

# التباسات في ظاهرة الإسلام السياسي: الإخوان المسلمون أنموذجاً

نبيل علي صالح  
باحث سوري



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة



والسياسة، والعقل والتقليد والطاعة، وغيرها؛ وبما يؤول إلى إبراز طبيعتها "الدينيوية" التي يحضر فيها "المقدس"، بما هو مجرد أداؤها الرئيسية في احتكار المجال العام، لا غير.

وفيما يخص الالتباس المتعلق بالموقف من الحادثة، فإن الأصل فيه يأتي من أن أحدًا لم يلتفت - بما يكفي - إلى استقصاء السياق الفكري والمعرفي، الذي تبلور فيه خطاب جماعة الإخوان المسلمين، وتيار الإسلام السياسي على العموم، وذلك على الرغم من غزارة الالتفات إلى السياق السياسي والتاريخي الذي تآدى إلى ظهور كلٍ منهما؛ والذي يتمثل في إعلان سقوط الخلافة في العام 1924، بالذات. ولعل المدخل إلى الوعي بهذا السياق المهمل، ينطلق من الإقرار بأن تيار الإسلام السياسي - وضمنه جماعة الإخوان - هو جزءٌ من صميم ما يُعرف بظاهرة الحادثة العربية، وإلى حد إمكان القطع بأنه لو أمكن تصور غياب ظاهرة "الحادثة" على العموم - والنمط العربي منها على الخصوص -، لما كان لتيار الإسلام السياسي أن يتبلور من الأساس. ويعني ذلك، أنه يستحيل استيعاب ظاهرة الإسلام السياسي خارج القوانين والمحددات التي حكمت انبثاق وتطور ظاهرة التحديث في العالم العربي، منذ العقود الأولى في القرن التاسع عشر. وبالطبع، فإنه لا يؤثر في ذلك ما يجري الإيهام به، من أن الإسلام السياسي يبغى استبدال الإسلام - كمنظومة حياة - بالحادثة، من أجل استرداد ماضيه الذهبي السابق عليها؛ حيث الأمر لا يتجاوز مجرد استخدام الإسلام والحادثة معاً، من أجل بناء وتثبيت إيديولوجيا سياسية، لا تختلف عن غيرها من إيديولوجيات مناوئة، إلا من حيث نوع القناع الذي تتخفى خلفه.

فقد بدا، ومع ابتداء تبلور تجربة الحادثة العربية عند مطلع القرن التاسع عشر، أن القوة وحدها - متجسدة في الدولة القاهرة - سيكون لها الدور الحاسم في تغيير الأوضاع في مصر؛ وأعني من حيث إنه لم تتوفر فيها آنذاك - وربما للآن - روافع التغيير الأخرى من العقل والفكر. ولقد كان ذلك ما سجله أحد شهود تلك اللحظة؛ وهو المعلم الجنرال يعقوب الذي مضى إلى "أن تغييراً في مصر لن يكون نتاج أنوار العقل أو اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، وإنما تغييراً تجريه قوة القاهرة على قومٍ وادعين جهلاء". ومن هنا، ما بدا من المركزية الكاسحة للدولة في صيرورة التغيير في مصر؛ وهي المركزية التي لا تزال تفرض نفسها للآن. وبصرف النظر عن أن التغيير الدولتي يظل مفروضاً من أعلى على المجتمع، فإن الأخطر من ذلك أنه يبقى تغييراً سطحياً، لأنه يبقى مرتكزاً على التغيير في "الواقع" البراني، من دون أن ينشغل كثيراً بالعمل على تغيير بنيات "الوعي" الجواني؛ فالدولة - أية دولة - إنما تعمل بمنطق التغيير في "المدة القصيرة" الذي يسهل إحداثه في الواقع، على عكس إحداث التغيير في العقل الذي يكون عملاً في "المدة الطويلة"، كثيراً ما تهمله الدولة، بل إنه يبدو أن الدولة تتعمد هذا الإهمال للعقل، لأنها لا ترغب لجماهيرها - فيما يبدو - أن يغادروا موقع "الوادعين الجهلاء" في الأدنى، إلى مقام الأنداد من "المشاركين العقلاء". ولهذا، فإن من صاغوا خطاب التغيير في العالم العربي، قد قاموا بالتمييز في الحادثة الأوروبية - ومنذ البدء - بين المكون "التقني

الإجرائي" لها؛ والذي اعتبروه من "النفيس" المقبول الواجب نقله إلى ديار المسلمين، وبين مكوناتها "العقلي النقدي"؛ الذي اعتبروه من "الخشيس" المرذول الذي لا يجوز تعاطيه أو نقله إلى ديارهم. وبالطبع، فإن ما يجري الآن في العالم العربي، مما يقطع بأن هذه الأطروحة التي استقر عليها الجميع على مدى القرنين الفائتين، قد حافظت للجمهور على وضع "الجاهل" الذي يشهد ما يحصل الآن، بأنه لم يغادره، فقط فإن هذا الجمهور قد اختار - مع تراخي قبضة الدولة - أن يتخلى عما فرضته عليه من "الوداعة".

ورغم ما بدا من بؤس هذا الضرب من التغيير في الواقع الخارجي، مع الإهمال شبه الكامل للشرط العقلي اللازم لأي تغيير حقيقي؛ فإن ذلك قد حدد طريقة عمل الفرقاء العاملين تحت مظلة الخطاب العربي الحديث؛ والتي تتمثل في وجوب الإمساك بأدوات القوة التي تفرض التغيير من أعلى، والتي تتمثل في الدولة بالأساس.

### توافق الفرقاء حول مركزية الدولة:

وضمن هذا السعي إلى الإمساك بالدولة، فإن دعاة الإسلام السياسي لا يختلفون - من جهتهم - عن غيرهم من الذين عملوا، من جهة أخرى، تحت رايات الإيديولوجيات التحديثية (الليبرالية والقومية والاشتراكية وغيرها). وأعنى من حيث إنهم جميعاً يراوحن تحت مظلة ذات الأطروحة التي لا ترى للتغيير سبيلاً إلا بتسكين الجوانب التقنية الإجرائية من الحداثة، فوق ذات البنيات التقليدية المتوارثة للوعي التي تحتفظ للجمهور بوداعته وهدوئه وطاعته<sup>2</sup>. فقط، فإن الاختلاف بينهما يأتي من نوع المفردات التي يستخدمها كل فريق في سعيه إلى الهيمنة على المجال العام، إذ فيما ظل دعاة الإيديولوجيات الحداثوية يستخدمون المفردات المتداولة في إطار الإيديولوجيات التي يبشرون بها، (من قبيل الحرية والديمقراطية والدستور والاشتراكية والطبقة العاملة والقومية وغيرها)، والتي لم يقدروا على السيطرة بها، على المجال العام لعدم امتلاك الجمهور - المقصود التأثير عليه بها - للتراث المعرفي والتاريخي الذي تقف عليه هذه المفردات، فإن دعاة الإسلام السياسي يستخدمون مفردات تنتمي للرأسمال الرمزي الديني للجمهور، للسيطرة على المجال العام (من قبيل الشريعة والحكم بما أنزل الله وتطبيق الحدود وغيرها)؛ وبما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، "الدولة التتين" فعلاً، حيث ستحضر الدولة، كقوة قابضة، ليس فقط بكل أدوات قمعها الحديثة، بل وكذا على الرأسمال الرمزي المقدس الذي سيجعل من الخروج عليها هرطقةً وكفراً. وهكذا، فإنه وبدلاً من تجاوز أطروحة مركزية الدولة في التغيير، عبر نقد أطروحة التغيير البراني الذي تفرضه الدولة من أعلى على المجتمع الوديع المستكين في الأدنى، وفتح الباب أمام ضرورة امتلاك الشروط العقلية والمعرفية للدخول إلى عصر الحداثة الحقة، فإن الإسلام السياسي لا يملك ما يقدمه، إلا المزيد من "مركزة" الدولة من جهة، و"إخضاع" الجمهور من جهة أخرى؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدم تجاوزاً للمأزق العربي، بقدر ما ينتهي إلى تكريسه ومفاقمته.

<sup>2</sup> - وبالطبع، فإن ذلك يمثل أحد أكبر أنماط الالتباس في الممارسة العربية على مدى القرنين الفائتين؛ والذي يقوم، بالأساس، على إخفاء بؤس المضمون وتقليدته وراء لمعان الشكل وحداثته.

## الالتباس بين الدين والسياسة في خطاب حسن البنا:

وفيما يخص الالتباس الأهم، المتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة، وعند جماعة الإخوان المسلمين بالذات، فإنه يمكن القطع بأن هذا الالتباس يكاد أن يكون أحد أهم الآليات التي ينبني عليها خطاب الأستاذ حسن البنا؛ الرائد المؤسس لهذه الجماعة، وابتداءً من تحديده لهوية تلك الجماعة. فإذ يقرر - من ناحية - أن الجماعة "دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية"؛ وبما يعنيه ذلك من تأكيد هويتها الدينية، فإنه لا ينفي عن الإخوان - في الوقت نفسه - أنهم "هيئة سياسية، لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل، وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة، والحرص على قوميته إلى أبعد حد"<sup>3</sup>. ولقد أتاح هذا الالتباس للجماعة ومشايخها أن يروجوا للجماعة على أنها ذات "هوية دينية"، وأن ما تمارسه من السياسة إنما يرتبط بكونها - أي السياسة - ركناً من أركان الدين؛ حيث "الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع"<sup>4</sup>. ولكن المفارقة تتأتى، هنا، من أن البنا حين راح يجعل "الحكم السياسي" من "العقائد والأصول"، فإنما كان ينقض ما وصف به جماعته من أنها "طريقة سنية"، حيث السياسة معدودة عند أهل السنة من "الفقهيات والفروع"، على عكس الشيعة الذين انفردوا وحدهم، باعتبارها من "العقائد والأصول"<sup>5</sup>. وإذ لا يمكن الشك في معرفة الرجل بما يقول به الشيعة، بخصوص الإمامة والسياسة، فإنه لا يبقى إلا أن التزامه ما يقول به الشيعة، هو النهاية التي تفرض نفسها على كل من يسعى إلى إخفاء ممارسته السياسية وراء أستار المعتقد الديني، وإلى الحد الذي يبلغ به تخوم اعتبار السياسة ديناً.

## السياسة بين السنة والشيعة:

وللغرابة، فإنه يبدو - والحال كذلك - أنه إذا كانت السياسة هي التي شطرت المسلمين، في القديم، إلى سنة وشيعة، فإنها تعود لتقرب بينهما في اللحظة الراهنة. والعجيب أن يكون الاستبداد حاضراً، وبقوة، في كلتا اللحظتين معاً. فقد كان الاستبداد، هناك في لحظة الانقسام، حين راح الشيعة يتعالون بالسياسة إلى السماء (حيث جعلوا تعيين الإمام بالنص من الله)؛ وذلك على سبيل "الياس" من الناس، الذين حالوا بين أئمة آل البيت، وبين ما يراه الشيعة حقاً لهم في الإمامة. وبالمثل، فإنه كان حاضراً عند أهل السنة، حين راحوا يجعلون ما يقولون

<sup>3</sup> - حسن البنا: مجموعة الرسائل (دار الكلمة للنشر والتوزيع) القاهرة، ط1، ص ص 111-118

<sup>4</sup> - المصدر السابق، ص 123

<sup>5</sup> - "واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُدَيَات (الواجبات)، حيث لا يسع المكلف الإعراض عنها، والجهل بها؛ بل لعمرى إن المعرض عنها لأرجى حالاً من الواغل فيها، فإنها فلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب في حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجاً عن سواء الطريق؟ لكن لما جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها في هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات". انظر: سيف الدين الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) القاهرة 1971، ص 361. وهكذا فإنه ليس من أساس لإيراد الإمامة في كتب الأصول، إلا ما جرت به عادة الأسبقين فقط. والحق أنه لا أحد من أهل السنة، إلا وقد أورد هذا الاعتذار، مُردفاً بعده أن الإمامة- عندنا- من الفروع الفقهية.

أنه تعيين الإمام من الناس بالبيعة والاختيار، ستاراً يخفون وراءه آليات "الشوكة والمغالبة" التي كانت هي الفاعل الحقيقي - والأهم - في مسار ممارستهم السياسية. ولعل هذا التماثل القديم هو ما يقف وراء تقاربهما الراهن؛ وأعني من حيث ما تتكشف عنه التجربة السياسية الشيعية (متجسدة في النظام السياسي الإيراني الحالي)، والسنية (متجسدة في جماعة الإخوان المسلمين في مصر)، من السعي إلى توظيف الرأسمال الديني المتجذر في تثبيت خطاب وصائي أبوي. ولعل هذا الطابع الوصائي الأبوي للخطاب، يتأكد من خلال المركزية الطاغية لمفهوم "المرشد" في كلا النظامين الإيراني (الشيعي)، والمصري (الإخواني/السني). وهنا يلزم التنويه، بأن هذا الخطاب الوصائي إنما يبنى، وعلى نحو جوهري، على تصور العقل قاصراً عن تدبير شأن الإنسان الذي يبقى، لذلك، في احتياج دائم إلى "مرشد" يقرر له ويختار. وغنى عن البيان، أن ذلك التصور هو ما يؤسس - على مدى التاريخ - لكل أنماط السلطة المستبدة القائمة، التي تسلك بمنطق فرض الوصاية على الناس.

وبالرغم من مركزية وضع "المرشد" في كلا النظامين، فإن ثمة ما يتميز به النظام الإيراني؛ وأعني من حيث ما يعرفه من تنظيم الدستور لمكانة وحدود دور المرشد على رأس هذا النظام، وذلك في مقابل خلو الدستور المصري من النص على ما ينظم دور ومكانة المرشد في النظام السياسي. وهكذا، فإنه ورغم ما ينطق به واقع الحال، ويشهد به الكثيرون ممن أدوا أدواراً سياسية في النظام المصري الراهن<sup>6</sup>، من ممارسة المرشد - ومكتب الإرشاد على العموم - لدورٍ سياسي كبير، فإنه يبقى دوراً منفصلاً، وخارج رقابة الدستور؛ وبما يعنيه ذلك من أن ممارسته للسلطة، لا يترتب عليها أي نوع من المسؤولية. وانطلاقاً من مبدأ أنه "لا سلطة من دون مسؤولية"، فإن ذلك يبقى من قبيل القصور الذي يلزم تداركه، على ألا يكون ذلك من خلال النص على سلطة المرشد في الدستور، بل من خلال النص على ما يمنع التابعين لجماعات تتلاعب بالرأسمال الديني، ويكون لها مرشد أعلى يقف على رأس تراتبيتها التنظيمية، من الوصول إلى قمة النظام السياسي المصري. ويرتبط ذلك بأن الإنسانية على العموم قد بلغت - في طورها العقلي - مرحلة الرشد، ولم تعد في حاجة إلى من يقوم بإرشادها إلى ما فيه فلاحها. ولعله يمكن القول بوجود التحصين الدستوري لهذا المبدأ الذي يتجاوب فيه التطور العقلي مع البيان الديني المتمثل في قوله تعالى: "لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي"<sup>7</sup>. ومن هنا ما كان من المصير إلى ختم النبوة وانتهاء وحي السماء الذي رأى فيه "محمد إقبال" إعلاناً بيزوغ عصر اكتمال العقل، على نحو لم يعد معه الإنسان في حاجة إلى إرشادٍ من أحد. ولا يمكن الاحتجاج هنا بأن ثمة من المبادئ الإنسانية الكبرى ما يتعارض مع مستوى التطور الثقافي الراهن للمصريين، وأنه لا يمكن فرضها

<sup>6</sup> - يمكن الإشارة هنا، على وجه الخصوص، إلى ما أورده الدكتور محمد فؤاد جاد الله (الذي عمل لشهور طويلة مستشاراً قانونياً لرئيس الجمهورية)، في خطاب استقالته من أن كثيراً من القرارات كانت تأتي جاهزة من خارج القصر، لئفاجاً، هو وغيره من مساعدي الرئيس، بصورها عن الرئاسة، من دون معرفة مسبقة بها.

<sup>7</sup> - البقرة: 256

عليهم بالدستور أو القانون، ولا بد من ترك التطور يأخذ مدها. إذ الحق أن غياب الوعي بهذه المبادئ هو ما يتيح لأصحاب خطابات الأبوية الوصاية أن يفرضوها على الناس، وبما يعنيه ذلك من أن مصلحتهم تستلزم إبقاء المصريين عند نفس المستوى الثقافي، الذي يسمح لهم بفرض وصايتهم عليهم<sup>8</sup>. وبالطبع، فإن ذلك يعني أنه لن يكون ممكناً الخروج بالمصريين من حالهم الثقافي المتردي، إلا عبر توفير الشروط التي تجعل هذا التطور ممكناً؛ وأهم هذه الشروط هو نزع غطاء المشروعية عن أصحاب خطابات الوصاية.

ورغم ما يبدو - على العموم - من أن الأمر ينتهي إلى إجبار من ينتمي إلى مذهب أهل السنة، على القول بما يقول به خصومه المذهبيين من الشيعة؛ فإن المفارقة تنبثق زاعقة من أن كل سعي إلى "تدين" السياسة، يبقى، هو نفسه، عملاً سياسياً؛ وعلى النحو الذي يمكن معه القول، أن المرء يكون سياسياً حتى، وهو يسعى إلى إلغاء السياسة، عبر تحويلها إلى "الدين" أو إخفائها وراء مطلقاته. وغني عن البيان، أن اعتبار هذه الممارسة من قبيل "العمل السياسي"، يرتبط بحقيقة أنه لا يمكن أبداً فهمها خارج شروط العملية السياسية، وقوانينها الحاكمة. ومن هنا استحالة فهم الالتباس المشار إليه عند البناء، بخصوص تحديده لهوية الجماعة، إلا باعتباره - هو نفسه - من قبيل الممارسة السياسية المقصودة، أو حتى المتعمدة؛ وهكذا، فإنه إذا كان قد بدا استحالة فهم ظاهرة الإسلام السياسي خارج محددات التجربة الحداثية في العالم العربي، فإنه يستحيل بالمثل فهم ظاهرة تدين السياسة خارج محددات التجربة السياسية العربية.

والحق، أن القفز على حقيقة أن السياسة تكاد تاريخياً، أن تكون هي الإطار المحدد من جهة، لنشأة جماعة الإخوان المسلمين عند أخريات العقد الثالث من القرن المنصرم، والحاكم من جهة أخرى، لكل مجريات تطورها على مدى العقود اللاحقة<sup>9</sup>، والإلحاح - الذي لا يهدأ - على إخفاء الهوية السياسية الغالبة للجماعة وراء براقع الديني وأستاره، لا يكشف إلا عن محض السعي إلى استئناف نوع من التاريخ الطويل - الذي عرفه الأسلاف - من ممارسة السياسة بالدين؛ وهي الممارسة التي كان قد شاع الظن بأنها قد انقطعت وتوقفت تحت تأثير ما بدا، وكأنه القصف بالحداثية، على العالمين العربي والإسلامي، الذي انطلق مع حملة بونايرت على

<sup>8</sup> - ولعله يلزم التتويه هنا، بأن هذا الطابع الوصائي لم يقف عند حد مجرد فكر جماعة الإخوان، بل إنه كان سمة غالبية على ممارستها السياسية؛ الأمر الذي تجلى - على نحو واضح - في طبيعة خلافها مع ثوار يوليو 1952؛ فإن هناك الكثير مما يُقال على الانتماء شبه التنظيمي لكثيرين من ضباط ثورة يوليو للجماعة؛ الأمر الذي لم يسمح للجماعة فحسب، بأن تحتفظ بوجودها القانوني، رغم القرار الصادر عن مجلس قيادة الثورة آنذاك بحل كل الأحزاب والجماعات السياسية، بل وأن تُدعى للمشاركة في العملية السياسية أيضاً. ولكن الطابع الوصائي المتجذر في قلب خطابها، وبكل حمولاته الإقصائية والاستحوادية، قد فعل فعله ودفعها إلى السعي إلى فرض إيديولوجيتها ورؤاها على ضباط يوليو؛ الأمر الذي انتهى إلى تفجر المواجهة بينهما، إلى مواجهات دامية لا تزال آثارها حاضرة للآن. وفي السياق ذاته، فإنه يمكن الإشارة إلى استمرار غلبة هذا الطابع الوصائي الإقصائي على ممارسة الإخوان، على مدى العامين اللاحقين على اندلاع ثورة يناير، وحتى الآن؛ وعلى النحو الذي ينفجر، في هذه اللحظة، في شكل مواجهات دامية وعنيفة، بين قطاعات واسعة من المصريين، وبين المنتمين لهذه الجماعة.

<sup>9</sup> - فقد كان حدث نشأة بعد أربعة أعوام فقط من إعلان سقوط الخلافة، الذي أعلنه أتاتورك في العام 1924، وما أحدثه هذا الإعلان من حراك سياسي شهدته مصر، التي كان سلطانها (أحمد فؤاد)، قد أفصح عن رغبته في أن ترث القاهرة كرسي الخلافة؛ الأمر الذي فتح الباب للجدل الصاخب حول "الإسلام وأصول الحكم"، الذي يبدو أن ظهور جماعة الإخوان كان أحد تداعياته. ومن جهة أخرى، فإن التطور اللاحق للجماعة، والذي يبلغ حد إمكان اعتباره بمثابة نوع من التأسيس الثاني لها مع "سيد قطب"، لا يجاوز كونه نوعاً من الاستجابة للتحدي الذي فرضته الدولة الناصرية البازغة؛ وإن كان من قبيل الاستجابة التي تعيد إنتاج نقيضها بالطبع.

مصر في أخريات القرن الثامن عشر. لكنه بدا وكأن ما تخلف عن هذا القصف الصاخب، لم يكن إلا بضعة خدوش تافهة على سطح عالم ظل محتفظاً، في العمق، بمعظم ثوابت نظامه التقليدي الموروث.

## وهم التاريخ المثالي في خطاب الإسلام السياسي:

ولعله يلزم التنويه هنا، بأنه إذا كانت العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام تحتاج إلى استقصاءٍ أعمق، يتجاوز حدود هذا الحيز، فإنه يمكن القول - على العموم - بأنه إذا كان الدين قد ظل يقدم للسياسة لغتها وقاموس مفرداتها، فإن كافة موجهاتها ومحدداتها الرئيسية قد ظلت تنتمي إلى مجال آخر غير الدين. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كان الدين قد منح السياسة لغتها وشكل ممارستها، فإن مضمون تلك الممارسة ومحتواها قد ظل شيئاً يقع خارج حدوده في الأغلب. ولعل استقراءً للمصنفات التاريخية الكبرى، يؤول إلى أن صراعات القوة قد كانت هي المحدد الرئيس لممارسة السياسة في الإسلام؛ فلا يكاد ابن خلدون - الذي يستمد قيمته الكبرى من كونه صاحب خطاب عن التاريخ، وليس من كونه مجرد مؤرخ، أو ناقلٍ للأخبار مثل غيره - يرى في تاريخ المسلمين، إلى عصره، إلا نوعاً من الفاعلية شبه المطلقة لقانون العصبية القبلية، التي كانت - ولعلها تبقى للآن - الشكل السائد لاشتغال "القوة"<sup>10</sup>. والغريب أن المحاولات لا تتوقف لإخفاء هذا التاريخ الطويل الذي كتبته القوة لكي يتوارى من الذاكرة بالكلية، لحساب تاريخ مثالي ومُتخيل يستخدمه دعاة الإسلام السياسي في الترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة. ورغم هذا السعي الدائب إلى طمس هذا التاريخ الرذيل الذي يجرح الوعي ويشقيه، فإن ما يشهده العالم العربي، في اللحظة الراهنة، من انفجار المكبوت القبلي والعشائري والطائفي والمذهبي، الذي لطالما جرى كبته وراء أقنعة الدين - ثم الحداثة بعد ذلك - لَمَا يؤكد على أنه من قبيل التاريخ الذي يأبى الغياب والسكوت.

وبالطبع، فإن ذلك يعني أن الدين كان - ولا يزال - جزءاً من لعبة القوة، وأحد أدوات السعي إلى امتلاكها، والإمساك بمفاتيحها. وضمن هذا السياق، فإن ثمة علاقة طردية بين تصور بعينه للدين، وبين حجم القوة التي يوفرها للقائمين على توظيفه سياسياً؛ وأعنى أنه كلما كان الدين حرفياً وقطعياً، فإن مقدار القوة التي يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفي وراءه، تكون أكبر - بما لا يُقاس - من تلك التي يوفرها لهم حين يكون موضوعاً ضروب من التفكير المفتوح المتحرك. ويرتبط ذلك بحقيقة أن "قطعية الدين وحرفيته" تكون هي الأكثر مثالية في إخضاع الجمهور وقهره؛ وأعنى من حيث لا يكون متاحاً له، في إطارها، إلا محض التسليم والامتثال من دون جدل أو سؤال. وبالطبع، فإن هذا التصور "القطعي" للدين لا يقوم في الفراغ، بل إنه يجري إنتاجه وتثبيتته من خلال ما يبدو أنها مفاهيم موضوعية ومحايدة؛ وهي المفاهيم التي كان لا بد أن تترسخ في وعي الجمهور، بفضل ما يجري من الإلحاح المستمر عليها، وعلى النحو الذي تتحول معه إلى ما يشبه

<sup>10</sup>- قارن مع حقيقة أن "القوة" كانت هي المحدد الأهم للممارسة العربية الحديثة؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأمر لا يتجاوز كون أنها قد تسربت بالدين، ثم بالحداثة. وها هم دعاة الإسلام السياسي يسعون إلى مواصلة سريلتها بالدين والحداثة معاً.





المسلمات التي يتقبلها الجمهور من دون الأعمال لأي نظر، بل ويصل الأمر إلى اعتبارها من قبيل الدين الذي يتعبد الناس به الله. وهكذا، فإن روح القطع والجزم التي يستثمرها دعاة الإسلام السياسي في إسكات الجمهور والسيطرة عليه، إنما تتغذى على مفاهيم شائعة من قبيل: "قطعي الثبوت، قطعي الدلالة"، و"لا اجتهاد مع نص" أو "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، وغيرها من المفاهيم التي يجري النظر إليها على أنها من المصادر الأولية التي جرى إدخالها ضمن نطاق "غير القابل للتفكير"؛ فمن الذي يتصور أن هذه مجرد أفكارٍ قصد بها من صكوها خدمة أهدافٍ بعينها، وليست من العقائد التي لا تُردُّ؟!

ومن حسن الحظ، أن تحليلاً لتلك المفاهيم يكاد يكشف عن أنها لا تقدم معرفة حقيقية، بقدر ما تعمل كأقنعة تتخفى وراءها رؤى وتصورات، يُراد تحصينها خلف ما يتم خلعه عليها من قداسة تعلق بها إلى مقام "ما لا يمكن التفكير فيه". وبحسب ذلك، فإنها تبقى من قبيل المفاهيم التي تكون مطلوبة، لا لما تكشف عنه وتجليه، بل لما تخفيه وتغطي عليه. والملاحظ أنه، ولكي تكون مثل تلك المفاهيم قادرة على أداء وظيفتها في الترميم والإخفاء، فإنه يغلب عليها بساطة الصياغة اللغوية على نحو يسهل معه ترديدها، بما يؤول إلى ترسيخها وتثبيتها. وهكذا، فإن البساطة اللغوية للمفهوم المستقر والشائع في التداول بين الجمهور عما هو "قطعي الثبوت، قطعي الدلالة"، لا تعكس الإحكام والدقة، بقدر ما تعكس مراوغة "تيسير ترديد" المفهوم - بما يتضمنه من ربط بين الثبوت التاريخي للقرآن، وبين الدلالة أو المعنى الذي يحمله - على نحو يبعد الوعي عن التفكير فيه، حيث إن كثرة "الترديد" للمفهوم تعمل على القبول الواسع له من دون أعمال "التفكير". إن المراوغة هنا، تتأتى من الانتقال من الثبوت التاريخي للقرآن المقطوع به، إلى الدلالة التي لا يمكن أن تكون مقطوعاً بها، لأن القطع بها يستلزم ضرورة أن تكون ثابتة، ولا تقبل التعدد؛ وذلك ما لا يمكن قبوله بخصوص القرآن، لأنه يكون حكماً عليه بالجمود وعدم تجدد عمليات فهمه. ويعني ذلك، أنه إذا وجب تثبيت القطعية للثبوت، فإنه لا يجوز تثبيتها للدلالة، لاختلاف المجال الذي يحضر أو يشتغل، فيه الواحد من المفهومين عن الآخر. **فإذ "الثبوت" ينتمي إلى مجال "التاريخ" القابل للإثبات، فإن الدلالة تنتمي إلى مجال "المعنى" غير القابل للتثبيت، لكن المفهوم - يستهدف تسريب القطعية من ثبوت الوقوع (التاريخي) الذي لا يمكن لأحد أن يتجرأ على الممارسة فيه، إلى تثبيت الدلالة (المعنوية) التي لا يُراد لأحد أن يماري - أو يجادل - فيها.**

ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان القرآن هو معجزة الإسلام، فإن ذلك قد جعل البعض يمضي إلى وجوب أن تكون دلالة آيات القرآن قطعية، لأن عدم قطعية آياته يعني ظنيته، وبما يؤول إلى أن يكون إعجاز القرآن، بدوره، ظنياً وغير قطعي. وهنا أيضاً، فإنه لا يمكن الربط بين قطعية الإعجاز وقطعية الدلالة، لأنه إذا كانت قطعية الإعجاز تعني "عدم ظنيته"، فإن قطعية الدلالة لا تعني "ظنيته"، بل تعني "ثباتها وعدم تجددتها"، وهو ما يشكك في إعجاز القرآن الذي يقوم في جزء منه على إنتاج الدلالة المتجددة التي تناسب الأزمان المتغيرة. **وهكذا، فإن الأمر إنما يتعلق - فقط - بالدفاع عن انفتاح الدلالة في مقابل السعي إلى إغلاقها وتثبيتها، وليس أبداً بما يُقال أنه السعي إلى الطعن في إعجاز القرآن، عبر القول بظنية دلالاته؛ إذ ليس من شك في أن إعجاز**

القرآن يكون أكثر رسوخا في حال الدلالة المفتوحة منه، في حال الدلالة المغلقة الجامدة؛ وأعني من حيث يتيح له انفتاح الدلالة وديناميكيته، أن يكون قادراً على الاستجابة لاحتياجات الناس على مدى الأحقاب، وبما يدعم القول بإعجازه على نحو فعلي.

وهنا، يلزم التأكيد على أنه إذا كانت سهولة ترديد مفهوم، قطعي الثبوت قطعي الدلالة، قد أتاحت له تداولاً واسعاً نسبياً بين الجمهور، فإن الغريب حقا أن هذا القطعي الدلالة هو - بحسب تعريف الأصوليين له - مما يندر حصوله في القرآن. فإذا كان القطعي الدلالة هو "ما دل على معنى متعين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلاً، ولا مجال لفهم معنى غيره منه، أو أنه على قول آخر ما يفيد المعنى على القطع، مع عدم إمكان التأويل والاحتمال؛ فإن ذلك مما يندر وجوده في القرآن، وإلى حد أن السيوطي لم يجد إلا مثالا واحداً له، في قوله تعالى: "فمن لم يجد، فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن، تلك عشرة كاملة"<sup>11</sup>؛ وبما يعنيه ذلك، من أنه لم يجد في القرآن ما ينطبق عليه معنى القطع، إلا في شطر آية هو عبارة - في الحقيقة - عن مسألة حسابية. وأما إذا جرى تعريف القطعي الدلالة، بأنه "كل نص دل على فرض في الإرث مقدر، أو حد في العقوبة مقرر، أو نصاب محدد"، فإن ثمة من فروض الإرث المقدره تصريحاً في القرآن، ما كان موضوعاً لاختلاف الصحابة أنفسهم، وبما يعنيه ذلك من استحالة أن تكون محلاً لدلالة قاطعة. وكمثال، فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده "ابن العربي" في كتابه أحكام القرآن، بخصوص قوله تعالى: "فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك"<sup>12</sup>؛ فعلى الرغم من أنه فرض في الإرث مقدر؛ وبما يعنيه ذلك من وجوب أن يكون من قبيل القطعي الدلالة، بحسب التعريف الأنف، فإن أبو بكر بن العربي (وهو السني المتشدد)، قد اعتبره "معضلة عظيمة، فإنه تعالى لو قال: فإن كن اثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ما ترك، لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مشكلاً، وبيّن (القرآن) حكم (البنات) الواحدة بالنصف، وحكم ما زاد على اثنتين بالثلثين، وسكت عن حكم البنات، أشكل الحال، ولو كان الله تعالى مُبيّناً حال البنات بيانه لحال الواحدة وما فوق البنات لكان ذلك قاطعاً، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال، لتبين درجة العالمين، وترتفع منزلة المجتهدين"<sup>13</sup>. وهكذا، فإن وجوب أن تكون دلالة هذه الآية "قاطعة"؛ باعتبار أنها "نص يدل على فرض في الإرث مقدر"، لم يكن مقتعاً لابن العربي الذي مضى يؤكد - وبوضوح كامل - على أن البيان فيها ليس قاطعاً، وأن القول فيها قد جاء مُشكلاً (لأنه سكت عن بيان حكم البنات). ولأن النص قد سكت، وجاء القول في الآية مُشكلاً، فإن ابن العربي قد اعتبر ذلك من قبيل المناسبات التي ترتفع فيها منزلة المجتهدين، لأن الأمر يكون موقوفاً على اجتهادهم؛ وبما يعنيه ذلك من عدم قطعية الآية أو النص.

<sup>11</sup> - البقرة: 196

<sup>12</sup> - النساء: 11

<sup>13</sup> - أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج 1 (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 3، 2002، ص 436

وحين يضاف إلى ذلك الاختلاف الحاصل في نفس الآية بخصوص قوله تعالى: فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فألمه الثلث، والذي لم يكن قاطعاً رغم أنه فرض مقدر، حيث أورد القرطبي أن (ابن عباس) قال في امرأة تركت زوجها وأبويها: للزوج النصف، وللأم ثلث جميع المال، وللأب ما بقي؛ وذلك في حين أورد عن (زيد بن ثابت) قوله: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي (وليس ثلث جميع المال)<sup>14</sup>. والمهم أنه حين سأل ابن عباس زيدا: أتجد ما تقوله في كتاب الله، أم تقوله برأي؟ فإن ما ردَّ به زيد من أنه يقوله برأيه، لا يعني إلا أن دلالة الآية ليست قطعية أبداً، على رغم أنه فرض مقدر. والحق أنه، وعلى فرض بيان القول ووضوحه، فإنه يبقى مع ذلك عدم جواز القول بقطعية الدلالة مطلقاً. لأنه لو صح ذلك، لما كان لعمر بن الخطاب أن يوقف دفع سهم المؤلفة قلوبهم مع بيان القرآن له صراحة؛ وإلى حد ما قال به البعض من أن "الآية مُحكَّمة (يعني قاطعة) لا نعلم لها ناسخاً من كتاب ولا سنة"<sup>15</sup>؛ وهو ما يعني أن أمر الدلالة لا يتوقف فقط على بيان المقال، بل وكذا على سياق الحال.

### من القول بقطعية الدين إلى تأسيس الاستبداد:

وإذ يبدو - والحال كذلك - أن مفهوم "القطعية" - الذي يستثمره دعاة الإسلام السياسي في تثبيت سلطتهم - لا يجد ما يدعمه في ما أنتجه السلف من ضروب الفهم المتعدد للقرآن؛ وبما يعنيه ذلك من غياب الأساس المعرفي للمفهوم، فإنه لا يبقى إلا أنه يستفيد مبرر حضوره، مما يؤديه في المجال السياسي من إسكات الجمهور وإخضاعه.

وعلى العكس من هذا التصور القطعي للدين، فإن تصوره موضوع لتفكيرٍ مفتوح، إنما يجعل منه إحدى الساحات التي تفتح أمام الفرد، لتأكيد قدرته على التفكير الفاعل المستقل. وبحسب ذلك، فإنه فيما يتيح التصور القطعي للدين، للسلطة أن تهيمن على المجال العام، وتتحكم فيه بالكلية، فإن الأثر الذي يؤدي إليه التصور المفتوح للدين - في المقابل - لا يقف عند حد حرمانها من هذا الامتياز فحسب، بل ويؤول إلى جعلها موضوعاً للتحكم والضبط من جانب الأفراد. ولعله يلزم الوعي، في هذا السياق، بجدلية العلاقة بين تصور الدين "حرفياً وقطعياً" من جهة، وبين الطبيعة الاستبدادية التسلطية للسلطة من جهة أخرى؛ بمعنى أن العلاقة بينهما لا تمضي في اتجاه واحد، بل إن الواحد منهما يحدد الآخر، ويتحدد به في الآن نفسه.

<sup>14</sup>- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج 6 (مؤسسة الرسالة)، بيروت، ط 1، 2006، ص ص 95-96

<sup>15</sup>- ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق)، القاهرة، ط 1، 1989، ص 719

## عبد الرحمن الكواكبي أمودجاً:

وإذ يعني ذلك، أن "قطعية الدين وحرفيته" إنما تؤسس للاستبداد، بذات القدر الذي يؤسس به - هو أيضاً - لها، فإن ذلك ما انشغل به، وأفاض في بيانه، رجل الإصلاح وداعيته الكبير عبد الرحمن الكواكبي؛ فقد مضى الرجل يفضح الطريقة التي يسطو من خلالها المستبد على الدين، ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده؛ سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه "صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقاماً ذي علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين، يعينونه على ظلم الناس باسم الله"<sup>16</sup>. وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما كان لابد أن يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية؛ وحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذي تتعاطاه جماهير يائسة محبطة، لتتغذى به عما تعانیه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهري في تنوير الإنسان وتحريره بالأساس؛ وبما يعنيه ذلك من التأكيد على دور المستبد في تفرغ الدين من مضمونه، وتحويله إلى مجرد شكل فارغ. ولقد كان الكواكبي هو من كشف، وببراعة فائقة، عن الكيفية التي ينتج بها الاستبداد "التنطع" في الدين، والذي هو الآية الكبرى على دخول الدين إلى دائرة الخواء والصورية؛ فقد مضى إلى أن "المستبدين قد سطوا على الدين، واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً، وجعلوه آلة لأهوائهم، فضيعوه وضيعوا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش، وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه ديناً لا يقوى أحدٌ ممن يتوهم أن كل ما دونه هو منه، على القيام بواجباته وآدابه ومزاداته التي صارت تشتبه مراتبها على العام والخاص. وبذلك انفتح باب التلوم على النفس واعتقاد التقصير المطلق، وأن لا نجاة ولا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس؛ وهذه الحال تصغر النفس، وتخفت الصوت، وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المنوط بها قيام الدين، وقيام النظام والعدل. وهذا الإهمال للمراقبة، والسيطرة، والمواخظة، والسؤال، أوسع لأمر الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود. وبهذا وذاك، ظهر حديث "هلك المتنطعون"؛ أي المتشددون في الدين"<sup>17</sup>. وهكذا يكشف رجل الإصلاح عن متانة العلاقة بين الاستبداد وبين اختزال الدين في قشوره الخارجية فقط؛ حيث يقوم المستبد بالسطو على الدين، فيبيد جوهره الحي من خلال "التفريع والتوسيع والتشديد والتشويش، وإدخال ما ليس منه فيه، فيفتح "على الأمة باب التلوم على النفس، واعتقاد التقصير المطلق"؛ وهي حال "تصغر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة"، وبما يترتب على ذلك من "إهمال المراقبة والسيطرة والمواخظة والسؤال"، الذي "أوسع لأمر الإسلام مجال الاستبداد".

<sup>16</sup> - عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 1993، ص 13

<sup>17</sup> - المصدر السابق، ص 17- 18

## ظاهرة الاستبداد في الحكم وعلاقة الحاكم بالمحكوم تحت مظلتها:

وبالطبع، فإن ذلك يرتبط بحقيقة أنه إذا كانت الصورية والشكلانية تعني، على العموم، أن العلاقة بين الإنسان وغيره، هي علاقة ارتباط خارجي محض، ولا مجال فيها لأي أبعاد باطنية؛ وبما يعنيه ذلك من أن الطابع "الخارجي" للروابط هو أساس الشكلانية وأصلها؛ فإن هذا الطابع "الخارجي" - كخصيصة جوهرية للارتباط بين الظواهر والأشياء - إنما تجد ما يؤسسها في بنية الاستبداد ونظامه. إذ يعني الاستبداد أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم، في جوهرها، على خضوع المحكوم وإذعانه لسلطة تفرض نفسها بالقهر والعسف؛ وبما يستتبع ذلك من أنها تقوم على محض الإكراه والقسر الخارجي، وليس الرضا أو الاقتناع الطوعي. وهكذا، فإن أهم ما يترتب على الاستبداد أنه ينطوي على ترسيخ نمط من العلاقة، يقوم على محض الإكراه والزجر الخارجي، وليس القبول الطوعي الصادر عن تدبيرٍ وروية عقلية. وغني عن البيان، أن هذا الضرب من الارتباط الخارجي لا بد - تبعاً لذلك - أن يستحيل إلى خصيصة لازمة لكل أشكال العلاقات التي تقوم بين البشر، في ظل حكم الاستبداد؛ سواء تلك التي تقوم فيما بينهم أنفسهم، أو بينهم وبين أطرافٍ أخرى، كالله والعالم وغيرها؛ فالدين يستحيل إلى محض طقس شكلي ينبني على علاقة خارجية محضة، لا تختلف عن تلك التي تقوم بين "السيد" و"العبد" بالمعنى الواقعي؛ وعلى النحو الذي تنتفي معه أية ماهية روحية للدين. وبدورها، تتحول الأخلاق إلى مجرد ضروب من الإلزام والقسر الخارجي التي لا يلبث المرء أن يتفألت مما تفرضه عليه حين تغيب الرقابة التي يخشاها؛ وأعني من حيث تفتقر الأخلاق لما يؤسس لها في الباطن. ومن جهتها تصبح السياسة مجرد وثائق فارغة، وجملة ممارسات إجرائية شكلية تقوم عليها مؤسسات ومجالس صورية، بل وحتى العلم يتحول إلى محض تقنيات وعمليات أداتية سطحية، يمارسها البعض على نحو يدنو بها من الممارسة السحرية؛ وعلى النحو الذي يفسر استمرار سيادة عقل التقليد والخرافة، وغياب العقلية العلمية الحقّة.

وإذ الاستبداد يؤول، هكذا، إلى تبيد المحتوى الروحي والأخلاقي للدين، فإنه لن يكون غريباً أن يجد هذا الاستبداد في الدين الصوري الشكلي ما يدعمه ويطيل أمد بقائه؛ وأعني من حيث يكون مصدر عزاء، لا استنارة للمحكومين. وبالطبع، فإن ذلك يعني أن التدين الشكلي هو قرين الاستبداد في تفسير التأخر العربي؛ وبما يؤكد على بؤس خطاب دعاة هذه الأيام الذي يرد التأخر إلى ابتعاد الناس عن الدين؛ وأعني من حيث لا يجاوز الدين عندهم، حدود الأشكال والرسوم. ويبقى لزوم التأكيد على الأخطر، وهو أن الاستبداد يأبى إلا أن يترك بصمته على البنية الباطنية للدين؛ وأعني من حيث يفتح الباب أمام اتجاهات بعينها لاحتلاله من الداخل، وتقديم رؤاها على أنها، وحدها، هي التعبير المطابق له؛ وحيث تجعل من الاختلاف معها، اختلافاً مع الدين ذاته؛ وبما يجعل منه - في النهاية - واجهة للاستبداد وغطاءً له.





ولأنه قد يُقال، إن تللبرراً قد طال مضمون لظهرة اللزبلبة، على النحو اللل اقتضى تللبرراً في اللل علىل؛ وعلى النحو اللل تحول معه من الللب إلى الإلبلبل، فأنه بلبل أن تصور مضمون اللظهرة - وخصوصاً اللظهرة الإلسلسنة باللذلس - على النحو اللل بلبرر الللبل بعبلنه، بلبل أؤلؤل لآضعاً لتولبله فاعله؛ فأن ثمة لا مآلة من املك تصوراً لللزبلبة المصربة بلبلر تصور اللبنا لها، وكان اللل عليها مآللاً عن اللل اللبنا باللل. وبالطبل، فأن تولبله تصور اللظهرة على نحو بلبرر الللبل بعبلنه علىل، إنما بلربط بالللسب اللل بلتولق الفاعل اللصول علىه من وراء هذا اللل بعبلنه علىل. وهكذا، بلكون الللسب اللتولق هو المآلل - في اللللقة - لتصور اللظهرة (كاللزبلبة مآلاً)، ومالفة اللل بعبلنه علىل. وغلل عن اللبلان، أن اللل الللسب اللتولق للفاعل السلسلس بلكون أكبر، كلما كان اللل على اللظهرة - موضوع اللل - قائماً على أساس اللبل.

ولل هذا، هو ما بلقف وراء تلولل اللبنا بأصل اللبل إنكار اللزبلبة؛ فرلل ما بلبدو من أنه كان بلمكن له أن بلقم تللبلمه، أو اللل إلانسته للؤلؤل الللبل المصربل عبر مآلرنته بالللل الأرقل لللزبلبة اللل عرفته في مولطنها الأرقل (إنلللرا وأمربكا اللل إشارته)، ومن دول أن بلكون للللن مآلل في الأمر، فأنه قد اسللعل الللن للبلل دوراً في المسألة. وبلربط هذا الاسللعل - بالطبل - بما بلوفره الللن، عنل اسللعلمه كسللح إلانس، من قوة لا بلمكن أن بلوفرها بلبره. ولل ذلك بلقلل بلللقة أن اللل الللبل من اسللعل الللن في اللل حول لظهرة سلسلسة، هو الللبل اللل لا بلكون ممكناً منازعلته أبللاً؛ فأن إلانس اللزبلبة كلسلرذم وتفرقل، وعلى نحو للل منها نللضاً للإسلام في منظور اللبنا، اللل أكثر من اسللعلل لما قام به أسلافه من اعلبلار الللآلاف المبلرة بللن المسلمبلن الأؤلل؛ واللل عبرت عنها فرللهم، انلرافات عن صللل الللن، سوف تؤلبل بأصلبله إلى الهلكة. فهذه الفرل هي - على قول اللبلللل - تعبلر عن "الأهواء المنكوسة والأراء المعكوسة"<sup>22</sup>، وللسل انعلكاساً لانقسامات اللللماعفة آلاة شهدها المآلل آنذاك؛ ومن هنا، أنها لا تكون مآلة لللرل والفهم، بلقم ما تكون موضوعاً للمسألة واللل. وهكذا، فبللل ما كانت الفرل الأؤلل موضوعاً للل إلانس بوصفها انلرأفاً عن صللل الللن، فأن الأآزاب هي - عن اللبنا - موضوع لذلس اللل بالإلانس، بوصفها مآل نللضاً للإسلام. ولل ذلك بللل إلى أن من بلسل إلى قرأة أية لظهرة في الللن، إنما بلسلل أن بللعلها موضوعاً للل، وللس مآلة لللرل والفهم؛ وهو نفس ما بلنطبقل - بالطبل - على مآلرسة السلسلسة بالللن<sup>23</sup>. وبالطبل، فأن الللر اللل بللعه الللن في اللللن بلكون دوراً إقصائياً وطارداً.

<sup>22</sup> - اللبلللل: الفرل بلل الفرل (لار الأفاق اللللقة) بلبرول، ط1، 1973، ص 3

<sup>23</sup> - ولل مآلاً آبلراً على ذلك بلللله المولقل الإلؤلونل (والإسلامول على العموم)، من رللبل الوزراء اللرلل السبلل أربولبل، أنثناء زبلارته الأآلرة لللآهرة؛ واللل الللشذ الألاف في مآلر اللآهرة بلهتولن بأسمه، كألل الأبلال العانللن من بطون اللآللر الزاهر، لإآلرل المسلمبلن من مآلرللهم الرالهن. وللل بلل الأمر اللل دعولتهم الرلل أن بلبل مبلبللهم له الللفة للمسلمبلن. واللل أنه كان بلرل أن الرلل أن بلكون سلللاً بللسم به الإلؤلون، والإسلامولبلن على العموم، مآلرلهم اللل من بلبلرونهم الللومهم من اللبلر اللبلن والعمانبللن. وبللن لم بلللف الرلل بأن بلرلل تولبلفه على النحو، بل وطلرل تصوراً للعمانفة بللشف عن زبلل ما تلرول له البرولبلبلل الإسلامولة حول هذا المفلهم، فأن الإسلامولبللن قد أصدرول علىه اللل بالهرطقة السلسلسة، والللآل لللر اللل



## عن سيد قطب ونظرته للمجتمع:

وعلى كل حال، فإنه يبقى أن التباس موقف البنا من الحزبية سوف ينجلي، وتتفكك عناصره مع ثورة يوليو 1952 التي إذا كان رفض قادتها للحزبية قد ارتبط بما قدره من بؤس الأحزاب، وعجزها وفسادها<sup>24</sup>، فإن "سيد قطب" - الذي هو صاحب التأسيس الثاني للجماعة، في عصر الجمهورية ما بعد الملكية - قد أقام رفضه للحزبية على الأساس العقائدي وحده؛ فهو يؤسس هذا الرفض على أن "الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات... مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي... والمجتمع الإسلامي؛ هو وحده المجتمع الذي يهيمن عليه إله واحد، ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده"؛ الأمر الذي يرتب عليه قطب أن تكون الحاكمية لله وحده. وقد اتسع قطب بمدلول مفهومه المركزي عن الحاكمية، إلى الحد الذي بدا معه أنه لا شيء يفلت من سطوته؛ فالمفهوم عنده "لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها. إن مدلول الشريعة في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. إن هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول "الشريعة" والتصور الإسلامي. إن شريعة الله تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية.. وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً. يتمثل في الاعتقاد والتصور (تصور حقيقة الألوهية والكون والإنسان والحياة)، ويتمثل في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والأصول التي تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية الكاملة لله وحده.... ويتمثل في قواعد الأخلاق والسلوك، في القيم والموازن التي تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص والأشياء والأحداث في الحياة الاجتماعية.... ففي هذا كله، لا بد من التلقي عن الله"<sup>25</sup> وإذا كان لا بد - تبعاً لذلك - "أن ينشأ تجمع عضوي حركي آخر غير التجمع الجاهلي، منفصل ومستقل عن التجمع

اللائق في الشأن الداخلي المصري، واتهموه بالسعي إلى الهيمنة. والحق أنهم قد أرادوا له أن يتدخل في الشأن المصري لحسابهم، وحين تحدث عن قناعاته التي هي نتاج التطور الخاص للنموذج التركي، فإنهم قد اعتبروا سلوكه تدخلاً غير لائق. وهكذا، فإن الرجل وتجربته الباهرة لم يكونا موضوعاً للفهم، بقدر ما كانا موضوعاً للتوظيف والحكم. ولسوء الحظ، فإن الآخرين من الذين هلوا لحديث الرجل عن العثمانية، لا يدركون أن التجربة التي يعبر عنها الرجل لا تقبل الاستنساخ خارج شروطها. ومن هنا، أن حديثهم عن إمكان استنساخها في السياق المصري يكاد يحيل إلى الحالة نفسها؛ أعني حالة "الحكم"، وليس "الفهم". والحق أن كافة أطراف النخبة المصرية تبدو في حاجة إلى ميسيس الحاجة للانشغال بإنتاج المعرفة والفهم، بدلاً من استغراقها في منطق إصدار الأحكام.

وضمن هذا السياق نفسه، فإنه يلزم التنويه بأن استخدام الدين لحسم الخصومة قد تجاوز المجال العام إلى المجال الشخصي. ولعل ذلك ما تؤكد تداعيات وقائع المشادة التي جرت أخيراً بين نجلي رئيس حزب العدالة والحرية (التابع لجماعة الإخوان)، وبين أحد ضباط شرطة المرور في مدينة الزقازيق المصرية، إثر طلبه منهما ضرورة مغادرة المكان الذي كانا يقفان فيه بسيارتهما، لمخالفتها قواعد المرور. فقد أصدر الحزب بياناً أورد فيه - على عكس ما يقول به كافة شهود الواقعة - "أن بعض المناقشات والتلاسنات الحادة حدثت بين الضابط ونجلي الدكتور (محمد) مرسي (رئيس الحزب)، إلى أن قام الضابط بسبب وقذف نجلي الدكتور، وسب أبائهم، وهذا إلى جانب سب الدين مرات عديدة". وهكذا يجري استدعاء الدين لحسم الخصومة لصالح نجلي الدكتور في مواجهة الضابط المستهتر، الذي أضاف إلى سب الأبناء والآباء سبه للدين. والحق أن إرداف سب الآباء والأبناء بسبب الدين يكاد يخالفت برادفهما، وعلى النحو الذي يجعل سب الآباء مساوياً لسب الدين... ولم لا... أليسوا هم رموزه والناطقين باسمه.

<sup>24</sup> - وضمن هذا السياق، فإنه يمكن القول أن ما استقر عليه ثوار يوليو من ممارسة السياسة، من خلال إطار تنظيمي واحد تأتلف داخله كل قوى الشعب، يكاد أن يكون تطبيقاً لإلحاق البنا على ضرورة "أن تتحول سريعاً إلى الوحدة، بعد أن أهلكت الحزبية في مصر الحرث والنسل". وبالرغم من الوعي باختلاف المضمون الإيديولوجي لتلك الوحدة عند ثوار يوليو، عنه عند البنا (الأمر الذي يتجلى في التباين بين مفهوم "الأمة" بمولته الدينية، ومفهوم "الشعب" بمولته السياسية)، فإنه يبقى أن ثوار يوليو كانوا على نحو ما يعيدون إنتاج خطاب الإخوان. والحق أن صرف النظر عن تباين المضمون الإيديولوجي للخطابين الناصري والإخواني، يفتح الباب أمام ملاحظة حقيقة أن تباينات الإيديولوجيا لا تقدر على كسر الوحدة البنوية للخطابات، بل وتعجز عن إخفاء تماثل آليات اشتغالها أيضاً.

<sup>25</sup> - سيد قطب: معالم في الطريق (دار الشروق) القاهرة، 15، 1992، ص ص 116، 135-136

العضوي الحركي الجاهلي، الذي يستهدف الإسلام إغاءه، وأن يكون محور التجمع الجديد هو القيادة الجديدة المتمثلة في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن بعده في كل قيادة إسلامية تستهدف رد الناس إلى ألوهية الله وحده، وربوبيته، وقوامته، وحاكميته، وسلطانه، وشريعته<sup>26</sup>. وبالطبع، فإنه لا مجال في هذا التجمع العضوي الحركي، (المنافس للتجمع الجاهلي) للأحزاب والحزبية التي هي من بقايا التجمع العضوي الجاهلي؛ فإنه إذا كانت الأحزاب تقوم على رعاية المصالح الدنيوية لأفراد المجتمع، بصرف النظر عن تباين انتماءاتهم الدينية، فإن "التجمع الإسلامي يقوم على أصرة العقيدة وحدها، دون أوامر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية (الدنيوية)"<sup>27</sup>.

والمهم أنه يبقى مُلفتاً ذلك التجاوب المدهش بين الموقف، من الحزبية في الخطاب القطبي، وبين الشكل الذي كان يعمل به النظام السياسي الناصري الذي تبلور خطاب قطب داخله؛ وعلى النحو الذي يبدو معه وكأن الواحد منهما يكاد يعكس طبيعة الآخر، وذلك بالرغم من تناقضهما الإيديولوجي الصارخ. فكلاً من الإيديولوجيا القومية الناصرية (ذات القناع الاشتراكي)، ونقيضتها الإسلامية القطبية، سوف يحتويهما الخطاب، ويقوم بتسكينهما داخل جوفه الواسع. وإذ يشتغل هذا الخطاب بآلية "التنظيم الواحد"؛ فإنه كان على الفرقاء - بصرف النظر عن إيديولوجياتهم المتناحرة - أن يشتغلوا بذات الآلية<sup>28</sup>. والحق أن تغيير الخطاب لاحقاً لآلية اشتغاله السياسي على نحو تعددي (ولو شكلائي)، هو ما سيدفع جماعة الإخوان لقبول الاشتغال من خلال الحزبية<sup>29</sup>. وفي كل الأحوال، فإنه يبقى أن نوعية اشتغال الديني (رفضاً للحزبية أو قبولاً لها)، يدور مع شكل الاشتغال السياسي الواقعي السائد في لحظة بعينها، دوران المعلول مع علته. لكنه يلزم التأكيد، في الآن نفسه، على أن هذا الديني الذي يتحدد بالسياسي، يكون مطلوباً منه أن يعود أدراجه ليحدد المجال السياسي ويتحكم فيه. وهكذا، فإن القصد من استدعاء الدين إلى المجال السياسي، يكون في النهاية، هو الاستحواذ على هذا المجال، والتحكم فيه بالكلية. ويبقى السؤال: ولكن كيف يتم هذا الاستدعاء للدين؟

## الدين والسياسة والتأويل:

تكاد أن تكون فكرة "شمول الإسلام"، هي الفكرة الحاكمة لسيرورة استدعاء الدين إلى المجال السياسي؛ وأعني من حيث أن الأفكار الأخرى التي استخدمها الإخوان لتحقيق هذا الاستدعاء، مثل مفهوم "الحاكمية" (مع سيد قطب)، ومفهوم "المرجعية الدينية للدولة" (مع حزب الحرية والعدالة الناشئ حديثاً)، تكاد أن تكون محض

<sup>26</sup>- المصدر السابق، ص 56

<sup>27</sup>- المصدر السابق، ص 58

<sup>28</sup>- وضمن سياق الاشتغال بنفس الآلية، فإن مفهوم "الطليعة المؤمنة" الذي يمثل آلية الاشتغال الرئيسية في الخطاب القطبي، يكاد يمثل استعادة لمفهوم "التنظيم الطليعي"، الذي كان أداة الاشتغال في الخطاب الناصري.

<sup>29</sup>- وهنا، يلزم التنويه بأن هذا التغيير لآلية الاشتغال السياسي للخطاب، من اللاحزبية إلى الحزبية، لا يرتبط بتغيير طال بنيته ونظامه العميق، بقدر ما يتعلق بسعيه إلى التكيف مع شروط مستجدة.

تقريعات على فكرة "شمول الإسلام"، المتحكمة في بناء خطاب الإسلام السياسي. وهكذا تكون فكرة "شمول الإسلام" قد احتلت موقعاً بالغ المركزية، لا في تفكير "الشيخ البنا" فحسب، بل وفي تفكير السلالة التي لا تزال تقوم على مشروعه للآن. وبحسب ما مضى أحد دارسي البنا، فإن فكرة الشمول تعني "أن الإسلام يشمل الحياة كلها بتوجيهه وتشريع: رأسياً منذ يُولد الإنسان حتى يتوفاه الله، بل من قبل أن يُولد وبعد أن يموت، حيث هناك أحكام شرعية تتعلق بالجنين، وأحكام تتعلق بالإنسان بعد موته. وأفقياً حيث يوجه الإسلام المسلم في حياته الفردية والأسرية، والاجتماعية والسياسية، من أدب الاستتجاء إلى إمامة الحكم، وعلاقات السلم والحرب"<sup>30</sup>. وإذا كان شيئاً عند "قطب" لا يفلت من مجال "الحاكمية"، التي تطوي كل شيء في جوفها، فإن فكرة الشمول عند ورثتهم (من مؤسسي حزب الحرية والعدالة) قد راحت تنبني على أن "الحياة وحدة واحدة لا تتجزأ، يؤثر كل جانب فيها في الجوانب الأخرى، ويتأثر بها؛ فالسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والإعلام والتعليم وغيرها، يؤثر كلٌ منها في الآخر ويتأثر به، ولا يمكن مباشرة أي منها في جزيرة معزولة عن الأخريات، كما أنها جميعاً تتأثر بالرؤية والتصور، والمبادئ والمرجعية، التي يؤمن بها الشخص أو الحزب الذي يمارس النشاط. ولذلك كان لكل حزب رؤيته ومرجعيته الخاصة، وهذا حق مطلق له يستند إلى حقه في الحرية والاعتقاد والرأي والتعبير، ومن ثم فإن حزب الحرية والعدالة يتخذ من الشريعة الإسلامية التي يؤمن بها غالبية الشعب المصري، مرجعيته ودليله"<sup>31</sup>. وهكذا يعلن الحزب عن اتخاذه من الشريعة الإسلامية "مرجعية" شاملة توجه كل جوانب "الحياة، التي هي وحدة واحدة لا تتجزأ". وبالطبع، فإن ذلك يعني أن فكرة "شمول الإسلام" تظل هي الفكرة الأكثر مركزية، منذ لحظة التأسيس الأولى، وحتى الآن.

والحق أن نقاشاً جدياً للمشروع السياسي الإسلامي يستلزم قراءة عميقة لهذه الفكرة عن "شمول الإسلام"، وكذا لما تفرّع عنها من مفاهيم (كالحاكمية والمرجعية)؛ وذلك على نحو يستهدف تفكيك بنيتها المنطقية من جهة، واكتناه معناها ودلالاتها داخل المجال المعرفي الإسلامي من جهة أخرى.

ولعله يمكن الانطلاق من أن فكرة شمول الإسلام قد تبلورت ضمن سياق سجالي؛ وأعني في مواجهة خصوم جعلوا "الشريعة الإسلامية شريعة روحية، لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا"، بحسب القول المنسوب إلى صاحب "الإسلام وأصول الحكم"<sup>32</sup>. وإذا كان من الضروري تعيين الخصم الذي تتبلور الفكرة في سياق السجال معه - وذلك مع صرف النظر عما إذا كان حضوره فعلياً أو افتراضياً - فإن ما تجدر ملاحظته هو أن الخصوم، في اللحظة الإخوانية (مع البنا وقطب)، قد اختلفوا عن أولئك الذين ساجلهم الأستاذ الإمام "محمد عبده" قبلاً. كان "عبده" يساجل خصوصاً أوروبين يرون في الإسلام انحطاطاً وجموداً وقدرية،

<sup>30</sup> - يوسف القرضاوي: التربية السياسية عند الإمام حسن البنا (مكتبة وهبة) القاهرة 2007، ص 43

<sup>31</sup> - انظر: برنامج حزب الحرية والعدالة (نسخة إلكترونية على الشبكة المعلوماتية)، ص 4-5

<sup>32</sup> - علي عبدالرازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت، ط1، 1972، ص 73



بل وحتى تقتضيه. فمن دون هذا التأويل - الذي هو حقيقة فعل التعيين الذي يقوم به الوعي داخل ذلك التجريد الخالص الذي يشمل كل شيء - لا يمكن للإسلام أن يوجد في صورة فعلية محددة. وهكذا، فإن القول مثلاً، بأن حكومة الفرد غير المقيدة هي من الإسلام تماماً، كما أن حكومة الشورى المقيدة هي من الإسلام أيضاً، لا يكون إلا من قبيل التعيين، أو التأويل الذي يقوم به فعل الوعي في لحظة بعينها.

وإذا كان يبدو هكذا، أن فكرة شمول الإسلام تفترض أن كل ما تجري نسبته إليه إنما يكون بالتأويل، فإن مؤدجتي الإسلام لا يوافقون على اعتبار تلفيقاتهم السياسية التي يلحون على نسبتها إليه، هي محض تأويلات وتصورات تختص بهم، بل يصرون على النظر إليها على أنها هي الإسلام ذاته<sup>36</sup>. وبالطبع، فإنه يلزم التأكيد على أنه لا حقيقة لهذه التلفيقات خارج حدود وعيهم الخاص. والحق أن كل ما يفعلونه هو أنهم ينزعون عن تلك التلفيقات طبيعتها التأويلية، التي ترتبط معها بحدود التاريخ الذي يوطرها، ليضفون عليها قداسة المتعالي الذي يتعدى أي تحديد.

ومن جهة أخرى، فإن البناء المنطقي لفكرة "شمول الإسلام" يقوم على أن كل تطور لاحق، إنما يتخرج من أصل سابق. وليس الأمر كذلك في الحقيقة؛ إذ الحق أنه لولا ظهور اللاحق، لما كان السابق قد اتخذ وضعيته كأصل له؛ وبما يعنيه ذلك من أن السابق لا يكون أصلاً لما يكون لاحقاً عليه إلا بتأويل متأخر. وبعبارة أخرى، فإنه لولا الوجود المتحقق لهذا اللاحق (أولاً)، لما كان يمكن القول باشمال السابق عليه (ثانياً). وإذن، فحصول اللاحق وتحققه يكون هو الفعل الذي يقع "أولاً"، وأما إضافة هذا اللاحق إلى ما يكون سابقاً عليه في الوقوع، فإنها تكون مجرد فعلٍ "ثانياً". وهكذا، فإن شمول السابق على اللاحق، إنما يكون بالإضافة والإلحاق، وليس بالإحداث والإنشاء.

## رشيد رضا والتأثير الأوروبي في الفعل السياسي الإسلامي الحديث:

ولعل ذلك يتجلى صريحاً في ما مضى إليه "رشيد رضا"، من أنه "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستوري الحديث) أصلٌ من أصول ديننا، (وبمعنى أننا) قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معايشرة الأوروبيين والوقوف على سيرة الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام، وكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن، علماء الدين في الأستانة، وفي مصر ومراكش؛ وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويعد من أكبر معاونيها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين... ألم تر إلى بلاد

<sup>36</sup>- ينتمي مفهوم الشيء في ذاته إلى حقبة ساد فيها التفكير بمفهوم "الجوهر"؛ الذي جرى تصويره على النحو الذي كان فيه أشبه ما يكون بالحامل الذي تطرأ عليه التحولات الخاصة بظاهرة ما. وقد جعلت العقلانية العلمية الحديثة من هذا المفهوم جزءاً من مخلفات الماضي؛ حيث لم يعد هناك إلا التحولات التي ليس وراءها جوهر يحملها. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان لا وجود لشيء في ذاته، إلا أن يكون معزولاً ومستقلاً عن الوعي على نحو كامل؛ فإن ذلك مما لا يمكن تصويره بخصوص الإسلام، الذي يستحيل الحديث عن حضور له خارج الوعي والتجربة التاريخية للبشر.

مراكش، الجاهلة بحال الأوروبيين، كيف تتخبط في ظلمات استبدادها، ولا تسمع من أحد كلمات "شورى"، مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى، ولغيرها من السور التي شرع فيها الأمر بالمشاورة، وفوض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي.... (وإذن) فلولا اختلاطنا بالأوروبيين، لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم، إلى هذا الأمر العظيم<sup>37</sup>. وهكذا، فإنه لولا "ما حققه الأوروبيون" في مجالات الحكم السياسي وغيره، لما كان للمسلم - بتعبير الأستاذ رضا - أن "يفكر أن هذا من الإسلام" أصلاً. وليس من شك في أن فعل التفكير الذي ينسبه "رضا" إلى المسلم - في هذا السياق - ليس تفكير ابتكار وإبداع، بل تفكير استتباع وإلحاق، على طريقة الفقهاء. ولسوء الحظ، فإنه يبدو أن "فعل التحقيق والإبداع" هو - وعلى الدوام - للأوروبيين فقط، فيما لا يعرف المسلمون إلا "فعل الاستتباع والإلحاق". وبالطبع، فإنه لو كان للمسلمين أن يمارسوا "فعل التحقيق والإبداع"، لكان لهم أن يجادلوا بأن إسلامهم "السابق" هو أصل إبداعهم "اللاحق". وأما أن يتركوا للأوروبيين فعل "الإبداع"، ويكتفي المسلمون بفعل "الإلحاق"، فإنه ليس لهم أن يضيفوا إبداع غيرهم "اللاحق" إلى أصلهم "السابق"؛ أو أن هذه الإضافة، إنما تكون من قبيل قراءة اللاحق في السابق؛ وهي القراءة التي تظل تأويلية أبداً. وأبدأ، فإن الأمر لا يتعلق بالسعي إلى دحض فكرة "شمول الإسلام"، بقدر ما يتعلق بالإلحاق على ما يهيمن على بنائها من حضور تأويلي كاسح. ويظل جوهر المشكلة قائماً في أن المسلم عندما "يفكر في أن هذا (الشيء أو غيره) من الإسلام"، لا يعي أنه إنما يكون منه؛ أي الإسلام، بما يقوم به - هو نفسه - من فعلي الإضافة والتأويل، وليس من الإسلام بما هو في ذاته.

والحق، أن الأمر يمكن أن يتجاوز ذلك إلى أن يكون القول بشمول الإسلام إبراءً لجرح يشقى به الوعي المسلم، بأكثر مما هو تعبير عن حقيقة. فإذا لم يكن هذا الوعي هو الذي أنتج التطوير اللاحق، ولم يكن قادراً - في الآن نفسه - على العيش بعيداً عن التأثير الطاعي لهذه التطورات المتلاحقة، فإن الخلاص من هذا المأزق قد تبدى له في القول بشمول الإسلام لكل تطوير لاحق. لكنه ينتاسي أن هذا الشمول لا يكون ممكناً حقاً، إلا إذا كان هذا التطوير اللاحق من إنتاج من ينتمون إلى الإسلام فعلاً. وأما دون ذلك، فإن القول بشمول الإسلام - لهذا التطوير اللاحق - لن يتجاوز كونه محض ادعاء، بل إن هذا الشمول سيكون - بصرف النظر عن حقيقته - مجرد حيلة يسعى بها الوعي إلى الإفلات من مأزق انقسامه وشقائه. وبالطبع، فإن ذلك يعني أن القول بالشمول هو خلاص نفسي، بأكثر مما هو قولٌ معرفي.

<sup>37</sup> - محمد رشيد رضا: المنار، 11 يونيو 1906، مجلد 10، ج4، ص 279-284. ولسوف يتصادم ذلك الذي يقرره الأستاذ رضا من مركزية أوروبا في الحدائث السياسية، التي عرفتها ديار الإسلام في العصر الحديث، مع ما سيندفع الورثة - الذين سيتناسلون - وللغرابة - من قلب أطروحاته - إلى تقريره، من اكتفاء الإسلام وسبقه لكل ما قدمته أوروبا في مجال الحكم والإدارة. ولقد كان من بين هؤلاء، أهم منظري الفكر السياسي لجماعة الإخوان المسلمين عند منتصف القرن العشرين، والذي راح يروج "أن يعلم المسلمون بعد الاطلاع على هذا الكتاب، أن أسلوب الإسلام في الحكم والإدارة هو خير ما عرفه العالم، وأن كل نظريات الشورى (الديمقراطية) الوضعية ليست شيئاً يُذكر بجانب نظرية الإسلام". انظر: عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (دار الفكر العربي) القاهرة، 1951، ص 6. ولعل الخطاب ينكشف، على هذا النحو، عن التحول من "الوعي" (مع رضا) إلى "الرطانة" (مع عودة). ولسوء الحظ، فإن هذه الرطانة تظل هي السمة الغالبة على خطاب الإسلام السياسي بجميع تنوعاته للآن.

## شمول الإسلام: الانتقال من دائرة المباح إلى دائرة الإلزام

وإذا كان البناء الفلسفي والمنطقي لفكرة "شمول الإسلام" - التي هي أحد أكثر المفاهيم مركزية عند كل من يسعون إلى استدعاء الإسلام، لكي يلعب دوراً سياسياً حاكماً في لحظة ما - ينكشف عن جوهرية التأويل في بنائها، فإن اكتناه معناها ودلالاتها داخل فضاء الفكر الإسلامي ينكشف عن جعل ما ليس من الدين ديناً. فإن الإصرار على إلصاق صفة "الإسلامي" بكل ممارسة إنسانية، إنما ينطوي على ضرورة أن يكون ما ينبغي النظر إليه على أنه من قبيل "المباح"، موضوعاً لحكم ديني (وجوباً أو حظراً)، فإن إطلاق الوصف بأن ممارسة سياسية بعينها، هي "إسلامية" لا بد أن يؤول إلى إطلاق الوصف بلا إسلامية نقيضها؛ وبما يترتب على ذلك من أنها تكون موضوعاً لحكم بالوجوب (الشرعي)، في مقابل نقيضها الذي لا بد أن يكون موضوعاً للحكم بالحظر (الشرعي). وإذا ينتهي الأمر - على هذا النحو - إلى تحويل المباح إلى موضوع لأحكام الحظر والوجوب (الشرعيين)؛ فإنه لا بد من الوعي بما يعنيه ذلك من تقليص دائرة المباح الواسعة في الإسلام، لحساب دائرة الإلزام الضيقة. ولقد كان ذلك ما راح يحذر منه "ابن حزم"، بوصفه إدخالاً في الدين لما ليس منه. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى ما يبدو من أن الحكم بإسلامية أو لا إسلامية الظواهر والممارسات السياسية، يتغاير بين لحظة وأخرى، وبين فريق وآخر؛ وعلى النحو الذي جعل مفكراً - بحجم السيد رشيد رضا - يقرر: "إن أكثر علماء الدين في الأستانة، وفي مصر ومراكش، يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويعد من أكبر معاونيها (وبما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)...، وأن أكثر طلاب حكم الشورى المقيّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين (وبما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع المتغاير من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)". وبالطبع، فإن ذلك يعني أن حالة الوعي التي يكون عليها العلماء، وما يترتب عليها من موقف سياسي، تكون هي الأصل في قبولهم لظاهرة سياسية بعينها، أو عدم قبولهم لها. وغني عن البيان أن حكمهم بقبول ظاهرة بعينها، أو عدمه، هو مجرد فرع على تصورهم لها؛ حيث الحكم على الشيء هو - كما يُقال - فرعٌ عن تصوّره. وإذا يتحدد تصور أية ظاهرة بالسياق التأويلي الذي لا حضور لها خارجه (وجوداً وتفسيراً)، فإن ذلك يؤول إلى أن السياق التأويلي هو الذي يحدد انتساب الظاهرة السياسية - أو عدمه - إلى الإسلام.

وإذا كان مفهوم الحاكمية القطبي، هو إعادة إنتاج لفكرة شمول الإسلام، في إطار ما يُقال إنه النظام الناصري الشمولي المغلق، فإن مفهوم "المرجعية" يمثل إعادة إنتاج لذات الفكرة في إطار ما بدأ، وكأنه النظام الأكثر انفتاحاً الذي يسعى المصريون لبنائه بعد ثورتهم على مبارك. وغني عن البيان أنه ليس لذلك من معنى، إلا أن المفهوم الذي يتم صوغه ليتحقق من خلاله استدعاء الديني للاشتغال في المجال السياسي، إنما يتحدد بطبيعة السياق العام الذي يتبلور داخله.

## من الحاكمة إلى المرجعية الدينية للدولة المدنية:

يتمثل أهم ما تطرحه الجماعة في سياق النقاش الراهن حول مستقبل مصر بعد سقوط مبارك، فيما يجري الترويج له من سعيها إلى بناء "دولة مدنية ذات مرجعية دينية"؛ وعلى النحو الذي يمكن معه التأكيد على أن مفهوم "المرجعية الدينية" للدولة يتميز بحضور بالغ المركزية، في مقاربة الجماعة لمستقبل الدولة المصرية. وضمن هذا الحضور المركزي الذي تقدم فيه الجماعة ترتيباً للعلاقة بين الديني والمدني، على نحو يكون فيه الديني هو المرجع المحدد للمدني، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الترتيب للعلاقة يقوم على نوع من الافتراض المضمّر بأن الديني هو الإلهي الثابت، في مقابل المدني الذي هو الإنساني المتغير؛ وعلى النحو الذي لا بد معه أن يدور المدني المتغير حول الديني الثابت، أو حتى وراءه. فإن "المرجع" هو ما يتم الرجوع إليه التماساً لمخرج من خلاف، فإنه كان لا بد من تصوره على نحو من الثبات الذي يسهل افتراضه في الديني/الإلهي، بأكثر من المدني/الإنساني.

وإذا كان أحد لا يجادل في افتراض أن "المدني" هو الإنساني المتغير، فإن الافتراض القائل بأن "الديني" هو الثابت على النحو الذي يجعل منه مرجعاً، إنما يحتاج إلى نوع من التحديد والضبط. إذ الحق، أن تاملأ - ولو أولياً - في الدين - أي دين - يكشف عن إمكان التمييز فيه بين جانب عقيدي/تعبدية ينتظم علاقة الإنسان بربه، (وهو ما يُقال أنه يختص بالشأن أو المجال الخاص)، وآخر تشريعي/تعاملية ينتظم علاقة الإنسان (فرداً وجماعةً) بغيره، (وهو ما يُقال أنه - على عكس سابقه - يخص الشأن أو المجال العام). وضمن سياق هذا التمييز، فإن الدين يقبل - وذلك بحسب الإسلام نفسه - أن يكون، في جانبه العقيدي/التعبدية، موضوعاً للاتفاق بين أهل الأديان جميعاً؛ "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون"<sup>38</sup>، ولكنه - وبحسب الإسلام أيضاً - يقبل أن يكون، في جانبه التشريعي/التعاملية موضوعاً للاختلاف والتباين؛ حيث "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً"<sup>39</sup>. وإذن، فإنه لا يمكن افتراض الدين موضوعاً للثبات، إلا في أحد جانبيه (وأعني جانب العقيدة وليس الشريعة)، وليس أبداً على نحو مطلق؛ وهو ما يكاد أن يكون موضوعاً لاتفاق الكافة تقريباً، وعلى النحو الذي لا يختلف فيه القرطبي مع محمد عبده أو الشيخ شلتوت. إذ الحق أن الجانب التشريعي للدين لا يختلف فقط من دين إلى آخر، بل ويختلف ضمن نفس الدين من لحظة إلى أخرى، ومن بيئة إلى أخرى. والحق أيضاً، أن حضور الاختلاف ضمن هذا الجانب من الدين، وضمن الوضع الإنساني على العموم، يبلغ حدّاً من المركزية، يؤكد - من جهة - الإقرار الإلهي بهما، وعلى النحو الذي يستحيل معه إهمالهما أو رفعهما، وإلا فإن

<sup>38</sup> - آل عمران: 64

<sup>39</sup> - المائدة: 48



البناء المستقر للدين سوف ينهار تماماً، كما يؤكد - من جهة أخرى - ما تواضع عليه أهل الاختصاص من أن الاختلاف رحمة في هذا المجال.

وإذ يستحيل رد هذا الاختلاف في الجانب التشريعي من الدين، إلا إلى اختلاف الوضع الإنساني، حيث "لا خلاف - حسب القرطبي - بين العقلاء، على أن شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية،..... وأن العالم بذلك (القصد)، فإنما تتبدل خطاباته بحسب تبدل المصالح؛ كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى (الله) ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو؛ فخطابه يتبدل"<sup>40</sup>. وهكذا يعلق القرطبي تبدل الخطاب (الإلهي) على تبدل مصالح البشر الدينية والدنيوية (أو المدنية)، وعلى النحو الذي يكون معه "المدني" المتغير أو المتبدل هو "المرجع" المحدد لما يراه حاصلاً من التبدل في الخطاب الإلهي إلى البشر. وبالطبع، فإن ذلك يعني أن تحولات "الديني" الذي تريد منه جماعة الإخوان المسلمين أن يكون مرجعاً للدولة المدنية، يكاد - هو نفسه - إنما تجد مرجعيتها في التحولات الحاصلة في المجال الإنساني/المدني. وإذا كان القرطبي يجعل التبدل يطل الخطاب الإلهي إلى البشر على العموم، فإن حضور التبدل ضمن الجانب التشريعي من هذا الخطاب يكون أولى لا محالة؛ وأعني من حيث يتعلق هذا الجانب بواقع البشر الذي يتغير ويتبدل، وليس بعقائدهم التي يلزم تصور أنها الأكثر ثباتاً ودواماً. ولعله يلزم التنويه هنا، بما صار إليه القرطبي من أن عدم ربط التبدل الحاصل في الخطاب الإلهي، بالتبدل الجاري في مصالح البشر وواقعهم، سوف يؤدي، لا محالة، إلى وصم الله "بالبداء" - الذي يعني الجهل - ؛ وهو ما لا يمكن قبوله في حق الله أبداً.

ولعل ما يعنيه منظرو الإخوان المسلمين بالدين كمرجع للدولة، إنما ينصرف إلى هذا الجانب التشريعي من الدين الذي يتعلق بعلاقة الإنسان بغيره؛ وذلك بما هو الجانب الأكثر اتصالاً بجوهر الدولة التي هي - وبحسب النشأة - محض إطار لتنظيم العلاقة نفسها للإنسان (فرداً وجماعة) بغيره. وينبني ذلك على أنه لا يمكن تصور أن تتخذ الدولة مرجعيتها من الجانب الاعتقادي/التعبدية الذي يخص علاقة الإنسان بربه؛ وذلك ابتداءً من خصوصية وفرادة تلك العلاقة، على نحو لا يمكن معه أن تكون مرجعاً لما تنتظم به علاقات المجموع. وإذا لا يبقى - والحال كذلك - إلا أن الجانب التشريعي/العملي من الدين - الذي ينتظم علاقة الإنسان بغيره - هو المقصود عند الحديث عن مرجعية دينية للدولة المدنية، وهو الجانب من الدين الذي يجد ما يؤسس لما فيه من الاختلاف والمغايرة - غير القابلين للإنكار أو الدحض - في الوضع الإنساني المدني، فإن ذلك يعني - وللمفارقة - أن المدني هو المرجع للديني، وليس العكس. ومن حسن الحظ، أن دوران "الديني" حول "المدني" لم يغيب عن ساحة التفكير الإسلامي، سواء في القديم أو الحديث. ولا يقف الأمر عند مجرد الاحتجاج بأنه يستحيل تفسير ضروب الاختلاف بين المدارس الفقهية، إلا من خلال تعليقه على الاختلافات الحاصلة بين أشكال الاجتماع الإنساني المدني، بل يتجاوزها إلى ما يقرره بعض الفقهاء صراحة، من أن قواعد الاجتماع

<sup>40</sup> - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج2 (سبق ذكره)، ص 303

الإنساني هو أهم محددات الأحكام التي تختص بالعلاقات بين المكلفين. ومن هنا ما صار إليه الفقيه الحنبلي المعروف "نجم الدين الطوفي" من التمييز بين "العبادات" التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من النصوص والإجماع<sup>41</sup>، وبين "المعاملات" التي لا سبيل إلى ضبطها إلا باعتبار المصالح التي يصل الأمر فيها بالرجل إلى حد القول بأن العقل يكون هو الأعلم من الشرع بها<sup>42</sup>. وبالطبع، فإن ذلك يعني أن الرجل يجعل كل ما يخص المعاملات وحقوق المكلفين السياسية والشرعية (أو القانونية)، هو من قبيل "المدني" الذي لا مدخل للديني أو للشرع فيه.

## نظرة الأستاذ الإمام محمد عبده إلى فكرة "المدنية":

ولعل ذلك ما سيظهر، على نحو جليّ، عند رجل الإصلاح وداعيته الكبير، الأستاذ الإمام محمد عبده الذي يقرر بصراحة أن حال الاجتماع المدني الذي يكون عليه الناس أو الأمة هو - وليس الدين - المرجع للقوانين وأنظمة العقاب والجزاء. فإذا ينطلق الرجل من تصور أن "قوانين كل أمة تكون على نسبة درجتها في العرفان، وأنها تختلف باختلاف الأمم في الجهالة والعلم، وحيث لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى، تباينها في درجة العرفان أو تزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلا لاختل نظامها"<sup>43</sup>، فإنه يؤكد بذلك على صدور القانون - من دون أن يؤثر مصدره في ذلك - عن الحال التي تكون عليها الأمة، ودرجة ارتقائها في العلم والعرفان. ولعل ما يؤكد على وعي الإمام بأن حقيقة دوران القانون حول حال الأمة ورقيها في المدنية، لا تتأثر حتى في حال القول بأن مصدره السماء، يتبدى في تأكده على أن أنظمة الزجر والعقاب تدور بدورها، مع رقي الأمة في المدنية؛ وبمعنى أنه إذا كانت العقوبة البدنية تناسب حالة انحطاط المدنية، فإن الترقى في المدنية سوف يفرض نوعاً مختلفاً من العقوبة. فإن هناك "أمة فطرت أفرادها على الغلظة ومجافة الرقة، وكانت بواطنهم منطوية على الخسة والسفالة؛ فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم، ولا يصددهم عن موارد بهتانهم، إلا القوانين الصارمة المؤسسة على الجزاءات الشديدة؛ فمن الخطأ البين أن يُعامل مذنبهم بالسجن، إذا كانت نفسه تستخف ما هو أشد منه عقاباً". وهكذا تتناسب صرامة العقوبة وغلظتها مع حال الانحطاط في المدنية، حين يدرك المرء أن هذه الحال من الغلظة والانحطاط في المدنية كانت - حسب

<sup>41</sup> - فإن هذا الجانب - على قول الإمام الطوفي الحنبلي - هو "حقّ لله خاصّ به، ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل (الإنسان) ما رسمه له (الله)، وفعل ما يعلم أنه يرضيه... (ومن هنا ما قطع به الرجل من) التعويل على النصوص والإجماع في العبادات". انظر: الإمام نجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية) القاهرة، ط 1، 1993، ص ص 40-47

<sup>42</sup> - فإن هذه من "حقوق المكلفين (الناس)، وأحكامها سياسية وشرعية وُضعت لمصالحهم، وكانت هي المُعتبرة، وعلى تحصيلها المُعول، ولا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته". انظر: المصدر السابق، ص 47. وهكذا يبلغ الطوفي حد التأكيد الصريح، على أن رعاية المصالح هي أهم ما ينبغي اعتباره فيما يختص بالعلاقات بين المكلفين من الناس، وأنه ليس لأحد أن يدعي أن الشرع هو الأعلم بهذه المصالح، وأنه يلزم أخذها من أدلته. والحق أن القاضي عبد الجبار المعتزلي سوف يصل إلى حد أن التفكير بالمصلحة لا يقف عند مجرد "حقوق الناس ومعاملاتهم"؛ بل "إن الله (نفسه) يُتعبّد بالمصالح"؛ وبما يعنيه ذلك من أن مصالح الناس لا تقف عند مجرد تقرير "الحقوق والمعاملات" فحسب، بل تتجاوز إلى تقرير العبادات كذلك.

<sup>43</sup> - رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج 2 (دار الفضيلة) القاهرة، ط 2، 2006، ص 158

ابن خلدون - هي حال العرب قبل الإسلام<sup>44</sup>، فإنه يستطيع أن يقدّر أن هذه الحال هي التي تقف وراء نظام العقوبة الصارم الذي وضعه الإسلام؛ ومع ملاحظة أن الرقي في المدنية، لابد أن يدفع باتجاه نظام أقل صرامة في العقاب. إن هناك "من الناس من ينفع فيهم الزجر الخفيف، ويردعهم الوعيد بالجزاء الهين، إذا كانت طباعهم سهلة الانقياد، ونفوسهم شريفة، وحواسهم سريعة التأثر؛ فهؤلاء لا يُسن لهم من القوانين إلا ما كان منطبقاً على أحوالهم، فلا يُكلفون بالقوانين الصارمة لأنها تضر بهم، شأن من يتجاوز في استعمال الدواء الحد المخصوص"<sup>45</sup>.

وهكذا، فإن الأصل القرآني للحدود أو نظام العقوبة، لم يمنع الأستاذ الإمام من ربطها بحال معين في الاجتماع المدني؛ وإلى حد ما يمكن قوله، من أنها تجد مرجعيتها ونظام معقوليتها في أحوال الاجتماع. وإذن، فإنه لم يتعامل معها بما هي نظام ثابت ومطلق، يقوم فوق أحوال الاجتماع الإنساني، ولا ترتبط صلاحيته بزمان بعينه. وبذلك يكون الأستاذ الإمام قد حسم - قبل ما يزيد على القرن - معضلة العلاقة بين الديني والمدني، على النحو الذي بدا معه أن النظام القانوني والجزائي إنما يجدان - ولو كانا حتى من أصل ديني - مرجعيتهما التفسيرية في "المدني"، وليس العكس؛ وبما يكشف عن أطروحة أكثر رقياً من تلك التي يطرحها دعاة الإسلام السياسي الآن؛ فأولئك الأخيرين لا يعرفون إلا منظومة (قانونية وجزائية)، ترتبط - على قول الإمام - بحال بعينه في الاجتماع، ويريدون فرضها على حال مغاير للحال الذي نشأت فيه؛ متجاهلين ما قاله الأستاذ الإمام، من أن وضع قانون طائفة بعينها لطائفة أخرى مباينة لها، سوف "يقلب ما يكون دواءً للأولى إلى داءٍ للآخرى"، ويعني من حيث سيؤدي ذلك إلى اختلال نظام الاجتماع. وهكذا، فإن العبرة عند الأستاذ الإمام، هي بما يؤدي إلى صلاح الاجتماع البشري؛ وبما يعنيه ذلك من نزع الإطلاق والقداسة عن قواعد الضبط السياسي والاجتماعي.

**وبالطبع، فإنه حين يظل أحداً يتحدث، بعد ذلك، عن "الديني" كمرجع "للمدني"، فإنه لا يفعل إلا أن يفرض هالات الإطلاق والقداسة على ما يريد تشغيله من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، التي يسعى إلى امتلاك المجال العام، والسيطرة عليه، من خلالها. أو أنه يقوم بإخفاء رؤيته، التي هي "مدنية" بطبيعتها وراء ما يقول إنها مرجعية "الديني"، ليضيف عليها حصانة تسمو بها فوق منطق الفهم والمساءلة، وهو المنطق الذي اشتغل به - وعلى مدى عقود - النظام الذي تسعى مصر إلى تجاوزه والانفلات من أحابيله. ولعل ذلك يعني - وبلا أية مواربة - أن مفهوم "المرجعية" لا يشير - في هذا السياق - إلى معنى "الإطار التفسيري"، بقدر ما يقترب من دلالة مفهوم "الحاكمية" - الذي صكه "سيد قطب" كأحد الآباء المؤسسين**

<sup>44</sup> - حيث يصف ابن خلدون العرب بأنهم "الخلق التوحش الذي فيهم (هم) أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة، وبعد الهمة، والمنافسة في الرياسة؛ فقلما تجتمع أهواؤهم". انظر: ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 2 (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ط 2، 2006، ص 510

<sup>45</sup> - رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام (سبق ذكره) ص 159





MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

زنقة غابس – الرباط المدينة

الرباط، المغرب

ص.ب : 10569

الهاتف : +212 5 37 73 04 50

الفاكس : +212 5 37 73 04 08

info@mominoun.com

www.mominoun.com