# الفصل العاشر:
# الدمج المتساوق أو: الدولة في الإسلام

تشهد العلاقة بين الغرب والإسلام اليوم، اصطراع نظريتين في نظام الحكم، وهما مختلفتان في فهمهما للدستور، طبيعتِه وبنيته وتصميمِهِ وغايتِهِ... ويبدو أن لا سلام ولا وئام بين كلتا النظريتين. ففي جانب منهما استحكمت اللائكية أو «علمانية السياسة»، التي تُقصي الدين وسلطتَه عن نظام الحكم، إن لم تكن تفصل تمام الفصل بين الدولة والدين، كنموذج عالمي لنظام الحكم، وقد تحقق هذا النموذج أتم ما يكون في فرنسا، بينما لا تزال وشائج وعلاقات مشتجرة تربط بينهما في الجمهوريات الغربية الأخرى مثل الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وألمانيا، مثلاً في تدريس الدين بالمدارس، وأداء الصلوات في المدارس، والضريبة التي تستقطع من رواتب المسيحيين للكنيسة، والأعياد المسيحية، و«تقديس» يوم الأحد.

ويُفَهم فصل الدين عن الدولة فصلاً تاماً كشرطٍ أساسي لا بد من توافره لإقامة نظام ديمقراطي حقيقي شرعي دستوري، قائم على مبدأ الديمقراطية.

وفي مقابل هذا الجانب يقدم الإسلام نظام الدمج المتساوق، نموذجاً تَمَّحِي فيه الفواصلُ بين الدين والدولة، في نظام حكم قائم على الديمقراطية كذلك.

ولقد راح كل من النظامين يدافع عن موقفه، مُشْهِراً في وجه صاحبه شعاراً يتشبث به في المعركة، فبينما يحلو للجانب الغربي المسيحي الاستئناسُ

والاستشهادُ بالقولة المنسوبة إلى المسيح في الإنجيل «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»[1]، ينادي الإسلاميون بأن الإسلام «دين ودولة».

أمَّا أنَّ الإسلام دين ودولة فحقيقة يثبتها الإسلام، وإن لم تكن هذه الصيغة قد وردت في القرآن حرفياً، لكن القرآن يصور المسلم مخلوقاً ملتزماً بمبادىء خلقية، دون تقييد، بحيث ينبغي له أن يكون مواطناً حراً، وينبغي عليه في الوقت نفسه أن يصدر في أقواله وأفعاله عن إيمان بالله، فيكون الله سبحانه محورَ حياته الرئيسَ أولاً وآخراً.

بهذا يملأ الإسلام حياةَ الإنسان أو يحتويها بكافة نواحيها.

ويرى المسلمون أن النموذج الغربي ليس سوى أحلام يراها المتوهم، بل إنه لا يخدع أحداً بها سوى نفسه، فمن البديهي لدى المسلم ما يلي:

- استحالةُ وجود دولةٍ أو نظامٍ حاكم بدون عقيدة أو مذهبٍ فكري معينٍ «أيدلوجيةٍ» يستند إليها، حتى حَيْدَةُ الْقِيَم وبالتالي العلمانيةُ التي ترفض الدين، إنما هما عقيدتان أو مذهبان فكريان في رؤيتهما الفلسفية للوجود، بل إن رفض أي مذهب فكري أو أية أيدلوجية، هو في حد ذاته مذهب أيدلوجي.
- يؤدي الفصل التام بين الدين وبين الدولة إلى الفِصام العقلي أو انفصام الشخصية للفرد، لأنه لن يكون في وسع إنسان، ولو مؤقتاً، أداء الفروض الدينية كما ينبغي... فالإنسان المؤمن حقاً، يندر أن يقنع بالانزواء في مكان ما، حتى لا تصطدم به الأعين غير المؤمنة، حيث يؤدي الصلاة المفروضة، هكذا كان المسيحيون، قبل ماكيافيللي وحتى القرن التاسع عشر، يفكرون. والواقع أن التحول الذي آلت إليه المسيحية الأوروبية، في عالم أنظمة الحكم الدولية الحديثة، قد سجل انتصار الجانب الدنيوي في الإنسان المتسلط ـ صاحبِ السلطة، الذي يتخذ السلطة هدفاً أعلى له.

منذ ذلك الحين، تنخر في بنيةِ الدولة، سواءٌ في الغرب أو الشرق الأوروبي، تياراتٌ عقيمةٌ، عاقبتُها وخيمةٌ، إذ أضفت هالاتِ أسطوريةً أو دينيةً غيبيةً سريةً، على النظريات السياسية، ويمكن تفسير تلك التيارات بأنها بديل عن الجانب الروحي (الميتافيزيقي) المهمَل[2].

هذه الأسباب جميعها تجعلنا نتفهم الحساسية المفرطة في رد فعل العالم الإسلامي، إذا طالب أحد المسلمين بنبذ مبدأ «دين ودولة» مبدأً أساساً لنظام الحكم في الإسلام، مثل المصري الشيخ علي عبد الرازق، الذي أوصى بنظام حكم دنيوي، أي مستقل عن الدين.

فالصياغة التي عليها المعول ليست «الإسلام، هو الدولة، أو الدين هو الدولة» وإنما «الدين والدولة معاً» وبهذا يتحدد ويتأكد، بداهةً، أن الدولة ليست مرادفاً للدين أو العكس، وإنما الأمر يتعلق بمجالين مختلفين، لكنهما قائمان على أسس إسلامية، تخلق الانسجامَ والوئام أو التساوق الذي ينبغي توافرُه في العلاقة التي تربطهما معاً.

حول هذا بالذات يدور السؤال الذي يبرز كثيراً في دراسات الباحثين الألمان، مثل جوستاف فون جرونه باوم[٣] وتلمان ناجل[٤]، بشأن ماهية نظرية الحكم أو الدولة التي يريدها الإسلام وفقاً لأصوله[٥].

ولا شك أن السؤال ليس سهلاً، وإنْ تعرض له من قبل، أعلامٌ قلائلُ من أصحاب نظريات الحكم في الإسلام أو واضعيها، مثل الفارابي (توفي عام ٩٥٠م)[٦]، ونظام الملك الطوسي (١٠١٨ - ١٠٩٢م)[٧]، وقبل أولئك جميعاً الماوردي (٩٧٤ - ١٠٥٨م)[٨].

لقد كان المشكل المعقد أمام أولئك المفكرين «المنظّرين» جميعاً، أن طرحهم للقضية وبسطهم ومعالجتهم لها، تطور عن الأصول القليلة الضرورية، التي تضمنتها الآياتُ القرآنيةُ، والتي تحتم عليهم الالتزامَ بها، أي أن تلك النظريات من خلق أو اصطناع الإنسان الأصولي وفكره أو نظره العقلي في الأصول الواردة في القرآن.

الحق أن القرآن لا يعالج موضوع الدولة بالمعنى الحديث، لكنه - وإن كان وحياً أنزل على النبي بعد مجيء أفلاطون، لكن قبل ميلاد دانتي ألجيري، وكارليل، وهيجل - إنما ينطلق من مفهوم آخرَ لبنيةٍ أخلاقيةٍ لها مقوماتُها الأصيلةُ، نعني: الأُمَّة. فالأمة هي البيئة السليمة، التي يتوافر فيها المناخ اللازم، الذي يكفل ويضمن ازدهار الإسلام.

تتجاوز آيات القرآن ستة آلاف عدداً، تَعْرِضُ منها مائتان فقط، عرضاً غير مباشر، لملامحَ تبين معيارَ الحكم، والحق أن ثلاثة عناصر فحسب يمكن استخلاصها وتمييزها عن سواها، بشأن ماهية الدولة:

١ ـ مبدأ القيادة الفردية: أي أن الحاكم الرئيس ليس لجنةً، وليس حزباً أو مكتباً سياسياً، وإنما هو فردٌ واحد، هو الخليفة أو أمير المؤمنين، الذي يتولى قيادة الأمّة بصفته القائم على أمور الأمّة، خليفةً للرسول، لكن ليس «نائباً عن الله» بالمعنى المعروف في المسيحية في النظر إلى الكرسي البابوي. وقد أشار إلى منصب الخليفة بهذا المفهوم الإسلامي، القرآن الكريم ﴿...**إني جاعل في الأرض خليفة...**﴾ (البقرة، الآية ٣٠) و﴿..**يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت...**﴾ (النساء، الآية ٦٠)[٩].

٢ ـ مبدأ الشورى: أي أن هذا المبدأ يتيح، ويخول للحاكم مباشرة السلطات التنفيذية والتشريعية، على أساس الشورى[١٠].

٣ ـ مبدأ الإسلام ديناً رسمياً للدولة[١١]: ويستلزم هذا كونَ الحاكم مسلماً، وقيامَ التشريع القانوني المتخذ للقرآن دستوراً، كما يُستهدى به مصدراً أول للقوانين والتشريعات، مع المراعاة التامة لحقوق الذِّميّين، أو الأقلية غير المسلمة.

ولا شك أن المبدأ الديمقراطي، أساساً للحكم والدولة، يمكن استخلاصُه مباشرة من الأسس الثلاثة هذه، وذلك بأن تُعطى الشورى التي أمر بها القرآن، سلطةً مُلزِمةً بحيث يتحتم التزامُها والنزولُ على حكمها، لا أن تكون نصيحةً فحسب أو توصيةً من التوصيات[١٢]، فالشورى بهذا المعنى الإيجابي إنما تنبع بلا ريب من طبيعة حقوق الأمّة، ومن مبدأ العدالة المطلقة الذي يلحّ القرآن في الحرص على تطبيقه. ولقد نادى بذلك المصلحون كالإمام محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، وفي أيامنا هذه مولانا أبو الأعلى المودودي، ومحمد أسد، وفتحي عثمان، وسعيد رمضان[١٣].

ولا يفهمنَّ أحدٌ أن الديمقراطية الإسلامية تعني السيادةَ المطلقةَ للشعب دون شرط أو قيد يحدُّها ويحدِّدُها، فالبرلمان الإسلامي، كسائر البرلمانات، يقوم على

دستور معين، وهذا الدستور، في الدولة الإسلامية، عليه الالتزامُ بشريعة الإسلام. في هذا الإطار الواسع يستطيع المسلمون تحقيق وجود مؤسسات حكومية، وقوانين في الاقتصاد الإسلامي، والجنايات والعقوبات وغير ذلك، تحقيقاً مباشراً ديموقراطياً، فالقرآن قد ضمن أقصى حدود المرونة واليسر، وكفل ذلك للأمّة، بلا جدال.

في هذا المجال يجدر بنا الإشارة إلى محمد أسد، وكتابه (أصول الدولة والحكومة في الإسلام: جبل طارق عام ١٩٨٠) باللغة الإنجليزية، فالكتاب خطوة جريئة، ومَعْلَمٌ مهم، وثمرةُ بحثٍ طويل وَقَفَ المؤلفُ عليه عمرَه، وقد أثبت فيه أن الدولة الإسلامية المثالية، دولةٌ جمهوريةٌ، ذاتُ برلمان، وشرعيةٍ قانونية تحترم سيادةَ القانون، وأن لها دستورَها الأساسيَّ، الذي يمكن القول بأنه متفق مع الدستور الغربي في النقاط الجوهرية من مثل (الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية للدولة دون تبعية أي جهاز من أجهزة الدولة للأجهزة الأخرى، احترام حقوق الإنسان، تعدد الأحزاب أو حماية الأقليات وغير ذلك)، بشرط التزامِ الجمهورية بكونِ رئيسِها مسلماً، واتخاذِها الإسلامَ ديناً رسمياً لها، والقرآنَ دستوراً أعلى في كافة شؤونها.

إن التاريخ الأسبق للإسلام عقب وفاة الرسول، عَرَف التقليدَ الديمقراطي، لكن ذلك لم يتأثّل بشكل ملزم أو إجباري: وذلك في البيعة العلنية لأبي بكر بالخلافة في سقيفة بني ساعدة (عام ٦٣٢م)، مع استبعاد غيره عن منصب الخلافة، بيد أن هذه المبايعة العلنية التي تختار مرشحاً وتبايعه، لم تتكرر بعد أبي بكر، ولذلك لم تصبح تقليداً إسلامياً إجبارياً يُحتذى.

فنجد الخليفة عمر بن الخطاب يتولى الخلافة (٦٣٤م) دون وجود مرشح منافس، حيث بايعه المسلمون بالإجماع عقب موت أبي بكر، أما الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فقد كان أحدَ الصحابة الستة الذين كان عليهم أن يختاروا أحدهم لترشيحه خليفة، تنفيذاً لوصية عمر قبل وفاته، وقد كان الستة بمثابة لجنة الشورى، ومن بين أعضائها عليٌّ نفسه، فاختير عثمان وبويع خليفة عام (٦٤٤م) بعد ترشيح تلك اللجنة الأرستقراطية له.

تمسك المسلمون الأولون بأحقية وأهلية الصحابة المهاجرين من مكة في شغل منصب الخلافة، صادرين في ذلك عن تقواهم، واقتناعهم بأن أولئك الصحابة المقربين من الرسول أكفأُ المسلمين الذين تتوافر فيهم شروط الخلافة.

ثم توالت القرون فأخذت الأجيالُ المتأخرة في اختلاق شروط ومواصفات في شخصية الإمام، خرجت به عن حدود البشرية، كما نعرف لدى الفاطميين الذين رأوا في الإمام نوعية من الكينونة المعصومة، على حد تعبير الباحث (تلمان ناجل)، وفي الوقت الذي كان ذلك الاتجاه لدى الفاطميين المحكَّ في النظرة المؤلهة للإمام، بدأ الاتجاهُ في الغرب المسيحي، على عكس ذلك، يسير في الاتجاه المخالف نحو الديمقراطية، وبدأ «المبدأ الديمقراطي» يترسخ، فأصبحت نتيجةُ الانتخاب الإيجابيةُ هي وحدها فحسب الشرطَ المطلوب توافُرُه فيمن يريد التأهلَ لإدارة الانتخابات.. هكذا أصبحت المساواة أمام القانون تعني تكافؤ الفرص، فيحق أن يتولى أرقى منصب في الدولة أي رئاسة الجمهورية، عريفٌ سابق، أو ممثل سينيمائي، أو حتى رئيس جهاز المخابرات، يستوي كل أولئك أمام القانون مع الأستاذِ الجامعي الموقّرِ.

وتبين المقارنةُ بين ما سبق، وبين المناخ الإسلامي في تولية الحاكم، أنَّ الإسلامَ ظل أقربَ إلى اشتراط توافر مؤهلات أو مواصفات معينة في المنتخَب، وبذا كان ضد إطلاق الأمر على عواهنه أو ضد العمومية والشعبية، (انظر الأحكام السلطانية وتعريف أهل الاختيار أهل الحل والعقد وشروط المرشح للخلافة).

في ضوء هذه الخلفية التاريخية يتبين أن التفسير التقليدي للإسلام يسمح بقيام أنماط مختلفة من الحكم، بما في ذلك النظام الملكي، طالما توافر الإجماع وبالتالي شرعية حكم الملك.

إن صورة «الحاكم المطلق العادل المستقيم» نابضة بالحياة في مخيلة كثير من الشباب المنادين بالدمج المتساوق بين الدين والدولة، وإن كان الأمر يستدعي أن يفطنوا إلى أن الديمقراطيات هي الحل الأسلم نوعياً لحل المشكلة الرئيسة في كل حكم، وهي: «مَن يراقب ويحاسب المراقِبين أنفسَهم؟»، لأن

الإجراءاتِ الديمقراطيةَ، كما أثبتت الخبرةُ، أفضلُ الوسائل في إعاقة سوء استخدام السلطة.

أما أن مشكلة المراقبة والمحاسبة هذه توجد في الجماعة الإسلامية، فهذا واقع ثابت، لأن نسق القيم القرآنية لا يتحقق له الضمانُ بشكل غير مباشر، وإنما عن طريق مؤسسات الدولة مباشرة.

في هذا الصدد يجب التذكير بالدستور أو المنهاج الذي طبقه النبي، ﷺ، بعد أن استقر في المدينة، ممثلاً في سنّته وسيرته بصفته الحاكم، حيث يلعب ذلك المنهاج دوراً خطيراً، على الأقل لدى المسلمين الذين يرون في كل جوانب العصر الذهبي الأول للإسلام، عصر الرسول والخلفاء الراشدين الأربعة (من ٦٣٢ إلى ٦٦١ م)، معياراً ينبغي الالتزام به في السلوك والمعاملات بلا استثناء.

وأرى شخصياً أن الصحيفة التي أملاها الرسول أو ما يطلق عليه «كتاب الرسول»[١٤] نصٌّ دستوريٌّ، توافرت له أبعادٌ ثوريةٌ، قانونيةٌ نظريةٌ، ورؤيةٌ منهجيةٌ بعيدةُ المدى، فضلاً عن تفرده التاريخي في باب العلاقات، لكن ذلك النص الدستوري، وإن لم يكن فيه ما يفسَّر على أنه عقبة في سبيل إسلام ديمقراطي، لا يكفي عالَمَ اليوم، للأسباب التالية:

- أنه مرتبط بظروفٍ معينة (نتيجة تعايش القبائل اليهودية والعربية متجاورتين)، ولهذا نجد:
- أنه ذو طبيعة مؤقتة بفترةٍ انتقاليةٍ محدودة، ومن ثَمَّ فإن أهمّ ما ينفرد به:
- أنه مشروط بوجود الرسول نفسه بين القوم، يتلقى الوحي أو يرجو أن يلقى إليه الكتابَ رحمة من الله، وناهيك بهذا شرطاً لا يمكن تحقُّقه في رئيس دولةٍ بعدَه.

والآن يبطل العجب، بعد معرفتنا للسبب، حيث نرى المسلمين، كالمسيحيين في تاريخهم، يعرفون أنماطاً متعددة من نظم الحكم مثل المَشْيَخات القائمة على ولاء القبيلة للشيخ أو الولاء العصبي القبلي، ومثل نظم الحكم القائمة على سلطة الحزب الواحد، ومثل الحكم الدكتاتوري العسكري الذي يحيط قادته بهالات

من المجد والعظمة أو التقديس، والممالك التي يحكمها ملكٌ أو سلطان، أو نظم الحكم الديني الكهنوتي أو الثيوقراطي[١٥].

أما العيش في ظل ديمقراطية حقيقية بكل معاني هذه الكلمة، فلم يُتح للمسلمين حتى الآن إلا في المناطق التي تحترم حقوق الأقليات الدينية أو الطائفية[١٦].

بناءً على ما سبق، يبدو جلياً أن الإسلام لا يشترط بأي حال من الأحوال أن يكون نظام الحكم دينياً أو كهنوتياً ثيوقراطياً، أي على النمط الذي تعيشه إيران الخميني، حيث تتركز السلطات في قبضة الفقيه، حيث يتولى السلطات القضائية العليا رجال الدين من فقهاء الشيعة، كذلك الشأن في كونهم أعلى جهة مختصة في شؤون السياسة، فالفقهاء هم ذروة السلطة في نظام الحكم الديني (الثيوقراطي) في إيران الخميني.

أما العكس، فهو صحيح: أي أن القرآن الكريم لم ينص على قيام شرعي للسلطة السياسية، فلم تعرض آية واحدة من آيه لتنظيم السلطة السياسية.

إن المصطلح الإسلامي (دين ودولة) ينطلق من نقطة معينة، هي أن الحكم له دور وظيفي محدد، تماماً كمنصب الإمام، فكلاهما ملقًى على عاتقه القيام والالتزام بواجبات أو مهمات محددة، وهي جميعاً مستمدة من روح الإسلام وفكره أخذاً، وعطاءً، ولكنها مع ذلك متباينة متعددة.

أما إذا غاب عن أذهان المسلمين أو نسوا أن العمل السياسي نشاط إنساني يقوم به العبد الفاني وحده، وأن الله سبحانه قد يسمح بأن تقوم الحكومات، لكنه لم يعيّن حكومةً منها، وأن الإسلام لا يعرف نظام سلطة الإكليروس الكنسي الذي ينتظم قساوسةَ الكاثوليك، إذا نسي المسلمون ذلك، أو تناسوه، فقد تضلّ الحكومة الإسلامية (الثيوقراطية) فتهوِي إلى الاستبداد الروحي والفكري، فتصبح كابوساً كلياً مزعجاً يُنيخ بكلكله على الجماعة[١٧]. ومن ثم، اعتبر البعض الحكومة الدينية، في مجموعها، غير إسلاميةٍ أو ليست من الإسلام[١٨].

وفي النهاية، لا بد لنا أن نتساءل: ما التصوُّر المحدد للدولة الذي يراه ويريده أولئك المطالبون بالإسلام ديناً ودولة اليوم، خاصة أنهم خلعوا على الإسلام في العالم العربي وجهاً سياسياً واضح الملامح؟!

الذي لا شك فيه أن الحركات الإسلامية في العالم العربي اليوم، عَوْدٌ إلى ما بدأه جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) من الدعوة إلى محور إسلامي يستهدف الوحدةَ الإسلامية، لكنها بالدرجة الأولى معادية للغرب... إن الذين وراء تلك الحركات الإسلامية يتغون بالتأكيد إعادةَ تحقيق الكرامة لشعوبهم، وتحقيق استقلالها السياسي والثقافي والاقتصادي استقلالاً تاماً عن قوى الاستعمار القديم والحديث، لكنهم ينبذون، عن غير قصد، نبذاً يكاد يكون تاماً، المكاسبَ الديمقراطية أو صيغ الديمقراطية الغربية، والتي كانوا قد عرفوها منذ عهد الاستعمار سابقاً بصفتها أداة القمع الاستعماري، ووسيلته في تشويه الإسلام، وتنصير غير النصارى تنصيراً لا يتورع عن شيء، كما عرفوها أيضاً وسيلة قائمة فعلاً في التمهيد للإلحاد.

في معترك هذا التوجيه الارتكاسي، تتعاظم أهمية الإسلام وتزداد، ليس فقط لأنه يخدم قضايا وضع الحدود المميزة الفاصلة عن الغرب، واكتشاف الملامح الذاتية ومقومات الشخصية أو الهوية الإسلامية، واستعادة الكرامة واحترام الذات، وإنما لأن الإسلام اليوم، أكثر من أي وقت مضى، يبين الطريقَ الثالثة، بين الطريقين الرأسمالية والاشتراكية، التي يجب أن تُسلَكَ للخروج من وهدة الارتكاس إلى الاستقلال الفكري الحضاري، قولاً وعملاً.

بهذا الصدد، كان الإسلام أكثر من مجرد وسيلة لنقل المد السياسي؛ فقد كان أكثر من ذلك، كما أنه استغِل لنقل أكثر من تيار... فمنذ تأسيس حركة الإخوان المسلمين المصرية، ومبادىء الدعوة على يد حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩)[١٩]، صار العنصر الديني أقرب إلى التغلب على غيره من العناصر.

وعلى أية حال، فإن من الخطأ الذي لا يغتفر، أن يُساء فهمُ وتقديرُ العنصر الديني المتَّقِد حماسةً وحميّةً، في تلك الظاهرة الفذة (الإخوان المسلمين)، دون تفسيرٍ لقوة جذبه، وشدة بأسه وشوكته.

ومن المفهوم أن تَرى الحركةُ الإسلامية، في عصر الثورات، في الإسلام مخططاً ثورياً، يبيح لها عند الضرورة التوسل بالعنف أو يبرره (ارجع إلى فصل: السماحة والتسامح أم العنف؟!).

ولا يثير اهتمامَ الإسلاميين كثيراً عدمُ مجيء تلك الكلمة (الثورة) في القرآن، بينما وردت في الإنجيل والعهد الجديد مراراً، وأن القرآن أقربُ إلى معالجة الأمر من منطلق آخر هو ضرورة حدوث التحول المستمر، في عالم المادة والفكر[٢٠].

إن الاستراتيجية الداعية إلى الدمج المتساوق للدين والدولة، يروق لها الأخذُ بالثورية السياسية في معالجة الأمر، فهي تحاول «تثوير» البلاد العربية إسلامياً، ويحلو لها أن تصف تلك البلاد في وضعها الحالي بأنها غير إسلامية، وتسعى سعياً حثيثاً للتغيير الثوري الإسلامي بادئة من القمة التي تتربع عليها السلطة بصفتها أسرع طريق مؤدية لتحقيق التغير إذا تمكنت من القبض على زمام الأمر، مُعْرِضةً عن البداية من السفح الهرمي أو القاعدة الشعبية للأمة الإسلامية، لأن تلك الطريق بطيئة، تتطلب دأباً، وصبراً أكثر من سابقتها... عند هذه المشكلة، التي يتضح للنظرة الثاقبة الممحصة أنها أكثر من كونها تتضمن تخطيطاً سياسياً أو «تكتيكاً»، تفترق آراء المفكرين داخل حركات تجديد الإسلام المعاصرة: فهناك طائفة، مثل جماعة «التبليغ الإسلامي» الباكستانية، منطلقُها أن بناء الدولة الإسلامية المكينَ، لا يتم إلا ببناء أساس قويم بناءً إسلامياً يبدأ بالفرد، صُغرَى خلايا المجتمع، أو الجذور، وتعهدِها تعهداً إسلامياً يكفل لها النمو الإسلامي، أو ما يطلق عليه «التبشير من الداخل».

أما الطائفة الأخرى فوسائلها مختلفة، إذ تؤسِس أحزاباً إسلاميةً، ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، كما في ألمانيا وإنجلترا. وقد تَعْجل بتمكين المؤهلين من رجالها المسلمين، من شغل المناصب الرئيسة، قرب مراكز السلطة أو القوى التي بيدها العقدُ والحل، مقتديةً في ذلك بالحركة الإسبانية الكاثوليكية لجماعة الدعوة المستقلة عن الكنيسة المعروفة باسم «أوبوس داي» أي «في سبيل الله».

ورغم مقابلاتي ونقاشي شخصياً لعديد من قادة الجماعات الإسلامية، الداعية إلى الدمج المتساوق للدين والدولة، لا أستطيع التنبؤ بتحديد الدول التي قد

تنطلق من النجاح السياسي الذي قد تحرزه إحدى تلك الجماعات في الجزائر أو تونس أو الأردن أو مصر.

إن النظرة التحليلية لنقاط البرامج المعروفة للجماعات والأحزاب الإسلامية، تبين أن تلك البرامج ليست ذات غناء كبير، طالما ظل المفهوم الحقيقي للشريعة مُبهماً، فِجّاً، مضطرباً، مُشْتَبِهَ المعالم... سواء في هذا نقاط «الدعوة» التي أعلنها حسن البنا تحت لواء «القرآن دستورنا»، أو النظريات التي تعلن أن هناك حزبين فقط: حزب الله وحزب الشيطان، أو «الحاكمية للّه» وحده.

ويؤسفني أشد الأسف أن هناك ما يدعوني إلى الاعتقاد بأن ممثلي حركات الإصلاح أنفسَهم، حين ينادون بتطبيق الشريعة الإسلامية، لا يعنون للأسف شريعة القرآن، وإنما شريعةَ المتزمتين، التي سادت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، معنًى ومبنىً[٢١].

فإذا كان ذلك كذلك، فلا شك في اتفاق وجهات النظر، بين المغالين البادِي تطرُّفُهم (في نشاط المنادين بالدمج المتساوق للدين والدولة والإسلاميين)، وبين السلفيين (المتمسكين بالتقليد الأعمى والمتزمتين)، فالعمل الواحد يجمع بينهما على صعيد واحد.

هذه الظاهرة التي يشوبها التطرف، أُتراها حقّاً ظاهرةً جديدةً؟!

## الملاحظات الهامشية للمؤلف:

(١) ربما طالب عيسى فقط بأن يكون الجزاء من جنس العمل.

(٢) برويز منظور: الإسلام بصفته سياسة: المقالة المنشورة بالدورية النقدية لعالم الكتاب الإسلامي، لايكستر، ١٩٨٩، العدد رقم ٣، ص ٣ وما يليها، وللمؤلف نفسه: السياسة بلا صدق: ميتافيزيقا أو نظرية المعرفة، في الدورية نفسها، عام ١٩٩٠، العدد رقم ٤، صفحة ٣ وما يليها.

(٣) انظر مثلاً: الإسلام في العصور الوسطى: ميونخ ١٩٦٣.

(٤) الدولة والأمة في الإسلام، مجلدان، ميونخ عام ١٩٨١.

(٥) بهذا الصدد يمكن للباحث الرجوع إلى مراجع لا يغفلها البحثُ العلمي، منها: ١ ـ ألفريد فون كريمر: «تاريخ الأفكار المسيطرة في الإسلام»، لايبزج ١٨٦٨، و٢ ـ إدوارد ك. فرديناند وم. مظفري: «الإسلام دولةً ومجتمعاً (أمّةً)»: لندن ١٩٨٨، و٣ ـ دانيل بيبس: «في سبيل الله: الإسلام والقوى السياسية، نيويورك ١٩٨٤. و ٤ ـ برنارد لويس: «اللغة السياسية للإسلام ـ الوجه السياسي للإسلام، شيكاغو ١٩٨٨، و٥ ـ ب.ي. فاتيكيوتس: «الإسلام والدولة»، لندن ١٩٨٧، و٦ ـ أكسل كولر: «الإسلام: نماذج إيضاحية، من الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية، كولونيا ١٩٨١.

(٦) قارن بهذا الصدد: م.م. شريف: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» المجلد الأول فيزبادن ١٩٦٣، ص ٧٠٤ وما يليها.

(٧) كتاب «سياسة نامه»: فن سياسة الدولة أو علم السياسية، زيورخ ١٩٥٩.

(٨) قارن كذلك: م.م. شريف، ص ٧١٧.

(٩) سورة النساء، الآية التاسعة والخمسون، وسورة البقرة، الآية الثلاثون.

(١٠) سورة آل عمران، الآية التاسعة والخمسون بعد المئة، وسورة الشورى، الآية الثامنة والثلاثون.

(١١) النساء، الآية (٥٩): ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...**﴾.

(١٢) فيما يتعلق بالتزام الخليفة بنتيجة الشورى، يمكن الرجوعُ أيضاً إلى مراجعَ أخرى ذكَرَها محمد أسد في تفسيره «رسالة القرآن»، جبل طارق ١٩٨٠، هامش رقم ١٢٢، على الآية ١٥٩ من آل عمران.

(١٣) فتحي عثمان: الإسلاميون المحدثون (المعاصرون) والديمقراطية: مجلة العربية، لندن، مايو ١٩٨٦، صفحة ٩، وسعيد رمضان: القانون الإسلامي: فيزبادن ١٩٨٠، ص ١٣١.

(١٤) محمد حميد الله: أول دستور مكتوب في التاريخ، الطبعة الثالثة، لاهور ١٩٧٥، وكذلك: يوسف عباس هاشمي: «كتاب الرسول»، كراتشي ١٩٨٤.

(١٥) عبد الرحمن عبد القادر كردي: «الدولة الإسلامية: دراسة مبنية على الدستور المقدس القرآن» طبع لندن ١٩٧٤، وجيمس ف. شال: «المنطق والإلهام أو العقل والوحي وأسس الفلسفة السياسية»، لندن ١٩٨٧.

(١٦) لا يفهمن أحد أن تركيا اليوم مثلٌ للديمقراطية الإسلامية، مع أنها أيضاً ليست مثلاً للجمهورية العلمانية، وقد وصفها أحمد فوزي سحيمي بأنها «دولة يعيش فيها مسلمون لكنها ليست دولة إسلامية».

(١٧) برويز منظور: دورية نقد عالم الكتاب الإسلامي، لايكستر ١٩٩٠، العدد رقم ٤، صفحة (١٢).

(١٨) محمد سعيد العصماوي: الإسلام السياسي، طبع القاهرة ١٩٨٧، الترجمة الفرنسية باريس ١٩٨٩.
عنوان الترجمة الفرنسية: «الإسلاميون ضد الإسلام»، وسعيد رمضان، المرجع السابق، ص ٤٨.

(١٩) مبادىء الدعوة الخمسة لحسن البنا، شيكاغو ١٩٧٨.

(٢٠) هَمّام بُخارِي: القرآن والثورة: مقالة في جريدة المجاهد الجزائرية بتاريخ ١٩٨٩/٤/٢٧، ص ١٣.

(٢١) يؤيد صحة هذا الاعتقاد ما كتبه كل من: روزفيتا بدري، ومصطفى كمال وصفي في الكتاب التذكاري الذي صدر تكريماً للأستاذ عبد الجواد الفلاتوري الإيراني، في كولونيا عام ١٩٩١، ص ٨٣ وما بعدها، تحت: «حلم المسلمين بالدستور الإسلامي»، في مقالتهما بعنوان: «للّه المشرق والمغرب».

obeikandl.com