



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

الدولة الإسلامية، المكبوت السياسي الذي يظهر ويختفي

الحسن أقديم
باحث مغربي



20
25

◆ بحث محكم
◆ قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة
◆ 2025-05-26

الدولة الإسلامية، المكبوت السياسي
الذي يظهر ويختفي

الملخص:

مازال المجال السياسي في دول ومجتمعات شمال إفريقيا والشرق الأوسط يتخبط في إشكالات عويصة وعميقة الجذور في البنى المعرفية والنفسية والثقافية؛ فرغم محاولات بناء دول وطنية حديثة تستلهم مقومات الحداثة السياسية الغربية، وتلقيحها ببعض الموارد السياسية الدينية التراثية في بعض الأنظمة السياسية، ورغم ما شهدته الحياة الاجتماعية المعاصرة من قطائع مع الماضي والتراث على صعيد أنماط التفكير والعيش والتدبير الاقتصادي والمؤسسي نحو المزيد من العقلنة والعلمنة، مازالت الأفكار السياسية الإسلامية تحتفظ بحرارتها كالجمر تحت الرماد، ليس على صعيد التنظيمات السياسية الإسلامية فقط، بل على مستوى البناء اللاشعوري السياسي الجمعي، الذي تسيطر عليه طوباويات الموروث السياسي القديم على شاكلة: الخلافة، والدولة الإسلامية، ودولة الشريعة ...

إن ما يؤكد هشاشة البناء السياسي الحديث للدول الوطنية عندنا هو عودة البراديجم السياسي الديني إلى سطح الوعي الجمعي، كلما حدث تصدع أو انهيار للنموذج السياسي الحديث، فيما يشبه عودة المكبوت على الصعيد الفردي. فرغم محاولات طمر الموروثات السياسية القديمة، فإنها تنبعث من مرقدتها وتنتفض حينما تتوفر الظروف لذلك. إذا كنا قد ركزنا في هذا البحث على الموروث الديني السياسي بعزله إجرائياً عن بقية الموارد القديمة وإبراز بنيته وتحليل أبعاده النفسية والفكرية والثقافية، فإننا لا ننكر تجذر البنى التقليدية الاقتصادية والعشائرية والفكرية والثقافية في اللاوعي الجمعي للمجتمعات الإسلامية.

إن أهمية دراسة سيرورة العقل والمجال السياسيين، وصيرورتهما في راهن الاجتماع السياسي في بلداننا، وتبسيط المزيد من الأضواء على المناطق المعتمدة في اللاشعور الجمعي، قضايا تحمل أهمية بالغة في فهم الحاضر واستشراف المستقبل. إن مدخل أي مشروع تغييري إصلاحي نهضوي يتطلب وضع العملية السياسية تحت مجهر التحليل؛ لأن مختلف الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية التي تشهدها بلداننا يعود بالأساس إلى التكوين المعاق للمجال السياسي، على صعيد المجتمع والأنظمة والتنظيمات السياسية.

المقدمة

تقول القاعدة: كلما اهتزت بنيات الدولة الحديثة، إلا وطففت على سطح الوعي الجمعي فكرة المطالبة بالعودة إلى الأنموذج السياسي الإسلامي التأسيسي، تحت مسمى الدولة الإسلامية أو الخلافة على منهاج النبوة والخلافة الراشدة، بمقتضى القاعدة التي تقر بأن «الأمة لا يصلح آخرها إلا بما صلح أولها». إن البنية الوجدانية العميقة لمجتمعات شمال إفريقيا والشرق الأوسط موشومة بالتراث وأمجاد الماضي الإسلامي، الشيء الذي يفسر صعود الحركات والجماعات والأحزاب الإسلامية كلما تزعزعت أسس هذه الدول، والشواهد التاريخية على ذلك عديدة، أقربها إلينا ما حدث من صعود الإسلاميين بعد انتفاضات «الربيع العربي» وما يحدث في الشرق الأوسط من صعود تيارات سياسية إسلامية تحت مسميات عديدة كالقاعدة، وداعش، والنصرة، ...

بغض النظر عن التوظيف الخارجي لهذه التيارات واستعمالها في الصراعات الجيوسياسية الدولية، فمشروعيتها السياسية والاجتماعية تتأسس، في نظرنا، على استعداد المجتمعات الإسلامية لقبول هذه التوجهات السياسية النكوصية في خضم فشل الدول الوطنية الحديثة في التنمية وصناعة مجال سياسي ديمقراطي. الأمر شبيه بما يحدث على الصعيد الفردي، بعودة الإنسان الحداثي، بوعي أو بغير وعي، إلى الارتقاء الروحي في أحضان الماضي والارتكان إلى منطقة الراحة بدل مصارعة الحياة وغياهب التقدم بعقلانية مفرطة، بحثا عن التوازن في دائرة الغيب والاعتقاد والتسليم، رغم تعرضه لتنشئة حداثية لمدة طويلة، بحيث تكون عودته اللاشعورية إلى الماضي تفجيرا لمكبوت مكتوم، ورغبة قابضة في غياهب اللاشعور، يتم تنشيطها وإفلاتها من الرقابة حين تتعرض البنيات الحداثية للزعزعة والاضطراب.

إن الإسلاميين يصلون إلى السلطة بإرادة شعبية وبآلية الانتخاب الديمقراطية، بل إنهم حتى إن سيطروا على السلطة بطرائق غير شرعية، فإنهم يجدون مشروعية اجتماعية وسياسية، وقبولا من لدن فئات عريضة من المجتمع من منطلق وجوب طاعة أولي الأمر، وقاعدة «من اشتدت شوكته وجبت طاعته»، وغيرها من أدبيات السياسة الشرعية المترسبة في قاع اللاشعور الجمعي، الشيء الذي يؤكد نفاذ فكرة أسلمة السياسة إلى الذهنية العامة، معززة بمقولات الآداب السلطانية التي أنتجها العقل السياسي الفقهي عبر محطات تاريخية طويلة.

نركز في هذا البحث على فكرة «الدولة الإسلامية» ومدى حضورها على مستوى الكينونة والظهور، في البنية الاجتماعية وتنظيمات الإسلام السياسي، مركزين على اللحظة الإخوانية، بوصفها لحظة زمنية تأسيسية على صعيد التنظير للدولة الإسلامية، وهي التي ستحذو حذوها مختلف التعبيرات السياسية الإسلامية، بتنشيط فكرة الدولة الإسلامية على صعيد الوعي واللاوعي الجمعي، أو الذهاب رأسا لاستعادة المكبوت الخوارجي القطبي حول دولة الحاكمية.

إن عملية طفو الفكرة السياسية الإسلامية على سطح الوعي واللاوعي الجمعي عقب كل اهتزاز لأسس الدولة الحديثة، يجد تفسيره في البنى المعرفية والثقافية التي سُحنت بها الذهنية السياسية الإسلامية منذ بداية تشكل المجال السياسي في عهد الرسول إلى الآن، ولم تستطع الأفكار السياسية الحديثة الاشتراكية والليبرالية والقومية والعلمانية الحلول محل الفكرة السياسية الإسلامية. ربما لتناقض الأطروحتين، الأصلية والوافدة، أو فشل الثانية في تحقيق النهضة والتنمية في البلاد الإسلامية، أو لاستعصاء التربة الثقافية المحلية وتمنعها من إنبات الفسائل الفكرية الغربية بفعل المدى الزمني القصير للاحتكاك بالفكر الحداثي الغربي، بالمقارنة مع تجذر البراديغم السياسي الإسلامي في البنى الذهنية والثقافية والنفسية عبر قرون طويلة، اتخذت فيها السلطة في البلاد الإسلامية كلها أشكالاً مختلفة من تداخل الدين بالسياسة. أو ربما يعزو الأمر لتظافر كل هذه العوامل، لأن المسألة السياسية أكثر تعقيداً، يتداخل فيها التاريخي والاجتماعي والثقافي والنفسي والفكري والروحي والاقتصادي والإيديولوجي.

1. سيطرة الموروث على اللاشعور السياسي الجمعي

لقد تشكلت الدول الوطنية الحديثة في شمال إفريقيا والشرق الأوسط بشكل تدريجي منذ الاستقلال، فاستلهمت القوانين والتنظيم السياسي الغربي، وابتعدت تدريجياً من النماذج السلطانية القديمة، وتدافعت الأفكار الليبرالية والاشتراكية والقومية في تدبير الشأن السياسي، لكن رغم كل هذه التحولات نحو التحديث والعقلنة والدمقرطة، ظل البراديغم الإسلامي للدولة حاضراً، بالقوة أحياناً على شاكلة مطالب فردية وحركية احتجاجية، وبالفعل في أحيان كثيرة في صورة جماعات وأحزاب رسمية، واستثمرت هذه التيارات الإسلامية السياسية في العديد من الدول في استراتيجيات وتكتيكات ظرفية لمواجهة المد الاشتراكي والشيوعي ومختلف التيارات اليسارية الضاغطة على الأنظمة السياسية القائمة، وكان لهذه التيارات الإسلامية السياسية امتداد شعبي كبير، ولذلك صعدت إلى مسرح الأحداث في كثير من الفترات في العصرين الحديث والمعاصر، في صيغتها المعتدلة والمتطرفة.

لكل ذلك وجب تعميق التفكير في هذه الظاهرة المضطربة، بتفكيك عوامل صعود الفكرة الإسلامية السياسية إبان كل تصدع أو انهيار لبنية الدولة الحديثة، دون أن يقدم ذلك إجابات شافية للمعضلات التنموية التي تتخبط فيها دول شمال إفريقيا والشرق الأوسط، بقدر ما تعيد إحياء مقولات سياسية تراثية، وخطابات شعبية عاطفية مهيجة للعاطفة الدينية، لا تقدم حلولاً ناجعة للمشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمعات تعيش في زمن العقلانية والديمقراطية والذكاء الصناعي ونزع الطوباويات والأساطير من الشؤون الزمنية؟

عوامل صعود البراديغم الإسلامي السياسي متعددة لكننا نرجعها جميعاً إلى البنية الذهنية والنفسية المحافظة للمجتمعات الإسلامية. مما يجعل هذا البديل السياسي موجود في حالة كينونة على الدوام وينتظر

دوماً فرص الظهور بالفعل، فأحزاب أو جماعات الإسلام السياسي تستثمر هذا الواقع، إذ ليست في حاجة إلى التعبئة السياسية لمشروعها السياسي، بل يكفي أن تتوفر الظروف لتجد الذوق والفكر والروح والوجدان العام متماهياً مع خطابها الداعي إلى تدين السياسة، لبناء «دولة إسلامية» تحتكم إلى الدين والشريعة والحكم بما أنزل الله.

تحضر فكرة «الدولة الإسلامية» عند كل تيارات الإسلام السياسي، المعتدلة والمتطرفة، بمسميات وصيغ وتأصيلات متعددة، وجوهرها جميعاً هو بناء نظام سياسي يمتاح أسسه من الدين. فمقولة «الدولة الإسلامية» تقبع في أذهان المجتمعات الإسلامية، مهما بلغت درجة تحديث وعصرنة بناها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. بهذا المعنى، فالفكر السياسي في المجتمعات الإسلامية بوصفه بنية فوقية لا يتأثر بآليات الإنتاج المجسدة للبنية التحتية كما يقر بذلك المنظور الماركسي، وإن حدثت تغييرات وتأثيرات فهي تظل ظاهرة لا تنفذ إلى البنية الذهنية والنفسية العميقة.

إن فكرة الدولة الإسلامية قابضة المخيال الاجتماعي المليء برموز التراث وأمجاده وأعلامه الكامنة في اللاوعي أو اللاشعور السياسي الجمعي، هذا المفهوم الأخير نحتة المفكر الفرنسي ريجيس دوبراي¹ للدلالة على مجموعة من الأفكار والمشاعر اللاشعورية التي تؤثر في السلوك السياسي، وقد استفادت مختلف دراسات اللاشعور السياسي من إسهامات مكتشف هذه القارة الغامضة «اللاشعور»، سيغموند فرويد في مجال التحليل النفسي. فقد تم إدخال المقاربة النفسية إلى قارة الدراسات السياسية للسلوك السياسي عند الأفراد والمجتمعات والمؤسسات السياسية، ومن أبرز الباحثين والمحللين في هذا المجال: كارل غوستاف يونغ، وإريك فروم، وحنّا أرندت... وفي الفكر العربي الحديث نجد محمد عابد الجابري ومحمد أركون وحسن حنفي وغيرهم من المفكرين الذين تصدوا لدراسة آليات اشتغال العقل السياسي العربي.

إذا كان سيغموند فرويد قد تحدث عن اللاشعور الفردي بوصفه قارة من الدوافع والرغبات المكبوتة، لكنها تنفلت في سياقات محددة من رقابة الأنا الأعلى، فإن كارل يونغ لا يدخل عامل الكبت في عمل اللاشعور، وإنما يراه دالاً على مجمل الأشياء التي تعرفها جماعة وتكتسبها لكنها تدخل في دائرة النسيان، فلا تفكر فيها. إن اللاشعور الجمعي مستودع من الذكريات القديمة والخبرات والتاريخ والعواطف وما ترسب في اللاوعي من عناصر ثقافية وسياسية ودينية، يشترك فيها أفراد جماعة بشرية، وتتحرك عند الحاجة بحرية وبشكل جماعي، ومن هنا نبعت «فكرة استقلالية وتلقائية اللاوعي التي تميز مفاهيمي عن مفاهيم فرويد بشكل جذري»².

في نهاية سرد كارل غوستاف يونغ لقصة مريضة تراه في أحلامها على شاكلة إله، محاولة تحويل ارتباطها العاطفي الشديد بأبيها المتوفي تجاه عشق معالجها الطبيب يونغ، يستنتج أن ما ينفلت من اللاوعي أو

1 - ريجيس دوبراي، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقي، منشورات دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت، 1987.

2 - كارل غوستاف يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا، 1997، ص: 5

اللاشعور عبر نافذة الأحلام لا يرتبط بالضرورة بما هو شخصي ذاتي، بل قد يكون مضمونا جماعيا موروثا، ومن هنا الحديث عن اللاشعور الجمعي «اللاوعي» لا يحتفظ بمواد شخصية فقط، وإنما بعوامل لا شخصية أيضا، هي عوامل جماعية على شكل مجموعات موروثة ونماذج بدئية. لقد أطلقت إذا فرضية أن اللاوعي يحتوي، في طبقاته العميقة، مواد جماعية حية وفاعلة نسبيا، وهكذا كنت مقادا إلى التحدث عن لاوعي جماعي»³

أما إريك فروم، فقد اهتم بظاهرة التغير الاجتماعي وتأثيرها على نفسية المجتمعات، كما حدث عندما تحول الإقطاع إلى الرأسمالية، وتحول الحرف الفردية إلى المصانع، مما أدى إلى «اضطراب في الطبائع الاجتماعية للناس، ولا يصبح التكوين القديم للطبائع مناسبا للمجتمع الجديد مما يزيد من شعور الإنسان بالاغتراب واليأس. وأثناء هذه الفترات الانتقالية يصبح ضحية لجميع أنواع المزاعم والادعاءات التي تهوي له ملاذا من الشعور بالوحدة ... وهذا هو سر نشوء ورواج العديد من «الإيديولوجيات» المخدرة»⁴. إن فكرة الدولة الإسلامية فكرة دينية أكثر مما هي سياسية، وانبعثاها المتجدد في العصرين الحديث والمعاصر، يدخلها ضمن آليات المقاومة النفسية للمتغيرات المتسارعة في عصرنا الراهن، فعوض مواجهة معضلات التنظيم السياسي الحديث بعقلانية وواقعية وتفكير نقدي مسؤول، يتم قذف المسألة السياسية إلى أحضان الدين، مجال الإيمان والتسليم. فوجود أو إيجاد الدين من المنظور الفرويدي⁵ يعزو إلى عجز الإنسان عن استخدام عقله للتصدي للقوى الخارجية والداخلية، فيلجأ إلى كبته، أو التحايل عليها بتوظيف قوى وجدانية مضادة.

هناك فكرة تقول إن الاستعداد لقبول سلطة ما أهم من دوافع الباحث عن السلطة، أو هما متكاملان على الأقل، فلا يمكن حكم مجتمعات بمرجعية ما إلا إذا كانت مستعدة وراغبة في ذلك، وفي حالة المرجعية الإسلامية؛ فالمجتمعات الإسلامية تملك هذه الرغبة والاستعداد، لذلك تكون فرصة نجاح الإسلاميين في أي تنافس سياسي ضد غيرهم ممكنة جدا، والفكرة ذاتها عند كارل يونغ حين يرى أن «منح خطوة هو دائما نتاج جماعي لاتفاق يفترض وجود شخص يبحث عنها ووجود جمهور يبحث عن كائن يمكن منحه الخطوة. وبما أن هذا التلازم ضروري، فالاعتقاد أن رجلا ما يبحث عن هذا النوع من الفوقية بدافع شهوة السلطة وحدها مغلوطن. يتعلق الأمر أساسا بشأن جماعي... وتلك ظاهرة ذات تأثير كبير في حياة الشعوب المجتمعية كما يثبته منشأ التاريخ السياسي»⁶. يفسر هذا الطرح هالة التقدير التي تحاط بزعماء الأحزاب والجماعات والدول التي تتأسس على الدين.

بناء عليه، فمشروعية «الدولة الإسلامية» تنبثق من ثقافة المجتمع وتاريخه ورمزياته وترسباته النفسية، فلا يمكن التجذير لنمط من المشروعية، إذا لم تتوفر تربة خصبة لإنباته. فالأمر شبيه بما يجب أن يتوفر لكي

3 - كارل غوستاف يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، المرجع السابق، ص: 28

4 - إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، غشت 1989، ص: 9

5 - سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1998

6 - كارل غوستاف يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، المرجع السابق، ص: 50 - 51

تكتمل عملية «السحر» وتؤتي فعاليتها في المسحور. وهنا نسوق مثالا لليفي سترأوس في «الأنثروبولوجيا البنيوية»، حيث يرى أن «نجوع السحر ينطوي في الوقت نفسه على الاعتقاد بالسحر وظهوره بثلاثة مظاهر متممة: اعتقاد الساحر بنجوع تقنياته، ثم اعتقاد المريض الذي يعالجه أو الضحية التي يعذبها الساحر نفسه، وأخيرا ثقة الرأي الجماعي ومقتضياته التي تشكل نوعا من حقل جاذبية تتحد داخله علاقات الساحر بالذين يسحرهم وتحتل مكانها فيها».⁷ من هنا تبرز أهمية القائد السياسي الإسلامي الذي يستطيع استثمار بنية اعتقادية جاهزة تضع مقولة الحكم بمقتضى الدولة الإسلامية في مستوى الحلم المنشود والغاية المثلى.

يعدّ محمد عابد الجابري أبرز من وظف مفهوم اللاشعور السياسي في نقده العقل السياسي العربي، وقرّنه بمفهوم المخيال الاجتماعي، ليشكلا الجانب النفسي والاجتماعي، الذاتي والجماعي، في الظاهرة السياسية. يتجسد المخيال السياسي في مركب متجانس من القيم والرموز والأمجاد التي تنتمي إلى الموروث القديم، وإلى النماذج السياسية الأولى، دولة النبوة والخلافة الراشدة، ويقبع هذا الميراث السياسي في دواخل اللاشعور الجمعي في حالة كمون واستعداد دائم للاستنفار والتنشيط والتهيج خارج أي محددات عقلانية؛ وذلك على شاكلة تصورات طوباوية تسكن المخيال الاجتماعي، وهذا الأخير «ليس ميدانا لتحصيل المعرفة، بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد (...)». والاعتقاد يكون بـ «القلب» كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز».⁸

إن جاهزية الميراث السياسي الإسلامي الجمعي وقابليته للتنشيط والخروج من دائرة الكمون يفسر، حسب محمد أركون، «سر الخطر الذي تهدد به الحركات الراهنة المدعوة إسلامية كل الأنظمة السياسية المعتمدة بأنها معلنة أكثر مما يجب، وبالتالي فهي بعيدة عن المشروع الإسلامية المرتبطة دائما في المتخيل الإسلامي المشترك بنموذج المدينة الأكبر (أي بالتجربة التأسيسية للنبي). لم يؤد إلغاء الخلافة من قبل أتاتورك عام 1924 إلى إلغاء هذا المتخيل القوي والمستمر (...) نستنتج من كل ما سبق أن ذروة السيادة العليا تبقى مطلبا أساسيا في المتخيل الإسلامي المشترك».⁹ يرى الجابري أن اللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائما على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، «بل إن التمدن الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه».¹⁰ فاللاشعور السياسي عبارة عن «بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية

7 - كلود ليفي سترأوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1977، ص: 200 - 201

8 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000، ص: 16

9 - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص: 136

10 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص: 14

الضيقة.¹¹ لكن ما يترسب في بنية اللاشعور الجمعي من أنماط العلاقات التقليدية تبقى قائمة فاعلة، مقاومة للتغيرات الطارئة على البنية التحتية عكس ما يقر به المنظور الماركسي «فالنصرة القبلية العشائرية، والتعصب الطائفي، والطموح إلى الحصول على مغانم ومصالح، ظواهر تبقى نشطة أو كامنة في كيان الجماعات، سواء كان أفرادها يعيشون في مجتمع إقطاعي أو رأسمالي أو اشتراكي.»¹²، فرغم عمليات التحديث في أسلوب الإنتاج وطبيعة العلاقات الاقتصادية في البنية التحتية للمجتمعات الإسلامية، تستمر العلاقات التقليدية واللاشعور السياسي الجمعي الموشوم بالتراث في إعادة إنتاج ذاتها، واستمرارها في التحكم بوعي أو بغير وعي في بنيات السلطة السياسية.

على غرار أركون والجابري، يبين الكاتب هاشم صالح سيطرة الموروث على اللاوعي التاريخي للعرب - المسلمين، وهو يبحث في أسباب الانسداد التاريخي وفشل التنوير في العالم العربي، ومختلف عوامل سقوط الخطابات الإيديولوجية «الخطاب القومي، والماركسي والحداثي» مرجعا ذلك إلى أن هذه الخطابات «لم تعرف كيف تواجه القديم الموروث ولم تقم بتحليله كما ينبغي. ومن ثم، فقد انتفض من مرقدته عندما حانت اللحظة المناسبة وعاد لكي يحتل الساحة»¹³. يقر هاشم صالح بكون مواجهة اللاوعي (الموروث القديم) عملية صعبة جداً في كلا المستويين الفردي والجماعي، ولكن هذه المواجهة شرط لازم للتحرر من أغلال الموروث القديم «من يستطيع أن يواجه لا وعيه؛ أي تلك القارة المظلمة الموحشة الرابضة في أعماقنا؟ ولكننا أصبحنا متأكدين الآن أن هذه المواجهة قد أصبحت ضرورية حتمية لا مناص منها إذا ما أردنا إنقاذ أنفسنا؛ أي تعزيز أنفسنا من كل التراكمات الداخلية التي تمنعنا من التحرر والانطلاق»¹⁴.

لقد توهمت النخب الحداثية من ليبراليين أو ماركسيين أو قوميين ... أن الفكر العربي قد تحرر من روااسب الأصولية الطائفية، حسب هاشم صالح، لكن الواقع أن المهمة لم تتحقق بعد وتحتاج إلى اشتغال ومدى زمني طويل، وثورة فكرية قبل الثورة السياسية «فلا معنى للثورة السياسية بدون الثورة الفكرية. وأكبر دليل على ذلك الثورة الإيرانية. فقد كانت عملاقة سياسياً وقزمية فكرياً، ولذلك فشلت أو وصلت إلى الباب المسدود. ولذلك نقول: لا معنى لتحرير الأرض قبل تحرير السماء»¹⁵. بهذا النفس الثوري للكاتب هاشم صالح مضى الدكتور حسن حنفي في مشوار دراسة التراث في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» معتبراً «العقيدة هي التراث والثورة هي التجديد. العقيدة هي إيمان الناس وروحهم والثورة مطلب عصرهم، والسؤال هو: كيف

11 - المرجع نفسه، ص: 13

12 - المرجع نفسه، ص: 13

13 - هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، 2007، ص: 18

14 - المرجع السابق، ص: 18

15 - المرجع السابق، ص: 18

يتم نقل الأمة على نحو طبيعي من الماضي إلى الحاضر؟ كيف تعود إلى التوحيد فاعليته في قلوب الناس ليعود نظاما سياسيا لمجتمعاتهم؟ كيف تصبح العقيدة باعثا ثوريا عند الجماهير وأساسا نظريا لفهمهم للعالم؟¹⁶.

يكشف عبد الله العروي في مختلف كتاباته، سيطرة الماضي على أذهان المجتمعات العربية، فيما يشبه ازدواجية تعايش بين تحديث بعض البنيات المادية في الأوطان العربية، على مستوى البنية السطحية، وبنية عميقة تعكس هيمنة مطلقة للموروث، وسيطرة الفكر التقليدي على مختلف البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ففي دراسته لمنهج الفكر المغربي المعاصر يخلص إلى أن: «الفكر التقليدي، المخالف في منهجه ومفترضاته للفكر الحديث، يعتبر نفسه ويعتبره المجتمع المغربي، المَعْبَرُ الأمين على تجربته التاريخية. لذا يجد صداه عند جميع الفئات. إن الفكر التقليدي لا يتحدد بأحكامه العينية بقدر ما يعرف بمنهجه المبني على أن الحقيقة موجودة كاملة في مكان ما وفي زمن ما. إذا سيطر الفكر التقليدي على مجتمع ما، فإن صراع الفئات الاجتماعية يركزه، لأن المصلحة تدفع إلى استعمال هذا المنهج بالذات. فالعمل السياسي في هذه الظروف لا يُعِين على التقدم بل يعمق مراكز التقليد».¹⁷ ومن المظاهر السياسية لهذا الوجود التقليدي في الفكر والدولة والمجتمع، صعود الفكرة السياسية الإسلامية إلى مسرح الصراع السياسي، وعدم قدرة أو عدم رغبة المجتمع والأنظمة السياسية في التقدم بالمجال السياسي بعيدا عن المقولات السياسية التراثية التي كرس الاستبداد في فترات تاريخية، ويمكن أن تكون ناجعة في ضبط الاجتماع السياسي في حقبة ما، لكن لم تعد مجدية في مجتمعات الألفية الثالثة.

يكاد جل المفكرين العرب يتفقون حول هيمنة التراث على الوجدان والعقل العربي - الإسلامي من جميع الأصعدة، إلى درجة الاستلاب الفكري تجاه الماضي، وها هو الدكتور حسن حنفي بدوره يقارب من زاوية نفسية التراث القديم معتبرا إياه المخزون النفسي للجماهير، داعيا إلى دراسته؛ لأنه لم يطوهِ النسيان، بل مازال يشكل جزءا من الواقع «بأفكاره وتصوراته ومثله موجّها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية، إما بعاطفة لتقديس في عصر لا يسلك الإنسان فيه إلا مداحا، أو بالارتكان إلى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني».¹⁸ يجسد التراث الديني، المكوّن من الفقه والأصول والتصوف وغيرها، أحد أهم الموارد التي مازالت توجه مواقف الناس وسلوكياتهم ورؤاهم للعالم، «فنحن نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر الموروث من أهل السلف، وتفسر هزيمتنا بأنه «لا يغني حذر من قدر» (...) كما أننا نلحق عقولنا بالنصوص، ونقع في التأويلات، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع باعتباره مصدرا للنص».¹⁹ إن إثبات هيمنة البراديجم السياسي التراثي على المجتمعات العربية الإسلامية، وإبراز تجلياته شغل الفكر العربي الحديث، لذلك

16 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (1)، المقدمات النظرية، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988، ص: 39

17 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 2006، ص: 42

18 - حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، بيروت، 1992، ص: 15 - 16

19 - حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المرجع السابق، ص: 16

انكبوا على قراءة وتفكيك هذا التراث باعتبارها خطوة حتمية؛ لأن قراءة التراث هو في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة الموشومة بالمواريث القديمة.

2 - الدولة الإسلامية وانبعاث المكبوت السياسي

يعد مفهوم «الدولة الإسلامية» من المواريث السياسية التي تقبع في لاشعور المجتمعات العربية الإسلامية، ويجد هذا المفهوم جذوره في النموذج التأسيسي الأول، دولة النبوة، ومن بعدها الخلافة الراشدة، ثم الدولتين الأموية والعباسية، حيث تم ربط السلطة السياسية بما هو إلهي، كما كان عليه الشأن قبل الإسلام في الحضارات القديمة، وتم خلال هاتين الدولتين على وجه التخصيص، تشكيل خطاب لاهوتي - قانوني، لتسويغ ونزع الشرعية السياسية، وقد «قدمت هذه الدائرة اللاهوتية - القانونية التي رعاها العلماء من رجال الدين ترسانة كاملة من المفاهيم والمجريات الخاصة بخلع الشرعية والمشروعية. ونلاحظ اليوم أن الحركات الإسلامية تستعيد هذه الترسنة من جديد لكي تصوغ شعاراتها التعبوية وتهاجم السلطات والأنظمة القائمة»²⁰.

إن مطلب تأسيس نظام سياسي على أساس الدين الإسلامي يرتد إلى إحياء النماذج الأولى، التي تستدعي الاقتداء والاحتذاء من منظور فئات اجتماعية عريضة، وهذا المنظور العاطفي لا يعبر الانتباه لبنية الدولة/ النموذج، ونسبة الديني في تدبير السياسي، وكيف اشتغلت فيها عصبيات قبلية وأطماع مادية، وصراعات طاحنة خارج مقتضيات الدين. إن الذهنية الجمعية لا تستطيع الدخول في متاهات السياسي والديني في شخصية الرسول ومَن بعده من الخلفاء والأمراء، هناك ما يشبه اعتقاد جمعي أعمى في نجاعة النموذج السياسي الأول في حل معضلات العصر، اعتقاد ترسخ في اللاوعي الجمعي على شاكلة طوبى ومخيال رمزي منشود، وتاليا سترفع الجماعات السياسية الإسلامية إحياء الخلافة وتأسيس الدولة الإسلامية على منوال السلف الصالح.

لقد تعرضت فكرة الخلافة والدولة الإسلامية إلى الكبت لمدد طويلة، نتيجة هيمنة الفكرة القومية والليبرالية والماركسية في الأوطان العربية، فحتى الأنظمة التي تعتبر نفسها إسلامية وتضطر إلى مجازاة التحديث عملت على كبت هذه الفكرة الثورية التي حملتها جماعات وحركات، مدعومة بالتوجه العام المحافظ، الذي ينظر إلى عمليات التحديث بالتباس وانسياق وراء التغريب، وابتعاد عن دائرة الدين والشرع. القاعدة تقول أن كل مكبوت يبحث عن منافذ للانفلات من الكبت، وكذلك حدث في فترات أزمة الدول الوطنية، حيث تبرز فكرة العودة إلى الإسلام بأشكال متطرفة وعنيفة أحيانا، ولابد لمناقشة اندفاع هذه الفكرة الإسلامية السياسية من العودة إلى بعض الحالات في العصرين الحديث والمعاصر.

لقد استنبط المفكر محمد عابد الجابري في قراءته للتاريخ السياسي العربي ثلاثة محددات، وهي «القبيلة، والغنيمة، والعقيدة»، تتحكم في العقل السياسي العربي في الماضي والحاضر، وتتلخص في ثلاثة عوامل: العامل

الاجتماعي، والعامل الاقتصادي، والعامل الإيديولوجي، إنها أشبه بـ «الدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر علماء التحليل النفسي ولكن مع هذا الفارق، وهو أن الأمر لا يتعلق بمعطيات سيكولوجية، بل ببنية رمزية «مكانها» ليس العقل ولا الفهم ولا اللاشعور، بل مكانها في «المخيل الاجتماعي». إنها عبارة عن «لاشعور سياسي» يحرك المخيل الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد.²¹ وتجدر الإشارة إلى كون ابن خلدون كان أول من بين أثر هذه العوامل في التجربة الحضارية في الإسلام «إن ثمة ثلاثة عوامل أساسية يعتبرها ابن خلدون، مجتمعة متفاعلة، ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية في الإسلام، وهذه العوامل هي: عامل إيديولوجي، عامل اجتماعي، عامل اقتصادي.²² وهي نفسها العوامل التي وظفها نيكولاس بولانتزاس، في بسط نظريته حول الدولة²³، استنادا إلى التصور الماركسي.

لقد عمل مفكرو النهضة العربية ك: الكواكبي ومحمد عبده والطهطاوي وغيرهم على إبعاد هذه المحددات الموروثة واستبدالها بأخرى تنسجم مع روح العصر، لكن ذلك لم يتحقق بفعل عدة عوامل خارجية كالغزو الاستعماري، وداخلية كضعف الوعي والتعليم وسيادة الفكر المحافظ وعدم انخراط المجتمع في الحداثة... إلخ. فكانت النتيجة ما تعرضت له المجتمعات والدول العربية من «نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطغيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أن كنا نعتقد أننا تخلصنا منها إلى الأبد. وهكذا عادت العشائرية والطائفية والتطرف الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل. لقد عاد «المكبوت» ليجعل حاضرا مشابها لماضيها ويجعل عصرنا الإيديولوجي النهضوي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا. فأصبحت «القبيلة» محركا للسياسة، وأصبح «الريع» جوهر الاقتصاد عندنا، وأصبحت «العقيدة» إما ريعية تبريرية، وإما «خارجية» (نسبة إلى الخوارج).²⁴

إن المكبوت السياسي المرتبط بالمنظور الاجتماعي الديني إلى حقل السياسة والدولة، والذي تلخصه مفردات «الخلافة، الدولة الإسلامية، الشريعة، الحكم الإسلامي...» بوصفه أحد مركبات اللاشعور السياسي الجمعي يتم تنفيسه وتديره من طرف الأنظمة السياسية عبر بعض المظاهر الدينية للدولة على مستوى الدستور «الإسلام دين الدولة» وبعض القوانين «الإرث، قانون الأسرة...» والعناية بالشأن الديني، وظهور الرئيس بمظهر الزعيم السياسي والديني، الحامي للملة والدين وحوزة الوطن. إن طبيعة النظام السياسي تتحدد من خلال طبيعة العلاقات التفاعلية بين المركب السياسي - الاجتماعي ومكوناته، فالبنيات الاجتماعية الذهنية والنفسية تلعب دورا رئيسا في رسم ملامح النظام السياسي.

21 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المرجع السابق، ص: 52

22 - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، بيروت، 1994، ص: 254

23 - نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، مؤسسة التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2010

24 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مرجع سابق، ص: 373 - 374

من أشكال مخاطبة اللاشعور في الأنظمة العربية الإسلامية منذ بداية الدولة الإسلامية، التعالي بالسياسة بواسطة استثمار المقدس عن طريق «القذف بالمضمون السياسي للخطاب إلى غياهب «اللاشعور». غير أن ما يلقي به في اللاشعور (الفردى، أو الاجتماعى / السياسى) لا يمحي ولا يندثر بل لابد أن يعبر عن نفسه بصورة أو بأخرى، كما يؤكد ذلك التحليل النفسى»²⁵. من نماذج ذلك أيضا المنظور الأسطوري إلى الزعيم الذي ساد في المجتمعات القديمة، والذي مازال مستمرا في أوساط المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ ذلك أن الأسطورة قابضة في اللاوعى الإنسانى الجماعى، وتشكل مكونا بنائيا في الفكر الإنسانى حسب لفى ستراوس، وهذا الفكر «يلعب دورا أساسيا في خلق التوازن السيكو اجتماعى لشرائح متعددة مكبوتة بفعل طبيعة النظام الاجتماعى والاقتصادى، تجد في الأسطورة عامة، وأسطرة الزعيم السياسى خاصة، ما يلبي احتياجاتها النفسية»²⁶.

يكاد المنظور الجمعى للحقب الإسلامية الأولى للإسلام يصل إلى درجة أسطورة الأشخاص والوقائع والأزمنة والأمكنة في اللاوعى الجمعى، والمنظور ذاته يتكرر كلما استدعيت هذه الموارىث التاريخية / الأسطورية من قبل الجماعات الإسلامية والأنظمة السياسية. يرى لفى ستراوس أنه لا شيء يشبه الفكر الأسطوري أكثر من الإيديولوجية السياسية، وقد تكون هذه الأخيرة قد حلت محل الأول في مجتمعاتنا المعاصرة، فالأسطورة «تشير دائما إلى وقائع يزعم أنها حدثت منذ زمن بعيد، لكن النمط الذي تصفه يكون بلا زمن TIMELESS، فهو يفسر الحاضر والماضى وكذلك المستقبل»²⁷، وفي اشتغاله بالكشف عن العلاقات البنيوية بين الأساطير، وأبنيتها الموحدة، يرى ستراوس أن «هذه الأبنية الموحدة تتجلى خلال عملية تحليل الأسطورة، بالكيفية التي ينبثق بها الفكر اللاوعى في الوعى، خلال عملية التحليل النفسى، ولذلك يغدو الكشف عن هذه الأبنية نوعا من أنواع التحليل النفسى الثقافى»²⁸. إن الرغبة في استعادة الأسطورة كما استقرت في اللاوعى الجمعى، على شاكلة الدولة الإسلامية، أو الخلافة على منهاج النبوة، وصورة الخليفة المنقذ من الضلال، الذي سيملا الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا. كلها استيهامات تتطلب تحليلا نفسيا ثقافيا واجتماعيا للبنى النفسية العميقة للمجتمعات العربية الإسلامية.

إن من مظاهر عودة المكبوت السياسى الردة الفكرية التي حدثت في العصر الحديث، ففي الوقت الذي أسس فيه مفكرو النهضة العربية لخطاب إصلاحى دينى يقطع مع المقولات التراثية وينفتح على التجربة السياسية الغربية، حين دعا الطهطاوى إلى بناء دولة حديثة، ودافع جمال الدين الأفغانى على الدولة الوطنية، ودعا محمد عبده إلى الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، ودحض عبد الرحمان الكواكبى الاستبداد السياسى باسم الدين، كما فند علي عبد الرزاق نظرية الخلافة من داخل النص والوقائع التاريخية. لكن سرعان ما ستنبعث الأفكار التراثية من جديد، ابتداء بمحمد رشيد رضا في دعوته إلى العودة إلى نظرية الخلافة وتجديد

25 - محمد عابد الجابري، العقل السياسى العربى: محدداه وتجلياته، مرجع سابق، ص: 353

26 - محمد الجويلي، الزعيم السياسى في المخيال الإسلامى بين المقدس والمدنس، دار سراس للنشر، تونس، 1992، ص: 175

27 - كلود ليفى ستراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكى عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، 1986، ص: 6

28 - مرجع سابق، ص: 6

السياسة الشرعية، وعلى أساسها سيتشكل خطاب تنظيري لشكل الدولة الإسلامية المنشودة، مع حسن البناء، ودولة الحاكمية مع سيد قطب.

لقد حكمت ثنائية الانفتاح والانغلاق خطاب الإصلاح الديني الحديث، حيث نجد داخله اتجاهين مازالا يتحكما في الفكر السياسي المعاصر: اتجاه منفتح على المنتجات السياسية الغربية فكرا وممارسة، واتجاه رجعي منغل على ذاته التراثية. خطاب يستلهم نموذج الدولة الأوروبية الحديثة، ويدعو إلى ضرورة تأسيس الدولة الوطنية، وفك العلاقة بين السلطة السياسية وطوبى الدولة الدينية، واتخاذ موقف صارم من السلطة الدينية والاستبداد السياسي ونظرية الخلافة، وتحرير المجال السياسي من الاستغلال الديني، لكون الاستبداد الديني مصدر هام من مصادر الاستبداد السياسي، علاوة على تبني هذا الخطاب لمفاهيم الديمقراطية والدستور وسيادة الشعب...إلخ. إن أبرز ما جاء به هذا الاتجاه على مستوى الخطاب هو «تقويض دعائم المدونة الفقهية التاريخية للدولة السلطانية، وإسقاط مفهوم السلطة الدينية، فيما بدا تحريرا للمجال الديني من التوظيف السلطاني المسيس».²⁹

وهناك خطاب إصلاحي ثانٍ يمثله بالخصوص محمد رشيد رضا، وهو خطاب نكوصي أقل انفتاحا على التنظيمات الغربية، وأقل تأثرا بالتراكمات التي دشنتها الإصلاحية الدينية عند الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، لذلك نجده يدعو إلى إحياء منظومة الخلافة على أسس شرعية محضة، مستلهما الفقه السياسي الإسلامي عند الماوردي وابن تيمية وابن حزم، من خلال العودة إلى الدلالات التقليدية لمفهوم البيعة، والشورى، وأهل الحل والعقد. وقد وجد هذا التيار السلفي الإصلاحي امتداده في مختلف الأقطار والمجتمعات العربية على امتداد القرن الماضي، حيث تأثر بهذا الخطاب في المغرب علال الفاسي، وأبي شعيب الدكالي، وبلعربي العلوي، علاوة على بن باديس في الجزائر، وطاهر بن عاشور في تونس، وسيجد هذا الخطاب السلفي الإصلاحي صده في فكر حركة الصحوة الإسلامية مع جماعة الإخوان المسلمين وكل من خطى خطوهم من جماعات الإسلام السياسي في العصر المعاصر.

يشارك الخطابان: الخطاب الإصلاحي الديني الأوروبي والخطاب الإصلاحي السلفي العربي في توجههما المباشر نحو النص المقدس دون وسائط، وذلك بتجاوز كل ما يقف بين المصلح الديني والنص الأصلي من تفاسير وحواشي وقراءات لا تعبر بالضرورة عن منطوق النص، بقدر ما تحوره لخدمة توجهات مذهبية أو سياسية، فقد حدث في التاريخ الغربي والإسلامي معا أن تحالف الأمراء مع الفقهاء واحتكروا تفسير النص وقدموه وفق أيديولوجيتهم، وكونوا بذلك كنيسة، وإكليروس ونبلاء، وحالوا بين الناس والنص. لذلك جاء منهج الإصلاح الديني في عصر النهضة متجها إلى المنابع الأولى للدين، فكانت دعوته إلى سلفية دينية حقيقية تطلب الدين من مصادره الأصلية، وليس من فكر العصور الوسطى ومتونها وحواشيها، ولذلك كانت سلفية هذا التيار

29 - عماد عبد الغني، الإسلاميون بين الثورة والدولة إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، شتبر 2013 ص: 65

تجديدا للدين، فمحمد عبده يدعو إلى «فهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى»³⁰. والكواكبي ينادي بضرورة تجديد الدين في الشرق بأجمعه، إسلاما كان هذا الدين أو بوذية أو مسيحية أو يهودية، فيقول: «ما أحوج الشرقيين أجمعين، من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين، وغيرهم إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء المرائين الأغبياء، والرؤساء القساة الجهلاء، فيجددون النظر في الدين، نظر لا يحفل بغير الحق الصريح (...) وبذلك يعيدون النواقص المعطلة في الدين، ويهذبونه من الزوائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجديدين يرجعون به إلى أصله المبين البريء»³¹. إن العودة إلى المصدر الكتابي الأول هي السمة المشتركة بين الإصلاح الديني الأوروبي والإصلاح الديني الإسلامي، فكلا الإصلاحين نبذا كل الوسائط التي تحول دون التعامل المباشر مع النص المقدس، وتخطي التفسير بمعناه الواسع، «أي كل ما ينتصب كتوسط يقوم مقام الأصل، ويفرض على الفكر أن يبقى في مستوى الوسائط ولا يرتفع إلى مستوى النص الأصلي»³².

إن الخطاب الإصلاحية الذي أنتجه العقل السلفي - أو الذهنية السلفية كما يصفها طيب تزيني - برفعه شعار العودة إلى السلف، قد أحدث قطيعة تاريخية مع ما تلا مرحلتي النص، النبوية والراشدية، مختزلا التاريخ الإسلامي في مراحل المبكرة. إنها دعوة سلفية «تقدم نفسها، بوضوح ودون غمغمة، بمثابة دعوة ملحاحة إلى إحداث قطيعة تامة مع الوضعيات الاجتماعية المشخصة التالية على مرحلتي ذلك النص، النبوية والراشدية. فهي تبشر بتكسير السياقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية للزمان، وبإحالتها - اختزالا وتكثيفا وتنفردا - إلى واحد منها، هو الماضي الإسلامي الباكر، في يفاعته المحمدية (والرشدية) تحديدا وخصوصا، بدءا بالهجرة إلى المدينة عام 622م، وانتهاء بموت الخليفة الرابع علي بن أبي طالب 661م»³³. يُطلق بنسالم حميش على هذا الموقف السلفي من التاريخ خاصية «رفض التاريخية»³⁴ باعتبار إسلام السلف هو المصدر المرجعي الذي لا بديل له والنموذج القيم الأعلى لسلوكياتنا الكيفية في الراهن. وعلاوة على ذلك يؤكد هنري كوربان في دراسته لـ «تاريخ الفلسفة الإسلامية» على هذا المنظور السلفي الاختزالي والاصطفائي للتاريخ، بوصفه «ظل يتحرك بحركة مزدوجة في بعد عمودي: إنها حركة تقدم من (المبدأ) وحركة رجوع نحو الأصل (المعاد)، ذلك أن الصور هي في المكان وليس في الزمان. ولم ير مفكرنا اتجاه تطور العالم اتجاها أفقيا مستقيما، وإنما رأوه في صعود. فالماضي ليس وراءنا وإنما هو (تحت أقدامنا)»³⁵.

30 - محمد عبده، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحقيق محمد اعمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، بيروت، 1976، ص: 318

31 - عبد الرحمان الكواكبي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، 1975، ص: 186، 187

32 - علي أمليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1985، ص: 111

33 - طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دط، 1997، ص: 11

34 - المرجع نفسه، ص: 198

35 - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة وحسن قببسي، مراجعة وتقديم الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، 1966، ص: 43 - 44

3 - الإخوان المسلمون وبناء مفهوم الدولة الإسلامية

إن التأسيس النظري لمفهوم الدولة الإسلامية، في العصرين الحديث والمعاصر، راجع بالأساس إلى تنظيرات الإخوان المسلمين في مصر، فقد شكلت هذه الجماعة منذ تأسيسها مرجعا لكل التيارات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة. وفي كل مرة يتم بحث مفهوم الدولة الإسلامية في عصرنا الراهن فالمرجعية السياسية والدينية، هي الإخوان المسلمون. وهذه الأخيرة في زمنها جسدت نكوصا فكريا ابتداءً بتراجع خطاب الإصلاح الديني مع محمد رشيد رضا، وهو تراجع شمل جل القضايا التي خاض فيها نهضيو القرن التاسع عشر، حول ماهية الدولة، وعلاقة الديني بالسياسي... إلخ؛ وذلك بالأخذ بفكرة الخلافة ومنظومة السياسة الشرعية التقليدية مع ابن تيمية والمودودي وغيرهم، ضاربين عرض الحائط كل الأفكار الحديثة التي جاء بها الخطاب الإصلاحي التنويري، والتي حاولوا تكييفها مع المنظومة الفكرية التقليدية، وسيستمر هذا المنحى التراجعي مع خطاب الصحو الإسلامية، المقاوم في عمومياته للمنظومة المعرفية الحديثة، مكتفيا بما أنجزه السلف في ميدان الدين والدولة.

لقد راهن الخطاب الإصلاحي على تغيير بنيات الوعي والفكر والتربية، منطلقا من الإصلاح الديني والانفتاح على منجزات الفكر التنويري الغربي، في حين أن الخطاب الصّحوي الذي يمثله التيار الإخواني راهن منذ تأسيسه على العملية السياسية، بالعمل على الوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة الإسلامية، «وإعادة بناء الدولة الإسلامية، أو المجتمع الإسلامي الذي تطلله الشريعة الإسلامية، وكان من آثار هذا التيار أن لجأت الدولة الحديثة الإسلامية إلى إدخال مادة، «دين الدولة الإسلام» في دساتيرها أو اعتبار الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع الأساسية في الدولة إن لم يكن المصدر الرئيسي له»³⁶، وبالتالي أصبح النظر إلى الإسلام بوصفه نظاما يشمل كل مناحي الحياة العقدي والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتكون مهمة الدولة حسب هذا التيار هي السهر على تطبيق الشريعة أو حكم الله.

إن الخطاب السلفي الصّحوي، أو السلفوي بتعبير طيب تيزيني، بوصفه خطابا ماضويا يرنو إلى استجلاب الماضي الإسلامي وإعادته في الراهن، عبر خلق «دولة إسلامية» أو «مجتمع إسلامي» خال من الجاهلية المعاصرة، جاهلية القرن العشرين، هذ الخطاب هو بمثابة «نكوص ماضوي إلى الماضي الإسلامي المعني، عبر التأكيد على ضرورة الانخراط في مواقف المجتمع الإسلامي الباكر وتصوراته ومشكلاته وحلوله وتوجهاته المرحلية والاستراتيجية، التي جسدت المثل العليا «التامة - تصور التامة» للمجتمع البشري عموما وإطلاقا، بالرغم من المحدودية الجغرافية والتاريخية لمصدرها، الممثل بذلك المجتمع الإسلامي الباكر»³⁷. يرى طيب تيزيني أن هذه القاعدة أساس إوالية الاعتقاد السلفوي، بوصفه نسيجا إيديولوجيا وهميا ينتج نفسه ويعيد

36 - فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسة في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997، ص: 137

37 - طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دط، 1997، ص ص: 20 - 21

إنتاج نفسه، تتأسس هذه القاعدة على الاعتقاد بإمكانية النكوص إلى الماضي الإسلامي الباكر والعودة إليه، على نحو يظهر الحاضر فيه لحظة من لحظات الانحدار والانحراف عن الماضي، وهذا ما سرصده في أفكار المؤسسين والمنظرين لجماعة الإخوان المسلمين.

1.3 - حسن البنا والتنظير للدولة الإسلامية

حسن البنا هو مؤسس تيار الإخوان المسلمين عام 1928، وهو مرشده العام، والمنظر لأطروحاته، المستلهم لسلفية محمد رشيد رضا، لكن في حُلَّة «الدولة الإسلامية» بدل «الخلافة» التي يصعب أجزأتها في الواقع السياسي. ومع ذلك، ففكرة الدولة الإسلامية عند حسن البنا تجسيد مصغر لفكرة الخلافة «فهي لا تعدو أن تكون مجسما تمثيلا صغيرا للخلافة»³⁸، فهي لا تخرج عنها في الجوهر والمحتوى، وفي الشكل والمضمون.

ينبغي عند دراسة فكر حسن البنا ربطه بسياقه التاريخي المشحون بالصراعات السياسية بين الأحزاب المصرية، وبالاحتلال البريطاني، وبتيار التغريب والعلمنة في الثلاثينيات والأربعينيات، الداعي إلى الفصل بين السياسي والديني، ولذلك ارتكزت دعوته على اعتبار الإسلام هو السبيل للتحرر من الاستعمار وتحقيق التطور، إنه «الطريق الوحيد الذي يجب أن يسلك وأن توجه إليه الأمة الحاضرة والمستقبلية»³⁹، باعتباره نظاما شاملا يتناول مظاهر الحياة جميعا «فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»⁴⁰.

يعتبر حسن البنا الدولة والحكم أصلا من أصول الدين ف: «الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء لا ينفك واحد منها عن الآخر»⁴¹، وبذلك تكون السياسة والدين لحمة واحدة ووجهان لعملة واحدة، يقول حسن البنا: «ومن ظن أن الدين (الإسلام) لا يعرض للسياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه، وظلم علمه بهذا الإسلام»⁴²، وقد استلهم البنا رأي الغزالي في قوله: «اعلم أن الشريعة أصل، والمملك حارس، وما لا أصل له فمهذوم وما لا حارس له فضائع»⁴³، فلا تقوم الدولة الإسلامية عند البنا إلا على أساس الدعوة،

38 - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2011، ص: 126

39 - حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، الرسائل الثلاث: نحو النور، المؤسسة الإسلامية، الطبعة الثانية، بيروت 1981، ص: 274

40 - حسن البنا، مرجع سابق، ص: 206

41 - المرجع نفسه، ص: 170

42 - نفسه، ص: 18

43 - نفسه، 200

«حتى تكون دولة رسالة لا تشكيل إدارة، ولا حكومة مادة جامدة صماء لا روح فيها، كما لا تقوم الدعوة إلا في حماية تحفظها وتنشرها وتبلغها وتقويها»⁴⁴.

إن ما يشغل حسن البنا هو إقامة حكومة إسلامية حقيقية، في ظل تفشي ظاهرة الفصل بين الدين والدولة في حياة المسلمين السياسية والاجتماعية، رغم إعلان الدستور عبارة: «دين الدولة هو الإسلام»، يقول في هذا الشأن أن: «أول خطئنا أننا نسينا هذا الأصل ففصلنا الدين عن السياسة عمليا، وإن كنا لن نستطيع أن نتنكر له نظريا، فنصّنا في دستورنا على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، ولكن هذا النص لم يمنع رجال السياسة وزعماء الهيئات السياسية أن يفسدوا الذوق الإسلامي في الرؤوس، والنظرة الإسلامية في النفوس، والجمال الإسلامي في الأوضاع، باعتقادهم وإعلانهم وعملهم على أن يباعدوا دائما بين توجيه الدين ومقتضيات السياسة، وهذا أول الوهم وأصل الفساد»⁴⁵. ولإزالة هذا الوهم، حسب البنا، يجب تأسيس حكومة إسلامية على القواعد التالية: مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة الروحية والاجتماعية في إطار الأخوة، واحترام إرادة الأمة والالتزام برأيها وإرادتها.

المفارقة الأساس التي يجب تسجيلها حول نظرية الدولة الإسلامية عند البنا هي قبوله للنظام الدستوري والخيار التمثيلي النيابي، ورفضه للحزبية والتعددية السياسية، «يقول علماء الفقه الدستوري إن النظام النيابي يقوم على مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة، واحترام إرادتها، وإنه لا مانع فيه يمنع وحدة الأمة واجتماع كلمتها، وليست الفرقة والخلاف شرطا فيه، وإن كان بعضهم يقول إن من دعائم النظام النيابي البرلماني: الحزبية، ولكن هذا إذا كان عرفا فليس أصلا في قيم هذا النظام؛ لأنه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية وبدون إخلال بقواعده الأصلية»⁴⁶.

إن رفض حسن البنا للحزبية، رغم كون الإخوان يشكلون تنظيما سياسيا حزبيا، نابع من الاعتقاد أن الحزبية كسر لشوكة وحدة الأمة، ودعم للفرقة في ظل الاستعمار، ومن هنا نشأت المفارقة: «فقد قامت في البلاد العربية أحزاب بقوانينها، ونظامها وأسلوب عملها، ولكنها رغم ذلك ظلت تعلن رفضها النظري لمنطق الحزبية وما يترتب عليه (...) كما أن الأحزاب لا تقبل بحق الاختلاف والعمل الديمقراطي فيما بينها، وكل واحد منها يسعى إلى أن يكون الحزب الأوحده رغم المفارقة في هذا التعبير. وحين يصل حزب منها إلى الحكم سرعان ما يعمل على إلغاء الأحزاب الأخرى، وهذا المنطق الرفض للحزبية ينطبق على الإخوان وعلى غيرهم من الأحزاب الأخرى»⁴⁷.

44 - نفسه، الصفحة نفسها.

45 - حسن البنا، مرجع سابق، ص: 203

46 - نفسه، ص: 202

47 - علي أمليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المرجع السابق، ص: 160-161

من الأدلة التي يحتج بها البنا في رفضه للتعددية الحزبية، الواقع الحزبي لبعض الدول المتقدمة في قوله: «الحكم النيابي في أعرق مواطنه لم يقيم على هذه الحزبية المسرفة، فليس في إنجلترا إلا حزبان هما اللذان يتداولان فيها الأمر، وتكاد تكون حزبيتهما داخلية بحتة، وتجمعهما دائماً المسائل القومية المهمة، فلا تجد لهذه الحزبية أثراً البتة، كما أن أمريكا ليس فيها إلا حزبان كذلك لا نسمع عنهما شيئاً إلا في مواسم الانتخابات، أما فيما عدا هذا فلا حزبية ولا أحزاب، والبلاد التي تطورت في الحزبية وأسرفت في تكوين الأحزاب ذاقت وبال أمرها في الحرب والسلام على السواء، وفرنسا أوضح مثال لذلك»⁴⁸. من المعلوم أن الأحزاب هي أساس النظام النيابي إلا أنه من الممكن - حسب البنا - تحقيق هذا النظام مع الاستغناء عن الأحزاب⁴⁹، بالاعتماد على ذوي الكفاءة والنزاهة والحرية. فبغض النظر عن هذه المفارقة يتبين أن البنا يؤصل المفاهيم السياسية الغربية في المنظومة الإسلامية - على غرار الأفغاني ومحمد عبده - ويصرح أن النظام النيابي «ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه، وبهذا الاعتبار يمكن أيضاً أن نقول في اطمئنان إن القواعد الأساسية التي قام عليها الدستور المصري لا تتنافى مع قواعد الإسلام، وليست بعيدة من النظام الإسلامي ولا غريبة عنه»⁵⁰، وليس فيه ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم.

على طريقة رواد الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر يعقد البنا القران بين «أهل الحل والعقد» وممثلي الأمة في البرلمان حين يقر أن «النظام النيابي الحديث قد رتب طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريون من نظام الانتخابات وطرائقه المختلفة، والإسلام لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد؛ وذلك ميسور إذا لوحظ في أي نظام من نظم تحديد الانتخاب صفات أهل الحل والعقد، وعدم السماح لغيرهم بالتقدم للنيابة عن الأمة»⁵¹. لقد لخص الدكتور توفيق الواعي المبادئ الديمقراطية العامة التي يؤمن بها الإخوان المسلمون في كتابه «الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية ميدانية موثقة» في مجموعة من النقاط الرئيسة تجاوزت العشرة في كليتها. ومن أهم هذه المبادئ: أن الشعب مصدر السلطات، وأن تولى السلطة والاستمرار في ممارستها يجب أن يستمد من الإرادة الشعبية العامة، والالتزام بمبدأ التداول السلمي للسلطة، والتأكيد على حرية الاعتقاد، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، وتأكيد حرية الرأي والصحافة والجمهور بهما، بما لا يتعارض مع الشريعة ونطاق الآداب والأخلاق العامة...»⁵².

48 - حسن البنا، المرجع السابق، ص: 206

49 - لقد حاول مجموعة من المنتسبين إلى جماعة الإخوان المسلمين من الجيل الثاني، التأصيل الشرعي للتعددية الحزبية، مثل يوسف القرضاوي الذي يرى أن تعدد الأحزاب في السياسة شبيه بتعدد المذاهب في مجال الفقه، ويقول «أنا أعلم أن الإمام الشهيد حسن البنا أنكر قيام الحزبية وتعدد الأحزاب في الإسلام، وهو اجتهد منه رضي الله عنه، لما رآه في زمنه من حزبية فرقت الأمة في مواجهة عدوها... ولا بأس أن يخالف اجتهدنا إمامنا رحمه الله، فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا كما اجتهد، وخصوصاً إذا تغيرت الظروف، وتطورت الأوضاع والأفكار» أنظر القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص: 151-153-157

50 - حسن البنا، المرجع السابق، ص: 322

51 - المرجع نفسه، ص: 208

52 - توفيق الواعي، الفكر السياسي عند الإخوان دراسة تحليلية ميدانية موثقة، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت «د.ت» ص: 132-133

انطلاقاً مما سبق، نستنتج أن حسن البناء قد سعى إلى التوفيق بين النظام الدستوري ذي المرجعية الغربية، ومفاهيم السياسة الشرعية، كما هو الأمر عند الإصلاحية الإسلامية الحديثة، إذ إن: «مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية (...) وعلى الشورى، واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب (...) وبين حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها (...) تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم»⁵³. لقد قبل البناء بالدستور المصري، وطالب فقط أن تتم مراجعته حتى يتوافق مع مقتضيات عبارة «دين الدولة هو الإسلام». ولقد وجدت أفكار البناء حول «الدولة الإسلامية» صدى كبيراً داخل جماعة الإخوان المسلمين في مصر وخارجها⁵⁴، وأثرت في جل جماعات الإسلام السياسي في العالم الإسلامي، ومازال تأثيرها ساري المفعول إلى الآن. إن البناء يدعو إلى دولة الشريعة الإسلامية في إطار التمثيل النيابي والمقتضيات الدستورية وسيادة الأمة، وبذلك يتعد البناء عن فكرة الدولة الوطنية عند علي عبد الرزاق لمدينتها، وفكرة الخلافة عند محمد رشيد رضا لامتناعها، ويستبدلها بفكرة الدولة الإسلامية الممكنة التحقق.

2. 3 - سيد قطب ودولة الحاكمية: عودة المكبوت الخوارجي

ستشهد نظرية الدولة الإسلامية منعطفا حاسماً في خمسينيات القرن الماضي مع سيد قطب، حيث سيتم استبدال معجم حسن البناء وأتباعه: الدستور، والأمة مصدر السلطات، والشورى والديمقراطية، والتمثيل النيابي، وتكليف أحكام الشريعة مع مقتضيات العقل... إلخ، بمفردات من قبيل: مجتمع الجاهلية والكفر، والحاكمية، والثورة على المجتمع الفاسق... إلخ، إنه خطاب راديكالي⁵⁵ ينتمي إلى الجماعة نفسها، جماعة الإخوان المسلمين، لكنه يجسد قطيعة مع خطاب البناء التوفيق بين الدين والسياسة، بين الشريعة والنظم السياسية الحديثة. فإذا كان خطاب حسن البناء يستند إلى مرجعية إسلامية ودستورية، أي دولة إسلامية تحكمها الشريعة ويقوم

53 - حسن البناء، المرجع السابق، ص: 275

54 - وُجِدَتْ أفكار البناء امتدادها داخل التيار الإخواني المصري، عند مجموعة من الكتاب، نذكر منهم:

- عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1959)، والإسلام وأوضاعنا السياسية (بيروت، مؤسسة الرسالة، القاهرة، 1951)

- عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003)

- ضياء الدين الرئيس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث (دار التراث، القاهرة، 1967)

- محمد أبو الزهرة، الوحدة الإسلامية، (دار الرائد العربي، بيروت، 2008)

- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام - كتاب: (السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها، مكتبة وهبة القاهرة، 1998)

55 - قبل أن يعتنق سيد قطب المنهج الديني الثوري الغاضب بسبب تجربة السجن والتعذيب، كان مفكراً اشتراكياً إسلامياً معتدلاً، وهذا واضح في كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمي والإسلام»، وهناك من يعتبر أن سيد قطب جاء إلى الخطاب الإسلامي بعدة فكرية اشتراكية لينينية ثورية، تظهر معالمها في كتابه «معالم في الطريق»، بارتكازه على أولوية العمل السياسي لاقتناص السلطة. فإقامة دولة إسلامية كفيل ببناء «مجتمع إسلامي» وليس العكس، وذلك على غرار لينين (في كتابه ما العمل؟) الذي اعتبر أن المسألة الأساسية في كل ثورة هي مسألة الاستيلاء على السلطة السياسية، والذي سيقوم بهذه المهمة الثورية عند لينين وسيد قطب هو طليعة من النخبة، مع الاختلاف في طبيعة تكوين كل طليعة، والاختلاف في طبيعة الصراع في كل منظومة فكرية، المجتمع الجاهلي ونقيضه الإسلامي عند سيد قطب، والمجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي عند لينين. ولو لم يكن سيد قطب قد قصد المتح من فكر لينين، فإن أفكاره تتناص بشكل شعوري أو لاشعوري مع أفكار لينين.

نظامها على الشورى الدستورية، بحيث يكون للأمة بالنيابة حق التقرير ومحاسبة الحاكم، فإن خطاب سيد قطب يستند إلى فكرة «الحاكمية»، حيث تكون السيادة المطلقة لله، ولا رأي للأمة في شؤونها.

يتأسس الخطاب القطبي على مفهومين: جاهلية العالم وحاكمية الله، وبين المفهومين تقابل تام، يقول سيد قطب: «إن العالم يعيش اليوم كله في «جاهلية» من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية (...) وهي الحاكمية (...) إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفت الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله .. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده»⁵⁶.

إن الخطاب القطبي يتأسس في كليته على الثنائية التقابلية بين: المجتمع الجاهلي/المجتمع المسلم، وهذا التصنيف يتأسس على معيار العبودية المطلقة لله في العقيدة، والشرعية، والسلوك، والحكم. ففي غياب هذه العبودية المطلقة، فالعالم، حسب سيد قطب، كله جاهلي، بما في ذلك المجتمعات التي تدعي الإسلام، فـ «وجود «الأمة المسلمة» يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة... فالأمة المسلمة ليست «أرضاً» كان يعيش فيها الإسلام. وليست «قوماً» كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي .. إنما «الأمة المسلمة» جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازنهم كلها من المنهج الإسلامي (...) وهذه الأمة - بهذه المواصفات ! قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً. ولا بد من «إعادة وجود هذه «الأمة» لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشرية مرة أخرى»⁵⁷.

المجتمع المسلم عند سيد قطب هو الذي يُطبَّق فيه الإسلام، عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاما، وخلقاً وسلوكاً، ويعتمد الدين منهاجاً شاملاً في الحياة، وأن «الحاكمية ليست إلا لله ويرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله، ويرفض أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة»⁵⁸. أما المجتمع الجاهلي، فهو الذي تكون فيه الحاكمية والعبودية - بمعناها القطبي الواسع - لغير الله. وللوصول إلى مستوى الأمة الإسلامية دعا سيد قطب إلى عملية البعث الإسلامي، وتقوم بها طليعة «تمضي في الطريق. تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً. تمضي وهي تزاوّل نوعاً من العزلة من جانب، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة. ولا بد لهذه الطليعة التي تعتزم هذه العزلة من «معالم في الطريق» معالم تعرف منها طبيعة دورها، وحقيقة وظائفها، وصلب غايتها، ونقطة البدء في الرحلة الطويلة...»⁵⁹.

56 - سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة السادسة، بيروت، القاهرة، 1979، ص: 8

57 - سيد قطب، معالم في الطريق، المرجع السابق، ص: 5 - 6

58 - نفسه، ص: 33

59 - نفسه، ص: 9

يعتقد سيد قطب إسلامياً سياسياً يرفض كل علاقة مع الفكر السياسي الحديث، فـ«الحاكمية» ترفض اعتبار الأمة أو الشعب مصدر السيادة في التشريع والحكم، بل إن السيادة لله وحده لا شريك له، وقد نهل سيد قطب فكرة الحاكمية هذه من المودودي، ويعتبرها هذا الأخير أساس الدولة الإسلامية؛ أي إن «الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأوحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربُّها المتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»⁶⁰.

مقتضى الحاكمية متجسد في شعار «لا حكم إلا لله»⁶¹، الذي رفعه الخوارج⁶² في وجه علي بن أبي طالب، فأول من قال بفكرة «الحاكمية الإلهية» في السياسة ونظم الحكم هم الخوارج⁶³، عندما اعترضوا على «التحكيم» بين علي ومعاوية في موقعة «صفين»، فرفضوا تحكيم البشر، في قضية حسم فيها القرآن الكريم، معتقدين أن معاوية بن أبي سفيان ومن معه هم «الفئة الباغية» التي نص القرآن على قتالها حتى تفيء إلى أمر الله. إن «الحاكمية» تقضي بكون سلطة التشريع ليست بيد البشر بل «إن ذلك أمر مختص بالله وحده ولا يشاركه فيه أحد غيره»⁶⁴. والذي سيقوم بتنفيذ هذه الأحكام الإلهية الشاملة في كل مناحي الحياة، حسب المودودي، هو حكومة إلهية ثيوقراطية تنوب عن الله، ولا مجال لانتقادها أو محاسبتها، فيما يشبه إكليروس الكنيسة في العصور الوسطى قبل الإصلاح الديني.

لقد تأثر سيد قطب بـ«حاكمية» المودودي ونظريته في الفكر السياسي الإسلامي عامة، وبدا ذلك بشكل جلي في كتابه المشهور «معالم في الطريق»⁶⁵، حين يقر أن الحاكمية هي «سيادة الشريعة الإلهية»، وإعلان ربوبية الله «والثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور (...) ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه هم البشر،

60 - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980، ص: 77 - 78

61 - أسس هذا المفهوم على التأويل الحرفي لآيات قرآنية، أهمها قوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» سورة المائدة الآية 44، وقوله تعالى في السورة نفسها، الآية 50، «أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون».

62 - يرى الجابري أن حركات التطرف التي شهدتها التاريخ الإسلامي منذ العقود الأولى (الخوارج، الغلاة، الحركات الباطنية...) مازالت آثار بعضها حاضرة بصورة أو بآخرى، في الساحة الفكرية الدينية والسياسية المعاصرة، والتطرف في الإسلام كان دائماً نوعاً من التعبير عن موقف سياسي معين، وهذا أمر يسهل فهمه إذا أخذنا بعين الاعتبار ارتباط الدين بالسياسة، والسياسة بالدين، في التجربة الحضارية الإسلامية. فالسياسة كانت تمارس باسم الدين، وتلتزم الشريعة منه، مما جعل الصراع السياسي يجري تحت مظلة الدين في الغالب. المزيد: انظر محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1996، ص: 151 وما بعدها.

63 - تثبت الخوارج بحاكمية الله ورفضهم لتحكيم البشر، ورفعهم شعار «لا حكم إلا لله»، رد عليه الإمام علي بن أبي طالب بأن اعتبر هذا الشعار «كلمة حق أريد بها باطل» (نهج البلاغة ص: 65)، لأنهم أرادوا فرض حاكمية الله في أمور سياسية لم يرد نص صريح بشأنها.

64 - سيد قطب، معالم في الطريق، المرجع السابق، ص: 31

65 - يعد هذا الكتاب بمثابة «البيان الإيديولوجي لحركات الإسلام الاحتجاجي في العقود الأخيرة» انظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص: 206. ويشبهه طارق البشري بكتاب لينين «ما العمل؟» في سياق الحركة الماركسية وقت صدوره، ويمثل كتاب «معالم في الطريق» نظرية للحركة في إطار الفكر السياسي الإسلامي. انظر طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة ببيروت، 1996، ص: 40

هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله. إن هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله المغتصب ورده إلى الله، وطرد المغتصبين له، الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم، فيقومون منهم مقام الأرباب ويقوم الناس منهم مكان العبيد (...) إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض»⁶⁶.

الحاكمية إذا هي الحكم بما أنزل الله؛ أي الحكم بالشرعية الإسلامية، ليس في معناها الضيق الذي يشير إلى التشريعات القانونية، بل في معناها الواسع الذي يشير إلى كل ما يتعلق بحياة الإنسان من عقيدة وشرعية وأخلاق وسلوك ومعرفة، يقول سيد قطب مبيناً منظوره للحاكمية: «إن مدلول الحاكمية في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده. والتحاكم إليها وحدها. والحكم بها دون سواها .. إن مدلول «الشرعية» في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. إن هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول «الشرعية» والتصور الإسلامي، إن «شرعية الله» تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية... وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً»⁶⁷.

معرفة السياق مهم في تحليل الخطاب، ولذلك نشير هنا إلى التأثير القوي للظروف السياسية الوطنية والدولية في تشكيل نظرية الحاكمية عند سيد قطب، فقد جاء خطابه نتيجة تأثيرات صعبة، أبرزها الصدام العنيف بين الإخوان والنظام الناصري في ستينات القرن الماضي، والمحنة الشديدة التي عاشها المسلمون في السجون، علاوة على الإعجاب بنجاح تجربة الثورة الإيرانية، وإقامة الدولة الإسلامية في أفغانستان وباكستان، «وتزايد الوعي بأهمية العامل الديني في الحراك الاجتماعي والتعبئة السياسية، بعد معاينة نجاحات الأنظمة في استعمال سلاح الدين في تحقيق الهيمنة»⁶⁸، وتزايد الإقبال الشعبي على الأفكار التي تعبر عن «الحنق والاحتجاج، والتي تزود السياسة بأسباب صناعة الطوبى: الخلاص الديني من الاستضعاف الديني»⁶⁹.

جاءت حاكمية سيد قطب «كرد فعل على فشل مشروع الدولة الوطنية»⁷⁰، وعلى مشروع الدولة الناصرية بوجه خاص. ويعد مفهوم الحاكمية بمثابة القطيعة التي تباعد بين خطابه، والخطاب الصحوي الإخواني المنفتح الذي يمثله حسن البناء، فإذا كان هذا الأخير لم يبتعد كثيراً عن الإصلاحية الإسلامية الحديثة وموقفها من المسألة الدستورية، والتوفيق بين النظام الديمقراطي والشورى، فإن سيد قطب ماهى بين الديني والسياسي، ولا مجال في نظريته السياسية إلا لسيادة الشريعة الإلهية على كل مناحي الحياة السياسية والاجتماعية... إلخ، وذلك بالرجوع إلى الإسلام المطلق، و«يعتبر ما عداه «جاهلية»، ولا يسعى إلى أن يتأولَ بغيره. انتهت

66 - سيد قطب، معالم في الطريق، المرجع السابق، ص: 59 - 60

67 - المرجع نفسه، ص: 123 - 124

68 - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص: 211

69 - المرجع نفسه، ص: 212

70 - علي أمليل، الإصلاحية الإسلامية، مرجع سابق، ص: 184

ترجمة الإسلام بغيره ابتداء من ترجمة الشورى بالديمقراطية⁷¹. إنها دعوة صريحة إلى دولة دينية ثيوقراطية، لا تستمد شرعيتها من أي شيء سوى الدين. لقد وجدت أفكار سيد قطب آذانا صاغية لدى جل جماعات الإسلام الحركي الجهادي في العالم العربي والإسلامي منذ ذلك الوقت إلى الآن، واتخذت كتاب «معالم في الطريق» مرجعا في الفكر والسلوك، وكانت الثنائيات القطبية: حاكمية الله / حاكمية البشر، المجتمع الجاهلي / المجتمع المسلم، حزب الله / حزب الشيطان... أرضا خصبة لبروز أفكار ودعوات أكثر تطرفا وأصولية، كالجهاد⁷²، والتكفير، والهجرة ... لمواجهة مجتمع الفتنة والجاهلية.

على الرغم من الإقبال الذي تزايد على «حاكمية» سيد قطب، فقد ظهرت فيما بعد أصوات من داخل جماعة الإخوان المسلمين، تنتقد هذه النظرية وتعارضها، وكان في مقدمة هذه الأصوات مرشد الجماعة حسن الهضبي، والذي اعتبر أن لفظة الحاكمية لا وجود لها لا في القرآن ولا في الحديث⁷³. إنها من صنع البشر «ولا حاجة لنا بعد كتاب الله وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، بأن نتعلق بأية مصطلحات يضعها بشر غير معصوم»⁷⁴، وقد اتبع الهضبي في دحضه لفكرة «الحاكمية»، منطق الفقهاء الأصوليين، مستعملا مقياس المقاصد الشرعية. فبما أن نظم الحكم لم يرد فيها نص صريح في السنة والحديث، فهي نُظْمٌ تندرج ضمن الأمور المباحة، بشرط مراعاة المصلحة في أي تشريع أو قانون أو تنظيم من تنظيمات الدولة.

على غرار النقد الذي وجهه مرشد جماعة الإخوان المسلمين حسن الهضبي للحاكمية القطبية، نجد محمد اعمارة يسير في الاتجاه النقدي نفسه، حيث انتقد بقوة مفهوم الحاكمية عند المودودي وسيد قطب، اللذين يعتبران محور نظرية الإسلام السياسية المتجسدة في نزاع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، لأن ذلك أمر مختص بالله وحده، ولما كانت الديمقراطية تعطي السلطة للشعب، فلا يصح - حسب المودودي - إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل الكلمة الأكثر تعبيرا هي الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية (Theo-Cracy)، بهذا المعنى يضع المدافعون عن حاكمية الله سلطة جماهير الأمة نقيضا لسلطة الله، ويحكمون بكفر من يعيش في مجتمع تكون فيه الأمة مصدر السلطات.

يصحح محمد اعمارة هذا الفهم المغلوط، مبينا أن هؤلاء الباحثين الإسلاميين نسوا «أن الحديث في الفكر الإسلامي عن «حق الله» إنما يعني «حق المجتمع» وأن القول بأن «المال مال الله» معناه أن «المال مال الأمة وسلطانها» بحكم «خلافة» الإنسان عن الله في عمارة الأرض، وما يلزم لذلك من إقامة «الدولة»، التي يحكم

71 - علي أمليل، المرجع السابق، ص: 164

72 - يعد عبد السلام فرج وغيره كثير، أحد المتشبعين بالفكر القطبي، حيث دعا إلى إحياء فريضة الجهاد داخل المجتمعات «الإسلامية» قبل الخارج، وسماها «الفريضة الغائبة»، وكتب حول الجهاد رسالة بهذا العنوان، محرزا على الجهاد والقتال، وتأثرت الجماعات الجهادية بهذه الرسالة كتأثرها بكتاب «معالم في الطريق».

73 - حسن اسماعيل الهضبي، دعاة .. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإنسانية ومنهج الدعوة إلى الله، دار الطباعة والنشر الإسلامية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1977، ص: 91

74 - الهضبي، المرجع نفسه، ص: 93

75 - المودودي، نظرية الإسلام السياسية وهديه في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980، ص: 250 وما بعدها.

فيها الإنسان كخليفة عن الله (...) فلا تناقض هنا بين أن يكون الحكم لله، وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين...⁷⁶. إن القاعدة النظرية - الحاكمة لله - بنيت على أساس فهم خاطئ لمصطلح «الحكم»، فرواد الإسلام السياسي يستخدمون هذا المصطلح للدلالة على النظام السياسي والسلطة السياسية العليا في المجتمع، «على حين أن أغلب الاستخدامات القرآنية لهذا المصطلح واردة بمعنى «القضاء» والفصل في المنازعات، وبمعنى «الحكمة»⁷⁷؛ أي الفقه والعلم والنظر العقلي، ولا علاقة لها بالخلافة أو الإمامة أو ما نسميه نظام الحكم في أدبنا السياسي الحديث»⁷⁸.

بنى أنصار الحاكمية السياسية لله نظريتهم على عدة آيات قرآنية، وخصوصاً آيات سورة المائدة (من الآية 41 إلى الآية 50)، التي تتحدث عن حكم الله، وعن أن (من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون...). فاصلين هذه الآيات عن سياقها وأسباب نزولها؛ إذ إن علماء تفسير القرآن الكريم يجمعون على كون هذه الآيات قد نزلت في أهل الكتاب، وفي اليهود على وجه التحديد، فلقد ذهب نفر من اليهود يحتكمون إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، في حادثة زنا، فنزلت هذه الآيات في هذا الأمر بوجه الخصوص، لا التعميم.

ورأى محمد اعمارة أن معظم الأئمة والمفسرين يعتبرونها «أحكاماً خاصة بأهل الكتاب لخصوص أسباب النزول، وللسياق، ولقرائن أخرى تضمنتها وأشارت إليها هذه الآيات، وفصلتها أحاديث رويت في تفسيرها عن الرسول عليه الصلاة والسلام»⁷⁹، ثم إن الكتاب الذي تتحدث عنه الآيات، طالبة الحكم بما فيه، تفاديا للكفر والظلم والفسق «ليس هو القرآن، كما يتوهم دعاة نظرية «الحاكمة لله» وإما هو التوراة (...) فالحكم الذي تتحدث عنه الآيات موجود في التوراة، لا في القرآن»⁸⁰، وتعزز هذا الرأي التفاسير المعتمدة والمشهورة، كتفسير الطبري، وتفسير «الكشاف» للزمخشري، وتفسير البيضاوي ... وغيرها، وما يزيد الأمر ابتعاداً عن الدلالة السياسية المعاصرة لكلمة «الحكم»، هو أنها استعملت في سياق الآيات للدلالة على مسألة قضائية عرضت على الرسول عليه الصلاة والسلام.

إذا كانت دلالة مصطلح «الحكم» بعيدة عن الدلالة السياسية المعاصرة، فما المصطلح القرآني الذي يعبر عن السياسة ونظام الحكم؟ إنه مصطلح «الأمر»، والذي يرتبط في سياقات تداوله القرآني بمصطلح الشورى، «وأمرهم

76 - محمد اعمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1988، ص: 35

77 - يورد محمد اعمارة عدداً من الآيات القرآنية للاستدلال على دلالة كلمة الحكم في القرآن على القضاء والحكمة، وليس الحكم السياسي، ومنها قوله تعالى «يا يحيى خذ الكتاب بقوة. وآتيناه الحكم صبياً...» سورة مريم الآية: 12؛ أي آتيناه الحكمة، فنبي الله يحيى لم يكن حاكماً سياسياً ولا مؤسس دولة ونظام حكم، والأمر نفسه بالنسبة لعيسى حيث يقول الله تعالى «ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة...» آل عمران الآية: 79، وموسى عندما «بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً» القصص الآية: 14، أي آتيناه نبوة وعلماً، وإبراهيم يدعو ربه فيقول «رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين» سورة الشعراء الآية: 83. أي هب لي حكمة وعلماً،

78 - محمد اعمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1988، ص: 35

79 - محمد اعمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، مرجع سابق، ص: 43

80 - نفسه، ص: 44

شورى بينهم»⁸¹، «وشاورهم في الأمر»⁸²، «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»⁸³، فمصطلح الأمر لا الحكم «هو المصطلح الذي استخدمه القرآن، واستخدمته السنة، وجرى استعماله في الأدب السياسي على عصر صدر الإسلام، تعبيراً عما نسميه اليوم نظام الحكم في المجتمع (...) ومن ثم فلا أساس لاشتقاق الحاكمية الإلهية، من مصطلح الحكم والقول بأنها تعني السلطة السياسية العليا والوحيدة في مجتمع الإسلام»⁸⁴.

إن إشكالية فهم النصوص الدينية هي أساس الاختلاف في المواقف، والصراع بين التيارات الإسلامية القديمة والحديثة، فهناك من يرى السياسة ونظام الحكم أصلاً من أصول الدين، كما رأينا عند دعاة الحاكمية الإلهية والشيعة وغيرهم من السلفيين وجماعات الإسلام السياسي، والطرف الآخر يعتبر أمور السياسة من الفروع لا من الأصول، فأصول الإيمان بالدين هي «الألوهية، والنبوة، واليوم الآخر (...) وليس منها مبحث (الإمامة - الخلافة)، الذي يندرج تحته الفكر السياسي في تراث الإسلام»⁸⁵. ويستند محمد اعمارة إلى الإمام الغزالي في هذا الطرح حين يرى هذا الأخير أن: «النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع (...) وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداها فروع»⁸⁶، والخلاف يقع في الفروع - ومنها الإمامة والسياسة - وهو في إطار «الخطأ والصواب» وليس كمثّل الخلاف في الأصول، الذي هو في إطار «الكفر والإيمان».

إن الشيعة مثلاً يعتبرون الإمامة والولاية من أصول الدين وأركانه؛ أي إنها مبنية على القرآن والسنة لا الرأي، ويترب عن ذلك ضرورة تأسيس حكم أساسه الإمامة والدين، والزيغ عنه يعد كفراً. ويؤكد ابن خلدون الموقف الأول حين ينكر على الشيعة موقفهم الذي أوقعهم في الخطأ «وشبهة الشيعة الإمامية في ذلك، إنما هي كون الإمامة من أركان الدين (...) وليس كذلك، إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق»⁸⁷؛ أي إن الإمامة وما يتعلق بها من نظام الحكم هو من شؤون الأمة واختصاصاتها، «فالإسلام، كدين، لم يحدد للمسلمين نظاماً محدداً للحكم، لأن منطق صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجددة قطعاً بحكم التطور للعقل الإنساني الرشيد، يصوغها وفق مصلحة المجموع، وفي إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي قررها هذا الدين (...) فهو مثلاً، قد دعا إلى الشورى، والعدل ومنع الضرر والضرار، وعلى المسلمين أن يصوغوا لمجتمعاتهم نظم الحكم التي تقربهم من تحقيق هذه المثل العليا»⁸⁸، وبذلك تكون «الأمة» هي مصدر السلطات، وهذا أحد المبادئ الأساس في النظام الديمقراطي المعاصر.

81 - سورة الشورى، الآية 38

82 - سورة آل عمران، الآية 159

83 - سورة النساء، الآية 59

84 - محمد اعمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، المرجع السابق، ص: 48

85 - المرجع نفسه، ص: 51

86 - أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، طبعة القاهرة، 1907، ص: 15، نقلاً عن محمد اعمارة، الدولة الإسلامية - بين العلمانية والسلطة الدينية، المرجع السابق، ص: 51

87 - ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 2004، ص: 168

88 - محمد اعمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، المرجع السابق، ص: 53 - 54

خاتمة

إن التنظيرات التي أقدم عليها مؤسسو جماعة الإخوان المسلمين لفكرة الدولة الإسلامية، مازالت مستمرة في أذهان الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة، بصيغ مختلفة، وبتعديلات في الشكل دون الجوهر، وتتغذى هذه الفكرة من ترسبات تراثية في اللاشعور السياسي الجمعي؛ إذ مازال مطلب تأسيس الدولة الإسلامية يجد صدها في المجتمعات الإسلامية بشمال إفريقيا والشرق الأوسط، حتى في الدول التي تتخذ الدين أساسا للشرعية السياسية؛ إذ لا تجد هذه الدول مناصا من التحديث والعقلنة في البنيات كلها، ولكن في غياب التأثير على الواقع التنموي وحل المعضلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، تنتصب فكرة تأسيس الدولة الإسلامية كأداة لنزع الشرعية، وتظهر هذه الأطروحة أكثر حين يختل توازن البنية السياسية للدولة، أو تنهار، وهو الأمر الذي بدا واضحا عقب أحداث «الربيع العربي»، وبرز في وجهه المتطرف مع القاعدة وداعش، وغيرها من التنظيمات التي سيستمر وجودها بالقوة أو بالفعل، في ظل تكلس الذهنية السياسية والدينية الجماعية، واستمرار بنيات التخلف والتجهيل وسيطرة الموروث القديم على الوعي واللاوعي الفردي والجماعي.

إن عملية تطهير بنيات الوعي واللاوعي السياسي من الطوباويات السياسية التي وشمته مسألة ممكنة تفرضها معطيات الواقع المعاصر الذي يسير بخطى حثيثة نحو العقلنة والدمقرطة والعلمنة، وطرد السحر والأساطير من المجالات الدنيوية الزمنية، لكن لا يمكن انتظار مفعول حركة التاريخ، ومسارات يمكن اكتمالها أو مقاومتها، لأن هناك أطراف تستفيد من تأبيد عملية التلفيق بين الدين والسياسة، واستمرار التعالق بينهما باختلاف الصيغ والنماذج، الرسمية والمعارضة، المعتدلة والمتطرفة. ولذلك، لا مناص من تفكيك أسطورة الدولة الإسلامية وطوبى الخلافة، وفرز الديني والسياسي فيها، وإبراز مدنية الدولة في التاريخ السياسي الإسلامي، ورفع مستوى الوعي السياسي المجتمعي، وهو أمر موكول إلى مؤسسات التعليم والإعلام ومختلف المؤسسات المدنية والسياسية المكلفة بالتأطير والتنشئة السياسية.

تعتمد كثير من الدول الإسلامية على منسوب معين من الدين في بعض قوانينها أو إشرافها الشأن الديني، لاكتساب شرعية سياسية دينية، ومشروعية اجتماعية، بالتماهي مع الذهنية العامة التي لا تتصور مجالا سياسيا خاليا من الدين، ولا سلطة سياسية منقطعة عن الدين. وهذا التداخل التلفيقي بين السياسة والدين لا يساعد على بناء مجال سياسي تحكمه قيم الديمقراطية والمواطنة، بوصفها أسس الدولة الحديثة، فلا محيد من تحرير المجال السياسي من الاستغلال السياسي للدين، سواء من قبل السلطات الحاكمة أو الجماعات والأحزاب والحركات السياسية الإسلامية، لذلك وجب تحرير الدين من تلاعبات السياسيين به، لأنه يمثل رصيда روحيا ووجدانيا مشتركا بين الجميع.

إن إخراج الدين من مجال الصراع السياسي بوصفه ملكية جماعية مشتركة بين الجميع، ومنع التلاعب السياسي به، لا من قبل السلطة ولا من قبل أي جماعة من المجتمع، حزبا كان، أو مؤسسة مدنية، كفيل بتوفير

مناخ الاندماج الاجتماعي والاستقرار السياسي والسير نحو التحديث والدمقرطة، وبناء الدولة بمعناها الحقيقي، يربط بين أفرادها رباط المواطنة، لا رباط العصبية لمذهب أو جماعة أو عشيرة. إن الوصول إلى مرحلة إخراج الدين من وضعية الاشتباك بين الدين والدولة يمر بمراحل متدرجة، وقد يكون منطلقها في البلدان الإسلامية تحييد الدين في النزاعات السياسية ومنع استغلاله في الصراع السياسي، وهذا لا يعني بالضرورة منع الحركات والتنظيمات الإسلامية من أن تنشط سياسيا، وأن تتمتع بالشرعية القانونية أسوة بغيرها من الأحزاب السياسية الأخرى، شرط أن تكون أحزابا سياسية مدنية، وأن تكف عن استغلال الرأسمال الديني في الخطاب السياسي.

- لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، Lafoumik المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993

- إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، غشت 1989

- أمليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1985

- البشري طارق، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة بيروت، 1996

- بلقيز عبد الإله، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2011

- البنا حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، الرسائل الثلاث: نحو النور، المؤسسة الإسلامية، الطبعة الثانية، بيروت، 1981

- بولانتزاس نيكولاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، مؤسسة التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2010

- تيزيني طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، د. ط، 1997

- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000

- الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، بيروت، 1994

- الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 1996

- جدعان فهمي، الماضي في الحاضر: دراسة في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997

- الجويلي محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، دار سراس للنشر، تونس، 1992

- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة (1)، المقدمات النظرية، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988

- حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، بيروت، 1992

- ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، منشورات دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت، 1987

- الرئيس ضياء الدين، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، دار التراث، القاهرة، 1967

- سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، 1998

- السنهوري عبد الرزاق، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبه أمم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003
- العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 2006
- صالح هاشم، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، 2007
- عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، شتبر 2013
- عبده محمد، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحقيق محمد اعمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، بيروت، 1976
- عبد الرزاق علي، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، 1925
- عمارة محمد، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1988
- القرضاوي يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها، مكتبة وهبة القاهرة، 1998
- القرضاوي يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، 1997، القاهرة - بيروت.
- قطب سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة السادسة، بيروت، القاهرة، 1979
- كارل غوستاف يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا، 1997
- كلود ليفي ستراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، 1986
- كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1977
- الكواكبي عبد الرحمان، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، 1975
- كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة وتقديم الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، 1966
- المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980
- الهضيبي حسن اسماعيل، دعاة .. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإنسانية ومنهج الدعوة إلى الله، دار الطباعة والنشر الإسلامية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1977
- الواعي توفيق، الفكر السياسي عند الإخوان دراسة تحليلية ميدانية موثقة، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت «د.ت».



Mominoun



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm

info@mominoun.com

www.mominoun.com

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

