بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 07 أكتوبر 2019

دولـة الخلافـة الثانية

سعيد بنسعيد العلويّ
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

دولة الخلافة الثانية[1]

1- هو عنوان الفصل الثاني من كتاب، سعيد بنسعيد العلويّ، دولة الإسلام السياسيّ (وهم الدولة الإسلاميّة)، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2017.

الملخّص:

بالهدف التعريفي نفسه الذي وجّه محاور الفصل الأوّل من الكتاب، يهتمّ هذا الفصل الثاني بالتعريف بأطروحة الإسلام السياسيّ في الدولة. وفي هذا السياق يشرح العلوي منزلة الدولة في التصوّر العامّ للإسلام السياسيّ. وهي منزلة تتمثّل في اعتبار الدولة الإسلاميّة ليست مجرّد مسألة مصلحيّة كما هي حالها في التراث الإسلاميّ السنيّ، إنّما هي تتحوّل عندهم إلى فريضة دينيّة وأصل من أصول الدين، يتعيّن القتال من أجلها. تمثّل هذه المنزلة للدولة الإسلاميّة، وما تقتضيه من وسيلة عمليّة قصوى هي القتال من أجلها، المبدأين الأساسيّين للإسلام السياسيّ في الدولة. وهما مبدآن يشرح العلوي دواعيهما النظريّة في تفكيرهم، ونتائجهما العمليّة. فأمّا دواعي اعتبار الدولة فريضة يتوقّف عليها إيمان المؤمن، فمردّه ارتباطها بالتوحيد عندهم، فلمّا كان التوحيد عندهم لا يتوقّف على الإيمان القلبيّ، إنّما هو يقتضي تنفيذه العمليّ بتنفيذ شريعة الله في الحياة، فإنّ الدولة الدينيّة تصبح عندهم وسيلة وشرطاً واقعيّاً ضروريّاً لإحلال التوحيد في الواقع، باعتباره في تصوّرهم شرط تحرّر البشر من كلّ شكل للاستعباد. وعلى هذا الأساس فإنّ الدولة المطلوبة دولة دينيّة، نموذجها هو دولة الخلافة، وكذلك فإقامتها تقتضي عداء الدول اللّادينيّة، كما يصبح الجهاد فريضة، يختزل معناه في القتال من أجلها.

إنّ هذه المعاني المتعلّقة بمنزلة الدولة وصورتها وما تقتضيه من وسائل عمليّة، تمثّل كليّة التحليل المعروض في هذا الفصل. وهو تحليل يستكمله بالتساؤل حول دواعيها عندهم في شكل إجابة عن أسئلة ثلاثة تتوزّع عليها الفقرات الكبرى لهذا الفصل. يتمثّل السؤال الأوّل في الاستفهام عن سبب اعتبارهم الخلافة شكلاً لهذه الدولة المطلوبة، فأمّا الجواب، فهو أنّ الخلافة في نظرهم هي الشكل السياسي الوحيد الذي يتأسّس على غايات الدين، لأنّه يمثّل النيابة التامّة عن النبيّ، وهي فضلاً عن ذلك دولة جامعة لكلّ الأمّة، تستعيد تجربتها النموذجيّة في عهد الخلفاء الرّاشدين. وبهذا فهي نقيض الدولة الإقليميّة اللّادينيّة المفرّقة لأمّة المسلمين. وأمّا السؤال الثاني، فقد تعلّق بدواعي قولهم بضرورة عداء الدول القائمة والمجاهرة بهذا العداء. وخلاصة إجابته عن هذا السؤال، تتمثّل في شرح مبدئهم الذي يعبّرون عنه بالزوج المفهوميّ الوهابي الولاء والبراء، باعتباره تبعة للتوحيد، فالولاء لدولة الإسلام والبراءة من دولة الكفر في نظرهم، لا يتوقّفان على الاعتقاد القلبيّ إنّما هما مجاهرة وفعل يتحوّل معهما الجهاد إلى قتال. ههنا يتعلّق السؤال الثالث بسبب اعتبارهم القتال شكل الجهاد المفروض عينيّاً على كلّ مسلم ضدّ الدولة القائمة. وفي معرض إجابته يشرح العلويّ الطبيعة الاختزاليّة لتصوّرهم للجهاد مقارنة بالتراث الفقهيّ الإسلاميّ القديم، بل تأكيدهم على الطبيعة الترهيبيّة التي يجب أن يتميّز بها ذلك الجهاد، وما بذلوه من جهد في تبرير مختلف أشكاله العنيفة، بما في ذلك العمليّات الانتحاريّة. إنّ التبرير العقائديّ للجهاد القتالي، وقد ربطوه بضرورة الدولة للتوحيد، هو الذي يمنحهم مداخل التشريع لكلّ أشكاله الإرهابيّة.

«قيام الدولة الإسلاميّة فرض على المسلمين.
إذا كانت الدولة لن تقوم إلّا بقتال وجب القتال».
فرج فودة - الفريضة الغائبة

لا تحيد أدبيّات الإسلام السياسي، قيد أنملة، عمّا يقرّره فرج فودة في الجملتين اللتين نصدّر بهما هذا الفصل. الحقّ أنّ اعتبار قيام الدولة الإسلاميّة فرضاً على المسلمين كافة، والقول إنّه لا مندوحة عن القتال، متى كان القتال السبيل الوحيد لبلوغ تلك الغاية، يُعدّان مبدأين راسخين، وشعارين يوجّهان الفكر والعمل عند كلّ جماعات الإسلام السياسي. يتساوى في ذلك من كان من تلك الجماعات متّسماً ببعض المرونة، ومن كان الغلو يبلغ عندها حدّه الأقصى. ففي المنشور الصادر عن «جماعة الجهاد الإسلامي» في مصر (سنة 1986م) نجد العنصر الثالث من عناصر الوثيقة المشار إليها يتحدّث عن المنهج الذي تلتزم به الجماعة في العمل، فيذكر أنّ الغاية من التنظيم كلّه هي «إرضاء المولى عزّ وجلّ». وليس لذلك الإرضاء معنى آخر، في الوثيقة المشار إليها، سوى إخلاص العبوديّة لله. غير أنّ التسليم بالعبوديّة لله لا يمثل سوى الشقّ الأولّ من الإخلاص، وأمّا الشق الثاني، ما به يكتسي الإخلاص حقيقته ومعناه، أو لنقل ما به يفرغ الإخلاص في صيغة عمليّة، تنقله من الإمكان إلى التحقق، فهو العمل بكلّ سبيل (بما في ذلك القتال، كما يقول صاحب القولة المذكورة أعلاه) على «إعادة الخلافة الإسلاميّة». والمنطق ذاته، في فهم معنى الإخلاص لله تعالى، نجده حاضراً كذلك عند جماعة أخرى من جماعات الإسلام السياسي هي «الجماعة الإسلاميّة الجهاديّة في مصر»، بل إنّ الجمل ذاتها ترد في البيانات التي أصدرها هذا التنظيم السرّي الأخير. نقرأ في البند الذي يحدّد الهدف الذي تسعى الجماعة إلى إصابته: «هدفنا: تعبيد الناس لربّهم، إقامة خلافة على نهج النبوّة» فالأمران مترابطان، فهما لا ينفصلان[1]. ولعلنا في غنى عن القول إنّ إشارتنا إلى هاتين الوثيقتين تأتي على سبيل التمثيل لا الحصر؛ إذ إنّ الأمثلة التي تؤكّد صحّة ما نقول عديدة، ومتنوّعة.

يرى أبو الأعلى المودودي أنّ العبوديّة لله هي جوهر الرسالات النبويّة كلّها، فهي دعامة التوحيد وروحه معاً، وليس لتوحيد الله توحيداً مطلقاً معنى آخر غير العبوديّة المطلقة للخالق. لا تفيد العبوديّة لله، عند الزعيم الروحي للإسلام السياسي، ومرجعيته العليا، معنى يخرج عن الإقرار بوجوب نزع السلط كلها من يد البشر، وجعلها لله وحده. بتلك الكيفيّة وحدها، دون غيرها، يملك الإنسان أن يضمن عدم استغلاله من

1- صفحات من ميثاق العمل الإسلامي (الجماعة الإسلاميّة الجهاديّة في مصر)، أورده، أحمد، رفعت سيد، في: النبي المسلح (الجزء الأوّل- الرافضون)، منشورات رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991م، ص165.

قبل كلّ السلطات العليا التي تريد أن تمسك برقبته، فكلّ تلك السلطات العليا، بمختلف أصنافها وتجلّياتها، ليست في حقيقتها سوى آلهة مقنّعة، أمّا الحرية الحقّ، فهي تكمن، تحديداً، في نبذ تلك الآلهة، وفي الإطاحة بها. يقول المودودي: «وإذا نظرت إلى المجتمع الإنساني، من هذه الوجهة، استيقنت بنفسك أنّ منبع الشرور، والفساد الحقيقي، إنّما هو ألوهيّة الناس على الناس: إمّا مباشرة، وإمّا بواسطة (...)، أمّا الله، فإنّه عليم بأسرار الفطرة البشريّة، فلا تخفى عليه خافية من شرور النفوس وأهوائها. ولكنّ التجارب التاريخيّة، طوال القرون الماضية، جعلتنا، أيضاً، على بينة من الأمر، وبينت لنا أنّ الإنسان لا يمكنه أن يعيش من غير أن يتخذ لنفسه إلهاً وربّاً (...)، فحينذاك تتسلّط عليه جنود مجنّدة من الأرباب والآلهة الباطلة»[2]. والمنقذ من هذه الشرور كلّها، عند المودودي، هو الارتكان إلى العبوديّة الخالصة لله؛ إذ فيها يقوم تحرير الإنسان. وصاحب (**نظريّة الإسلام وهديه في السياسة**) يحتجّ لرأيه بقوله تعالى في سورة الأعراف: {وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ} [الأعرَاف: 157]. ويضيف المفكّر الباكستاني الشهير: «هذه العقيدة هي روح ذلك النظام الذي أسّس بنيانه الأنبياء عليهم السلام، ومناط أمره وقطبه الذي تدور رحاه حوله، وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظريّة السياسيّة في الإسلام: أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر»[3].

لعلّ أحد أكثر النصوص تداولاً في أوساط دعاة وأتباع الإسلام السياسي كتاب (**ملّة إبراهيم**)[4] لصاحبه أبو محمّد عاصم. لست أعلم، شخصيّاً، ما إذا كان الاسم المذكور اللقبَ الفعلي لصاحب الكتاب أو أنّه اسم حركي، كما تقتضي ذلك طبيعة العمل السرّي، والنشاط السياسي المحظور. لكنّ المؤكّد أنّ (**ملّة إبراهيم**) يُعدّ، بجانب نصوص أخرى قليلة (سنذكرها في حينها)، مرجعاً لا يستغنى عنه، بل أصلاً نظريّاً ليس ممّا يكون لرجل العمل السياسي أن يستغني عنه. والفكرة المحوريّة التي يصدر عنها المقدسي، في كتابه المشار إليه، هي أنّ الفهم العميق لمعنى العبوديّة لله، وكذا المنهج القويم الذي يلزم انتهاجه في سلوك الدعوة السياسيّة الحق، أي: تلك التي تقرن الإخلاص لله بالعمل على إقامة الدولة الإسلاميّة، كلّ ذلك يكمن في اتّباع ملّة إبراهيم.

«واعلم أنّ من أخصّ خصائص ملّة إبراهيم، ومن أهمّ مهمّاتها التي نرى غالبيّة دعاة زماننا مقصّرين فيه تقصيراً عظيماً، بل أكثرهم هجرها، وأماتها:

2- المودودي، أبو الأعلى، نظريّة الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، مراجعة مسعود الندوي ومحمّد عاصم الحداد، دار الفكر، دمشق، 1964م، ص30.

3- المرجع نفسه.

4- الحديث عن كتاب من باب المجاز (كما هوالشأن في كلّ ما سنتحدّث عنه لاحقاً من نصوص جماعات الإسلام السياسي) إذ الأمر يتعلق بنصٍّ موجود في الشبكة، موقع منبر التوحيد والجهاد www.tawhed.ws

- إظهار البراءة من المشركين، ومعبوداتهم الباطلة.

- وإعلان الكفر بهم، وبآلهتهم، ومناهجهم، وقوانينهم، وشرائعهم الشركيّة.

- وإبداء العداوة والبغضاء لهم، ولأوضاعهم، ولأحوالهم الكفريّة حتى يرجعوا إلى الله، ويتركوا ذلك كله، ويبرؤوا منهم، ويكفروا بهم»[5].

البراء من جانب أوّل، والمجاهرة بتكفير الغير المخالف من جانب ثانٍ، هما (إضافة إلى القول بالحاكميّة، واعتبار الخلافة ركناً مكيناً من أركان الدين، كما رأينا في الفصل السابق) السمات الأساسيّة التي تلازم خطاب الإسلام السياسي. وعند صاحب (**ملّة إبراهيم**) تكون الدولة الإسلاميّة هي قطب الرحى في المنظومة برمّتها، ليس في معنى أنّها الهدف الأسمى المنشود لذاته، بل بحسبانها الوسيلة إلى الغاية الأعلى. ما «الدولة الإسلاميّة، أصلاً، إلّا وسيلة من وسائل هذه الغاية العظمى». والمقدسي، صاحب (**ملّة إبراهيم**) يحتجّ على ذلك بما فعله الفتى من أصحاب الأخدود، كما ترد القصّة في القرآن الكريم، إذ اقتحم النار «فإنّ ذلك الغلام الداعية الصادق ما أقام دولة، ولا صولة، ولكنّه أظهر التوحيد أيّما إظهار (...) كانت الدولة أو لم تكن، وإن حُرّق المؤمنون، وإن خُدّت لهم الأخاديد فإنّهم منتصرون؛ لأنّ كلمة الله هي الظاهرة والعليا...، أضف إلى ذلك أنّ الشهادة طريقهم، والجنّة نزلهم»[6].

على هذا النحو يكون السعي إلى إقامة الدولة الإسلاميّة ترجمة عمليّة لمعنى العبوديّة لله على الحقيقة. وحيث إنّ إقامة تلك الدولة لا يكون هدفاً في حدّ ذاته، وحيث لا ترجى من إقامتها «دولة ولا صولة»، كما يقول المقدسي، فإنّ الفعل ذاته، فعل تشييد الدولة الإسلاميّة، أو التمهيد لتشييدها، يكون إظهاراً لتوحيد الله على الحقيقة. وحيث يكون تشييد الدولة الإسلاميّة متصلاً بجوهر العقيدة الإسلاميّة، وهو التوحيد، فإنّ من المنطقي تماماً أن تكون الدولة متّصلة بأصول الدين، فتكون، بالتالي، ركناً من أركان العقيدة الإسلاميّة. ذلك هو الدرس الذي يحرص الزعيم الروحي للإسلام السياسي على تبليغه، وذلك ما رأينا صاحب (**ملّة إبراهيم**) يعدّد القول والصيغ من أجل تثبيته في الوجدان، وهو ما تجمع عليه نصوص الإسلام السياسي.

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

5- المرجع السابق، ص18.

6- المرجع السابق، ص31.

العام المقرّر أعلاه) هو أنّ المسلمين مأمورون برفع كلّ الحواجز التي تقوم في وجه إنشاء الدولة الإسلاميّة، وهذه كلّها ترجع في نهاية الأمر إلى سبب واحد يجملها: هو وجود دولة الكفر، أو الدولة غير الإسلاميّة، في بلاد الإسلام. أمّا الحكم الثالث (الأمر الثالث الذي يتعيّن العمل على تنفيذه بكلّ الطرق والوسائل الممكنة)، فهو السعي إلى إقامة دولة الخلافة. وحيث يظهر أنّه لا سبيل إلى ذلك إلّا بالقتال، فليكن الحال كذلك: إعلان الجهاد، وسلوك سبيل القتال من أجل نصرة المبدأ العام، والاستجابة إلى مقتضيات القاعدة الثالثة، أو الحكم الثالث المقرّر.

أسئلة ثلاثة يتعيّن علينا، سعياً نحو فهم طبيعة الدولة الإسلاميّة في فكر دعاة الإسلام السياسي، أن نقف عندها:

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

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

- لماذا كان القتال واجباً من أجل إقامة دولة الخلافة؟

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

1- دولة الخلافة هي الدولة الإسلاميّة على الحقيقة:

دولة الخلافة هي الدولة الإسلاميّة الوحيدة الممكنة عند دعاة الإسلام السياسي، لسبب طبيعي، بل بديهي، ذلك أنّ الخلافة الراشدة «لم تكن في الحقيقة حكومة سياسيّة، وإنّما كانت نيابة تامّة عن النبوّة (...) إلى جانب هذا كانت تقوم بواجبات المرشد، والمعلّم، والمربّي، وهي الواجبات نفسها التي كان يقوم بها الرسول صلى الله عليه وسلم»[7]. وما أجلَّ الفرق بين الحكومة السياسيّة عند المسلمين، أيّاً عظم قدرها، وارتفعت فيها أسهم العدل والصلاح عالياً، وبين النيابة التامّة عن النبي! فهل هنالك، في الوعي الإسلامي، حال آخر يمكن أن يوصف فيها تدبير الشأن السياسي والاجتماعي للبشر بالنيابة «التامّة» عن النبي؟

7- المودودي، أبو الأعلى، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، 2001م، ص65.

لا تصدق، في تاريخ الإسلام، منذ وفاة نبي الإسلام حتى اليوم، صفة النيابة التامّة عن النبي عند المودودي إلّا على خلافة الخلفاء الراشدين؛ لذلك وجب القول: إنّ «عصر الخلافة الراشدة (...) سيبقى معياراً وميزاناً لنظام الإسلام الديني، والسياسي، والأخلاقي، والاجتماعي، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»[8].

ربّما وجب القول، إضافة إلى ما تقدّم، إنّ خلافة الخلفاء الراشدين «لم تكن -على الأصحّ- خلافة راشدة، بل خلافة مرشدة أيضاً (...)، وأيّ إنسان يفهم الدين ويعي معناه، لا يجهل أنّ الدولة التي يطلبها الإسلام هي دولة من هذا النوع، وليست مجرّد حكومة سياسيّة»[9].

الدولة الإسلاميّة، على الحقيقة، هي تلك التي تجعل من الخلافة الراشدة معياراً تحتكم إليه، ومرجعيّة عليا، تأخذ بها في التدبير السياسي لأهل الإسلام: ذلك هو المبدأ العام الذي يتعيّن العمل بموجبه. فإذا كانت النبوّة تعني، أخصّ ما تعنيه، «تنفيذ القانون الإلهي في الأرض»، وكانت الخلافة الراشدة «نيابة تامّة عن النبوّة»، فإنّ المنطق السليم يقضي بأنّ الساعين إلى إقامة دولة الخلافة إنّما موقفهم بمقام «موقف النوّاب عن الحاكم الحقيقي».

نقرأ عند الزعيم الروحي للإسلام السياسي: «قال الله تعالى في كتابه العزيز: {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَما اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ} [النُّور: 55]. فهذه الآية توضح نظريّة الدولة في الإسلام إيضاحاً مبيناً (...) في هذه الآية إنّ الله قد وعد جميع المؤمنين بالاستخلاف، ولم يقل إنّه يستخلف أحداً منهم. فالظاهر من هذا أنّ المؤمنين كلّهم خلفاء الله، وهذه الخلافة التي أوتيها المؤمنون خلافة عموميّة، لا يستبدّ بها فرد، أو أسرة، أو طبقة، بل كلّ مؤمن خليفة من الله»[10].

يمكن القول، مع علماء أصول الفقه، إنّ الخطاب في الآية المذكورة خطاب عموم، يُراد به عموم. وخطاب العموم (أو خطاب العام يراد به العام، كما في العبارة الأصوليّة الأخرى) خطاب شامل يشتمل على كلّ المؤمنين في إطلاق تامّ للقول. تعني هذه العبارة أنّ الإطلاق عام شامل، فلا شيء يحدّ من إطلاقه، أو ينقص من عمومه، شريطة مراعاة الشروط المطلوبة بطبيعة الأمر. والحقّ أنّنا نصير، مع هذا الفهم الذي يقدّمه أبو الأعلى، ويكرّره من بعده كلّ دعاة وزعماء الإسلام السياسي على اختلاف مناهجهم، ومداركهم،

8- المرجع نفسه، ص63.

9- المرجع نفسه، ص65.

10- المودودي، أبو الأعلى، نظريّة الإسلام السياسيّة، مصدر سابق، ص49-50.

إلى تقرير مبدأ ثانٍ ينضاف إلى المبدأ الأوّل الذي وقفنا عنده أعلاه. وهذا المبدأ الثاني، يقضي بأنّ «من تناط به هذه الخلافة الشرعيّة السليمة ليس فرداً، أو أسرة، أو طبقة، وإنّما هو الجماعة»[11].

عن المبدأين الأوّل والثاني، في اجتماعهما، تتقرّر جملة من النتائج بالنسبة إلى الدولة الإسلاميّة، الدولة التي تجعل من الخلافة الراشدة مثلاً أعلى تتطلّع إلى تحقيقه.

النتيجة الأُولى أو، الأَوْلى، الدرس الأوّل الذي يتعيّن الاحتفاظ به، هو أنّ الدولة الإسلاميّة دولة لا تقوم على أساس قوميّة، أو انتماء عرقي، أو انتساب جغرافي إلى جهة دون غيرها «وإنّما هي دولة فكريّة مؤسّسة على مبادئ وغايات معيّنة واضحة»[12]. وهذه المبادئ والغايات هي، بطبيعة الأمر، مبادئ وغايات الدين الإسلامي. وإذاً فلا حرج في القول: إنّ الدولة الإسلاميّة، عند المفكّر الباكستاني ومشايعيه، دولة دينيّة. يمكن القول، في عبارة أخرى: إنّ الدولة الإسلاميّة تحدّ (يتمّ حدها، أو تعريفها) من حيث إنّها النقيض المطلق للدولة «اللّا دينيّة». ولا تردّد عند المودودي في قبول هذه الصفة، فذاك عنده أفضل نعت يمكن إطلاقه على الدولة الإسلاميّة.

النتيجة الثانية، أو الدرس الثاني المستفاد من المبدأين المذكورين أعلاه، هو أنّ الدولة الإسلاميّة، أي: دولة الخلافة، لا تقبل التعدّد مهما يكن من تعدّد الشعوب، والأقوام، والبلاد الإسلاميّة. يقول سعيد حوّى، وهو أحد مرجعيّات دعاة الإسلام السياسي، في أحد أكثر كتبه انتشاراً: «إنّ نظام الخلافة هو النظام الشرعي الوحيد للحكم الإسلامي، فلا بدّ أن يكون للمسلمين إمام واحد، هو الخليفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في إمامة المسلمين، وإقامة شريعة الإسلام»[13].

هذه النتيجة تستوجب، بدورها، التسليم بأمرين اثنين: الأمر الأوّل: هو أنّ توحيد الدول الإسلاميّة الموجودة فعليّاً في كيان واحد، تمهيداً لقيام الخلافة، ليس شرطاً كما قد يرى البعض، بل ربّما كان العكس -على نحو ما- هو الصحيح «إعلان الخلافة لا يتوقف على وحدة الأقطار الإسلاميّة، ولكنّه يتوقف على وجود النواة القادرة على فرض الوحدة على المسلمين، أو القادرة على العمل من أجلها»[14]. وإذ نقرأ هذا الكلام فإنّنا نميل إلى التقدير بأنّ فيه بعضاً ممّا يغري بالمقارنة مع فكرة «الإقليم - القاعدة» عند دعاة القوميّة العربيّة في صيغتها البعثيّة خاصّة (صلاح الدين البيطار، على سبيل المثال).

11- المودودي، أبو الأعلى، الخلافة والملك، مصدر سابق، ص22.

12- المودودي، أبو الأعلى، منهاج الانقلاب الإسلامي، ترجمة مسعود الندوي، دار الفكر، دمشق، 1964م، ص71.

13- حوى، سعيد، جند الله ثقافة وأخلاقاً، دار السلام، القاهرة، 2005م، ص35.

14- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

الأمر الثاني: هو أنّ الحدود الموجودة بين الدول الإسلاميّة هي ممّا لا يمكن قبوله «هذه الحدود المصطنعة بين أقطار وبلدان الأمّة (...) التي فرّقت بين المسلمين في أقطار، وانتماءات وطنيّة جاهليّة، ما أنزل الله بها من سلطان، فهي، أوّلاً: من صنائع ومكائد العدو، والاستعمار الخارجي، بتعاون مع العدوّ الداخلي المتمثل في طواغيت الحكم، والكفر، والخيانة (...) وثانياً: فالإسلام لا يعترف بهذه الحدود الظالمة، ولا يقرّها»[15].

النتيجة الثالثة، أو الدرس الثالث المستفاد، هو أنّ هذه الدولة، التي تُنعت عند أبي الأعلى المودودي بالدولة الفكريّة تارة، وبالدولة الإسلاميّة تارة أخرى، وهي عند عموم دعاة الإسلام السياسي دولة الخلافة؛ هذه الدولة تستوجب طينة من القائمين عليها، ليس من النوع المألوف في الدول اللّا دينّية. «فقضاة هذه الدول، ورؤساء محاكمها ليسوا بأهل لأن يناط بهم أيّ عمل، مهما كان حقيراً، في محاكم الدولة الإسلاميّة (...) وبالجملة فإنّ كلّ من أعدّ لإدارة الدول اللّا دينيّة، وربّي تربية خلقيّة وفكريّة ملائمة لطبيعتها لا يصلح لشيء من أمور الدولة الإسلاميّة»[16].

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

لا نستعجل البتّ بقول قاطع في السؤالين معاً، وإن كنّا نمتلك، في هذه المرحلة من البحث، عناصر الإجابة عن السؤالين معاً، غير أنّنا نملك أن نقول: إنّ مفكّري الإسلام في عصر النهضة، يبينون عن جنوح إلى سلوك نظر في التفكير مباين كليّة لما سيأخذ به دعاة الإسلام السياسي، والدليل الناصع على ذلك هو ما تعلق بقضيتي السلطة السياسيّة والخلافة في الإسلام. ربّما كان من شأن وقفة استدراكيّة عند هذه النقطة أن تسعفنا بعناصر جديدة في الفهم.

* * *

15- الطرطوسي، عبد المنعم حليمة، أبو بصير، مصطلحات ومفاهيم شرعيّة، موقع على الشبكة.

16- المودودي، أبو الأعلى، منهاج الانقلاب، مصدر سابق، ص79-80.

يقضي التقليد الأكاديمي العربي بإطلاق نعت «عصر النهضة» على الفكر العربي المعاصر (أي: في المرحلة التي عرفت بداياتها مع ثلاثينيّات القرن التاسع عشر، وتمتدّ حتى ستينيّات القرن الماضي). والسبب في التسمية، أو النعت، يرجع إلى كون المسألة المحوريّة في ذلك الفكر هي مسألة «النهضة». والنهضة هي، في معناها العام، ما به يكون الخروج من حال السقوط أو «الانحطاط» والتأخّر. والتأخّر، عند مفكّري النهضة، هو في الواقع (كما حاولت التعبير عن ذلك في كتابات لي)[17] تأخّر مزدوج؛ تأخّر عن ركب الإنسانيّة المتقدّمة، كما كان الغرب يمثّل صورتها المشرقة زمان «عصر النهضة» من جهة أولى، وتأخّر بالنسبة إلى الحال البهيّة التي كان عليها المسلمون في «العصر الذهبي» من جهة أخرى.

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

يحضر «العصر الذهبي» عند مفكّري الإسلام في عصر النهضة بكيفيّات تختلف جزئيّاً بين هذا المفكّر أو ذاك، غير أنّها تشترك جميعها في الإقرار بأنّ ذلك العصر قد ولّى واندثر، وكذا في الحكم بأنّ المسلمين (والعرب المسلمون خاصّة) قد فرّطوا في ذلك العصر، وأضاعوه. كما أنّ مفكّرينا أولئك يجعلون من العصر المتوهّم ذاك مرجعيّة ذهنيّة (روحيّة ثقافيّة وسياسيّة معاً) يتطلّعون إلى أن يكون فكرهم وسلوكهم نسجاً على منوالها، وكلّ هذا من جهة أولى. أمّا من جهة ثانية، فإنّ مفكّري الإسلام في عصر النهضة دعوا إلى التمييز، في الفكر الغربي، بين ما لا يمكن التأثر به، ولا الأخذ منه (ومن ثمّ يرون أنّه في تعارض مطلق مع القيم العربيّة الإسلاميّة) وما يمكن الاقتباس منه.

تساءل رجال الفكر العربي في عصر النهضة عن الأسباب التي جعلت المسلمين يتردّون في وهدة الانحطاط، واختلفت الإجابات، وتعدّدت، بطبيعة الأمر، غير أنّ مفكّري الإسلام من بين مفكّري عصر النهضة، بتيّاراتهم كلّها جنحوا إلى الأخذ بسببين اثنين، واجتهدوا في الإبانة عن الترابط بينهما: السبب الأوّل: هو الانحراف عن سلوك النهج القويم (الانحراف عن المحجّة البيضاء)، والسبب الثاني: هو الوقوع في شرك الظلم، والانحراف عن سبيل العدل والإنصاف، وبالتالي السقوط فريسة في قبضة الاستبداد، والفساد السياسي. والنتيجة التي يخلص إليها هؤلاء المفكّرون هي الدعوة إلى الأخذ بما أخذ به الغرب

17- أذكر منها: الإيديولوجيا والحداثة، قول في الحوار والتجديد، مقدّمة كتاب «الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر، أوربّا في مرآة الرحلة».

الأوربّي من أسباب الابتعاد عن الفساد، وإشاعة روح العدل، وبغض الظلم. كلّ هذا مع تذكير مستمر من أولئك المفكّرين بأنّ قصب السبق في ذلك كلّه كان للمسلمين في «العصر الذهبي»، ولأجل ذلك سادوا العالم، وارتفع ذكرهم.

يصحّ القول، إذاً، إنّ المسألة السياسيّة قد شغلت من مفكّري الإسلام في عصر النهضة مكان الصدارة، ولا نرى أنّ هذا القول في حاجة إلى دليل، إذ إنّ الغالبيّة العظمى من النصوص التي كتبها «زعماء الإصلاح» تشهد بذلك. فكيف نظر أولئك المفكّرون، إذاً، إلى المسألة السياسيّة في الإسلام؟ وما المكانة التي كانوا يرون أنّها قد كانت بالفعل للقادة السياسيين في التاريخ العيني، وليس التاريخ المتوهّم، أو المفترى عليه؟

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

«تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أنّ الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض يقول: إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان، أبوهما التغلب، وأختهما الرياسة، أو هما صنوان قويّان، بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان، والمشاكلة بينهما أنّهما حاكمان؛ أحدهما في مملكة الأجسام، والآخر في عالم القبول»[18].

النصّ أعلاه مأخوذ من كتاب شائع الذكر هو (**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**) لمؤلفه عبد الرحمن الكواكبي. والفكرة المحوريّة التي يدور حولها المؤلّف المذكور هي أنّ حال التأخر التي يوجد عليها الإسلام اليوم إنّما ترجع، تحديداً، إلى سقوط المسلمين في شرك الاستبداد، وبالمقابل فلا سبيل إلى خروجهم من حال التأخر هذه إلّا بانتهاج سبيل العدل، والقضاء على الاستبداد في كلّ مظاهره، والاستبداد السياسي، أوّلاً وأخيراً، هو قطب الرحى في كلّ أسباب استعباد البشر. ثمّ إنّ النصّ أعلاه، كما نرى، يقرن الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني. غير أنّ قراءة التاريخ البشري عامّة، وتاريخ الإسلام خاصّة، تكشف عن ميل قويّ من جانب السياسة لتسخير الدين من أجل خدمة أغراض السياسة، والحال أنّ طبيعة الدين لا ترضى بذلك، بل إنّها تكرهه، وترفضه. كذلك جاءت الديانات العظمى في التاريخ، وكذلك كان الشأن في الديانتين السماويتين السابقتين على الإسلام «ثمّ جاء الإسلام مهذّباً لليهوديّة والنصرانيّة، مؤسّساً على الحكمة والعزم (...) ومحكّماً لقواعد الحريّة السياسيّة المتوسّطة بين الديمقراطيّة والأرستقراطيّة»[19]. والكواكبي ينافح عن الفكرة التي تقضي بأنّه «لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين، ومنها

18- الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق مجدي سعيد، منشورات مكتبة الإسكندريّة، 2011م، ص21.

19- المرجع نفسه، ص28.

القواعد العامّة التشريعيّة التي لا تبلغ مئة قاعدة وحكم»[20]. جوهر العلاقة بين الإسلام وبين الدين هو أنّ الإسلام «وضع شريعة حكمه إجماليّة صالحة لكلّ زمان ومكان، وأوجد مدنيّة فطريّة سامية»[21].

يمكن القول، استنتاجاً، إنّ الإسلام قد شرع مبادئ وكليّات سامية في الحكم، وفي السياسة، وترك أمر التدبير العملي لعباده ينظّمونه كما تستدعي ذلك أمور الحياة، وسنّة التطوّر في الخلق. نعم، يسّر الله «حكومة كحكومة الخلفاء الراشدين التي لم يسمح الزمان بمثال لها بين البشر، حتى ولو لم يخلفهم فيها بين المسلمين أنفسهم خلف، إلّا بعض شواذ كعمر بن عبد العزيز، والمهتدي العباسي، ونور الدين الشهيد (...) على أنّ هذا الطراز العالي من الرياسة هو الطراز النبويّ المحمّدي، لم يخلفه فيه حقاً غير أبي بكر وعمر»[22]. وإذاً فإنّ حكومة الرشد التام كانت في تاريخ الإسلام شذوذاً، ما دام في الإمكان حصر الأمثلة في أشخاص معدودين، والكواكبي لا يضيف إلى الخلفاء الأربعة الذين تعاقبوا على الحكم بعد وفاة نبي الإسلام سوى أسماء ثلاثة في حقب متباعدة من التاريخ. لا، بل إنّ صاحب (**طبائع الاستبداد**) يعلن في قول صريح، وفي عبارة واضحة، أنّ «الطراز السامي من الرياسة»، ذلك الذي سار على النهج المحمّدي (أو ما سينعته المودودي لاحقاً بـ: «النيابة التامّة عن النبوّة») ينحصر في فترة زمنيّة لا تعدو سنوات قليلة، هي التي شهدها المسلمون في عهد أبي بكر الصديق، ثمّ في عصر عمر بن الخطاب من بعده. الحقّ أنّ ذلك الطراز السامي من الرياسة قد «صارت الأمّة تطلبه وتبكيه من عهد عثمان إلى الآن». لا يكتفي عبد الرحمن الكواكبي بالقول: إنّ ذلك الطراز السامي (أو المثل الأعلى المنشود، أو النموذج الذي يلزم الأمّة الإسلاميّة أن تتطلع إلى تحقيقه، أو ما شئنا من النعوت المشابهة) قد مضى وانقضى، ما دام قد كان استثناء في التاريخ البشري، بل إنّ صاحب (**طبائع الاستبداد**) يرفع الصوت عالياً بالتنبيه إلى أنّ بكاء الأمّة «سيدوم إلى يوم الدين إذا لم تنتبه لاستعواضه بطراز سياسي بشري، ذلك الطراز الذي اهتدت إليه بعض أمم الغرب»[23].

الرأي، عند عبد الرحمن الكواكبي، واضح، لا لبس فيه: الخلافة الراشدة شذوذ في التاريخ الإسلامي، واستثناء. وحيث إنّه كذلك فإنّه نموذج فريد من نوعه فعلاً، تتوافر فيه كلّ صفات النيابة عن النبوّة حقاً، بيد أنّه ينتسب إلى الماضي الذي مضى وانصرم، وإنّ من العبث أن يدّعي اليوم مدّعٍ أنّ في الإمكان بعثه بعثاً جديداً بهدف النسج على منواله.

20- المرجع نفسه، ص34.

21- المرجع نفسه، ص28.

22- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

23- المرجع نفسه، ص28-29.

نقف وقفة قصيرة عند الشيخ محمّد عبده، زعيم المدرسة السلفيّة، ومعاصر الكواكبي، نتبيّن فيها نمطاً مغايراً في المقاربة بعض الشيء، غير أنّ النتائج البعيدة تظلّ واحدة. وصفوة القول عند زعيم السلفيّة الكلاسيكيّة[24] هي ما نحصل عليه من تركيب الآراء التي يبسطها الشيخ في كتابه (**الإسلام والنصرانيّة في معركة العلم والمدنيّة**). والكتاب المذكور ذو نفحة جدليّة قويّة، وهو كذلك؛ لأنّ الشيخ المصري سلك فيه سبيل تأييد تلميذه الشيخ رشيد رضا في معركته الجدليّة مع مواطنه السوري المسيحي فرح أنطون. كان لكلٍّ من الرجلين مجلّة يصدرها، اشتهر اسمه بها. لرشيد رضا مجلة «المنار» ولمواطنه السوري مجلة «الجامعة». والواضح أنّ الشيخ رشيد رضا كان يلتمس النصرة من شيخه محمّد عبده، في تأييد ردوده على فرح أنطون، ومجموع ردود الشيخ على هذا الأخير هي ما يشكّل لحمة الكتاب المشار إليه آنفاً.

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

«كان من أعمال التمدّن الحديث الفصل بين السلطة الدينيّة والسلطة المدنيّة. ترك للكنيسة حقّ السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربّه: تشرّع وتنسخ ما تشاء، وتراقب وتحاسب كما تشاء، وتحرّم وتعطي كما تريد. وخوّل السلطة المدنيّة حقّ التشريع في معاملات الناس بعضهم لبعض، وحقّ السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم في معاشهم، لا في معادهم. وعدّوا هذا الفصل منبعاً للخير الأعمّ عندهم»[25].

خاض كلٌّ من فرح أنطون ورشيد رضا معركة جدليّة، كانت الغاية منها، كما يصوّر الأمر محمّد عبده، الانتصار للمسيحيّة. والرأي عند صاحب (**رسالة التوحيد**) أنّ صاحب «الجامعة» كان يموّه على القرّاء من جهة، ويبدي جهلاً بالإسلام (أو ربّما تجاهلاً له) من جهة أخرى. يقول الشيخ محمّد عبده: «ظنّت» الجامعة «أنّ الدين المسيحي فصل بين السلطة الدينيّة والسلطة المدنيّة، ولذلك كان التسامح. أمّا الدين الإسلامي، فمن أصوله أنّ السلطان ملك، وخليفة ديني، وذلك ممّا يصعب معه التسامح في رأيها»[26]. وليست الردود التي كتبها الشيخ سوى سعي إلى التدليل على فساد هذا الاعتقاد، ومن ثمّ فإنّ الشيخ يراكم الأدلّة، في منحى جدلي، من أجل إثبات عكس القضيّة التي يدافع عنها فرح أنطون. ولكنّ الانشغال بهذه القضيّة ليس ممّا يعنينا في مقامنا هذا، فما يعنينا تحديداً هو، كما ألمحنا الإشارة إلى ذلك أعلاه، تبيّن وجهة نظر الشيخ محمّد

24- السلفيّة الكلاسيكيّة (سلفيّة جمال الدين الأفغاني، ومحمّد عبده، ومن شابههما) تمييزاً لها عن حركات الإسلام السياسي الموسومة بالسلفيّات الجهاديّة. من أجل مزيد من التبيّن لجهة نظرنا في التمييز بين السلفيتين انظر. العلوي، سعيد بنسعيد، العدالة أوّلاً (من وعي التغيير إلى تغيير الوعي)، دار رؤية، القاهرة، 2015م، ص121-144.

25- عبده، محمّد، الإسلام والنصرانيّة في معركة العلم والمدنيّة، ضمن الأعمال الكاملة التي نشرها محمّد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 2006م، 310/3.

26- المرجع نفسه، 275/3.

عبده في مسألة السلطتين الدينيّة والمدنيّة أو، الأَوْلى، تبيّن وجه التقابل والتعارض بين السلطة الدينيّة وبين السلطة المدنيّة.

الرأي، عند زعيم السلفيّة، أنّ القول باجتماع السلطتين الدينيّة والمدنيّة في شخص الخليفة، أو الحاكم، في الإسلام، تمويه على الناس من جهة، وخطأ في النظر إلى الأمور (ينمّ عن جهل، أو تجاهل) من جهة أخرى. خطأ وتمويه معاً؛ لأنّك لو نظرت لتبيّنت «أن ليس في الإسلام سلطة دينيّة سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين؛ يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم ينال بها من أدناهم»[27]. ليس في الإسلام سلطة يصحّ القول عنها إنّها سلطة دينيّة، تتدرّج فيها المسؤوليّة على نحو يكون فيه رئيس ومرؤوس، سلطة دينيّة عليا تأمر، وإنسان في رتبة دينيّة أدنى يأتمر. وأمّا «سلطة الدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر»، فلا شكّ أنّ الشيخ محمّد عبده يقصد بها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان لا يفصح عن ذلك. لا أحد في الإسلام يصحّ له القول، أو الاعتقاد، عند زعيم السلفيّة الكلاسيكيّة، أنّه يمتلك سلطة دينيّة إذاً، بما في ذلك الخليفة أو الحاكم بطبيعة الأمر ما دامت تلك السلطة لا وجود لها أساساً. غير أنّ الشيخ يستطرد مع ذلك: «يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون ذلك للقاضي؟ أو للمفتي؟ أو لشيخ الإسلام؟». والجواب عند الإمام محمّد عبده جواب جازم لا تردّد فيه: «إنّ الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد، وتقرير الأحكام. وكلّ سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنيّة قرّرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدّعي حقّ السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربّه، أو ينازعه في طريق نظره»[28].

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

27- المرجع نفسه، 310/3.

28- المرجع نفسه، 309/3-310.

فضلاً عن القضيّة المقرّرة أعلاه (لا وجود في الإسلام، على غرار المسيحيّة، لسلطة دينيّة) يتعيّن تسجيل قضيّة ثانية أخرى، والاحتفاظ بها حاضرة في الذهن كذلك: السلطة السياسيّة في الإسلام سلطة مدنيّة محض، فلا صلة لها بالدين. والقول في هذه القضيّة الثانية يترتّب على النحو الآتي:

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

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

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

د- الخليفة، نتيجة لما تقدّم، «حاكم مدني من جميع الوجوه»[29].

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

هذه هي النتيجة الأولى التي ننتهي إليها مع الشيخ محمّد عبده.

النتيجة الثانية، المهمّة، التي نصل إليها بعد ذلك نتيجة تقضي بأنّ الشخص الذي يحمل لقب الخليفة (أو الحاكم، أيّاً كانت صورته) في الإسلام يكون، دوماً، تحت نظر الأمّة، وسيطرتها، تملك الأمّة حقّ توليته كما تملك حقّ عزله. يمكن القول، إذاً، مع فقهاء القانون الدستوري، إنّ الأمّة تمتلك حقّ السيادة، فهي تمارسها كاملة، فلا تقبل التفويت، ولا التجزئة، ولا إمكان لتحقق معنى الأمّة إلّا في وجود السيادة.

29- المرجع نفسه، 4/309-310.

النتيجة الثالثة، وهي استنتاج منطقي وطبيعي معاً من النتيجتين المتقدّمتين، هو أنّ الأمّة تمارس حقها الطبيعي في تولية الحاكم، وفي عزله، وفقاً لما تقرّر أنّه المصلحة بالنسبة إليها. وبالتالي فإنّ معيار الصحّة والفساد في حكم الحاكم في الفهم السليم لمعنى السلطة في الإسلام يرجع إلى وجود مصلحة الأمّة، أو انتفاء تلك المصلحة وفقاً لما تقرّر الأمة أنّه كذلك.

يجوز الاستنتاج، ممّا تقدّم، أنّ ممارسة السلطة السياسيّة، أو الحكم في الإسلام، ما دام أمراً يرجع للأمّة من جهة أولى، وهي «صاحبة الحقّ»[30] كما يقول محمّد عبده، ويتّصل بالمصلحة من جهة ثانية، والمصلحة تخضع لمنطق التحوّل والتغيّر، فإنّ النموذج الأنسب في الحكم ينظر إلى الحاضر، ويجعل منه أرضيّة يصدر عنها، ويتطلّع إلى المستقبل، في حين أنّه لا يستحضر الماضي الذي ولّى واندثر؛ إلّا متى كان ذلك بقصد استخلاص العظة والعبرة. النموذج الأنسب في الحكم لا يتأتّى البتّة بالنسج على منوال ما كان في الماضي، فذاك، اعتباراً لمنطق التاريخ، وسنّة الحياة، أمر يرجع إلى ما كان متعذّراً. لا، بل إلى أمر مستحيل الوقوع.

الحقّ أنّ مفكّرين كثيرين من «زعماء الإصلاح» (ونحن نستعير التعبير من عنوان أحد مؤلفات أحمد أمين) ينتهون إلى خلاصات مماثلة، فهذا علي عبد الرازق، وهو من تلامذة محمّد عبده، يقرّر في نهاية كتابه (**الإسلام وأصول الحكم**)، الذي أحدث في الفكر العربي المعاصر الدويّ الذي نعلم، يصير إلى التقرير بأنّ «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينيّة كلّها، ولا القضاء، ولا غيرها من وظائف الحكم، ومراكز الدولة»[31]. وهذا مفكّر سياسي، وعالم ديني آخر، هو علال الفاسي يقطع في القول في طبيعة السلطة السياسيّة في الإسلام «إنّما الدولة قضيّة مصلحيّة»[32]، ولنا إلى الرجلين عودة في قول لاحق.

* * *

استوجب هذا الاستطراد ما بدا لنا من تعريج ضروري على أهمّ آراء مفكّري الإسلام في عصر النهضة في مسألة الخلافة، والخلافة الراشدة، بغية إلقاء ضوء كاشف على الكيفيّة التي تمّ النظر فيها إلى السلطة السياسيّة، وطبيعتها المدنيّة في الإسلام. والآن يتعيّن علينا أن نقف مع دعاة الإسلام السياسي عند عتبة السؤال المتعلّق بوجوب الإطاحة بالدولة القائمة في البلدان الإسلاميّة حاليّاً؛ تمهيداً لإحقاق وجود دولة الخلافة، أو الدولة الإسلاميّة. وقفة نتوخّى من خلالها الإجابة عن السؤال الثاني من الأسئلة الثلاثة التي قلنا أعلاه: إنّ فهم نظرية الخلافة في الإسلام السياسي يقتضيها.

30- المرجع نفسه، 4/309-310.

31- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، تقديم رضوان السيّد، جداول، بيروت، 2011م، ص112.

32- علال الفاسي، النقد الذاتي، مؤسّسة علال الفاسي، الرباط، ط8، 2008م، ص104.

2- واجب الإطاحة بالدولة القائمة:

لا سبيل إلى إقامة الدولة الإسلاميّة إلّا بإزاحة نقيضها، ونقيض الدولة الإسلاميّة عند دعاة الإسلام السياسي هو (على نحو ما تبيّن لنا من خلال الوقوف عند السؤال الأوّل: لماذا كانت دولة الخلافة هي الدولة الإسلاميّة على الحقيقة؟) الدولة القائمة حاليّاً في بلدان الإسلام. يقول زعيم أحد تنظيمات الإسلام السياسي: «الحكم القائم اليوم في جميع البلاد الإسلاميّة هو حكم كافر، فلا شكّ في ذلك، والمجتمعات في هذه البلاد كلّها مجتمعات جاهليّة»[33]. عن هذا الحكم تتقرّر جملة من القواعد والخطوات العمليّة في متن الإسلام السياسي، قواعد يمكن، في نهاية الأمر، إرجاعها في نهاية الأمر إلى قاعدتين عامّتين، ترسمان نوعاً من خارطة الطريق من أجل الإطاحة بالدولة القائمة.

أ- القاعدة العامّة الأولى: تقضي بوجوب المجاهرة بمناصبة العداء للدولة القائمة في بلاد الإسلام حاليّاً، وليس مجرّد الاكتفاء في ذلك بالاعتقاد القلبي.

ب- القاعدة الكليّة الثانية: الاجتهاد في تسطير أساليب العداء الفعّال تجاه تلك الدولة، وبالتالي الشروع في الإجراءات العمليّة للإطاحة بالدولة القائمة.

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

أوردنا، أعلاه، المهمّات والخصائص الأساسيّة التي يرى أبو محمّد عاصم المقدسي أنّها تلازم «ملّة إبراهيم»، فليس تكون بانتفائها، أو في غياب أحدها. ورأينا أنّ المقدسي المذكور لا يكفّ عن التنبيه إلى أنّ «ملّة إبراهيم» (وهي جوهر دولة الخلافة، أو ما يلزم أن يكون إحقاقه غاية لقيام دولة الخلافة، أو الدولة الإسلاميّة الحقّ (نكرّر هذا القول بغية التذكير)) أمر «لا يتحقّق في زماننا هذا بدراسة التوحيد، ومعرفة أقسامه وأنواعه الثلاثة معرفة نظريّة وحسب، مع السكوت عن أهل الباطل، وعدم إعلان وإظهار البراءة من باطلهم»[34]. ويضيف المقدسي المذكور، في موقع آخر من النصّ ذاته، مؤكّداً فكرته بالاستناد إلى قول أحد شيوخ الوهابيّة: «ويقول الشيخ إسحاق بن عبد الرحمن: ولا يكفي بغضهم بالقلب، بل لا بدّ من إظهار العداوة والبغضاء (...) فلا بدّ من التصريح بالعداوة، وتكفيرهم جهاراً، والمفارقة بالبدن. ومعنى العداوة أن

33- القول لصالح سرية (قائد جماعة التحرير في مصر، أعدم في سنة 1976م)، أورده هاني نسيرة في «تأويل فكر ابن تيمية لدى الجماعات الدينيّة في مصر»، (مخطوطة تفضل المؤلف بإطلاعنا عليها).

34- المقدسي، أبو عاصم، ملة إبراهيم ودعوة الأنبياء المرسلين، موقع منبر التوحيد والجهاد على الشبكة almaqdese.net ص15.

تكون في عدوة والضدّ في عدوة أخرى»[35]. والمجاهرة بمناصبة العداء تعني، في عبارة أخرى، الحرص على الالتزام بالمبدأ الكلّي الأسمى الذي يصدر عنه دعاة الإسلام، ويقرنون به تحقق الدولة الإسلاميّة، المبدأ الذي يصوغه الزوج المفهومي الذي عرضنا له في الفصل الأول: الولاء/ البراء.

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

ما ننعته بالقاعدة الكليّة الثانية فيما كان متّصلاً بوجوب الإطاحة بالدولة القائمة في بلدان الإسلام حاليّاً، تمهيداً ضروريّاً للشروع العملي في تشييد دولة الخلافة، هو ما أمكننا استنباطه أيضاً من نصوص الإسلام السياسي. إنّه، على وجه التحديد، ما ورد في تلك النصوص في صيغة التحذير من إحسان الظنّ بالدول القائمة تارة، وما اتّخذ صفة التحذير من الإسهام غير المقصود في تقوية شوكة الدولة القائمة حاليّاً عوض إضعافها، كما هو مطلوب من أهل «ملّة إبراهيم».

فأمّا إحسان الظنّ بالدولة القائمة حاليّاً في العالم الإسلامي؛ فإنّ مظاهره عند داعية الإسلام السياسي عديدة، وقد يذكر منها تخصيص معاهد ومدارس للدرس الديني من قبل الدول القائمة. غير أنّ الأمر، عند المقدسي، لا يتجاوز في الواقع «التوحيد النظري»، فذلك كلّه لا يضير تلك الدول في شيء ما دام «لا يخرج إلى الواقع والتطبيق (...)، وإنّنا نشاهد هذا واضحاً في الدولة المسمّاة السعودية»، «فإنّها تغرّ الناس بتشجيعها للتوحيد، وكتب التوحيد، وبسماحها، بل وحثها للعلماء على محاربة القبور، والصوفيّة، وشرك التمائم...»[36].

وأمّا الإسهام غير الواعي في تقوية الدول القائمة في بلاد الإسلام فطرقه عديدة، والمقدسي يحذّر منها «الدخول في طاعتهم، والاطمئنان إليهم، والمشي في ركابهم، وتكثير سوادهم عن طريق الوظائف التي تعينهم على باطلهم، أو تثبت حكوماتهم، أو تنفذ قوانينهم الباطلة كالجيش، والشرطة، والمباحث»[37]. وإذاً فإنّ واجب اتباع ملة إبراهيم يفرض على أهل الإسلام الصحيح أن يمتنعوا عن الانخراط في سلك الدولة، وقبول ما تتيحه من وظائف، كما يقتضي الامتناع عن التعلّم في مدارس تلك الدول، وفي معاهدها. وبموجب المنطق ذاته يكون النهي عن الصلاة في المساجد الموجودة في تلك الدول «فقد توضع يافطة على مسجد لا تنطبق عليه الصفة الشرعيّة لمساجد الله (...) هناك مساجد لا أستطيع أن أعرف على أيّ شيء أسّست، هل على التقوى أم على غير ذلك (...) بل تستخدم وسيلة من وسائل الإعلام ومؤسّسات الدولة

35- المرجع نفسه، ص19.
36- المرجع نفسه، ص16.
37- المرجع نفسه، ص27.

لترويج ما يراه الحاكم، وهي بالتالي تابعة، من الناحية السياسيّة والتوجيهيّة، إلى غير مراد الله، بل هي حرب عليه»[38]. يغدو المسجد ذاته، بموجب هذا المنطق، جهازاً من «أجهزة الدولة الإيديولوجيّة» كما يقول الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير، ويكون الامتناع عن الصلاة في مساجد الدولة عملاً نضاليّاً، يستهدف مناصبة العداء الرمزي للدولة.

إذا كانت الإطاحة بالدولة القائمة في بلاد الإسلام حاليّاً تدخل في باب الواجب الذي لا يمكن التفريط فيه، أو إغفاله، فإنّ الأمر يكون أمر حرب وقتال إذاً. والقتال من أجل إقامة دولة الخلافة مدار الإسلام السياسي، وهو، كما يقول القدماء، سنام الدعوة ومقصدها. من ثمّ فنحن نصير إلى السؤال الثالث الذي تطرحه طبيعة الدولة الإسلاميّة: لماذا كان القتال واجباً لا يمكن التفريط فيه؟

3- واجب القتال: جهاد الورق وجهاد الإرهاب

لا يكون الجهاد جهاداً حقاً إلّا متى كان «شّدة، وغلظة، وإرهاباً، وتشريداً، وكلّ الذين يتعلّمون الجهاد النظري، أي: يتعلّمون الجهاد على الورق فقط، لن يستوعبوا هذه النقطة جيّداً»[39]. ذلك ما يقرّره زعماء الإسلام السياسي، ويوافقون عليه، وإن اختلفت العبارة في بعض الأحيان. قد تبدو بين أصحاب النصوص الأكثر تداولاً في أوساط أتباع الإسلام السياسي اختلافات في بعض الجزئيّات، بل قد يبلغ الأمر درجة الخلاف حول بعض القضايا الفرعيّة، غير أنّ الأساس يظلّ واحداً. فنحن، على سبيل المثال، نجد الطرطوسي، يخالف صاحب (**الأقوال المهديّة في العمليّات الاستشهاديّة**) في الحكم على العمليّات الإرهابيّة التي يفجّر فيها الشخص الذي ينفذ العمليّة نفسه، فحيث يعدّها تركي البنعلي (مؤلف الكتاب المشار إليه) عملاً استشهاديّاً، لا يختلف في شيء عمّا يقدم عليه المحارب في ساحة الوغى دفاعاً عن الإسلام، يرى الطرطوسي في ذلك انحرافاً، فهو يقول عن الذين يقدمون على تفجير أنفسهم في العمليّات الإرهابيّة إنّهم قد «قصدوا الآمنين شرعاً في أسواقهم، ومساكنهم (...) من خلال العمليّات المسمّاة خطأ بالاستشهاديّة»[40]. غير أنّ الطرطوسي هذا، مع إعلان مخالفته، ورفضه إطلاق صفة الاستشهاد على عمليّات مماثلة، لا يرى في تلك العمليّات الانتحاريّة جرماً يستوجب الشجب والإدانة. ربّما صحّ القول إنّه يلتمس لهم العذر (بل الأعذار) فيما أقدموا عليه من فعل، فالذين يقدمون على عمل مماثل هم عند الطرطوسي قوم «وضعوا السلاح في مواضع ينبغي رفعه، ورفعوه في مواضع أخرى ينبغي وضعه (...) انشغلوا في المتشابه على حساب المحكم رغم

38- أقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى (أمير جماعة المسلمين/ التكفير والهجرة)، أمام محكمة أمن الدولة في مصر، أورده أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح، مصدر سابق، 65/1.

39- ناجي، أبو بكر، إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة، ص31.

40- الطرطوسي، عبد المنعم حليمة، أبو بصير، مصطلحات ومفاهيم شرعيّة، مصدر سابق، ص35.

توافره»[41]. ذهلوا عن المحكم، وأشغلوا بما كان مدعاة للالتباس، فأمّا في العمق، فإنّهم لا يخرجون عن المعنى البعيد للجهاد. وشتّان بين هذا الموقف الذي يقفه الطرطوسي من العمليّات الانتحاريّة وبين ما نجده، على سبيل المثال، عند أبي حامد الغزالي.

يورد الغزالي في كتابه (**المستصفى من علم الأصول**) حكاية يستشهد بها علماء الأصول كثيراً، حول ما إذا كان من الجائز التضحية بالأقليّة القليلة من أجل إنقاذ الكثرة الكثيرة من الناس. لو افترضنا أنّ مجموعة من البغاة استولوا على حصن، ثمّ تترّسوا بجماعة من الناس (جعلوا منهم درعاً بشريّاً)، وكان إنقاذ مئات الأسرى في الحصن يستلزم التضحية بالجماعة التي جعل منها المجرمون درعاً بشريّاً يحتمون به، فهل يجوز شرعاً التضحية بالمجموعة الصغيرة من أجل إنقاذ المئات من المأسورين؟[42]. والجواب عند الغزالي نفي قاطع، وهو يحتجّ لرأيه بحديث نبوي يقضي بأنّ إراقة محجمة من دم امرئ مسلم أشدّ فظاعة عند الله من تحطيم الكعبة. والعبرة من الحديث عند صاحب (**المستصفى**) هي الإعلاء من شأن الروح الإنسانيّة، ووجوب صيانتها بكلّ سبيل.

والأساس مشترك بين دعاة الإسلام السياسي، مع ما يبدو أحياناً من اختلاف بينهم في بعض القضايا، في معنى الجهاد أوّلاً وأساساً. فالجهاد، كما يعرفه الطرطوسي «من المجاهدة، وبذل الجهد، وحمل النفس على استفراغ طاقتها في قتال العدو ودفعه». والجهاد لا يكون كذلك إلّا إذا كان من أجل أغراض شرعيّة، وإلّا فهو انحراف «لا يجوز إنزال أغراض الجهاد منزلة الغاية منه، فيقال: نقاتل في سبيل الأوطان»[43]، وهو في هذا موافق لما يقوله المقدسي، ولما يراه صاحب (**إدارة التوحّش**)، وهؤلاء جميعهم مخالفون في ذلك لما ذهب إليه زعماء الفكر السلفي الكلاسيكي؛ إذ كانوا يرون في الفداء، وفي حمل السلاح من أجل تحرير الأوطان، وطرد المستعمر، جهاداً شرعيّاً، ويعدّون الهالك فيه شهيداً. ودعاة الإسلام السياسي يجمعون على الاستخفاف بمن يتحدّث عن «جهاد النفس»، فهم يرون فيه سلبيّة، وخنوعاً، وذهولاً تامّاً عن معنى الجهاد الذي يعني الشدّة، والغلظة، والإرهاب (كما رأينا في التعريف الوارد أعلاه) ولا يرون الجهاد إلّا مستلزماً للقتل، ومقترناً به.

نجد دعاة الإسلام السياسي يتفقون جميعاً على اعتبار الجهاد فرض عين (لا فرض كفاية) خلافاً لما يقرّره فقهاء الإسلام الكبار. فهذا أبو إسحاق الشاطبي صاحب (**الموافقات**) و(**الاعتصام**) ومن تعلم مكانته بين كبار المجتهدين في الإسلام يعدّ الجهاد من الفروض الكفائيّة، ويقرنه بشروط ثقيلة «إنّما يتعيّن القيام به

41- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

42- الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمّد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، (د.ت)، ص253-259.

43- الطرطوسي، مصطلحات ومفاهيم شرعيّة، مصدر سابق، ص35.

على من فيه نجدة وشجاعة»[44]. وهذا الشيخ عبد الله دراز (محقق الموافقات)، ومن لا تجهل مكانته بدوره بين علماء الإسلام المعاصرين، يكتب شارحاً للشاطبي، ومعقباً عليه في موضع آخر من (**الموافقات**) حيث يسوّي بين «الجهاد، وتعليم العلم، وإقامة الصناعات المهمّة» مضيفاً «فهذه كلها فروض كفايات»[45].

ونقول في ملاحظة أخيرة: إنّ كلّ دعاة الإسلام السياسي الذين وقفنا على نصوصهم يجمعون على القول: إنّ القاصر الذي يرغب في الخروج إلى الجهاد لا يكون في حاجة إلى طلب الإذن من الولي، خلافاً لما تقرّره كتب الفقه في الإسلام؛ إذ يجمعون على التقرير أنّ إذن الولي شرط صحّة في حقّ القاصر؛ الذي يظهر رغبة في الخروج إلى الجهاد. كما أنّ دعاة الإسلام السياسي يخالفون عموم فقهاء الإسلام، حيث يجنح هؤلاء إلى إعفاء المرأة من الجهاد، كما يعفون من كان عائلاً لأسرته، وهذا ما لا يقول به فقهاء الإسلام السياسي.

لكلّ هذه الأسباب التي وقفنا عندها، ولأسباب أخرى تتفرّع عنها في خطاب الإسلام السياسي، يكون الجهاد واجباً بحسبانه الطريق الأوحد لإحقاق الدولة الإسلاميّة. وإذا كان كذلك، فإنّ الموت لا يغدو أمراً طبيعيّاً فقط، يكون الانتهاء إليه في القتال، لا، بل إنّه يكون استشهاداً، له كلّ الحمولة الوجدانيّة والدينيّة التي تكون للشهادة. وزعيم الإسلام السياسي يستدعي تاريخ الإسلام ورموزه؛ التي تكتسي الشهادة فيها مضامين عديدة. «خروج الإمام الحسين بن علي رضي الله عنه على يزيد بن معاوية لإعادة المجتمع للتلاحم مع المنهج (...) ليس حادثة دمويّة، بل هو نوع من الاختيار الواعي الذي يؤكّد صلابة من يقدم عليه»[46]. يجرّد داعية الإسلام السياسي موقعة كربلاء من النظرة الشيعيّة التي اعتدنا سماعها من دعاة الشيعة؛ لكي يحمّلها مضامين جديدة (المجتمع، التلاحم، الاختيار الواعي...) فيوظّفها توظيفاً جديداً، ربّما كان -أحياناً- في عنفوان الصراع مع الشيعة ذاتها.

لا يقف الأمر في نظريّة الجهاد في الإسلام السياسي عند هذا القدر من الإعلاء من شأن الاستشهاد، ومن التغنّي بجماله، بل إنّه يتجاوز ذلك ليكون دليلاً يرسمه الداعية للمناضل من أجل القضيّة المركزيّة التي يدافع الإسلام السياسي عنها، وهي الإطاحة بالدولة القائمة في بلاد الإسلام شرطاً ضروريّاً، وكافياً (كما يقول المناطقة) من أجل إقامة الدولة الإسلاميّة المنشودة. ولقد تعدّدت النصوص التي تتحدّث عن «العدّة» و«الإعداد»، وتنوّعت، وكثر تداولها في أوساط دعاة الإسلام السياسي، وتنافس «المناضلون» في تحميلها من المواقع على الشبكة. وحيث إنّه قد سبقت منّي الإشارة إلى أحد تلك النصوص (**الأقوال المهديّة في**

44- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، 175/1.

45- المرجع نفسه، 380/3-381.

46- حبيب، كمال السعيد، وثيقة الإحياء الإسلامي، أورده أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح، مصدر سابق، 221/2.

العمليّات الاستشهاديّة) فإنّي أرى من المفيد أن أقف بالقارئ وقفة قصيرة عند الكيفيّة التي يتمّ بها التنظير للعمليّات الانتحاريّة.

يستدلّ صاحب النصّ المشار إليه على صحّة العمليّات الانتحاريّة (وهو يصفها، بطبيعة الأمر، بالعمليّات الاستشهاديّة) بقوله تعالى في الآية (111) من سورة التوبة {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ}. يقول تركي بن مبارك البنعلي (مؤلف النصّ المشار إليه):

«قال الدكتور أحمد محمّد نور: هل يمكن أن يقتَل الرجل (بفتح التاء) ويقتُل (بضمّ التاء)؟ نعم، يمكن، العمليّات الاستشهاديّة، مثلاً. وقال الشيخ الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب: فلا فرق عند من باع نفسه لربّه بين رصاصة يستقبلها في صدر، مقبل غير مدبر، وبين حزام ينسف به الأعداء، وإن قطع النياط ومزّق الأشلاء. (**الدلائل الجليّة على مشروعيّة العمليّات الاستشهاديّة**) (...) قال الشيخ المحدّث سليمان العلوان: إنّ من ألقى بنفسه في أرض العدو، أو اقتحم في جيوش الكفرة المعتدين، أو لغّم نفسه بمتفجّرات بقصد التنكيل بالعدو، وزرع الرعب في قلوبهم، ومحو الكفر، ومحق أهله، وطردهم من أراضي المسلمين؛ فقد نال أجر الشهداء والمجاهدين الصادقين (**الفتاوى النديّة في العمليّات الاستشهاديّة**)»[47].

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

الحقّ أنّ «الدولة الدينيّة» كما ينعت أبو الأعلى المودودي الدولة التي تطمح أن تكون «نيابة تامّة عن النبوّة»، أو «دولة الخلافة» لا تملك أن تحيد عن البرنامج الذي اختطّته لنفسها منذ المقدّمات العامّة التي صدرت عنها. فليس ما يقرّره تركي البنعلي في شأن «العمليّات الاستشهاديّة» أو ما يقوله المقدسي في الجهاد، وما يبدو أنّ الطرطوسي يخالفه فيه بعض المخالفة، وليس ما رأينا من «بيانات» بعض الجهاديّات السلفيّة، ليست كلّ الآراء والأقوال التي عرضنا لها في محاولة رصدنا لمعالم دولة الخلافة في الإسلام السياسي سوى توضيح وتأكيد للطبيعة التي تجعل من هذه الدولة نمطاً من التصوّر لا يختلف فقط عن كلّ أنماط وتصوّرات الدولة في الإسلام، سواء تعلق الأمر بما ننعته بالفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي أم بالفكر الإسلامي في عصر النهضة، بل إنّه نمط من التصوّر يتحدّد بالسلب التام بالنسبة إلى التصوّر الإسلامي لكلٍّ من الدولة والحكم.

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

أمّا القول: إنّ دولة الخلافة، في فكر الإسلام السياسي، تمثل في صورة النقيض المطلق للدولة الحديثة، فذلك ما يقوله، ويؤكّد القول فيه، كلّ دعاة الإسلام السياسي. بيد أنّنا نكون في أشدّ الحاجة إلى استحضار نظريّة الدولة، ومكوّناتها في الفكر السياسي الحديث، وكذا بنيتها الحقوقيّة، كما ينحتها الفقه الدستوري المعاصر. نحن في حاجة إلى ذلك، أخذاً بالمبدأ العام البسيط الذي يقضي أنّ الأشياء تتميّز بأضدّادها، نقارن، إذاً بين الدولتين (الحديثة و«دولة الخلافة») وذلك لدواعٍ بيداغوجيّة أساساً.

صفوة القول عندنا: إنّ الدولة الحديثة تقبل التحديد من جهتين: الأولى: أنّها دولة مدار القول فيها هو السيادة، وما يستتبعها من الناحية الفلسفيّة، والتشريعيّة، فهي، إذاً، دولة السيادة. والثانية: أنّ قطب الرحى في هذه الدولة هو المواطن، فالدولة الحديثة، إذاً، دولة المواطن. وحيث إنّ الدولة الحديثة تقرن وجودها بالرفع من شأن القانون عالياً، فلا سيادة على الحقيقة إلّا بالخضوع للقانون، وبالرفع من شأنه عالياً، فإنّها تجعل من دولة القانون شعاراً لها، فهي، إذاً، دولة القانون، وهذا من جهة. ومن حيث إنّها تعدّ حريّة المواطن وإسعاده هدفاً تجعله أمام ناظريها، فإنّها تكون دولة المواطن، وهذا من جهة أخرى.

فإذا كانت دولة الخلافة في فكر الإسلام السياسي تعدّ نفسها النقيض والضدّ بالنسبة إلى الدولة الحديثة، فإنّها، بالضرورة، دولة «اللّاسيادة» من جهة أولى، ودولة «اللّا مواطن» من جهة ثانية. لا شيء، في العمق، يضيرها من قبول النعتين، وحمل الصفتين. ذلك ما نسعى إلى تبينه في الفصلين الآتيين.

بيبليوغرافيا:

- أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح (الجزء الأوّل- الرافضون)، منشورات رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991م.
- البنعلي، تركي بن مبارك، الأقوال المهديّة في العمليّات الاستشهاديّة، منبر التوحيد والجهاد (موقع على الشبكة).
- حوى، سعيد، جند الله ثقافة وأخلاقاً، دار السلام، القاهرة، 2005م.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- عبده، محمّد، الإسلام والنصرانيّة في معركة العلم والمدنية، ضمن الأعمال الكاملة التي نشرها محمّد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 2006م.
- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، تقديم رضوان السيد، جداول، بيروت، 2011م.
- علال الفاسي، النقد الذاتي، مؤسّسة علال الفاسي، الرباط، ط8، 2008م.
- العلوي، سعيد بن سعيد، العدالة أوّلاً (من وعي التغيير إلى تغيير الوعي)، دار رؤية، القاهرة، 2015م.
- الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمّد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، (د.ت).
- الطرطوسي، عبد المنعم حليمة، أبو بصير، مصطلحات ومفاهيم شرعيّة، موقع على الشبكة.
- الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق مجدي سعيد، منشورات مكتبة الإسكندريّة، 2011م.
- المقدسي، أبوعاصم، ملّة إبراهيم ودعوة الأنبياء المرسلين، موقع منبر التوحيد والجهاد على الشبكة almaqdese.net
- المودودي، أبو الأعلى، نظريّة الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، مراجعة مسعود الندوي ومحمّد عاصم الحداد، دار الفكر، دمشق، 1964م.
- المودودي، أبو الأعلى، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، 2001م.
- المودودي، أبو الأعلى، منهاج الانقلاب الإسلامي، ترجمة مسعود الندوي، دار الفكر، دمشق، 1964م.
- موقع منبر التوحيد والجهاد www.tawhed.ws
- ناجي، أبو بكر، إدارة التوحّش، أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019