

الحرية في الخطاب الإسلامي السياسي

شريف يونس
باحث مصري



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة



تجدر الإشارة أولاً إلى أن موضوع هذا المقال ليس "الدين الإسلامي"، الذي هو تاريخياً تراث طویل متنوع ومتشابه ومتصارع من الممارسات والصياغات السياسية والاجتماعية والفكرية والفلسفية والروحية والأخلاقية... إلخ، بل الموضوع هو مفهوم الحرية داخل خطاب الإسلام السياسي المعاصر.

1. الملك

لم يكن لمفهوم الحرية وجود في التراث الإسلامي كمفهوم يتصل بالسياسة قبل العصر الحديث. فالحر في لغة القدماء هو ببساطة نعت لكل من ليس عبداً، لا يُشترى أو يُباع في الأسواق ولا يُمتلِك. فهو يتعلق بوصف "حالة مدنية" معينة، إن جاز التعبير، واسعة للغاية، تشمل "العامة" و"الخاصة" وجانباً كبيراً من "الرعية"، وجانباً يتسع ويضيق من الحكام.

إن الخطاب الإسلامي السياسي، الذي يضم مفهوم الحرية، في مجمله خطاب حديث. وقد أنتجت العصور الوسطى الإسلامية كتابات في مجال السياسة وإن لم يكن ذلك عن الحرية، سواء بحثاً فقهياً في مجال السياسة الشرعية، أو كتابات أخلاقية تنصح الأمير بواجباته تجاه رعيته⁽¹⁾ وفي الحد الأقصى والأكثر أهمية وبروزاً، تأملاً في طبيعة الملك، وهو الاتجاه الذي توجهت إليه مقدمة ابن خلدون كما هو معروف. وفي كل الحالات لم يكن ثمة مجال لمفهوم الحرية بالمعنى السياسي أصلاً آنذاك.

يمكن تقسيم ما يسمى الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى بما يناسب موضوعنا إلى: تيار فلسفي وتيار صوفي وتيار فقهي⁽²⁾ مع تداخلات بينها بطبيعة الحال. كان من الطبيعي أن يبتعد التيار الصوفي عن مفهوم الحرية السياسي، بسبب محورته حول ما هو وجداني وعقدي في الإسلام. لكن الفقه نشأ من البداية مرتبطاً من أحد جوانبه بالدولة، فبرغم شموله لكل المعاملات والعبادات، كان جانب مهم منه يتعلق بالقضاء، أي ذلك النظام الفكري من النصوص والقياس الذي يتصل بالحكم في النزاعات القانونية بين الناس. والقضاء هو أحد أركان الدولة عموماً وهو متصل بالسياسة.

لكن لم تكن شؤون الحكم، تاريخياً، تدخل ضمن اهتمامات الفقه خارج الكلام عن مواصفات الإمام وشروط توليه، التي اتسعت مع الزمن طبقاً لمقتضيات تقلب الأحوال لتضفي الشرعية على تولى أمراء الحرب السلطة فيما يُعرف بإمارة التغلب والقهر وإمارة المستولي عند المواردي. ليس المقصود من ذكر هذا الموقف

¹ مثلاً: أبو الحسن المواردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق دكتور أحمد مبارك البغدادي (دار ابن قتيبة، الكويت 1989).

² أو ما أسماه محمد عابد الجابري البيان والعرفان والبرهان. انظر كتابه: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986).



الفقيه هو الكلام عن "الاستبداد"، ومن باب أولى مصطلح الديكتاتورية الحديث، في تلك القرون. تجدر الإشارة إلى أن الفقه كان يعد إقراره من جانب السلطة هو الحد الحاسم للشرعية وما خلا ذلك يجوز التنازل عنه، فالحاكم الشرعي في الحد الأدنى يجب أن يكون مسلماً وقابضاً كأمر واقع على السلطة، ويتيح للشرعية أن تأخذ مجراها في الأماكن التي تُطبَّق فيها الشريعة بالمعنى الواسع، بما فيها العبادات.

يعني هذا الموقف أن قضية السلطة في حد ذاتها، أي تقسيمها وصراعاتها، كانت على هامش الاهتمام عملياً ونظرياً، حتى في العصور التي عدت خلافة صحيحة. فلم تكن صراعات كبرى مثل فتنة البرامكة تعد مسألة شرعية إلا من حيث التأكيد على حق الخليفة في التخلص من أعدائه، بما يراه من وسائل ملائمة لدرء ما يعده فتنة أو خطراً على وحدة الأمة، أي على سلطته، والأهم بغير محاكمة شرعية. كذلك كانت القواعد التي تنظم سير الدولة تتقرر بإرادة الحاكم الحائز للشرعية حسب رؤيته لما هو مناسب. ومن النماذج المكتوبة لنظم حكم متأخرة نسبياً قانوناً مصر، الذي أصدره إبراهيم باشا الصدر الأعظم العثماني لتنظيم شؤون حكم الولاية المصرية في 1524، بإرادته المنفردة،⁽³⁾ ليحل محل قانون قايتباي في العصر المملوكي، فحدد سلطات الولاية ومناصبها العليا فيه مقاعد الديوان المساعد للوالي العثماني بين قادة القوات العثمانية وقادة المماليك الذين ولاهم حكم الأقاليم، مع حضور قاضي عسكر أفندي العثماني وكبار موظفي المالية، وحدد مقدار الضرائب والأشكال الأخرى لدخل الدولة ونصيب الوظائف المختلفة منها. ولم تكن، حسب علمي، كتب الفقه تناقش أو تفحص هذه القوانين.

نظام الحكم في هذا العصر كان أساسه هو "المُلك"⁽⁴⁾. والمُلك هو استيلاء بالقوة على أرض مأهولة، غالباً، وحكمها. والمُلك يتحقق بالعصبية، بأن يتشكل في معظم الأحوال تحالفاً قبلياً، تحت عنوان ديني، المرابطين والموحدين في المغرب مثلاً؛ الحركة الوهابية في أواخر ق18 إلى أوائل ق20، يحوز بالفتح وقد يتسع حتى يشكل إمبراطورية، على غرار الدولة الأموية أو العثمانية. وبالرغم من أن المُلك يجب في الفقه أن يكون شرعياً بالمواصفات الواردة فيما يتعلق بالملك، الملك أو السلطان أو الخليفة أو الأمير، فإن تحققه لا ينبع من أية إرادة عامة منبثقة من الشريعة أو من الرعية، وإنما بحد السيف. لذلك كان يجوز لصاحب المُلك أن يبيع المناصب مثلاً، وأن يحصل أصحاب المناصب على دخول من بعض أملاك صاحب المُلك؛ فهي ليست أملاك الشعب، أو "الرعية"، بمصطلحات الفترة. ويُراعي، خاصة في العصور المتأخرة، من مثل آخر 900 سنة في

³ ورد شرحه وترجمته في عدة مراجع. مثلاً: ماجدة مخلوف، القانون الإداري لولاية مصر في العصر العثماني (دار الآفاق العربية، القاهرة 2008).

⁴ يعتمد تناول نظام الملك بالدرجة الأولى على تفسير ابن خلدون له في كتابه الأشهر: مقدمة ابن خلدون. وبصفة خاصة الباب الثاني منه بعنوان: "في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه فصول وتمهيدات". انظر طبعة محققة للأستاذ خليل شحادة (دار الفكر، بيروت 2001).



تاريخ مصر قبل الغزو الفرنسي، توزيع غنيمة الحكم على من يحملون السلاح في المقام الأول. ويرتبط الصراع على الغنيمة بشكل طبيعي بالقتال من أجلها، ومن هنا يأتي سبب سلسلة المعارك المتواصلة في العهدين المملوكي والعثماني على توزيع غنيمة الدولة، ثم الولاية المصرية.

من الخطأ الشديد أن ننظر إلى هذا كله باعتباره "فساداً"، مطبقين مقاييس العصر الحديث. فهو ببساطة نتيجة مترتبة على طبيعة الحكم، أي كونه مُلكاً مبنياً على الغزو. كذلك من الخطأ اعتبار هذه الحالة فريدة. ففي أوروبا، في بدايات العصر الحديث، كان بإمكان إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة؛ النمسا والمجر وأجزاء من ألمانيا وإيطاليا، أن يرث إسبانيا، وبالتبعية هولندا، باعتباره الوريث الشرعي لملكها المتوفى، كإجراء طبيعي لا يثير اعتراضاً.

كثيراً ما يقال إن القيمة الأساسية في هذه البنية؛ أي بنية المُلْك، هي العدل لا الحرية. ويبدو لي أن هذا صحيح إلى حد كبير، فبقية السكان هم بمصطلحات العهد "رعية"، موكول بعض أمورها لرعاية الإمام أو خليفة أو سلطان أو ملك أو أمير، وبصفة خاصة إجراء العدالة، أي تمكين القضاة وضمان تنفيذ أحكامهم في الفصل بين الرعية، وكذلك الفصل في مظالم الرعية من "عماله"، أي العاملين في جهاز الدولة المحدود، من الجنود والشرطة في المدن الكبرى وجباة الضرائب وغيرهم. وتشمل قيمة العدل الرفق في فرض الضرائب، خاصة في أوقات الشدة مثل المجاعات والأوبئة، حيث كانت الجباية، متمثلة بالضرائب والمكوس هي العلاقة الأساسية بين الدولة والرعية.

ومن المفهوم أن سطوة الدولة كانت محدودة، بما في ذلك قضاتها. فالدولة لم تكن لها حدود واضحة، وإنما تقريبية، تقف حيث تنتهي سطوة حامياتها بشكل تقريبي، وكانت واجباتها محدودة بتأديب الرعية وحمايتها في الوقت نفسه. وكلما بعدنا عن العواصم والمدن المهمة خففت قدرة هذه السلطة وقلت واجباتها، ليزاحم العرف فعلياً، بكل تنوعاته، محل الشريعة، سواء في وراثة الأملاك أو فض المنازعات، وما زالت بقايا هذه النظم المحلية سائدة برغم جهود الدولة الحديثة للقضاء عليها، من مثل نظام الثأر في الصعيد، أو عدم وراثة النساء فعلياً للأرض الزراعية في الريف. بالمقابل، كانت الشريعة معنية بالتجارة والضرائب أولاً، وهو نشاط يخص المدن بما في ذلك الحكم المتمثل فيها، بينما كان الجانب الأكبر من نشاط السكان بعيد عن هذه الأمور، خاصة البلدان الزراعية الأكثر تطوراً. وكان جهاز الجباية نفسه ترثه الدولة الفاتحة عن الدولة السابقة، وقد يظل قطاع كبير من السكان في الأطراف والقرى على غير علم أصلاً بتغيير الحكم بسبب الفتح إلا بعد عقود. ولم يكن تواجد دين الدولة موزعاً على كل بقاعها، بل كان كثير من القرى حتى في العصر العثماني المتأخر يتولى



شؤون العبادة بها من يلم بأدنى قدر من المعرفة بالدين، وفي تواصل عميق مع العرف. فلم يكن التعليم أو ثقافة الدولة تتوزع فعلياً في جميع أجزائها، للافتقار إلى أدوات الدولة الحديثة.

إن الغرض من هذه الملاحظات النقدية هو الإشارة إلى أن فكرة استعادة نظام يسمى حالياً "الدولة الإسلامية"، على أساس أنها كانت موجودة في سابق الزمان، ينطوي على مفارقة تاريخية، وأقرب إلى وهم أو تخيل لشبح قديم يلعب دور أسطورة موجهة، لا فكرة واضحة، في الصراعات داخل البنية الحديثة الحالية للدولة.

وبناءً على هذه الملاحظات، يتضح أن بنية كهذه لم تكن لتتسع بأي حال لمفهوم الحرية السياسية الحديث، لا "لتخلف" أناس ذلك الزمان، لكن بسبب طبيعة تكوين المُلْك نفسه. فعلاقة الرعية بالدولة محورها العدل في ثنائية الجباية والحماية. وأياً كان ما ورد في كتب الفقه عن السياسة، إنما كان يتعلق بالدرجة الأولى بما قد نسميه "النُخب" القبلية المدينية المتصارعة على الحكم، ويمس بالدرجة الأولى النخب الثرية العاملة بالتجارة والحرف هناك.

هناك جانب آخر في واجب الحاكم هو تأمين سيادة الإسلام، وقد انتشر الإسلام في البداية بالفتح، فتشكلت سريعاً إمبراطورية هائلة الاتساع، هي الدولة الأموية، معظم سكانها من غير المسلمين. وبالتالي كان حكم الفاتحين وقبضتهم هي في الوقت نفسه أساس اعتبار الدولة إسلامية، وأساس سيادة الإسلام في الدولة. ومن هنا نشأ مفهوم إسلامية الدولة بعيداً عن تصور طبيعة بنية الدولة نفسها من حيث طبيعة رعاياها أو نظام إدارتها، الذي ورثه الفاتحون في معظم الأحيان. بل ارتبطت إسلاميتها تحديداً بقضية الحكم والفتح. ومن خلال آليات تمييز متنوعة، منها الجزية، بدرجات أشد أو أقل قسوة، أصبحت الدولة مرتبطة بتأمين اختلاف وتمييز الشريحة المتزايدة من المسلمين على مر القرون، التي تشربت بدورها منطلق الدولة في التمييز وفكرة إعلاء الإسلام، أو الاستعلاء بالإسلام على الشعوب المفتوحة أو الأقليات الباقية، بإعلانه بآليات الدولة الجبرية.

ولم يكن هذا غريباً في زمنه. ففكرة المساواة لم تكن في ظل نظام المُلْك واردة، سواء في هذه المنطقة أو في العصور الوسطى الأوروبية. لذلك أيضاً، كان الفقه بعيداً عن فكرة المساواة، سواء في التعزير أو في الحدود. ولم يكن ذلك لأن الفقه كان مبنياً على مبدأ الظلم، وإنما لأن العدالة في الفقه لم تكن مبنية على مبدأ المساواة، بل على إعطاء كل ذي حق حقه، وفقاً لوضعه داخل أنماط تمييز معطاة، سواء على أساس الجنس أو الدين أو الوضع. فالقصاص مثلاً لا يطبق على المسلم الذي قتل غير مسلم، ولا على الأب الذي قتل ابنه، ولا على الحر الذي قتل عبداً. وتعزير الوجهاء يختلف عن تعزير العامة و"الحرافيش"، وهكذا. فالعدالة في هذا المفهوم تتحقق



المدن المستقلة. من خلال آليات مثل التجنيد والتعليم الإجباري والإشراف على الصحة العامة... إلخ أصبحت السياسة شأنًا يعني جميع السكان، سواء أتيح لهم المشاركة السياسية أم جرى قمعهم.

بينما بدأت هذه العملية في أوروبا من استقلال المدن عن الإقطاعيين وقيام "حكومات" فيها تتولى رعاية الشؤون العامة للمدينة، ثم من خلال تحالفات بين أثرياء المدن والملوك، فُرضت هذه التجديدات أساسًا من السلطة العليا في عهد محمد علي ومن بعده في مصر، وكذلك في أقطار الدولة العثمانية قبل تقسيمها بعد الحرب العالمية الأولى، بنفس آليات التجنيد والتعليم وإنشاء بيروقراطية حديثة، تم تحطيم مجتمع الطوائف القديم تدريجيًا، أي تشكّل المجتمع من طوائف تتعامل مع الدولة بدلاً من أفرادها، من طوائف الحرف إلى الطوائف الدينية والصوفية والمشتركات القروية. وبعد مقاومة مستميتة، نجحت الدولة الحديثة بالعنف في إدماج قطاع أكبر فأكبر من المجتمع في مصالحها، فأصبح السكان يطالبون بحقوقهم من خلال هذه الدولة طلبًا للحقوق فيها لا في مواجهتها بل رفضًا وانسحابًا منها.

من خلال عملية تفكك مجتمع الطوائف القديم تشكّل ازدواجٌ جديد هو الفرد والدولة، وعليه تشكل الكيان السياسي العام المسمى الشعب، بالتفاف الأفراد في مؤسسات حديثة حول الدولة، وهذا لا يعني رضاهم عنها، فأخذت تنشأ مجموعة مطالب اجتماعية واقتصادية أصبحت تسمى السياسة، بعدما كانت السياسة مقتصرة في نظام المُلْك على نزاع الجماعات المسلحة واحتلالها أراضي بعضها بعضًا، وتشكلت القوميات، إلى آخر ذلك.

ما يعيننا هنا هو أن هذه التغيرات هي أساس ما يسمى الإسلام السياسي، على خلاف الفرق الدينية في العصور الوسطى، التي كانت أشبه بتجمعات قبلية أو عشائرية أو شبه ذلك، تطمح إلى الغزو لإعلاء صحيح الدين من وجهة نظرها، أو هزيمة الفرق الضالة أو الكفار، أصبح الإسلام السياسي عقدة في خيوط شبكة الدولة الحديثة، يسعى بالضرورة إلى السيطرة على هذه الدولة الحديثة نفسها، بصرف النظر عن أية ادعاءات عالمية ناشئة عن طبيعة الدين بوصفه رسالة للبشر عمومًا.

فمن جهة، اتسع كما ذكرتُ، نطاق السياسة على حساب الشريعة وتجاوزها إلى آفاق جديدة، الأمر الذي مس بشدة مجمل العاملين في مجال الدين، بالمعنى الحديث للكلمة، ونقّل جانبًا كبيرًا من اختصاصاتهم في رعاية شؤون المجتمع المادية والمعنوية إلى جهاز الدولة ومنظمات المجتمع الحديث القائمة على الفردية. وكان من آثار ذلك انفتاح مجال جديد واسع لإرشاد السكان، خارج الوعظ الديني التقليدي. ومن جهة أخرى، نشأ الشعب بوصفه "الأمير الحديث" (اقتباس محوّر من تعبير لجرامشي يحيل بدوره إلى مكيافيلي في كتابه



يعرف بمجلة الأحكام العدلية⁽⁹⁾، لينتقل النقاش إلى جدل حول مدى "إسلامية" أو "فرنسية" هذه التشريعات. لكن في جميع الأحوال انتهى الأمر إلى إسقاط نظام القضاء القديم برمته، بما كان يتميز به من خصوصيات محلية، انعكست حتى في تعدد المذاهب الفقهية والشروح والتطبيقات التي تُركت للقضاة حسب ظروف العرف في الزمان والمكان.

أصبح مطلب الشريعة ببساطة مجرد أداة بها بعض الاختلاف لنفس آلة الانضباط المركزي للدولة الحديثة. أما جوانب الشريعة الأخرى الخاصة بالوصايا الأخلاقية والعبادات، فُتُركت للوعظ المحكوم بأوضاع المجتمعات المحلية، وتراجع إلى الخلفية ولم يعد محل الاهتمام في الصراع السياسي. باختصار أشد، تمحور الفقه حول الدولة الحديثة.

في هذا السياق نستطيع أن نتناول مفهوم الحرية، في سياقات الإسلام السياسي. فبغير فكرة الفرد، وفكرة الشعب، وفكرة القانون الحديث، وبغير إعادة صياغة مفهوم الشريعة على هذا النحو، لا يكون ثمة مجال أصلاً لتناول فكرة الحرية إلا بمعنى أنها حالة قانونية هي عكس العبودية.

المفهوم الإسلامي للدولة الحديثة له علاقة إشكالية بالحرية بالمعنى الحديث، ليس فقط بسبب الانشداد إلى الماضي، لكن أيضاً، بل أساساً، لأن فكرته عن الدولة هي في جوهرها انضباطية وهوياتية وواحدية الاتجاه. يمكن القول بأن المحرك الأساسي للإسلام السياسي هو بناء وحدة سياسية اجتماعية تعيد ضبط الحداثة وتحصرها بقدر الإمكان في "الأدوات"، أي التكنولوجيا، سواء كانت تكنولوجيا عسكرية، وهي الأكثر أهمية في سياق مواجهة القوى المهيمنة في الحداثة، أو في سياق مواجهة المجتمع المعتبر "جاهلياً"، أو "مدنية"، تتعلق بمجمل نواحي الإنتاج الأخرى.

لعل نص حسن البنا بشأن دوافع سعيه للمساهمة في حركة إسلامية، ثم إنشائها يوضح القضية. أصبحت "الأمة المصرية العزيزة تتأرجح حياتها الاجتماعية بين إسلامها الغالي العزيز وبين هذا الغزو العنيف" للقيم الحديثة الغربية.⁽¹⁰⁾ يتحدث النص عن انفلات أخلاقي، عن الحريات بوصفها فساداً وخروجاً عن ضوابط الشريعة. ويتكلم عن ضرورة عودة الأمة المصرية العزيزة لدينها، والكلام هنا ليس عن الدولة بشكل مباشر لكن عن الضبط الاجتماعي. هذا الهاجس ظل موجوداً عند مختلف القطاعات المحافظة، إسلامية أو علمانية، في القرن العشرين. لكنه في أغلب الأحيان امتزج بدرجات بفكرة "العودة" الإسلامية إلى أصل قديم. نجد

⁹ وهي مدونة قانونية بمواد مرقمة على النمط الحديث في ستة عشر جزءاً، صدر آخرها في 1876. انظر النص في: <http://www.moj.ps/images/majallatalhkam.pdf>

¹⁰ حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (دار الكتاب العربي، القاهرة د.ت.) ص 49-50. التشديد من عندي.

الهاجس نفسه، لكن بشكل هامشي، وبمنحى إسلامي لكن ممزوج بالفكرة الوطنية، عند الحزب الوطني في عهد الاحتلال البريطاني. ولعل حركة البناء تكتسب أهميتها بالذات من اكتساب هذه النزعة المحافظة الانضباطية لوجه إسلامي صرف.⁽¹¹⁾

اعتمد هذا الوجه تمامًا على مقولة شمول الإسلام. أي إمكان الانتقال، ذهابًا وإيابًا، بين السياسي بالمعنى المباشر والمجتمعي، كان طبيعة إيديولوجيا الإسلام السياسي نفسها بوصفها إيديولوجيا ثقافية انضباطية محافظة. ففي أوقات الشدة يمكن العودة إلى الأساس الدعوي والخيري باعتباره عملاً إسلاميًا، ثم الاتجاه إلى المجال السياسي بشكل أو بآخر حين تتغير الظروف. ويعبر مبدأ شمول الإسلام عن هذه المرونة.

على خلاف الفكرة الأوروبية المحافظة عن الدولة، لا تقيم الإيديولوجيا الإسلامية هذه، سواء في وجهها المجتمعي أو السياسي بالمعنى المباشر، أي وزن لفكرة الحرية السياسية والمجتمعية والفردية. ربما تتضح الفكرة بشكل أكبر بالمقارنة بفيلسوف أوروبي محافظ، فالحرية عند هيجل مبدأ جوهرية، والانضباط يتحقق بجعل الحرية هي إدراك الضرورة. فالحر هو من ينصاع لإرادته الحرة لما هو ضروري، والمجرم لا يُعاقب بعنف عند هيجل لأنه ضد المجتمع فحسب، وإنما احترامًا لإرادته الحرة التي اختارت العنف، وبالتالي يعتبر تطبيق قانونه الخاص الذي سنه، أي العنف، عليه، احترامًا لحرية⁽¹²⁾. تظل البنية الثابتة والشاملة إطارًا وقيّدًا لمبدأ الحرية الهيجلي، المحصور في انتقالاته الجدلية بين الأطروحة ونقيضها وتركيبها. لكن الحرية تظل نواة تدميرية داخل الهيكل الهيجلي ظهرت منها على أيدي آخرين أطروحات ثورية مختلفة تمامًا.

وفي المقابل، يقوم مشروع الإسلام السياسي بمعظم طوائفه على خوف وحصار أصلي لقيمة الحرية والفردية. مثل كل التيارات المحافظة، والحرية هي أولاً للجماعة: حق الجماعة في الحفاظ على "طبيعتها"، و"هويتها"، و"أصالتها"، و"تراثها"، و"دينها"، أي الدين الرسمي للأغلبية. أي حقها في إجبار الأفراد ومختلف الجماعات الاجتماعية والأقليات على الالتزام بما أصبح يسمى بمصطلحات قومية "ثوابت الأمة". وليس المهم هنا هو تحديد ماهية هذه "الطبيعة" أو "الهوية" أو حتى "الثوابت". المهم هو وجودها من حيث المبدأ كتأطير لضبط من سلطة أعلى للحرية الفردية والجماعية.

¹¹ بشأن رأي في عوامل ظهور وطبيعة الإخوان المسلمين، انظر: شريف يونس، نداء الشعب: تاريخ نقدي للإيديولوجيا الناصرية (دار الشروق، القاهرة 2012) ص 667-682

¹² ج. ف. هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق دكتور إمام عبد الفتاح إمام (دار الثقافة، القاهرة 1981)، فرع "الإكراه والجريمة"، بصفة خاصة فقرة 100، ص 207.

حرية المجتمع هنا ليست بطبيعة الحال الحريات السياسية والاجتماعية المبنية على مبدأ الفردية، ليست حرية الشعب، أي السكان بوصفهم جماعة سياسية ذات سيادة، وإنما حرية الأمة، أي حرية كيان سرمدي فوق التاريخ، يشمل مجمل "جماعة المؤمنين المتشكلة تاريخياً، وكما تتحدد في القرآن باعتبار القول بأن الإسلام قديم قال به كل الرسل والأنبياء من قبل. ومن هنا ظل مبدأ سيادة الشعب إشكاليًا في الخطاب السياسي الإسلامي، سواء تم قبوله بشكل برجماتي أو رفضه صراحة⁽¹³⁾.

فكرة الجماعة السرمدية المتجاوزة للتاريخ هي فوق أصولها الفكرية النازية الرومانتيكية، تستند في الطبعة الإسلامية لإرادة إلهية. الحرية عند التيار الإسلامي هي مصلحة الفرد في اتباع الأوامر الإلهية، بصفة عامة ومن حيث المبدأ وبصرف النظر عن مضمونها كما تشكل تاريخياً في الفكر الإسلامي بتياراته المختلفة، أو وفقاً للتعبير الشائع عند الدعاة وأئمة المساجد من هذا التيار، هي مصلحته في اتباع تعاليم الإسلام بصفة عامة، بوصفها "الكتالوج" أو "روشتة الخلاص" المضمونة إلهياً، بصرف النظر أيضاً عن تفسيرها أو ماهيتها، وإنما بسبب أصلها المُفترَض.

ولأن هذه المصلحة التابعة للجماعة السرمدية تتجاوز من حيث القيمة والحقيقة أية إرادة للجماعة السكانية القائمة في لحظة ما، وفي الطبعة الإسلامية تتجاوز تماماً إرادة مجمل الأجيال، مستندة إلى الإرادة الإلهية، كما تتمثل في جهود المخلصين لها، فإن علاقتها بمجمل الفكرة الديمقراطية، بقدر ما تقول بها بعض التيارات، انتفاعية بحتة، أي بقدر ما تصلح كوسيلة لإقامة سلطة هي في أساسها متعالية على إرادة البشر، وتخطب فيهم بصفة أساسية وحدثهم كجماعة، لا بوصفهم الجماعة الحالية، بل الجماعة الأصلية، جماعة المؤمنين في كل زمان ومكان، أو المتجاوزة للزمان والمكان. ويكمن الفارق بين أتباع أسلوب العنف، أو الدعوة، أو الاندماج في العملية الديمقراطية، في أفضلية أي منها كوسيلة في السياقات المختلفة فقط. بهذا المنطق كان الانتصار الجوهري للإخوان المسلمين في مصر على غيرهم من تيارات الإسلام السياسي، وذلك لإثباتهم عملياً أن طريقهم في مواجهة دولة يوليو أكثر فاعلية من طريق الاغتيال والانقلاب الذي اتبعته الجماعات الأكثر جذرية.

لذلك كان منطق الإخوان في رفض أفكار سيد قطب، في صورة نقد لأبي الأعلى المودودي بغير ذكر اسمه، في كتاب "دعاة لا قضاة"⁽¹⁴⁾ وهو الكتاب المؤسس في مرحلة إعادة تأسيس الإخوان المسلمين بعد ضربة 1965، هو أن الجماعة تلتزم أصلاً لا تحيد عنه، هو أنها جماعة "دعاة لا قضاة". فهي تكتفي بإعلان كفر الليبرالية والاشتراكية وكافة المذاهب السياسية، دون أن يكون لها مذهب سياسي ما، تاركة لكل امرئ

¹³ بالإضافة إلى أدبيات وتصريحات إخوانية كثيرة، انظر انعكاس هذا المفهوم على دستور 2012 المصري في المواد من 9 إلى 11 على سبيل المثال.

¹⁴ حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة (دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة 1977).

طبيعياً لإحداث نوع من الفرز داخل هذه الجماعات بين موثوق بهم، مثل أبناء عائلات إخوانية في تنظيم الإخوان، وبين غيرهم. وكلما اتسع التنظيم زادت التمايزات الداخلية وتشكلت مجموعة تدير الأمور فعلياً وتسيطر على كل نواحي التنظيم على أسس أخرى، بخلاف وحدة العقيدة المفترضة بين الجميع، مثل روابط المصاهرة والشراكة الاقتصادية والصدقة ومختلف عوامل بناء الثقة⁽¹⁶⁾ وبالمثل، يحدث هذا الانقسام إلى حاكم ومحكوم، أو إلى ضابط ومنضبط، داخل الفرد نفسه. فثمة نوع من "ضمير جماعي" مغروس فيه عبر التربية والمعاشية، يصبو به سهام النقد للآخرين ولنفسه، في عملية تقويم ذاتي وجماعي مستمرة، تزداد سطوتها كلما كان التنظيم أصغر حجماً وأكثر تعرضاً للضغوط، وأكثر انفصالاً عن بقية المجتمع.⁽¹⁷⁾ على هذا النحو يجري بناء عملية مستمرة من القمع الذاتي والجماعي والاستعلائي على الآخرين، أي داخل الفرد وداخل كل وحدة تنظيمية، وبين المجموعات المسيطرة وغيرها، وأخيراً تجاه بقية سكان البلاد. هذا مع ملاحظة الاختلافات في الدرجة بين التنظيمات الكبيرة والصغيرة، وبين التنظيمات التي هي سياسية بحتة، أي تهدف فقط للاستيلاء على السلطة، والتنظيمات التي تتعدد أوجه نشاطها وتكون أكثر صلة بجمهور أوسع منها لا يشاركها العقائد نفسها. هذه البنية القمعية غير منفصلة عن البنية الفكرية، بل تغذي كل منهما الأخرى. تقوم العقيدة السياسية للتيار الإسلامي على أساس أن الحرية هي التخلص من حكم وقانون البشر لصالح قانون إلهي، مفترض فيه أنه في الصياغة والتطبيق لا يكون وضعياً، ويكون هو العدل الكامل بعينه، على اعتبار أن هذا القانون غير نابع من أوضاع اجتماعية أو سياسية أو من أهواء بشرية فردية. وفي الصيغة المتطرفة لسيد قطب يتم اختزال الدين بشكل شبه كامل في قضية إقامة الحكم الإسلامي هذا، الذي هو الحرية نفسها، فالحرية هي التحرر من الطاغوت الذي هو على وجه التحديد حكم بشرية البشر. لذلك تكون الحرية هي أيضاً العبودية، والعبودية لله وحده. ونظراً لأن الحرية بهذا المعنى هي التقيد بالأوامر الإلهية والطاعة للحكام ما داموا يطبقون الشرع ويسوسون الدنيا بالدين، أي نظراً لأنها أمر بالخضوع، فإن الفكرة تُستكمل بالضرورة بالقول بأن الإنسان هو في جوهره عبد. فإن لم يكن عبداً لله، من خلال الخضوع للحكم الإسلامي، سيكون عبداً لشيء آخر. الحرية هي إذن اختيار العبودية الصحيحة، التي هي نزع سلطة البشر عن أنفسهم.

تتأسس هذه الحرية على الخضوع المشترك لسلطة إلهية مفترض أن تعاليمها كاملة وواضحة، لكن المهم هنا ليس التعاليم في حد ذاتها، بل مصدرها. ومن هنا رأى سيد قطب أن إقرار شريعة الله الإسلامية بنصها، باعتبار أن لها نصاً معيناً واضح الدلالة بغير مبدأ التسليم بالتحاكم إلى الله ورسوله يعتبر شرکاً وبالتالي

¹⁶ مثلاً، عن الترتيبات القائمة على الوراثة في تنظيم الإخوان: انتصار عبد المنعم، حكايتي مع الإخوان: مذكرات أخت سابقة (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2011) ص 13-16، 39، انظر مواضع أخرى كثيرة عن الشعور بالعزوة والعصبية على غرار العائلات المنتفذة.

¹⁷ عن محورية "تكفير الذات" في الهوياتية، بما فيها الجماعات الإسلامية المنادية بهوية إسلامية: انظر: شريف يونس، سؤال الهوية: الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة (دار ميريت، القاهرة 1999) ص 200-205

طاغوتا. فتحديد مصدر السلطة أهم من محتواها الفعلي.⁽¹⁸⁾ وفي سياق الحداثة التي هي نوع من التمرد الدائم على الموروث، تبدو الفكرة هنا قمعية بالأساس، أي تقييد لهذا التمرد أو التجديد، بحيث يطابق أو لا بأول على النصوص لإجازته أو منعه أو العقاب عليه أو الحد منه أو تحويره وتشذيبه. فالموقف العام من الحرية هنا هو سكوني محافظ، لا ينشغل بما هو متاح بقدر ما ينشغل بما يجب تقييده أو حظره.

هذا التصور للحرية العبودية متناقض من نواحي عديدة. فمن جهة، هذا التصور الشامل الذي يفترض أنه يخص البشر بوصفهم بشرًا، وبالتالي عالمي التوجه، هو في واقعه خطاب من داخل السياق الخطابي العام في الدول ذات الكثافة السكانية الإسلامية. وهدفه هو إقناع المسلمين بالفعل بخطاب الحاكمية هذا بوصفه صحيح الإسلام، حتى إذا كان الخطاب يصل قولاً إلى حد تكفيرهم من حيث المبدأ قبل أن يقتنعوا بهذا الخطاب. وهو أيضاً عبارة عن تنويع على خطاب الأصالة الوطنية الذي شكل الجناح المحافظ من حركة التحرر الوطني في بلدان عديدة تحت عناوين مختلفة. وهي تلك الأجنحة التي تهدف جميعاً إلى أن "نؤمن بأنفسنا"، على حد تعبير سيد قطب وجيل كامل معاصر له، أو "الاستقلال الحضاري" حسب الصياغة الحالية لنفس الفكرة. وهي ظاهرة؛ أي النداء بأصالة أو خصوصية تبحث عن استقلال إيديولوجي، وُجدت بعناوين أخرى بخلاف الإسلام في حركات تحرر وطني مختلفة، وأحياناً بادعاءات عالمية.⁽¹⁹⁾ هذا لا يعني اختفاء الادعاءات العالمية فعلياً، لكنها تظل قلقة داخل خطاب يتعلق في النهاية بتعديل هوية معطاة سلفاً، لا دعوة تدعي أنها تبرز من السماء مباشرة كالإسلام في نشأته.

ومن جهة ثانية فإن هذا الخطاب عن الحرية العبودية يبدو بوضوح برغم ادعاءات الأصالة خطاباً حديثاً ينطلق من المعرفة الحديثة. ولا أشير هنا إلى الأصول السياسية الفاشية النازية، بل إلى أن الدين هنا لا يقدم بوصفه دعوة عقيدة فحسب، لكن أساساً باعتباره موجّهاً أعلى للحياة، يجب أن يتغلغل في كافة أنشطة البشر وأفكارهم وتفاعلاتهم، باعتبار أن لها مركز ما يجب أن تبدو كإشعاعات صادرة منه. تتمثل هذه المركزية إما بشكل شعبي مخفف في فكرة "الكتالوج"، أي وصفة تشغيل للمستهلك، لكن المفترض أنها كاملة وشاملة، وإما بشكل نظري كفكرة تقول إن الإسلام "نظرية في الحياة"؛ أي كخطاب نظري عن "الحضارة" أو كخطاب عن الإسلام بوصفه "نظرية كلية" تنفرع منها التطبيقات، على غرار نظرية نيوتن أو أينشتاين بشأن الحركة. ومن الناحية التنظيمية والسلوكية، تتخذ هذه الفكرة الحديثة، التي لها صيغة المقال essay تصوراً يقوم على قطع

¹⁸ بشأن مفهوم الحاكمية هذا، راجع: شريف يونس، سيد قطب، مرجع سبق ذكره، ص 250-254، خصوصاً 252.
¹⁹ انظر ادعاء بشأن هوية أفريقية مستعادة ومستقبلية في عهد التحرر الوطني: أحمد سيكوتوري: السلطة الشعبية (د.ت. د.ن).



بوقوفها جسراً بين عالمين، عالم "حرية الطوائف الطبيعية"، من عشائر أو قبائل أو ثقافات قروية أو حرفية، وعالم حرية الفرد، ترفض بطبيعة الحال، أي بوصفها كينونة قائمة بذاتها، أن تتجاوز التناقض أو تسمح بعبور الجسر. يبدو الجسر هنا كمحل إقامة يُفترض فيه الديمومة والسيطرة على طرفي المجرى في نفس الوقت. تبدو الوسطية الذهبية: العبودية كحرية، والمقاومة كخضوع، والعالمية كنزعة هوياتية شبه قومية، والفقهاء كإشعاع صادر من نظرية، وعلمنة الدين مع استبقائه كدين.

هذا الموقع الوسطي يعتمد في واقع الأمر على بقاء الضفتين، على الهجرة من الريف للمدن، والانتقال من التقليد للحدث، كعملية تاريخية، وبقدر ما تستمر كعملية تاريخية. ولهذا السبب يعتمد هذا الموقع على بقاء التقليدي والريفي بقدر ما يعتمد على "تحدي الحدث"، إذا استعملنا تعبيراً مستهلاً. ولأنه يرفض العبور من حيث المبدأ، بفضل وضعه هذا تحدياً، فإنه أغفل الكثير من الإصلاح الفكري والتنظيمي. فلم يتصد هذا التيار بشكل متسق، لا لفكرة الفردية، على أي نحو كان، ولا لفكرة الديمقراطية في تناقضها مع فكرة الحاكمية الإلهية بالنسبة لمن تبنا ديمقراطية الصندوق، ولا لفكرة المساواة في تناقضها مع الفقه القائم على مبدأ أن العدالة هي التمييز. وبرغم الكلام عن الشمول وعن النظرية وعن الكتالوج، يُستعاد التراث الفقهي القديم ويجري تعديل نقاط فيه هنا وهناك، في استجابات جزئية "لتحدي الحدث"، بغير إعادة نظر جذرية في طبيعة العقيدة وفي علاقتها بالحرية.⁽²⁰⁾

كانت عملية فقهاء الدين، أي اختزاله في أحكام الدولة وفي الفقه عمومًا، مناسبة بشكل أفضل لصعود القومية وحركة التحرر الوطني في فرعها الاستبدادي وفقاً لأنموذج الضباط الأحرار مثلاً. لكن الاستبداد الحديث، باسم الشعب، ليس سوى لحظة تاريخية في مسار حكم الشعب وتفرد الأفراد. لم يكن سياق انتقال الإخوان للسياسة في منتصف الثلاثينيات يتمثل فقط في إنشاء علاقة بالقوى غير الديمقراطية، مثل الملك وأحزاب الأقلية، بل كان أيضاً وأساساً في سياق أوسع، يتميز بصعود الأنظمة الفاشية والنازية كإثبات مباشر على إمكانية صعود أحزاب إيديولوجية جماهيرية يمينية إلى السلطة. وهي الظاهرة التي تجلت أمام أعين حسن البنا وإخوانه مباشرة بنشأة "مصر الفتاة" ذات المنحى شبه الإسلامي. وبرغم أن "مصر الفتاة" تختلف كثيراً عن الأساس الدعوي الذي قام عليه تنظيم الإخوان المسلمين فإنها قدمت مساهمات مهمة، على رأسها فكرة الفعل السياسي المباشر ونقد الديمقراطية والركون إلى الملك وأحزاب الأقلية تكتيكياً، وفكرة الجناح شبه

²⁰ انظر: شريف يونس، "بين الضمير لا بين الدولة: نحو تجديد الإصلاح الديني"، في البوصلة (كتاب غير دوري)، ع 4، القاهرة، يوليو 2007) ص 96-



العسكري للحركة، ورفض الاستعمار على أساس هوياتي ثقافي، وطرح فكرة بناء إمبراطورية بديلة تابعة من ذات متخيلة، ومجمل العناصر الثابتة في إيديولوجيات الهوية.⁽²¹⁾

مرت البلاد بالفعل بقوس الوطنية الهوياتية السلطوية الطويل، من الثلاثينيات وحتى نهاية القرن العشرين. وفي عهد الانتقال إلى الديمقراطية والفردية، بصرف النظر عن التقلبات الآنية. يبدو أن مواصلة مسار الإصلاح الديني الذي بدأه الإسلام السياسي بتنظيماته ومقولاته المعروفة رهن بتجاوز هذه النقطة، وعبور الجسر. فرأس حربة الحركة التاريخية ليس هو الحركة الإسلامية المحافظة، بل الحداثة التي تقدم لها دليل الحركة التي تتقدم نحوها ببطء وحذر، وتنصب "جسرها" الذي أشرتُ إليه من قبل في الموقع المناسب إلى جوارها. لقد انتقلت الحركة الإسلامية بالفعل، بغير تأصيل عقيدي يُذكر، إلى قبول درجات متزايدة من الحرية، للنساء أو للأقليات الدينية أو للفرد كفرد، لكنها كانت في انتقالاتها استجابة وتكيفاً لا قوة دافعة أو قاطرة للحرية.

لعل أوضح ما يعبر عن أزمة هذا المشروع في هذه المرحلة، هو ذلك العجز البيّن عن الإبداع الفني والأدبي. فبرغم النداء المتواصل لإقامة فن وأدب وفكر، بل وعلوم توصف جميعاً بـ"الإسلامية"، فإن غياب أي تأصيل حقيقي لمبدأ الإبداع أساساً، بل والتأصيل لما يناقضه، وهو مبدأ "الكتالوج" المتغير جبراً بفعل المتغيرات الاجتماعية مع ذلك، جعل علاقة الحركة الإسلامية بالإبداع على هذه المستويات علاقة كبح أساساً، بمحاولة فرض خطوط حمراء أو مواصفات مسبقة لا يجوز تجاوزها، وبحصر نفسها في قضية الخطوط الحمراء هذه.

والقضية هنا ليست "أخطار الإسلاميين" على الفن والفكر والثقافة والأدب... إلخ، لكنها قضية محدودية "فكرة الإسلام الكلية"، بتعبير سيد قطب، أو حدودها المعاصرة عند الإسلاميين. ما يتجلى هنا بوضوح هو الصدام مع مبدأ هو قرين الحرية، مبدأ الإبداع، الذي يقفز من ثغرات ومبادرات لا تُحصى، هي ابنة انفجار الفردية في المجتمع الحديث. ليس معنى هذا أن الإبداع مستحيل في ظل أي وضع إسلامي وفقاً لفهم هذه القوى لما هو إسلامي بالضرورة، لكن معناه أن الحياة الحديثة في حركتها لا يمكن أن تستلهم هذا الكتالوج ولا هذه النظرية، إنما يمكن فحسب أن تتحاشى مخاطرها أو تناورها.

²¹ شريف يونس، نداء الشعب، نفس المرجع والصفحات.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com