

في الدعوة والدعاة مقدمات نقدية



عبد الإله بلقزيز
باحث مغربي

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

في الدّعوة والدّعاة⁽¹⁾: مقدمات نقدية

1- نصّ المحاضرة التي ألقاها الدكتور عبد الإله بلقزيز بدعوة من مؤسّسة "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث" بصالون جدل الثقافي التابع للمؤسّسة، بتاريخ السبت 30 أبريل 2016م.

ملخص:

ليس التفكير في سؤال الدعوة اليوم تفكيراً في سؤال ديني -ولو أن الدعوة في هذا السؤال بمنزلة الأساس منه- إنما هو تفكير في مسألة أُخرجت من نطاق الدين إلى السياسة، وباتت تجارة مُربحة يقصد إليها كل ذي مصلحة في الكسب الدنيوي. التفكير في الدعوة، بما هي ظاهرة دينية، تفكير في مسألة وقعت في زمن مضى، وانتهت بانتهاة النبوة واستكمال الرسالة. وهو لذلك، إذن، تفكير تاريخي في ظاهرة تاريخية. أما التفكير في الدعوة على نحو ما هو عليه أمرها، اليوم، بل على نحو ما بات عليه أمرها منذ انقضاء النبوة، فتفكير في ظاهرة أخرى مختلفة عن الأولى، وهي - بالتعريف - ظاهرة سياسية، وهو لذلك السبب تفكير سياسي غير متجرد من أحكام الموقف السياسي. لا يجوز الخلط، في الحديث عن الدعوة، بين شكلين منها مختلفين اختلافاً ماهوياً. نعرف، على التحقيق، أن من يحكم تفكيرهم اغتراضاً إنما يماهون بين الشكلين في صورة واحدة يسعون في القول إنها صورتها الوحيدة، وبالتالي معناها الوحيد المتكرر في الزمان؛ ففي المماهة تلك ما يخلع الشرعية الدينية على أفعال ينهضون بها، باسم الدعوة، فيما هي أفعال سياسية هي عن الدعوة - بمعناها الديني - بمعزل. لقد سبق لنا أن وصفنا الفعل السياسي لهؤلاء بأنه (فعل) يُفصح عن نفسه من طريق استثمار رأس المال الديني في الصراع على المصالح والسلطة، وهو عينه ما يصدق على الدعاة، والقائلين بوجوب الدعوة، أو استمرار وجوبها، وعلى مؤسساتهم التي يُنشئونها لهذا الغرض؛ إما في صورة مؤسسات «دينية» دعوية، أو في صورة مؤسسات حزبية سياسية صريحة.

على أن التمييز بين معنيي الدعوة المختلفين ووظيفتيهما المتميزتين لا يمنع من إعادة قراءة سياق تكون المعنى الأول، الديني، لاتصال بيان ذلك ببيان المعنى الذي صار له معنى الدعوة بعد انصرام مفهومها الأصل. كما أن إلقاء ضوء التحليل على معنى الدعوة، اليوم، والوظائف التي يكلها الدعاة إلى دعوتهم ومؤسساتهم الدعوية، يتوقف - إلى حد بعيد - على معرفة تاريخ هذه الدعوة المزعومة، أو التي يزعمها أصحابها لأنفسهم، بحسبانه ذلك الإطار المرجعي الذي إلى رصيده تستند دعوات اليوم، وتكتسب الشرعية لنفسها. وقد يفيدنا التعرف إلى هذا التاريخ المديد في فهم، أو إدراك، الأسباب التي تُمكن للدعوة، في عصرنا الحاضر، وتزود مشروعها بالطاقة اللازمة للاشتغال؛ ذلك أن قوتها تتغذى، بالذات، من هذا المخزون التاريخي الكبير، المنغرس في الذاكرة الجمعية، الذي يُشكّل العقل المتلقي وقابليته للتفاعل مع فعل الدعوة، حين يخاطبه، بوصفه فعلاً «دينيّاً» و«طبيعياً» ومألوفاً في تاريخ الإسلام والأمة.

أولاً: في معنى الدعوة

1. الخطاب والدعوة

يمكن تعريف الدعوة، اصطلاحاً، بأنها كل خطاب يوجهه فردٌ أو جمعٌ إلى مخاطب/ مخاطبين قصد تبليغ رسالة هي فحوى ذلك الخطاب. يقتزن المَعْنَيَان (معنى الدعوة ومعنى الخطاب) هنا، فيفيدان الشيء عينه: إرسال رسالة إلى المتلقي أو المخاطب. لكنهما يختلفان في الحدود التي تبُلِّغها المخاطبة، في كل منهما، وفي الغرض من تبليغ الرسالة؛ فقد لا يكون الغرض من تبليغ الرسالة في الخطاب أكثر من الإفادة بشيء، أي إبلاغ المخاطب بمعطى ما قد يكون مجهولاً لديه أو معروفاً، لا يتوقف غرضُ الدعوة عند تبليغ الرسالة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى إقناع المخاطب بمضمونها واستمالته إليها. إذا أمكن، هنا، حُسابُ الخطاب فعلاً معرفياً تقريرياً (تربوياً إذن)، يكون في المستطاع حسابان الدعوة فعلاً تقريرياً وجدالياً، لأنه يتبع التقرير فيها جدالٌ بين حامل الدعوة والمحمولة إليه. ينتهي فعل الخطاب بالتبليغ، بإيصال الرسالة إلى المتلقي، من دون انتظار نتائج الخطاب ونوع تلقّيه ذلك الخطاب، أمّا الدعوة فلا تنتهي بمجرد التبليغ ذاك، بل بتجاوب المتلقي مع الرسالة أو رفضه لها. وهذا معناه أنّ الدعوة سلسلة من الخطابات المترابطة لتحقيق هدفٍ هو استمالة المخاطب، أي جعل مفعول الخطاب فيه ناجعاً إلى الحد الذي يستبطن الرسالة المحمولة إليه، فيسلم بها أو تغدو من مسلماته.

لا يُخفي هذا التمييز ما بين المفهومين من اشتراك، ومن تداخل، في الدلالة والشكل (أو الصورة)؛ تستخدم الدعوة أدوات الخطاب وتتوسّلها كلّها، بما هي خطاب، من إخبارٍ وتقريرٍ ونفي، ومن تظهيرٍ وإضمار، ومن ترغيبٍ وترهيب، ومن بوحٍ وإيحاء، ومن تسميةٍ وترميز، ومن تنبيهٍ وإدهاش ... قصد حمل المتلقي على - أو استدراجه إلى - استقبال الرسالة من دون مقاومة. وقد يميل الخطاب إلى التشديد على مطلب الإقناع فيحاكي الدعوة أو يحاذيها من دون أن يصيرها تماماً. هذا، مثلاً، هو الفارق بين الخطاب حين يكون تقريرياً، علمياً، وضعائياً، والخطاب حين يحمل مضموناً إيديولوجياً فيقترب من معنى الدعوة. إذا كان الخطاب، لغةً، نقلٌ للكلام من متحدثٍ إلى مستمع، من كاتبٍ إلى قارئ، قصد هدفٍ معلوم للنقل هو جعل المنقول إليه الخطاب مقتنعاً به، فإنّ الدعوة، لغةً، هي ذلك النقل المتكرّر للكلام إلى الحد الذي ينتقل فيه المخاطب إلى موقع المخاطب، المستمع إلى موقع المتكلّم، المتلقي إلى موقع المرسل. يتوسّل صاحب الدعوة (الداعية) وسائل الخطاب (الخطيب، الكاتب، المؤلّف)، لكنّ الثاني لا يذهب كالأوّل إلى النزول بالخطاب إلى حدود ممارسة الخطاب، حتى وإن كان الهدف من خطابه إقناع المخاطب من دون الإفصاح عن ذلك إفصاحاً مباشراً.

حين تكون الدعوة دينية، لا دعوة اجتماعية أو سياسية فقط، تصبح كثافة معناها أعلى؛ لأنها، في مثل هذه الحال، لا تعود من قبيل الدعوة التي يُكتفى فيها باستخدام المَلَكات والمؤهلات التي يحملها من يقوم بالدعوة، بل يكون على المبلّغة إليه أن يسلم بها بمعزل عن قدرة من يُبلّغ مضمونها على التبليغ. ومع أنّ الدعوة الدينية - أي دعوة دينية - يحملها، في النهاية، رجلٌ (نبي، رسول) فيه من الصفات البشرية ما في غيره من البشر، إلا أنّ من يتلقونها من الناس - بصفتها دعوة - يطلبون من حاملها أدلةً عليها فوق - بشرية (معجزات، خوارق). ومعنى ذلك أنّ حظّ أدوات الخطاب والإقناع فيها، في أن يكون ناجحاً وناجعاً، حظّ قليل. وهو وجه آخر من وجوه الفرق بين الدعوة والخطاب: تتوقف فاعلية الأخير على نجاعة أدواته وقدرتها التأثيرية، بينما لا يكفي ذلك الدعوة إن لم يُضمِر حاملها قدرةً من الكاريزمية فوق - البشرية: عند من يتلقون الخطاب منه. وليس ذلك ممّا ينطبق، حكماً، على دعوات أخرى من نوع الدعوة التربوية (الإصلاحية)، أو الاجتماعية، أو السياسية؛ فهذه بقدر ما تُعوّل على أدواتها الإقناعية الخاصة، لا يتعالى بها المخاطبون في وعيهم - وفي لا وعيهم - إلى مرتبة القداسة، وبالتالي قد لا يُنقادون إلى مضمونها انقياد تسليم كما يُنقادون إلى مضمون الدعوة الدينية.

نُطلّ على فارق آخر بين مفهوم الخطاب ومفهوم الدعوة من خلال تجربة الإسلام نفسه، ونصابيهما فيه. القرآن الكريم - وهو النصّ المؤسّس أو التأسيسي للإسلام كعقيدة - خطابٌ، وتنطبق عليه مواصفات الخطاب جميعها¹: يوجّه رسالةً إلى مخاطبين متعدّدين (النبي، العالمين، الناس، المؤمنين، المنافقين، الكفار...)، بلغةٍ تؤدي وسائل الخطاب كافة (الإخبار، التقرير، الترغيب، الترهيب، الوعد، التنبيه، التعليل، التمثيل، التشبيه، الرمز، الاستعارة...)، لغرضٍ هو تبليغ التعليم الديني (مفرد تعاليم) الذي هو فحوى الرسالة المُتضمّنة في الخطاب. أمّا الدعوة ففعلٌ نبويّ يقوم من خلاله النبيّ بتبليغ النصّ الموحى إليه، من جهة، وبمحاولة إقناع المُبلّغين بصدق البلاغ، وبيان عواقب إنكاره على المنكرين، وجزيل عوائده على المسلمين به، مع التدخل المستمرّ في تبديد استفهامات المخاطبين، وشرح غوامض الكَلِم القرآني، وتعزيز تعاليم النصّ بأفعال نبوية تصبح نموذجية عند المؤمنين، من جهة ثانية. نصل بهذا التمييز إلى تعريف الخطاب (القرآني) بأنّه نصّ²، وتعريف الدعوة (النبوية) بأنّها فعلٌ ينقل النصّ إلى الحيز المادي؛ إلى حيث تتجسّد تعاليمه في إيمان الفرد والجماعة وفي سلوكهما المادي. وكما أنّ الخطاب القرآني خطابٌ من نوع خاصّ (وحي ديني) يحمل نصّه رسالة النجاة، كذلك الدعوة فعلٌ من نوع خاصّ، لأنّ من يقوم بها نبيٌّ يحمل وحيّاً، ويتنزّل من أتباعه منزلة المرجع المُبلّغ.

1- انظر في هذا مقدّمة محمّد أركون لترجمة كاسميرسكي للقرآن إلى الفرنسية:

Le Coran, traduit de l'arabe par Kasimirski. Chronologie et préface par Mohamed Arkoun. Flammarion, 1970.

2- انظر في تعريف النصّ: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن. ط 6. بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2005.

2. في اقتران الدعوة بالنبوة

يؤدي السياق السابق، لتعريف الدعوة، إلى تقرير قاعدةٍ عليها مدارُ تفكيرنا في المسألة التي نحن فيها، ومقتضاها أن الدعوة التي هي من طبيعة دينية (الدعوة الدينية) هي فعلٌ خاصٌّ بالأنبياء دون سواهم. بعبارة أدق؛ الدعوة نبويةٌ بالتعريف وعلى نحوٍ حصريٍّ، ولا مجال لإطلاقها على أي فعل اجتماعي آخر يُعدُّ نفسه «دعويًّا». وبيان ذلك أن الدعوة الدينية تستند إلى رسالة (دينية)، وهذه - مثلما يفهمها المؤمنون بها - تُقدِّم نفسها في صورة وحي يُصطَفَى رسولٌ من الناس لتبليغه. الدعوة وظيفةٌ حصريَّةٌ للنبوة إذن، ولا يمكن لأيِّ كان أن ينهض بها لمجرد أنه شاء ذلك، أو تخيل أنه يستطيع أن يستأنف وظيفةً بدأها نبيٌّ وانقطعت بنهايته. في التقليد اليهودي، كان يستطيع نبيٌّ أن يخلف نبيًّا، وكان اللاحقُ ينتظم في خطِّ السابق، كما تُسجَّل ذلك أسفارُ العهد القديم (التوراة)، فيكرِّر التعليم الديني عينه في الوسط العبراني بطريقة مختلفة، على نحوٍ تبدو فيه الرسالة في حالٍ من السيولة لم تكتمل.³ وهي اكتملت مع انتهاء سلسلة أنبياء بني إسرائيل، وتدوين أسفارهم. أمَّا في المسيحية، وخاصةً في الإسلام، فليس من نبيٍّ يرثُ نبيًّا ويستأنف الرسالة. قد يجادل المرء في ما إذا كانت رسائل بولس استئنافاً لتعاليم السيّد المسيح، أم هي جزء من منظومة تلك التعاليم، لكنَّ أحدًا لن يجادل في أن المسلمين، قاطبةً، يؤمنون بأنَّ محمداً بن عبد الله هو خاتم الأنبياء والرسول، وأنه بلغ رسالةً اكتملت تعاليمها بانقضاء الوحي، وأنَّ النبوة انقضت برحيله.

لم يكن مستغرباً، إذن، أن توصف الدعوة الإسلامية بالدعوة المحمدية، فتنسب إلى النبي الذي بلغ رسالة الإسلام إلى أهله وعشيرته والعالمين؛ فالدعوة لا تكون من غير نبوةٍ ونبيٍّ، ولا تكون لغيرهما في الوقت عينه. إنها سبيل الوحي إلى الناس، يُبلَّغُه مَنْ خوطب به، لأنَّه وحده مَنْ يَعْلَمُ غوامضه. ولكنَّ النبوة ليست سلبيةً في سياق الرسالة، أي ليست محصورةً في نقل الموحى به إلى الناس وتبليغه. نعم، ينصُّ القرآن، في عدَّة مواضع، على أن وظيفة النبيِّ البلاغ.⁴ ولكنَّ هذا التشديد إنما أريد به تأكيد المصدر الإلهي للوحي القرآني، وليس تحجيم دور النبي في الرسالة أو الإيحاء بأنَّه مجرد ناقل أمانة. ولذلك انصرفت آيات أخرى إلى حثِّ النبي على إتيان أدوار أخرى، مطلوبة منه كنبِّي، من قبيل الدعوة والمجادلة⁵ بغية الإقناع. ويبدو الأمرُ القرآنيُّ للنبي بالدعوة طبيعياً تماماً؛ فهو ناقلُ الرسالة وحاملها في الوقت عينه، والحمل هنا معناه تجسُّد قيم الرسالة فيه معبراً لتجسُّدها في الجماعة المؤمنة. إذ لا يُنصَّوَرُ، بحالٍ، على أيِّ نحو يمكن أن يتبلَّغ الناس

3- هذه مسألة خلافية لا هوتية بين من يعتبرون يسوع نبياً من أنبياء بني إسرائيل حمل دعوة إصلاحية، داخل الخط الرسالي اليهودي، ومن يعتبرونه مؤسساً لدين جديد. وقد يكون إدراج البروتستانت للعهد القديم والجديد في نص واحد للكتاب المقدس تعبيراً عن أنَّ اليهودية لم تكتمل إلا بالمسيحية، وأنَّ الثانية جزءٌ من التقليد الديني للأولى.

4- ورد هذا المعنى في آيات ثلاث: «ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون» [القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية 99]؛ «قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين» [سورة النور، الآية 54]؛ و«إن تكذبوا فقد كذب أمم من قبلكم وما على الرسول إلا البلاغ المبين» [سورة العنكبوت، الآية 18].

5- «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» [سورة النحل، الآية 125].

تعاليم الإسلام من دون دعوة نبوية تُخبر، وتجادل، وتُقنع بوسائل نظرية (إفادات عن تاريخ الرسالات أو من طريق التفكير والتدبر) وأخرى عملية (السلوك النبوي النموذجي، أو الإجراء الحربي ضد من يصابون الدعوة العداء).

الدعوة فعلٌ لإنفاذ تعاليم الرسالة في الوجدان الفردي وفي السلوك الجماعي، وصولاً إلى تكوين الجماعة المؤمنة المستنبطة تلك التعاليم، المسترشدة بها في القيم والأفعال والعلاقات. ما من دعوة من غير رسالة، وما من رسالة من غير رسول أو نبيٍّ يبلغ ويدعو. خاتمة دعوة الرسول اكتمال الرسالة والوحي، وهي الحدّ الفاصل بين الدعوة الدينية - النبوية حكماً - وأشكال أخرى من الدعوات: الإصلاحية، أو العلمية، أو السياسية، أو الاجتماعية، أو التربوية... إلخ، التي ينهض بها مصلحون اجتماعيون، أو قادة سياسيون، أو مفكرون، أو ما شابه. فك الارتباط بين الدعوة والنبوة اختراع لمعنى غير دقيق للدعوة، وهو - قطعاً - اختراع مصروف لأغراض لا علاقة لها بالدين وإن هي لبست لبوساً دينياً.

لقائل أن يقول إن التشديد على الاقتران بين الدعوة (الدينية) والنبوة لا يلحظ أن الدين يحتاج، دائماً، إلى من ينشر تعاليمه في المجتمع والناس، وأنه لا يتوقف بانقضاء النبوة. نعم، الدين لا ينقضي بانقضاء النبوة، لكن تعاليمه تنقضي بانقطاع الوحي، وهي محفوظة في النص، وهذا ملك للمؤمنين جميعاً، يملكون العودة إليه في كل حين لقراءة تلك التعاليم، وتسرُّبها، والتدبر فيها. حين ينتهي الوحي⁶، وتنتهي النبوة، لا يعود إلى أحد حقٌّ مزعوم في النطق باسم الوحي، أو باستئناف وظائف النبوة تحت أي مسمى. نهاية الوحي والنبوة بداية للعقل. في الوحي يتكلم المطلق والمتعالي، فيُخبر عن حقائق غيب لا يدركها العقل بذاته، وإنما تأتي الإنسان من رسالة. وفي النبوة يقوم النبي مقام العقل الكلي، الجماعي، للجماعة الاعتقادية (المؤمنة). ليس بعدهما، إذن، سوى العقل: سلطة يتدبر بها الناس أحكام شرعهم، ويجتهدون في فهم مقاصده. من ينتحل لنفسه دوراً دينياً مزعوماً، باسم الدعوة، إنما يبتغي إسقاط سلطان العقل، وفرض الحجر والوصاية على المؤمنين، وليس ذلك من الدين.

3. الدعوة بوصفها سلطة

يقود اقتران الدعوة بالنبوة إلى صيرورة الدعوة سلطةً مأتاها، بالذات، من السلطة التي تتمتع بها النبوة في المجتمعات الكتابية وفي التاريخ. في حالة الإسلام تعبّر سلطة النبي عن نفسها في وجوه عدة: في الاصطفاء؛ حيث اختيار لحمل رسالة إلى قومه والعالمين، في التبليغ؛ حيث خاطب الناس بما أوحى إليه، في الإقناع؛ حيث جادل الجاحدين وثبت إيمان المؤمنين بما يعزّز صدق الرسالة في نفوسهم، في القيادة؛ حيث قاد الأتباع إلى الصيرورة جماعةً اعتقاديةً، ابتداءً، ثم جماعةً سياسيةً تالياً، ومكّنهم من المؤسسات التي

⁶ - ينتهي الوحي، طبعاً، كتنزيل وتستمر أحكامه في التاريخ، مثلما يستمر محفوظاً في كتاب (بعد تدوينه كما دُون الوحي القرآني في مصحف).

يديرهم بها الاجتماع الإسلامي بعده، وأخيراً في الأسوة والمثال؛ حيث صار المرجع والمُحْتَذَى الذي على سلوكه يُقاس السلوك الحسن، وعلى أخلاقه تقوم منظومة القيم. النبيُّ اللَّبَنَةُ وَالْأُسُّ من القاعدة والصرح في الوعي الإسلامي وفي الاجتماع الإسلامي. وهو إذ يجسّد هذا كلّهُ، تصبح دعوته، بالتَّبَعَةِ، حاملةً أوصافه كلّها، فتتطوي شخصيتها، بالتالي، على معنى السلطة: السلطة المرجعية التي إليها قياد المسلمين.

الدعوة سلطة لأنه لا شيء يكون من دونها: لا دينٌ ينتشر في الناس من دونها، ولا جماعة مؤمنة تتكوّن في التاريخ، ولا سلطانٌ لتعاليم الدين يكون في المجتمع، ولا دولةٌ للجماعة المؤمنة تلك تقوم، ولا هيبَةٌ للقائد من دونها تكون. وقد حصل في الإسلام أنّ هذه الحقائق وقعت جميعها، لأنها أتت من ثمرات الدعوة. لذلك كان للدعوة سلطان في الإسلام: سلطانٌ مادي وسلطانٌ رمزي، و- بالتالي - بُني على مفعولها في تاريخ الإسلام، فصار يُنظر إليها بوصفها السبيل الوحيد نحو تكوين حقائق جديدة: نشر فكرة، مثلاً، أو إقامة دولة، أو إزاحة سلطةٍ سياسيّة، أو تسفيه مقالةٍ ومذهب... إلخ. ولمّا كانت الدعوة النبويّة بدأت بفردٍ، هو نبيُّ الإسلام، فصارت إلى جماعة تحملها معه (هي الصحابة)، كذلك بُني على ذلك في التاريخ اللاحق، فأصبحت الدعوة فكرةً يحملها فردٌ، ثم تتحلّق به جماعة فتصبح عصبته الحاملة لها. ولمّا كانت الدعوة، بطبيعتها، دينيّة يقودها زعيمٌ ديني (النبي) فَتَنُج منها جماعة وأمةٌ ودولة، كذلك صارت الدعوة، في ما بعد، تلبس لبوساً دينياً لتقطع الشوط «نفسه» الذي قطعه دعوة محمد بن عبد الله. هكذا بدأ في تاريخ الإسلام ذلك المسلسل الذي أسمّيه مسلسل انتحال الدعوة أو تقمُّصها.

ثانياً: تقمُّص الدعوة

ونعني به الاستيلاء على وظيفة (هي) بطبيعتها نبويّة غير قابلة للوراثة أو للتفويت. وقد شهد تاريخ الإسلام، بعد النبوة، أشكالاً متعدّدة من ذلك التقمُّص فرضت نفسها، وأنتجت ظواهرها ومؤسّساتها، وباتت في حكم «الطبيعي» والمألوف، في ذلك التاريخ، على الرغم من أنّه لا سند لها من الشرع، وعلى الرغم من أنّها تُجافي معنى الدعوة في الإسلام. وقد دخل الجميع في غمرة ذلك التقمُّص؛ من الإماميّة، ابتداءً، ثم من أهل السنّة والجماعة، تالياً، مروراً بمذاهب الإسلام وتياراته كافة. وكان للظاهرة هذه نتائج في غاية السوء على مسيرة الاجتماع الإسلامي، وعلى علاقات السياسة بالدين فيه، بل ونتائج سلبية على الدين نفسه، كما سنحاول بيانه.

سنتناول، تحت عنوان التقمُّص هذا، ظاهرةً قصوى منه هي مماهة الإمامة بالنبوة، وشرعنة فكرة الدعوة انطلاقاً من قرينة الاقتران بينهما في فقه الإمامة، وفي تاريخها السياسي، تاركين الحديث في شكل

ثانيًا للتقّمص، عُرف لدى «أهل السنة والجماعة» ولدى الخوارج وغيرهم، وكان نظيرًا في النتائج للشكل الأول منه (من التقّمص)، وإن لم ينطلق من مقدّماتٍ تمّاهي بين الدعاة والنبّي.

1. الإمامة والدعوة

نعرف، جميعاً، مركزية الإمامة في الفقه السياسي، ونعرف أنّ القول بها وبوجوبها عام لدى مذاهبه كافة⁷: مذاهب السنة ومذهب الإمامية الجعفرية، وهو كذلك في فقه الإباضية: (الخوارج) وفي فقه الزيدية. لكننا نعرف، على التحقيق، أنها لا تعني المعنى عينه عند الفريقين؛ ففيما يكون مبنى الإمامة - في فقه السياسة الشرعية السني - على قاعدة الاختيار (اختيار أهل الحل والعقد)، ويقع نصب الإمام بالبيعة، وبالتالي يمكن عزل الأخير إنّ هو نقض⁸ شروط عقد البيعة⁹، لا تكون الإمامة، في مذاهب¹⁰ الشيعة، بالاختيار أو البيعة، ولا دخل للجماعة والأمة فيها، وإنما هي تحصل بـ «التعيين الإلهي»¹¹ من طريق الوصية: وصية النبي للإمام نزولاً عند إرادة الله¹² والإمام، بهذا المقام، مثل النبي معصوم، وعصمته و«التعيين الإلهي» له بالوصية يجعله خارج أيّ احتساب أو إرادة عزل. لسناء، هنا، في معرض بيان معطيات نظرية الإمامة، عند الشيعة الإمامية، ووجوه الاختلاف بينها ونظيرتها عند السنة، فقد بسطنا القول في ذلك في مكان آخر¹³، لكننا نقصد من هذا إلى القول إنّ معنى الإمامة¹⁴، عند فقهاء الإمامية، يتداخل مع معنى النبوة، بل هي والنبوة سواء ما دام بينهما مشترك هو «العهد الإلهي»؛ إذ الإمامة ليست إلّا «شكلاً من الولاية الإلهية»، أو قل هي «عهد إلهي كما النبوة»؛ على قول اللاوي¹⁵. لذلك اعتبرنا الإمامة «نبوة مستأنفة»¹⁶؛ لأنّ وظائف النبوة تنتقل فيها، في الاعتقاد الشيعي (الإمامي والإسماعيلي)، إلى الإمامة، فيكون الإمام في الأمة ما كانه النبي فيها.

7- انظر رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط 4، 2015.

8- وإن كان ذلك ممّا حصل في النادر.

9- المراجع في الموضوع عديدة. يمكن الرجوع إلى أحد أهمّها في: أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت، دار الكتب العلمية. انظر دراسة حديثة في الموضوع في: نبيل فاريو، دولة الفقهاء - بحث في الفكر السياسي الإسلامي. بيروت: منتدى المعارف، 2015.

10- سواء الإمامية (الاثنا عشرية) أو الإسماعيلية.

11- ويُسَمّى، في الفقه الشيعي، أيضاً «التّصّب الإلهي».

12- في هذا يقول الإمام الخميني مثلاً: «...حيث كان يُحتمل حصول الخلاف بين الأمة بعد رحيله [أي النبي]، فقد ألزم الله تعالى الرسول الأكرم بأن يقف فوراً وسط الصحراء لينبأ أمر الخلافة. فقام الرسول، بحكم القانون واتباعاً لحكم القانون، بتعيين أمير المؤمنين عليه السلام للخلافة، لا لكونه صهره، أو لأنّه كان قد أدى بعض الخدمات، وإلّا لأنّه كان مأموراً واتباعاً لحكم الله، ومنفذاً لأمر الله». روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية. ط 2. بيروت: مركز بقیة الله الأعظم، 1999، ص 83-84 (التشديد من عندي).

13- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. الفصائل الثالث والعاشر، ص 61-80، وص ص 213-232.

14- والإمامة، كما يقرّر محمد حسين الأنصاري، أصل من أصول الدين و«أصول الدين هي ما يُبَيَّنُّ عليه الدين»؛ وهكذا فمبنى الدين (الإسلام) على القول بها ركناً من أركانه. انظر: محمد حسين الأنصاري، الإمامة والحكومة في الإسلام (طهران: مطبوعات مكتبة النجاش، 1998)، ص 25.

15- مجتبی الموسوي اللاري، دراسة في أسس الإسلام. ترجمة كمال السيد. (قم: مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم، 1998)، 257.

16- الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. ص 218.

يترتب على مماهة الإمامة بالنبوة أن الدعوة تكتسب، عند الإمامية، المعنى عينه الذي تكتسبه في النبوة، فالإمام، الوصي والمعصوم، يستكمل ما بدأه النبي من بلاغ، ويقوم مقامه في تدبير الشؤون الدينية والزمنية للجماعة فيجمع - بهذا - بين الإمامة والخلافة والقيادة. ينهض الإمام بالدعوة نهوض النبي بها، في الاعتقاد الإمامي، من دون أن يعني ذلك عندهم أن الإمامة تنقض قاعدة أن الإسلام خاتمة الرسالات؛ إذ هو لا يكون خاتمة الرسالات إلا متى تقرر وجوب الإمامة¹⁷، ومع أن هذه المعادلة «المنطقية»، بين ختم النبوة ووجوب الإمامة، لا تستقيم وواقعة انقطاع الوحي وإكمال الدين¹⁸، فإن الغيبة (غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي في عام 260 للهجرة) وضعت فكرة الإمامة، وانسيابيتها في التاريخ، في أزمة لتضع معها، بالتبعية، علاقة الاقتران بين الإمامة والنبوة، ثم الدعوة والإمامة، في أزمة حادة نقلت المسألة من نطاق استئناف الإمامة للنبوة إلى انقطاع الإمامة. وإذا لم يكن لأحد من فقهاء الشيعة أن يُفتي باستئناف الإمامة؛ لأن الإمام غائب في غيبة كبرى وسيرجع من غيبته، ولأن التصدي للإمامة من قبل غيره غصب لمنصبه، شبيه بـ «غصب» الخلفاء لمنصب الإمام علي والحسن والحسين ومن صلبهم من الأئمة الاثني عشر، فإن ذلك قاد الوعي الجمعي الإمامي نحو الانتظار، مع ما كان لهذا الأخير أن يرتبه من أحكام فقهية على أتباع المذهب. وهكذا كان على الدعوة أن تتوقف، هي الأخرى، عند عتبة الانتظار: انتظار فرج صاحب الدعوة وعودته إلى منصبه.

لن ندخل في تفاصيل ذلك المأزق الفقهي الذي طرحته على الإمامية حالة الانتظار التي بدأت تبدو، شيئاً فشيئاً، مديدة وليست مؤقتة أو منظورة الفرج؛ ولا الحلول الانتقالية¹⁹ التي قُدمت فقهياً لمغالبتها جزئياً، من أجل ضمان استمرار مفاعيل الفكرة الإمامية في وسط معتققيها مثل (حلّ) الإذن الشرعي من الفقهاء العدول الشيعة لسلطان الأمر الواقع²⁰ لتدبير شؤون جماعة المسلمين، إلى حين عودة الإمام الغائب، من دون الاعتراف بشرعيته كسلطان، لأنه يظل مغتصباً لمنصب الإمامة (...)، وإنما سنُطل على محاولة للخروج من أنفاق ذلك المأزق الذي ولدت الغيبة، وأحدثت به حالة الانتظار تلك، نجح الفقه السياسي الشيعي في الاهتداء إليه، في العصر الحديث، حين بدأ يتحدث عن منصب جديد هو نيابة الإمام (نواب الإمام)، أي الفقهاء العدول

17- يقول محمد حسين الأنصاري ملخصاً الاعتقاد الشيعي في هذه المسألة: «لو لم تكن الإمامة واجبة، والإمام موجوداً، فالرسالة الإسلامية ليست بخاتمة الرسالات، لأن الحكمة التي اقتضت الرسالات لم ترتفع أو تتبدل. وبما أنه من الضروري الثابت، والذي لا ريب فيه، أن الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات السماوية، إذاً يجب أن تكون الإمامة واجبة والإمام موجوداً» *الإمامة والحكومة في الإسلام*. م م س، ص 114.

18- «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً». [سورة المائدة، الآية 3].

19- من أجل فكرة تفصيلية عن تلك الحلول، انظر: توفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1999.

20- «الظاهر أن الأئمة لما علموا تسلط السلطان العدل إلى زمان القائم [أي الإمام الغائب]، وعلموا أن المسلمين حقوقاً...، وعلموا أنه لا يتيسر لهم الوصول إلى حقوقهم، في تلك المدة المتطاولة، إلا بالتوسل والتوصل إلى السلاطين والأمراء، حكموا بجواز الأخذ منهم؛ إذ في تحريمه حرج وعضاضة عليهم، وتقويك لحقوقهم بالكلية». سيد محمد باقر السبزواري، «كفاية الأحكام»، في: *المعجم الفقهي* (قم: مركز المعجم الفقهي في الحوزة العلمية، [د.ت.]، ص 77.

ممن توفرت لديهم شرائط المرجعية، الذين ينوبون منابه في تدبير شؤون الجماعة ممّا يدخل تحت عنوان وظائف الإمامة والدعوة: سواء في حدّها الأدنى، ابتداءً، أو في حدّها الأقصى تالياً.

2. ولاية الفقيه والدعوة

تنتمي فكرة «ولاية الفقيه» إلى التقليد الفقهي الشيعي الذي كرّس فكرة الحاجة إلى النيابة عن الإمام، في الولاية العامة على المسلمين، لا في الولايات الخاصة فحسب (الولاية على الأبناء، ولاية الزوج على الزوجة...). وهي فكرة طوّرها الشيخ أحمد النراقي في إيران (في القرن الثامن عشر)، وأعاد إحياءها حسين منتظري²¹ ورح الله الموسوي الخميني²² في سنوات الستينيات من القرن العشرين، قبل أن تصبح عقيدة فقهية رسمية للدولة في إيران بعد ثورة عام 1979. تحسم «ولاية الفقيه»، في صيغتها المعاصرة (المنتظريّة²³ - الخمينيّة)، في نسبة الولايات التي تعود إلى نائب الإمام، ففيما كانت جزئية عند بعضهم، صارت كلية في «ولاية الفقيه المطلقة». وبمقتضى ذلك، وقّع تفويض صلاحيات الإمام كافة إلى نوابه (أو نائبه: الولي الفقيه)²⁴، بما في ذلك ولاية القضاء، وإقامة الحدود، وحفظ أموال اليتامى، وحفظ أموال المجانين والسفهاء، وولاية النكاح، وولاية الأيتام، وحفظ أموال الغيب، والتصرف في أموال الإمام (الغائب)²⁵، أي جملة ما يدخل في الولاية العامة.

ليس يغنينا من ولاية الفقيه بحث مكانتها في الفقه السياسي الإسلامي، والفقه السياسي الشيعي خاصة، ولا صلتها بفقه الإمامة، ولا كيف أتت تحلّ مأزقاً نظرياً وتاريخياً فيه، لازمه في عصر الغيبة، ولا دورها في وأد مسار آخر في الفقه السياسي قاد إلى فكرة أخرى متكيفة مع القيم الديمقراطية هي فكرة «ولاية الأمة على نفسها»...²⁶، إنّما يغنينا أنّها أخرجت الدعوة من نَفَق الانتظار، حين أخرجت منه الإمامة، فكان استئنافها للوظائف المعطلة للإمام (الغائب) استئنافاً للدعوة بما هي فعل ديني نبوي يقوم به الإمام الوصي

21- حسين منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. 4 ج، ط 2 (بيروت: الدار الإسلامية، 1998).

22- روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية. م م س.

23- أعني قبل أن يتخلّى عنها حسين منتظري وينتقدها (حين أبعد الخميني من موقعه كنائب له)، وهو الذي نظر لها في كتاباته قبل أن يبدأ الخميني في الترويج لها في دروسه في النجف - حين لجأ إليها فراراً من قمع الشاه - في عام 1968.

24- يعرف محمد مهدي شمس الدين - وهو من كبار فقهاء الشيعة المعاصرين الذين انتقدوا نظرية ولاية الفقيه - وظائف تلك الولاية قائلاً: «يرى الزاهيون إليه [إلى الرأي القائل بولاية الفقيه] أنّ الدليل قد دلّ على أنّ الإمام المعصوم قد نصب الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة الكبرى، ولياً عاماً، ولاية تصرف على المسلمين. ثمّ ثبت للفقيه، بمقتضى هذه الولاية، جميع ما ثبت للإمام المعصوم الولاية عليه. وهذا الفقيه الجامع للشرائط هو الحاكم الإسلامي المعين بـ (النصب العام) حاكماً على المسلمين. وهذا هو أساس مصطلح «ولاية الفقيه». محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي (قم، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1994).

25- أحمد النراقي، ولاية الفقيه، تصحيح وتعليق وتقديم ياسين الموسوي (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1990)، ص ص 103-163.

26- الفكرة التي ذهب محمد مهدي شمس الدين بعيداً في التعبير عنها والتتظير لها، في نهايات القرن العشرين (انظر له مثلاً: نظام الحكم والإدارة في الإسلام. ط 2، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، وانظر: في الاجتماع السياسي الإسلامي. م م س)، والتي كان قد دشّن القول بها في إيران، في مطلع القرن العشرين، محمد حسين النائيني في رسالته تنبيه الأمة وتنزيرة الملة. وانظر تحليلنا للرسالة في: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. ص ص 69-80.

(المعصوم) مقام النبي، ويقوم به الولي الفقيه مقام الإمام. مع «ولاية الفقيه»، إذن، ستستعيد الدعوة وظيفتها الحيوية كآلية في تكوين المجتمع الإسلامي و«الدولة الإسلامية»، وهو ما أتت تعبّر عنه «الجمهورية الإسلامية» التي قام دستورُها على الجمع بين السلطتين الدينية والزمنية في شخص المرشد أو الولي الفقيه. وكلّ «دعوة» في تاريخ الإسلام، بعد الدعوة النبوية، تميل (الدعوة) إلى التماسك، وتتوزّع وظائفها على مؤسسات عدّة، لذلك صارت «الدعوة» التي اقترنت بولاية الفقيه مؤسسية، تنهض بأمرها مؤسسات عدّة خاضعة لسلطان الولي الفقيه وإمرته وإرشاده، ولكن أيضاً متمتعة بسلطة ضاربة هي، في النهاية، تجسيداً لسلطانه وتمثيل ذلك السلطان.

والحق أن هذا السلطان الذي يتمتع به الفقيه، عند الشيعة، كان دائماً - وحتى قبل ولاية الفقيه - سلطاناً قوياً. يكفي أن للفقيه المرجع أن يتصرف في ضريبة الخمس: توزيعاً وعتاءً، وهو التصرف الذي لا تنجم منه سلطة فحسب، بل - أيضاً - موارد مادية لإعادة تجديد سلطة الفقهاء في البيئات الشيعية، ضمن إعادة إنتاج تلك البيئات نفسها وعلاقات التماسك داخلها. وقد تكون تلك السلطة التي تمتع بها الفقهاء الشيعة، في عصر الغيبة، من ثمرات غياب سلطة سياسية في أوساطهم، نتيجة غيبة الإمام الكبرى ورفضهم الاعتراف بشرعية السلطة القائمة، ذلك أن ما كان يمكن أن يكون في حكم وظائف الإمام أو السلطان القائم انتقل، موضوعياً، إلى الفقهاء. لكن ميلاد «نظرية» ولاية الفقيه لم يُعزّز من سلطان الفقهاء، بل حوّل هؤلاء إلى حُكّام للدولة: يشرعون، ويقرّرون، وينفذون ويراقبون. لقد سبق للخميني أن قال في كتابه الحكومة الإسلامية: «إن حكومة الإسلام هي حكومة القانون، فيجب أن يكون علماء القانون، بل والأهم علماء الدين - أي الفقهاء - هم القائمون بها». ولكن بينما كان يمكن أن يفهم ذلك بوصفه محاولة من الخميني للتشديد على الطبيعة الدينية لتلك الحكومة، كان هو يدفع بصورة الفقهاء إلى ما هو أبعد ممّا ذهب إلى إمامية الأئمة؛ ففيما ما هي فقهاء الإمامية القدماء بين الأئمة (الأوصياء) والأنبياء، وتعالوا بالإمامة دينياً²⁷، فقد ما هي الخميني بين الفقهاء والأنبياء في الوظائف والمراتب حين أكد، في الحكومة الإسلامية، على أن «الفقهاء العدول مكلفون مأمورون بالقيام بجميع الأمور التي كانت في عهدة الأنبياء». هكذا لا تستمر النبوة في التاريخ - تاريخ الإسلام - من خلال الأئمة فحسب، في اعتقاد الشيعة، وإنما من خلال الفقهاء أيضاً، وباستمرارها تستمر الدعوة منتقلة من النبي إلى الإمام إلى الفقيه، فيتحوّل الفقهاء - بهذا المقتضى من التعالي بهم - إلى دعاة يخلفون النبي في شأن مخصوص له وحده (الدعوة).

ليس تقمّص الدعوة خاصاً بالإمامية، فنحن نجد له نظائر في فقه السنة وفي تجربتهم التاريخية في الإسلام، وإن لم يذهبوا في التنظير له إلى حدّ التصريح بأن النبوة ما زالت مستمرة في خلفائهم أو سلاطينهم

27- يمكن الرجوع إلى محمّد عابد الجابري في نقده ميتولوجيا الإمامة كتعال بالسياسة في: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية) الفصل الثامن.

أو فقهاءهم، كما فعل بعض الفقه الشيعي الإمامي. غير أنَّ النتائج، كما سنرى في الفقرات التالية، متشابهة أو تُقارب أن تكون كذلك، خاصة في خطابات دَعَوِيَّة أصوليَّة معاصرة.

ثالثاً: ادّعاء الدّعوة

لم يكن هذا الادّعاء مقصوداً ومُعلنًا دائماً، عند من سيُعرّفون في التاريخ باسم «أهل السنة والجماعة»، وإنما خُيِّلَ إلى الناس: حكّاماً وفقهاءً وجماعات، أنَّ تعاليم الإسلام تقضي بأن يقوم من المسلمين مَنْ يدعو الناس إليه ويخاطبهم بتلك التعاليم، وأنَّ الدعوة إلى الدين الحنيف، التي بدأها نبيُّ الإسلام، واجبة على كلّ مسلم أو هي - على الأقل - واجبة على من تتوفّر فيه شرائطها من علم بالدين، واستقامة ونزاهة في السلوك، ومقدرة على التأثير في المخاطبين، حتى إنَّ التسويغ لقيام سلطة سياسيّة في الإسلام كان يُلحظ، في جملة ما يُلحظ، الحاجة إلى نهوض تلك السلطة بواجباتها تجاه الدين: حفظاً وصوناً، ودعوةً ونشراً. وما من شكٍّ في أنَّ الاعتقاد الجماعيّ بالتلازم بين الدين والدولة ساعد على تعميق هذا المعنى عند مَنْ ربطوا الدّعوة بالدولة، بل وحتى عند مَنْ ربطوا الدّعوة بالمجتمع. وفي الأحوال كافة، لم يكن أحدٌ يفترض أنَّ الدّعوة خاصّة بالنبيّ وحده، وأنَّ التصديّ لها انتحالٌ لدورٍ ليس من مشمولات عملٍ مَنْ يؤديه. سميّز، في ما سيلي من حديثٍ في هذا الموضوع، بين الدّعوة كفعلٍ نهضت به الدّولة (أو السلطة السياسيّة)، وبينها كفعلٍ لم يتوقف المجتمع عن القيام به: أفراداً وجماعات ومؤسسات، مبيّنين اشتراكهما معاً في ما سميّناه بادّعاء الدّعوة.

1. الدّولة والدّعوة

نميّز في علاقة الدولة بالدّعوة، بين نموذجين: دولة الخلافة، والدّولة السلطانيّة (نطلق عليها السلطنة)، وسنحاول بيان الأسباب الحاملة على التمييز من طريق بيان مكانة الدين في كلّ من النموذجين.

أ. الخلافة والدعوة

ليست الخلافة مؤسّسة قرآنيّة، أي نصّ عليها القرآن، بل مؤسّسة إسلاميّة (بشريّة) اهتدى إليها المسلمون-وكبارُ الصحابة خاصة- باجتهاد. لكنّها عُنّت، عند المسلمين، تلك المؤسّسة التي اجتمعت فيها السلطان السياسيّة والدينيّة، وتجسّدتا في شخص الخليفة. ويصدّق هذا الاعتقاد، أكثر ما يصدّق، على الخلافة الراشدة، لأنّ من تلاهم من خلفاء - في العهدين الأموي والعباسي - لم يجتمع القول على أنّهم جمعوا بين السلطتين، أو أنّ الجمع بينهما عندهم جرى مجرى طبيعيّاً وصحّيّاً على مثال ما كانه عند الخلفاء الأربعة الأول (الراشدين). لذلك سنبدأ حديثنا في هذه الخلافة (الراشدة)، لتقصّي وجوه علاقتها بالدعوة، قبل الحديث في الخلافة ما بعد- الراشدة، وصورة العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ فيها، واتّصال ذلك بمسألة الدعوة.

مبنى الاعتقاد بجمع الخليفة (الراشدي) بين السلطتين السياسية والدينية إنما على تعريفه بوصفه خليفة للرسول. ولما كان السؤل يجمع السلطتين معاً ويمارسهما، تكون عند القوم ظنٌّ بأنَّ من يخلفه إنما يخلفه في الولايات السياسية والدينية جميعها. لا مكان للجدل في أنَّ النبيَّ جَمَعَ بين الدِّينِيِّ والزمنيِّ؛ لأنَّه نبيُّ صاحب رسالة ودعوة؛ ولأنَّه قائد سياسي بنى الدولة مثلما أسَّس الجماعة والأمة.²⁸ وإذا كان من يخلف النبيَّ فإنَّما يخلفه في الوظائف السياسية (إدارة شؤون الجماعة الإسلامية كجماعة سياسية)، فإنَّ القول بإمكان خلافته في وظائفه الدينية ينطوي على التسليم بوجود فاصل بين الوظائف الدينية تلك و(بين) النبوة، وهذا تمييز مُفْتَعَل؛ لأنَّ القيادة الدينية ما كانت لمحمَّد بن عبد الله إلا لأنَّه نبيُّ، وهو لم يمارسها إلا كنبيِّ؛ فالنبوة، لا غيرها، هي الإطار الذي جرت فيه تلك الوظائف، وخلافته فيها لن تكون شيئاً آخر سوى خلافته في النبوة، وهذا محال في الإسلام ويُناقض مبدأ ختم النبوة واستكمال الرسالة.

كيف تكون الخلافة، إذن، جمعاً بين السياسي والديني؟

تكون كذلك لا بمعنى أنَّ الخليفة يتقلد المنصب الدينيَّ عينه الذي كان يتقلده صاحب الدعوة، وإنَّما بمعنى أنَّه يُخضع سياسته الناس لمقتضيات الشرع، كما فهم ذلك فقهاء الخلافة حين كتبوا في نظامها تمييزاً له من نظم أخرى قامت بعدها.²⁹ ومثلما أنَّ حيابة الخلافة قدراً من السلطة الدينية لا يعني أنَّها خلافة للنبوة وإنَّما خلافة للنبيِّ، فكذلك لا يعني أنَّ في جملة اختصاصاتها القيام بالدعوة، لأنَّ هذه جزءٌ من النبوة. وإذا كان النبيُّ قد قام بالدعوة، فقد قام بها بما هي ذلك الجزء من النبوة، الذي لا يمكن تفويته إلى غيره، وليس بوصفه قائداً سياسياً أو زعيم دولة. لذلك يبطل القول، في ما نرى، أنَّ المسلمين استأنفوا الدعوة في عهد الخلافة الراشدة، أو - قل - استأنفوها الخلفاء. وقد يكون من الأسباب الداعية إلى الوقوع في هذا الالتباس حسابان الفتوح جزءاً من الدعوة، والحال أنَّ الفتوح كانت فعلاً سياسياً أتنه الدولة نزولاً عند ضغط حاجات موضوعية، اقتصادية وأمنية، فرضت نفسها على المسلمين في جزيرة العرب وفي دولة المدينة. وآي ذلك أنَّ الفتوح لم تُكره أحداً من الشعوب الموطوءة أراضيها على اعتناق الإسلام؛ فقد ظلَّ العمل بتعاليم القرآن والنبيِّ بعدم إكراه أحد في دينه، مثلما ظلَّ العمل بضريبة الجزية المضروبة على أهل الكتاب، حتى أنَّ المسلمين ظلُّوا - لفترات طويلة من الزمن - قلةً سكانيةً ومليَّة في الإمبراطورية الإسلامية.³⁰

28- انظر رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، النبوة والسياسة: تكوين المجال السياسي الإسلامي (1) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2014).

29- انظر في هذا:

Ali Mérad, *Le Califat - Une autorité pour l'islam?* Paris: Desclée de Brouwer, 2008.

30- انظر رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام - تكوين المجال السياسي الإسلامي (2). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2015، ص 273-279.

ليست الفتوح من الدعوة، أو قصد بها الدعوة، حتى يقال إن الدعوة ممّا كان في جملة أعمال الخلفاء، أو إنها تعبير عن حاجة الدين إليها حاجته إلى الاستمرار في الزمان، والتوسع في المكان. وهذا هو المفهوم الذي يراود إكسابه للدعوة، على النحو الذي يُمايز بين معناها ومعنى النبوة، ويفتحها على الإمكان المستمر بما يسمح باستثمارها كرأس مال ديني في السياسة. لقد حاول فقهاء كثر، في تاريخ الإسلام، أن يقدموا الفتوح في عهد الخلفاء بوصفها فعلاً من أفعال الجهاد في سبيل نشر الإسلام - بما هي استمراراً للدعوة - غير أنّ مصادر التاريخ الإسلامي الكبرى تطلّعنا على أنّ أسباباً أخرى دفعت إلى تلك الفتوح لم يكن منها نشر الإسلام كدين، وإنما توسيع جغرافيته كسلطة ودولة. وليس معنى ذلك أنّه لا وازع من الدين وراء الفتح؛ فقد كان الوازع هذا قوياً لدى الخلفاء والمقاتلة، ولكنّه الوازع الذي تداخل معناه مع معنى الظهور ومعنى الاستخلاف ووراثته الأمم الأخرى وما كان تحت أيديها. وفي الأحوال كافة، فإنّ النتيجة التي تمخّضت من الفتوح - كما ألمحنا - هي توسّع نطاق دولة المسلمين من دون إرغام غير المسلمين على ترك أديانهم واعتناق الإسلام.

ب. السلطنة والدعوة

مع السلطنة، التي أعقبت الخلافة الراشدة وسُمّيت - بدورها - خلافة (أمويّة، عباسيّة، فاطميّة...)، وبعد سقوط هذه في بغداد وقيام الدولة السلطانيّة، ثمّ تفتّت العالم الإسلامي إلى إمارات وسلطنات صغيرة، كانت علاقة السياسي بالديني تشهد تغييرات كبيرة عمّا كانته في عهد الخلافة. ظلّ «الخلافة» أو السلطان أو الأمير يمثّل الولاية الدينيّة، ويمارسها أو تُمارس باسمه وبتفويض منه، ولكنّ ذلك حصل، في الغالب، بموازاة علاقة جديدة، كانت قد بدأت منذ القرن التالي للهجرة، هي التمايز بين الأمراء والفقهاء³¹، وتمايز السلطتين على حدودها. وهي علاقة تعمّقت مع الزمن، ولم تستطع الادّعاءات الدينيّة للدولة العباسيّة أن تُغيّر منها كثيراً. نعم، لم يكن يملك الفقهاء أن يُكوّنوا جسماً دينياً (أو إكليزيكياً) مستقلاً عن السلطة السياسيّة؛ إذ السلطان من يجسّد الولاية الدينيّة في المطاف الأخير، غير أنّهم تمتّعوا بترخيص منها لممارسة تلك السلطة الدينيّة بما يخدم سياسة السلطنة ويمكن لها من المشروعيّة الدينيّة. ومع أنّ فكرة الدعوة، أو الاستمرار في الدعوة، تلقت نكسة بزوال نظام الخلافة؛ حيث كان وجود خليفة للرّسول يُبرّرُها - على الأقل عند من يحسبون الخلافة خلافة بإطلاق - إلا أنّ النكسة تلك لم تُغيّر من حقيقة أنّ فعل الدعوة استمرّ في تاريخ الإسلام، رغم أنّ الفتوح توقّفت، والإسلام عمّ أرجاء واسعة من الأرض، والدولة باتت عاجزة عن ممارسة حتى ما يسمّيه الفقهاء "جهاد الدّفع" (في مواجهة هجمات البيزنطيين، ثمّ الصليبيين، والروم، فالإسبان...)، فكيف بالقيام بجهاد لنشر الإسلام في الآفاق؟

³¹ - في الماضي كان الخلفاء هم الأمراء والفقهاء في الوقت عينه؛ كما لم يكفّ رضوان السيد عن بيان ذلك.

دخلت الدعوة، في عهد السلطنة، في جملة الوظائف الدينية الرسمية التي تعود إلى السلطة وفقهائها. وإذا كانت المأسسة قد أخذت شكلاً منظماً ومتطوراً في مراحل لاحقة، قامت فيها مجالس العلماء، فإنها - في مراحل أولى منها - لم تكن قد تبيّنت معالمها بوضوح؛ حيث لم يكن الدعاة أكثر من خطباء مساجد، أو مجموعات تُرسل من قبل السلطان إلى مناطق يُخشى أن يُسيطر عليها بغاة، أو أتباع مذهب من غير المذهب الرسمي، لتعود بعدها (أي المجموعات) إلى وظائفها. وقد عُدَّ إنشاء المدارس، في عهود السلطنة، شكلاً من أشكال ممارسة الدعوة؛ فيها تُلقن تعاليم الإسلام، وتعاليم المذهب السائد، بوصف ذلك التلقين جزءاً من الدعوة. ومنذ أسس السلاجقة "المدرسة النظامية" في بغداد، وأسّس الفاطميون الأزهر في مصر، انصرف شطر كبير من الدعوة - من قبيل الدولة - إلى التعويل على التعليم والتربية الدينية بوصفه مجالها الحيوي. هكذا اكتسبت الدعوة، في عهد السلطنة، ونتيجة لانكفاء قدرة الدولة على غزو العالم الخارجي، معنى مخصوصاً: إعادة إنتاج مجتمعات الإسلام من طريق تلقين التعليم الديني، أو من طريق الإرشاد، لتنتقل - بذلك - من فعل موجّه إلى الخارج (الكافر)، إلى فعل موجّه إلى الداخل. وهو انتقال يبرّره واقع الانكفاء التي شهدتها الدولة منذ تغلب أقوام الخارج عليها، ولوّذها بمواقع دفاعية؛ وهي المواقع التي ظلت لابثة فيها إلى حين فاجأتها الغزوة الكولونيالية في العصر الحديث.

2. المجتمع والدعوة

منذ نشأت أول معارضة في الإسلام، في النصف الثاني من عهد الخليفة عثمان بن عفان، ومنذ ترسّخت بانشقاق الخوارج³² عن الإمام عليّ بن أبي طالب - وقد جرى ذلك كله بعد وفاة النبيّ بعشرين عاماً - حصل شرخ في هيبة الخلافة، ونازعها فريق في رأسمالها الديني، فنشأت ظاهرة جديدة هي الصراع على ذلك الرأسمال الديني بين قوى متباينة ومتعارضة: فريق منها في السلطة، وآخر (آخرون) في المعارضة ومن داخل المجتمع. هكذا لم يعد في وسع السلطة ادعاء التمثيل الحضري للمجتمع، لوجود أطراف يدعون ذلك التمثيل ويعبرون عنه بمقدار. ولمّا كانت الدعوة عملاً من أعمال الخلافة والدولة، ترتّب على ذلك الصراع وتلك الانشقاقات أن باتت الدعوة، أيضاً، عملاً من أعمال المجتمع. سنرصده، سريعاً، وجهين من وجوه صيرورة الدعوة فعلاً - فردياً وجماعياً - مستقلاً عن الدولة؛ أولهما يتعلق بالدعوة التي ركبت صهوتها الأحزاب السياسية والمذاهب الكلامية والفقهية في الإسلام، وثانيهما يتعلق بتلك الدعوة في نطاق الجماعات الصوفية والطرقية التي انتشرت في نطاق واسع من أرض الإسلام. أمّا التمييز بين الوجهين، هنا، فليس تمييزاً بين مفهومين للدعوة مختلفين، وإنما هو تمييز داخل المفهوم عينه للدعوة بين منطلقين: بين دعوة تنطلق من الشريعة، أو تزعم الانطلاق منها، وأخرى تنطلق من الحقيقة أو ممّا تزعم أنه الحقيقة.

32- انظر تحليلاً لوقائع ذلك في:

Hichem Djaït, *La grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris: Gallimard, 1989.

أ. الدعوة عند الجماعات «الدينية»

ارتبطت ظاهرة الدعوة بظهور الجماعات «الدينية» في الإسلام بعد انفجار الخلاف السياسي على السلطة، وما ولدته من انشقاق في الجماعة الإسلامية، ومن تعدد في اتجاهات الرأي الديني والسياسي بينها. ليس غرضنا، في هذه الفقرة، استعراض معطيات الصراعات والانقسامات التي حصلت، آنذ، ولا الخلافات المذهبية التي استعرت واشتد أوارها، إنما يعيننا الانصراف إلى بيان صلة التمدب السياسي والديني بظاهرة الدعوة، أو قل الطريقة التي عبّر فيها عن نفسه من طريق الدعوة. ومنطلقنا، الذي منه نطلق، هو أن التمدب ذلك لم يكن مجرد انتحال موقف، أو الإفصاح عن رأي، والانحصار في نطاق التعبير عنه كراي أو مقالة، وإنما - فوق ذلك - جنح نحو حملته إلى الجمهور الاجتماعي (المسلم) قصد كسب ولائه واستمالته إلى حوزته. وهكذا لم يبق التمدب مجرد موقف ذهني، فردي أو جماعي، بل تحول إلى حركة اجتماعية (سياسية، دينية) محمولة على صهوة دعوة. وغني عن البيان أن هذا الانتقال من الفكرة إلى الدعوة استجر نتائج مادية لا حصر لها، لم يكن النزاع الطاحن بين الجماعات «الدينية» والسياسية الإسلامية سوى القليل من تجلياتها.

نقصد بالجماعات هذه طيفاً واسعاً من القوى «الدينية» والسياسية المصطفة وراء فكرة «جامعة»، والمتعلقة حول دعوة يتحول فيها أفراد القوى تلك إلى حوامل اجتماعية لها. ويدخل في جملة تلك القوى جماعات سياسية تحزبت لفكرة سياسية وناضلت عنها. وقد تكون الفكرة المتحزب لها فكرة سياسية صريحة (كتحزب العثمانية، أو كالتحزب لأئمة آل البيت، أو كالتحزب للفكرة الهاشمية ضد حكم بني أمية، أو للفكرة العباسية ضد العلويين ... إلخ)، كما قد تكون فكرة مقنعة بقناع ديني كالفكرة الخارجية، وكالإرجاء، والقدرية، والجبرية ... إلخ. لا تكفي الجماعات تلك بالتميز والتمايز بمقالاتها - وخاصة حين تلبس لباساً دينياً كلامياً - بل تذهب بعيداً في حمل دعوتها إلى الجمهور الأوسع، كما تفعل أية دعوة سياسية. وهي تفعل ذلك - كل واحدة من موقعها - بوصفها تمثل أحد رؤساليين أو هُما معاً: الحقيقة والشرعية؛ فواء كل دعوة يقين لدى حملتها بأنها تنتظم، حركة، على خط «صحيح الدين»، وتدعو الناس إلى اعتناق فكرتها، أو هي تقوم على يقين بأنها في ما تنهض به وتدعو إليه، إنما تنتصر للشرعية وتوفر للسياسة نصابها من المشروعية الدينية. وهذه سمة ملازمة لكل دعوة سياسية و«دينية» حصلت في تاريخ الإسلام، وقامت على زعم بالنطق باسم الإسلام؛ باسم الدين وباسم المجتمع والجماعة والأمة.

لم ترث هذه الجماعات الدولة في احتكارها الدعوة، لكنها كسرت احتكارها ذلك، ونافستها في القيام بها. غير أن الدعوة، في نطاق هذه الجماعات، اكتسبت معنى جديداً مختلفاً عما كانه معناها في حقبة احتكار الدولة لها. مع الدولة كانت الدعوة دعوة إلى الإسلام كدين وعقيدة ودولة، وكانت - لذلك - موجهة

إلى مخاطبين خارجيين: إمّا من خارج حدود «دار الإسلام»، أو من خارج الجماعة الإسلامية: أي إلى الجماعات المِلّية الأخرى التي تعيش بين ظهراني هذه الجماعة (الإسلامية) وفي كنف دولة الإسلام. اختلف الأمر مع الجماعات «الدينية» تلك: أصبحت الدعوة تخاطب الداخل الإسلامي؛ كلّ فريق يتوجّه نحو جمهورٍ مسلم لكسب ولائه واستدراجه إلى صفّه، بينما اختفى المخاطبون من خارج «دار الإسلام» أو كادوا يختفون. وما أتى هذا التغيّر في معنى الدعوة من باب تعديل «فكري» أو فقهي لمعناها، وإنّما هو أتى في امتداد واقعة تاريخية ومادية مكيّنة الرسوخ: توقّف الفتح، وبالتالي، توقّفت حركة الاشتباك مع «الكفار» الخارجيين، الذين استتبّ التعايش معهم على الحدود الأموية البيزنطية. إلّا أنّ هذه الواقعة الغالبة انتقضتها، أحياناً، حالاتٌ من تجدد الصراع مع ذلك العدو الخارجي (البيزنطي، ثمّ الصليبي)، فكان يبدو على الدعوة، حينها، وكأنّها تعود إلى معناها الأصل، ولكن لا بمعنى مخاطبة «الكفار» بالدعوة إلى الإسلام - لم يكن يستطيعها المسلمون، في أيّ حال، وهم في موقع دفاعي - بل بمعنى مخاطبة المسلمين بالدعوة إلى الجهاد، وبالمrapطة عند الثغور، وأكثر تلك الدعوات جرى، تاريخياً، في بلاد الشام وفي بلاد المغرب.

وقد اقترن بهذا التغيّر في معنى الدعوة (من دعوة إلى الإسلام إلى دعوة إلى فكرة أو مذهب) تغيّر في وظيفتها وفي النتائج التي تفضي إليها؛ كانت وظيفة الدعوة، عند الخلافة والسلطنة، بناء التماسك والتضامن الجمعي، داخل الأمة، في مواجهة العدو الخارجي (الساساني، البيزنطي، الصليبي، الإسباني ...)، والدفاع عن «دار الإسلام»، في لحظات الانكفاء التراجعي الاضطرابي، أو توسّعة جغرافيتها في حالات القوة والعافية. أمّا وظيفة الدعوة، في عهدة الجماعات المذهبية والسياسية، فكانت بناء تماسك الجماعات الفرعية في وجه بعضها بعضاً؛ فقد انتقل الصراع إلى الداخل، وبات صراعاً على السلطة، ولبس الأعداء لبوساً داخلياً، فأصبحوا يتجسّدون في فرق «ضالة»: بُغاة أو «باطنية» أو «مغتصبين لحقوق آل البيت» ... إلخ. وهكذا قادت الدعوة، في صيغتها الأولى، إلى إطلاق دينامية توحيدية، فيما قادت، في صيغتها الثانية، إلى إطلاق دينامية انقسامية: هي عينها التي ما تزال مفاعيلها تلقي بذيلها على عالم الإسلام حتى يوم الناس هذا! وليس معنى ذلك أنّ الدعوة، في كنف الدولة، تكتسب مشروعية دينية، فالدعوة - مثلما كرّرنا - فعلٌ نبويّ حصري، ولكنّ ترجمتها السياسية تختلف من موقع إلى موقع آخر؛ وهو ما حاولنا أن نلقي عليه ضوءاً سريعاً من باب بيان الآثار المتضاربة التي تولّدها الدعوة حين يصبح معناها سياسياً؛ نظير ما صار إليه بعد النبوة. وليست المشكلة في أن تصبح سياسية، لأنّ هذا في جملة مآلاتها الموضوعية، وإنّما المشكلة في أنّها كانت - وما برحت - تركّب إلى السياسة مركباً دينياً، فتفقد معنى السياسة مثلما تُفسد الدين.

لا عجب، إذن، إن كان وراء كلّ مشروع سياسي في تاريخ الإسلام دعوة «دينية»؛ فقد ظلّت الدعوة اسمناً للحمة الجماعة إضافياً، إن أخذنا الاعتصاب أو التضامن العصبوي قاعدة لتكوين الحركات والدول:

على ما لاحظته ابن خلدون³³ في تاريخ الاجتماع العربي الإسلامي وحلّله. لكنّ وظيفة الدعوة الأبعد في كلّ مشروع سياسي أنّها توفر له غطاءً الشرعيّة الدينيّة، في مجتمعاتٍ تُشكّل فيها العقيدة مصدراً لكلّ مشروعيّة، وتجعل الانقياد لصالح صاحب الدعوة - وهو شرط لنجاح أيّة حركة سياسيّة - أمراً ميسوراً. وما من حركة سياسيّة، أو ثورة (نجحت أو فشلت)، وما من دولة لم تسبقها دعوة «دينيّة» وتؤسّس لها؛ منذ حركة الخوارج، وثورة ابن الزبير، وثورة ابن الأشعث، مروراً بثورة المختار، والثورة العباسيّة، وحركة المرابطين في المغرب (القائمة على دعوة عبد الله ياسين) حتى اليوم. ولدينا في العصر الحديث شواهد عدّة على استمرار مفعول الدعوة في السياسة؛ إن أخذنا مثال الدول أو النظم السياسيّة التي قامت، في العالمين العربي والإسلامي، لوجدنا كيف أنّ الدعوة «الدينيّة» كانت لابتث في أساساتها؛ من الدعوة الوهابيّة وصلتها بقيام إمارة نجد، ثمّ المملكة العربيّة السعوديّة، إلى دور الدعوة المهديّة في قيام السودان، ودور الدعوة السنوسيّة في قيام ليبيا، ودور دعوة أبي الأعلى المودودي في قيام باكستان، ثمّ دعوة الخميني وآية الله حسين منتظري وآية الله الطالقاني في قيام «الجمهورية الإسلاميّة» الإيرانيّة؛ هذا دون أن نتحدث عن عشرات «الثورات» السياسيّة، التي اندلعت في ذينك العالمين، وكانت شرارتها دعوة «دينيّة».

تتنمي علاقة الدعوة بالسياسة والمشروع السياسي إلى تلك الدائرة التي تحرّكها الديناميات الانقساميّة؛ لأنّ أيّ مشروع للاستيلاء على سلطة، أو تكوين سلطة كان يصطدم، حكماً، بنقيضه/ نقائضه، في الداخل، فيولّد سلسلة متّصلة من الصراعات «تنتهي»، عادةً بزوال المستولي لتبدأ الدورة من جديد. غير أنّه وُجد، إلى جانب هذه العلاقة، علاقة أخرى انتمت إلى الدائرة التي حرّكتها ديناميات توحيدية. ومن دون أن نعود إلى تاريخ الإسلام الماضي، لنستلّ منه شواهد على ذلك، يكفيّا التمثيل لتلك العلاقة بواقعة شديدة الدلالة على تلك الحقيقة في العصر الحديث؛ هي واقعة قيام الحركات الوطنيّة الاستقلاليّة العربيّة واستوائها على مقتضى حركات دعوية «دينيّة» نهض بها علماء دين: كما في الجزائر والمغرب والعراق وسواها. وكانت مفاعيلها، في هذه الحالات، توحيدية؛ لأنّها بنّت حالةً وطنيّة وداخلياً شعبياً واجتماعياً متماسكاً في وجه الاحتلال الأجنبي. ومن الطبيعي، في ما نزعُ، أن تكون الأيلولة إلى ديناميّة التوحيد تلك؛ لأنّ الدعوة إنّما وُجّهت إلى الجمهور في مواجهة عدوّ خارجي، لا في مواجهة خصمٍ داخلي تؤدي مواجهته إلى انقسام.

ب. الدعوة عند الجماعات الطرقيّة

نميّز بين الجماعات «الدينيّة» السياسيّة، التي تحدّثنا عنها، والجماعات الصوفيّة والطرقيّة في مسائل ثلاث اختلفت فيها: أوّلها أنّ الجماعات الطرقيّة والصوفيّة لم تنافس غيرها على ملكيّة الشرعيّة وتمثيلها، كما سعت غيرها إلى ذلك، لأنّ مبنى خطابها على فكرة الحقيقة؛ هذه التي لا تتحصّل لا من طريق النصّ، ولا

33- يقول ابن خلدون في هذا المعرض إنّ: «الدعوة الدينيّة تزيد الدولة في أصلها قوّة على قوّة العصبية التي كانت لها». انظر: عبد الرحمن ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون. بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

من طريق العقل، وإنما من طريق الحدس الصوفي: حيث السبيل إليها الذوق والعيان. وهي طريقة لا يقطعها إلا السالكون على درب العرفان. وعليه، كانت الصوفيّة طريقة في تمثّل النصّ مخالفة لطرائق الفقهاء والكلاميين، أي أولئك الذين هم في جملة الدعاة أو حملة الدعوة «الدّينية»- السياسية. وثانيها أنّ التصوّف والطرق الصوفيّة - في مراحلها الأولى - يخاطبان الوجدان ويعوّلان على التربية الخلقيّة للأفراد، مثلما يشدّدان على الانقطاع للعبادة، والانصراف إليها مع الانصراف عن مطالب الدنيا، ولم تكن تلك، يوماً، طلبّة الحركات «الدّينية»- السياسية ولا مشروعها الذي خاضت فيه. أمّا ثالثها ففي أنّ الطرق الصوفيّة مارست دعوتها، في الأغلب الأعمّ من تاريخ الإسلام، من دون توسّل العنف وحيازة أدواته أو التربية عليه؛ وما كان ذلك ديدن الحركات «الدّينية»- السياسية في معظمها؛ إذ أنّ أكثرها ذهب في ممارسة العنف بأشكاله كافة: تارةً باسم الجهاد، وتارةً باسم تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ هذا الذي دخل في نسيج فقه المذاهب جميعها.³⁴

على أنّ هذا التمييز بينهما نسبيّ لسببين: أولهما أنّ مفهوم الدعوة عندهما ظلّ واحداً؛ حيث وظيفة الدعوة تكثير الأتباع المُستَمالين، وتكوين جماعة مستقلة منهم عن الجماعة الكبرى. وهي عيُنُها وظيفتها عند الجماعات «الدّينية»- السياسية المأهول وعيُنُها بفكرة «الفرقة الناجية». وإذا أخذنا في الحسبان أنّ المتصوّفة وأهل الطرق الصوفيّة يحسبون معارفهم وحدها حقيقة، وخصوصهم أهل رسوم وضلال، استتبع ذلك القول إنّ الصوفيّة والطريقة مسكونة، هي الأخرى، بفكرة «الفرقة الناجية» التي تعزل نفسها، وتقرّ بجلدها، عن مجتمع الضالّين لتكوّن لنفسها المجتمع الخاص، أو المجتمع النقيض؛ شأنها في ذلك شأن الخوارج أو الشيعة الإسماعيليّة أو غيرهما. وثاني السببين أنّ التصوّف لم يَنْتِه إلى انحطاط حين أصبح حركات طريقيّة فحسب، بل تغيّر معناه مع تلك الحركات كثيراً، حتى لا نقول كليّاً، حين بدأت هذه تخوض في السياسة، وتخلّق من أحشائها مشاريع سياسيّة وسلطات ودول. إنّ أيلولتها إلى ذلك يُضيقّ الفجوة بينها وبين الحركات تلك في الماهية والوظيفة، ويجعل منهما شكلين مختلفين - ولكن متضامنين - لذلك الفعل «الدّيني» والسياسي الواحد: الذي هو الدعوة.

تحركت الدعوات الطريقيّة على جبهتين متعاقبتين ثمّ متزامنتين: جبهة التربية الصوفيّة وتأهيل المريدين على طريق السالكين درب العرفان؛ وجبهة نشر الطريقة خارج حدود «دار الإسلام». فعلت الدعوات الطريقيّة، في الجبهة الأولى، ما فعلته الحركات «الدّينية» الأخرى من ابتناء جماعتها/ جماعاتها الخاصّة، من طريق الانفصال عن محيطها «الضّال»، الذي تتحكّم فيه معارف الفقهاء وعلماء الشريعة من أصحاب «الظاهر»، والتميّز من ذلك المحيط بمعرفة خاصّة (عرفانيّة)، وطريقة خاصّة في «تذوّق» الحقيقة،

34- انظر في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

Michael Cook, *Commanding right and forbidding wrong in islamic thought*. Cambridge University, 2006.

وعيشها من خلال سبيل مختلف تتوحد فيه الذات بالمتعالي، ومن خلال طقوس في الحياة والمأكل والمشرب والملبس والسلوك متميزة ومتمايزة. وليس بين هذه الجماعات الطرقية وغيرها فروق في مضمون الجماعة التي تبتنيها، وفي القيم التي تنظم داخلها المغلق؛ فهي، كالأخرى، تؤسس كياناً تحسبه الأدنى إلى «حقيقة الدين»، إن لم نقل إنه وجوه الدين سواء؛ وهي، كالأخرى، مأهولة في داخلها بقيم الطاعة العمياء: طاعة المريدين للشيخ وانقيادهم لسلطانه ورمزه وعرفانه. لكن الأهم، في الجوامع بينها (الجماعات الطرقية والجماعات «الدينية»- السياسية) أنها تجند ما تعتبره العمل الدعوي للهداية إلى «الطريق الصحيح»؛ أيًا تكن الوسائل: بالنص، بالاجتهاد، بالتأويل العرفاني ... إلخ؛ وأنها تكون أمة (جماعة) داخل الأمة الكبرى، فتكرس - بذلك التكوين - حالة الانقسام، وخاصة حينما تنجح - وقد جنحت كثيراً - للتعبير عن نفسها سياسياً. وقد انقلبت الصوفية والطرقية، في ما بعد، إلى مؤسسات سياسية، وإلى زوايا تقيم سلطة، في بلاد إسلامية عدة، وخاصة في الفترات المتأخرة (بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر) التي كانت تضعف فيها الدولة، وتتعرض فيها السلطة المركزية لتآكل واضمحلال. وقد مر بنا أن دعوات صوفية وطرقيه كانت في أساس قيام دول وسلطات في تاريخ الإسلام.

لكن الجماعات الصوفية، من طرق وزايا، نهضت في الوقت نفسه ببعض ما نهضت به الدول من نشر الإسلام خارج حدوده التي يقوم عليها سلطانه السياسي والعسكري، على نحو ما فعلت في قلب أفريقيا وأطرافها الغربية والشرقية، وفي أقاصي آسيا الوسطى والشرقية والجنوبية. لم تفعل ذلك متوسلة السلاح والعساكر، وإنما من طريق الدعوة وإقامة المؤسسات الاجتماعية في المناطق التي شددت إليها الرّحال واستقرت بين أهاليها: المساجد، والكتاتيب القرآنية، والخدمات الإنسانية. إن سيرة الزاوية التيجانية في أفريقيا، أو الطريقة النقشبندية أو الشاذلية في آسيا، مثال لذلك الدور الذي نهضت به الجماعات الطرقية إلى جانب التجار المنتشرين في أصقاع العالم المعروف في ذلك الحين. غير أن ذلك لم يجعل ما قامت به أمراً في نطاق الدعوة بمعناها الدقيق، كما لم يُغيّر من معنى الدعوة، الذي انتحل بعد النبوة؛ ذلك أن الإسلام الذي نشرته الجماعات الطرقية (هو) إسلامها هي، لا إسلام الجماعة الإسلامية كافة؛ إنه مثل «الإسلام الخارجي» و«الإسلام الشيعي» و«الإسلام السني»: «إسلام مذهبي».³⁵

هذه استعادة سريعة لسياق تاريخي طويل من فعل انتحال الدعوة؛ أثنى قوى عدة: «دينية» وسياسية، من موقع الدولة ومن موقع المجتمع، بعد حقبة النبوة التي كانت الدعوة من فعاليتها الحصرية. وإذا كانت المعطيات الواردة في الاستعادة هذه، للسياق ذاك، مستمدة من تاريخ الإسلام الكلاسيكي («الوسيط»)، فليس ذلك لأن ظاهرة الادعاء والانتحال تلك خاصة بالحقبة الكلاسيكية من ذلك التاريخ، بل لأن مطالعة ظاهرة الدعوة، اليوم، اقتضت أن نعود إلى جذورها التاريخية قصد بيان اتصالها بتقليد «ثقافي» إسلامي عريق

35- انظر رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي. م م س.

عُدَّت فيه الدعوة من لوازم استمرار الجماعة الإسلامية في التاريخ، وهي عينها الفكرة التي يعيد إنتاجها الإسلام المعاصر، وخاصة «الإسلام الحزبي» الذي زاحم «الإسلام الرسمي» (إسلام العلماء التقليديين المرتبطين بالسلطة) على حمل الدعوة، وتمثيل «معناها الصحيح».

رابعاً: الدعوة في الإسلام المعاصر

نعني بالإسلام المعاصر الإسلام الذي يشكّل وعي غالبية المؤمنين بعقيدة الإسلام، اليوم، في المجتمعات التي يوجد بها مسلمون. وهو إسلام متواصل مع الأصول، قطعاً، غير منفصل عنها، لكنّه في الوقت عينه حصيلة سلسلة من التمثّلات المعاصرة لتعاليم الدين، يدخل في تكوينها أكثر من عامل: الحاجات، والمطالب، وضغوط الحياة، والواقع الموضوعي، والإسقاطات، والرغبات الطوبويّة في بناء عالم مثالي على نموذج معياري قديم ... إلخ. ولكن أكثر ما يؤثر في تلك التمثّلات - سلباً وإيجاباً - تحديات الحداثة الاجتماعية والتقنيّة والسياسيّة والثقافيّة على الوعي الإسلامي الرّاهن، والشعور المتزايد بأنّها لا تمتحن ذلك الوعي فحسب، بل تضعه في أزمة هي أزمة التكيّف مع المتغيرات العاصفة الجارية على مستويات الوجود كافة. شدّدنا على هذا المعنى لأنّه لا يسعنا أن نفهم ظواهر عدّة، في سيرة هذا الإسلام المعاصر، سواء في جوهها السلبية أو الإيجابية، إن لم نفهم هذه الشروط المحيطة التي يتطوّر فيها هذا الإسلام المعاصر. وليست مسألة الدعوة، في نطاق هذا الإسلام، سوى واحدة من تلك المسائل التي تتولّد من الضغوط المشار إليها، وتتشكّل صورتها في نطاق معطيات تلك الضغوط ونتائجها؛ فالدعوة، اليوم، وإن بدت امتداداً طبيعياً للدعوة أمس، واستمراراً ضمن خطّ التقليد الإسلامي، بمخاطبة «الكفار» الخارجيين و«الضالّين» في الداخل، إلّا أنّ دوافعها قد تكون مختلفة اختلاف وسائلها وأدواتها، وهي دوافع ينبغي أن يُبحث عنها في الحاضر، أساساً، قبل الماضي.^{36*}

سنميّز في الإسلام المعاصر، كما ميّزنا في الإسلام الكلاسيكي، بين خطّين للدعوة متميّزين من دون أن يكونا متناقضين بالضرورة هما: الدعوة في نطاقها الدّولتي - العلمي التقليدي، والدعوة كما تمارسها، اليوم، جماعات "الإسلام السياسي". إنّهما متميّزان في الوسائل والأساليب، وفي الغايات المنشودة، ولكنهما لا يتعارضان في مفهومهما للدعوة، أو في حسبانها ممّا يجوز للمسلمين النهوض به.

1. الدعوة في المؤسسات الدينيّة الرسميّة

وهذه تقوم بها السلطات الرسميّة من خلال المؤسسات الخاصّة بالشأن الديني، من دور إفتاء، ووزارات للشؤون الإسلاميّة، ومدارس وجامعات شرعيّة، ومجالس للعلماء ... إلخ، أو يقوم بها رئيس الدولة، المجدّد للسلطة الدينيّة - كما في حالة الوليّ الفقيه في إيران أو مؤسسة إمارة المؤمنين في المغرب - إمّا مباشرة أو من

^{36*} - قلنا أساساً: لأننا لا نملك أن نتجاهل دوافع الماضي الدينيّة؛ وهو ما حاولنا تسليط الضوء عليه في الصفحات السابقة.

خلال جسم مؤسسي خاص (مجلس علمي أعلى في المغرب، مجلس الخبراء في إيران). وإذا كان المظهر الأظهر والمشارك لممارسة عملية الدعوة، في أغلب البلاد العربية والإسلامية، هو الحضور المستمر لخطاب السلطة الديني في المجتمع، من خلال خطب الجمعة في الجوامع والمساجد، التي تشرف عليها الدولة (وزارات الأوقاف والشؤون الإسلامية) وتُعين الخطباء والقيمين على أماكن العبادة، فإن درجات تدخل السلطة في الشأن الديني، ونطاقات إدارتها له والتحكم فيه، تختلف من بلد إلى بلد؛ ففيما هي تبدو أعلى وأوسع وأحكم في إيران (المرشد، ومجلس الخبراء، وهيئة تشخيص مصلحة النظام)، وفي المغرب (أمير المؤمنين، مجالس العلماء)، وفي العربية السعودية (هيئة كبار العلماء)، و - إلى حد ما - في مصر (الأزهر)، تبدو أقل من ذلك في بلدان عربية وإسلامية أخرى تنتقل فيها وظائف الإشراف إلى مؤسسات دولية أو حكومية مثل دور الإفتاء أو وزارات الشؤون الدينية والأوقاف. على أن وجهاً قوياً للتأثير، من وجوه الدعوة، تشترك تلك البلاد جميعها في ممارستها وتنشيطه وتوسيع نطاق انتشاره هو التعليم الديني، بمدارسه ومعاهده وجامعاته. وهو تعليم تعول عليه أداة لنشر الدعوة الرسمية؛ أي الإيديولوجيا الدينية الرسمية، أو الدين الذي ترى السلطة القائمة أنه مرتكز لها وللاستقرار.

تستعيد الدولة، والسلطة الحاكمة، اليوم، المعنى الكلاسيكي للدعوة، على نحو ما استقرّ عليه أمره بعد انتهاء عهد الفتح، بوصفها دعوة إلى وحدة الجماعة المؤمنة داخل كيان الدولة، في مواجهة دعوات - معارضة - إلى الثورة أو الخروج على السلطان. أمّا صرف الدعوة إلى توسيع نطاق الدين خارج «دار الإسلام» فتوقّف منذ زمن بعيد (وإن لم يتوقف المسعى إليه³⁷ عند قليل من الدول)، وباتت مخاطبة الخارج بالدعوة مخاطبة شبه حصرية للجانبايات العربية والإسلامية في المهاجر؛ وهذه شكل آخر - استثنائي - لمخاطبة المسلمين في الداخل. وإذا كان في هذا الانكفاء للدعوة إلى حدود "الدولة الوطنية" - ما خلا في الحالتين الإيرانية والسعودية كما ذكرنا - ما يدلّ على واقعية سياسية، تولدت من واقع انكفاء قوة العالمين العربي والإسلامي في الساحة الدولية، إلا أن لتلك الانكفاء أسباباً داخلية أخرى تفسرها، وفي جملتها ما دبّ من ضعف ووهن في أداء المؤسسات الدينية التقليدية التابعة للسلطة، حتى في "الداخل الإسلامي". وقد سبق أن لاحظنا³⁸ كيف أن الضعف والوهن كانا في جملة العوامل التي استثمر «الإسلام الحزبي» نتائجها، وبني عليها في تكوين الجمهور الأعرض و«سدّ الفراغ» الناجم من الانسحاب التدريجي للمؤسسة الدينية من يوميات الحياة العامة والحياة الخاصة.

على أن الدعوة، التي تراخت قبضتها في الدولة الحديثة، وتهشّشت قواها ومؤسساتها التقليدية، تشهد اليوم على أشكال من الانتعاش فيها غير مسبوق، وتستأنف اندفاعاً كبيرة في الاشتغال على جبهة الداخل

³⁷ - على مثال سعي إيران في توسيع نشر التشيع في العالم، وسعي المؤسسات الوهابية السعودية في نشر تعاليم المذهب في العالم. والكثير من ذلك السعي تشرف عليه الدولة، في البلدين، وتوفر له موارد الإنفاق المالي على برامج ومدرسه ومؤسساته في العالم الخارجي.

³⁸ - عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي. بيروت: منتدى المعارف، 2015.

الاجتماعي لإعادة ضبط «التوازنات الدينيّة» التي اختلت فيه، اختلالاً حاداً، في العقود الثلاثة الأخيرة. أمّا السبب الدافع، والطاقة المحرّكة، اللذان يفسّران الانتعاش والاندفاعيّة، فهو صعود حركات «الإسلام الحزبي»، واستيلائوها المنتظم - بالقضم التدريجي - على أدوار المؤسسات الدينيّة التقليديّة، وتهديدها كيان النظام السياسي والدّولة وأمن المجتمع واستقراره. هكذا تجد الدعوة - في نطاق الدّولة - نفسها مجدداً أمام وظيفة شبه حصريّة: مقاومة «البغاة» من الخارجين على الدّولة والسلطان، من طريق إعادة ضخّ الدّم في شرايين التفسير الرسمي للدين، ومحاصرة التأويلات المتشدّدة التي تُشيعها في الناس جماعات متطرّفة جاهلة لتعاليم الدين وأصوله وطرائق تفسيره، كأنّ التاريخ يعيد نفسه بالحدافير.

2. «الإسلام الحزبي» والدّعوة

بلغ انتحال الدّعوة ذُرَاهُ في عهد الإسلاميّة الحزبيّة المعاصرة، منذ نهاية عقد العشرينيات من القرن العشرين، لتنفجر نتائجه اليوم انفجاراً دراماتيكيّاً مروّعاً، خاصّةً مع الجيل المتأخّر من تلك الإسلاميّة الحزبيّة (الإسلاميّة الجهاديّة). يمكننا تحقيب تاريخ العلاقة بين الجماعات الإسلاميّة والدّعوة إلى حقب ثلاث خلال الفترة الممتدّة من منتصف عشرينيات القرن العشرين حتى اليوم.

في الحقبة الأولى؛ تجرّدت الدّعوة من أيّ مضمون سياسي أو هدف سياسي مباشر، وانصرفت إلى البلاغ. كان ذلك، مثلاً، ممّا كشفت عنه تجربة قيام «جماعة التبليغ والدعوة» في الهند، في عام 1926، التي سرعان ما انتقل نفوذها من الهند، ومن باكستان، وبنغلاديش (بعد قيامهما)، إلى مجموع العالم الإسلامي. الدّعوة، في هذه الحقبة، بيانٌ إلى مَنْ لم يبلغه الإسلام من الناس، ونَشْرُ لتعاليم التوحيد فيهم؛ ثمّ بيانٌ إلى المسلمين بوجوب اجتناب المعاصي واللّوذ بالأوامر الدينيّة، وبالصلاة التي «تنهى عن الفحشاء والمنكر». ليس يُهمُّنا تحليل أسباب قيام هذه الجماعة في الهند بالذات (لبناء تماسك وحدة الجماعة الإسلاميّة في بلدٍ متعدّد الأديان ولا يحكمه الإسلام)، ولكنّ الذي يعيننا أنّ هذه الجماعة جرّبت أن تستعيد معنى الدّعوة الأصولي في الإسلام، فجندت أتباعها للطواف في الأرض ناشرين تعاليم الدين بين الناس من دون الجهر بأيّ موقف سياسي. لكنّ الذي لا مريّة فيه أنّ هذا التعفّف من الجماعة في الخوض في السياسة إنّما كان هدفه سياسياً: تحقيق وحدتها كجماعة اعتقاديّة-سياسيّة في الوقت عينه. ولعلّ فضيلته في أنّه نجح في التعالي عن الخلافات المذهبيّة العديدة داخل مسلمي الهند؛ وهو ما لم تستطعه جماعاتٌ دعوية قامت، بعد ذلك، في البلاد العربيّة والإسلاميّة قاطبةً، وظلّت مشدودة إلى أطرها المذهبيّة.

طراً طارئاً جديد على علاقة الجماعات الإسلاميّة بالدّعوة في الحقبة الثانية، التي دشّنها تأسيس حسن البنا لجماعة «الإخوان المسلمين» في الإسماعيليّة (مصر) في عام 1928. لم تعد الدّعوة مجرد بلاغ يقوم بأمره جماعة تحسب نفسها جماعة ناطقة باسم الدين، وإنّما أُمست جزءاً من مشروع سياسي وحركة

تنظيمية حاملة لذلك المشروع، وعاملة على تحقيقه. الفعل الدعوي، عند حسن البنا³⁹ كما عند تقي الدين النبهاني⁴⁰ (مؤسس «حزب التحرير» الإسلامي)، ينتزل من المشروع منزلة اللحظة التدشينية التمهيدية التي تهيئ للفعل السياسي.⁴¹ إنها، بلغتنا، اللحظة الإيديولوجية في المشروع السياسي. الدعوة، في هذه اللحظة الابتدائية، تربية وإعداد؛ تشكيل للفرد المؤمن بتعاليم الداعة - منظوراً إليها بما هي، عينها، تعاليم الإسلام - يهيئها للحظة التكليف: التكليف بحملها إلى غيره، والتكليف بإنفاذ أحكامها في الواقع المادي. لا تنفصل الدعوة عن السياسة، لأن السياسة تبدأ منها ومن مادتها تتشكل. لذلك كان الدعاة حزبين، في الوقت عينه، والدعوة جزء من فعاليتهم السياسية. والدعوة، عند "الإخوان" ومن تناسل منهم من جماعات حزبية، ليست دعوة إلى طريق الدين فحسب، بل أيضاً - وأساساً - دعوة إلى المشروع السياسي للجماعة، ونظيراتها، بحسابه - عندها - المشروع الناطق باسم الإسلام والجماعة الإسلامية، والساعي إلى فرض أحكام الدنيا في الدولة والمجتمع حتى تحصل المطابقة بين التعاليم والحياة، بين النص وواقع المسلمين. هكذا، إذن، ستدخل الدعوة منعطفاً جديداً من خلال تجنيدها في مشروع سياسي ليصير معناها التعبئة والتحشيد.

لا تختلف الحقبة الثالثة للعلاقة عن سابقتها في الجمع بين الدعوة والسياسة، غير أنها تختلف في أمر واحد - ليس تفصيلياً ولا هامشياً - هو أنها أدمجت الدعوة في العمل السياسي وحملت على أسنة رماحها، فباتت تمارسها فعلاً لا قولاً. بعبارة أدق؛ ألغت "الإسلامية الحزبية" المعاصرة - في صيغتها "الجهادية" المسلحة - الدعوة كلحظة إيديولوجية (تربوية، تثقيفية، إعدادية)، وألحقتها بالفعل السياسي - العسكري بوصفها ممارسة لا قولاً، مجابهة لا مخاطبة، مناجزة لا محاوراة، إنفاذاً لا إقناعاً. والنتيجة أنها غيرت معناها المتعارف عليه، أو - على الأقل - فرضت مفهوماً لها يقارب مفهوم جماعات مغالية قديمة لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بوصفه (أي المبدأ) إعمالاً للسيف في الرقاب، هذا ما يفسر لماذا لم يعد "الإسلام الحزبي الجهادي" في حاجة إلى منظرين وفقهاء وأئمة، وإنما إلى مقاتلين فقط؛ فمقاتلوه فقهاؤه وتكنولوجيا الاتصال الإلكتروني والمعلوماتي لسانه، والصورة المرعبة خطابه. إن سيفه يفكر عنه، وفي حده الدعوة تتكلم.

أحدث انتقال الدعوة من نطاق الدولة إلى نطاق مجتمع الحركات الإسلامية تحولاً خطيراً في معناها، ووظائفها، والنتائج التي تتمخض من ممارستها. في نطاق الدولة، وأياً يكن الموقف النقدي منها، أريد بالدعوة أن تكون وسيلة لتحقيق الاستقرار الاجتماعي والسياسي - والديني أيضاً - حتى وإن كان ذلك من وجهة نظر السلطة القائمة. وليس من شك في أن ذلك ضمن بعض التوازنات الاجتماعية، ووفر قدراً من

39- حسن البنا في: حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. بيروت، المؤسسة الإسلامية، [د.ت].

40- لفكرة تفصيلية عن فكره ومشروعه السياسي، انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

41- وهي عينها وظيفة الفعل الدعوي في تجربة "إسلام حزبي" شيعي مثل "حزب الدعوة" العراقي، و"حزب الله" اللبناني.

حماية الدين من المنازعات الاجتماعية والسياسية عليه. أما في حِصن الجماعات الإسلامية فباتت الدعوة رأسمالاً سياسياً للاستثمار من قِبل فريقٍ من المجتمع ضدّ أطراف آخرين كثير. والأنكى من ذلك والأَمْضُ أنّ الدعوة، في ذلك الكنف، انقلبت إلى تحريض وصراع فأنجبت من الحروب الأهلية الداخلية، ومن التمزيق والتدمير والتقنيت ما لا حصر لحوادثه. هكذا غرّم الدين، وُغِرّم المجتمع والدولة، بأفعال لا علاقة لها بالدين، حُمِلَتْ على شعار الدعوة أو أنتت تبرّر نفسها باسم الدعوة.

خامساً: عودٌ على بدء - في الدعوة والإيديولوجيا

كان الأستاذ عبد الله العروي قد توقّف عند سؤال العلاقة الدلالية بين مفهوم الدعوة ومفهوم الأدلوجة (الإيديولوجيا)⁴²، وهو يبحث في الأخير، ناظراً في التشابهات والتمايزات. ولملاحظته تلك فائدة كبيرة في ما نحن فيه في هذا البحث؛ إذا كانت الدعوة شيئاً آخر غير الإيديولوجيا، في مظانّ مفهومها وفي تطبيقاتها التاريخي القديم، فإنّها والإيديولوجيا - اليوم - سواء. إنّها انقلبت إلى فعل إيديولوجي بامتياز - في استخداماتها السياسية المعاصرة - لا يُغيّر من إيديولوجيته تدنّره بالدين، حتى لا نقول إنّها تتعرّز به. جرى ذلك، على التحقيق، حين بدأت موجة توسّل الدين في تكوين الخطاب السياسي تمتدّ وتذهب بعيداً في يوميات السياسة، بل وتغرق الحياة السياسية بمفرداتها. ينبغي على البحث العلمي ألا يسقط في الفخّ الذي تنصّبُه اللغة الدينية للدعوة، اليوم، فيستدرج إلى حِساب إحياءاتها مطابقة لأغراضها. يُعلّمنا تحليل الخطاب كيف أنّ الخطاب - أيّ خطاب - يُظهر قواعد لعب تؤسّسه، وتُشكّل في نسيجه التقنيات التي تشغل، عميقاً، فيه كي يتمظهر على نحو من الأنحاء يُناسب الغاية التي يحملها مضمونه. وقد يكون من أفعل قواعد اللعب تلك الإخفاء والتقنيع والاستعارة الوظيفية للموارد، وتحويل الإحياءات إلى قوة تأثير إقناعية، هذا دون الحديث عن موارد أخرى مثل الكذب، والتلاعب بالمعطيات وبالمعاني واللغة ... إلخ. والدعوة، بما هي خطابٌ وفعل، تستثمر كلّ هذه الموارد في الدين لصوغ إيديولوجيا سياسية - حركية تبرّر المشروع السياسي للقوى التي تنعت نفسها بالإسلامية.

استخدمنا، في كتابات سابقة، مفهوم رأس المال الديني⁴³، بوصفه رأسمالاً سياسياً أو قابلاً للاستثمار في الصراع السياسي على السلطة، لنحلّل سياقات صعود «الإسلامية السياسية» والحزبية، في البلاد العربية المعاصرة، وظهورها على غيرها من القوى السياسية، ودور رأس المال ذلك في التمكين لها تمثيلاً وهيمنةً لصلته بالذهنية العامة والثقافة الشعبية السائدة، ثمّ لرمزيته الأخلاقية الطهرانية. ولكنّا استخدمنا المفهوم، أيضاً، لبيان المخاطر التي ينطوي عليها تجنيد الدين في النزاعات السياسية على وحدة المجتمع والدولة

42- عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

43- انظر في هذا الكتب التالية: عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة (بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي)؛ نقد التراث (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية)، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي (بيروت، منتدى المعارف).

واستقرارهما، والتي ينطوي عليها تحويل الدين من ملكية جماعية للأمة جمعاء إلى ملكية خاصة لفريق صغير في المجتمع يستخدمه ضد الآخرين، و - أخيراً - لبيان الأثمان الفادحة التي يدفعها الدين والسياسة معاً من وراء تحويل الدين من عقيدة إلى إيديولوجيا سياسية. إنَّ الدعوة اليوم - في حِضن الجماعات الإسلامية أعني - تدخل إلى حلبة السياسة والصراع السياسي معبأةً بالطاقة الهائلة التي يحملها ذلك الرأسمال الديني، فتُخفي بذلك - أو تحاول أن تخفي - مضمراتها السياسية والدينيّة، متوسّلةً الخطابة لا الإقناع، التعبئة والتجيش والتحفيد لا التربية والتنقيف. لذلك تبدو الدعوة - وهي إيديولوجيا سياسية بامتياز - سلاحاً أمضى في كسب المحازبين والأتباع والأنصار من أية إيديولوجيا سياسية أخرى؛ إذ هي تخاطب الذهنية العامة ولا تتوجّه إلى جمهور نخوي محدود القاعدة مثل الإيديولوجيات السياسية الحديثة. الدعاة، اليوم، إيديولوجيون بامتياز، بل ديماغوجيون وبراغماتيون إلى الحدّ الذي تتواضع معه كلّ ديماغوجيّة وبراغماتيّة. أمّا الإسلام في إيديولوجياتهم فبمنزلة الإكسسوارات، ويمكن للدعاة، بسهولة، التضحية بتعاليمه في سبيل الدنيا: في سبيل السلطة والثروة والمغانم.

يؤدّي السياق السابق من الكلام على الدعوة والدعاة إلى استنتاج جملة من الاستنتاجات المترابطة. نشير سريعاً، إلى سبعة منها:

أولها: أنَّ الدعوة فعلٌ نبويٌّ حصريٌّ لا يشارك النبيّ فيه إنسان. والفعلُ هذا وظيفة دينيةٌ نبويةٌ، والنبوة لا تُستخلف، كنِصابٍ ديني، ووظائفها الدينية لا تنتقل إلى غير النبي، بعد غيابه، كما انتقلت وظائف القيادة السياسية للجماعة إلى خلفائه. وعليه، فإنَّ مَنْ ينتحلها لنفسه إنّما يزعم أنَّ النبوة مستمرة في التاريخ ولم تُختتم بعد. وهو ما يضعُ منتحل الدعوة في تناقض مع الرؤية الإسلامية إلى رسالة محمد بن عبد الله بوصفها خاتمة الرسالات؛ مثلما يضعه في موقع مغتصبٍ منصبٍ صاحب الدعوة؛ لأنَّ الدعوة مرتبطةٌ بوحى يُبلّغه النبي للناس، وليس برأيٍ مَنْ يقوم بها.

وثانيها: أنَّ الدعوة الدينية تنتهي باكتمال النصّ (القرآني في حالة الإسلام)، وتتجسّد فيه لا في غيره من البشر بعد النبي؛ ففي كلّ سورة وآية دعوة تخاطب العقل والوجدان، ويتفاعل معها قارئها. والمسلمون ليسوا في حاجة إلى وسيط - بعد النبي - بينهم وبين قرآنهم، وإلاّ كان الوحي موجّهاً إلى خاصّتهم دون عامّتهم؛ وليس ذلك من حقائق الإسلام.

وثالثها: أنَّ من انتحلوا الدعوة وتقمّصوها في تاريخ الإسلام، بعد النبوة، إنّما كانوا يدعون إلى آرائهم في الدين لا إلى الدين. والآراء، بطبيعتها تتعدّد و - أحياناً - تتضارب، والنتيجة أنَّ الدعوات تعدّدت - بالتبعية - وتضاربت، وبطل بذلك الحديث عن دعوة واحدة جامعة، حتى على فرض أنَّ هذه ممكنة تاريخياً، ومشروعة دينياً. ولمّا كانت الدعوة اقترنت بانشقاق في الأمة والجماعة وانقسام شديدين، منذ الفتنة الكبرى في الخلافة

الثالثة، وبعد أقل من ربع قرن على وفاة النبي، استتبّع ذلك أن فعل الدعوة اصطبح بذلك الانقسام، بل تحوّلت هي نفسها - في تعدّد صُورها وتضاربها - إلى آليّة من آليات ذلك الانقسام، وديناميّة من ديناميّاته.

ورابعها: أن الدعوة، بعد العهد النبويّ، وكما طُبِّقت ومورست في تاريخ الإسلام، فقدت مضمونها الديني (النبويّ) الأصل حين زُجّت في الصراعات على السلطة والثروة والحقيقة، فتحوّلت إلى أداة ووسيلة في ادّعاء الشرعيّة أو في نزاع الشرعيّة عن الغير، وإلى بطاريّة تُشحن بها النزاعات الدّمويّة بين المسلمين. وهكذا انتقلت وظيفة الدعوة من توحيد الجماعة والأمة - مثلما كان أمرها في العهد النبويّ - إلى وظيفة إحداث الفرقة والاستقطاب فيها.

وخامسها: أن ما بعد النصّ ليس من شيء غير العقل سلطة معرفيّة: سلطة لتدبّر النصّ وفهمه، وسلطة لسبر أغوار الواقع، وفكّ إبهامه، وجبّه إعضالاته (وهذا معنى أن يرث العلماء الأنبياء)؛ وأن ما بعد الدعوة الرأي؛ فكلّ زاعم دعوة إنّما هو صاحب رأي فحسب ليس ملزماً للمسلمين، لأنّه ليس وحيّاً، بل اجتهد أدأه إليه التفكير.

وسادسها: أن الدعوة، في استخداماتها التاريخيّة، لا تعدو أن تكون فعلاً من أفعال الإيديولوجيا. وبالحسبان هذا، لا يعود لها من هدف كبير مثل الإرشاد إلى الحقيقة، وإنّما تنكفي إلى معنى كلّ إيديولوجيا بما هي سعي إلى المصلحة.

وسابعها وأخرها: أنّه لا بأس من أن يمارس الدعوة من يمارسها اليوم، بشرط ألا يزعم أنّها دينيّة، وأن يعترف بأنّها إلى الأغراض الدنويّة تقصّد. وحينها، فقط، سيسلم الجميع بأنّ دعوته سياسيّة وإيديولوجيّة ومصلحيّة. وتلك، لعمرى، أفضل السبل لاحترام حرمة الدين والكفّ عن إقحامه في الدنيويّ والمصلحيّ الزائل.

لائحة أهم المراجع:

- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن. ط 6. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2005.
- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط 4، 2015.
- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت، دار الكتب العلمية.
- نبيل فازيو، دولة الفقهاء-بحث في الفكر السياسي الإسلامي. بيروت: منتدى المعارف، 2015.
- مجتبي الموسوي اللاري، دراسة في أسس الإسلام. ترجمة كمال السيد. (قم: مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم، 1998)
- توفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1999.
- حسين منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية. 4 ج، ط 2 (بيروت: الدار الإسلامية، 1998).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com