلسفة السياسية الغربية، في أكثر مراحلها قوة وتألقاً.

وفي قراءتنا للمتن المختار من نصوص «الإسلام السياسي» كنا نجهد النفس في القيام بما تستوجبه المقاربة الأكاديمية من مقتضيات المعارضة أو «المقارنة» حتى نخلص إلى النعت الأكثر مناسبة، والأقرب إلى الصواب والمنطق، في الحديث عن «الإسلام السياسي» مع ما في النصوص من ضحالةٍ وبعْدٍ عن سمة المنطق والفهم المعتادين.

وما نجد أن النظر والاجتهاد يسلمان إليه هو القول عن «الدولة الإسلامية» جملةً، على النحو الذي ترسم به، كما ترسم في خطاب «الإسلام السياسي»، أنها دولة الوهم، وأنها أبعد ما تكون عن التصور والتصديق، وما تقضي به طبيعة الاجتماع البشري، وتحكم به سنة الله تعالى في خلقه.

أخيراً... نودُّ في مقدمتنا هذه أن نعبر عن اعتراضنا بالإسهام بعملٍ في سلسلة «اقرأ» التاريخية العريقة، في حُلَّتِها الجديدة أو -بالأحرى- في إرادة معاودة السير

على الدرب الذي رسم معالمه الكبرى عظيمنا، وأحد رموز الفكر العربي المعاصر، الأستاذ الدكتور طه حسين. كما نودُّ أن نتوجه بالشكر للأخ الصديق إيهاب الملاح، المشرف العام على النشر والمحتوى بدار المعارف، ورئيس تحرير السلسلة العريقة الذي اقترح علينا أن نُدرج مساهمتنا المتواضعة هذه في إصدارات «اقرأ»، وهي السلسلة التي يرتبط ذكرها عند أبناء الجيل الذي ننتمي إليه بعمل «التعريف» و«التنوير».

ثم إن الشكر له إذ جعل من اسم العبد الضعيف فاتحة صدور «اقرأ» في مرحلتها التحريرية الجديدة، وإعادة صلتها مع ماضيها التليد - والله الموفق.

سعيد بنسعيد العلوي

(الرباط في ١٨ / ٨ / ٢٠٢٤)

الفصل الأول

الإسلام السياسي.. والدولة الإسلامية

«الدولة الإسلامية دولة شمولية، ربّما أمكنت مقارنتها بالأنظمة الشيوعية، والحكومات الفاشية».

(أبو الأعلى المودودي نظرية الإسلام وهديه في السياسة)

«الدولة الإسلامية» هي الصيغة الأكثر مناسبة في التعبير عن «الإسلام السياسي»: تصوّراً، وإيديولوجياً، وحركة. و«الإسلام السياسي» هو، في المقابل، القالب الأمثل الذي تكون «الدولة الإسلامية» قابلة أن تفرغ فيه. فلا يكون أحد طرفي العبارة (الإسلام السياسي والدولة الإسلامية) ممكناً إذاً إلا بوجود الآخر، وتحقيقه.

التفكير في العلاقة بين الإسلام السياسي، من جانب أول، والدولة الإسلامية، من جانب ثانٍ، هو ما يسعى هذا الفصل إلى الإبانة عنه، وبسط القول فيه، على نحو يبتغي رفع الغموض، وإماطة اللثام عن قضية شائكة كثر القول فيها. على أن التماس النظر الصحيح في المسألة، وتقصي السبيل التي تسلمنا إلى الوضوح الكافي في الفهم، أمران يحملان على الإجابة عن السؤالين الطبيعيين والمنطقيين اللذين يفرضهما المقام:

ما الإسلام السياسي؟ وما الدولة الإسلامية؟ وسيتبين لنا أن كلا السؤالين يستدعيان إثارة أسئلة أخرى عديدة، يأخذ بعضها برقاب بعض. أسئلة منطقية، تكاد تكون تلقائية، إذا لم يكن في الوسع الإجابة عنها، جميعها، على النحو الكافي، أو إذا ظهر أن الأجوبة عنها تبدو متعثرة أنا، بل وربما متعذرة أنا آخر، فإن ذلك لا يعني من بذل الجهد الأقصى في تحري الإجابة الصحيحة عنها، واجتناب الالتباس في القول فيها، ما وسع الأمر ذلك.

فما «الإسلام السياسي» أَوْلَا؟

ربّما سارع البعض إلى القول: أن «الإسلام السياسي» لا يصحّ اعتماده وصفًا موضوعيًا، أو تعبيرًا محايدًا عن توجّه سياسي، أو عن نظريّة عن اتجاه له في الواقع أنصار ومؤيّدون، وإنّما هو نعت يطلقه الخصوم، من التيّارات كافة التي تلتقي عند مناصبة العداء لكلّ الذين يقولون بمرجعيّة إسلاميّة ما في خطابهم السياسي.

وإذا كانت الخلافات بين التيّارات المشار إليها تكون عميقة في الغالب الأعم من الأحوال، فإنّها تلتقي عند مناهضة ما تقول عنه إنّهُ «الإسلام السياسي» استثناعًا، أو تهويلًا، أو هما معًا.

وقد يقع الاحتجاج من قبل القائلين إنّ «الإسلام السياسي» نعت إيديولوجي أكثر ممّا هو تصنيف موضوعي، تتوافر فيه الشروط الدنيا من الموضوعيّة، والروح العلميّة، بما عرفه تاريخ العقائد والفرق الكلاميّة في الإسلام من منحى مماثل، فالمعتزلة، في نظر خصومهم

من أهل السنّة خاصّة، هم «قدريّة» تارة، وهم يقذفون بنعت «المعطلة» تارة أخرى.

وأهل السنّة، في أعين أهل العدل والتوحيد، «حشويّة» تارة، و«مشبّهة» تارة أخرى.

والشيعة، كما يصفهم خصومهم من الفرق الإسلاميّة الأخرى المناوئة، «رافضة». وكلّ الذين جرى العرف بتصنيفهم في عداد «الخوارج» نسبة إلى خروجهم على علي بن أبي طالب فيما ارتضاه من التحكيم (وكلمة «الخروج» تقابل المعنى الذي يفيد لفظ «الثورة» في لغتنا اليوم) يرون في تسميتهم بالخوارج نوعاً من التحقير، أو الظلم على الأقل.

فعبارة «الإسلام السياسي» هي، قياساً على ما ذكرنا، تدخل في باب النعوت والصفات التي يلوّح بها الأعداء والخصوم، ومن ثمّ فالعبارة تكون من باب اللغو الذي لا يعتد به في الكلام المسؤول.

وقد يضيف هؤلاء المعترضون، ويحقّ لهم ذلك، أن الذين يلوّحون بالنعت المشار إليه لا يكتفون فقط بجعل

كلّ الذين يشيرون إلى الإسلام (في معرض الحديث في السياسة، أو القول في الدولة) في صعيدٍ واحد، بل إنهم، فضلاً عن ذلك، يخلطون بين ما يقولون عنه إنه «الإسلام السياسي»، وبين النزعة (أو النزعات) الإسلامية. والحال أن الأمر لا يكون كذلك، حتى بالنسبة إلى النمذجة التي يأخذون بها.

والحقّ أنّنا قد وجدنا الشأن كذلك في كتابات العديد من الدارسين الغربيين خاصّة، والحقّ، أيضاً، أن مسألة المرجعية الإسلامية تحتمل دلالات شتّى، وتستوجب وقفة توضيحية ضرورية. (ومن ثمّ فستظلّ العبارة في حديثنا موضوع تحفظ فيها، ومن ثمّ جعلناها بين مزدوجتين، ما لم نطمئن إلى ما يبرّر إطلاق النعت المذكور).

إذا ما تصفّحنا الدستور المغربي؛ فنحن نجد أن الوثيقة التشريعية المغربية العليا تقضي، في تصدير الدستور، بأنّ المغرب «دولة إسلامية ذات سيادة». كما نجد أن الفصل

الثالث من الدستور المذكور ينصّ على أن «الإسلام دين الدولة». وليس المغرب ينفرد، من بين البلدان العربيّة، على التنصيب في القانون الأسمى للدولة على الصفة الإسلاميّة للدولة، ولا على عدّ الإسلام المعين الأعلى الذي تستمدّ منه القوانين.

ومع ذلك فنحن نلاحظ أن الدستور نفسه يؤكّد (في الفصل السابع) حظر تأسيس الأحزاب السياسيّة على أساس قاعدة دينيّة، أو إثنيّة، أو جهويّة، أو لغويّة؛ إذ إن الفصل المذكور يعدّ أن التأسيس على أساس قاعدة ماثلة يتّصف بالتمييز المرفوض دستوريّاً من جانب، كما يعدّه، من جانب آخر، «متنافياً مع حقوق الإنسان».

ومرّة ثانية نؤكّد أن المغرب لا ينفرد من بين الدول العربيّة (والدول الإسلاميّة غير العربيّة أيضاً) بسلوك هذا المنحى.

ونحن لو اطلعنا على البيانات التي أصدرها الأزهر عن الحريّات العامّة، وعن الدولة المدنيّة، لوجدنا فيها

حديثاً صريحاً عن «دولة مدنيّة ذات مرجعيّة إسلاميّة». ودلالة هذا القول الأخير هي القول بانتفاء التعارض بين «الدولة المدنيّة» (والقصد بها، في نهاية التحليل، هو الدولة الحديثة، أو الدولة كما يحدّدها الفقه الدستوري المعاصر)، وبين المرجعيّة الإسلاميّة لتلك الدولة.

وإذا كان البعض يرى في هذا القول التباساً، أو جمعاً لما يتعذّر فيه الجمع، فإنّ فيه - على كلّ - نفيّاً لمقولة «الدولة الإسلاميّة»، وهذه، كما سنتبين ذلك، بعد قليل، عماد نظريّة الإسلام السياسي، وماهيّة الدولة في تلك النظريّة. لا يكفي، في الحديث عن الدولة، استحضار كلمة «إسلام»، ولا الحديث عن اعتبار الدين الإسلامي ديناً رسمياً للدولة حتى نكون في صلب الحديث عن «الدولة الإسلاميّة» كما يفهمها، أو يتحدّث عنها دعاة «الإسلام السياسي».

فلو أنّا عرضنا المسألة على هذا النحو لارتكبنا، في التقدير الأدنى، خطأين جسيمين؛ أوّلهما، أن دساتير

الدول التي تنعت الدولة فيها نفسها بالبلد الإسلامي،
وتصرّح باعتمادها الإسلام ديناً للدولة، تكشف عن
انتمائها للدولة الحديثة. بمكوناتها المؤسسية كافة،
وتحرص على تأكيد صفة «الدولة ذات السيادة»، والحال
أن دولة «الإسلام السياسي» تجاهر بمعاداة الدولة
الحديثة نظماً، ومؤسّسات، وتقول، وتكرّر القول: إن
ماهية الدولة التي يتوق «الإسلام السياسي» إلى إقامة
صرحها تنسف مبدأ السيادة من أساسه.

وثاني الخطأين الشنيعين هو أن العداء مستحكم
بين الدول التي تتحدّث عن المرجعية الإسلامية، وبين
«الدولة الإسلامية» التي تجعل «الإسلام السياسي»
هدفاً أساسياً لها لإقامتها، وليس يكون ذلك ممكناً إلا
بالإطاحة بالدولة الحديثة «ذات المرجعية الإسلامية»؛ إذ
إن هذه الأخيرة في قاموس «الإسلام السياسي» «دولة
الطاغوت»، والهدف الصريح المعلن هو الإطاحة بهذه
الدولة.

وهل نحن في حاجة إلى القول، من جهة ثانية: إن إعلان الحرب على «دولة الإسلام السياسي» من قبل الدولة الإسلامية ذات المرجعية الإسلامية؛ ليس ممّا هو في حاجة إلى تقديم الدليل عليه؟ قد يكفي في ذلك أن نتبّه إلى ما تطفح به نشرات الأخبار، وتقارير وزارات الداخلية في مختلف بلاد ودول «المرجعية الإسلامية» حتى تتبيّن حجم العداء المتبادل بين أنصار «الدولة الإسلامية» وبين الدولة (= الحديثة)، كما تحضر معنى وتشريعات في دساتير مختلف البلدان العربية والإسلامية غير العربية أيضاً.

يلزم، إذًا، في الحديث عن الصلة بين الإسلام وبين «الدولة الإسلامية»، أن نسلّك سبيلاً مغايراً لما اعتادت جمهرة الدارسين القيام به في هذا الصدد.

نقصد بهذا القول إنّنا في حاجة إلى اتباع منهجية أكثر صرامة. لسنا ندّعي بهذا أنّنا نسلّك طريق المعرفة العلمية الصحيحة، أو أنّنا لا نخشى الوقوع في الزلل، فهذا الأمر

الأخير يظلّ وارداً دوماً طالما كنّا نقدم على مغامرة الفهم.
ربّما كنّا في الواقع بصدد تجريب منهج لسنا، حتى
الآن، مطمئنين إلى منهج غيره، يكون في المقاربة أكثر
دقة وبعداً عن الخلل. والذي يبدو لنا أنّه المنهج الأكثر
ملاءمة لما نحن مقبلون عليه من فحص؛ هو أن نجرب
القيام بعملية مسح شامل لعينة كبيرة من النصوص التي
كتبها دعاة «الإسلام السياسي»، أو كانوا يحتكمون إليها.



تسلّمنا القراءة الاستنباطيّة - الاستقرائيّة إلى
استخلاص السمات العامّة الأربع الآتية في خطاب
«الإسلام السياسي»:

١ - السمة الأولى: المحوريّة، هي التقرير بأنّ الخلافة
ليست مؤسسة سياسيّة وكفى، وليست المؤسسة
العليا التي يوكل إليها إدارة الشأن السياسي في
الإسلام، يتعيّن القول الصريح: إن الخلافة ركن
من أركان الدين. والقول إن الخلافة ركن من أركان

الدين قول يعني أن هذه المسألة ترجع إلى العقيدة،
وأصول الدين.

ذلك أن ما كان معدوداً في أركان الدين يُعدّ مما لا
يستقيم أمر الدين إلا بوجوده، فإذا كان غائباً، فلا بدّ من
تحقيقه، والأمة جمعاء تأثم بذلك الغياب. ينتج عن هذا
منطقاً، وشرعاً (من جهة نظر دعاة «الإسلام السياسي»
طبعاً) أن إعادة الخلافة إلى الوجود الفعلي واجب، بل
فرض عين على كلّ مسلم (ذكرًا كان أو أنثى).

٢ - السمة الثانية: وهي ملازم منطقي للسمة الأولى،
هي التسليم بوجوب العمل بكلّ سبيل من أجل
إحياء الخلافة، وإذا لم يكن هناك من سبيل آخر
سوى اللجوء إلى العنف، فليكن الأمر كذلك.

٣ - من الناحية العمليّة ينتج عن هذا الاعتقاد الأخير
أمران اثنان حتميّان، من اجتماعهما ترتسم ملامح
السمة الثالثة؛ أوّل الأمرين: هو السعي إلى امتلاك
السلطة التنفيذيّة خارجاً عن الطرق السياسيّة

الحديثة المشروعة، وثاني الأمرين: معاداة الدولة الحديثة (فلسفة، ومؤسّسات، ونظماً) والعمل على الإطاحة بها بكلّ السبل الممكنة.

وحيث إن الاختيار الوحيد الموجود هو «الجهاد»، فليكن الأمر كذلك، مع الإقرار بأنّ الجهاد فرض عين على مجموع أفراد الأمّة، بما في ذلك من هم دون سنّ الحلم. والأمران، متى تمعنّا فيهما قليلاً، وجهان لعملة واحدة، فليس يكون أحد وجهي العملة ممكنًا إلا بوجود الوجه الآخر.

٤ - السمة الرابعة، وهي من مستلزمات الاعتقاد الصحيح عند دعاة «الإسلام السياسي»، هي القول بتكفير المخالف في الاعتقاد؛ فالمبدأ الأسمى عند هؤلاء الأقوام، والقاعدة الذهبية التي ترتدّ إليها كلّ القواعد الأخرى، هي تلك التي تقضي بتكفير كلّ من كان مخالفاً في الاعتقاد بأنّ الخلافة ركن من أركان الدين، فلا يستقيم معنى الدين وأمره إلا

بتحقيقها. ثمّ الاعتقاد بجانب ذلك بوجوب مخالفة الدولة القائمة، ومحاربتها، ما دام قد تبين أنّه لا سبيل إلى إقامة دولة الخلافة إلا بشن الحرب على الدولة القائمة في بلاد الإسلام؛ لذلك كان الحال عند دعاة «الإسلام السياسي»، مع اختلاف منازلهم ومشاربهم، هو الأخذ بقسمة ثنائيّة، قوامها: المؤمنون في جانب، وغير المؤمنين في الجانب الآخر. فكلّ من كان غير مؤمن (على اعتقاد دعاة «الإسلام السياسي») فهو كافر، وهذه عندهم بديهيّة لا تستدعي البرهان عليها، بل إنّها، بحسبانها بديهيّة، لا تحتل البرهنة عليها.

ولست أجد في القول في الفئة (أو الفئات) التي يلزمها حكم التكفير، عند أولئك الدعاة، أفضل من كلام رجل كان يُعدّ، حتى الأمس القريب، أحد شيوخ السلفيّة الجهاديّة، قبل أن يعلن «مراجعة موقفه». نقرأ لهذا الشيخ:

«هم وإن كانوا لم يكفّروا المجتمع جملة، لكنّهم كانوا أسرع الناس إلى تكفير المعين، حتى ما بقي في هذا المجتمع إلا فئة قليلة يرونها ما زالت على الإسلام. فهم يكفّرون الحاكم؛ لأنّه لا يحكم بما أنزل الله، وتبعاً لذلك يكفّرون كلّ ذوي المناصب الكبرى في الدولة، وكلّ منتسب لسلوك غير مدني من جند، وشرطة، ودرك، وحرّاس سجون، وغيرهم، فهؤلاء أعوان الطواغيت، وحكمه حكمهم. ويكفّرون القضاة؛ لأنّهم يحكمون بالقوانين الوضعيّة المعارضة لأحكام الله، ويكفّرون كلّ زوار الأضرحة والمزارات؛ لكونهم مشركين لله تعالى في عبوديته، ويكفّرون تارك الصلاة؛ لأنّ حكمه عندهم اتفاقاً، الكفر الأكبر، المخرج من الملة، ويكفّرون نواب البرلمان؛ لأنّهم يشرّعون دون الله، ويكفّرون كلّ من تلفظ بسبّ الله أو الدين، قصد بذلك أم لم يقصد، ويكفّرون كلّ من لم يكفّر المشركين على رأيهم، أو لم يكفّر اليهود والنصارى، ويكفّرون كلّ من رأوا أنّه استهزأ

بسنة النبي ﷺ، كمن سخر باللحية، أو لبس القصير من الثياب، ويكفرون السحرة ومن رضي بفعلهم، ويكفرون كل من عدّوه مظاهراً للمشركين، موالياً لهم، فماذا بقي في المجتمع بعد هؤلاء؟»^(١).

لا يبقى في المجتمع - بعد من عدّد الشيخ - أحدٌ، فذاك - بالضبط - هو ما يقصده دعاة «الإسلام السياسي».

وإذاً فإنّ صفة الإقصائيين تصحّ في حقّ دعاة الاتجاه الذي نحن بصدد القول فيه، تماماً كما تصدق على كلّ الذين يقولون بقسمة ثنائية يكون فيها كلّ من كان نقيضاً لمنزوع الإيمان، كما أسلم به «غيراً» بالنسبة إليّ. وبموجب المنطق هذا يكون، داخل المجتمع الإنساني، كلّ من كان

(١) رفيقي، محمّد أبو حفص، (أحد شيوخ السلفية الجهادية المعتقلين سابقاً) - سلسلة مقالات في جريدة «أخبار اليوم» المغربية (مراجعات لا تراجعات). العدد ١٣٧٥ من الجريدة المذكورة، ٢٧ / ٧ / ٢٠١٥ م.

مخالفاً لي ضدّي، وبالتالي عدوّاً من تحقّق لي محاربته، في
أضعف الإيمان، خصماً يتعيّن الاحتراس منه.
السمات الأربع المذكورة هي ما يشكّل موجّهات
خطاب «الإسلام السياسي»، ومن ثمّ يرسم القلب
الذي يفرغ فيه ذلك الخطاب. فما الشأن، الآن، في بنية
هذا الخطاب من حيث مكوّناته الذاتيّة؟ وما القول في
العناصر التي تحكم البناء الداخلي لذلك الخطاب؟
ذلك ما نحاول تبينه في الفقرة الآتية.

كما أسلمتنا قراءة المتن الذي وقفنا عنده إلى
استخلاص السمات الأربع المشتركة، التي وقفنا عندها
في الفقرة السابقة، فإنّ استنطاق خطاب المتن نفسه يجعلنا
نقول كذلك بوجود ثوابت أربعة في ذلك الخطاب.
ثوابت تحضر في صورة أزواج مفاهيميّة أربعة، في كلّ
زوج منها يقوم التقابل بين طرفين يُعدّ كلّ منهما نقيضاً
للآخر.

والتقابل بين الضدّين المتناقضين هو ما يلقي على الفهم الأضواء الضروريّة الكاشفة.

نعلم أن المنطقة (والآخذين منهم بالمنهج الجدلي خاصّة) يرون في التعريف (أو الحدّ) منحى أوّل هو التعريف بالإيجاب (مثلاً: الماء سائل لا طعم له، ولا لون، ولا رائحة)، ومنحى ثانياً هو التعريف بالسلب (الماء غير الخشب، غير النحاس، غير الحجر، غير القلم... إلخ).

وليس التعريف بالسلب بأقلّ أهميّة من التعريف بالإيجاب، لا بل إنّهُ قد يكون، في بعض الأحوال السبيل الوحيد الممكن في المعرفة. ولعلّ الأمر يكون، على العموم، كذلك في المسائل التي تتصل بالوجود السياسي والاجتماعي للإنسان. ولربما كان التعريف بالسلب يلقي على الفهم من الأضواء ما يعجز التعريف بالإيجاب عن تقديمه للباحث. ذلك أن أكثر المحاولات للتعريف

بالإيجاب لا تكشف، في خاتمة المطاف، إلا عن زيف
وخداع مقصود، أو غير مقصود.

الأزواج المفاهيمية الأربعة التي يسلمنا إليها استنطاق
خطاب «الإسلام السياسي»، في المتن الذي وقفنا عنده،
هي:

الإسلام/ الجاهلية، الولاء/ البراء، الحاكمية/
السيادة، دولة الخلافة/ دولة الطاغوت. وعند كل زوج
من الأزواج الأربعة هذه تلزمنا وقفة قصيرة، تتوخى
الإيجاز والتركيز.

١ - الإسلام/ الجاهلية

لا نجد في مرجعيات «الإسلام السياسي» قولاً أكثر
وضوحاً في التعبير عن التقابل بين الحدين (الإسلام/
الجاهلية) مما كتبه الشيخ سيّد قطب: «نحن، اليوم، في
جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم.
كل ما حولنا جاهلية: تصوّرات الناس، وعقائدهم،
وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم

وقوانينهم. حتى الكثير ممّا نحسبه ثقافة إسلاميّة، ومراجع إسلاميّة، وفلسفة إسلاميّة، وتفكيرًا إسلاميًا... هو كذلك من صنع هذه الجاهليّة»^(١).

فهناك الإسلام، وتحديدًا، ما يقصد سيّد قطب أنّه الإسلام، وهناك -في مقابله- الجاهليّة. كلّ ما ليس إسلامًا على النحو الذي يرضيه أهل «الإسلام السياسي» فهو، في كلمة واحدة تشتمل على الكل، جاهليّة.

«لا يعرف الإسلام إلا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي»^(٢). والشيخ المصري يستمدّ الفكرة بدوره من شيخه الروحي الباكستاني أبي الأعلى المودودي، غير أنّه يذهب بالفكرة بعيداً لتغدو بذلك مرجعيّة عليا في أدبيّات «الإسلام السياسي».

والنتيجة العمليّة هي الانتهاء، بالقسمة الثنائيّة، إلى منحى تبسيطي راديكالي، لا يتردّد لحظة واحدة في

(١) قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط ٨، ١٩٨٣ م، ص ٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٦.

إصدار الحكم القاطع بتكفير «الغير» المخالف لما يراه صاحب «معالم في الطريق»، والسائرون على خطوه من بعده.

ثنايئة الجاهليّة/ الإسلام زوج مفهومي أول ينظم خطاب «الإسلام السياسي»، ويؤسس القاعدة الأساس التي تحكم المنطق الذاتي لذلك الخطاب، وتوجّهه.

٢ - الولاء/ البراء

القصد بالولاء: موالاة «أهل الإسلام»، والانتصار لهم، وسلوك منهجهم في الحياة، والأخذ بما يأخذون به من اعتقاد دون تردد أو تقاعس في نصرتهم.

أمّا البراء (وهي، كما نلاحظ، كلمة تقع من الأذن العربيّة موقعاً غريباً نوعاً ما)، فالقصد منه التبرؤ من «أهل الجاهليّة». يسهب دعاة «الإسلام السياسي» في تعداد أنواع المنتسبين إلى الجاهليّة ممّن لا يصحّ إسلام إلا بالتبرؤ منهم، والمجاهرة بمعاداتهم. لا، بل لا يستقيم إسلام المرء إلا متى كان حرباً على «الجاهليّة» وأهلها، حرباً مستعرة لا تبقي ولا تذر.

فالولاء يعني، في الوقت ذاته، موالاته «أهل الإسلام» ومعاداة «أهل الجاهليّة»، معاداة لا يكفي فيها الاعتقاد القلبي المضمر، بل يلزم فيها إعلان الحرب على الجاهليّة من حيث إن الحرب (والأوجب عندهم أن نقول: الجهاد) «فريضة غائبة» يتعيّن إحياؤها، وفرض عين يلزم كلّ مسلم ومسلمة.

يمكن القول، في عبارة أخرى، إن البراء على الوجه الذي يفهمه دعاة التّيار، موضوع الحديث، هو الشرط الضروري والكافي لتحقيق الولاء على الحقيقة، فلا معنى للولاء إلا بالحرص، كلّ الحرص، على البراء من غير المؤمنين، والولاء شرط الإيمان الصحيح، وركن ركين من أركانه عند هؤلاء القوم.

٣ - الحاكميّة / السيادة

هذا هو الزوج المفهومي الثالث، والتقابل في طرفي الزوج المفهومي، وكما هو الشأن دومًا في الأزواج المفاهيميّة جميعها، تقابل بين مرجعتين اثنتين. تقابل

بين منظومتين ثقافيتين، لكلّ منهما بنيتها الخاصّة بها، ونظامها الذاتي الذي يتعلّق بها، والمنطق الداخلي الذي يحكمها ويوجّهها مثلما أن لكلّ منهما تاريخيتها، وبالتالي أسباب ظهورها وتكوّنها، حتى انتهت إلى ما هي عليه.

يحيل مفهوم «السيادة» على الفكر الفلسفي السياسي الحديث، وعلى الفقه الدستوري المعاصر. هو إذاً مفهوم يرجع إلى الفكر الغربي الحديث، ويتّصل بنشأة وتطوّر المجتمع السياسي الغربي الحديث، وبالتالي فهو أحد تجلّيات الحداثة، ونمط من الأنماط التعبيريّة التي سلكتها سيرورة التحديث في كلّ من الدولة، والفكر، والمجتمع الغربي.

وأما «الحاكميّة» (هذه الكلمة الغريبة الواقع على الأذن العربيّة) فهي، كما يشرحها الباكستاني أبو الأعلى المودودي (المنظر الأوّل لها، والمرجعيّة العليا المعتمدة عند دعاة «الإسلام السياسي»)، فتعني الأخذ بالقول القرآني الكريم ﴿إِن الْحُكْمُ لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧].

وإذا كان هذا القول، متى حمل على القصد البعيد منه، ممّا لا يجادل فيه أحد من المسلمين، فإنّ الخلاف الجوهرى بين عموم المسلمين وبين دعاة «الإسلام السياسى» يقوم على الرّفص الجازم والمطلق من قبل هؤلاء الأخيرين لتعبير مثل: «السيادة للشعب» أو آخر مثل: «السيادة للأمة»، وفي الرّفص المطلق أن يكون الشعب، أو تكون الأمة، مصدرًا في التشريع. وكما أن للولاء/ البراء مقتضياته المنطقية والعملية (على نحو ما أشرنا إليه أعلاه) فإنّ للحاكمية مقتضياتها المنطقية والعملية أيضًا، فهي تعني، من جانب أوّل، رّفص الدولة الحديثة (جملة وتفصيلاً) وتعني، من جانب ثانٍ، وجوب إشهار الحرب على تلك الدولة، وكلّ من والاها.

٤ - دولة الخلافة/ دولة الطاغوت

قياساً على القول: كلّ ما ليس «إسلاماً» فهو «جاهلية»، يصحّ القول (استناداً إلى المنطق الإقصائي

ذاته): كل نظام سياسي موجود، أو دولة قائمة، فهي «دولة الطاغوت» ما لم تكن «دولة الخلافة»، أو سعيًا نحوها. فالدولة التي تقرّر في دساتيرها أن الشعب مصدر السيادة، أو تعلن أن السيادة ترجع إلى الأمة، إنّما هي دولة «الطاغوت» في حكم دعاة دولة «الإسلام السياسي».

وكما أن للطاغوت أنماطاً شتّى من الظهور عند أتباع ما نشير إليه من مذهب (فقد يكون حزباً، أو عقيدة، أو نظاماً في الحكم، أو مؤسسات: برلماناً، مجالس نيابية، تنظيمات مدنيّة...)، فإنّ للدولة صوراً شتّى تتجلّى فيها، هي كلّ الصور والتجليّات الأخرى المناقضة لدولة الخلافة، والتي ترسم العلامات التي تكون بموجبها مخالفة لهذه الدولة الأخيرة.

وحيث إن الخطوة الأولى، الضروريّة والمنطقيّة، من أجل إقامة دولة الخلافة هي الإطاحة بدولة الطاغوت (أيّاً كانت تجلّيات الطاغوت) فإنّ سلوك سبيل العنف،

من أجل ذلك، يظهر في صورة الاختيار الوحيد الممكن. والنتيجة البعيدة التي ننتهي إليها هي أن الأخذ بهذا السبيل الأخير، استنتاجاً من التسليم بصدق الزوج (الخلافة/ الطاغوت) يشكّل ثابتاً بنوياً رابعاً، وعنصرًا فاعلاً من العناصر التي تنتظم بموجب العلاقة التي تقوم بينها لتكوين بنية «الإسلام السياسي».



علينا الآن، استكمالاً لما نراه من أجوبة عن أسئلة ضرورية يقتضيها الفهم الصحيح، أن نجيب عن السؤال التالي: هل في الإمكان أن ننسب «الإسلام السياسي» (في ضوء ما وقفنا عليه من سمات مشتركة في الخطاب، وما تبين لنا من ثوابت تحكم ذلك الخطاب) إلى الفكر السياسي في الإسلام، سواء تعلّق الأمر بأزمة التأسيس، أو بالحقبة القريبة منّا، تلك التي نعتها، في المعتاد، بعصر النهضة؟ ما نقصده بأزمة التأسيس في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام؛ هي تلك المراحل التي مرّ بها ذلك الفكر،

بدءاً من ظهور الكتب الأولى التي أرّخت للفرق الكلامية في الإسلام، وانتهاء بما جرى العرف على وسمه بكتب النصائح، أو مرايا الأمراء، مروراً بالمصنّفات الكبرى التي عرضت لقضايا التشريع السياسي الفقهي، دون أن تغفل ذكر مصنّفات امتزجت بالفكر الفلسفي الأفلاطوني - الأرسطي (كما هو الشأن عند الفارابي مثلاً) أو نهمل ذلك المؤلّف الفريد في الثقافة العربية الإسلامية، ونقصد به (مقدّمة ابن خلدون) من حيث إنّها كان للنظر السياسي في «المقدّمة» مكانة يصعب وصفها في جملة واحدة.

هي إذاً ثلاثة أصناف كبرى من المؤلّفات التي تنتسب، في تعبيرات مختلفة، إلى الأدب السياسي في الإسلام: كتب أصول الدين، وكتب الفقه، وكتب النصائح، أو الأدبيات السياسية الحكمية.

ليس من موضوعنا، بطبيعة الحال، أن نخوض في أمر تلك المصنّفات، ولا أن نعرض لتاريخ الفكر السياسي في الإسلام، ولا أن نجوّد فيما أثاره ذلك الفكر من

قضايا^(١). غير أن المقام (مقام الجواب عن السؤال المتعلّق بمكانة «الإسلام السياسي» من الفكر السياسي في الإسلام) يقتضي منا وقفة قصيرة، نشير فيها إلى طبيعة الانشغالات الفكرية في كلّ من الأصناف الثلاثة التي ذكرنا. نحاول ذلك، إذًا، مع مراعاة مبدأي الإيجاز والوضوح في العبارة.

تعرض كتب أصول الدين (علم الكلام) الإسلامية للمسألة السياسية في وجهين:

الوجه الأول، إذ تعرض للفرق الكلامية جملة: المعتزلة، الخوارج، المرجئة، الشيعة، أهل السنة، على نحو تعمل فيه على تلخيص آرائها مع التنبيه إلى الفروق التي

(١) ذلك ما شكّل دائرة اهتمامنا الأكاديمي عبر عددٍ من العقود. من بين كتاباتنا في الموضوع، انظر على وجه الخصوص: «دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي»، دار رؤية، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٩م. «الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي»، دار منتدى المعارف، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠م. «خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني»، دار رؤية، القاهرة، ٢٠٠٩م.

تقوم بينها (ذلك ما نجده، على سبيل التمثيل، لا الحصر، عند الشهرستاني في (الملل والنحل)، وعند الأشعري في (مقالات الإسلاميين)، وعند البغدادي في (الفرق بين الفرق).

والوجه الثاني، إذ يتناول صاحب الكتاب القضايا الكلامية الكبرى: العالم، الله وصفاته، النبوة... ليكون الفصل الأخير قولاً في الإمامة العظمى، أو الخلافة. (ومن المصنفات التي سلك أصحابها هذا السبيل

نذكر، على سبيل التمثيل طبعاً، وليس الحصر، ما فعله عبد القاهر البغدادي في (أصول الدين)، وعبد الملك الجويني - إمام الحرمين - في (الإرشاد)، وما سلكه أبو حامد الغزالي في (الاقتصاد في الاعتقاد).

والواقع أن الوجهين معاً يتكاملان. عن الوجه الأول نقول: قد يجب التذكير (أو التنبيه بالنسبة إلى جمهرة من القراء) أن تصنيف الفرق الكلامية على النحو الذي

اشتهرت به (معتزلة، سنّة، خوارج، شيعة ...) إنّما مداره اختلاف الرأي في المسألة السياسيّة المحوريّة، وهي مسألة الإمامة العظمى، أو الخلافة.

غير أنّ المسألة ليست، دومًا، بالوضوح والبساطة التي نتحدّث بهما اليوم، ذلك أنّ موضوع الإمامة ظلّ دائمًا متسرّجًا خلف ستائر وأقنعة إيديولوجيّة؛ إذا كان أصحابها ينجحون في اللجوء إليها حينًا، فإنّ التوفيق لم يكن محالفًا لهم في الأحوال كلّها. ذلك ما عملت على توضيحه في دراساتي، وأخصّ بالذكر منها كتابي (الخطاب الأشعري) حيث يتضح كيف أنّ المسألة السياسيّة هي العمدة والموجّه في النظريّة الكلاميّة برمتها^(١).

وعن الوجه الثاني نقول: إنّ صاحب التصنيف في الموضوعات الكلاميّة يبسط القول في القضية الكلاميّة في فصل يفرد لها.

(١) العلوي، سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري، مصدر سابق، انظر الفصول ٦، ٧، ٨.

في قولٍ وجيز نقول: إن المباحث الأساسية التي يعرض لها المتكلم في الفصل المتعلق بالإمامة هي كما يأتي: أول القول تساؤل عن الإمامة: أواجبة هي أم غير واجبة؟ وإذا كانت واجبة (والشأن فيها كذلك) فما مدرك وجوبها: أسمع (= النصوص الشرعية الواضحة من كتاب أو سنة) هو أم العقل؟
وثاني الأسئلة:

هل تتقرر الإمامة عن طريق النصّ على وجود إمام بعينه (= وصية أو عهد من الرسول ﷺ)؟ أم أنّها تثبت عن طريق الاختيار، اختيار المسلمين في كلّ عصر من العصور؟

وثالث الأسئلة: هل يجوز أن يتولّى أمر المسلمين رجل يوجد في وقته من هو أفضل منه؟ (وفي لغة المتكلمين: هل تجوز إمامة المفضل مع وجود الأفضل؟).

ورابع الأسئلة: هل خلافة الخلفاء الذين تعاقبوا على الخلافة صحيحة على الترتيب الذي تمتّ به (أبو بكر، فعمرو، فعثمان، فعلي) أم إنّها غير ذلك؟

ثمّ: ما القول فيما حدث بعد مقتل علي بن أبي طالب؟
والسؤال الخامس هو: هل تصحّ إمامة أكثر من إمام
واحد في العصر الواحد، وعلى أيّ نحو يكون ذلك
مقبولاً؟

لسنا نريد أن نسترسل مع علماء الكلام في أسئلة
أخرى كثيرة تتفرّع عن كلّ سؤال من الأسئلة الخمسة
المطروحة، غير أنّنا ننبّه إلى قضيّة كانت موضع خلاف
عقائدي جوهرية بين الشيعة (مع موقف أقلّ حدة
وراديكاليّة عند الشيعة الزيدية، ممّا لا يسمح المقام
بالوسع فيه) وهذا من جانب أوّل، وباقي الفرق الكلاميّة
من جانب ثانٍ (مع فروق بين هذه الفرق الكلاميّة من
معتزلة، وخوارج، ومرجئة، وسنّة).

والقضيّة موضع الخلاف الجوهرية هذا هي الآتية:
الإمامة عند الشيعة قضيّة تتّصل بجوهر الدين، فهي إذاً
مسألة اعتقاديّة، وبالتالي فهي ركن من أركان الدين، أمّا
عند باقي الفرق الكلاميّة، فهي ليست كذلك، إذ أنّه لا

علاقة للإمامة بجوهر الدين، هذا مع التسليم بأن نصب الإمام واجب، وبأن الإمامة واجبة.

تلك، إجمالاً، عناصر القول في المسألة السياسيّة عند علماء الكلام، وتلك صورة الإمامة في مصنّفات علم الكلام، أو أصول الدين. فعلى أيّ نحو كانت معالجة المسألة السياسيّة عند الفقهاء؟

يبدأ الفقه السياسي في الإسلام، من جهة النظر في مسألة الإمامة، من حيث ما انتهى إليه علم الكلام.

يعني هذا القول أن التشريع كان هو الهمّ الذي يسكن الفقيه، ويوجّهه. ذلك ما نلمسه، بوضوح تام، منذ الأسطر الأولى من كتاب (الأحكام السلطانيّة) لصاحبه أبي الحسن الماوردي، عمدة المذهب الشافعي في عصره (كما تنعته كتب الطبقات، ومصنّفات الوفيات)، والفكر الأشعري الذي تبلغ معه النظريّة الأشعريّة أبعد مدى وصلت إليه. يتناول الفصل الأوّل من الفصول العشرين، التي يتكوّن منها الكتاب المذكور، مسألة

الإمامة. ومنذ الفقرة الأولى من الكتاب يقطع الماوردي بوجوب نصب الإمام، وبأن قضية وجود حاكم، أو إمام، تستمدّ منه كلّ السلطات التشريعية في النظام السياسي الإسلامي، مسألة منتهية. وعلى كلّ فإنّه ليس من شأن الفقيه أن يخوض في قضايا جدليّة مجالها علم أصول الدين، حيث تتقرّر كليّات ومبادئ العلوم كلّها، كما يقول أبو حامد الغزالي.

ومن جهة التشريع الفقهي فإنّ الفقيه يثير القضايا ذات الطبيعة الإجرائيّة المباشرة. من ذلك التنبيه إلى أن الإمامة تستوجب أخذ جهتين بعين الاعتبار، لكلّ جهة أحكامها الفقهيّة من الوجوب والمنع، وكذا من حيث الحقوق والواجبات. فأما الجهة الأولى، فهي جهة «أهل الاختيار» (= المرشّحون لتولي منصب الإمامة العظمى). وأما الجهة الثانية، فهي الفئة التي يصحّ لها - نيابة - عن المسلمين جميعاً أن تختار للأمة إماماً (ولهذه الجهة الثانية عند الماوردي، بل عند جمهور رجال الفقه السياسي في

الإسلام السنّي، نعت معلوم، فهم «أهل الحلّ والعقد». والشطر الأخير من التسمية هو نعت للإمامة من حيث مبناها: ذلك أن الإمامة عقد يتمّ إمضاؤه بين طرفين: الطرف الأوّل هو المرشّح لها المتوافر فيه شروطها، والطرف الثاني هم «أهل الحلّ والعقد» الذين «يحلّون» و«يعقدون» (كما تعقد العقدة وتحلّ) نيابة عن أهل الإسلام في العصر القائم، وفي دار الإسلام على ما هي عليه.

وحيث إن التشريع الفقهي لأحكام الإمامة أمر مستحدث (يصحّ القول فيه: إنّه ممّا يستدعي اجتهاداً وإعمالاً للعقل الفقهي ما دام لم يُعرف له سابق من قبل)، فإنّ الفقيه يعمد إلى القياس على ما يمكن القياس عليه. والفقيه المشرّع يجد أن العقد الأكثر مناسبة للقياس عليه هو عقد النكاح، ولذلك فهو يقيس عليه في التشريع لأحكام الإمامة، من ذلك، مثلاً، الحكم بأنّ الإمامة تكون لمن كان الناس قد عقدوا له قبل غيره، ووجه

القياس هو الآتي: إذا فرضنا أن أبا البنت قد عقد لابنته بعقد زواجها بموجبه لزيد، ثم تبين بعد ذلك أن ابناً له كان يتوهم أن أباه قد مات (إذ أن غيبة الأب قد طالت أمداً بعيداً، حتى توهم الناس أنه قد مات)، ما حمله على التصدي لولاية أخته وتزويجها لعمره في تاريخ سابق على عقد النكاح الذي أمضاه الأب، فإن العقد الأخير يكون لاغياً؛ لأنه عقد متأخر.

وحيث إننا لا نريد أن نتوسّع في أحكام قضية الخلافة، إذ سنعرض لذلك في الفصل المقبل، فإننا نكتفي بالقول المجمل: أن معالجة الفقه لمسألة الخلافة كانت معالجة مبناها ومعناها هو التشريع الفقهي، وما يستوجبه ذلك التشريع من سنّ شروط الصحة والفساد، والحظر والإباحة، وتحديد ما يلزم الجهات التي تتصل بالإمامة العظمى في الديانة الإسلامية، وفي المجال السياسي الإسلامي إجمالاً.

وفي هذه الأمور كلها، فإن الاستمداد يكون من مصدري التشريع الكبيرين (الكتاب، السنة) من جانب

أول، ويكون الاستمداد، من جانب ثانٍ بعد ذلك، ثمَّ سار الأمر عليه في التاريخ العيني للإسلام.

تلمزنا، بعد هذا، وقفة قصيرة عند كتب النصائح والأدبيات الحكمية السياسية. هذا الصنف الثالث من المؤلفات التي تجعل من المسألة السياسية في الإسلام مادةً لتفكيرها، يعبر في حقيقته عن مظهر قوي من مظاهر الثقافة العربية الإسلامية في المرحلة التي نعتها بالعصر الكلاسيكي، وهو مظهر الانفتاح الهائل على تراث الحضارات الإنسانية التي كانت معاصرة للفكر الإسلامي في المرحلة التي نشير إليها، مرحلة نهل منها الفكر الإسلامي من التراث الإنساني الموجود أمامه دون كبير تردد، أو جنوح إلى الانكفاء على الذات.

تلك الحضارات هي على وجه الخصوص ثلاث: الفارسية، واليونانية (بتوسط اللغة السريانية)، والهندية، وقد يضاف إليها، في بعض الأحوال، شذرات من الأثر الروماني أيضًا. ومن كتب النصائح والآداب السياسية

الحكميّة، نذكر، تمثيلاً لا جرّداً إحصائياً شاملاً، مؤلّفات ابن المقفع (كليّة ودمنة)، (رسالة الصحابة)، (الأدب الكبير ...)، ونذكر ابن قتيبة الدينوري (عيون الأخبار)، ونذكر الماوردي (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أنواع السياسات والحكومات)، (نصيحة الملوك)، (أدب الدنيا والدين). ونذكر الغزالي في كتابه (نصيحة الملوك)، ونذكر (سراج الملوك) للطرطوشي.. والقائمة طويلة.

والفكرة المحوريّة، التي تصدر عنها هذه المؤلّفات جميعها، هي القول أن صلاح الأمم والممالك يكون في صلاح الملوك أوّلاً، ثمّ الكبراء ثانياً، ثمّ الرعيّة ثالثاً، مثلما أن فساد الممالك والأمم يكون في فساد هذه الأطراف المذكورة. غير أن الخطاب ينبغي أن يكون موجّهاً لرأس الدولة، وعقلها المدبّر. من أجل ذلك نرى المؤلّف يراكم الأمثلة والأدلة على صحّة هذه القضية، ويجتهد في إسداء النصائح العمليّة لإقامة الممالك العظيمة، متوجّهاً بالخطاب إلى السلطان، أو الملك، ليرشده إلى الأسلوب الصالح الذي يتعيّن انتهاجه للتعامل مع الفئات

جميعها (الخاصة والعامة)، مع الوزراء، وقادة الجيوش،
والولاة...

ثم إن كتب النصائح أو الآداب السلطانية تلك
تعرض، بعد ذلك، لمختلف أنواع الحكومات، فتدلُّ على
أسباب النجاح في الناجح منها، وتنبّه إلى أسباب الفشل
عند الطالح؛ حتى يمكن اجتناب الوقوع في الفشل.

لا يتعلق هذا النوع من الأدب بجدل كلامي، فليس
ذلك ممّا يخطر ببال المؤلّف أصلاً، ولا يتشوّف المؤلّف
إلى التشريع لأحكام عمليّة؛ إذ أن غايته التماس الحكمة
والموعظة، لا طلب التقنين والتشريع للدولة. ثم إن
الغاية، بعد ذلك، هي نشدان المتعة الفكرية، والإبحار
في عالم الثقافة الإنسانية المعروفة في زمانه.

فهل في الإمكان، بعد هذه الإشارات، أن ننسب فكر
«الإسلام السياسي» إلى أحد الأصناف الثلاثة التي وقفنا
عندها؟ هل في الإمكان أن نتحدّث في هذا الفكر الأخير
عن همّ جدلي، أو انشغال بإضفاء الشرعية على تاريخ

الإسلام على النحو الذي سار عليه منذ وفاة النبي ﷺ حتى قيام الدولة الأموية، ثم ما بعدها، على ما نجده في كتب علم الكلام؟ وهل في الإمكان، من جانب آخر، أن نتحدث عن انشغالٍ بالتنظير والتشريع عند دعاة «الإسلام السياسي»، كما نجد ذلك عند الفقهاء؟ وهل من سبيل إلى عقد نوع من المماثلة بين منحى الانفتاح على الغير والاقْتباس منه، على شاكلة ما أخذ به مؤلفو كتب النصائح السلطانية؟

لا شيء من ذلك كله ممكن في فكر ديدنه الإقصاء، والرفض، والتكفير. فلا صلة لفكر «الإسلام السياسي» بمباحث أصول الدين، ولا شيء يقربُه من عمل رجال الفقه السياسي، ولا مجال لتوهم رابطة تنسبه إلى ما خطته أقلام أصحاب كتب الآداب السلطانية، ومصنّفات السياسات الحكيمية. نطمئن إلى القول إذًا: أن من العسير على الدارس أن يجد لـ: «الإسلام السياسي» موقعًا مقبولًا في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام في تجلياته

الثلاثة التي عرضنا لها أعلاه. كما نحسب أن في مقدور الباحث أن يطمئن إلى حكم ثانٍ، يرافق الحكم السابق، ويؤكدده من طريق آخر: أن «الإسلام السياسي» لا يمتُّ إلى التاريخ العربي الإسلامي بصلة. وحيث كان الحال كذلك، فإنّ المنحى العلمي السليم يفرض علينا أن نقول بالأحرى: إن «الإسلام السياسي» يستمدّ تفسيره من الحاضر المباشر، ومن الواقع المعيش، عربياً وإسلامياً. وليس لنا أن نتوهم إمكان تقديم تفسير آخر خارج ذلك. نعم، عرف الإسلام، في تاريخه الطويل المتشعب، حركات سياسيّة، اتخذت صوراً تعبيريةً مختلفة، لعلّ أكثرها اقتراباً في المعنى مما نحن بصدد القول فيه حركات المهديّة (أو «المهدويّة» كما يقول البعض) بيد أن فكرة «المهدي» (أو «المهدي المنتظر») إذا كانت قد أذكت روح «الخروج» أو «الثورة» أو «الفتنة»، وما شابه من النعوت التي تحفل بها كتب التاريخ العربي-الإسلامي، فإنّها تظلّ، من أوجه كثيرة، مباينة للمبدأ الذي ينهض

«الإسلام السياسي» على أساسه، ومغايرة للأيدولوجية التي توجّهه.

صفوة القول، إذًا، أن «الإسلام السياسي» (كما اجتهدنا في رسم ملامحه في الفقرات السابقة) نمط من التصور والسلوك معًا، لا يجدان تفسيرهما إلا في الحاضر المعيش. وفي فهم الأسباب التي جعلت ظهور «الإسلام السياسي» أمرًا ممكنًا، بُذلت محاولات عديدة في هذا الصدد.

محاولات كان التوفيق ملازمًا لها في الأغلب الأعم من الأحوال. محاولات قام بها باحثون ينتسبون إلى علم الاجتماع السياسي تارة، وإلى حقل العلوم السياسية تارة أخرى، ومحاولات من أجل فهم «ظاهرة الإسلام السياسي» (على نحو ما ألمحنا إلى ذلك في مقدّمة الكتاب). في كتاب صدر تحت عنوان «إرهاب العهد الجديد: من التوين سنتر إلى شارلي» (إشارة إلى البرجين الشهيدين في نيويورك من جانب، وإلى مجلة «شارلي إيبدو» الفرنسية

من جانب آخر) كتب أحد المتخصّصين في الدراسات الإسلامية والمنشغلين بقضايا الإرهاب:

«يتعيّن علينا، من أجل فهم أفضل للسبب الذي أدّى إليه هذا الصعود الجارف للظاهرة، أن نتخلّص من سوء فهم يعلّق بالمصطلحات التي يكثر تداولها، ويقتضي للأمر تدقيق القول فيها. فلفظ «الإسلاموية» (- isla isme) مشتق بالفعل من كلمة «إسلام» والغرض أن يدلّ على «عقيدة الإسلام». غير أن الملاحظ هو أن نعت «الإسلاموية» هذا قد أخذ، منذ سبعينيّات القرن الماضي، يكتسب معنى سياسياً وآخر إيديولوجياً، لم يكفّ عن التنامي خلال العقود والأحداث الجيوسياسية التي شهدتها العقود اللاحقة بعد ذلك. وهكذا فنحن نجد أن «الإسلاموية» قد أصبحت اليوم تدلّ على إيديولوجيا ذات نفحة دينيّة، وهدف سياسي شديد الوضوح. وفي عبارة أخرى نقول: إن الإسلام دين، في حين أن «الإسلاموية» إيديولوجيا.

فالمسلم مؤمن، غير أن «الإسلاموي» (islamiste) مناضل. فهذه «الإسلاموية» (أو الإسلام السياسي) قد سارت، منذ التسعينيات، في خطٍّ متّصل من التنامي، سمح بدوره بظهور صيغ عديدة من الأفعال النضاليّة -وهي في بعض الأحيان أعمال عنيفة- أصبحت الإسلاموية الراديكاليّة معها ذات صلات قويّة بالإرهاب العالمي»^(١).

الخطاب في النصّ المذكور يتوجّه إلى الغربيين خاصّة، فهو ينبّه مخاطبيه إلى أمر على درجة عالية من الخطورة، وهو وجوب التمييز بين المسلم (الذي ينتسب إلى الإسلام ديناً وعقيدة) وبين الإسلاموي الذي ينتسب إلى «الإسلاموية بحسبانها إيديولوجيا». ولكنّ المؤلّف ينبّه إلى أمر ليس المخصوصون فيه بالخطاب هم الغربيين، دون غيرهم، بل إنّّه يعني هؤلاء الآخرين، كما

(١) انظر :

Mathieu Guidère, Terreur, La Nouvelle Ere Collection Autrement, 2015, Paris, p. 30

يعني غيرهم. هذا الأمر الذي يستوجب الانتباه هو أن «الإسلام السياسي» ليس -في نهاية الأمر- سوى صيغة من بين الصيغ التي تملك أن تعبّر بها النزعة «الإسلاموية» عن ذاتها. وفي عبارة أخرى: «الإسلام السياسي» ثمرة أو نتيجة تطوّر منطقي، طبيعي، لما سارت عليه «الأحداث الجيوسياسية» (والعبارة للمؤلف).

الحق أن الانتباه إلى هذا الأمر الثاني («الإسلام السياسي» ثمرة تطوّر منطقي وطبيعي للنزعة الإسلامية) يلقي على المسألة برمتها ضوءاً جديداً كاشفاً. ثمّ لتأمل فيما قام به الباحث، مباشرة، في الجملة الآتية؛ إذ كتب: «فهذه الإسلامية (أو الإسلام السياسي) قد سارت...». فهما مترادفتان، بمعنى أن كلا من اللفظين (الإسلاموية والإسلام السياسي) يؤدّيان المعنى نفسه، ويقومان في معرض الفهم بالدور نفسه تماماً. وكما كان علماء الكلام المسلمون يقولون، فإنّ كلا من اللفظين -في مقابل الآخر- «يسدّ مسدّه، وينوب منابه».

قد لا نكون بالضرورة مؤيدين لصاحب النص الذي أوردناه أعلاه في كلّ الجزئيات التي يعرض لها الكتاب في مجمله، بل ربّما كنّا مخالفين له في الرؤية التي يصدر عنها، ولكنّ ذلك لا ينفي بالضرورة كذلك وجود اتفاق على سمة أساسيّة وبارزة تلازم خطاب «الإسلام السياسي». تلك السمة هي أن «السياسة»، في المعنى الضيق والمبتذل للكلمة، ذلك الذي يجعل من السعي إلى امتلاك السلطة التنفيذية، بكل وسيلة وسبيل، مطلب الأساس، والمقصد الأسنى. لا خلاف في القول، عند الناظرين في خطاب «الإسلام السياسي» الصادرين عن رؤى مختلفة، والسالكين مناهج متباينة في المقاربة، أن السياسة في المعنى الذي نعتناه بالضيق والابتذال معًا تلتصق بخطاب الإسلام السياسي، فلا تفارقه.

اطمأنت أنفسنا إلى أن نعت الإسلام السياسي لا يحمل في طيّاته معنى تحقيريًا، ولا يبيّن عن تحامل أو عداوة للمتسيين إلى هذا التيار. نحن إذ نتحدّث، من الآن

فصاعداً، عن الإسلام السياسي، ونطلق النعت خلواً من كلّ تحفظ وتقييد، فإنّنا نشير إلى التيّار الذي يطلق عليه غيرنا نعوتاً أخرى، نعوتاً وأوصافاً ربّما كان أكثرها تداولاً نعت «السلفيّة الجهاديّة» (في مفرد ينوب عن الجمع) وما كان في معناه. قلنا، في مطلع هذا الفصل، إنّ «الدولة الإسلاميّة» هي الصيغة الأكثر مناسبة في التعبير عن الإسلام السياسي: إيديولوجيا، وحركة.

وهذا ما نسعى إلى توضيح دلالاته، والإبانة عن الأسس النظرية التي يقوم عليها. والأساس النظري الأوّل، بل العماد المركزي الذي ينهض عليه الإسلام السياسي، والمبرّر الإيديولوجي الذي يحكمه ويوجّهه، هو الدعوة إلى إعادة إحياء دولة الخلافة، أو تشييد دولة الخلافة الثانية.

فلتكن دولة الخلافة، أو دولة الخلافة الثانية (كما يفضّل القول أكثر دعاة الإسلام السياسي) إذاً هي حديثنا في الفصل القادم.

بيليوغرافيا

- رفيقي، محمد أبو حفص، (أحد شيوخ السلفية الجهادية المعتقلين سابقاً) سلسلة مقالات في جريدة «أخبار اليوم» المغربية (مراجعات لا تراجعات). العدد ١٣٧٥ من الجريدة المذكورة، ٢٧ / ٧ / ٢٠١٥ م.
- العلوي، سعيد بن سعيد، دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، دار رؤية، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
- المؤلف نفسه، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السنّي، دار رؤية، القاهرة، ٢٠٠٩ م.
- المؤلف نفسه، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار منتدى المعارف، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠ م.
- قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط ٨، ١٩٨٣ م.

- Mathieu Guidère, Terreur, La Nouvelle Ere Collection Autrement, 2015.

الفصل الثاني

دولة الخلافة الثانية

بالهدف التعريفي نفسه الذي وجّه محاور الفصل السابق، يهتمّ هذا الفصل بالتعريف بأطروحة الإسلام السياسيّ في الدولة. وفي هذا السياق يشرح المؤلف منزلة الدولة في التصوّر العامّ للإسلام السياسيّ. وهي منزلة تتمثّل في اعتبار الدولة الإسلامية ليست مجرد مسألة مصلحة كما هي حالها في التراث الإسلاميّ السنيّ، إنّما هي تتحوّل عندهم (أي عند تيار الإسلام السياسيّ) إلى فريضة دينيّة وأصل من أصول الدين، يتعيّن القتال من أجلها. تمثّل هذه المنزلة للدولة الإسلامية، وما تقتضيه من وسيلة عمليّة قصوى هي القتال من أجلها، المبدأين الأساسيين للإسلام السياسيّ في الدولة. وهما مبدآن يشرح العلوي دواعيهما النظرية في

تفكيرهم، ونتائجهما العمليّة. فأما دواعي اعتبار الدولة فريضة يتوقّف عليها إيمان المؤمن، فمردّه ارتباطها بالتوحيد عندهم، فلمّا كان التوحيد عندهم لا يتوقّف على الإيمان القلبيّ، إنّما هو يقتضي تنفيذ العمليّ بتنفيذ شريعة الله في الحياة، فإنّ الدولة الدينيّة تصبح عندهم وسيلة وشرطاً واقعياً ضرورياً لإحلال التوحيد في الواقع، باعتباره في تصوّرهم شرط تحرّر البشر من كلّ شكل للاستعباد.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الدولة المطلوبة دولة دينيّة، نموذجها هو دولة الخلافة، وكذلك فإنّ قيامتها تقتضي عداء الدول اللّادينيّة، كما يصبح الجهاد فريضة، يختلّ معناه في القتال من أجلها.

إنّ هذه المعاني المتعلّقة بمنزلة الدولة وصورتها وما تقتضيه من وسائل عمليّة، تمثّل كليّة التحليل المعروض في هذا الفصل. وهو تحليل يستكمّله بالتساؤل حول دواعيها عندهم في شكل إجابة عن أسئلة ثلاثة تتوزّع عليها الفقرات الكبرى لهذا الفصل.

يتمثل السؤال الأول في الاستفهام عن سبب اعتبارهم «الخلافة» شكلاً لهذه الدولة المطلوبة، فأما الجواب، فهو أن الخلافة في نظرهم هي الشكل السياسي الوحيد الذي يتأسس على غايات الدين، لأنه يمثل النيابة التامة عن النبي ﷺ، وهي فضلاً عن ذلك دولة جامعة لكل الأمة، تستعيد تجربتها النموذجية في عهد الخلفاء الراشدين. وبهذا فهي نقيض الدولة الإقليمية اللادينية المفرقة لأمة المسلمين.

وأما السؤال الثاني، فقد تعلق بدواعي قولهم بضرورة عداء الدول القائمة والمجاهرة بهذا العداء. وخلاصة إجابته عن هذا السؤال، تتمثل في شرح مبدئهم الذي يعبرون عنه بالزوج المفهومي الوهابي الولاء والبراء، باعتباره تبعة للتوحيد، فالولاء لدولة الإسلام والبراء من دولة الكفر في نظرهم، لا يتوقفان على الاعتقاد القلبي إنما هما مجاهرة وفعل يتحول معهما الجهاد إلى قتال.

ههنا يتعلّق السؤال الثالث بسبب اعتبارهم القتال شكل الجهاد المفروض عيناً على كلّ مسلم ضدّ الدولة القائمة. وفي معرض إجابته يشرح العلويّ الطبيعة الاختزاليّة لتصورهم للجهاد مقارنة بالتراث الفقهيّ الإسلاميّ القديم، بل تأكيدهم على الطبيعة الترهيبية التي يجب أن يتميّز بها ذلك الجهاد، وما بذلوه من جهد في تبرير مختلف أشكاله العنيفة، بما في ذلك العمليّات الانتحاريّة. أن التبرير العقائديّ للجهاد القتاليّ، وقد ربطوه بضرورة الدولة للتوحيد، هو الذي يمنحهم مداخل التشريع لكلّ أشكاله الإرهابيّة.

(٢)

«قيام الدولة الإسلاميّة فرض على المسلمين. إذا كانت الدولة لن تقوم إلّا بقتال وجب القتال»
(فرج فودة- الفريضة الغائبة)
لا تحيد أدبيّات الإسلام السياسيّ، قيد أنملة، عمّا يقرّره فرج فودة في الجملتين اللتين نصّدّر بهما هذا

الفصل . الحقّ إن اعتبار قيام الدولة الإسلامية فرضاً على المسلمين كافة، والقول إنّ لا مندوحة عن القتال، متى كان القتال السبيل الوحيد لبلوغ تلك الغاية، يُعدّان مبدأين راسخين، وشعارين يوجّهان الفكر والعمل عند كلّ جماعات الإسلام السياسي.

يتساوى في ذلك من كان من تلك الجماعات متّسماً ببعض المرونة، ومن كان الغلو يبلغ عندها حدّه الأقصى. ففي المنشور الصادر عن «جماعة الجهاد الإسلامي» في مصر (سنة ١٩٨٦م) نجد العنصر الثالث من عناصر الوثيقة المشار إليها يتحدّث عن المنهج الذي تلتزم به الجماعة في العمل، فيذكر أنّ الغاية من التنظيم كلّها هي «إرضاء المولى عزّ وجلّ». وليس لذلك الإرضاء معنى آخر، في الوثيقة المشار إليها، سوى إخلاص العبوديّة لله. غير أنّ التسليم بالعبوديّة لله لا يمثل سوى الشقّ الأوّل من الإخلاص، وأمّا الشقّ الثاني، ما به يكتسي الإخلاص حقيقته ومعناه، أو لنقل ما به يفرغ الإخلاص في صيغة عمليّة، تنقله من الإمكان إلى التحقق، فهو

العمل بكلّ سبيل (بما في ذلك القتال، كما يقول صاحب
القول المذكورة أعلاه) على «إعادة الخلافة الإسلامية».
والمنطق ذاته، في فهم معنى الإخلاص لله تعالى، نجده
حاضراً كذلك عند جماعة أخرى من جماعات الإسلام
السياسي هي «الجماعة الإسلامية الجهادية في مصر»، بل
إن الجمل ذاتها ترد في البيانات التي أصدرها هذا التنظيم
السري الأخير.

نقرأ في البند الذي يحدّد الهدف الذي تسعى الجماعة
إلى إصابته: «هدفنا: تعبيد الناس لربهم، إقامة خلافة على
نهج النبوة» فالأمران مترابطان، فهما لا ينفصلان^(١).
ولعلنا في غنى عن القول إن إشارتنا إلى هاتين
الوثيقتين تأتي على سبيل التمثيل لا الحصر؛ إذ أن الأمثلة
التي تؤكّد صحّة ما نقول عديدة، ومتنوّعة.

(١) صفحات من ميثاق العمل الإسلامي (الجماعة الإسلامية
الجهادية في مصر)، أورده، أحمد، رفعت سيد، في: النبي المسلح
(الجزء الأوّل - الرافضون)، منشورات رياض الريس للكتب
والنشر، لندن، ١٩٩١ م، ص ١٦٥.

يرى أبو الأعلى المودودي أن العبودية لله هي جوهر الرسالات النبوية كلها، فهي دعامة التوحيد وروحه معاً، وليس لتوحيد الله توحيداً مطلقاً معنى آخر غير العبودية المطلقة للخالق. لا تفيد العبودية لله، عند الزعيم الروحي للإسلام السياسي، ومرجعيته العليا، معنى يخرج عن الإقرار بوجود نزع السلطة كلها من يد البشر، وجعلها لله وحده.

بتلك الكيفية وحدها، دون غيرها، يملك الإنسان أن يضمن عدم استغلاله من قبل كل السلطات العليا التي تريد أن تمسك برقبتة، فكل تلك السلطات العليا، بمختلف أصنافها وتجلياتها، ليست في حقيقتها سوى آلهة مقنعة، أمّا الحرية الحق، فهي تكمن، تحديداً، في نبذ تلك الآلهة، وفي الإطاحة بها.

يقول المودودي: «وإذا نظرت إلى المجتمع الإنساني، من هذه الوجهة، استيقنت بنفسك أن منبع الشرور، والفساد الحقيقي، إنما هو ألوهية الناس على الناس: إمّا

مباشرة، وإمّا بواسطة (...)، أمّا الله، فإنّه عليم بأسرار
القطرة البشرية، فلا تخفى عليه خافية من شرور النفوس
وأهوائها. ولكنّ التجارب التاريخية، طوال القرون
الماضية، جعلتنا، أيضاً، على بينة من الأمر، وبينت لنا
أنّ الإنسان لا يمكنه أن يعيش من غير أن يتخذ لنفسه
إلهاً وربّاً (...)، فحينذاك تتسلّط عليه جنود مجنّدة من
الأرباب والآلهة الباطلة»^(١).

والمنقذ من هذه الشرور كلّها، عند المودودي، هو الارتكان
إلى العبوديّة الخالصة لله؛ إذ فيها يقوم تحرير الإنسان.

وصاحب (نظريّة الإسلام وهديه في السياسة)
يحتجّ لرأيه بقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَيَضَعُ
عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف:
١٥٧].

(١) المودودي، أبو الأعلى، نظريّة الإسلام وهديه في السياسة
والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاح، مراجعة
مسعود الندوي ومحمّد عاصم الحداد، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٤
م، ص ٣٠.

ويضيف المفكر الباكستاني الشهير: «هذه العقيدة هي روح ذلك النظام الذي أسس بنيانه الأنبياء عليهم السلام، ومناط أمره وقطبه الذي تدور رحاه حوله، وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر»^(١).

لعلّ أحد أكثر النصوص تداولاً في أوساط دعاة وأتباع الإسلام السياسي كتاب «ملة إبراهيم»^(٢) لصاحبه أبو محمد عاصم. لست أعلم، شخصياً، ما إذا كان الاسم المذكور اللقب الفعلي لصاحب الكتاب أو أنّه اسم حركي، كما تقتضي ذلك طبيعة العمل السري، والنشاط السياسي المحظور. لكنّ المؤكّد أن «ملة إبراهيم» يُعدّ،

(١) المرجع نفسه.

(٢) الحديث عن كتاب من باب المجاز (كما هو الشأن في كلّ ما سنتحدّث عنه لاحقاً من نصوص جماعات الإسلام السياسي) إذ الأمر يتعلق بنصّ موجود في الشبكة، موقع منبر التوحيد والجهاد: www.tawhed.ws

بجانب نصوصٍ أخرى قليلة (سندكرها في حينها)،
مرجعاً لا يُستغنى عنه، بل أصلاً نظرياً ليس ممّا يكون
لرجل العمل السياسي أن يستغني عنه.

والفكرة المحوريّة التي يصدر عنها المقدسي، في
كتابه المشار إليه، هي أن الفهم العميق لمعنى العبوديّة
لله، وكذا المنهج القويم الذي يلزم انتهاجه في سلوك
الدعوة السياسيّة الحق، أي: تلك التي تقرن الإخلاص
لله بالعمل على إقامة الدولة الإسلاميّة، كلّ ذلك يكمن
في اتباع ملّة إبراهيم.

«واعلم أن من أخصّ خصائص ملّة إبراهيم، ومن
أهمّ مهمّاتها التي نرى غالبية دعاة زماننا مقصّرين فيه
تقصيراً عظيماً، بل أكثرهم هجرها، وأماها:

- إظهار البراءة من المشركين، ومعبوداتهم الباطلة.
- وإعلان الكفر بهم، وبآلهتهم، ومناهجهم،
وقوانينهم، وشرائعهم الشركيّة.
- وإبداء العداوة والبغضاء لهم، ولأوضاعهم،

ولأحوالهم الكفريّة حتى يرجعوا إلى الله، ويتركوا ذلك كله، ويبرؤوا منهم، ويكفروا بهم»^(١).

البراءة من جانب أوّل، والمجاهرة بتكفير غير المخالف من جانب ثانٍ، هما (إضافة إلى القول بالحاكميّة، واعتبار الخلافة ركنًا مكينًا من أركان الدين، كما رأينا في الفصل السابق) السمات الأساسيّة التي تلازم خطاب الإسلام السياسي. وعند صاحب (ملّة إبراهيم) تكون الدولة الإسلاميّة هي قطب الرّحى في المنظومة برمتها، ليس في معنى أنّها الهدف الأسمى المنشود لذاته، بل بحسبانها الوسيلة إلى الغاية الأعلى.

ما «الدولة الإسلاميّة، أصلاً، إلا وسيلة من وسائل هذه الغاية العظمى». والمقدسي، صاحب (ملّة إبراهيم) يحتجّ على ذلك بما فعله الفتى من أصحاب الأخدود، كما ترد القصّة في القرآن الكريم، إذ اقتحم النار «فإنّ ذلك الغلام الداعية الصادق ما أقام دولة، ولا صولة، ولكنّه

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

أظهر التوحيد أيّما إظهار (...) كانت الدولة أو لم تكن،
وإن حُرّق المؤمنون، وإن خُدّت لهم الأخاديد فإنّهم
منتصرون؛ لأنّ كلمة الله هي الظاهرة والعليا... أضف
إلى ذلك أن الشهادة طريقهم، والجنة نزلهم»^(١).

على هذا النحو يكون السعي إلى إقامة الدولة
الإسلاميّة ترجمة عمليّة لمعنى العبوديّة لله على الحقيقة.
وحيث إن إقامة تلك الدولة لا يكون هدفاً في حدّ ذاته،
وحيث لا ترجى من إقامتها «دولة ولا صولة»، كما يقول
المقدسي، فإنّ الفعل ذاته، فعل تشييد الدولة الإسلاميّة،
أو التمهيد لتشييدها، يكون إظهاراً لتوحيد الله على
الحقيقة.

وحيث يكون تشييد الدولة الإسلاميّة متصلاً بجوهر
العقيدة الإسلاميّة، وهو التوحيد، فإنّ من المنطقي تماماً
أن تكون الدولة متّصلة بأصول الدين، فتكون، بالتالي،
ركناً من أركان العقيدة الإسلاميّة. ذلك هو الدرس

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

الذي يحرص الزعيم الروحي للإسلام السياسي على تبليغه، وذلك ما رأينا صاحب (ملة إبراهيم) يعدّد القول والصيغ من أجل تثبيته في الوجدان، وهو ما تجمع عليه نصوص الإسلام السياسي.

عن هذا المبدأ العام تتقرّر، في مستوى التشريع العملي، ثلاثة أحكام تلزم عموم المسلمين. الحكم الأوّل (أو القاعدة العامّة التي يلزم الأخذ بها) تقضي بأنّ الدولة الإسلاميّة، التي يطالب المسلمون بإقامتها، هي دولة الخلافة (أو الخلافة الراشدة الثانية).

والحكم الثاني (أو، الأوّل، الأمر الثاني الذي يستوجب المبدأ العام المقرّر أعلاه) هو أن المسلمين مأمورون برفع كلّ الحواجز التي تقوم في وجه إنشاء الدولة الإسلاميّة، وهذه كلّها ترجع في نهاية الأمر إلى سبب واحد يجمّلها: هو وجود دولة الكفر، أو الدولة غير الإسلاميّة، في بلاد الإسلام. أمّا الحكم الثالث (الأمر الثالث الذي يتعيّن العمل على تنفيذه بكلّ الطرق والوسائل الممكنة)، فهو السعي إلى إقامة دولة الخلافة.

وحيث يظهر أنّه لا سبيل إلى ذلك إلا بالقتال، فليكن الحال كذلك: إعلان الجهاد، وسلوك سبيل القتال من أجل نصرّة المبدأ العام، والاستجابة إلى مقتضيات القاعدة الثالثة، أو الحكم الثالث المقرّر. أسئلة ثلاثة يتعيّن علينا، سعيّاً نحو فهم طبيعة الدولة الإسلاميّة في فكر دعاة الإسلام السياسي، أن نقف عندها:

- لماذا كانت دولةُ الخلافة الصيغَةُ الوحيدة الممكنة للدولة الإسلاميّة عند دعاة الإسلام السياسي؟

- لماذا كان من الضروريّ المجاهرة بمعاداة الدولة القائمة في بلدان الإسلام، وكان من الواجب العمل على الإطاحة بها بكلّ السبل الممكنة؟

- لماذا كان القتال واجباً من أجل إقامة دولة الخلافة؟

كلُّ سؤال من الأسئلة الثلاثة أعلاه يستوجب، بدوره، طرح مجموعة من الأسئلة الفرعيّة، وكلّ سؤال من هذه الأسئلة الفرعيّة يثير جملة من الإشكالات.

١- دولة الخلافة هي الدولة الإسلامية على الحقيقة:

دولة الخلافة هي الدولة الإسلامية الوحيدة الممكنة عند دعاة الإسلام السياسي، لسبب طبيعي، بل بديهي، ذلك أن الخلافة الراشدة «لم تكن في الحقيقة حكومة سياسية، وإنما كانت نيابة تامة عن النبوة (...)» إلى جانب هذا كانت تقوم بواجبات المرشد، والمعلم، والمربي، وهي الواجبات نفسها التي كان يقوم بها الرسول ﷺ^(١).

وما أجلّ الفرق بين الحكومة السياسية عند المسلمين، أيًا عظم قدرها، وارتفعت فيها أسهم العدل والصلاح عاليًا، وبين النيابة التامة عن النبي! فهل هنالك، في الوعي الإسلامي، حال آخر يمكن أن يوصف فيها تدبير الشأن السياسي والاجتماعي للبشر بالنيابة «التامة» عن النبي؟

(١) المودودي، أبو الأعلى، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ٢٠٠١ م، ص ٦٥.

لا تصدق، في تاريخ الإسلام، منذ وفاة نبي الإسلام حتى اليوم، صفة النيابة التامة عن النبي عند المودودي إلا على خلافة الخلفاء الراشدين؛ لذلك وجب القول: إن «عصر الخلافة الراشدة (...) سيبقى معياراً وميزاناً لنظام الإسلام الديني، والسياسي، والأخلاقي، والاجتماعي، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»^(١).

ربّما وجب القول، إضافة إلى ما تقدّم، أن خلافة الخلفاء الراشدين «لم تكن - على الأصحّ - خلافة راشدة، بل خلافة مرشدة أيضاً (...)، وأيّ إنسان يفهم الدين ويعي معناه، لا يجهل أن الدولة التي يطلبها الإسلام هي دولة من هذا النوع، وليست مجرد حكومة سياسية»^(٢).

الدولة الإسلامية، على الحقيقة، هي تلك التي تجعل من الخلافة الراشدة معياراً تحتكم إليه، ومرجعيةً عليها، تأخذ بها في التدبير السياسي لأهل الإسلام: ذلك هو المبدأ العام الذي يتعيّن العمل بموجبه. فإذا كانت النبوة

(١) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٥.

تعني، أخصّ ما تعنيه، «تنفيذ القانون الإلهي في الأرض»، وكانت الخلافة الراشدة «نيابة تامّة عن النبوة»، فإنّ المنطق السليم يقضي بأنّ الساعين إلى إقامة دولة الخلافة إنّما موقفهم بمقام «موقف النّواب عن الحاكم الحقيقي». نقرأ عند الزعيم الروحي للإسلام السياسي: «قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا أَصْلَحَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥].

فهذه الآية توضح نظريّة الدولة في الإسلام إيضاحاً مبيناً (...). في هذه الآية أن الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف، ولم يقل إنّّه يستخلف أحداً منهم. فالظاهر من هذا أن المؤمنين كلّهم خلفاء الله، وهذه الخلافة التي أوّتها المؤمنون خلافة عموميّة، لا يستبدّ بها فرد، أو أسرة، أو طبقة، بل كلّ مؤمن خليفة من الله»^(١).

(١) المودودي، أبو الأعلى، نظريّة الإسلام السياسيّة، مصدر سابق، ص ٤٩ - ٥٠.

يمكن القول، مع علماء أصول الفقه، أن الخطاب في الآية المذكورة خطاب عموم، يُراد به عموم. وخطاب العموم (أو خطاب العام يراد به العام، كما في العبارة الأصولية الأخرى) خطاب شامل يشتمل على كلّ المؤمنين في إطلاق تامّ للقول. تعني هذه العبارة أن الإطلاق عام شامل، فلا شيء يحدّ من إطلاقه، أو ينقص من عمومه، شريطة مراعاة الشروط المطلوبة بطبيعة الأمر. والحقّ أنّنا نصير، مع هذا الفهم الذي يقّمه أبو الأعلى، ويكرّره من بعده كلّ دعاة وزعماء الإسلام السياسي على اختلاف مناهجهم، ومداركهم، إلى تقرير مبدأ ثانٍ يضاف إلى المبدأ الأوّل الذي وقفنا عنده أعلاه. وهذا المبدأ الثاني، يقضي بأنّ «من تناط به هذه الخلافة الشرعية السليمة ليس فردًا، أو أسرة، أو طبقة، وإنّما هو الجماعة»^(١).

(١) المودودي، أبو الأعلى، الخلافة والمملك، مصدر سابق، ص

عن المبدئين الأوّل والثاني، في اجتماعهما، تتقرّر جملة من النتائج بالنسبة إلى الدولة الإسلامية، الدولة التي تجعل من الخلافة الراشدة مثلاً أعلى تتطلّع إلى تحقيقه. النتيجة الأولى أو، الأولى، الدرس الأوّل الذي يتعيّن الاحتفاظ به، هو أن الدولة الإسلامية دولة لا تقوم على أساس قوميّة، أو انتماء عرقي، أو انتساب جغرافي إلى جهة دون غيرها «وإنّما هي دولة فكريّة مؤسّسة على مبادئ وغايات معيّنة واضحة»^(١).

وهذه المبادئ والغايات هي، بطبيعة الأمر، مبادئ وغايات الدين الإسلامي. وإذا فلا حرج في القول: إن الدولة الإسلامية، عند المفكر الباكستاني ومشايغيه، دولة دينيّة. يمكن القول، في عبارة أخرى: إن الدولة الإسلامية تحدّد (يتمّ حدها، أو تعريفها) من حيث إنّها النقيض المطلق للدولة «المدنيّة».

(١) المودودي، أبو الأعلى، منهج الانقلاب الإسلامي، ترجمة مسعود الندوي، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٤ م، ص ٧١.

ولا تردّد عند المودودي في قبول هذه الصفة، فذاك عنده أفضل نعت يمكن إطلاقه على الدولة الإسلامية. النتيجة الثانية، أو الدرس الثاني المستفاد من المبدأين المذكورين أعلاه، هو أن الدولة الإسلامية، أي: دولة الخلافة، لا تقبل التعدّد مهما يكن من تعدّد الشعوب، والأقوام، والبلاد الإسلامية.

يقول سعيد حوى، وهو أحد مرجعيّات دعاة الإسلام السياسي، في أحد أكثر كتبه انتشاراً: «إنّ نظام الخلافة هو النظام الشرعي الوحيد للحكم الإسلامي، فلا بدّ أن يكون للمسلمين إمام واحد، هو الخليفة عن رسول الله ﷺ في إمامة المسلمين، وإقامة شريعة الإسلام»^(١).

هذه النتيجة تستوجب، بدورها، التسليم بأمرين اثنين: الأمر الأوّل: هو أن توحيد الدول الإسلامية

(١) حوى، سعيد، جند الله ثقافة وأخلاقاً، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٥ م، ص ٣٥.

الموجودة فعلياً في كيان واحد، تمهيداً لقيام الخلافة، ليس شرطاً كما قد يرى البعض، بل ربّما كان العكس - على نحو ما - هو الصحيح «إعلان الخلافة لا يتوقف على وحدة الأقطار الإسلامية، ولكنه يتوقف على وجود النواة القادرة على فرض الوحدة على المسلمين، أو القادرة على العمل من أجلها»^(١).

وإذ نقرأ هذا الكلام فإننا نميل إلى التقدير بأنّ فيه بعضاً ممّا يغري بالمقارنة مع فكرة «الإقليم - القاعدة» عند دعاة القومية العربيّة في صيغتها البعثيّة خاصّة (صلاح الدين البيطار، على سبيل المثال).

الأمر الثاني: هو أن الحدود الموجودة بين الدول الإسلاميّة هي ممّا لا يمكن قبوله «هذه الحدود المصطنعة بين أقطار وبلدان الأمّة (...) التي فرّقت بين المسلمين في أقطار، وانتماءات وطنيّة جاهليّة، ما أنزل الله بها من سلطان، فهي، أوّلاً: من صنائع ومكائد العدو،

(١) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

والاستعمار الخارجي، بتعاون مع العدو الداخلي المتمثل في طواغيت الحكم، والكفر، والخيانة (...) وثانيًا: فالإسلام لا يعترف بهذه الحدود الظالمة، ولا يقرّها»^(١).

النتيجة الثالثة، أو الدرس الثالث المستفاد، هو أن هذه الدولة، التي تُنعت عند أبي الأعلى المودودي بالدولة الفكرية تارة، وبالدولة الإسلامية تارة أخرى، وهي عند عموم دعاة الإسلام السياسي دولة الخلافة؛ هذه الدولة تستوجب طينة من القائمين عليها، ليس من النوع المألوف في الدول المدنية. «فقضاة هذه الدول، ورؤساء محاكمها ليسوا بأهل لأن يناط بهم أي عمل، مهما كان حقيرًا، في محاكم الدولة الإسلامية (...) وبالجملّة فإن كلّ من أعدّ لإدارة الدول المدنية، وربّي تربية خلقية وفكرية ملائمة لطبيعتها لا يصلح لشيء من أمور الدولة الإسلامية»^(٢).

(١) الطرطوسي، عبد المنعم حليلة، أبو بصير، مصطلحات ومفاهيم شرعية، موقع على الشبكة.
(٢) المودودي، أبو الأعلى، منهاج الانقلاب، مصدر سابق،

أيًا كانت التسمية التي يمكن أن نطلقها على الدولة التي يتحدّث عنها الإسلام السياسي، فإنّها تظلّ، في الأحوال كلها، نمطًا فريدًا من الدول، سواء تعلق الأمر ببنيتها الذاتية، أو بالشروط الواجب توافرها في القائمين عليها، والموكلون إليهم أمرها. فهل يمكن الحديث عن أوجه صلة ممكنة بين دولة الإسلام السياسي هذه وبين نمط دولة تمّ تحقيقها في التاريخ العيني للإسلام؟ وهل يمكن الحديث، من جهة أخرى، عن صلة ما لهذه الدولة بالدولة الحديثة؛ إلا أن تكون صلة سلب ونفي متبادل مع الدولة الحديثة (ونعني بذلك الدولة كما يحدّدها الفقه الدستوري المعاصر)؟

لا نستعجل البتّ بقول قاطع في السؤالين معًا، وإن كنّا نمتلك، في هذه المرحلة من البحث، عناصر الإجابة عن السؤالين معًا، غير أنّنا نملك أن نقول: إن مفكّري الإسلام في عصر النهضة، يبنون عن جنوح إلى سلوك نظر في التفكير مباین کلیّة لما سيأخذ به دعاة الإسلام السياسي، والدليل الناصع على ذلك هو ما تعلق بقضيتي

السلطة السياسيّة والخلافة في الإسلام. ربّما كان من شأن وقفة استدرائيّة عند هذه النقطة أن تسعفنا بعناصر جديدة في الفهم.



يقضي التقليد الأكاديمي العربي بإطلاق نعت «عصر النهضة» على الفكر العربي المعاصر (أي: في المرحلة التي عرفت بداياتها مع ثلاثينيّات القرن التاسع عشر، وتمتدّ حتى ستينيّات القرن الماضي). والسبب في التسمية، أو النعت، يرجع إلى كون المسألة المحوريّة في ذلك الفكر هي مسألة «النهضة».

والنهضة هي، في معناها العام، ما به يكون الخروج من حال السقوط أو «الانحطاط» والتأخّر.

والتأخّر، عند مفكّري النهضة، هو في الواقع (كما حاولت التعبير عن ذلك في كتابات لي)^(١) تأخّر مزدوج؛

(١) أذكر منها: «الإيديولوجيا والحادثة»، «قول في الحوار والتجديد»، مقدّمة كتاب «الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر»، «أوربّا في مرآة الرحلة».

تأخر عن ركب الإنسانيّة المتقدّمة، كما كان الغرب يمثل صورتها المشرقة زمان «عصر النهضة» من جهة أولى، وتأخر بالنسبة إلى الحال البهيّة التي كان عليها المسلمون في «العصر الذهبي» من جهة أخرى.

لا يسمح لي المقام بالتوسّع في فهم «العصر الذهبي» كما يمثل في وعي مفكّري عصر النهضة الذي نشير إليه)، غير أنّي أجمال القول على النحو التالي: العصر الذهبي تركيب ذهني / مثالي يضع، جنباً إلى جنب، كلّ الفترات المشرقة من التاريخ الفكري / السياسي العربي الإسلامي، على نحو يكون به «العصر الذهبي» مثلاً أعلى يكون التطلع إليه، ونموذجاً يحتذى به في الفكر وفي السلوك معاً. فالعصر الذهبي، في نهاية الأمر، النموذج الذهني المثالي (كما يقول ماكس فيبر) الكفيل بتحقيق النهضة، ومجازة حال التأخر المزدوج.

يخضر «العصر الذهبي» عند مفكّري الإسلام في عصر النهضة بكيفيّات تختلف جزئياً بين هذا المفكر أو ذاك، غير أنّها تشترك جميعها في الإقرار بأنّ ذلك العصر

قد ولى واندثر، وكذا في الحكم بأن المسلمين (والعرب المسلمون خاصة) قد قرطوا في ذلك العصر، وأضاعوه. كما أن مفكرينا أولئك يجعلون من العصر المتوهم ذاك مرجعية ذهنية (روحية ثقافية وسياسية معاً) يتطلعون إلى أن يكون فكرهم وسلوكهم نسجاً على منوالها، وكل هذا من جهة أولى. أما من جهة ثانية، فإن مفكري الإسلام في عصر النهضة دعوا إلى التمييز، في الفكر الغربي، بين ما لا يمكن التأثير به، ولا الأخذ منه (ومن ثم يرون أنه في تعارض مطلق مع القيم العربية الإسلامية) وما يمكن الاقتباس منه.

تساءل رجال الفكر العربي في عصر النهضة عن الأسباب التي جعلت المسلمين يتردّون في وهدة الانحطاط، واختلفت الإجابات، وتعدّدت، بطبيعة الأمر، غير أن مفكري الإسلام من بين مفكري عصر النهضة، بتياراتهم كلّها جنحوا إلى الأخذ بسببين اثنين، واجتهدوا في الإبانة عن الترابط بينهما: السبب الأوّل:

هو الانحراف عن سلوك النهج القويم (الانحراف عن المحجة البيضاء)، والسبب الثاني: هو الوقوع في شرك الظلم، والانحراف عن سبيل العدل والإنصاف، وبالتالي السقوط فريسة في قبضة الاستبداد، والفساد السياسي. والنتيجة التي يخلص إليها هؤلاء المفكرون هي الدعوة إلى الأخذ بما أخذ به الغرب الأوربي من أسباب الابتعاد عن الفساد، وإشاعة روح العدل، وبغض الظلم. كل هذا مع تذكير مستمر من أولئك المفكرين بأن قصب السبق في ذلك كله كان للمسلمين في «العصر الذهبي»، ولأجل ذلك سادوا العالم، وارتفع ذكرهم.

يصح القول، إذاً، أن المسألة السياسية قد شغلت من مفكري الإسلام في عصر النهضة مكان الصدارة، ولا نرى إن هذا القول في حاجة إلى دليل، إذ أن الغالبية العظمى من النصوص التي كتبها «زعماء الإصلاح» تشهد بذلك. فكيف نظر أولئك المفكرون، إذاً، إلى المسألة السياسية في الإسلام؟ وما المكانة التي كانوا يرون

أنها قد كانت بالفعل للقادة السياسيين في التاريخ العيني،
وليس التاريخ المتوهم، أو المفترى عليه؟

نقترح، في فقراتٍ قليلة نتوخى فيها الإيجاز، والتركيز،
واجتناب الانصراف عن جوهر موضوع بحثنا، أن
نستشف الإجابة عن السؤالين المطروحين أعلاه عند
بعض وجوه الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

«تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ
الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من
الاستبداد الديني، والبعض يقول: إن لم يكن هناك توليد
فهما أخوان، أبوهما التغلب، وأختهما الرياسة، أو هما
صنوان قويّان، بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل
الإنسان، والمشاكلة بينهما أنهما حاكمان؛ أحدهما في مملكة
الأجسام، والآخر في عالم القبول»^(١).

(١) الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع
الاستعباد، تحقيق مجدي سعيد، منشورات مكتبة الإسكندرية،
٢٠١١ م، ص ٢١.

النصّ أعلاه مأخوذ من كتاب شائع الذكر هو «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» لمؤلفه عبد الرحمن الكواكبي. والفكرة المحوريّة التي يدور حولها المؤلّف المذكور هي أن حال التأخر التي يوجد عليها الإسلام اليوم إنّما ترجع، تحديداً، إلى سقوط المسلمين في شرك «الاستبداد»، وبالمقابل فلا سبيل إلى خروجهم من حال التأخر هذه إلا بانتهاج سبيل العدل، والقضاء على الاستبداد في كلّ مظهره، والاستبداد السياسي، أولاً وأخيراً، هو قطب الرّحى في كلّ أسباب استعباد البشر.

ثمّ إن النصّ أعلاه، كما نرى، يقرن الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني. غير أن قراءة التاريخ البشري عامّة، وتاريخ الإسلام خاصّة، تكشف عن ميل قويّ من جانب السياسة لتسخير الدين من أجل خدمة أغراض السياسة، والحال أن طبيعة الدين لا ترضى بذلك، بل إنّها تكرهه، وترفضه. كذلك جاءت الديانات العظمى في التاريخ، وكذلك كان الشأن في الديانتين السماويتين السابقتين على

الإسلام «ثم جاء الإسلام مهذباً لليهودية والنصرانية، مؤسساً على الحكمة والعزم (...) ومحكماً لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والأرستقراطية»^(١). والكواكبي ينافح عن الفكرة التي تقضي بأنه «لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين، ومنها القواعد العامة التشريعية التي لا تبلغ مئة قاعدة وحكم»^(٢).

جوهر العلاقة بين الإسلام وبين الدين هو أن الإسلام «وضع شريعة حكمه إجمالية صالحة لكل زمان ومكان، وأوجد مدنية فطرية سامية»^(٣).

يمكن القول، استنتاجاً، إن الإسلام قد شرع مبادئ وكيّات سامية في الحكم، وفي السياسة، وترك أمر التدبير العملي لعباده ينظّمونه كما تستدعي ذلك أمور الحياة، وسنة التطور في الخلق. نعم، يسّر الله «حكومة كحكومة

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٨.

الخلفاء الراشدين التي لم يسمح الزمان بمثال لها بين البشر، حتى ولو لم يخلفهم فيها بين المسلمين أنفسهم خلف، إلا بعض شواذ كعمر بن عبد العزيز، والمهتدي العباسي، ونور الدين الشهيد (...) على أن هذا الطراز العالي من الرياسة هو الطراز النبوي المحمّدي، لم يخلفه فيه حقاً غير أبي بكر وعمر^(١).

وإذا فإن حكومة الرشد التام كانت في تاريخ الإسلام شذوذاً، ما دام في الإمكان حصر الأمثلة في أشخاص معدودين، والكواكبي لا يضيف إلى الخلفاء الأربعة الذين تعاقبوا على الحكم بعد وفاة نبي الإسلام سوى أسماء ثلاثة في حقب متباعدة من التاريخ.

لا، بل إن صاحب (طبائع الاستبداد) يعلن في قول صريح، وفي عبارة واضحة، إن «الطراز السامي من الرياسة»، ذلك الذي سار على النهج المحمّدي (أو ما سينعته المودودي لاحقاً ب: «النيابة التامة عن النبوة»)

(١) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

ينحصر في فترة زمنيّة لا تعدو سنوات قليلة، هي التي شهدتها المسلمون في عهد أبي بكر الصديق، ثمّ في عصر عمر بن الخطاب من بعده. الحقّ أن ذلك الطراز السامي من الرياسة قد «صارت الأُمّة تطلبه وتبكيه من عهد عثمان إلى الآن».

لا يكفي عبد الرحمن الكواكبي بالقول: إن ذلك الطراز السامي (أو المثل الأعلى المنشود، أو النموذج الذي يلزم الأُمّة الإسلاميّة أن تتطلع إلى تحقيقه، أو ما شئتُ من النعوت المشابهة) قد مضى وانقضى، ما دام قد كان استثناء في التاريخ البشري، بل إن صاحب (طبائع الاستبداد) يرفع الصوت عالياً بالتنبيه إلى أن بكاء الأُمّة «سيدوم إلى يوم الدين إذا لم تنتبه لاستعواضه بطراز سياسي بشري، ذلك الطراز الذي اهتدت إليه بعض أمم الغرب»^(١).

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

الرأي، عند عبد الرحمن الكواكبي، واضح، لا لبس فيه: الخلافة الراشدة شذوذ في التاريخ الإسلامي، واستثناء. وحيث إنه كذلك فإنه نموذج فريد من نوعه فعلاً، تتوافر فيه كل صفات النيابة عن النبوة حقاً، بيد أنه ينتسب إلى الماضي الذي مضى وانصرم، وإن من العبث أن يدّعي اليوم مدّح أن في الإمكان بعثه بعثاً جديداً بهدف النسج على منواله.

نقف وقفة قصيرة عند الشيخ محمد عبده، زعيم المدرسة السلفية، ومعاصر الكواكبي، تتبين فيها نمطاً مغايراً في المقاربة بعض الشيء، غير أن النتائج البعيدة تظل واحدة.

وصفوة القول عند زعيم السلفية الكلاسيكية^(١) هي

(١) السلفية الكلاسيكية (سلفية جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومن شابههما) تميّزاً لها عن حركات الإسلام السياسي الموسومة بالسلفيات الجهادية. من أجل مزيد من التبين لجهة [لوجهة] نظرنا في التمييز بين السلفيتين انظر. العلوي، سعيد بنسعيد، العدالة أولاً (من وعي التغيير إلى تغيير الوعي)، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٥ م، ص ١٢١-١٤٤.

ما نحصل عليه من تركيب الآراء التي يبسطها الشيخ في كتابه «الإسلام والنصرانية في معركة العلم والمدينة». والكتاب المذكور ذو نفحة جدلية قوية، وهو كذلك؛ لأنّ الشيخ المصري سلك فيه سبيل تأييد تلميذه الشيخ رشيد رضا في معركته الجدلية مع مواطنه السوري المسيحي فرح أنطون.

كان لكلّ من الرجلين مجلّة يصدرها، اشتهر اسمه بها. لرشيد رضا مجلّة «المنار»، ولمواطنه السوري مجلّة «الجامعة». والواضح أنّ الشيخ رشيد رضا كان يلتبس النصرّة من شيخه محمّد عبده، في تأييد ردوده على فرح أنطون، ومجموع ردود الشيخ على هذا الأخير هي ما يشكّل لحمّة الكتاب المشار إليه آنفًا.

يعرض محمّد عبده في جملة ما يعرض له في (الإسلام والنصرانية) لمسألة السلطة الدينيّة في مقابل السلطة المدنيّة، ولمسألة طبيعة الحكم أو السلطة السياسيّة في الإسلام، فيقول:

«كان من أعمال التمدّن الحديث الفصل بين السلطة الدينيّة والسلطة المدنيّة. ترك للكنيسة حقّ السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربّه: تشرّع وتنسخ ما تشاء، وتراقب وتحاسب كما تشاء، وتحرم وتعطي كما تريد. وخوّل السلطة المدنيّة حقّ التشريع في معاملات الناس بعضهم لبعض، وحقّ السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم في معاشهم، لا في معادهم. وعدّوا هذا الفصل منبعا للخير الأعمّ عندهم»^(١).

خاض كل من فرح أنطون ورشيد رضا معركة جدليّة، كانت الغاية منها، كما يصوّر الأمر محمّد عبده، الانتصار للمسيحيّة. والرأي عند صاحب (رسالة التوحيد) أن صاحب «الجامعة» كان يموّه على القراء من جهة، ويبيدي جهلاً بالإسلام (أو ربّما تجاهلاً له) من جهة أخرى.

(١) عبده، محمّد، الإسلام والنصرانيّة في معركة العلم والمدنيّة، ضمن الأعمال الكاملة التي نشرها محمّد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦م، ٣/ ٣١٠.

يقول الشيخ محمد عبده: «ظنّنت» الجامعة «أنّ الدين المسيحي فصل بين السلطة الدينيّة والسلطة المدنيّة، ولذلك كان التسامح. أمّا الدين الإسلامي، فمن أصوله أن السلطان ملك، وخليفة ديني، وذلك ممّا يصعب معه التسامح في رأيها»^(١).

وليست الردود التي كتبها الشيخ سوى سعي إلى التدليل على فساد هذا الاعتقاد، ومن ثمّ فإنّ الشيخ يراكم الأدلّة، في منحى جدي، من أجل إثبات عكس القضية التي يدافع عنها فرح أنطون. ولكنّ الانشغال بهذه القضية ليس ممّا يعيننا في مقامنا هذا، فما يعيننا تحديداً هو، كما ألمحنا الإشارة إلى ذلك أعلاه، تبين وجهة نظر الشيخ محمد عبده في مسألة السلطتين الدينيّة والمدنيّة أو، الأولى، تبين وجه التقابل والتعارض بين السلطة الدينيّة وبين السلطة المدنيّة.

(١) المرجع نفسه، ٣/ ٢٧٥.

الرأي، عند زعيم السلفيّة، أن القول باجتماع السلطتين الدينيّة والمدنيّة في شخص الخليفة، أو الحاكم، في الإسلام، تمويه على الناس من جهة، وخطأ في النظر إلى الأمور (ينم عن جهل، أو تجاهل) من جهة أخرى. خطأ وتمويه معاً؛ لأنك لو نظرت لتبيّنت «أن ليس في الإسلام سلطة دينيّة سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين؛ يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم ينال بها من أدناهم»^(١).

ليس في الإسلام سلطة يصحّ القول عنها إنّها سلطة دينيّة، تتدرّج فيها المسؤوليّة على نحو يكون فيه رئيس ومروّوس، سلطة دينيّة عليا تأمر، وإنسان في رتبة دينيّة أدنى يأتمر.

وأما «سلطة الدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر»، فلا شكّ أن الشيخ محمّد عبده يقصد بها مبدأ الأمر

(١) المرجع نفسه، ٣/ ٣١٠.

بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان لا يفصح عن ذلك. لا أحد في الإسلام يصحّ له القول، أو الاعتقاد، عند زعيم السلفية الكلاسيكية، أنّه يمتلك سلطة دينية إذاً، بما في ذلك الخليفة أو الحاكم بطبيعة الأمر ما دامت تلك السلطة لا وجود لها أساساً. غير أن الشيخ يستطرد مع ذلك: «يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون ذلك للقاضي؟ أو للمفتي؟ أو لشيخ الإسلام؟».

والجواب عند الإمام محمد عبده جواب جازم لا تردّد فيه: «إنّ الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد، وتقرير الأحكام. وكلّ سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قرّرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدّعي حقّ السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لرّبّه، أو ينازعه في طريق نظره»^(١).

يمكن القول، إذاً، إن الشيخ محمد عبده يفرّق بين

(١) المرجع نفسه، ٣/ ٣٠٩ - ٣١٠.

الشأن الديني من حيث هو اعتقاد، وطريق شخصي في النظر («طريق نظره»)، وبين إدارة أو تسيير ما كان من الأمور متصلاً بالعلاقات التي تقوم بين الناس، ويكون القاضي أو المفتي أو العالم مطالباً بتقديم خبرته فيها، أو إمضاء الحكم الشرعي فيها. يمارس القاضي في الوجود الإسلامي عمله بموجب ما يقرره الشرع الإسلامي، غير أن السلطة المخولة له في الوجود الإسلامي، داخل تنظيم معلوم كما هو الشأن في المدينة الإسلامية، سلطة مدنيّة. قوله «سلطة مدنيّة قررها الشرع الإسلامي» قول يفيد أن السلطة التي يمتلكها القاضي، أو المفتي، أو غيرهما إنّما هي، من حيث طبيعتها والوظيفة المحددة التي تقوم بممارستها، سلطة مدنيّة، أمر مدني لا شأن له بالدين، ولا صلة تشدّه إليه. هذه قضيّة، إذاً، يتعيّن تسجيلها، والاحتفاظ بها حاضرة في الذهن: لا وجود في الإسلام لما يمكن اعتباره، على غرار المسيحيّة، سلطة دينيّة.

فضلاً عن القضية المقررة أعلاه (لا وجود في الإسلام، على غرار المسيحية، لسلطة دينية) يتعين تسجيل قضية ثانية أخرى، والاحتفاظ بها حاضرة في الذهن كذلك: السلطة السياسية في الإسلام سلطة مدنية محض، فلا صلة لها بالدين. والقول في هذه القضية الثانية يترتب على النحو الآتي:

أ- طبيعة الوجود الاجتماعي للبشر، وهذا من جهة أولى، وصون «نظام الجماعة» من جهة ثانية، ثم وجوب جعل القوة في أيدي عديدة درءاً للفساد، ومنعاً للفوضى من جهة ثالثة، كلّ هذا يستوجب في الإسلام وجود السلطان، أو الخليفة.

ب- غير أن «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة (...) هو مطاع ما دام على المحجة، ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد».

ج- «الأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه، متى رأت ذلك من مصلحتها».

د- الخليفة، نتيجة لما تقدّم، «حاكم مدني من جميع الوجوه»^(١).

القول إن الخليفة «حاكم مدني من جميع الوجوه» قول يفيد أن السلطة السياسيّة، من جهة نظر الإسلام، إنّما هي في نهاية المطاف سلطة بشريّة محض، هي كذلك لأنّ الخليفة بشر يجري عليه ما يجري على البشر جميعاً من إمكان الإصابة والخطأ، وبالتالي فهو أبعد ما يكون عن أن يوصف بالعصمة. والعصمة ليست تكون إلا لمن كان «مهبط الوحي»، كما في عبارة محمّد عبده، وبالتالي ليست العصمة تكون إلا للنبيّ المرسل، وأمّا ما عداه فبشر. ومن هذه الناحية فإنّ الخليفة، تبعاً للمنطق الذي يأخذ به زعيم السلفيّة الكلاسيكيّة، وما يقتضيه الفهم السليم في الواقع، لا يمكن أن يكون البتّة في حال «النيابة التامة عن

(١) المرجع نفسه، ٤ / ٣٠٩ - ٣١٠.

النبوة» فشتان ما بينه وبين تلك الحال. هذه هي النتيجة الأولى التي تنتهي إليها مع الشيخ محمد عبده.

النتيجة الثانية، المهمة، التي نصل إليها بعد ذلك نتيجة تقضي بأن الشخص الذي يحمل لقب الخليفة (أو الحاكم، أيًا كانت صورته) في الإسلام يكون، دومًا، تحت نظر الأمة، وسيطرتها، تملك الأمة حقّ توليته كما تملك حقّ عزله. يمكن القول، إذًا، مع فقهاء القانون الدستوري، إن الأمة تمتلك حقّ السيادة، فهي تمارسها كاملة، فلا تقبل التفويت، ولا التجزئة، ولا إمكان لتحقيق معنى الأمة إلا في وجود السيادة.

النتيجة الثالثة، وهي استنتاج منطقي وطبيعي معامن النتيجة المتقدّمتين، هو أن الأمة تمارس حقها الطبيعي في تولية الحاكم، وفي عزله، وفقًا لتقرّر أنه المصلحة بالنسبة إليها. وبالتالي فإنّ معيار الصحة والفساد في حكم الحاكم في الفهم السليم لمعنى السلطة في الإسلام يرجع إلى وجود مصلحة الأمة، أو انتفاء تلك المصلحة وفقًا لما تقرّر الأمة أنّه كذلك.

يجوز الاستنتاج، ممّا تقدّم، أن ممارسة السلطة السياسية، أو الحكم في الإسلام، ما دام أمراً يرجع للأمة من جهة أولى، وهي «صاحبة الحق»^(١) كما يقول محمد عبده، ويتّصل بالمصلحة من جهة ثانية، والمصلحة تخضع لمنطق التحوّل والتغيّر، فإنّ النموذج الأنسب في الحكم ينظر إلى الحاضر، ويجعل منه أرضية يصدر عنها، ويتطلّع إلى المستقبل، في حين أنّه لا يستحضر الماضي الذي ولّى واندثر؛ إلا متى كان ذلك بقصد استخلاص العظة والعبرة. النموذج الأنسب في الحكم لا يتأتّى البتّة بالنسج على منوال ما كان في الماضي، فذاك، اعتباراً للمنطق التاريخ، وسنّة الحياة، أمر يرجع إلى ما كان متعلّزاً. لا، بل إلى أمر مستحيل الوقوع.

الحقّ أن مفكرين كثيرين من «زعماء الإصلاح» ونحن نستعير التعبير من عنوان أحد مؤلفات أحمد أمين) ينتهون إلى خلاصات مماثلة، فهذا علي عبد الرازق،

(١) المرجع نفسه، ٤ / ٣٠٩ - ٣١٠.

وهو من تلامذة محمد عبده، يقرّر في نهاية كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، الذي أحدث في الفكر العربي المعاصر الدوي الذي نعلم، يصير إلى التقرير بأن «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلّها، ولا القضاء، ولا غيرها من وظائف الحكم، ومراكز الدولة»^(١).

وهذا مفكّر سياسي، وعالم ديني آخر، هو علال الفاسي يقطع في القول في طبيعة السلطة السياسية في الإسلام «إنما الدولة قضية مصلحة»^(٢)، ولنا إلى الرجلين عودة في قول لاحق.



استوجب هذا الاستطراد ما بدا لنا من تعريض ضروري على أهم آراء مفكّري الإسلام في عصر النهضة في مسألة الخلافة، والخلافة الراشدة، بغية إلقاء

(١) عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، تقديم رضوان السيّد، جداول، بيروت، ٢٠١١م، ص ١١٢.

(٢) علال الفاسي، النقد الذاتي، مؤسسة علال الفاسي، الرباط، ط ٨، ٢٠٠٨م، ص ١٠٤.

ضوء كاشف على الكيفيّة التي تمّ النظر فيها إلى السلطة السياسيّة، وطبيعتها المدنيّة في الإسلام. والآن يتعيّن علينا أن نقف مع دعاة الإسلام السياسي عند عتبة السؤال المتعلّق بوجوب الإطاحة بالدولة القائمة في البلدان الإسلاميّة حاليّاً؛ تمهيداً لإحقاق وجود دولة الخلافة، أو الدولة الإسلاميّة. وقفة نتوخّى من خلالها الإجابة عن السؤال الثاني من الأسئلة الثلاثة التي قلنا أعلاه: إن فهم نظرية الخلافة في الإسلام السياسي يقتضيها.

٢ - واجب الإطاحة بالدولة القائمة

لا سبيل إلى إقامة الدولة الإسلاميّة إلا بإزاحة نقيضها، ونقيض الدولة الإسلاميّة عند دعاة الإسلام السياسي هو (على نحو ما تبينّ لنا من خلال الوقوف عند السؤال الأوّل: لماذا كانت دولة الخلافة هي الدولة الإسلاميّة على الحقيقة؟) الدولة القائمة حاليّاً في بلدان الإسلام. يقول زعيم أحد تنظيمات الإسلام السياسي:

«الحكم القائم اليوم في جميع البلاد الإسلاميّة هو حكم كافر، فلا شكّ في ذلك، والمجتمعات في هذه البلاد كلّها مجتمعات جاهليّة»^(١).

عن هذا الحكم تتقرّر جملة من القواعد والخطوات العمليّة في متن الإسلام السياسي، قواعد يمكن، في نهاية الأمر، إرجاعها في نهاية الأمر إلى قاعدتين عامّتين، ترسمان نوعاً من خارطة الطريق من أجل الإطاحة بالدولة القائمة.

- أ- القاعدة العامّة الأولى: تقضي بوجوب المجاهرة بمناصبه العداء للدولة القائمة في بلاد الإسلام حالياً، وليس مجرد الاكتفاء في ذلك بالاعتقاد القلبي.
- ب- القاعدة الكلّيّة الثانية: الاجتهاد في تسطير أساليب العداء الفعّال تجاه تلك الدولة، وبالتالي الشروع في الإجراءات العمليّة للإطاحة بالدولة القائمة.

(١) القول لصالح سرية (قائد جماعة التحرير في مصر، أعدم في سنة ١٩٧٦ م)، أورده هاني نسيرة في «تأويل فكر ابن تيمية لدى الجماعات الدينيّة في مصر»، (مخطوطة تفضل المؤلف بإطلاعنا عليها).

نحاول، الآن، أن نستشف المغزى الذي يكمن في كلتا القاعدتين، وليكن ذلك من خلال تصفّح ما كان من النصوص التي دبّجتها أقلام الإسلام السياسي الأكثر تداولاً في محيط الأتباع.

أوردنا، أعلاه، المهمّات والخصائص الأساسيّة التي يرى أبو محمّد عاصم المقدسي أنّها تلازم «مِلّة إبراهيم»، فليس تكون بانتفائها، أو في غياب أحدها.

ورأينا أن المقدسي المذكور لا يكفّ عن التنبيه إلى أنّ «مِلّة إبراهيم» (وهي جوهر دولة الخلافة، أو ما يلزم أن يكون إحقاقه غاية لقيام دولة الخلافة، أو الدولة الإسلاميّة الحقّ) (نكرّر هذا القول بغية التذكير) أمرٌ «لا يتحقّق في زماننا هذا بدراسة التوحيد، ومعرفة أقسامه وأنواعه الثلاثة معرفة نظريّة وحسب، مع السكوت عن أهل الباطل، وعدم إعلان وإظهار البراءة من باطلهم»^(١).

(١) المقدسي، أبو عاصم، مِلّة إبراهيم ودعوة الأنبياء المرسلين، موقع منبر التوحيد والجهاد على الشبكة almaqdes.net ص ١٥.

ويضيف المقدسي المذكور، في موقع آخر من النص ذاته، مؤكّداً فكرته بالاستناد إلى قول أحد شيوخ الوهابية: «ويقول الشيخ إسحاق بن عبد الرحمن: ولا يكفي بغضهم بالقلب، بل لا بدّ من إظهار العداوة والبغضاء (...) فلا بدّ من التصريح بالعداوة، وتكفيرهم جهاراً، والمفارقة بالبدن. ومعنى العداوة أن تكون في عدوة والضدّ في عدوة أخرى»^(١).

والمجاهرة بمناصفة العداء تعني، في عبارة أخرى، الحرص على الالتزام بالمبدأ الكلّي الأسمى الذي يصدر عنه دعاة الإسلام، ويقرنون به تحقق الدولة الإسلامية، المبدأ الذي يصوغه الزوج المفهومي الذي عرضنا له في الفصل السابق: «الولاء/ البراء».

هذه مجموعة أسباب توضح القاعدة الأولى؛ التي تقضي باعتبار الإطاحة بالدولة القائمة حالياً في بلدان الإسلام واجباً لا يمكن التفريط فيه.

(١) المرجع نفسه، ص ١٩.

ما ننعته بالقاعدة الكلّية الثانية فيما كان متّصلاً بوجوب الإطاحة بالدولة القائمة في بلدان الإسلام حالياً، تمهيداً ضرورياً للشروع العملي في تشييد دولة الخلافة، هو ما أمكننا استنباطه أيضاً من نصوص الإسلام السياسي.

إنّه، على وجه التحديد، ما ورد في تلك النصوص في صيغة التحذير من إحسان الظنّ بالدول القائمة تارة، وما اتّخذ صفة التحذير من الإسهام غير المقصود في تقوية شوكة الدولة القائمة حالياً عوض إضعافها، كما هو مطلوب من أهل «ملة إبراهيم».

فأمّا إحسان الظنّ بالدولة القائمة حالياً في العالم الإسلامي؛ فإنّ مظاهره عند داعية الإسلام السياسي عديدة، وقد يذكر منها تخصيص معاهد ومدارس للدرس الديني من قبل الدول القائمة. غير أن الأمر، عند المقدسي، لا يتجاوز في الواقع «التوحيد النظري»، فذلك كلّ لا يضير تلك الدول في شيء ما دام «لا يخرج إلى الواقع والتطبيق (...)»، وإنّا نشاهد هذا واضحاً في

الدولة المسماة»، «فإنّها تغرّ الناس بتشجيعها للتوحيد، وكتب التوحيد، وبسماحها، بل وحثها للعلماء على محاربة القبور، والصوفيّة، وشرك التماثم...»^(١).

وأما الإسهام غير الواعي في تقوية الدول القائمة في بلاد الإسلام فطرقة عديدة، والمقدسي يحذّر منها «الدخول في طاعتهم، والاطمئنان إليهم، والمشي في ركبهم، وتكثير سوادهم عن طريق الوظائف التي تعينهم على باطلهم، أو تثبت حكوماتهم، أو تنفذ قوانينهم الباطلة كالجيش، والشرطة، والمباحث»^(٢).

وإذا فإنّ واجب اتباع ملة إبراهيم يفرض على أهل الإسلام الصحيح أن يمتنعوا عن الانخراط في سلك الدولة، وقبول ما تتيحه من وظائف، كما يقتضي الامتناع عن التعلّم في مدارس تلك الدول، وفي معاهدها. وبموجب المنطق ذاته يكون النهي عن الصلاة في

(١) المرجع نفسه، ص ١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧.

المساجد الموجودة في تلك الدول «فقد توضع يافطة على مسجد لا تنطبق عليه الصفة الشرعية لمساجد الله (...) هناك مساجد لا أستطيع أن أعرف على أي شيء أسست، هل على التقوى أم على غير ذلك (...) بل تستخدم وسيلة من وسائل الإعلام ومؤسسات الدولة لترويج ما يراه الحاكم، وهي بالتالي تابعة، من الناحية السياسية والتوجيهية، إلى غير مراد الله، بل هي حرب عليه»^(١).

يغدو المسجد ذاته، بموجب هذا المنطق، جهازاً من «أجهزة الدولة الإيديولوجية» كما يقول الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير، ويكون الامتناع عن الصلاة في مساجد الدولة عملاً نضالياً، يستهدف مناصبة العداء الرمزي للدولة.

إذا كانت الإطاحة بالدولة القائمة في بلاد الإسلام، حالياً، تدخل في باب الواجب الذي لا يمكن التفريط فيه،

(١) أقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى (أمير جماعة المسلمين/ التكفير والهجرة)، أمام محكمة أمن الدولة في مصر، أورده أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح، مصدر سابق، ١ / ٦٥.

أو إغفاله، فإن الأمر يكون أمر حرب وقتال إذاً. والقتال من أجل إقامة دولة الخلافة مدار الإسلام السياسي، وهو، كما يقول القدماء، سنام الدعوة ومقصدها. من ثمّ فنحن نصير إلى السؤال الثالث الذي تطرحه طبيعة الدولة الإسلامية: لماذا كان القتال واجباً لا يمكن التفريط فيه؟

٣ - واجب القتال، جهاد الورق وجهاد الإرهاب

لا يكون الجهاد جهاداً حقاً إلا متى كان «شدة، وغلظة، وإرهاباً، وتشريداً، وكلّ الذين يتعلّمون الجهاد النظري، أي: يتعلّمون الجهاد على الورق فقط، لن يستوعبوا هذه النقطة جيّداً»^(١).

ذلك ما يقرّره زعماء الإسلام السياسي، ويوافقون عليه، وإن اختلفت العبارة في بعض الأحيان. قد تبدو بين أصحاب النصوص الأكثر تداوُلًا في أوساط أتباع

(١) ناجي، أبو بكر، إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، ص ٣١.

الإسلام السياسي اختلافات في بعض الجزئيات، بل قد يبلغ الأمر درجة الخلاف حول بعض القضايا الفرعية، غير أن الأساس يظل واحداً.

فنحن، على سبيل المثال، نجد الطرطوسي، يخالف صاحب (الأقوال المهدية في العمليات الاستشهادية) في الحكم على العمليات الإرهابية التي يفجر فيها الشخص الذي ينفذ العملية نفسه، فحيث يعدّها تركي البنعلي (مؤلف الكتاب المشار إليه) عملاً استشهادياً، لا يختلف في شيء عما يقدم عليه المحارب في ساحة الوغى دفاعاً عن الإسلام، يرى الطرطوسي في ذلك انحرافاً، فهو يقول عن الذين يقدمون على تفجير أنفسهم في العمليات الإرهابية إنهم قد «قصّدوا الآمنين شرعاً في أسواقهم، ومساكنهم (...) من خلال العمليات المسماة خطأ بالاستشهادية»^(١).

(١) الطرطوسي، عبد المنعم حليلة، أبو بصير، مصطلحات ومفاهيم شرعية، مصدر سابق، ص ٣٥.

غير أن الطرطوسي هذا، مع إعلان مخالفته، ورفضه إطلاق صفة الاستشهاد على عمليّات مماثلة، لا يرى في تلك العمليّات الانتحاريّة جرماً يستوجب الشجب والإدانة. ربّما صحّ القول إنّهُ يلتمس لهم العذر (بل الأعذار) فيما أقدموا عليه من فعل، فالذين يقدمون على عمل مماثل هم عند الطرطوسي قوم «وضعوا السلاح في مواضع ينبغي رفعه، ورفعوه في مواضع أخرى ينبغي وضعه (...) انشغلوا في المتشابه على حساب المحكم رغم توافره»^(١).

ذهلوا عن المحكم، وأشغلوا بما كان مدعاة للالتباس، فأما في العمق، فإنّهم لا يخرجون عن المعنى البعيد للجهاد. وشتان بين هذا الموقف الذي يقفه الطرطوسي من العمليّات الانتحاريّة وبين ما نجده، على سبيل المثال، عند أبي حامد الغزالي.

يورد الغزالي في كتابه «المستصفى من علم الأصول»

(١) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

حكاية يستشهد بها علماء الأصول كثيرًا، حول ما إذا كان من الجائز التضحية بالأقلية القليلة من أجل إنقاذ الكثرة الكثيرة من الناس. لو افترضنا أن مجموعة من البغاة استولوا على حصن، ثم تترسوا بجماعة من الناس (جعلوا منهم درعًا بشريًا)، وكان إنقاذ مئات الأسرى في الحصن يستلزم التضحية بالجماعة التي جعل منها المجرمون درعًا بشريًا يحمون به، فهل يجوز شرعًا التضحية بالمجموعة الصغيرة من أجل إنقاذ المئات من المأسورين؟^(١).

والجواب عند الغزالي نفي قاطع، وهو يحتج لرأيه بحديث نبوي يقضي بأن إراقة محجمة من دم امرئ مسلم أشدّ فظاعة عند الله من تحطيم الكعبة. والعبرة من الحديث عند صاحب (المستصفى) هي الإعلاء من شأن الروح الإنسانية، ووجوب صيانتها بكلّ سبيل.

(١) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، (د.ت)، ص ٢٥٣-٢٥٩.

والأساس مشترك بين دعاة الإسلام السياسي، مع ما يبدو أحياناً من اختلافٍ بينهم في بعض القضايا، في معنى الجهاد أوّلاً وأساساً. فالجهاد، كما يعرفه الطرطوسي «من المجاهدة، وبذل الجهد، وحمل النفس على استفراغ طاقتها في قتال العدو ودفعه».

والجهاد لا يكون كذلك إلا إذا كان من أجل أغراض شرعية، وإلا فهو انحراف «لا يجوز إنزال أغراض الجهاد منزلة الغاية منه، فيقال: نقاتل في سبيل الأوطان»^(١)، وهو في هذا موافق لما يقوله المقدسي، ولما يراه صاحب (إدارة التوحّش)، وهؤلاء جميعهم مخالفون في ذلك لما ذهب إليه زعماء الفكر السلفي الكلاسيكي؛ إذ كانوا يرون في الفداء، وفي حمل السلاح من أجل تحرير الأوطان، وطرده المستعمر، جهاداً شرعياً، ويعدّون الهالك فيه شهيداً.

ودعاة الإسلام السياسي يجمعون على الاستخفاف بمن يتحدّث عن «جهاد النفس»، فهم يرون فيه سلبية،

(١) الطرطوسي، مصطلحات ومفاهيم شرعية، مصدر سابق، ص ٣٥.

وخنوَعًا، وذهوَلًا تامًّا عن معنى الجهاد الذي يعني الشدَّة، والغلظة، والإرهاب (كما رأينا في التعريف الوارد أعلاه) ولا يرون الجهاد إلا مستلزمًا للقتل، ومقتربًا به. نجد دعاة الإسلام السياسي يتفقون جميعًا على اعتبار الجهاد فرض عين (لا فرض كفاية) خلافًا لما يقرُّره فقهاء الإسلام الكبار. فهذا أبو إسحاق الشاطبي صاحب (الموافقات) و(الاعتصام) ومن تعلم مكانته بين كبار المجتهدين في الإسلام، يعدُّ الجهاد من الفروض الكفائيَّة، ويقرنه بشروط ثقيلة «إنَّما يتعيَّن القيام به على من فيه نجدة وشجاعة»^(١).

وهذا الشيخ عبد الله دراز (محقق الموافقات)، ومن لا تُجهل مكانته بدوره بين علماء الإسلام المعاصرين، يكتب شارحًا للشاطبي، ومعقبًا عليه في موضع آخر من (الموافقات) حيث يسوِّي بين «الجهاد، وتعليم

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ١/ ١٧٥.

العلم، وإقامة الصناعات المهمّة» مضيفاً «فهذه كلها فروض كفايات»^(١).

ونقول في ملاحظة أخيرة

إن كلّ دعاة الإسلام السياسي الذين وقفنا على نصوصهم يجمعون على القول: إن القاصر الذي يرغب في الخروج إلى الجهاد لا يكون في حاجة إلى طلب الإذن من الولي، خلافاً لما تقرّره كتب الفقه في الإسلام؛ إذ يجمعون على التقرير أن إذن الولي شرط صحّة في حقّ القاصر؛ الذي يظهر رغبة في الخروج إلى الجهاد.

كما أن دعاة الإسلام السياسي يخالفون عموم فقهاء الإسلام، حيث يمنح هؤلاء إلى إعفاء المرأة من الجهاد، كما يعفون من كان عائلاً لأسرته، وهذا ما لا يقول به فقهاء الإسلام السياسي.

لكلّ هذه الأسباب التي وقفنا عندها، ولأسباب أخرى تتفرّع عنها في خطاب الإسلام السياسي، يكون الجهاد واجباً بحسبانه الطريق الأوحد لإحقاق الدولة

(١) المرجع نفسه، ٣/ ٣٨٠ - ٣٨١.

الإسلامية. وإذا كان كذلك، فإنّ الموت لا يغدو أمراً طبيعياً فقط، يكون الانتهاء إليه في القتال، لا، بل إنّهُ يكون استشهاداً، له كلّ الحمولة الوجدانية والدينية التي تكون للشهادة.

وزعيم الإسلام السياسي يستدعي تاريخ الإسلام ورموزه؛ التي تكتسي الشهادة فيها مضامين عديدة. «خروج الإمام الحسين بن علي رضي الله عنه على يزيد بن معاوية لإعادة المجتمع للتلاحم مع المنهج (...) ليس حادثة دموية، بل هو نوع من الاختيار الواعي الذي يؤكّد صلابته من يقدم عليه»^(١).

يجرّد داعية الإسلام السياسي موقعة كربلاء من النظرة الشيعة التي اعتدنا سماعها من دعاة الشيعة؛ لكي يحملها مضامين جديدة (المجتمع، التلاحم، الاختيار الواعي...) فيوظفها توظيفاً جديداً، ربّما كان - أحياناً - في عنفوان الصراع مع الشيعة ذاتها.

(١) حبيب، كمال السعيد، وثيقة الإحياء الإسلامي، أورده أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح، مصدر سابق، ٢ / ٢٢١.

لا يقف الأمر في نظرية الجهاد في الإسلام السياسي عند هذا القدر من الإعلاء من شأن الاستشهاد، ومن التغني بجماله، بل إنه يتجاوز ذلك ليكون دليلاً يرسمه الداعية للمناضل من أجل القضية المركزية التي يدافع الإسلام السياسي عنها، وهي الإطاحة بالدولة القائمة في بلاد الإسلام شرطاً ضرورياً، وكافياً (كما يقول المناطقة) من أجل إقامة الدولة الإسلامية المنشودة.

ولقد تعددت النصوص التي تتحدث عن «العدة»، و«الإعداد»، وتنوّعت، وكثر تداولها في أوساط دعاة الإسلام السياسي، وتنافس «المناضلون» في تحميلها من المواقع على الشبكة.

وحيث إنه قد سبقت مني الإشارة إلى أحد تلك النصوص (الأقوال المهدية في العمليات الاستشهادية) فلإني أرى من المفيد أن أقف بالقارئ وقفة قصيرة عند الكيفية التي يتم بها التنظير للعمليات الانتحارية.

يستدلّ صاحب النصّ المشار إليه على صحة

العمليات الانتحارية (وهو يصفها، بطبيعة الأمر، بالعمليات الاستشهادية) بقوله تعالى في الآية (١١١) من سورة التوبة ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾. يقول تركي بن مبارك النعلي (مؤلف النص المشار إليه):

«قال الدكتور أحمد محمد نور: هل يمكن أن يقتل الرجل (بفتح التاء) ويقتل (بضم التاء)؟ نعم، يمكن، العمليات الاستشهادية، مثلاً. وقال الشيخ الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب: فلا فرق عند من باع نفسه لربه بين رصاصة يستقبلها في صدر، مقبل غير مدبر، وبين حزام ينسف به الأعداء، وإن قطع النياط ومزق الأشلاء. (الدلائل الجلية على مشروعية العمليات الاستشهادية) (...) قال الشيخ المحدث سليمان العلوان: إن من ألقى بنفسه في أرض العدو، أو اقتحم في جيوش الكفرة المعتدين، أو لغم نفسه بمتفجرات بقصد التنكيل بالعدو، وزرع الرعب في قلوبهم، ومحو الكفر، ومحق أهله، وطردهم من أراضي المسلمين؛ فقد

نال أجر الشهداء والمجاهدين الصادقين (الفتاوى النديّة في العمليّات الاستشهاديّة)»^(١).

تعمّدت الإطالة في الاستشهاد كي أجنب التعليق على نصّ لا يستدعي، لوضوحه ومباشرته، تعليقاً، ولا يستوجب شرحاً. كما تعمّدت الإبقاء على ذكر المرجعين اللذين يوردهما صاحب (الأقوال المهدية في العمليّات الاستشهاديّة) تأكيداً لما ذكرته من غزارة نصوص الإسلام السياسي التي تنظر إلى العمليّات الانتحاريّة، وتلبسها لباساً دينياً هي، بطبيعة الحال، وبشهادة فقهاء الإسلام، خلو منه.

الحقّ أن «الدولة الدينيّة» كما ينعت أبو الأعلى المودودي الدولة التي تطمح أن تكون «نيابة تامّة عن النبوة»، أو «دولة الخلافة» لا تملك أن تحيد عن البرنامج الذي اختطّه لنفسها منذ المقدمات العامّة التي صدرت

(١) - البنعلي، تركي بن مبارك، الأقوال المهدية في العمليّات الاستشهاديّة، منبر التوحيد والجهاد (موقع على الشبكة).

عنها. فليس ما يقرّره تركي البنعلي في شأن «العمليات الاستشهاديّة»، أو ما يقوله المقدسي في الجهاد، وما يبدو أن الطرطوسي يخالفه فيه بعض المخالفة، وليس ما رأينا من «بيانات» بعض الجهاديّات السلفيّة، ليست كلّ الآراء والأقوال التي عرضنا لها في محاولة رصدنا لمعالم دولة الخلافة في الإسلام السياسي سوى توضيح وتأكيد للطبيعة التي تجعل من هذه الدولة نمطاً من التصرّور لا يختلف فقط عن كلّ أنماط وتصرّورات الدولة في الإسلام، سواء تعلق الأمر بما ننعتة بالفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي أم بالفكر الإسلامي في عصر النهضة، بل إنّ نمط من التصرّور يتحدّد بالسلب التام بالنسبة إلى التصرّور الإسلامي لكلّ من الدولة والحكم.

أمّا القول: إن دولة الخلافة، في فكر الإسلام السياسي، تمثل في صورة النقيض المطلق للدولة الحديثة، فذلك ما يقوله، ويؤكّد القول فيه، كلّ دعاة الإسلام السياسي. بيد أننا نكون في أشدّ الحاجة إلى استحضار نظرية الدولة، ومكوناتها في الفكر السياسي الحديث، وكذا

بنيتهما الحقوقيّة، كما ينحتها الفقه الدستوري المعاصر . نحن في حاجة إلى ذلك، أخذًا بالمبدأ العام البسيط الذي يقضي أن الأشياء تتميّز بأضدادها، نقارن، إذاً بين الدولتين (الحديثة، و«دولة الخلافة») وذلك لدواعٍ بيداغوجيّة أساسًا.

صفوة القول عندنا: إن الدولة الحديثة تقبل التحديد من جهتين:

الأولى: أنها دولة مدار القول فيها هو «السيادة»، وما يستتبعها من الناحية الفلسفيّة، والتشريعيّة، فهي، إذاً، دولة السيادة.

والثانية: أن قطب الرحى في هذه الدولة هو «المواطن»، فالدولة الحديثة، إذاً، دولة المواطن.

وحيث إن الدولة الحديثة تقرن وجودها بالرفع من شأن القانون عاليًا، فلا سيادة على الحقيقة إلا بالخضوع للقانون، وبالرفع من شأنه عاليًا، فإنها تجعل من دولة القانون شعاراً لها، فهي، إذاً، دولة القانون، وهذا من جهة.

ومن حيث إنّها تعدّ حرّية المواطن وإسعاده هدفاً تجعله أمام ناظريها، فإنّها تكون دولة المواطن، وهذا من جهة أخرى.

فإذا كانت دولة الخلافة في فكر الإسلام السياسي تعدّ نفسها النقيض والضدّ بالنسبة إلى الدولة الحديثة، فإنّها، بالضرورة، دولة «اللا سيادة» من جهة أولى، ودولة «اللا مواطن» من جهة ثانية.

ببليوغرافيا

- أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح (الجزء الأول -
الرافضون)، منشورات رياض الريس للكتب
والنشر، لندن، ١٩٩١م.
- البنعلي، تركي بن مبارك، الأقوال المهدية في العمليّات
الاستشهاديّة، منبر التوحيد والجهاد (موقع على
الشبكة).
- حوّى، سعيد، جند الله ثقافة وأخلاقاً، دار السلام،
القاهرة، ٢٠٠٥م.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة،
تحقيق الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت،
(د.ت).
- عبده، محمّد، الإسلام والنصرانيّة في معركة العلم
والمدينة، ضمن الأعمال الكاملة التي نشرها محمّد
عمارة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦م.

-
- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، تقديم رضوان السيد، جداول، بيروت، ٢٠١١م.
 - علال الفاسي، النقد الذاتي، مؤسّسة علال الفاسي، الرباط، ط ٨، ٢٠٠٨م.
 - العلوي، سعيد بن سعيد، العدالة أولاً (من وعي التغيير إلى تغيير الوعي)، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٥م.
 - الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، (د.ت).
 - الطرطوسي، عبد المنعم حليلة، أبو بصير، مصطلحات ومفاهيم شرعية، موقع على الشبكة.
 - الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق مجدي سعيد، منشورات مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١م.
 - المقدسي، أبو عاصم، ملّة إبراهيم ودعوة الأنبياء المرسلين، موقع منبر التوحيد والجهاد على الشبكة
- almaqdes.net

- المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، مراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٤م.
- المودودي، أبو الأعلى، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ٢٠٠١م.
- المودودي، أبو الأعلى، منهاج الانقلاب الإسلامي، ترجمة مسعود الندوي، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٤م.
- موقع منبر التوحيد والجهاد www.tawhed.ws
- ناجي، أبو بكر، إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية.

التعريف بالمؤلف

سعيد بنسعيد العلوي؛ مفكر وأكاديمي مغربي، حاصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة بجامعة محمد الخامس بالرباط. العميد الأسبق لكلية الآداب بجامعة محمد الخامس، كما شغل منصب الأمين العام المساعد لمركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات. نشر مجموعة من الدراسات والكتب؛ من بينها: «قول في الحوار والتجديد»، و«المسلمون والمستقبل»، و«خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني»، و«أدلجة الإسلام بين أهله وخصومه»، و«الفكر الإصلاحية في المغرب المعاصر محمد بن حسن الحجوي نموذجاً»، و«الاجتهاد والتحديث دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب»، و«أوروبا في مرآة الرحلة».

بالإضافة إلى أعمالٍ روائية، منها: «مسك الليل»،
و«الخديعة»، و«ثورة المريدين». وهو عضو مجلس الأمناء
لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

الفهرس

مقدمة	٥
الفصل الأول	
الإسلام السياسي .. والدولة الإسلامية	١١
الفصل الثاني	
دولة الخلافة الثانية	٥٩
التعريف بالمؤلف	١٢٦

طبع بمطابع دارالمعارف