

الإسلام السياسي والدولة الإسلامية



سعيد بن سعيد العلوي
باحث مغربي

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

الإسلام السياسي والدولة الإسلامية⁽¹⁾

1- هو عنوان الفصل الأول من كتاب: سعيد بن سعيد العلوي، دولة الإسلام السياسي (وهم الدولة الإسلامية)، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، ط1، 2017، ص ص 4-15.

الملخص:

يمثل هذا الفصل التمهيد الأول بين فصول الكتاب الأربعة التي تكوّنه محاولة في تعريف الإسلام السياسي أو رسم ملامحه الأساسية التي تحدّه وتعيّن معناه. ولما كان غرض المؤلف الانطلاق من بدايات تعريفية متحصّنة من أية إيديولوجيا تمجيدية أو قدحية، فإنّه توخّى لهذا التعريف منهجاً مميزاً تمثل في تعيين الخطوط العامة التي تسطرّ مجمل الدائرة التعريفية لهذا المفهوم. وذلك باتّباع عملية مراوحة بين التعريفين السالب والموجب. ومن هذا المنظور المزدوج، كان خوضه في عدّة محاور تمثل مداخل أساسية في هذا التعريف. وأول هذه المداخل تمثل في تعيين العلاقة بين الإسلام السياسي والدولة الحديثة ذات المرجعية الإسلامية. وإذا كان بحث هذه العلاقة جرى في شكل إجابة عن سؤال: ما العلاقة بين المفهومين، فإنّ محتوى الإجابة كان أن لا علاقة بين الإسلام السياسي والدولة الحديثة ذات المرجعية الإسلامية. وتبعاً لهذا التعيين الأول لأولى معاني التعريف السالب لمفهوم الإسلام السياسي، انطلاقاً من مقارنته بمفهوم الدولة الحديثة ذات المرجعية الإسلامية، كان المرتكز الثاني، في متابعة هذا التعريف، هو خطاب الإسلام السياسي ذاته، وذلك انطلاقاً من منظور موجب في التعريف يبحث في خطاب الإسلام السياسي عن موجّهاته الأساسية، وعناصره الداخلية التي تمثل ثوابت قارة فيه. ومن هذا الجانب يقرّر الباحث أنّ الموجّهات الأساسية لهذا الخطاب تمثلها المعاني الكبرى التالية: وأولها اعتبار الخلافة من أصول الدين، وثانيها تقرير ضرورة إحيائها، وثالثها القول بضرورة محاربة الدولة الحديثة من أجلها، ورابعها تكفير كلّ مخالف لهذا التفكير. فأما الثوابت الداخلية لهذا الخطاب، فتمثّلها الأزواج المفاهيمية الأربعة التي يحددها المؤلف في مقولات: الإسلام والجاهلية، والولاء والبراء، والحاكمية والسيادة، ودولة الخلافة ودولة الطاغوت. وإذا اختزل المؤلف شرح هذه المفاهيم والمقولات، فإنّه يمرّ إلى المدخل التعريفي الثالث الذي يعتمد في هذا التمهيد، والذي يقوم على بحث علاقة الإسلام السياسي بتراث الفكر السياسي الإسلامي في فروع الثلاث التي يمثلها: الكلام، والفقه، والأدب السلطاني، والفكر السياسي النهضوي. وعلى كون هذا البحث ينتهي إلى نفي الأصالة عن هذا التيار، فإنّه من المنظور التعريفي المراوح بين التعريف السالب والتعريف الموجب في هذا الفصل يعيّن ملمحاً ثالثاً للإسلام السياسي هو ملمح المعاصرة. فليس الإسلام السياسي إلا ظاهرة معاصرة، بنت زمانها المعاصر، تجد تفسيرها فيه. وبهذا الملمح الجديد يخلق الباحث دائرة هذا التعريف المركّب للإسلام السياسي بتعيينه صيغة من ظاهرة معاصرة أعمّ هي ظاهرة الإسلاموية. وهو من هذا المنظور إيديولوجيا نضالية كإسلاموية عامة، يوجّهها هدف أكبر هو امتلاك السلطة بأيّة وسيلة كانت، هو الهدف الذي تنبني عليه كامل التأويلية السياسية المنجزة من قبله للإسلام.

بهذه المحاور الأربعة مداخل للتعريف من المنظورين الموجب والسالب، ينجز المؤلف عملية تعريف الإسلام السياسي، في هذا الفصل التمهيد الأول لكتابه.

الفصل:

الإسلام السياسي والدولة الإسلامية

«الدولة الإسلامية دولة شمولية، ربّما أمكنت مقارنتها بالأنظمة الشيوعية، والحكومات الفاشية».

أبو الأعلى المودودي نظرية الإسلام وهديه في السياسة

«الدولة الإسلامية» هي الصيغة الأكثر مناسبة في التعبير عن «الإسلام السياسي»: تصوّراً، وإيديولوجياً، وحركة. و«الإسلام السياسي» هو، في المقابل، القالب الأمثل الذي تكون «الدولة الإسلامية» قابلة أن تفرغ فيه. فلا يكون أحد طرفي العبارة (الإسلام السياسي والدولة الإسلامية) ممكناً إذاً إلا بوجود الآخر، وتحقيقه.

التفكير في العلاقة بين الإسلام السياسي، من جانب أول، والدولة الإسلامية، من جانب ثانٍ، هو ما يسعى هذا الفصل إلى الإبانة عنه، وبسط القول فيه، على نحو يبتغي رفع الغموض، وإمطة اللثام عن قضية شائكة كثر القول فيها. على أن التماس النظر الصحيح في المسألة، وتقصي السبيل التي تسلمنا إلى الوضوح الكافي في الفهم، أمران يحملان على الإجابة عن السؤالين الطبيعيين والمنطقيين اللذين يفرضهما المقام: ما الإسلام السياسي؟ وما الدولة الإسلامية؟ وسيتبين لنا أن كلا السؤالين يستدعيان إثارة أسئلة أخرى عديدة، يأخذ بعضها برقاب بعض. أسئلة منطقية، تكاد تكون تلقائية، إذا لم يكن في الوسع الإجابة عنها، جميعها، على النحو الكافي، أو إذا ظهر أن الأجوبة عنها تبدو متعثرة آناءً، بل وربّما متعذرة آناءً آخر، فإن ذلك لا يعني من بذل الجهد الأقصى في تحرّي الإجابة الصحيحة عنها، واجتناب الالتباس في القول فيها، ما وسع الأمر ذلك.

فما «الإسلام السياسي» أولاً؟

ربّما سارع البعض إلى القول: إنّ «الإسلام السياسي» لا يصحّ اعتماده وصفاً موضوعياً، أو تعبيراً محايداً عن توجه سياسي، أو عن نظر يعبر عن اتجاه له في الواقع أنصار ومؤيّدون، وإنّما هو نعت يطلقه الخصوم، من التيارات كافة التي تلتقي عند مناصبة العداء لكلّ الذين يقولون بمرجعية إسلامية ما في خطابهم السياسي. وإذا كانت الخلافات بين التيارات المشار إليها تكون عميقة في الغالب الأعم من الأحوال، فإنّها تلتقي عند مناهضة ما تقول عنه إنّه «الإسلام السياسي» استثناءً، أو تهويلاً، أو هما معاً. وقد يقع الاحتجاج من قبل القائلين إنّ «الإسلام السياسي» نعت إيديولوجي أكثر ممّا هو تصنيف موضوعي، تتوافر فيه الشروط الدنيا من الموضوعية، والروح العلمية، بما عرفه تاريخ العقائد والفرق الكلامية في الإسلام من منحى مماثل، فالمعتزلة، في نظر خصومهم من أهل السنة خاصّة، هم «قدرية» تارة، وهم يقذفون بنعت

«المعطلة» تارة أخرى. وأهل السنة، في أعين أهل العدل والتوحيد، «حشوية» تارة و«مشبهة» تارة أخرى. والشيعية، كما يصفهم خصومهم من الفرق الإسلامية الأخرى المناوئة، «رافضة». وكل الذين جرى العرف بتصنيفهم في عداد «الخوارج» نسبة إلى خروجهم على علي بن أبي طالب فيما ارتضاه من التحكيم (وكلمة «الخروج» تقابل المعنى الذي يفيد لفظ «الثورة» في لغتنا اليوم) يرون في تسميتهم بالخوارج نوعاً من التحقير، أو الظلم على الأقل. فعبارة «الإسلام السياسي» هي، قياساً على ما ذكرنا، تدخل في باب النعوت والصفات التي يلوح بها الأعداء والخصوم، ومن ثمّ فالعبارة تكون من باب اللغو الذي لا يعتد به في الكلام المسؤول. وقد يضيف هؤلاء المعترضون، ويحقّ لهم ذلك، أنّ الذين يلوّحون بالنعت المشار إليه لا يكتفون فقط بجعل كلّ الذين يشيرون إلى الإسلام (في معرض الحديث في السياسة، أو القول في الدولة) في صعيد واحد، بل إنهم، فضلاً عن ذلك، يخلطون بين ما يقولون عنه إنه «الإسلام السياسي» وبين النزعة (أو النزعات) الإسلامية. والحال أنّ الأمر لا يكون كذلك، حتى بالنسبة إلى النمذجة التي يأخذون بها. والحقّ أنّنا قد وجدنا الشأن كذلك في كتابات العديد من الدارسين الغربيين خاصّة، والحقّ، أيضاً، أنّ مسألة المرجعية الإسلامية تحتل دلالات شتّى، وتستوجب وقفة توضيحية ضرورية. (ومن ثمّ فستظلّ العبارة في حديثنا موضوع تحفظ فيها، ومن ثمّ جعلناها بين مزدوجتين، ما لم نطمئن إلى ما يبرّر إطلاق النعت المذكور).

إذا ما تصفّحنا الدستور المغربي؛ فنحن نجد أنّ الوثيقة التشريعية المغربية العليا تقضي، في تصدير الدستور، بأنّ المغرب «دولة إسلامية ذات سيادة». كما نجد أنّ الفصل الثالث من الدستور المذكور ينصّ على أنّ «الإسلام دين الدولة». وليس المغرب ينفرد، من بين البلدان العربية، على التنصيص في القانون الأسمى للدولة على الصفة الإسلامية للدولة، ولا على عدّ الإسلام المعين الأعلى الذي تستمدّ منه القوانين. ومع ذلك فنحن نلاحظ أنّ الدستور نفسه يؤكّد (في الفصل السابع) حظر تأسيس الأحزاب السياسية على أساس قاعدة دينية، أو اثنية، أو جهوية، أو لغوية؛ إذ أنّ الفصل المذكور يعدّ أنّ التأسيس على أساس قاعدة مماثلة يتّصف بالتمييز المرفوض دستورياً من جانب، كما يعدّه، من جانب آخر، «متنافياً مع حقوق الإنسان». ومرة ثانية نوّكد أنّ المغرب لا ينفرد من بين الدول العربية (والدول الإسلامية غير العربية أيضاً) بسلوك هذا المنحى. ونحن لو اطلعنا على البيانات التي أصدرها الأزهر عن الحريات العامة، وعن الدولة المدنية، لوجدنا فيها حديثاً صريحاً عن «دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية». ودلالة هذا القول الأخير هي القول بانتفاء التعارض بين «الدولة المدنية» (والقصد بها، في نهاية التحليل، هو الدولة الحديثة، أو الدولة كما يحدها الفقه الدستوري المعاصر) وبين المرجعية الإسلامية لتلك الدولة. وإذا كان البعض يرى في هذا القول التباساً، أو جمعاً لما يتعدّر فيه الجمع، فإنّ فيه - على كلّ - نفياً لمقولة «الدولة الإسلامية»، وهذه، كما سنتبين ذلك، بعد قليل، عماد نظرية الإسلام السياسي، وماهية الدولة في تلك النظرية.

لا يكفي، في الحديث عن الدولة، استحضار كلمة «إسلام»، ولا الحديث عن اعتبار الدين الإسلامي ديناً رسمياً للدولة حتى نكون في صلب الحديث عن «الدولة الإسلامية» كما يفهمها، أو يتحدّث عنها دعاة «الإسلام السياسي». فلو أننا عرضنا المسألة على هذا النحو لارتكبنا، في التقدير الأدنى، خطأين جسيمين؛ أولهما، أنّ دساتير الدول التي تنعت الدولة فيها نفسها بالبلد الإسلامي، وتصرّح باعتمادها الإسلام ديناً للدولة، تكشف عن انتمائها للدولة الحديثة. بمكوناتها المؤسساتية كافة، وتحرص على تأكيد صفة «الدولة ذات السيادة»، والحال أنّ دولة «الإسلام السياسي» تظاهر بمعاداة الدولة الحديثة نظاماً، ومؤسسات، وتقول، وتكرّر القول: إنّ ماهية الدولة التي يتوق «الإسلام السياسي» إلى إقامة صرحها تنسف مبدأ السيادة من أساسه. وثاني الخطأين الشنيعين هو أنّ العداء مستحكم بين الدول التي تتحدّث عن المرجعية الإسلامية وبين «الدولة الإسلامية» التي تجعل «الإسلام السياسي» هدفاً أساسياً لها لإقامتها، وليس يكون ذلك ممكناً إلا بالإطاحة بالدولة الحديثة «ذات المرجعية الإسلامية»؛ إذ إنّ هذه الأخيرة في قاموس «الإسلام السياسي» «دولة الطاغوت»، والهدف الصريح المعلن هو الإطاحة بهذه الدولة. وهل نحن في حاجة إلى القول، من جهة ثانية: إنّ إعلان الحرب على «دولة الإسلام السياسي» من قبل الدولة الإسلامية ذات المرجعية الإسلامية؛ ليس ممّا هو في حاجة إلى تقديم الدليل عليه؟ قد يكفي في ذلك أن ننتبه إلى ما تطفح به نشرات الأخبار، وتقارير وزارات الداخلية في مختلف بلاد ودول «المرجعية الإسلامية» حتى ننتبين حجم العداء المتبادل بين أنصار «الدولة الإسلامية» وبين الدولة (= الحديثة)، كما تحضر معنى وتشريعات في دساتير مختلف البلدان العربية والإسلامية غير العربية أيضاً.

يلزم، إذًا، في الحديث عن الصلة بين الإسلام وبين «الدولة الإسلامية»، أن نسلّك سبيلاً مغايراً لما اعتادت جمهرة الدارسين القيام به في هذا الصدد. نقصد بهذا القول أننا في حاجة إلى اتباع منهجية أكثر صرامة. لسنا ندّعي بهذا أننا نسلّك طريق المعرفة العلمية الصحيحة، أو أننا لا نخشى الوقوع في الزلل، فهذا الأمر الأخير يظلّ وارداً دوماً طالما كنّا نقدم على مغامرة الفهم. ربّما كنّا في الواقع بصدد تجريب منهج لسنا، حتى الآن، مطمئنين إلى منهج غيره، يكون في المقاربة أكثر دقة وبعداً عن الخلل. والذي يبدو لنا أنّه المنهج الأكثر ملاءمة لما نحن مقبلون عليه من فحص؛ هو أن نجرب القيام بعملية مسح شامل لعينة كبيرة من النصوص التي كتبها دعاة «الإسلام السياسي»، أو كانوا يحتكمون إليها.

تسلّمنا القراءة الاستنباطية-الاستقرائية إلى استخلاص السمات العامة الأربع الآتية في خطاب «الإسلام السياسي»:

1- السمة الأولى: المحورية، هي التقرير بأن الخلافة ليست مؤسسة سياسية وكفى، وليست المؤسسة العليا التي يوكل إليها إدارة الشأن السياسي في الإسلام، يتعين القول الصريح: إن الخلافة ركن من أركان الدين. والقول إن الخلافة ركن من أركان الدين قول يعني أن هذه المسألة ترجع إلى العقيدة، وأصول الدين. ذلك أن ما كان معدوداً في أركان الدين يُعدّ ممّا لا يستقيم أمر الدين إلا بوجوده، فإذا كان غائباً، فلا بدّ من تحقيقه، والأمة جمعاء تأثم بذلك الغياب. ينتج عن هذا منطقاً، وشرعاً (من جهة نظر دعاة «الإسلام السياسي» طبعاً) أن إعادة الخلافة إلى الوجود الفعلي واجب، بل فرض عين على كل مسلم (ذكراً كان أو أنثى).

2- السمة الثانية: وهي ملازم منطقي للسمة الأولى، هي التسليم بوجود العمل بكلّ سبيل من أجل إحياء الخلافة، وإذا لم يكن هناك من سبيل آخر سوى اللجوء إلى العنف، فليكن الأمر كذلك.

3- من الناحية العملية ينتج عن هذا الاعتقاد الأخير أمران اثنان حتميَّان، من اجتماعهما ترسم ملامح السمة الثالثة؛ أول الأمرين: هو السعي إلى امتلاك السلطة التنفيذية خارجاً عن الطرق السياسية الحديثة المشروعة، وثاني الأمرين: معاداة الدولة الحديثة (فلسفة، ومؤسسات، ونظماً) والعمل على الإطاحة بها بكلّ السبل الممكنة. وحيث إن الاختيار الوحيد الموجود هو «الجهاد»، فليكن الأمر كذلك، مع الإقرار بأن الجهاد فرض عين على مجموع أفراد الأمة، بما في ذلك من هم دون سنّ الحلم. والأمران، متى تمعنا فيهما قليلاً، وجهان لعملة واحدة، فليس يكون أحد وجهي العملة ممكناً إلا بوجود الوجه الآخر.

4- السمة الرابعة، وهي من مستلزمات الاعتقاد الصحيح عند دعاة «الإسلام السياسي»، هي القول بتكفير المخالف في الاعتقاد. فالمبدأ الأسمى عند هؤلاء الأقوام، والقاعدة الذهبية التي ترتدّ إليها كلّ القواعد الأخرى، هي تلك التي تقضي بتكفير كلّ من كان مخالفاً في الاعتقاد بأن الخلافة ركن من أركان الدين، فلا يستقيم معنى الدين وأمره إلا بتحقيقها. ثمّ الاعتقاد بجانب ذلك بوجود مخالفة الدولة القائمة، ومحاربتها، ما دام قد تبين أنّه لا سبيل إلى إقامة دولة الخلافة إلاّ بشنّ الحرب على الدولة القائمة في بلاد الإسلام؛ لذلك كان الحال عند دعاة «الإسلام السياسي»، مع اختلاف منازعهم ومشاربهم، هو الأخذ بقسمة ثنائية، قوامها: المؤمنون في جانب، وغير المؤمنين في الجانب الآخر. فكلّ من كان غير مؤمن (= على اعتقاد دعاة «الإسلام السياسي») فهو كافر، وهذه عندهم بديهة لا تستدعي البرهان عليها، بل إنّها، بحسبانها بديهية، لا تحتمل البرهنة عليها. ولست أجد في القول في الفنة (أو الفئات) التي يلزمها حكم التكفير، عند أولئك الدعاة، أفضل من كلام رجل كان يُعدّ، حتى الأمس القريب، أحد شيوخ السلفية الجهادية قبل أن يعلن «مراجعة موقفه». نقرأ لهذا الشيخ:

«هم وإن كانوا لم يكفّروا المجتمع جملة، لكنهم كانوا أسرع الناس إلى تكفير المعين، حتى ما بقي في هذا المجتمع إلا فئة قليلة يرونها ما زالت على الإسلام. فهم يكفّرون الحاكم؛ لأنه لا يحكم بما أنزل الله، وتبعاً لذلك يكفّرون كلّ ذوي المناصب الكبرى في الدولة، وكلّ منتسب لسلك غير مدني من جند، وشرطة، ودرك، وحرّاس سجون، وغيرهم، فهؤلاء أعوان الطواغيت، وحكمه حكمهم. ويكفّرون القضاة؛ لأنّهم يحكمون بالقوانين الوضعيّة المعارضة لأحكام الله، ويكفّرون كلّ زوار الأضرحة والمزارات؛ لكونهم مشركين لله تعالى في عبوديته، ويكفّرون تارك الصلاة؛ لأنّ حكمه عندهم، اتفاقاً، الكفر الأكبر، المخرج من الملة، ويكفّرون نواب البرلمان؛ لأنّهم يشرّعون دون الله، ويكفّرون كلّ من تلفظ بسبّ الله أو الدين، قصد بذلك أم لم يقصد، ويكفّرون كلّ من لم يكفر المشركين على رأيهم، أو لم يكفر اليهود والنصارى، ويكفّرون كلّ من رأوا أنّه استهزأ بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، كمن سخر باللحية، أو لبس القصير من الثياب، ويكفّرون السحرة ومن رضي بفعلهم، ويكفّرون كلّ من عدّوه مظاهراً للمشركين، موالياً لهم، فماذا بقي في المجتمع بعد هؤلاء؟»¹.

لا يبقى في المجتمع بعد من عدّد الشيخ أحد، فذاك -بالضبط- هو ما يقصده دعاة «الإسلام السياسي». وإذا فإنّ صفة الإقصائيين تصحّ في حقّ دعاة الاتجاه الذي نحن بصدد القول فيه، تماماً كما تصدق على كلّ الذين يقولون بقسمة ثنائيّة يكون فيها كلّ من كان نقيضاً لمنزع الإيمان، كما أسلم به «غيراً» بالنسبة إليّ. وبموجب المنطق هذا يكون، داخل المجتمع الإنساني، كلّ من كان مخالفاً لي ضديّ، وبالتالي عدوّاً من تحقّق لي محاربتة، في أضعف الإيمان، خصماً يتعيّن الاحتراس منه.

السمات الأربع المذكورة أعلاه هي ما يشكّل موجهات خطاب «الإسلام السياسي»، ومن ثمّ يرسم القالب الذي يفرغ فيه ذلك الخطاب. فما الشأن، الآن، في بنية هذا الخطاب من حيث مكوناته الذاتيّة؟ وما القول في العناصر التي تحكم البناء الداخلي لذلك الخطاب؟

ذلك ما نحاول تبينه في الفقرة الآتية.

كما أسلمتنا قراءة المتن الذي وقفنا عنده إلى استخلاص السمات الأربع المشتركة، التي وقفنا عندها في الفقرة السابقة، فإنّ استنتاج خطاب المتن نفسه يجعلنا نقول كذلك بوجود ثوابت أربعة في ذلك الخطاب. ثوابت تحضر في صورة أزواج مفاهيميّة أربعة، في كلّ زوج منها يقوم التقابل بين طرفين يُعدّ كلّ منهما

1- رفيقي، محمّد أبو حفص، (أحد شبوخ السلفية الجهاديّة المعتقلين سابقاً) - سلسلة مقالات في جريدة «أخبار اليوم» المغربيّة (مراجعات لا تراجمات). العدد 1375 من الجريدة المذكورة، 2015/7/27م.

نقيضاً للآخر. والتقابل بين الضدين المتناقضين هو ما يلقي على الفهم الأضواء الضرورية الكاشفة. نعلم أنّ المناطق (والأخذين منهم بالمنهج الجدلي خاصّة) يرون في التعريف (أو الحدّ) منحى أوّل هو التعريف بالإيجاب (مثلاً: الماء سائل لا طعم له، ولا لون، ولا رائحة)، ومنحى ثانياً هو التعريف بالسلب (الماء غير الخشب، غير النحاس، غير الحجر، غير القلم... إلخ). وليس التعريف بالسلب بأقلّ أهميّة من التعريف بالإيجاب، لا بل إنّه قد يكون، في بعض الأحوال السبيل الوحيد الممكن في المعرفة. ولعلّ الأمر يكون، على العموم، كذلك في المسائل التي تتصل بالوجود السياسي والاجتماعي للإنسان. ولربما كان التعريف بالسلب يلقي على الفهم من الأضواء ما يعجز التعريف بالإيجاب عن تقديمه للباحث. ذلك أنّ أكثر المحاولات للتعريف بالإيجاب لا تكشف، في خاتمة المطاف، إلّا عن زيف وخداع مقصود، أو غير مقصود.

الأزواج المفاهيميّة الأربعة التي يسلمنا إليها استنتاج خطاب «الإسلام السياسي»، في المتن الذي وقفنا عنده، هي: الإسلام/ الجاهليّة، الولاء/ البراء، الحاكميّة/ السيادة، دولة الخلافة/ دولة الطاغوت. وعند كلّ زوج من الأزواج الأربعة هذه تلزماً وقفة قصيرة، تتوخّى الإيجاز والتركيز.

على أنّ بسط القول في المكوّنات الثمانية لهذه الأزواج المفاهيميّة الأربعة هو، في العمق، ما تتوخّاه الفصول الأربعة الأخرى المقبلة.

1 الإسلام/ الجاهليّة:

لا نجد في مرجعيّات «الإسلام السياسي» قولاً أكثر وضوحاً في التعبير عن التقابل بين الحدين (الإسلام/ الجاهليّة) ممّا كتبه الشيخ سيّد قطب: «نحن، اليوم، في جاهليّة كالجاهليّة التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما حولنا جاهليّة: تصوّرات الناس، وعقائدهم، وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير ممّا نحسبه ثقافة إسلاميّة، ومراجع إسلاميّة، وفلسفة إسلاميّة، وتفكيراً إسلاميّاً... هو كذلك من صنع هذه الجاهليّة».²

فهناك الإسلام، وتحديدًا، ما يقصد سيّد قطب أنّه الإسلام، وهناك -في مقابله- الجاهليّة. كلّ ما ليس إسلاماً على النحو الذي يرتضيه أهل «الإسلام السياسي» فهو، في كلمة واحدة تشتمل على الكل، جاهليّة. «لا يعرف الإسلام إلّا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي».³ والشيخ المصري يستمدّ الفكرة بدوره من شيخه الرّوحي الباكستاني أبي الأعلى المودودي، غير أنّه يذهب بالفكرة بعيداً لتغدو

2- قطب، سيّد، معالم في الطريق، دار الشروق، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط8، 1983م، ص 21.

3- المرجع نفسه، ص 116.

بذلك مرجعية عليا في أدبيات «الإسلام السياسي». والنتيجة العملية هي الانتهاء، بالقسمة الثنائية، إلى منحي تبسيطي راديكالي، لا يتردد لحظة واحدة في إصدار الحكم القاطع بتكفير الغير المخالف لما يراه صاحب «معالم في الطريق»، والسائرون على خطوه من بعده.

ثنائية الجاهلية/ الإسلام زوج مفهومي أول ينظم خطاب «الإسلام السياسي»، ويؤسس القاعدة الأساس التي تحكم المنطق الذاتي لذلك الخطاب، وتوجهه.

2- الولاء/ البراء:

القصد بالولاء: موالة «أهل الإسلام»، والانتصار لهم، وسلوك منهجهم في الحياة، والأخذ بما يأخذون به من اعتقاد دون تردد أو تقاعس في نصرتهم. أما البراء (وهي، كما نلاحظ، كلمة تقع من الأذن العربية موقعاً غريباً نوعاً ما)، فالقصد منه التبرؤ من «أهل الجاهلية». يسهب دعاة «الإسلام السياسي» في تعداد أنواع المنتسبين إلى الجاهلية ممن لا يصح إسلام إلا بالتبرؤ منهم، والمجاهرة بمعاداتهم. لا، بل لا يستقيم إسلام المرء إلا متى كان حرباً على «الجاهلية» وأهلها، حرباً مستعرة لا تبقي ولا تذر. فالولاء يعني، في الوقت ذاته، موالة «أهل الإسلام» ومعاداة «أهل الجاهلية»، معاداة لا يكفي فيها الاعتقاد القلبي المضمّر، بل يلزم فيها إعلان الحرب على الجاهلية من حيث إنّ الحرب (والأوجب عندهم أن نقول: الجهاد) «فريضة غائبة» يتعيّن إحيائها، وفرض عين يلزم كلّ مسلم ومسلمة. يمكن القول، في عبارة أخرى، إنّ البراء على الوجه الذي يفهمه دعاة التيار، موضوع الحديث، هو الشرط الضروري والكافي لتحقيق الولاء على الحقيقة، فلا معنى للولاء إلا بالحرص، كلّ الحرص، على البراء من غير المؤمنين، والولاء شرط الإيمان الصحيح، وركن ركين من أركانه عند هؤلاء القوم.

3- الحاكمية/ السيادة:

هذا هو الزوج المفهومي الثالث، والتقابل في طرفي الزوج المفهومي، وكما هو الشأن دوماً في الأزواج المفاهيمية جميعها، تقابل بين مرجعتين اثنتين. تقابل بين منظومتين ثقافيتين، لكلّ منهما بنيته الخاصة بها، ونظامها الذاتي الذي يتعلّق بها، والمنطق الداخلي الذي يحكمها ويوجهها مثلما أنّ لكلّ منهما تاريخيتها، وبالتالي أسباب ظهورها وتكونها، حتى انتهت إلى ما هي عليه.

يحيل مفهوم «السيادة» على الفكر الفلسفي السياسي الحديث، وعلى الفقه الدستوري المعاصر. هو إذاً مفهوم يرجع إلى الفكر الغربي الحديث، ويتّصل بنشأة وتطور المجتمع السياسي الغربي الحديث، وبالتالي

فهو أحد تجليات الحداثة، ونمط من الأنماط التعبيرية التي سلكتها سيرورة التحديث في كل من الدولة، والفكر، والمجتمع الغربي. وأمّا «الحاكمية» (هذه الكلمة الغربية الواقع على الأذن العربية) فهي، كما يشرحها الباكستاني أبو الأعلى المودودي (المنظر الأول لها، والمرجعية العليا المعتمدة عند دعاة «الإسلام السياسي»)، فتعني الأخذ بالقول القرآني الكريم {إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ} [الأنعام: 57]. وإذا كان هذا القول، متى حمل على القصد البعيد منه، ممّا لا يجادل فيه أحد من المسلمين، فإنّ الخلاف الجوهرى بين عموم المسلمين وبين دعاة «الإسلام السياسي» يقوم على الرفض الجازم والمطلق من قبل هؤلاء الأخيرين لتعبير مثل: «السيادة للشعب» أو آخر مثل: «السيادة للأمة»، وفي الرفض المطلق أن يكون الشعب، أو تكون الأمة، مصدرًا في التشريع. وكما أنّ للولاء/ البراء مقتضياته المنطقية والعملية (على نحو ما أشرنا إليه أعلاه) فإنّ للحاكمية مقتضياتها المنطقية والعملية أيضاً، فهي تعني، من جانب أول، رفض الدولة الحديثة (جملة وتفصيلاً) وتعني، من جانب ثانٍ، وجوب إشهار الحرب على تلك الدولة، وكلّ من والاها.

4- دولة الخلافة/ دولة الطاغوت:

قياساً على القول: كلّ ما ليس «إسلاماً» فهو «جاهلية»، يصحّ القول (استناداً إلى المنطق الإقصائي ذاته): كلّ نظام سياسي موجود، أو دولة قائمة، فهي «دولة الطاغوت» ما لم تكن «دولة الخلافة»، أو سعيًا نحوها. فالدولة التي تقرّر في دساتيرها أنّ الشعب مصدر السيادة، أو تعلن أنّ السيادة ترجع إلى الأمة، إنّما هي دولة «الطاغوت» في حكم دعاة دولة «الإسلام السياسي». وكما أنّ للطاغوت أنماطاً شتى من الظهور عند أتباع ما نشير إليه من مذهب (فقد يكون حزباً، أو عقيدة، أو نظاماً في الحكم، أو مؤسسات: برلماناً، مجالس نيابية، تنظيمات مدنية...)، فإنّ للدولة صوراً شتى تتجلى فيها، هي كلّ الصور والتجليات الأخرى المناقضة لدولة الخلافة، والتي ترسم العلامات التي تكون بموجبها مخالفة لهذه الدولة الأخيرة. وحيث إنّ الخطوة الأولى، الضرورية والمنطقية، من أجل إقامة دولة الخلافة هي الإطاحة بدولة الطاغوت (أيّاً كانت تجليات الطاغوت) فإنّ سلوك سبيل العنف، من أجل ذلك، يظهر في صورة الاختيار الوحيد الممكن. والنتيجة البعيدة التي ننتهي إليها هي أنّ الأخذ بهذا السبيل الأخير، استنتاجاً من التسليم بصدق الزوج (الخلافة/ الطاغوت) يشكّل ثابتاً بنوياً رابعاً، وعنصراً فاعلاً من العناصر التي تنتظم بموجب العلاقة التي تقوم بينها لتكوين بنية «الإسلام السياسي».

علينا الآن، استكمالاً لما نراه من أجوبة عن أسئلة ضرورية يقتضيها الفهم الصحيح، أن نجيب عن السؤال التالي: هل في الإمكان أن ننسب «الإسلام السياسي» (في ضوء ما وقفنا عليه من سمات مشتركة

في الخطاب، وما تبين لنا من ثوابت تحكم ذلك الخطاب) إلى الفكر السياسي في الإسلام، سواء تعلّق الأمر بأزمة التأسيس، أو بالحقبة القريبة منّا، تلك التي ننعثها، في المعتاد، بعصر النهضة؟

ما نقصده بأزمة التأسيس في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام؛ هي تلك المراحل التي مرّ بها ذلك الفكر، بدءاً من ظهور الكتب الأولى التي أرّخت للفرق الكلامية في الإسلام، وانتهاء بما جرى العرف على وسمه بكتب النصائح، أو مرايا الأمراء، مروراً بالمصنّفات الكبرى التي عرضت لقضايا التشريع السياسي الفقهي، دون أن نغفل ذكر مصنّفات امتزجت بالفكر الفلسفي الأفلاطوني-الأرسطي (كما هو الشأن عند الفارابي مثلاً) أو نهمل ذلك المؤلف الفريد في الثقافة العربية الإسلامية، ونقصد به (مقدمة ابن خلدون) من حيث إنّه كان للنظر السياسي في «المقدمة» مكانة يصعب وصفها في جملة واحدة. هي إذاً ثلاثة أصناف كبرى من المؤلفات التي تنتسب، في تعبيرات مختلفة، إلى الأدب السياسي في الإسلام: كتب أصول الدين، وكتب الفقه، وكتب النصائح، أو الأدبيات السياسية الحكيمية.

ليس من موضوعنا، بطبيعة الحال، أن نخوض في أمر تلك المصنّفات، ولا أن نعرض لتاريخ الفكر السياسي في الإسلام، ولا أن نغوص فيما أثاره ذلك الفكر من قضايا.⁴ غير أنّ المقام (مقام الجواب عن السؤال المتعلّق بمكانة «الإسلام السياسي» من الفكر السياسي في الإسلام) يقتضي منا وقفة قصيرة، نشير فيها إلى طبيعة الانشغالات الفكرية في كلّ من الأصناف الثلاثة التي ذكرنا أعلاه. نحاول ذلك، إذاً، مع مراعاة مبدئي الإيجاز والوضوح في العبارة.

تعرض كتب أصول الدين (= علم الكلام) الإسلامية للمسألة السياسية في وجهين: الوجه الأوّل، إذ تعرض للفرق الكلامية جملة: المعتزلة، الخوارج، المرجئة، الشيعة، أهل السنة، على نحو تعمل فيه على تلخيص آرائها مع التنبيه إلى الفروق التي تقوم بينها (ذلك ما نجده، على سبيل التمثيل، لا الحصر، عند الشهرستاني في (الملل والنحل)، وعند الأشعري في (مقالات الإسلاميين)، وعند البغدادي في (الفرق بين الفرق). والوجه الثاني، إذ يتناول صاحب الكتاب القضايا الكلامية الكبرى: العالم، الله وصفاته، النبوة... ليكون الفصل الأخير قولاً في الإمامة العظمى، أو الخلافة. (ومن المصنّفات التي سلك أصحابها هذا السبيل نذكر، على سبيل التمثيل طبعاً، وليس الحصر، ما فعله عبد القاهر البغدادي في (أصول الدين)، وعبد الملك الجويني -إمام الحرمين- في (الإرشاد)، وما سلكه أبو حامد الغزالي في (الاقتصاد في الاعتقاد). والواقع أنّ الوجهين معاً يتكاملان. عن الوجه الأوّل نقول: قد يجب التذكير (أو التنبيه بالنسبة إلى جمهور من القراء) أنّ

4- ذلك ما شكّل دائرة اهتمامنا الأكاديمي عبر عدد من العقود. من بين كتاباتنا في الموضوع، انظر على وجه الخصوص: - دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، دار رؤية، القاهرة، ط2، 2009م. - الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار منتدى المعارف، بيروت، ط2، 2010م. - خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، دار رؤية، القاهرة، 2009م.

تصنيف الفرق الكلامية على النحو الذي اشتهرت به (معتزلة، سنة، خوارج، شيعة...) إنما مداره اختلاف الرأي في المسألة السياسية المحورية، وهي مسألة الإمامة العظمى، أو الخلافة. غير أن المسألة ليست، دوماً، بالوضوح والبساطة التي نتحدث بهما اليوم، ذلك أن موضوع الإمامة ظل دائماً متستراً خلف ستائر وأقنعة إيديولوجية؛ إذا كان أصحابها ينجحون في اللجوء إليها حيناً، فإن التوفيق لم يكن محالاً لهم في الأحوال كلها. ذلك ما عملت على توضيحه في دراستي، وأخص بالذكر منها كتابي (الخطاب الأشعري) حيث يتضح كيف أن المسألة السياسية هي العمد والموجه في النظرية الكلامية برمتها.⁵ وعن الوجه الثاني نقول: إن صاحب التصنيف في الموضوعات الكلامية يبسط القول في القضية الكلامية في فصل يفرد لها.

في قول وجيز نقول: إن المباحث الأساسية التي يعرض لها المتكلم في الفصل المتعلق بالإمامة هي كما يأتي: أول القول تساؤل عن الإمامة: أواجبة هي أم غير واجبة؟ وإذا كانت واجبة (والشأن فيها كذلك) فما مدرك وجوبها: أسمع (= النصوص الشرعية الواضحة من كتاب أو سنة) هو أم العقل؟ وثاني الأسئلة: هل تتقرر الإمامة عن طريق النص على وجود إمام بعينه (= وصية أو عهد من الرسول عليه السلام)؟ أم أنها تثبت عن طريق الاختيار، اختيار المسلمين في كل عصر من العصور؟ وثالث الأسئلة: هل يجوز أن يتولى أمر المسلمين رجل يوجد في وقته من هو أفضل منه؟ (وفي لغة المتكلمين: هل تجوز إمامة المفضل مع وجود الأفضل؟). ورابع الأسئلة: هل خلافة الخلفاء الذين تعاقبوا على الخلافة صحيحة على الترتيب الذي تمت به (أبو بكر، فعمرو، فعثمان، فعلي) أم إنها غير ذلك؟ ثم: ما القول فيما حدث بعد مقتل علي بن أبي طالب؟ والسؤال الخامس هو: هل تصح إمامة أكثر من إمام واحد في العصر الواحد، وعلى أي نحو يكون ذلك مقبولاً؟

لسنا نريد أن نسترسل مع علماء الكلام في أسئلة أخرى كثيرة تتفرع عن كل سؤال من الأسئلة الخمسة المطروحة، غير أننا ننبه إلى قضية كانت موضع خلاف عقائدي جوهرية بين الشيعة (مع موقف أقل حدة وراديكالية عند الشيعة الزيدية، مما لا يسمح المقام بالوسع فيه) وهذا من جانب أول، وباقي الفرق الكلامية من جانب ثانٍ (مع فروق بين هذه الفرق الكلامية من معتزلة، وخوارج، ومرجئة، وسنة). والقضية موضع الخلاف الجوهرية هذا هي الآتية: الإمامة عند الشيعة قضية تتصل بجوهر الدين، فهي إذا مسألة اعتقادية، وبالتالي فهي ركن من أركان الدين، أما عند باقي الفرق الكلامية، فهي ليست كذلك، إذ أنه لا علاقة للإمامة بجوهر الدين، هذا مع التسليم بأن نصب الإمام واجب، وبأن الإمامة واجبة.

5- العلوي، سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري، مصدر سابق، انظر الفصول 6، 7، 8.

تلك، إجمالاً، عناصر القول في المسألة السياسيّة عند علماء الكلام، وتلك صورة الإمامة في مصنفات علم الكلام، أو أصول الدين. فعلى أيّ نحو كانت معالجة المسألة السياسيّة عند الفقهاء؟

يبدأ الفقه السياسي في الإسلام، من جهة النظر في مسألة الإمامة، من حيث ما انتهى إليه علم الكلام. يعني هذا القول أنّ التشريع كان هو الهمّ الذي يسكن الفقيه، ويوجّهه. ذلك ما نلمسه، بوضوح تام، منذ الأسطر الأولى من كتاب (الأحكام السلطانيّة) لصاحبه أبي الحسن الماوردي، عمدة المذهب الشافعي في عصره (كما تنعته كتب الطبقات، ومصنّفات الوفيات)، والمفكر الأشعري الذي تبلغ معه النظريّة الأشعرية أبعد مدى وصلت إليه. يتناول الفصل الأوّل من الفصول العشرين، التي يتكوّن منها الكتاب المذكور، مسألة الإمامة. ومنذ الفقرة الأولى من الكتاب يقطع الماوردي بوجوب نصب الإمام، وبأنّ قضيّة وجود حاكم، أو إمام، تستمدّ منه كلّ السلطات التشريعيّة في النظام السياسي الإسلامي، مسألة منتهية. وعلى كلّ فإنّه ليس من شأن الفقيه أن يخوض في قضايا جدليّة مجالها علم أصول الدين، حيث تتقرّر كليّات ومبادئ العلوم كلّها، كما يقول أبو حامد الغزالي.

ومن جهة التشريع الفقهي فإنّ الفقيه يثير القضايا ذات الطبيعة الإجرائيّة المباشرة. من ذلك التنبيه إلى أنّ الإمامة تستوجب أخذ جهتين بعين الاعتبار، لكلّ جهة أحكامها الفقهيّة من الوجوب والمنع، وكذا من حيث الحقوق والواجبات. فأما الجهة الأولى، فهي جهة «أهل الاختيار» (= المرشّحون لتولي منصب الإمامة العظمى). وأما الجهة الثانية، فهي الفئة التي يصحّ لها -نيابة- عن المسلمين جميعاً أن تختار للأمة إماماً (ولهذه الجهة الثانية عند الماوردي، بل عند جمهور رجال الفقه السياسي في الإسلام السنّي، نعت معلوم، فهم «أهل الحلّ والعقد»). والشطر الأخير من التسمية هو نعت للإمامة من حيث مبناها: ذلك أنّ الإمامة عقد يتمّ إمضاؤه بين طرفين: الطرف الأوّل هو المرشّح لها المتوافر فيه شروطها، والطرف الثاني هم «أهل الحلّ والعقد» الذين «يحلّون» و«يعقدون» (كما تعقد العقدة وتحلّ) نيابة عن أهل الإسلام في العصر القائم، وفي دار الإسلام على ما هي عليه.

وحيث إنّ التشريع الفقهي لأحكام الإمامة أمر مستحدث (يصحّ القول فيه: إنّّه ممّا يستدعي اجتهاداً وإعمالاً للعقل الفقهي ما دام لم يُعرف له سابق من قبل)، فإنّ الفقيه يعمد إلى القياس على ما يمكن القياس عليه. والفقيه المشرّع يجد أنّ العقد الأكثر مناسبة للقياس عليه هو عقد النكاح، ولذلك فهو يقيس عليه في التشريع لأحكام الإمامة، من ذلك، مثلاً، الحكم بأنّ الإمامة تكون لمن كان الناس قد عقدوا له قبل غيره، ووجه القياس هو الآتي: إذا فرضنا أنّ أبا البنت قد عقد لابنته بعقد زوّجها بموجبه لزيد، ثمّ تبين بعد ذلك أنّ ابناً له كان يتوهم أنّ أباه قد مات (إذ إنّ غيبة الأب قد طالّت أمداً بعيداً، حتّى توهم الناس أنّه قد مات)، ما حمله

على التصدي لولاية أخته وتزويجها لعمره في تاريخ سابق على عقد النكاح الذي أمضاه الأب، فإنّ العقد الأخير يكون لاغياً؛ لأنّه عقد متأخر. وحيث إنّنا لا نريد أن نتوسّع في أحكام قضية الخلافة، إذ سنعرض لذلك في الفصل المقبل، فإنّنا نكتفي بالقول المجل: إنّ معالجة الفقه لمسألة الخلافة كانت معالجة مبناها ومعناها هو التشريع الفقهي، وما يستوجبه ذلك التشريع من سنّ شروط الصّحة والفساد، والحظر والإباحة، وتحديد ما يلزم الجهات التي تتصل بالإمامة العظمى في الديانة الإسلامية، وفي المجال السياسي الإسلامي إجمالاً. وفي هذه الأمور كلها فإنّ الاستمداد يكون من مصدري التشريع الكبيرين (الكتاب، السنّة) من جانب أول، ويكون الاستمداد، من جانب ثانٍ بعد ذلك، ممّا سار الأمر عليه في التاريخ العيني للإسلام.

تلمزنا، بعد هذا، وقفة قصيرة عند كتب النصائح والأدبيات الحكيمية السياسية.

هذا الصنف الثالث من المؤلفات التي تجعل من المسألة السياسية في الإسلام مادةً لتفكيرها، يعبر في حقيقته عن مظهر قوي من مظاهر الثقافة العربيّة الإسلاميّة في المرحلة التي ننعته بالعصر الكلاسيكي، وهو مظهر الانفتاح الهائل على تراث الحضارات الإنسانية التي كانت معاصرة للفكر الإسلامي في المرحلة التي نشير إليها، مرحلة نهل منها الفكر الإسلامي من التراث الإنساني الموجود أمامه دون كبير تردّد، أو جنوح إلى الانكفاء على الذات. تلك الحضارات هي على وجه الخصوص ثلاث: الفارسيّة، واليونانيّة (بتوسط اللغة السريانيّة)، والهنديّة، وقد يضاف إليها، في بعض الأحوال، شذرات من الأثر الروماني أيضاً. ومن كتب النصائح والآداب السياسيّة الحكيمية، نذكر، تمثيلاً لا جرداً إحصائياً شاملاً، مؤلّفات ابن المقفع (كثيلة ودمنة)، (رسالة الصحابة)، (الأدب الكبير...)، ونذكر ابن قتيبة الدينوري (عيون الأخبار)، ونذكر الماوردي (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أنواع السياسات والحكومات)، (نصيحة الملوك)، (أدب الدنيا والدين). ونذكر الغزالي في كتابه (نصيحة الملوك)، ونذكر (سراج الملوك) للطرطوشي... والقائمة طويلة.

والفكرة المحوريّة، التي تصدر عنها هذه المؤلفات جميعها، هي القول إنّ صلاح الأمم والممالك يكون في صلاح الملوك أولاً، ثمّ الكبراء ثانياً، ثمّ الرعيّة ثالثاً، مثلما أنّ فساد الممالك والأمم يكون في فساد هذه الأطراف المذكورة. غير أنّ الخطاب ينبغي أن يكون موجّهاً لرأس الدولة، وعقلها المدبّر. من أجل ذلك نرى المؤلف يراكم الأمثلة والأدلة على صحّة هذه القضية، ويجتهد في إسداء النصائح العمليّة لإقامة الممالك العظيمة، متوجّهاً بالخطاب إلى السلطان، أو الملك، ليرشده إلى الأسلوب الصالح الذي يتعيّن انتهاجه للتعامل مع الفئات جميعها (الخاصّة والعامة)، مع الوزراء، وقادة الجيوش، والولاة... ثمّ إنّ كتب النصائح أو الآداب السلطانيّة تلك تعرض، بعد ذلك، لمختلف أنواع الحكومات، فتدلّ على أسباب النجاح في الناجح منها، وتنبيه

إلى أسباب الفشل عند الطالح؛ حتى يمكن اجتناب الوقوع في الفشل. لا يتعلق هذا النوع من الأدب بجدل كلامي، فليس ذلك ممّا يخطر ببال المؤلف أصلاً، ولا يتشوّف المؤلف إلى التشريع لأحكام عملية؛ إذ إنّ غايته التماس الحكمة والموعظة، لا طلب التقنين والتشريع للدولة. ثمّ إنّ الغاية، بعد ذلك، هي نشدان المتعة الفكرية، والإبحار في عالم الثقافة الإنسانية المعروفة في زمانه.

فهل في الإمكان، بعد هذه الإشارات، أن ننسب فكر «الإسلام السياسي» إلى أحد الأصناف الثلاثة التي وقفنا عندها؟ هل في الإمكان أن نتحدّث في هذا الفكر الأخير عن همّ جدلي، أو انشغال بإضفاء الشرعية على تاريخ الإسلام على النحو الذي سار عليه منذ وفاة النبي عليه السلام حتى قيام الدولة الأموية، ثمّ ما بعدها، على ما نجده في كتب علم الكلام؟ وهل في الإمكان، من جانب آخر، أن نتحدّث عن انشغال بالتنظير والتشريع عند دعاة «الإسلام السياسي»، كما نجد ذلك عند الفقهاء؟ وهل من سبيل إلى عقد نوع من المماثلة بين منحنى الانفتاح على الغير والاقتباس منه، على شاكلة ما أخذ به مؤلفو كتب النصائح السلطانية؟

لا شيء من ذلك كله ممكن في فكر ديدنه الإقصاء، والرفض، والتكفير. فلا صلة لفكر «الإسلام السياسي» بمباحث أصول الدين، ولا شيء يقربه من عمل رجال الفقه السياسي، ولا مجال لتوهم رابطة تنسبه إلى ما خطّته أقلام أصحاب كتب الآداب السلطانية، ومصنّفات السياسات الحكمية. نطمئن إلى القول إذاً: إنّ من العسير على الدارس أن يجد لـ: «الإسلام السياسي» موقعاً مقبولاً في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام في تجلّياته الثلاثة التي عرضنا لها أعلاه. كما نحسب أنّ في مقدور الباحث أن يطمئن إلى حكم ثانٍ، يرافق الحكم السابق، ويؤكد من طريق آخر: إنّ «الإسلام السياسي» لا يمتّ إلى التاريخ العربي الإسلامي بصلة. وحيث كان الحال كذلك، فإنّ المنحنى العلمي السليم يفرض علينا أن نقول بالأحرى: إنّ «الإسلام السياسي» يستمدّ تفسيره من الحاضر المباشر، ومن الواقع المعيش، عربياً وإسلامياً. وليس لنا أن نتوهم إمكان تقديم تفسير آخر خارج ذلك.

نعم، عرف الإسلام، في تاريخه الطويل المتشعب، حركات سياسية، اتخذت صوراً تعبيرية مختلفة، لعلّ أكثرها اقتراباً في المعنى ما نحن بصدد القول فيه حركات المهديّة (أو «المهديّة») كما يقول البعض) بيد أنّ فكرة «المهدي» (أو «المهدي المنتظر») إذا كانت قد أذكت روح «الخروج» أو «الثورة» أو «الفتنة»، وما شابه من النعوت التي تحفل بها كتب التاريخ العربي-الإسلامي، فإنّها تظلّ، من أوجه كثيرة، مباينة للمبدأ الذي ينهض «الإسلام السياسي» على أساسه، ومغايرة للإيديولوجية التي توجّهه.

صفوة القول، إذاً، أنّ «الإسلام السياسي» (كما اجتهدنا في رسم ملامحه في الفقرات السابقة) نمط من التصور والسلوك معاً، لا يجدان تفسيرهما إلّا في الحاضر المعيش. وفي فهم الأسباب التي جعلت ظهور

«الإسلام السياسي» أمراً ممكناً، بذلت محاولات عديدة في هذا الصدد. محاولات كان التوفيق ملازماً لها في الأغلب الأعم من الأحوال. محاولات قام بها باحثون ينتسبون إلى علم الاجتماع السياسي تارة، وإلى حقل العلوم السياسيّة تارة أخرى، محاولات من أجل فهم «ظاهرة الإسلام السياسي» (على نحو ما ألمحنا إلى ذلك في مقدّمة الكتاب).

في كتاب صدر قبل أشهر قليلة فقط تحت عنوان (إرهاب العهد الجديد: من التوين سنتر إلى شارلي) (إشارة إلى البرجين الشهيرين في نيويورك من جانب، وإلى مجلة شارلي إيبندو الفرنسيّة من جانب آخر) كتب أحد المتخصّصين في الدراسات الإسلاميّة والمنشغلين بقضايا الإرهاب:

«يتعيّن علينا، من أجل فهم أفضل للسبب الذي أدّى إليه هذا الصعود الجارف للظاهرة، أن نتخلّص من سوء فهم يعلّق بالمصطلحات التي يكثر تداولها، ويقتضي الأمر تدقيق القول فيها. فلفظ «الإسلاميّة» (islamisme) مشتقّ بالفعل من كلمة «إسلام» والغرض أن يدلّ على «عقيدة الإسلام». غير أنّ الملاحظ هو أن نعت «الإسلاميّة» هذا قد أخذ، منذ سبعينيّات القرن الماضي، يكتسب معنى سياسياً وآخر إيديولوجياً، لم يكفّ عن التنامي خلال العقود والأحداث الجيوسياسيّة التي شهدتها العقود اللاحقة بعد ذلك. وهكذا فنحن نجد أنّ «الإسلاميّة» قد أصبحت اليوم تدلّ على إيديولوجيا ذات نفحة دينيّة، وهدف سياسي شديد الوضوح. وفي عبارة أخرى نقول: إنّ الإسلام دين، في حين أنّ «الإسلاميّة» إيديولوجيا. فالمسلم مؤمن، غير أنّ «الإسلامي» (islamiste) مناضل. فهذه «الإسلاميّة» (أو الإسلام السياسي) قد سارت، منذ التسعينيّات، في خطّ متّصل من التنامي، سمح بدوره بظهور صيغ عديدة من الأفعال النضاليّة -وهي في بعض الأحيان أعمال عنيفة- أصبحت الإسلامويّة الراديكاليّة معها ذات صلات قويّة بالإرهاب العالمي»⁶.

الخطاب في النصّ المذكور يتوجّه إلى الغربيين خاصّة، فهو ينبّه مخاطبيه إلى أمر على درجة عالية من الخطورة، وهو وجوب التمييز بين المسلم (الذي ينتسب إلى الإسلام ديناً وعقيدة) وبين الإسلاموي الذي ينتسب إلى «الإسلاميّة بحسبانها إيديولوجيا». ولكنّ المؤلف ينبّه إلى أمر ليس المخصوصون فيه بالخطاب هم الغربيين، دون غيرهم، بل إنّّه يعني هؤلاء الأخيرين، كما يعني غيرهم. هذا الأمر الذي يستوجب الانتباه هو أنّ «الإسلام السياسي» ليس -في نهاية الأمر- سوى صيغة من بين الصيغ التي تملك أن تعبّر بها النزعة «الإسلاميّة» عن ذاتها. وفي عبارة أخرى: «الإسلام السياسي» ثمرة أو نتيجة تطوّر منطقي، طبيعي، لما سارت عليه «الأحداث الجيوسياسيّة» (والعبارة للمؤلف).

6- انظر: Mathieu Guidère, Terreur, La Nouvelle Ere Collection Autrement, 2015, Paris, p. 30.

الحق أن الانتباه إلى هذا الأمر الثاني («الإسلام السياسي») ثمرة تطور منطقي وطبيعي للنزعة الإسلامية (يُلقي على المسألة برمتها ضوءاً جديداً كاشفاً. ثم لنأمل فيما قام به الباحث، مباشرة، في الجملة الآتية؛ إذ كتب: «فهذه الإسلامية (أو الإسلام السياسي) قد سارت...». فهما مترادفتان، بمعنى أن كلاً من اللفظين (الإسلامية والإسلام السياسي) يؤديان المعنى نفسه، ويقومان في معرض الفهم بالدور نفسه تماماً. وكما كان علماء الكلام المسلمون يقولون، فإنّ كلاً من اللفظين -في مقابل الآخر- «يسدّ مسدّه، وينوب منابه».

قد لا نكون بالضرورة مؤيدين لصاحب النص الذي أوردناه أعلاه في كلّ الجزئيات التي يعرض لها الكتاب في مجمله، بل ربّما كنّا مخالفين له في الرؤية التي يصدر عنها، ولكنّ ذلك لا ينفي بالضرورة كذلك وجود اتفاق على سمة أساسية وبارزة تلازم خطاب «الإسلام السياسي». تلك السمة هي أنّ «السياسة»، في المعنى الضيق والمبتذل للكلمة، ذلك الذي يجعل من السعي إلى امتلاك السلطة التنفيذية، بكل وسيلة وسبيل، المطلب الأساس، والمقصد الأسنى. لا خلاف في القول، عند الناظرين في خطاب «الإسلام السياسي» الصادرين عن رؤى مختلفة، والسالكين مناهج متباينة في المقاربة، إنّ السياسة في المعنى الذي نعتناه بالضيق والابتذال معاً تلتصق بخطاب الإسلام السياسي، فلا تفارقه.

اطمأنت أنفسنا إلى أنّ نعت الإسلام السياسي لا يحمل في طياته معنى تحقيرياً، ولا يبيّن عن تحامل أو عداوة للمتسبين إلى هذا التيار. نحن إذ نتحدّث، من الآن فصاعداً، عن الإسلام السياسي، ونطلق النعت خلواً من كلّ تحفظ وتقييد، فإنّما نشير إلى التيار الذي يطلق عليه غيرنا نعتاً أخرى، نعتاً وأوصافاً ربّما كان أكثرها تداولاً نعت «السلفية الجهادية» (في مفرد ينوب عن الجمع) وما كان في معناه.

قلنا، في مطلع هذا الفصل، إنّ الدولة الإسلامية هي الصيغة الأكثر مناسبة في التعبير عن الإسلام السياسي: إيديولوجيا، وحركة. وهذا ما تسعى الفصول الثلاثة المقبلة إلى توضيح دلالاته، والإبانة عن الأسس النظرية التي يقوم عليها. والأساس النظري الأوّل، بل العماد المركزي الذي ينهض عليه الإسلام السياسي، والمبرّر الإيديولوجي الذي يحكمه ويوجّهه، هو الدعوة إلى إعادة إحياء دولة الخلافة، أو تشييد دولة الخلافة الثانية.

فلتكن دولة الخلافة، أو دولة الخلافة الثانية (كما يفضل القول أكثر دعاة الإسلام السياسي) إذاً هي حديثنا في الفصل الآتي.

بيبلوغرافيا

- رفيقي، محمد أبو حفص، (أحد شيوخ السلفية الجهادية المعتقلين سابقاً) - سلسلة مقالات في جريدة «أخبار اليوم» المغربية (مراجعات لا تراجمات). العدد 1375 من الجريدة المذكورة، 2015/7/27م.
- العلوي، سعيد بن سعيد، دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، دار رؤية، القاهرة، ط2، 2009م.
- لنفسه، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، دار رؤية، القاهرة، 2009م.
- لنفسه، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار منتدى المعارف، بيروت، ط2، 2010م.
- قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط8، 1983م.
- Mathieu Guidère, Terreur, La Nouvelle Ere Collection Autrement, 2015.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com