الدولة في الفكر الإسلامي

الدولة الإسلامية.. حقيقة شرعية أم وهم؟

د. رضوان زيادة**

24/08/2004

غلاف كتاب النظام السياسي في الإسلام *

مع صعود مد حركات الإسلام السياسي الموصوفة بـ"الإحيائية" لدى مناصريها و"الأصولية" لدى منتقديها، برز مصطلح أخذ رواجا منقطع النظير، إنه مفهوم "الدولة الإسلامية". لقد بدا هذا المفهوم للإسلاميين وكأنه يحقق لهم طموحا أو أملا افتقدوه منذ عقود ولا سيما مع إلغاء الخلافة الإسلامية عام 1924م على يد أتاتورك. لقد بقي هذا المفهوم أشبه بالنموذج المثال الذي يُحدد بالسلب أكثر من تحديده بإحداثياته الخاصة؛ فالنظام الاقتصادي في الدولة الإسلامية -على سبيل المثال- لا يعتمد النموذج الاشتراكي في توسيع القطاع العام وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج، ولا هو كالنموذج الرأسمالي في إطلاق حرية اقتصاد السوق وانفتاح الأسواق على بعضها، إنه لا هذا ولا ذاك، إنه نموذج خاص بالدولة الإسلامية، لكننا ما نزال -إلى الآن- نفتقد أسسه وفلسفته التي يقوم عليها.

الحركات الإسلامية مدعوة لإعادة النظر في مفهوم "الدولة الإسلامية"

ومع دخول حركات الإسلام السياسي في خصام أو في دوامة العنف مع معظم الأنظمة السياسية في العالم العربي، أو في دخولها في إطار التعددية الحزبية القائمة في بعض الأقطار مثل الأردن والمغرب وغيرهما، بدا أن هذه الحركات مدعوة لإعادة النظر في الكثير من مفاهيمها التي بنت عليها خطابها، وأسُّ هذه المفاهيم هو مفهوم "الدولة الإسلامية" الذي حاول الكثير من المفكرين والمثقفين العرب النظر إليه وفق تاريخيته الزمنية وأصوله المرجعية.

لذلك يحاول برهان غليون في حواره مع محمد سليم العوا حول "النظام السياسي في الإسلام" أن يميز بين ما يسمى بالنظام السياسي في الإسلام ومفهوم "الدولة الإسلامية"؛ فالنظام السياسي يشير إلى مجموعة القواعد والمبادئ والأهداف التي تحدد نمط ممارسة السلطة العامة في المجتمع، سلطة الحكم، أي أسلوب استثمار الموارد المادية

والمعنوية التي ينطوي عليها حقل سياسي معين. أما مصطلح الدولة الإسلامية فإنه مصطلح مبتدعٌ حيث يعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يُعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع؛ لأنه يُطابق فيها بين هوية هذا المجتمع وقيمه ونظامه وغاياته، وهكذا فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه القيمة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه.

ولذلك فالصراع اليوم بين الحركات الإسلامية وأعدائها ليس على تعيين حقيقة الإسلام أو على معرفة جوهر رسالته، وإنما يرتبط نزاعهم النظري بالصراع على السلطة الذي يتمحور حول مسألتين رئيسيتين هما: تداول السلطة وعلاقة الدولة ومؤسساتها بالمجتمع.

فالحركات الإسلامية تجد في الدين مصدرا مقابلا لشرعية فرض التداول على السلطة، وإزاحة النخب الحاكمة عن مواقعها، وبنفس الوقت فإن مرجعية الدين ودوره في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يشكل أيضا مصدر خلاف حقيقيا بين أنصار الحركات الإسلامية والأحزاب السياسية المنافسة لها.

لكن وبالرغم من الأصول الشرعية والفقهية التي تبني الحركات الإسلامية عليها خطابها، فإن ذلك لا يمنع من نشوء حركة إسلامية ديمقراطية بالمعنى العميق للكلمة كما يرى غليون؛ إذ من شأن هذه الحركة أن تعكس هموم قطاع كبير من الرأي العام العربي الحريص على القيم الدينية، والمتمسك بها، وتعمل مع الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى على أسس ديمقراطية في التوصل إلى الحلول المطلوبة، لإقامة نظام مجتمعي يضمن المساواة والعدالة، والحريات الفردية لجميع المواطنين.

وإذا كان الكثير من الباحثين يعتقدون بأن الديمقراطية ينبغي أن تكتفي بمصدر الشرعية الشعبية وتنأى بنفسها عن أي علاقة مع الدين، فإن غليون يرى العكس؛ فمحاولات دمقرطة الفكر السياسي الإسلامي يمكن أن تمنح المساعي القائمة لتعزيز فرص التحول الديمقراطي في البلاد العربية: مشروعية إضافية تُساهم في تدعيمها.

فغليون إذن يرفض مفهوم الدولة الإسلامية لاعتبارين: الأول هو عدم مشروعيتها داخل الإسلام كدين، والثاني: أنها شكل من أشكال الدولة الدينية التي تجاوزها الجميع باتجاه الدولة الديمقراطية التي تكفل قيام الحق والقانون، وترسخ مبدأ المواطنية كأساس للتعامل بين الجميع.

وما يمنع العرب من إنجاز دولتهم الديمقراطية، ليس طبيعة التراث الفكري الديني أو العقلي في الحضارة الإسلامية، وإنما يتعلق الأمر

بقوانين عمل الديناميكيات الجيوتاريخية السياسية والاقتصادية، ولا سيما إجهاض الثورة الصناعية ومحركها التراكم الرأسمالي في العالم العربي.

نموذج الدولة الإسلامية ليس فيه نص قرآني صريح لا يحتمل في تأويله الاختلاف، ولا نص سنة صحيح الورود قطعي الدلالة.

أما محمد سليم العوا فإنه يقرُّ بداية بأن نموذج الدولة الإسلامية ليس فيه نص قرآني صريح لا يحتمل في تأويله الاختلاف، ولا نص سنة صحيح الورود قطعي الدلالة؛ ولذلك فإن لعلماء المسلمين أن يجتهدوا في شأن هذه الدولة في كل عصر بما يحقق مصلحتهم في عصرهم، ولا يغلق الباب أمام من يأتي بعدهم ليجتهد كما اجتهدوا.
والدولة لدى العوا مرادفة لكلمة الشريعة، التي أثبتتها نصوص صريحة قطعية الورود والدلالة، وأكثرها ظني فيهما أو في أحدهما، وعليه فيكون الفقه المبني على النوعين معا هو الاجتهاد البشري في فهم النصوص القرآنية والنبوية.
لكن قبول العوا هنا لمصطلح "الدولة الإسلامية"، ثم بناء نصه عليه، عبر اجتهاده في قبول التعددية الحزبية وتشريعه لوضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية وغير ذلك يدلنا على أن مصطلح "الدولة الإسلامية" ليس قائما بذاته معينا ومحدد المعالم والقسمات، إذ يمكن -وفقا لذلك- قبول البرلمان، عندها تكون الدولة الإسلامية أشبه بالنظام التداولي، وهكذا يحتفظ العوا بالتسمية لكنه ينفتح باتجاه قبول كل الاجتهادات، بيد أنه من الأفضل له بداية أن مصطلح الدولة الإسلامية ليس تعبديا، وإنما النظام الذي يدعو إليه الإسلام وفق نصوصه المقاصدية يهدف إلى تحقيق المثل أو الغايات العليا وعلى رأسها العمل، ولذلك على المسلمين أن يتوسلوا بأي نظام يحقق هذه المثل، وعندها لن تكون هذه الدولة إسلامية بالمعنى الذي يطلق على الدولة الدينية أو الثيوقراطية، وإنما دولة مدنية تحترم الإسلام في قوانينها وتشريعاتها وتحقق مثله وأهدافه العليا في مبادئها وأطرها العامة.

ويبدو النقد ذاته منطبقا على مفهوم العوا عن التعددية الحزبية؛ إذ يعتبر أنه "لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب. وأنها يجوز لها، بل يجب عليها، أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها".
يبدو عندها مفهوم التعددية ملغيا تماما، ولا يصح إلا على شبيهنا، كما يقول لسان حال العوا، وهذه الحال أشبه بالنظم الشمولية التي تدعي التعددية

الحزبية لكنها تربط هذه التعددية بالأحزاب التي تماثلها فكرا وسياسة وعقيدة، وعندها تكون التعددية أشبه بشهادة الزور منها إلى التعددية الحقيقية؛ لذلك يبدو مفهوم التعددية بمثابة المحك الرئيسي الذي يكشف مدى قبول الدولة الإسلامية بالآخر، والاعتراف بالاختلاف المتساوي مع جميع الفرقاء.

الدولة في الفكر الإسلامي

سيف الدين عبد الفتاح: عواقب الدولة القومية

د. سيف الدين عبد الفتاح **

14/02/2005

د.سيف

من المهم في البداية أن نؤكد على معنى الجماعية في مفهوم الأمة الإسلامية، وهي جامعية غير نافية للتعدد وغير مانعة من انضواء عقائد أخرى أو ما استقر على تسميته بـ"غير المسلمين" في الدول الإسلامية، ومن المهم كذلك أن التصور الإسلامي للمعمورة قام على قاعدة أن "دار الإسلام" دار واحدة بحكم أن المسلمين ذمة واحدة، تحكمهم قواعد نظام عام واحدة، وتجمعهم قبلة واحدة. ومن ثم كان التعدد في ذلك الوقت يعني خروجًا عن الأصل الذي أقره الفقهاء.

الحقبة العباسية

التصور الإسلامي للمعمورة قام على قاعدة "دار الإسلام" الواحدة بحكم أن المسلمين ذمة واحدة، تحكمهم قواعد نظام عام واحدة، وتجمعهم قبلة واحدة.

وعلى الرغم من أن الواقع قد اتجه إلى التعدد في الكيانات الإسلامية منذ أن كانت هناك خلافة عباسية في بغداد وأخرى أموية في الأندلس، وبدت بعد ذلك كيانات التغلب التي تعددت مستندة إلى قوتها وشوكتها وغلبتها وقدرتها في الاستيلاء على السلطة والسلطان، وقد ارتبطت كيانات التغلب تلك بالخلافة العباسية ارتباطًا اسميًّا ورمزيًّا، وتعددت هذه الإمارات تبعًا لجنس وعرق فضلاً عن اتباعها مذاهب دينية شتى، وأفرز التعدد آنذاك إشكالات مهمة على أرض الواقع في السياسات والعلاقات:

وبدا الإشكال الأول: هل تعتبر العلاقات بين تلك الكيانات المتعددة علاقات داخلية بحكم الرابط الجامع (العقيدة)؟ أم أنها علاقات خارجية أو غيرية أو دينية بما تعبر عنه هذه الكيانات من مصالح ارتبطت بها، وارتبط من قام على تلك الكيانات بهذه المصالح؟

أما الإشكال الثاني: فهو أن إقرار التعدد في تلك الكيانات غير مانع من البحث في "المعايير الحاكمة" لتلك العلاقات بين تلك الكيانات المتعددة،

فما هي تلك المعايير، وما هي كيفية إعمالها وتفعيلها؟ وماذا يعني الخروج عنها وعليها؟ وهل أنشأت تلك الكيانات مصالح جديدة كونت في حد ذاتها معايير أخرى بديلة لتلك المعايير الحاكمة التي تؤكدها أصول الشريعة وجوهرها والعقيدة الجامعة ومقتضياتها.

النموذج العثماني الجامع

وجاءت الدولة العثمانية لتشكل نموذجًا في تحقيق جامعية الأمة حتى لو أتاحت التعدد داخلها، ولكن لم يكن ذلك على نمط إقرار التعدد المتغلب وإمارات الاستيلاء والارتباط الاسمي والرمزي بالكيان المركزي للخلافة العباسية، ولكن ذلك كان يعني محاولة نظم هذه الكيانات من خلال حروب جمعت تلك الكيانات في منظومة الخلافة العثمانية فاتجهت بالأساس لتكوين "جامعة إسلامية" انطلقت بعد ذلك فاتحة لأجزاء عديدة من أوربا والتي حملت هذا الهاجس العثماني في طيات سياساتها وعلاقاتها منذ نشأ كيان الخلافة العثمانية وحتى بعد تفكيكه، خاصة ما تركه من آثار مهمة على الأمن الأوربي، والبلقان والقوقاز ليسا إلا دالتين مهمتين في هذا المقام.

وبغض النظر عن الفشل الذي طال هذا النموذج في النهاية، وسواء جاء تفسير هذا الفشل لأسباب داخلية تتعلق بالكيان العثماني ذاته، أم في علاقاته المتعددة مع كيانات أخرى انتظمت في المنظومة العثمانية، أو لأسباب خارجية تَعين من خلالها تكوين جبهة من الدول الأوربية لمواجهة التحدي العثماني آنذاك، أو لأسباب خارجية داخلية تشكلت فيما سُمي بالثورة العربية، واتفاقات وعلاقات مع الدول الأوربية حملت قدرًا من الخداع الذي كان مقدمة مع اتفاقية سايكس بيكو ومؤتمر سان ريمو لتقسيم مناطق نفوذ استعمارية.

بغض النظر عن كل ذلك فإن الحقبة العثمانية قد انتهت، وبرزت الحقبة الاستعمارية التي استولت على ميراث الدولة العثمانية، وألغيت الخلافة التي صارت رمزية في تركيا، وبدا هذا الوضع الجديد يفرز سياسات وعلاقات جديدة ومتمايزة عما سبقها من حقبة مثلت سيطرة الخلافة العثمانية.

الحقبة الاستعمارية

وخلفت تلك الحقبة الاستعمارية وضمن علاقات المستعمر والمستعمَر، والسيد والتابع، وتقسيم علاقات النفوذ إلى أن تكون المنطقة التي يشار إليها بالعالم الإسلامي (حتى في امتداداته الآسيوية والإفريقية) موضوعًا لا طرفًا، مفعولاً به لا فاعلاً، وأفرزت نمطًا من العلاقات التابعة للدولة المستعمرة. إلا أن الشعوب لم تكن في حالة من الإقرار لهذا الوضع أو تلك الحالة الاستعمارية من غير مقاومة، وبرز العامل الإسلامي- العقدي

ضمن عوامل أخرى في عناصر المقاومة للاستعمار الاستيطاني، والمطالبات بالاستقلال والتحرر.
وأنتجت هذه الحقبة -ضمن ولادات قسرية وقيصرية- كيانات شديدة التنوع والتعدد، وغلب على الفكر الاستعماري في هذا المقام سياسات عدة:
الأولى: "ارحل لتبقى" في إطار صياغة سياسات جديدة تناسب مرحلة التحرر والاستقلال السياسي، بعد أن كان شعارها "ابق لتنهب"، وهو ما يعني الحرص على عناصر تؤكد العلاقات التابعة واستمراريتها، على تفاوت بين المناطق والكيانات المختلفة في درجة تابعيتها وارتباطها.
الثانية: تقسيم هذه الكيانات إلى دول تتحرك ضمن علاقات تسند تحقيق هدفها في سياسات البقاء الجديد في شكل الرحيل، وكان الشعار "فرق تسد"، والذي أبرز هذه الكيانات بما يضمن حال فرقتها إما تكوينًا، أو اصطناعًا، أو إثارة، كل ذلك في سياق ما أسمي بالاستعمار الجديد، أو ما تحركه عوامل الاستعمار واستثمار عناصر القابلية للاستعمار، والتي شكلت قواعد مهمة لصياغة السياسات والعلاقات، سواء ما فرضته من علاقات بينية بين بعضها، أو من علاقات بين هذه الدول والدول المستعمرة السابقة، فضلاً عن تلك العلاقات بين هذه الدول فيما بينها، وهي أنماط السلوك والسياسات والتفاعلات والعلاقات والأنظمة التي سميت فيما بعد بـ"النظام الدولي".
في هذه المرحلة تكونت أنماط من العلاقات والسياسات غلب عليها:
* استمرارية علاقات الدول المستقلة بالدول المستعمرة لها سابقًا.

* تفجر العلاقات البينية بين هذه الدول فيما بينها.
* محاولات إنشاء كيانات وتنظيمات هدفها تنسيق وتنظيم العلاقات فيما بينها.
وبينما كانت السياسات والعلاقات الدالة على النمطين الأول والثاني، كان المستوى الثالث -سواء في حجم هذه المؤسسات أم أهدافها وفاعليتها- أقل تأثيرًا؛ مما غلب الاتجاه "التابعي" في علاقات تلك الدول بالمستعمر السابق لها أو بعلاقات تبعية جديدة، والاتجاه التصارعي أو الاقتتالي بين هذه الكيانات فيما بينها (نزاعات الأعراق- نزاعات الحدود- نزاعات المذاهب)، أما الاتجاه التعاوني فظل في أدنى مستوياته من التفعيل والفاعلية.

الدولة القومية.. وميراثها السلبي

الدولة القومية كانت في الغرب "جامعة" بينما هي في العالم الإسلامي نتاج لتفكيك كيانات أكبر فخلفت ميراثًا من المشاكل.

المهم أن هذه المرحلة تميزت بالولادة القسرية الشائهة لما أسمي بالدولة القومية في دول العالم الإسلامي ودول العالم الثالث، وإن نظرة مقارنة على تاريخ العلاقات الأوربية وكيف كانت القومية والدولة القومية مداخل للجامعية (الوحدة الإيطالية، الوحدة الألمانية-الأمة الفرنسية، الأمة البريطانية)، وتاريخ العلاقات لدول العالم الإسلامي، وكيف كانت الدولة القومية نتاجًا لتفكيك كيانات أكبر (الدولة العثمانية) وحملت في طياتها عناصر تفكيك –أو هذا ما أريد لها- أكثر مما حملت عناصر جامعية. هذه الملاحظة تعني ما أحدثته هذه النشأة المشوهة والقسرية للدولة القومية من ميراث المشاكل الممتد في داخلها، وفي علاقاتها البينية أو الإقليمية، والارتباط القافز على مقتضيات الجغرافيا (التجاور المكاني) ومقتضيات الزمان (التحديات التاريخية الممتدة عبر الزمن) ومقتضيات العقدية الجامعة (الإسلام) أو الثقافة الداعية إلى الوحدة، في علاقات خارج الكيان معظمها يتسم بالتابعية.

كما تعني هذه الملاحظة أيضا أن ميراث الدولة القومية حافظ بشكل حاد ومتواتر على علاقات تسير صوب التفكك لا التكامل (السيادة –الحدود)، خاصة حينما يتحول التمسك بها وبما يترتب عليها من سياسات وعلاقات إلى حالة مرضية تضعف الكيان، كما تضعف علاقاته بكيانات أقرب ما تكون إليه.

وإن نظرة مقارنة بين المسيرة نحو المؤسسات الجامعة في الخبرة الأوربية والخبرة في عالم المسلمين لتشكل دالة واضحة في هذا المقام. وما تحمله هذه المؤسسات من قدرات تفعيل في الخبرة الأوربية وتصورات عن السيادة والحدود والتكامل، وما تشير إليه تلك المؤسسات في خبرة عالم المسلمين من استمساك مرضي بالسيادة والحدود تصل إلى حد التأثير الناسف لتفعيل وفاعلية هذه المؤسسات في العلاقات والسياسات أو الوجود الرمزي لمؤسسات التكامل دون إجراءات تصب في فاعلية علاقات التعاون والتكامل.

وإن المعادلة التي تهم كثيرًا من هذه الدول هي الاستمساك الضار بمعنى "الدولة القومية" لا العمل النافع الذي يصب في "الدولة القومية" وما يعنيه ذلك من قوة هذه الدول وتعظيمها في سياق تكاملها.

بل إنه من المهم أن نذكر أن مفهوم الدول القومية يصب في النهاية في تعظيم سيادة هذه الدول جوهريًّا لا شكليًّا، وأن مفهوم الدولة القومية كما تتعاطاه تلك الدول في مواجهة بعضها، والتهاون بصددها حيال علاقاتها مع العالم الخارجي –خاصة الغربي- لا يصب إلا في ضعف ووهن هذه الدول فرادى، وتهميش علاقاتها الجماعية، وزيادة سياساتها وعلاقاتها التابعة.

وأيًّا كان مفهوم الدولة القومية والأزمة التي يشير إليها في النشأة والتأثير في دول العالم الإسلامي ودول العالم الثالث، إلا أنه كمفهوم وواقع قد فرض نفسه على خريطة التعامل الدولي، سواء كمفهوم جامع في الخبرة الأوربية، أم كمفهوم مفكك في عالم المسلمين. واعتباره مرحلة في الخبرة الأوربية ضمن كيانات أكثر اتساعًا وامتدادًا وتكاملاً وعمل مؤسسي مكين وإجرائي متين، وفي المقابل تعامل معه عالم المسلمين بانتقائية شديدة تصب في المانعية من تفعيل التكامل، والتابعية قفزًا على علاقات التكامل الحقيقية، عبر علاقات غير متكافئة تصب في قوة الآخر أكثر مما تصب في عافية الذات وكيانها، وكلاهما يؤدي إلى إضعاف الفاعلية بل وتلاشيها في الوعي والسعي.

هذا المفهوم الذي يتعلق بالدولة القومية أحدث تأثيرات مهمة على مفهوم الأمة الإسلامية، وعلى المفهوم التقليدي الذي أسمي "بدار الإسلام"، إنه أفرز تعددًا من نوع متميز، ليس هو بتعدد الانفصال (بين دولة عباسية عاصمتها بغداد) و(دولة أموية في الأندلس)، وليس هو بتعدد التغلب والاستيلاء الذي أفرز كيانات جزئية ارتبطت بعلاقة اسمية ورمزية بالخلافة العباسية، وليس هو بالتعدد الذي حركه اقتسام وتنازع مناطق النفوذ في الحقبة الاستعمارية وموازين القوى في ذلك الوقت.

ولكنه كان التعدد الذي أشار إلى النشأة الخاصة للدول القومية في عالم المسلمين والعالم الثالث، والذي حكمته موازين حقبة ما بعد الاستعمار الاستيطاني والدخول في مرحلة جديدة من علاقات الدول القومية التابعة.

هذا التعدد الذي صاحب الدولة القومية في عالم المسلمين والعالم الثالث، صاحبه تعدد في الرؤى ونماذج التنمية، كما غُلف بسياقات أيديولوجية، خاصة العالمية منها (الرأسمالية والاشتراكية)، ومكن لها حالة سائدة حكمت السياسات والعلاقات سُميت بالحرب الباردة.

وأفرز هذا التعدد عددًا من القضايا التي أصبحت موضع مساجلات فكرية أضافت إلى التجزؤ الموجود تجزيئًا من الناحية الفكرية شكل محاضن لتلك التجزئة واستمرارها.

فبين التجزئة والوحدة أو المستلزمات لها من تكامل وتعاون وتضامن، وبين التبعية والاستقلال ومتطلباته من قوة وفاعلية، وبين التخلف والنهضة ومفاصلها من تنمية وعمران وإنماء.

هذا الحال من التعدد واكبه عالم أحداث ونظم، غالبًا ما سادت فيه علاقات وسياسات (التجزئة – التبعية – التخلف) أكثر مما أثرت فيها سياسات وعلاقات (التكامل والوحدة والاستقلال والنهضة):

* تفاقم مشاكل الأقليات في عالم المسلمين.
* الاتجاه نحو الانفصال والتفكيك.

* ضعف التوجهات التكاملية والوحدوية والتعاونية: رؤية وسياسات وعلاقات ومؤسسات.
* الصراعات البينية، وصراعات الحدود، وصراعات الأعراق.
* تدويل المشاكل والقضايا التي تخص عالم المسلمين.
* ضعف التنسيق في السياسات والعلاقات، خاصة القضايا البينية والمشتركة والمتبادلة (القدس).
* بروز مشاكل الأقليات الإسلامية والكيانات المسلمة داخل الحضارة الغربية:
- البوسنة والهرسك.
- كوسوفا.
- الشيشان.
* ضعف الصياغات النظمية والمؤسسية التي تناسب التحديات التي تواجه عالم المسلمين.

مفهوم الدولة القومية المتشكل.. وتأثيراته

الدولة القومية المتشكلة ولّدت قسمة جديدة في المنظومة الدولية ومكان المسلمين فيها، وشكّلت مسارًا تهميشيًا لمفهوم "الوحدة".

هذه الخريطة أشارت إلى أن مفهوم الدولة القومية -إدراكًا وعملا- تحول إلى معنى علمي في الإدراكات والسياسات والعلاقات والمؤسسات والغايات، وهو بهذا التشكيل مثل مجموعة من التأثيرات يحسن رصدها:

أولاً: أن المفهوم ولد قسمة جديدة في المنظومة الدولية ومكان المسلمين فيها، إذ ولّد خريطة تعدد اختلفت عن أنماط التعدد المختلفة في الخبرة التاريخية. وهو من المفاهيم التي أثرت على كثير من المفاهيم التقليدية الفقهية من مثل "دار الإسلام ودار الحرب"، وهو أمر يعني -ضمن ما يعني- اختلاف منظومة المعايير الحاكمة، وبروز مفهوم المصالح القومية، وصعوبة توصيف الواقع من خلال المفاهيم الفقهية، ومن هنا صادف عالم المسلمين أزمات غاية في الأهمية شكلت إشارة إلى متغيرات في الواقع لا بد من أخذها في الحسبان:
- حرب الخليج الأولى (الحرب العراقية – الإيرانية).
- حرب الخليج الثانية (غزو العراق للكويت).

وصاحب هذه الأزمات حال من الفوضى الفكرية والتوجهات التي تسربلت بغطاء ديني، حتى استحقت اسم "الفتنة الفكرية والدينية"، اختلطت فيها الرؤى واستخدمت أسلحة الفتاوى، وشنت بصددها أقصى حروب الكلمات. وفي كل الأحوال اتضح لكثير من هؤلاء أنهم يغفلون عناصر ومتغيرات جديدة أهمها "الدولة القومية" كما هي كائنة في عالم

المسلمين والعالم الثالث، وعناصر القسمة الجديدة التي تفرضها، وسياقات الدول العلمانية... إلخ.
ثانيًا: إن المفهوم كما تم إدراكه في عالم المسلمين شكّل مسارًا تهميشيًّا لمفهوم "الوحدة"، بل أكثر من ذلك فرض دوافع على عمليات التكامل والتعاون والمؤسسات الجامعة، وكانت معظم تأثيراته سلبية على مفهوم الأمة عامة ومفهوم الأمة الإسلامية على وجه الخصوص كالآتي:

1- أن المفهوم في إطار معاني الدولة القومية كما تم إدراكها برز كمفهوم أحق بأن يوصف "الدولة القومية التابعة" المحافظة على واقع التجزئة من جنب، والمقلّدة لنماذج تنمية من خارجها. وفي إطار يمثل قدرات تابعة لا نابعة، ومن هنا كان من الضرورة البحث في التأثيرات العميقة والواقعية الذي تركها مفهوم الدولة القومية بحيث لا يمكن القفز على واقعها بأي حال من الأحوال في الإدراك وفي الاعتبار، والمفهوم وتأثيراته السلبية التي تكرست في إدراكات الوعي ومجالات الممارسة.
كان من المهم فهم الدولة القومية ضمن مسارين:
*مسار الجماعة الوطنية كمفهوم جامع لقوى وفاعليات الداخل، وبناء كيان المصالح على قاعدة من اعتبارات الجماعة الوطنية، وما يصب في عافيتها وقدرتها وفاعليتها.
*مسار الدولة القومية كمفهوم يؤكد على تعظيم قدرات هذه الدول واتخاذ السياسات والعلاقات والمسارات والمؤسسات المؤكدة لممارسة بينية أو داخلية أو إقليمية أو دولية تقوم على استثمار الإمكانات وتحويلها إلى قدرات وفاعليات على كافة المستويات.
2- أن المفهوم أبرز مع عوامل ومتغيرات أخرى تنظيمات بديلة أو موازية، لعبت دورها في طرد تكوينات أصيلة باعتبارات التوحد القومي أو الجامعة الإسلامية، ومن هنا برزت وحدات تحليل مثل الشرق أوسطية، مثل المتوسطية، أو الشراكة العربية الأوربية... إلخ. وهو أمر يتطلب منا ضرورة فرز هذه التكوينات والوحدات الصاعدة وتأثيراتها على وحدات أصيلة ليس فقط في التحليل، ولكن في كونها مجالاً حيويًّا للحركة.
3- أن المفهوم أقام مؤسسات جامعة من الناحية الشكلية، ولكنها نُقضت في العمل من جراء إدراكات لهذا المفهوم من مثل السيادة وغيرها. إن البحث في فاعلية مثل هذه المنظمات الجامعة سواء كانت منظمات سياسية أو كلية أو نوعية، إنما يشير إلى ما يمكن أن يتركه هذا المفهوم وإدراكاته على تلك التكوينات وسياساتها وغايتها، وفي النهاية فاعلياتها.

ومن هنا كان على هذه الدول ألا تقف كثيرًا عند النشأة القسرية والشائهة للدولة القومية، بل عليها أن تتعرف على التأثيرات السلبية التي يمكن أن تتركها في الوعي والسعي. وألا تقف عند عناصر سيادة قومية مهملة

عناصر دولة قوية ذات سيادة حقيقية لا متوهمة، تصدع بها حينما يجب ألا تصدع بها، وتفرط فيها حينما يجب التمسك بها.
والبحث في فاعليات التأسيس من الأمور المهمة التي يجب ألا تتصور إدراكات عالم المسلمين أن مجرد إنشاء هذه المؤسسات هو غاية المنى ونهاية المطاف، بل هي ضمن عملية موصولة تتحرك من التأسيس إلى الفاعلية.
ومن ثم كانت أنواع الحفظ متتالية ومتوالية وربما متفاعلة: حفظ الابتداء، وحفظ البناء، وحفظ النماء والارتقاء، وحفظ الأداء الذي يحوط كل أنواع الحفظ بما يؤكد منظومة متكاملة من الحفظ هي في النهاية تؤكد على منظومة الفعل والتفعيل والفاعلية. ومن هنا كان من الضروري إقصاء كل الموانع واستثمار كل الإمكانات التي قد تقلل من الفاعلية أو تقضي عليها، سواء كان ذلك في الوعي والإدراك أم السعي والممارسة.
4- أن هذا المفهوم والذي تخطته الخبرة الأوربية حينما استنفد أغراضه ضمن مسيرة تطور البناء الحضاري، ظل مكينًا لدى هذه الدول في مواجهة بعضها، بينما توارى في علاقاتها الغيرية خاصة عبر الغرب ودوله. وربما هذا يمكن أن يكون دالاً في عملية التفسير لما أُسمي بـ"القرية العالمية" من جراء الثورة الاتصالية، وهو أمر أحدث صناعة شبكة علاقات صارت وثيقة؛ قفزًا على اعتبارات الجغرافيا والتاريخ والعقيدة والمصير، وأخرى خُذلت أو هُمشت رغم أن تلك الثوابت السابقة تؤكد عليها وتؤكد أحداث التاريخ على إمكاناتها في تعظيم الإمكانية والفاعلية.

ظل مفهوم القرية العالمية يعني تعظيم الاتصال بالغرب أكثر مما يعني تعظيم الاتصال بين العالم الإسلامي أو العالم العربي مثلاً!

ومن ثم ظل مفهوم القرية العالمية يعني تعظيم الاتصال بالغرب أكثر مما يعني تعظيم الاتصال بين العالم الإسلامي أو العالم العربي مثلاً. بل على العكس من ذلك فقد أبقى على كل عوامل الانفصال والتجزؤ والتبعية وربما التخلف الذي تكسوه قشرة الحضارة لا عمقها وجوهرها. وظلت الأمور والسياسات والعلاقات تسير ضمن مسار مزيد من توهين العلاقات الداخلية والبينية، ومزيد من تكريس العلاقات الغيرية والخارجية. إنها المفارقة التي يؤكدها إدراك أبدية الدولة القومية في عالم المسلمين، وإدراك الطابع المرحلي لهذا المفهوم في إطار علاقات وتكوينات عبر قومية.
بل إن الأمر قد لا يتعلق بمزيد من العلاقات عبر القومية وكأنها تجري لذاتها لا آثارها وتأثيراتها، الأمر يرتبط بالأساس بعلاقات فاعلة عبر قومية تحقق أصول الفاعلية وضمان استمرارها واستثمارها في سياق المجال

الحيوي لا خارجه أو قفزًا على مقتضياته ومتطلباته وروابطه الحقيقية والجوهرية.
ثالثًا: إن مفهوم الدولة القومية وتوابعه (السيادة – الحدود... إلخ) لا بد أن يؤثر عليه مفهوم وعملية العولمة والظواهر المصاحبة لها. إذ أبرزت العولمة نوعية من التأثيرات جديدة، كما أضفت على تأثيرات سبقت كثافة وسرعة وعمقًا.

الدولة في الفكر الإسلامي
العرب.. ومشكلة "الدولة"
حازم علي ماهر **
06/03/2005
نظريات الدولة في الفكر العالمي
الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي
الدولة العربية المعاصرة

"على الرغم من أهمية مؤسسة الدولة في العالم العربي، فإن الاهتمام بدراستها -كقضية فكرية وسياسية- هو أمر حديث وغير مكتمل. فلدينا أكثر من 20 دولة عربية ذات سيادة، والكثيرون يأملون في دولة عربية موحَّدة، وهذه الدولة القطرية ذات جهاز إداري ضخم ومتحكم بصورة طاغية على الاقتصاد القومي وعلى نظم التعليم والثقافة، ومع ذلك فإن التنظير للدولة -بتجذرها الاجتماعي، وإطارها القانوني وأخلاقياتها الفلسفية- ما يزال متخلفا بصفة عامة".
هذه هي الأطروحة الرئيسية التي يُصدِّر بها الباحث الجادّ والأستاذ في العديد من الجامعات الأوربية، الراحل نزيه نصيف الأيوبي، كتابَه "العرب ومشكلة الدولة*"، والذي يسعى إلى تحليل الجذور المختلفة لفقر التنظير حول قضية "الدولة" في الفكر العربي حتى وقت قريب؛ ثم لتقديم عرض نقدي للكتابات الحديثة التي بدأت تظهر في هذا الخصوص منذ السبعينيات؛ مستهدفا من ذلك سبر غور موضوع العلاقة بين "الدولة" وبين مجتمعها المدني، وكشف طبيعة الواجهة الأيدلوجية التي تستخدمها "الدولة" لتبرير احتكارها لاستخدام القوة في المجتمع وسيطرتها على العمليات الاقتصادية والفكرية فيها.

نظريات الدولة في الفكر العالمي

وهو في سبيل تحقيق هذا الهدف، يخصص الفصل الأول منه لعرضٍ (يستغرق ما يقرب من نصف الكتاب) للآراء والنظريات التي طُرحتْ حول مفاهيم الدولة ونشأتها وتطورها في الفكر العالمي المقارن منذ القرن السادس عشر الميلادي وحتى القرن العشرين؛ على يد رواد من أمثال ميكافيللي وبودان وهوبز وهيجل وماركس، وما حدث لموضوع "الدولة" من تطور مع بداية السبعينيات حين أصبح موضوعا محوريّا في

الدراسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، إلى أن يصل إلى أن "الدولة" -في الدراسات المقارنة- هي ظاهرة ومفهوم يمكن تحديد أصوله وجذوره.

"الدولة" – في الدراسات المقارنة– هي: ظاهرة، ومفهوم يمكن تحديد أصوله وجذوره

ولكن التعدد والتنوع في طبيعة المؤثرات التي خضعت لها عملية تكوين "الدولة الحديثة" قد أدى -بدوره- إلى وجود مفاهيم مختلفة لاصطلاح "الدولة" في الأدبيات المختلفة، حددها الكتاب في: حكومة، نظام قانوني مؤسسي، طبقة حاكمة، نظام معياريٍّ متكامل للقيم العامة؛ إلا أن هذا الاختلاف هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تناقض.

وعلى أية حال فإنه لكي يصح استخدام مفهوم الدولة في الدراسات المقارنة، فهناك أسلوبان يمكن اللجوء إليهما في هذا السبيل:

الأول هو تعريف الدولة تعريفا مبدئيّا مبسطا مستخلصا من الخبرة والملاحظة الشخصية، ثم القياس الكمي لدرجات أو مستويات مختلفة من الدولنة Stateness.

والثاني هو النظر إلى الدولة باعتبارها -على الدوام- ظاهرة تاريخية وثقافية لا يمكن فهمها إلا في ارتباطها بمجتمع معين.

وفي غمار هذا العرض المقارن، يتوقف الكتاب عند النظريات التي طُرحت حول موضوع "الدولة" في العالم الثالث، ويستعرض تساؤلات مهمة عن أسباب عدم سعي التكوينات غير الأوروبية -التي لم تمر بتركيبة مماثلة من العوامل التاريخية- إلى خلق "الدولة الحديثة" بدلا من أن تبحث عن أنماط أخرى للدولة، ولماذا نجد أن المجتمعات التي تعارض الأيدلوجيةُ السائدةُ فيها (مثلا: الأصولية الإسلامية) فكرةَ "الدولة-الأمة"، عاجزة عن أن تتخطى مرحلة الرفض لكي تشكل نماذج سياسية بديلة للدولة؟.

وهكذا فإن المشكلة تزداد تعقيدا في بلدان العالم الثالث؛ لأن عملية محاولة بناء الدولة فيها تتطلب كذلك عملية بناء "أمة"، وبناء اقتصاد وطني في الوقت نفسه، وتؤدي هذه المحاولة -وخاصة في ظروف استمرار التبعية- إلى وقوع المجتمع في براثن التسلط والعنف.

وهذا -بدوره- يثير تساؤلا آخر حول كيفية إزالة التناقض بين المفهوم "القانوني" للدولة وبين المفهوم "الاجتماعي" لها.

لمعالجة هذه الإشكالية، يستعرض الكتاب طريقين مختلفين: طريقا تطرحه مدرسة التحديث أو المدرسة التنموية التي سادت الفكر الأمريكي

(والغربي بصفة عامة)، وهو طريق نقل الخبرة الغربية إلى الدول غير الغربية بأسلوب "الحض" أو أسلوب "المحاكاة والتقليد"، وهي عمليات يعوّل فيها كثيرا على دور النخب ذات التعليم الغربي.

والطريق الثاني تطرحه مدرسة الاقتصاد السياسي اليسارية التي ترى أن المشكلة -في حقيقتها- راجعة إلى طبيعة الدولة التي أقامها الاستعماريون في البلدان التابعة للرأسمالية العالمية، تلك "الدولة المتضخمة" التي لم تتأسس عن طريق برجوازية وطنية، وإنما عن طريق برجوازية استعمارية أجنبية.

وكنوع من محاولة تفسير هذا التناقض، ينقل الكتاب عن "غرامشي" فكرة أنه في الغرب يتسيد المجتمع المدني على الدولة، وتتخذ سيطرة الطبقة الحاكمة صورة التراضي والهيمنة، على حين أنه في الشرق تتسيد الدولة على المجتمع المدني وتتخذ سيطرة الطبقة الحاكمة شكل التسلط والقهر؛ "فالدولة هي كل شيء".

بعد ذلك يعرض الكتاب لما أسماه "الطريق غير الفرداني" إلى بناء الدولة، ويقصد به ذلك الاتجاه الذي ظهر على يد الرومانسيين الألمان، والذي ربط بين فكرة "الجماعة" وفكرة "الدولة"، ولم يتبنَّ الفلسفات الفردية التعاقدية التي قامت عليها الدول الأوربية الأخرى. وفي هذا يشار إلى أن هذا الطريق كانت له تأثيراته على كثير من المثقفين في العالم الثالث، وخاصة في الوطن العربي، ممن يورد الكتاب نماذج مهمة منهم فيما بعد.

وينهي المؤلف عرضَه للدراسات المقارنة هذه بالإشارة المهمة إلى "الطريق غير الأوربي" في بناء "الدولة"؛ باحثا عن "نموذج بديل.. لنمط دولة واقعية أخرى ذات مسار تطوري" مغاير لمسار الدولة الأوربية؛ ويقصد به التجربة اليابانية؛ حيث إن اليابان هي دولة واقعية فعالة و"ناجحة"، مع أنها قد سلكت في تطورها مسلكا مخالفا إلى حد بعيد للدول الغربية. ويورد آراء لبعض العلماء اليابانيين توضح أن تجربة اليابان السياسية والمؤسسية تدفع علماء السياسة فيها إلى أن يطرحوا أسئلة لا تتوارد على خاطر قرنائهم الغربيين، من قبيل: طبيعة دور الجماعات القروية والتشكيلات الأسرية في تشكيل بعض المؤسسات الحديثة في اليابان، الجذور التقليدية للدولة اليابانية؛ بما في ذلك مؤسسة "الدولة القديمة" المقتبسة عن الصين، ونظام "المعاني والأقانيم الكونية" الياباني cosmology الذي يحكم عمل المؤسسات السياسية والإدارية بما في ذلك المقتبس منها من الغرب، وكذلك مجموعة القيم اليابانية المتميزة.

وإذا كانت "المجتمعات التفرقية" (كالمجتمعات الغربية) -كما يطلق عليها اليابانيون- تتكون فيها الجماعات السياسية بناء على مبدأ التصارع على

السلطة، فإن "المجتمعات التجمعية" (مثل المجتمع الياباني) تتكون فيها الجماعة السياسية بناء على مبدأ التشارك في السلطة Kikyo. ولذا يعتبر الكتاب أن التجربة اليابانية والتنظيم الياباني بخصوصها إنما يوضحان بجلاء أن هناك أكثر من طريق ممكن للتوصل إلى "الدولة"؛ ومن ثم فإن اهتمام بعض المثقفين العرب في الفترة الحالية "بإعادة اكتشاف اليابان" هو اهتمام يستحق التشجيع والمتابعة.

الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي

ينتقل الكتاب -في الفصل الثاني- نقلة نوعية؛ إلى دراسة قضية "الدولة" في الفكر الإسلامي التقليدي؛ حيث ينطلق من القول بأن مفهوم الدولة الحديثة غير موجود أو غير وارد في الفكر السابق على العصر الحديث؛ وإن كانت ظاهرة "الدولة" معروفة في "البلدان المسلمة"، على الأقل بمعناها القانوني ومعناها الهيكلي. فالدولة هي "سلعة غربية مستوردة"، جاءت إلى العالم الإسلامي عنوة عن طريق المستعمِر في جانب منها، وتدعَّمت فيه عن طريق اقتباس الحكام ومحاكاتهم لأساليب "هذه السلعة" ومنظماتها من جانب آخر.

ليس في الفكر الإسلامي مفهوم محدد للدولة، وعشرات الكتب التي تتحدث عن "الدولة في الإسلام" إنما تتحدث عن "الحكم" أو عن "السياسة"، وليس عن "الدولة" بالمفهوم النوعيّ والمعنى المتكامل.

وفي هذا يؤكد الكتاب على أنه ليس في الفكر السياسي الإسلامي مفهوم محدد للدولة، وأن عشرات الكتب التي تتحدث عن مفهوم "الدولة في الإسلام" وتستمد مادتها من الأدبيات الإسلامية التقليدية إنما تتحدث عن "الحكم" أو عن "السياسة"، وليس عن "الدولة" بالمفهوم النوعيّ والمعنى المتكامل؛ ذلك أن تصنيف "الدولة" في الفكر السياسي التقليدي هو تصنيف لضروب الصَّنعة السياسية، وليس لأنواع "الدولة".

ويعتبر المؤلف أن نظرية "الخلافة" تبلورت كبحث مثالي حول ما يجب أن يكون وليس كدراسة وصفية لما هو قائم بالفعل، ممثلا لذلك بإسهامات الماوردي والغزالي وبدر الدين بن جماعة. أما ابن خلدون فإنه يعد -في نظر المؤلف- استثناء من هذه القاعدة؛ حيث يعتبر "أهم مفكر إسلامي تقليدي يضع الدولة في بؤرة اهتمامه الفكري؛ فهو يعالج قضايا تمس القارئ المعاصر وتذكره بمشكلات شبيهة يحياها بالفعل". ولذلك يعود الكتاب إلى بعض القراءات المعاصرة لابن خلدون، وخاصة عابد الجابري الذي ركز في قراءته على إسهام ابن خلدون في ربط تطور الدولة بمفهوم "نمط الإنتاج"، وهي نقطة أهملها الكثيرون في تحليلهم لقضية

الدولة في المجتمعات العربية الإسلامية، على نحو ما يؤكد المؤلف.
يبرز الكتاب اختلافا مهما بين فكرة الدولة في أوربا عنه في الفكر السياسي الإسلامي، فإن كانت الدولة الأوربية قد تطورت من خلال "الفردانية" ومفهوم "الحرية" المرتبط بها، فإن الفكر السياسي الإسلامي قد ركز على "الجماعة"، ومن ثم أصرَّ على "العدل" كقيمة سياسية عليا، و"القيادة" باعتبارها أساس الحياة السياسية. فإذا وضعنا مقارنة أولية بين الفكر الإسلامي والفكر الأوربي في هذا الخصوص تكون نتيجتها كالتالي:
الفكر الأوربي: الفرد ـ الحرية ـ الدولة.
الفكر الإسلامي: الجماعة ـ العدل ـ القيادة.
فالقيادة تحتل إذن مكانة بالغة الأهمية في التراث السياسي الإسلامي، ومن المعروف طبقا لماكس فيبر وغيره، أن قوة القيادة تتحقق عادة على حساب صلابة المؤسسات، والعكس بالعكس. ولكن هذه الفكرة لم تحظَ بتشجيع كبير من رواد الفكر السياسي الإسلامي.

وانتقالا إلى اللحظة الحديثة، يعرض الكتاب قصة تطور فكرة "الدولة"، في ارتباطها بالأوضاع السياسية للأمة الإسلامية كما يشرحها رضوان السيد، ويعتمد على حامد ربيع في تشخيص الوظيفة "الحضارية" للدولة الإسلامية، ويشيد بقيام هذين الباحثين العربيين المحدثين باستخدام المناهج العصرية لتحليل الأفكار والأوضاع التاريخية في التجربة الإسلامية.
يستغرق حامد ربيع وفكره المتعلق بالدولة بين التجربة الإسلامية والتجربة الأوربية مساحة غير ضئيلة من الكتاب؛ مبرزا عددا من أفكار ربيع، من قبيل: إشكالية العلاقة بين الفكر والحركة في التقاليد السياسية الإسلامية، وقيام النظام السياسي والإداري الإسلامي على مبدأ "التوازن"، وأن السلطة هي أداة تحقيق الوظائف العقيدية والحضارية والدعوية للأمة، وأن "الدين الإسلامي هو دين سياسي، والسياسة الإسلامية هي سياسة دينية"،... ليخلص الكتاب إلى التأكيد على أن محاولة ربيع هي محاولة بالغة الأهمية؛ "لسعيها إلى استلهام التراث السياسي الإسلامي في ضوء الإطار المرجعي لهذا التراث نفسه"، الأمر الذي يتميز فيه ربيع عن عدد من النماذج الفكرية العربية التي يتعرض لها الكتاب لاحقا.
يتفق الكتاب مع رأي حميد عنايات بأن نظرية الدولة الإسلامية قد ظهرت كرد فعل لزوال آخر خلافة إسلامية (العثمانية)، وأن سقوط هذه الخلافة هو أصل ظهور نظرية "الإسلام دين ودولة"؛ التي صارت أشبه بالبدهيات في الأدبيات الإسلامية المعاصرة.
ويلخص الكتاب وجهة نظر من أسماهم "المحدثين" حول "الدولة في الرؤية الإسلامية" برأيٍ لعابد الجابري مؤداه أن "الخطاب السلفي يتركز

في الواقع حول "سياسة" الماضي؛ أي حول الخلافة والإمامة، و"أصول" الحكم في الإسلام، دون أن يتعدى ذلك إلى القضايا التفصيلية المتعلقة بالدولة والسلطة".

أخيرا، يشير الكتاب إلى تصنيف فهمي جدعان للاتجاهات الفكرية المطروحة حول الدولة (دعاة الفصل العلماني، دعاة الدولة الإسلامية، الوسيط بينهما بتياريه التشريعي والإنساني)؛ ليخلص إلى أن التيار الأخير يقدم بذور نظرية أولى بالقبول في ظل الدولة- القومية العربية القائمة؛ وليؤكد على جوهرية اقتراح جدعان التمييز بين ما قد نسميه "فكرة الحل الإسلامي" وبين "فكرة الدولة الإسلامية"؛ لفهم تيار "الإسلام السياسي" فهما صحيحا ودقيقا.

الدولة العربية المعاصرة

في الفصل الثالث يستكمل الكتاب استعراضه لأفكار "المحدثين" حول "الدولة"؛ منتقلا من رؤاهم حول "الدولة الإسلامية التقليدية" إلى رؤاهم الخاصة بـ"الدولة العربية المعاصرة". فبدءا مما أسماه "عصر النهضة": مطلع القرن الميلادي الثامن عشر، لاحظ طابعا "توحيديّا" على الفكر العربي آنئذ، وإن اختلفت مادة هذا "التوحيد" بين: الدين، المجتمع العضوي، الأرض، اللغة، مشيرا إلى أن هذا الفكر البكر لم يتناول ساعتئذٍ موضوع "الدولة" هكذا بصورة مباشرة، رغم تجربة "دولة الباشا العملاقة" وتجربة "التنظيمات".

إن تفسير ذلك -فيما يتفق فيه الكتاب مع أومليل والجابري وابن دور- أن المفكرين العرب لم يتعرفوا في بادئ الأمر على "الدولة كجهاز متكامل، بل كعناصر مبتورة"، وأن العرب اهتموا -عند تحليلهم لتفوق الغرب وأزمة العرب- بالتطلع إلى ما يمكن تسميته بـ"مظاهر السلطة"، أكثر مما اهتموا بإدراك مرتكزاتها (أي جذورها الاجتماعية الاقتصادية، وصياغاتها الفلسفية والقانونية)، أو على نحو ما عبر البعض من أن العرب استوعبوا سريعا المظاهر الهيكلية وعمليات "التبرقط"، غير أن مفهوم "الدولة" نفسه ظل غائبا عندهم.

يمضي الكتاب في ذات المسار النقدي؛ ليتبنى رؤية عبد الله العروي من أن "الدولة" لم تكن قضية مطروحة في الفكر السياسي العربي "التقليدي" إلا في صورة "طوبى"، فيما هي في العصر الحديث حقيقة هيكلية قارة في الواقع العربي: هيكلا أجوف بلا روح، "جهازا دون نظرية". وفيما وصفه بأهم محاولات معالجة قضية "الدولة" التي كتبت باللغة العربية، يؤكد الكتاب على نظرة وضاح شرارة لواقع "الأزمة" بين الدولة العربية ومجتمعها؛ والتي يرجعها شرارة -باختصار- إلى قيام الدولة -من ناحية- بالتعبير الأمين عن المصالح الضيقة المباشرة لفئة محدودة من

المجتمع، وقيامها -من الناحية الأخرى- بخلق وهم سياسي بأنها تعبر عن مصلحة عامة وفكرة جامعة. والنتيجة -كما ألمح شرارة- هي أن قوى الاختلاف داخل الدولة العربية لم تجد أمامها إلا أن تصير قوى مصادمة ومقاومة، وأن الدولة لا تتحول إلى الانسلاخ فقط عن المجتمع، بل إلى عزله والتسلط عليه أيضا: دولة-ضد-مجتمعية، تفرغ المجتمع المدني من مضمونه الاجتماعي ثم تسيطر على كل ثناياه وأنحائه؛ لتعيد صياغته على النحو الذي يناسبها هي.

يشير الكتاب إلى أهمية الطرح الاقتصادي والاجتماعي لقضية "الدولة"، منوها باجتهادات البعض من قبيل سمير أمين؛ ذلك على أساس أن الوحدة العربية المنشودة لن تتحقق لمجرد وجاهتها المنطقية كفكرة ولا لسموها المعنوي، وإنما تتحقق بتجمع القوى الوطنية الفاعلة من حولها، وببناء دولة رشيدة وعصرية تحتويها، ولن تكون هذه الدولة عقلانية وحرة وقوية ما لم يسهم المثقفون العرب بدور قائد في مناقشة قضايا بنائها وتطورها.

بهذه الدعوة المفتوحة للنقاش الجاد والفاعل يختتم الأيوبي كتابه الماتع هذا على إيجاز عبارته وصغر حجمه؛ بعد أن رسم خريطة معرفية للأفكار والأطروحات التي تعرضت لموضوع الدولة، إلا أن هناك عددا من الملاحظات تجدر الإشارة إليها في هذا المقام:

أن الأستاذ نصيف لم يقدم مفهوما محددا للدولة، سواء من قبل أن يشرع في استعراض الرؤى والأفكار حوله، أو بعد أن فعل ذلك، واقتصر على اقتراح أسلوبين يصح بهما استخدام مفهوم الدولة في الدراسات المقارنة.

كما أنه قد ركز على بيان "مشكلة الدولة" أكثر من أن يقدم حلولا لها، وبدا أنه قصد فقط إلى الاكتفاء باستعراض تنوعات الرؤى التي تبين جوانب المشكلة كخطوة أولية في سبيل الوصول إلى حلول لها.

وقد كان استعراضه لمظاهر المشكلة التي تمر بها الدولة استعراضا متوازنا إلى حد كبير؛ فهو قد أوضح الأزمة التي تمر بها الدولة على المستويات الثلاثة التي ذكرها دون تفاوت كبير بينها، إلا أنه قد يؤخذ عليه في الجزء المتعلق بدعاة الدولة النابعة من الحضارة الإسلامية أنه اكتفى بنموذج حامد ربيع -كما أشرنا- دون غيره ممن أسماهم بدعاة "الإسلام السياسي"، وكذلك كتابات طارق البشري وعادل حسين وفهمي هويدي، على الرغم من أنه كان من الضروري عرض أطروحات هؤلاء على النحو الذي عرض به غيرها من الآراء بدلا من الاكتفاء بالإشارة إليهم (مع ملاحظة أن الكاتب قد أشاد في كتابه "الدولة المركزية في مصر" بمحاولات ذلك الاتجاه في التنقيب عن روافد أخرى لمفهوم الدولة بالعودة إلى التراث الإسلامي، ودعا إلى تشجيعها والتعاطف معها).

المشكلة الرئيسية التي تعاني منها الدولة في العالم العربي والإسلامي: أنها دولة "مستوردة" فُرضت عليه فرضاً من الإمبريالية الغربية وتضخمت جدا تحت رعايتها حتى تحقق مصالحها وهيمنتها.

ويتصل بما سبق ما يلاحظه القارئ من أن الأستاذ نصيف قد اكتفى بالعرض الوصفي والتصنيفي لنصوص وآراء الآخرين والتعليق الواصل بين هذه العروض النصية؛ وهو ما يثير التساؤل حول مدى دقة وصف هذا العرض بأنه "عرض نقدي"، ويعطي فكرة غير صحيحة عن أنه ليست له اجتهادات شخصية حول هذا الموضوع، إذ إن للكاتب دراسات جادة وأطروحات عميقة حول الموضوع نفسه أوردها في كتاباته الأخرى، خاصة في كتابه "الدولة المركزية في مصر" -الذي سلفت الإشارة إليه- وكتابه "تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط" (باللغة الإنجليزية).

إن الإضافة الأساسية لهذا الكتاب -في نظرنا- أن من يطّلع عليه يخرج وهو يشعر بأنه قد وضع يده على المشكلة الرئيسية التي تعاني منها الدولة في العالم العربي والإسلامي، وهي أنها دولة "مستوردة" على حد تعبير الكاتب، (وكذلك برتران بادي") فُرضت عليه فرضا من الإمبريالية الغربية، وتضخمت تضخما شديدا تحت رعايتها حتى تحقق مصالحها وتحافظ على هيمنتها. وأن الوضع الصحيح لمعالجة هذه المشكلة هو البحث عن الكيفية التي يتم بها وقف تغول هذه الدولة، وإعادة استقلاليتها من جديد. ولن نجد هذا الحل في إضفاء مشروعية كاذبة على هذه الدولة، سواء كانت مشروعية إسلامية أو قومية أو وطنية؛ إذ إن ذلك يزيد من هيمنتها وسيطرتها وتسلطها، ولكن الحل هو في تقديم النموذج البديل المستمد من الموروث الثقافي للأمة دون مفاصلة مطلقة مع النماذج الحديثة الأخرى.

الدولة في الفكر الإسلامي
الغنوشي: تعبير اجتماعي عن التوحيد
إعداد: محرر صفحة الإسلام وقضايا العصر
14/02/2005
الغنوشي

"هل الدولة الإسلامية وهم؟" بهذا السؤال المستفز افتتح أحد السائلين الحوار الحي مع الشيخ راشد الغنوشي مؤسس حركة النهضة التونسية، عبر "إسلام أون لاين.نت"، وأوضح الغنوشي أن الإسلام برنامج إلهي شامل لحياة الإنسان، وذاك معنى من معاني التوحيد الإسلامي، ومن ثم

فالدولة الإسلامية: نظام سياسي اجتماعي تتحدد هويته من خلال الالتزام بمرجعية النص -من كتاب وسنة- بوصفه المصدر الأعلى للتشريع، والالتزام بالشورى مصدرًا للشرعية، أي اعتبار الأمة مصدر شرعية الحكم والحاكم. وللشورى ضوابط أخلاقية ثابتة تجعلها تتحرك في دائرة أخلاقية إنسانية، وليس في دائرة مصلحية لمجموعة أو لقومية، كما هي حال الديمقراطيات العلمانية. وبخصوص الخلافة على منهاج النبوة وفق الوسع والاجتهاد فهي هدف لكل المسلمين الواعين بدينهم، وهو ليس هدفًا خياليًّا. أما مطلب الدولة الإسلامية في الغرب اليوم فهو -لدى الغنوشي- مطلب غير واقعي وبالتالي غير إسلامي.

هل الدولة الإسلامية وهم؟

الديمقراطية والشورى

حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية

الخلافة على منهاج النبوة

الدولة الإسلامية في الغرب!

هل الدولة الإسلامية وهم؟

* قرأت على شبكة إسلام أون لاين ما يعني أن الدولة الإسلامية وهم كبير لا يمكن للمسلمين أن يعيشوه، وأنه نتيجة تصورات لا تلقى مقومات من الواقع.. فما رأيكم بهذا؟

- هذا الرأي خاطئ ويأتي ضلاله إما من جهل بالإسلام، فهو ليس مجرد عقائد وشعائر معزولة عن الحياة، وإنما هو برنامج إلهي شامل لحياة الإنسان، فردا وجماعة، وذاك معنى من معاني التوحيد الإسلامي {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ} ولو أن نبي الإسلام اكتفى بالإعلان أن رسالته لا تتعدى تغييرا لأفكار، وتعليما لشعائر، ثم ترك الناس ينظمون حياتهم: مآكلهم ومشاربهم وملابسهم وسائر علائقهم وما يشتهون، ما لقي ما لقي من عنت ومقاومة، وما بحث عن أرض يقيم عليها مشروعه ضمن نظام دولة، كما فعل في المدينة، فكان عليه السلام النبي المرسل وقائد الدولة. وقد يصدر هذا الرأي الضال عن كيد دفين للإسلام تهميشًا للإسلام وصرفًا له عن أداء رسالته في إصلاح الحضارة البشرية: قيمًا وأنظمة حياتية، بعضها منصوص عليه صراحة في الكتاب والسنة، وبعضها ترك للعقل المسلم التقي أن يستنبطه من عموميات النصوص ومقاصدها وفق ضوابط الاجتهاد المعروفة.

ولقد حسبنا أن هذه الضلالة (المتمثلة في ادعاء خلو رسالة الإسلام من معاني السياسة والاقتصاد والنظم البشرية، وأنه مجرد نِحلة) قد فرغ من دحضها وتسفيهها ومواراتها التراب أئمةُ الإسلام، وحتى المنصفون من المستشرقين، وذلك منذ قرن، ولكن يبدو أن لأولئك خلفاء حريصين على أن تظل الجراثيم تتناسل إلى يوم الدين، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

فكرة الدولة الإسلامية ليست فكرة خيالية ولا اختراعا لهذا الفيلسوف أو ذاك، وإنما هي التعبير الاجتماعي عن عقيدة التوحيد.
---
* هل يمكن اعتبار إقامة الدولة الإسلامية هدفًا خياليًّا؟ ولماذا يجب علينا إعلان رغبتنا في بناء دولة إسلامية في الظرف الحالي؟

- فكرة الدولة الإسلامية ليست فكرة خيالية ولا اختراعا لهذا الفيلسوف أو ذاك، وإنما هي التعبير الاجتماعي عن عقيدة التوحيد، وهذه العقيدة وهذا التعبير الاجتماعي عنها ليسا بالأمر المستحدث حتى يتجادل الناس عنه نفيًا وإثباتًا؛ فهذه أمة أسستها عقيدة ونظمت العقيدة نشاطها الاجتماعي والحضاري، فضلا عن الفردي، ولا تزال تفعل ذلك منذ أربعة عشر قرنًا أبدعت فيها الأمة أعظم إنجازاتها الحضارية، وقادت العالم لعشر قرون.
فهل لجيل من الأمة أو لجيلين انقطع التسلسل التاريخي بينهم وبين هذا السياق الممتد، ولفَحتهم رياح فكرية وغزوات عسكرية، هل لهم أن يُعرضوا صفحًا عن كل هذا التاريخ وهذا التراث العظيم، وعن حقائق ينطق بها النص المؤسس لهذه الحضارة: كتابا وسنة، أنه عقيدة ونظام للحياة، بسبب جهل أو خضوع لموازين قوة قاهرة معادية؟! إنه ظلم لديننا ولحضارتنا ولأمتنا، ظلم للعلم وللحقيقة أن نقف مبهورين أمام النموذج العلماني الغربي وكأنه الحقيقة المطلقة والإمكان الحضاري الوحيد مع أنه لم يكن إلا امتدادًا لحضارتنا، ولم يدّع العارفون به وأهله المثالية له، بل هم لا يزالون يعملون فيه تقويمًا وتهذيبًا وتطويرًا في محاولة لتجاوز إشكالاته، بل أزماته - إن لم تكن كوارثه - التي تجاوزت ساحاته التي انطلق منها إلى العالم كله حيث تسود الحروب وتتصحر الحقول ويعم الفقر والمرض معظم البشرية لصالح قلة متبطرة لا ترعوي عن إتيان أي جريمة من أجل استبقاء هذه العلاقات الدولية الظالمة والمنذرة بشتى الكوارث.

وبدل أن نبحث في كنوز ديننا وتراثنا عما نسهم به في تطوير الحضارة المعاصرة نقف منبهرين أو جالدين لذاتنا. وقد تبلغ الذلة والخنوع ببعضنا إلى حد الضيق بهذا الدين أو ببعضه لمجرد أن فيه ما يخالف النموذج السائد فنندفع إلى ما يشبه البحث عن دين جديد نخترعه اختراعًا، ونقول: هذا هو الإسلام الذي ترضون عنه! فنفعل ما فعل الأحبار والرهبان من تبديل وتغيير للآيات عن مواضعها فيكون الإنسان بدل أن يعبد الله ويخضع له صانعًا لإلهه أسوة بما كان يفعل الجاهليون!!.
* ماذا نعني بالدولة الإسلامية في الفكر السياسي؟ وهل للدولة الإسلامية

بداية ونهاية؟ ثم هذا الذي نرى عليه اليوم البلاد الإسلامية أين موقعه ضمن سياق الدولة الإسلامية..؟
- الدولة الإسلامية -باختصار- نظام سياسي اجتماعي تتحدد هويته من خلال الالتزام بمرجعية النص (من كتاب وسنة) بوصفه المصدر الأعلى للتشريع، والالتزام بالشورى مصدرًا للشرعية، أي اعتبار الأمة مصدر شرعية الحكم والحاكم. إذن فلا مجال في دولة إسلامية لتشريع يناقض النص، ولا مجال في الدولة الإسلامية لسياسة تصادم الرأي العام: في إجماعه أو في أغلبه، وهو ما يقتضي وضع آليات وترتيبات تجعل من إرادة الأمة الملتزمة بالشريعة سلطة حقيقية تمارس حقها -بل واجبها- في نصب الحاكم ومراقبته وتسديده وعزله.
أما حال الدول الإسلامية القائمة فبحسب قربها أو بعدها من هذا التصور، إن في مستوى التشريع أو في مستوى سلطة الأمة المعبر عنها في العصر الحديث خير تعبير بالديمقراطية، فكلما اقتربت الدولة من الشريعة ومن الديمقراطية يكون حظها من الإسلام، والعكس بالعكس.
* ما رأي فضيلة الشيخ راشد الغنوشي في اتفاق كبار المشايخ والعلماء في العراق، سنة وشيعة، على رفض تبني فكرة إقامة دولة إسلامية في العراق؟

- لم يبلغنا مثل هذا الاتفاق. وعلى افتراض حصوله فليس هو - بحال - تنازلاً عن جزء من الإسلام جوهريٍّ مما لا يحق لفرد ولا جماعة أن تأتيه؛ بقدر ما هو قراءة في الواقع وتنزيل النظرية عليه. فليس المسلم مدعوا إلى أن يطبق كل الإسلام في كل حال، وإنما مطلوب منه أن يتقي الله ما استطاع؛ إذ التكليف بشرط الوسع؛ فإذا قدر إخواننا أن جملة ظروفهم لا تسمح اليوم بتطبيق جزء من الإسلام فذلك من حقهم. ويبقى جهدهم موصولا لاستكمال تطبيق ما عجزوا عنه اليوم من أمر الله.
* هل تأويل إسلاميي تركيا للعلمانية وإثباتهم عدم التعارض بين الإسلام كدين والعلمانية كمبدأ سياسي.. هل هذان العاملان يعنيان تخلي أفضل تجارب الحكم الإسلامي عن مبدأ الدولة الإسلامية؟
لم يبلغنا عن إخواننا الأتراك تنظير يتصادم مع مبادئ الإسلام، وإنما هم يعملون وسعهم على إنفاذ ما استطاعوا وفق ظروفهم وذلك تكليفهم. فالنبي صلى الله عليه وسلم قال: ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فانتهوا عنه. وليس في هذا المنحى تخلٍّ ولا تفريط، وإنما هو تقدير للممكنات.
الديمقراطية والشورى

للشورى ضوابط أخلاقية ثابتة تجعلها تتحرك في دائرة أخلاقية إنسانية، وليس في دائرة مصلحية لمجموعة أو لقومية، كما هي حال

الديموقراطيات العلمانية.
---
* سؤالي يدور حول موقف الإسلام من الديمقراطية، وكيفية تقديم الحركات الإسلامية الإسلام للغرب بعد أحداث 11 سبتمبر، وعن رؤيتك لمستقبل الإسلام من ناحية، ومستقبل الحركات الإسلامية من ناحية أخرى؟

- الإسلام دين. والديمقراطية جملة من الترتيبات تضمن أن القرار الذي يخص الجماعة لا يستبد به الفرد، وهذه الترتيبات - في عمومها - اجتهاد بشري هو أرقى ما وصل إليه الإنسان من ترتيب في هذا الشأن. ولأن الإسلام جاء بالشورى نظاما لحياة المسلمين {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} أي أن كل ما يخص الجماعة ينبغي أن لا ينفرد به شخص أو مجموعة دونها، أو دون تفويض منها، وهو ما يفتح مجال اللقاء فسيحًا بين الشورى والديمقراطية. إلا أن للشورى ضوابط أخلاقية ثابتة نصت عليها الشريعة - مثل أنه لا اجتهاد مع النص - تجعل الشورى تتحرك في دائرة أخلاقية إنسانية، وليس في دائرة مصلحية لمجموعة أو لقومية، كما هي حال الديمقراطيات العلمانية التي تجعل مصلحة قومية محددة المقياس الأعلى والمتحكم الوحيد في القرار، فيكون احتلال العراق مثلا أو فلسطين ما دام قد اتُّخذ بشكل ديمقراطي من مؤسسات منتخبة مشروعًا أي ديمقراطيًّا. بينما تظل الشورى ملتزمة بضوابط أخلاقية إنسانية.
أما عن مستقبل الإسلام فهو أعظم من أن يتحكم فيه هذا الحدث أو ذاك، مهما عظم شأنه؛ لأنه كلمة الله الأخيرة، رغم أن البادي للعيان حتى اليوم أن الحدث المذكور قدم خدمة كبيرة لكل المتربصين بالإسلام فضرب على قوس واحدة مؤسسات خيرية وحركات إسلامية ودولا وأفكارا وقيمًا ومؤسسات تعليمية، ولكن يقيننا أن هذا الدين متين، وأن كيد الله أعظم، وأن العاقبة للمتقين.
حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية
* هل في الدولة الإسلامية حقوق إنسان كالتي نراها في أوربا مثلا؟

- الأصل أن الإسلام جاء متممًا لمكارم الأخلاق، فما من خير وجده الإسلام إلا واستبقاه ونماه، وهو ما جعل فكرة التواصل الحضاري والديني والأخلاقي والإنساني أصلاً من أصول الإسلام. فعل ذلك مع النبوات فأوجب الإيمان بها دون تمييز، وفعل ذلك مع الإرث الحضاري السابق فاستوعبه، وحتى تراث الجاهلية لم يلقه جملة، بل التقط ما فيه من خير مثل الأنفة والشجاعة والمروءة والكرم.
ورجال الإصلاح في عصورنا الحديثة إزاء حضارة الغرب انتهوا إلى فعل

ذلك، فأقروا مبدأ "الاقتباس" - حسب تعبير خير الدين - عن حضارة الغرب. ولقد سبق للفيلسوف الأندلسي ابن رشد أن أصّل هذا المبدأ في رسالته المعروفة "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". وما من شك في أن فكرة حقوق للإنسان مجردًا عن لونه ودينه وجنسه وثروته ومكانته، تلك التي أثمرها التنوير الغربي: فكرة مهمة جدًّا، وطموح إنساني عظيم، رغم أن البون لا يزال شاسعًا بين هذا المثال: أن تكون للناس جميعا حقوق متساوية، والواقع القائم على الحيف والظلم والتمييز. ولكن ذلك لا ينتقص - بحال - من قيمة الفكرة ذاتها فهي فكرة تقدمية بحق. ولا يسع الإسلام إزاءها إلا التعبير عن سعادته بها فقد كان خطابه إنسانيًّا يتجه إلى البشرية كلها بصفتها تلك: {يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا}، {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ}، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}. هذا بشكل عام. أما عندما نأتي للتفاصيل فإن هذه الفكرة الإنسانية السامية عندما تتنزل في واقع حضاري معين فإنها تصطبغ إلى حد أو آخر بصبغته، وتتخذ لها فيه بعض الخصوصيات التي تنسي الأصل أي الإنسانية الجامعة.

إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - مثلا - كسب بشري مهم كما قلنا، وتطور إنساني محمود في جملته، ويتساوق - في جملته - مع الخط العام لقيم الإسلام ومقاصده، بل وحتى تجربته التطبيقية الحضارية، ولكن ذلك لا يمنع أن تأتي التفاصيل مختلفة بين بيئة حضارية وأخرى. فمثلا في البيئة الغربية هنالك اتجاه عام اليوم إلى رفع كل الضوابط عن الممارسة الجنسية عدا ضابط الحرية الشخصية بما يجعل الاغتصاب فقط هو المحظور في هذه الممارسة، وما عدا ذلك من العلاقات فمباح باعتباره فرعًا من تصورهم لحقوق الإنسان الفرد. بينما لا يعتبر الإسلام هذا الضابط فقط، أي ضابط الحرية الشخصية، بل له تصور آخر للمجتمع يجعل الممارسة الجنسية فرعًا لحقوق الإنسان باعتباره عضوا في جماعة بشرية، هذه الممارسة هي أداة أساسية في بنيانها والمحافظة عليها، فمنع من هنا العبث بها.

الخلافة على منهاج النبوة

الخلافة على منهاج النبوة وفق الوسع والاجتهاد هدف لكل المسلمين الواعين بدينهم، وهو ليس هدفًا خياليًّا.

---

* ما تقول في الخلافة على منهاج النبوة؟ هل يمكن أن تطبق في واقعنا المعاصر الآن، أم أنه حل بعيد المنال، خصوصًا أن هناك حركات إسلامية تعمل على تحقيق هذا الهدف؟

- إقامة الخلافة على منهاج النبوة وفق الوسع والاجتهاد هدف لكل المسلمين الواعين بدينهم، وهو ليس هدفًا خياليًّا؛ فالبشرية اليوم مدفوعةً بثورة تقنية الاتصال هي أقدر اليوم على التواصل من الأمس، فضلا عن أن ضرورات السياسة والاقتصاد والدفاع قد دفعت كثيرًا من الأمم إلى جمع صفها، ومن ثم فإن المسلمين -وإن تعددت أقطارهم ودولهم ولغاتهم- هناك ما يجمعهم في الدين والمصلحة وضرورات الحياة، ولِمَ تتوحد عشرات الأمم الغربية بعد تناحر طويل ولا يتوحد المسلمون؟!.

الفضائيات اليوم أسهمت أيما إسهام في إحياء وتنشيط وحدة شعورية بين المسلمين غير مسبوقة، ومنظمة المؤتمر الإسلامي - على ما في هذا الرباط من وهن وشكلية - هو تلويح بأن المسلمين لا يزالون أمة واحدة، يملؤها شعور بالوحدة يدفعها إلى الارتقاء بهذه الوحدة من مستوى الشعور إلى مستوى المصالح الإستراتيجية المشتركة، وذلك بقطع النظر عن الأشكال والأسماء؛ فالمهم المقصد والمسميات.

الدولة الإسلامية في الغرب!

* هل من المنطقي أن تقوم الحركة الإسلامية بالغرب بالتكلم عن أو العمل لإقامة الدولة الإسلامية، أم أن هذا الأمر ليس من واجبات الوقت والتحدث عنه يعتبر من الحديث الذي لا ينبني عليه عمل؟

- قدمنا أن المسلم مطلوب منه أن يتقي الله ما استطاع، وأن يعمل على إنفاذ شرائع الإسلام حسب ما يتيح له واقعه الخاص والعام من إمكانيات وفرص. تشهد على ذلك سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يكن همه في مكة إقامة الدولة أو تطبيق الشريعة، وإنما التعريف بعقائد الإسلام وجمع من استجاب له في جماعة تحيا بالإسلام وفق المتاح، وكذا أصحابه عليه السلام الذين هاجروا إلى الحبشة لم يكن مقصدهم هناك إقامة الدولة الإسلامية، وإنما النجاة بأنفسهم والدعوة إلى الله بحسب الوسع، لكن حين توفرت ظروف مناسبة لتطبيق أوسع للإسلام في شكل دولة فعلوا ذلك في المدينة وظل هذا النهج الواقعي هو المتبع طيلة تاريخ الإسلام، حتى أن العالم الإسلامي المعاصر قد دخل معظمه في مسمى دار الإسلام بتدرج استغرق بعضه مئات السنين. لقد عاش المسلمون الأوَل هناك أقلية ضمن أنظمة غير إسلامية تتوفر على أقدار من السماحة مثل إندونيسيا وماليزيا ومعظم دول أفريقيا التي تمثل جزءا من العالم الإسلامي اليوم، وهذه العملية لم تتوقف.

فطرح أي مطلب قبل أن تنضج الظروف المناسبة لتحقيقه ليس فيه شيء من الحكمة؛ بقدر ما هو معيق لتحقيق المطلب في المستقبل. مطلب الدولة الإسلامية في الغرب اليوم هو مطلب غير واقعي وبالتالي غير إسلامي.

الدولة في الفكر الإسلامي
الدولة الدينية لدى الإسلاميين المعاصرين

رضوان السيد**

21/02/2005

رضوان السيد

احتاج "الإخوان المسلمون" المصريون -وهم الحركة الإسلامية الرئيسية في الوطن العربي منذ الثلاثينيات من القرن الماضي- إلى حوالي خمسين عاما حتى قالوا أخيرا بـ"سلطة الشعب"، من دون أن يتخلوا -بوضوح- عن رؤية "الحاكمية" التي بلورها في أوساطهم سيد قطب والقرضاوي وآخرون. ففي وثيقتيهم عام 1994 و 2004 فرقوا بين "المرجعية العليا" التي بقيت إلهية ومصدرها الشريعة، والسلطة التي تدبر شئون الناس، وقد أوكلوها أخيرا إليهم.

المودودي وحزب التحرير ما كانا يريان حرجا في إطلاق تعبير الدولة الدينية أو دولة العقيدة على نظامهم المنشود.

بيد أن هدف الحركات الإسلامية، أو حركات الإسلام السياسي النهائي يبقى إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة. لكن حتى عندما كان سائر الإسلاميين العرب يقولون بالخلافة أو بالحاكمية، كانوا يكرهون اتهام خصومهم لهم بأنهم يريدون إقامة الدولة الثيوقراطية أو الدينية. ويرجع ذلك إلى أمرين اثنين: الأول ارتباط الدولة الدينية في الأذهان بالسلطة البابوية في العصور الوسطى الأوربية، والثاني المواريث الباقية للإصلاحية الإسلامية (مدرسة محمد عبده)، التي كانت تصر على مدنية السلطة في الإسلام.

المودودي وحزب التحرير ما كانا يريان حرجا في إطلاق تعبير الدولة الدينية أو دولة العقيدة على نظامهم المنشود.

وقد استطاع الإحيائيون المسلمون التملص من كل أطروحات الإصلاحيين، باستثناء هذه المسألة بالذات، والتي ظل المفكرون الدستوريون المصريون ينظرون لها حتى الثمانينيات من القرن الماضي. أما أبو الأعلى المودودي، زعيم الجماعة الإسلامية في الهند وباكستان (أنشأها عام 1941)، وكذلك حزب التحرير (الذي أسسه تقي الدين النبهاني ولا يزال فاعلا) فما كانا يريان حرجا في إطلاق تعبير الدولة الدينية أو دولة العقيدة على نظامهم المنشود، وإن لم يكونوا يرون عصمة الخليفة أو رأس الدولة الموعودة.

الدولة .. تكليف إلهي!

بيد أن "الدولة الإسلامية" - كما تطورت رؤيتها لدى الإسلاميين العرب منذ

حسن البنا وعبد القادر عودة وحتى سيد قطب والغزالي والقرضاوي - هي دولة دينية؛ بمعنى أنها تكليف إلهي، ولها مهمة رئيسة هي تطبيق الشريعة. وهم يستندون في ذلك إلى آيات من القرآن: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"، و"إن الحكم إلا لله"، وأحاديث نبوية، وإلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح حيث تلازم لديهم قيام الدين والأمة مع قيام الدولة. ولذلك فهم يعتبرون أن "الشرعية" سقطت بسقوط الخلافة، ويتفرع على ذلك "التكليف" الذي لا يجوز التخلف عنه باستعادة المشروعية إلى المجتمع ونظامه السياسي بإقامة الخلافة أو ما يناظرها من جديد.

على أن هذا الإيجاز لا يفي المسألة حقها؛ فقد تطور لدى سائر الإسلاميين - حتى الذين لا يميلون إلى العنف من بينهم وقد صاروا الآن التيار الرئيسي - منظور للشريعة يحولها إلى ما يشبه القانون. ولأنها (أي الشريعة) وضع إلهي "فإن تخلفها عن السواد والسيطرة في المجتمع يكاد يسلبه إسلامه (المتطرفون يكفرون المجتمع، والمعتدلون يعتبرونه غافلا)"، ومن هنا فإن السيطرة السياسية ضرورية لاستعادة الإسلام نفسه إلى المجتمع والدولة، وهذا وجه آخر من وجوه ضرورة الدولة الإسلامية أو الدولة التي تحكم باسم الإسلام.

وهكذا فهناك اندماج شبه كامل بين الدين والدولة لدى الإسلاميين، بحيث لا يمكن تصور المجتمع الإسلامي من دون الدولة الإسلامية. وغني عن البيان أن هذه الرؤية التأصيلية جديدة تماما في مجملها وليس في تفاصيلها. فالإسلام التقليدي يتحدث عن الحكام الظلمة وعن الحكام الطغاة، لكنه لا يكفرهم، ولا ينفي شرعيتهم، ولا يعتبر أن خروج الحاكم على الشريعة مؤثر في إسلامية المجتمع. وقد نجم عن ذلك لدى المتشددين منهم تعميم حكم الجهاد على الداخل والخارج (طالع "كتاب الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج، الذي جرى على أساس منه قتل الرئيس السادات)، كما نجم عن ذلك العودة إلى تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب وكفر (انظر مسألة الفسطاطين لدى أسامة بن لادن وحركة الجهاد) بعد أن كان الفقهاء الإصلاحيون قد تجاوزوا المنظومة التقليدية كلها.

كيف ظهر الإسلام السياسي وتطور؟

لماذا كان ذلك كله؟ وكيف ظهر الإسلام السياسي وتطور؟

الحركات الإسلامية المعاصرة هي المظهر الرئيسي للانبعاث والإحياء الديني في أرجاء العالمين العربي والإسلامي. ولذلك فهي -في الأصل- حركات هوية عقائدية معنية بصون انتماء المجتمع، وتطهيره من التغريب وضلاليات الحداثة الغربية (بحسب تعبير أبو الحسن الندوي). وقد اصطدمت الأجزاء النافرة من الإحيائية بالدولة الوطنية في إندونيسيا

وباكستان ومصر في الخمسينيات من القرن الماضي، فتبلور تدريجيا توجهها السياسي الذي توجته عقيدة الحاكمية لدى المودودي ولدى سيد قطب ثم لدى سائر الإسلاميين.

وفيما بين الستينيات والثمانينيات من القرن الماضي، ووسط افتراقات الحرب الباردة واصطفافاتها، توالت تمردات التنظيمات المتشددة المتفرعة عن الإخوان المسلمين أو المنفصلة عنهم، فاكتملت مذهبية الحزبيين الإسلاميين الشاملة من جهة "الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة"، كما تمايزت عقائديات الحزبيين المتشددين الذين يريدون مصارعة الكفر والجاهلية بالقوة، في حين تبلور في الثمانينيات تيار أكثري يقول بالعمل للدولة الإسلامية من ضمن آليات الأنظمة القائمة وحدودها.
اصطدمت الأجزاء النافرة من الإحيائية بالدولة الوطنية في إندونيسيا والباكستان ومصر في الخمسينيات فتبلور تدريجيا توجهها السياسي الذي توجته عقيدة الحاكمية.

اصطدمت الأجزاء النافرة من الإحيائية بالدولة الوطنية في إندونيسيا والباكستان ومصر في الخمسينيات فتبلور تدريجيا توجهها السياسي الذي توجته عقيدة الحاكمية.

ويعتبر باحثون غربيون وعرب أن الإسلام السياسي - بكل أشكاله (العنيفة والمسالمة) - تجاوز مرحلة الذروة والتألق. بيد أن الإسلاميين لا يزالون يشكلون المعارضة الرئيسية في بلدان الوطن العربي والعالم الإسلامي.
وقد اتسع المجال السياسي لهم في بعض البلدان مثل الأردن واليمن ولبنان والمغرب، فكان منهم نواب ووزراء. ودخلوا مواربة إلى البرلمان عن طريق التحالف مع أحزاب مشروعة في مصر. وحصلوا على جماهيرية كبرى في فلسطين والأردن بسبب مصارعتهم إسرائيل.
ومع أن نظام حكمهم في السودان ما نجح نجاحا باهرا، لكنهم استطاعوا الاحتفاظ بالسلطة، كما لا يزال لهم أنصار كثر في الجزائر على رغم الحرب بينهم وبين الجيش وقوى الأمن التي استغرقت أكثر التسعينيات، وخلفت مئات آلاف القتلى. فإذا كان المراد من الفشل أنهم ما نجحوا في فرض سيطرتهم السياسية في بلدان عربية رئيسية، فهذا صحيح.
الدولة في الفكر الإسلامي
أبو الفتوح: مدنية وليست دينية
إعداد: محرر صفحة الإسلام وقضايا العصر

14/02/2005
عبد المنعم أبو الفتوح

عبد المنعم أبو الفتوح عضو مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين بمصر، عرف بآرائه المثيرة والجريئة. وفي هذا الحوار الحي مع قراء "إسلام أون لاين.نت" حول الدولة الإسلامية، يثير عددًا من الأفكار حول موضوع الدولة؛ فيؤكد على أن الدولة الإسلامية على مدار تاريخها لها معالم مميزة لها، ويحدد مفهومها بأنها الدولة التي أغلب سكانها من المسلمين، وعلى هذا فهي موجودة بالفعل. ولو حكمت هذه الدولة بغير الإسلام فهذا الخروج لا يسلب الدولة جوهرها كدولة إسلامية، وهي لديه دولة مدنية وليست دينية، يحكمها المدنيون المتخصصون في مختلف النواحي، لكنها مع هذا إسلامية في شتى المناحي الاقتصادية أو الأيديولوجية.

ويرى أن كثيرًا من الحركات الإسلامية بعد تجاربها الكثيرة أصبح عندها نضج ووعي وإدراك وخطوط عريضة لمشروع إسلامي يمكن الحكم به. وليس غريبا أن يفشل الإسلاميون هنا أو هناك مثل غيرهم؛ فليس هناك عيب أن يفشل فصيل إسلامي فيأتي فصيل آخر؛ لأن العبرة بالمبادئ والقيم وليس بالبشر، وبخصوص الخلافة فهي ليست قضية دينية ولكن الإسلام يحثنا على الوحدة.

ما هي الدولة الإسلامية؟

الدولة الإخوانية!

الدولة الإسلامية.. والخلافة الإسلامية

الدولة الإسلامية القُطرية!

الدولة.. والأحزاب الإسلامية

هل تملك الحركة الإسلامية مشروعًا للحكم؟

ما هي الدولة الإسلامية؟

* هل الدولة الإسلامية هي التي فيها كثرة من المسلمين أم التي تحكم بالإسلام؟ وهلا ذكرتم لنا أسماء بعض الدول التي يصح أن نسميها دولا إسلامية؟

- المصطلح في الأصل يطلق على الدولة التي غالبية سكانها من المسلمين. أنا أقول: الدولة الإسلامية هي الدولة التي أغلب سكانها من المسلمين؛ فلا يتصور أحد أن يكون أغلبية أي شعب من المسلمين، ثم هذه الأغلبية وطبقا لقواعد الديمقراطية والحرية ترفض قواعد الإسلام أو مبادئه، وبالتالي القول بأن الدولة الإسلامية هي التي تحكم بالإسلام. أحيانًا يعرّف البعض الدولة الإسلامية بأنها التي تحكم بالإسلام، ولكن طبقا لقواعد الحرية والديمقراطية فإن الأغلبية لا تصادر رأي الأقلية؛ فأنا أرى في التعريف الحديث والمحدد أنها الدولة التي أكثر سكانها من المسلمين. ولعل السائل يسأل: ماذا لو حكمت هذه الدولة بغير الإسلام؟ هذا افتراض جدلي لا يصح أن يكون موجودا، وأنا أرى أن كل الدول التي أغلب سكانها

من المسلمين هي دول إسلامية سواء مصر أم الأردن، وذلك لا يعني أننا نوافق أو نرضى عما لحق بهذه الدولة من فساد وعطب متمثل في استبداد سياسي أو

الدولة الإسلامية هي الدولة التي أغلب سكانها من المسلمين، فهي موجودة بالفعل.

فساد اقتصادي أو خلقي. كل هذا خروج عن قواعد الإسلام يجب أن نسعى لتصحيحه، ولكن هذا الخروج لا يسلب أصل الدولة ولا جوهرها كدولة إسلامية. وبالتالي فأنا ضد من يقول: حين تقوم الدولة الإسلامية سوف نفعل كذا أو كذا؛ فهي موجودة بالفعل، ولا يمكن أن نجير أو نهيل على تاريخ الدولة طوال 14 قرنًا التراب، فلن نبدأ من الصفر وكأن كل ما بناه الإسلام من قيم ومبادئ يعيش بها المسلمون الآن كأنه يجب أن يهال عليه التراب. أبدًا نحن ضد الخروج عن المبادئ الإسلامية، وضد الاستبداد السياسي في العالم الإسلامي، ونحن مع الإرادة الشعبية الحرة والحريات، ومع أن الدولة الإسلامية مدنية وليست دينية فهي يحكمها المدنيون المتخصصون في مختلف النواحي، إلا أنها إسلامية في شتى المناحي الاقتصادية أو الأيديولوجية.

الدولة الإسلامية هي الدولة التي أغلب سكانها منالمسلمين، فهي موجودة بالفعل.
* سؤالي له شقان: الأول يتعلق بما تبقى من فكرة الإسلامية فيما تطرحه من تصور للدولة.
والثاني عما إذا كانت المشكلة تتعلق بقدرة الإسلاميين على تقبل الحقيقة دون ديباجات وشعارات، والحقيقة هي أنه ربما ليست هناك صورة للدولة الإسلامية، ولكن هناك معايير ومحددات هي تلك التي تطرحها، وأن الأفضل أن نتكلم على الأرض وفي الواقع، بعيدا عن افتعال تميز وشعارات ليست موجودة.
- القضية ليست قضية شعارات؛ فابتداء يجب أن نسأل أنفسنا: هل الإسلام كدين مختلف عن الأديان التي سبقته مثل المسيحية؟ بمعنى أن المسيحية كانت تعلن أن ما لله لله وما لقيصر لقيصر، وأعلنت بوضوح أنها لا دخل لها في أمور دنيا الناس، وبالتالي لا علاقة لها بالسياسة أو الاقتصاد. لكن حين جاء الإسلام كان النبي صلى الله عليه وسلم إلى جانب أنه نبي مرسل كان قائد دولة؛ لأن النبي والصحابة بعده كانوا إلى جانب أنهم دعاة وأصحاب عقيدة كانوا حكامًا ولا يوجد حكم دون فكار ومرجعية وتوجه وإدراك سياسي.
إننا نجد أحياناً في كلام بعض المثقفين والسياسيين أن الدولة الإسلامية

ليس لها معالم محددة، وهذا غير صحيح؛ فالدولة الإسلامية على مدار تاريخها لها معالم مميزة لها عن الدول ذات المرجعيات الأخرى. فالدولة الإسلامية يعلى فيها من قيمة الحرية، وحرية البشر فيها دين يُتعبد به إلى الله، ولعلك تسأل فتقول: إن قضية الحرية شعار مرفوع من جانب الوزارة فما هو الفرق؟

الدولة الإسلامية على مدار تاريخها لها معالم مميزة لها عن الدول ذات المرجعيات الأخرى.

أظن أن كل الشعارات التي رفعتها البشرية سواء الحرية أم احترام حقوق الإنسان أم العدالة هي نفسها مبادئ الإسلام، إلا أن الإسلام يحول هذه المبادئ إلى دين يتعبد الإنسان إلى ربه بالالتزام بهذه المبادئ، وذلك ما يجعلني أقول: إن المبادئ التي رفعتها الثورة الأمريكية كان أول ما قضى عليه هو النظام الأمريكي الذي كان يعطي القدوة لمفهوم الإنسان وحقوق المرأة، وكل ما صدره الغرب من شعارات، ولكن اتضح أن هذه الشعارات حين تتنافى مع المصالح المادية للناس سرعان ما يأكلونها ويحولونها إلى وهم. وما تمارسه أمريكا من حرب في العراق يدل على أن مبادئ حقوق الإنسان بالنسبة للغرب ليست مبادئ وليست قيمًا، وإنما هي شعارات، ولم تتحول إلى قيم يعاش بها، وهذا هو الفرق.

نحن نطبق القيم التي يشاركنا فيها غيرنا من البشر، ولكن نحن نطبقها كدين نعلم أنه بجانب الرقابة الشعبية أو الأجهزة الرقابية هناك رقابة أخرى هي رقابة الله سبحانه وتعالى.

فالدولة الإسلامية لها محددات ومعايير؛ في موضوع الاقتصاد مثلا هي تحرم الربا وتحرم الاحتكار. وقد يقول البعض في جانب السياسة: إن تحريم الربا من الفكر الرأسمالي، ولكني لا أقول: إن ذلك شيء يجب احترامه، إلا أننا كمسلمين نمارس هذه المبادئ كدين يتقرب به إلى الله.

ونحن على مدار تاريخنا الإسلامي -بما فيه من تقصير وقصور ومصادمة لهذه المبادئ الإسلامية- لو قارنتنا بغيرنا من الأمم تجد أن التاريخ الإسلامي يشهد بأن تقصيرنا أو عدم احترامنا لهذه المبادئ بسيط جدا إذا ما قورن بغيره من البشر. وما هذا إلا إيضاح بسيط للسؤال المذكور حتى نعطي الفرصة للجميع للإدلاء برأيه.

* "أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقم على أرضكم".. كيف نقيم دولة الإسلام في قلوبنا؟ (توصيات عملية).

- قيام دولة الإسلام في قلوبنا المقصود به أن يكون في سلوكنا وأعمالنا مثال لما ندعو إليه، وهذا ما يفرق مبادئ الإسلام عن غيرها من المبادئ.

فالإسلام لا يقبل من أبنائه أن يكونوا أصحاب شعارات يطرحونها على الجماهير من أجل مصالح ذاتية أو أهواء شخصية؛ فالإسلام لا يقبل من أبنائه إلا أن يكونوا في أخلاقهم مثالا لما يطرحونه على الناس، ومن هنا فإن الله يحذر {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ} كيف يتصور أن يكون هناك أخ مسلم يدعو الناس إلى الصدق والأمانة، ثم هو في سلوكه وأعماله صورة سيئة ضد الصدق والأمانة؟!.

كيف يتصور أن أخًا يدعو الناس للالتزام بأخلاق المسلمين، ثم يجلس مع الناس ويغتاب خيرة الإخوان؟! إن الله يحرم الغيبة والنميمة {وَلاَ يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ}؛ فهذا ما قاله الإمام البنا: إننا يجب أن نكون خير مثال لما ندعو له. فكيف يظلم الأخ أهله وبلده وهو يدعو للعدل؟! كيف يدعو للحرية وهو مثال للاستبداد والظلم؟! وكيف يدعو لحقوق الإنسان وهو يسيء تعامله مع أهله؟!.

* ما الخطوات العملية الواجبة على الشعوب للوصول إلى تكوين الدولة الإسلامية الشاملة مع مراعاة التطورات الحالية والمستقبلية على المدى القريب؟ وما المدة التي تتوقعونها؟

- ما يزال يسيطر على فكر وذهنية بعض العاملين في الحركة الإسلامية بصفة عامة أن أسمى أهداف هذه الحركة هو الوصول لكرسي الحكم، وللأسف الشديد هذا مفهوم قاصر؛ لأن أسمى أهدافنا -نحن الإخوان المسلمين أبناء الحركة الإسلامية- هو إصلاح أوطاننا؛ فنحن نسعى لإصلاح الحكم وإصلاح مؤسسات الدولة وإصلاح أنفسنا وإصلاح شعوبنا.

وبالتالي فإن ما أنجزناه -كإخوان مسلمين- على مدار 70 سنة نعتز به، ونرى أنه من فضل الله علينا؛ حيث أصبح الإسلام الآن -متمثلا في الصحوة الإسلامية- ينتشر في كل طبقات المجتمع من الطبقات العليا إلى السفلى، ومن الطبقات الغنية إلى الفقيرة، ومن المثقفين إلى العامة، وصار الإسلام الآن بفضل الله -كمنهج حياة- يفرض نفسه على كل أجندات السياسيين في العالم، وصار الإسلام أحد مقومات نهضة العالم الإسلامي والشعوب الإسلامية، وأحد أهم أسباب صمود المسلمين في مواجهة محاولة استلاب استقلالهم وكسر إرادتهم واستعمار أوطانهم، وهذا ظاهر في المقاومة الوطنية في العراق وفلسطين.

إنني أرجو أن ينحي أصحاب الحركة الإسلامية عن ذهنهم أن مسألة الوصول إلى كرسي الحكم هو أساس ما قامت به الحركة الإسلامية.

* موضوع الدولة الإسلامية الذي تدندنون حوله هو حلم مفزع، ولو قامت الدولة الإسلامية الإخوانية وأصبح معكم سلطة فستكون دماء وأشلاء.. سامحني يا دكتور على صراحتي.

- أشكر الأخ على صراحته هذه، وأذكره أولا بأن أيًّا منا ينتمي إلى المبادئ

والقيم، ولا ينتمي إلى الأشخاص، وهذا الذي حفظ الدين الإسلامي حينما حدثت فتنة في عهد صحابة رسول الله وخرجت أفضل سيدات البشر السيدة عائشة على جمل تحارب في معركة الجمل.
أنا أدعو الشباب إلى أن لا يعيشوا أو يتصورا أن الدولة الإسلامية مجموعة من الملائكة؛ فنحن مجموعة من البشر يجري علينا ما يجري على البشر. والعدل يقتضي أن الإنسان إذا أراد أن يحكم على منهج فيحكم عليه بكلياته في مجموعه وليس في جميعه، والعدل والإنصاف يقتضي أن الإنسان إذا أراد أن يحكم على شريحة من البشر فيحكم عليها بمجموعها.

* تتحدث دائما وأبدا على الفضائيات لتبشر بالدولة الإسلامية الموعودة، وفي رأيي أنا لن تكون سوى استنساخ للتجربة الطالبانية، وفي أحسن الحالات استنساخ للتجربة السودانية التي انتهت بالترابي –ملهم ثورة الإنقاذ السابق– داخل السجن يواجه عقوبة قد تصل للإعدام، وكما صرح رفيقه في انقلاب 1989 الرئيس البشير، وكما فعل الإخوان السوريون عندنا سفكوا الدماء.
- أنا لا أبشر بالدولة الإسلامية؛ لأنها -كما قلت- قائمة، بل نحن كإخوان ندعو لإصلاح دولنا الإسلامية القائمة في كل مكان إسلامي. وبالتالي نحن لسنا كغيرنا من الفصائل التي تكفر المجتمع الإسلامي أو الدول القائمة؛ فنحن نرى أن الدول القائمة الآن كلها إسلامية، ونحن مثل الفصائل الإسلامية العاملة نتصدى للاستبداد وضد أي خطأ أو قصور يحدث حتى لو كان من أقرب الناس إلينا.
التجربة الطالبانية وتجربة حافظ الأسد -رحمه الله- والترابي كلها تجارب لحكام مسلمين، فيها ما يتفق ويختلف مع الإسلام، وما يتفق منها نقبله ونسانده، وما يخالف الإسلام فنحن ضده، فكما كنا ضد استبداد النظام السوري أو العراقي أو المصري في معاملته لشعبه، فكنا أيضاً ضد مصادرة حقوق المرأة وبعض الأفكار المتخلفة التي مارسها النظام الطالباني باسم الإسلام.
وكنا ضد الانقلاب في السودان، وأعلنا ذلك حين حكم على بعض ضباط الجيش السوداني بالإعدام، وطالبنا في وقتها بأن يقدموا لمحاكمة عادلة. فنحن نجتهد أن نكون مع كل ما يتفق مع الإسلام، وضد ما يخالف الإسلام. فنحن ننظر إلى كل المصلحين ونقف معهم لإصلاح أوطاننا في الداخل والخارج، ونحن دائما ضد المبادئ الخاطئة ولسنا ضد الأشخاص.
الدولة الإخوانية!

* هل تعتقد أن الدولة الإسلامية بالمفهوم الإخواني القديم (خليفة وأتباع وإمبراطورية عابرة للقارات يديرها شخص واحد) بحاجة لمراجعة؟ وتتحدثون عن الدولة الإسلامية كثيرا وهناك كثير من الدراسات الخاصة

بهذا الأمر، خاصة للدكتور مصطفى مشهور، وكنت دائما ما أجد في فكر الرجل -رحمه الله- دولة إسلامية معقمة ومغلقة؛ فلا أحزاب يسارية ولا معارضات، والناظر لتنظيمكم من الداخل يجد أن هناك قادة وأتباعا؛ فلا لوائح فاعلة ولا لجان قضائية، وموضوع العضوية يسيطر عليه التنفيذيون داخل التنظيم، ولا يوجد فصل بين السلطات داخلكم؛ فالسلطة القضائية والشورية في يد رجالات التنظيم من التنفيذيين، هل ستكون الدولة الإسلامية التي تبشرون بها امتدادا لتنظيم بهذا الشكل؟ أنا قلق جدا من نموذج بهذا الشكل، وسأسعى ما حييت لعدم وصولكم للحكم.

- مفهومنا عن الدولة الإسلامية ليس كما توقعت، وهذا مفهوم الإسلام منذ أيام البنا رحمه الله، وكما قلت فالإخوان منذ البنا يرون أن الدولة القائمة هي دولة إسلامية لحقَها بعض العطب بسبب الاستبداد والفساد، وهم يسعون لمواجهة العطب وإصلاحه، وقضية الخلافة ليست قضية دينية ولكن الإسلام يحثنا على الوحدة، وبالتالي لا يلزم -من الناحية الدينية- اتحاد الدول الإسلامية تحت اسم الخلافة، فيمكن أن يكون تحت اسم غيره؛ فالمهم هو المبدأ، والمهم أن يكون تحت لواء الإسلام كما أمرنا الله والنبي صلى الله عليه وسلم. فوحدة الأمة الإسلامية هدف ديني، والعالم كله الآن يتحد رغم ما به من اختلافات في الجغرافيا والتاريخ واللغة. ودول أوربا خير مثال لنا في دول الاتحاد الأوربي رغم ما بها من اختلافات دينية وتاريخية وجغرافية، ورغم ذلك كوَّنوا اتحادا. ونحن أولى بهذا الاتحاد؛ فالمهم أن يكون هناك اتحاد للدول الإسلامية.

الدولة التي ننشدها هي دولة مدنية تقوم على الحرية والديمقراطية، تسمح بحرية تكوين الأحزاب وتعتبر هذا حقا.

فالدولة الإسلامية -سواء كانت دولة واحدة أم اتحادا لدول إسلامية- ليست دولة عابرة للقارات لتعتدي على غيرها من الدول، وليست دولة غازية تغزو غيرها من الدول، ولكنها دولة صاحبة رسالة ومبادئ وتنشر هذه المبادئ والرسالة؛ فهي دولة تتعامل مع غيرها من الدول التي تختلف معها في المعتقد معاملة الند للند، تحترم ثقافتها كما تطلب منها أن تحترم ثقافتها، وتحترم حقوقها كما يتوجب على الآخر أن يحترم حقوقها. ففكرة الغزو من أجل نشر الإسلام ما هي إلا أفكار ساذجة مخالفة لحقوق الإنسان ولا نحملها نحن كإخوان، ولعل غيرنا يحملها كأفكار شاذة، وهي ليست واردة في برامجنا ومناهجنا بأي حال من الأحوال.

أما القول بأننا حين نصل إلى الحكم بتعبير أدق، وليس بمعنى أننا حين نقيم دولة إسلامية؛ فالدولة الإسلامية قائمة بالفعل، والأدق هو الوصول للحكم.. فحينها سوف نعلن بكل وضوح وحسم كما سبق أن أعلنا في

مبادرة الأستاذ محمد مهدي عاكف في نقابة الصحفيين مارس الماضي أن الدولة التي ننشدها والتي نحبها هي دولة مدنية تقوم على الحرية والديمقراطية، تسمح بحرية تكوين الأحزاب وتعتبر هذا حقا، وإنشاء التنظيم حق بشري لا يجوز للدولة التدخل فيه، والجهة الوحيدة التي تسمح لأي حزب أن يقوم هي القضاء وليست السلطة التنفيذية.
وأعلنا أن الإسلام لا يسمح بدولة الفرد الواحد الذي يعمل قاضيا ورئيسًا ومشرعا، وأن هذا نظام قَبَلي يجوز في حكم القبائل، ولكن لا يصح في حكم الدول والشعوب التي أصبح تعدادها بالمليارات الآن، وأن السلطة في الدولة الإسلامية يجب توزيعها على السلطة التنفيذية والقضائية والتشريعية، وليست بالصورة التي طرحتَها: فرد واحد يدير الدولة من أولها إلى آخرها.

الذي ضيع العالم الإسلامي هو حكم الفرد والاستبداد، ويجب أن نكون -نحن المسلمين- أول من يتصدى له ويرفضه. ونستدعي هنا قول الصحابي الجليل للخليفة الراشد حينما أعلن "لو وجدتم فيّ اعوجاجًا فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم"، فقام رجل وقال له: "لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا". فالدولة الإسلامية تقوم على الحرية ورفض الظلم، وعلى شعبٍ: الحاكمُ فيه خادم له وليس سيدًا عليه.
لم يعد الحاكم في الدولة الإسلامية الحديثة فردا، ولكن الدولة الإسلامية: الحاكمُ فيها سلطة تتوزع بين ثلاث جهات، وحينما نقول الحاكم المسلم في مصطلحاتنا فنقصد هنا سلطة الدولة التي هي في علم السياسة تتوزع بين سلطات ثلاث، لكن ما يزال بعض الإخوة يترجمون الحاكم المسلم على أنه فرد، لكن هذا يصح في الزمن الغابر حينما كانت أي دولة أو مجموعة من البشر لهم رئيس أشبه ما تكون بالقبيلة فيجوز له جمع هذه السلطات؛ لأن العدد قليل والأمور بسيطة والناس في خيام، لكن بعد الدولة الحديثة المتسعة لا يمكن تصور أن السلطة تتمثل في فرد، بل يجب أن ندعم توزيع السلطات في الدولة الإسلامية بين تنفيذية وتشريعية وقضائية.
وهذا يتسق مع الإسلام وتاريخه، ونحن لسنا بصدد أن نقول: إن سيدنا عمر حين اتسعت الدولة في عهده قسم السلطات بين تنفيذية وتشريعية وقضائية بعد اتساع الدولة. وكان هذا في فترة الأمور فيها أبسط مما فيه نحن الآن.
* ماذا تبقى من الدولة الإسلامية التي كان الإخوان يتحدثون عنها؟ أنت تتحدث عن دولة مدنية ديمقراطية تخضع للشعب، ولا صلة بينها وبين الجدل الذي كنا نشهده ونحن طلاب بالجامعة حينما كنتم رموزا للحركة الطلابية.

- لا شك أن الثقافة الإسلامية العامة تسرب إليها بعض الأفكار والآراء التي تختلف عما طرحه الأستاذ البنا رحمه الله، وتم هذا في غياب الإخوان في سجون عبد الناصر؛ حيث تسرب إلى الثقافة الإسلامية في مصر وخارجها أفكار هي التي تتحدث عنها، ولكن ما يطرحه الإخوان الآن ومنذ عودتهم في الثلاثين سنة الأخيرة هو عودة لمنهج الإخوان الأصيل الذي طرحه الإمام البنا، وبالتالي ما تذكره من أفكار كانت تطرح في السبعينيات كلها أفكار وافدة على الحركة الإسلامية، والحمد لله تخلصت الحركة منها وصححت هذه الأفكار بين الشباب، وهذا واجبنا جميعا.

وإذا كان الأخ يقصد أن ثمة مراجعات نقوم بها نحن الإخوان؛ فإن هذا شيء نشرف به ونجتهد ونجعله شيئا إيجابيًّا أن تكون هناك مراجعة لطرحنا البشري أو مفهومنا البشري للإسلام بين الحين والآخر؛ فنحن لسنا دعاة جمود؛ لأن الجمود والتوقف هو ضرب من التخلف، إن الإسلام العظيم يطرح القاعدة الأصولية التي تقول: أينما وجدت مصلحة الناس فثم شرع الله، وهذا يقتضينا أن نجدد في مفاهيمنا وفهمنا للإسلام في إطار قواعده الكلية دائما.

الدولة الإسلامية.. والخلافة الإسلامية

* كيف ترون قيام دولة إسلامية في ظل غياب الخلافة الإسلامية وسط هذا التكتل العالمي؟

- أرجو أن يتضح لدى الإخوة أن مفهوم الخلافة الإسلامية دليل على وحدة المسلمين، وبالتالي فإن الدول الإسلامية القائمة الآن مع دعوتنا لها بأن تكون دولا ديمقراطية تستطيع أن تتوحد تحت اسم "اتحاد الدول الإسلامية" مثلما توحدت الولايات المتحدة الأمريكية وهي 50 ولاية تحت اسم "الولايات المتحدة".

الدول القائمة الآن كلها إسلامية ونحن نسعى لإصلاح الحكم وإصلاح مؤسسات الدولة وإصلاح أنفسنا وإصلاح شعوبنا.

وما الذي يمنع من توحد الدول الإسلامية تحت اسم "الولايات المتحدة الإسلامية" أو "اتحاد الدول الإسلامية"، مع ما يملكه العالم الإسلامي من قوى بشرية واقتصادية وموقع جغرافي فريد؟ وبالتالي فإن الوحدة مع توافر كل مقوماتها ستشكل من العالم الإسلامي قوة سياسية عظيمة يستطيع بها أن ينشر الحرية والعدل في مواجهة نشر الظلم والطغيان.

إنني أنبه إلى أن الخلافة ليست قضية دينية في الإسلام؛ فقد نسمي هذه الوحدة "خلافة إسلامية"، وقد نسميها "اتحاد الدول الإسلامية". وأرجو أن يحرر الأخ مفهومه بناء على أن الخلافة بشكلها القديم أو الحالي ليست مسألة دينية؛ فهي دعوة لاتحاد الدول الإسلامية؛ فالوحدة الإسلامية

مسألة دينية، والإسلام يدعو للوحدة، والبشرية كلها لا يوجد بها إنسان عاقل يقول: "إن الوحدة ضد مصلحة الناس"؛ فأولى بنا نحن المسلمين أن نتوحد.

الدولة الإسلامية القُطرية!

* هل تعتقد أن فكرة الدولة الإسلامية القُطرية مقبولة شرعًا وممكنة واقعا؟ وهل يسعى الإخوان المسلمون في البلدان الإسلامية إلى إقامة دول إسلامية في بلدانهم؟ وأين وصل الإخوان في ذلك؟ وكيف يعلن الإخوان أنهم يدينون للحاكم بالطاعة، ويقولون إن معارضتهم هي للحكومة وليس للنظام، مع علمهم بأن ذلك النظام لا يحكم بما أنزل الله، بل يتآمر في بعض الأحيان مع الأعداء على الإسلام والمسلمين؟

- الدولة الإسلامية القطرية ليست فكرة، بل هي واقع؛ لأنها -كما شرحنا من قبل- لا تختلف مع الإسلام، فأن يكون هناك أكثر من دولة إسلامية لا خلاف عليه. ولكن في الوقت ذاته يجب على هذه الدول القطرية أن تسعى للتوحد، وهذا ما ننادي به: التوحد تحت أي شكل من أشكال الوحدة، سواء سميناها خلافة أم اتحاد دول إسلامية، أم أممًا إسلامية. كل هذا الإسلام يفرضه، وهو مصدر قوة للمسلمين.

أما الكلام الذي ذكرته أن الإخوان في بعض أقطارهم يعلنون معارضتهم فنحن حينما نعارض فإنما نعارض سياسات ومبادئ، وبالتالي هذه السياسات والمبادئ تخرج من أنظمة وحكومات.

أما القول بأن النظام لا يحكم بما أنزل الله، فلا يوجد أي نظام الآن أعلن صراحة وبكل الوضوح أنه يرفض تحكيم شرع الله. وأي نظام يحكم المسلمين يعلن أنه يرفض الإسلام أو تحكيم شرع الله؛ فإنه يعلن بذلك أنه نظام لا يمثل هذا الشعب. وبالتالي فهو نظام يجب على شعبه أن يسقطه ويزيله لأنه يصادم أفكار شعبه، ويصادم دين أمته، ويصادم ما يريده أبناء شعبه.

الدولة.. والأحزاب الإسلامية

* هناك من يرفض وجود أحزاب إسلامية في الدولة؛ لأن السياسة هي اختيار بين البدائل المختلفة، وطبيعي أن يحدث خلاف بين حزب وآخر، فإذا استخدم حزب مدافعه الشرعية (قال الله، وقال الرسول) فقد يفسر أي خلاف بين الحزبين على أنه خلاف مع الدين ونسمع من يكفر ويفسق. ثم إذا سمحت الدولة بحزب إسلامي فلتسمح بحزب مسيحي وحزب صعيدي وحزب بحري... وينقسم المجتمع إلى طوائف.

- كما حددنا من قبل أنه في الدولة الإسلامية يسمح بالتعددية السياسية التي مظهرها التعددية الحزبية، والأحزاب كلها في ظل دستور الدولة الإسلامية لا تنقسم إلى إسلامية وغير إسلامية، بل لكل حزب منهجه الذي يحترم دستور الدولة، سواء في السياسة والإصلاح السياسي أو التعليمي

وكافة مناحي الحياة.

الأصل في أحزاب الدول جميعًا أنها تضع مناهجها محترمة لدستور الدولة، ودستور الدول الإسلامية دستور يحترم الإسلام كمرجعية عليا للأمة.

والأصل في أحزاب الدول جميعًا أنها تضع مناهجها محترمة لدستور الدولة، ودستور الدول الإسلامية دستور يحترم الإسلام كمرجعية عليا للأمة، وبالتالي فالجميع يعمل في هذا الإطار، وعلى من يخرج من هذا الإطار أن يشكل حزبا. ولكن في الوقت ذاته من حقي أنا كمواطن أن ألجأ إلى القضاء حين أجد أي حزب قام بإرادة حرة من المؤسسين ودون إذن من أحد أن ألجأ إلى القضاء لعرض دستور الحزب الخارج عن دستور الدولة ليحكم في أمره، سواء بالاستمرار أم الوقف، وهذا من حق القضاء فقط، وليس من حق السلطة التنفيذية، وهذا ما يحدث في الدول الديمقراطية.
ومسألة استخدام حزب إسلامي ليكون فزاعة لوقف عملية الإصلاح والديمقراطية فهذا شكل من أشكال الدجل والنصب الذي تستخدمه النظم الحاكمة لمنع التعددية وتداول السلطة والحرية ومصادرة حق المواطنين في الاختيار.
ومسألة القول بأن الحزب ذا المرجعية الإسلامية يقول: قال الله وقال رسوله فلا يجوز الخلاف معه.. هذا غير صحيح، فهناك فارق بين الخلاف مع المقدس وهو كلام الله والرسول، والخلاف على مفهومنا لهذا المقدس؛ فنحن كأحزاب في دولة إسلامية أيا كانت توجهاتنا وآراؤنا نختلف في مفهومنا للإسلام ولا نختلف على الإسلام نفسه.
أيضا القول بأنه حين تقوم أحزاب مدنية ذات مرجعية إسلامية فذلك مقتضاه أن تقوم أحزاب مسيحية فهذا كلام غير صحيح؛ لأن المسيحية كدين لا علاقة لها بالدولة، وبالتالي لا يوجد أي معنى لهذا الكلام، ومع ذلك إن أراد أي إنسان -كما هو حادث في أوربا- أن يقيم حزبا ويسميه حزبا مسيحيًّا فلا اعتراض لنا على هذا؛ فالعبرة ليست باسم الحزب، وإنما باتفاق مضمون برنامج هذا الحزب مع دستور الدولة، والحكم في هذه المسألة هو القضاء فقط وليس أي جهة أخرى.
هل تملك الحركة الإسلامية مشروعًا للحكم؟

كثير من الحركات الإسلامية وبعد تجاربها الكثيرة أصبح عندها نضج ووعي وإدراك وخطوط عريضة لمشروع إسلامي يمكن الحكم به.
---

* لو فرضنا أن الحكم سُلم لأي حركة من الحركات الإسلامية.. فهل تعتقدون أن أي حركة إسلامية موجودة على الساحة تمتلك مشروعا متكاملا للحكم أم أنها ستتعثر وسيصعب عليها إدارة الأمور؟ وما رأيكم في التجربة السودانية؟

- أنا أرى أن كثيرًا من الحركات الإسلامية بعد تجاربها الكثيرة أصبح عندها نضج ووعي وإدراك وخطوط عريضة لمشروع إسلامي يمكن الحكم به. وللحركة في مصر منذ عام 1984 خطوط عريضة لبرامج ورؤى في مجال السياسة والتعليم والاقتصاد، وهذا ضمنوه في كل البرامج الحزبية التي طرحوها ولم تر النور بعد، مثل برنامج حكم الشورى وحزب الإصلاح في عهد الأستاذ أبو النصر رحمه الله، وبرنامج الوسط نفسه الذي وضع في عهد الأستاذ أبو النصر، وإن كانت كل هذه البرامج لم تر النور لا على المستوى الرسمي ولا الحركي.

كثير من الحركات الإسلامية وبعد تجاربها الكثيرةأصبح عندها نضج ووعي وإدراك وخطوط عريضة لمشروع إسلامي يمكن الحكم به.

أما القول: إن الإسلاميين من الممكن أن يفشلوا؛ ففشلهم في الحكم لا يسيء للإسلام في شيء، وهذا ما قلته في بعض أحاديثي فيما يطرحه الإسلاميون، وهناك فارق بين ما يطرحه الإسلاميون والإسلام ذاته؛ لأن طرحنا هو طرح بشري وهو فهمنا للإسلام نفسه، أما الإسلام فهو من عند الله مقدس، وبالتالي فإن طرحنا هو فهمنا لدين الله سبحانه وتعالى، وهو طرح قابل للرفض والقبول والأخذ والعطاء.

ولا يكون غريبا أن يفشل الإسلاميون هنا أو هناك مثل غيرهم، رغم أنني أختلف مع مصطلح "الإسلاميون"، فليس هناك عيب أن يفشل فصيل إسلامي فيأتي فصيل آخر؛ لأن العبرة بالمبادئ والقيم وليس بالبشر الذين يجري عليهم ما يجري على البشر، وهذا لا يقدح في دين الله ولا شريعته.

والتجربة السودانية منذ أن بدأت كتجربة خرجت عن مبادئ الإسلام في أن الإخوة العسكريين الذين وصلوا للحكم بعد الانقلاب قالوا وقتها: إنهم أنقذوا الوطن من السقوط في أيدي الشيوعيين بعد الصراع مع الفصيل الشيوعي على الحكم، فسارعوا بالانقلاب حتى لا يثور الشيوعيون ويسيطروا على الوطن الحبيب، ولكن كان يجب عليهم بعد هذا إن صدقوا -وأنا أعتقد صدقهم- أن يعودوا للشعب، ويتركوا للشعب السوداني حرية اختيار النظام الحاكم، سواء اختارهم هم أم غيرهم.

وهذا ما آخذه على الإخوة في السودان، وأنا ما زلت أنصحهم بذلك؛ فهو وطن عزيز وجزء من الأمن القومي المصري؛ فأنصحهم بعمل مؤتمر قومي جامع لكل القوى السياسية السودانية، وأن يتفقوا على دستور يعرض على الشعب السوداني، ثم يطرحوا النظام الذي يرتضيه الشعب السوداني، وليحكم الشعب السوداني من يريده الشعب السوداني. ولا

سبيل للخروج من النفق المظلم الذي وضعهم فيه الغرب إلا أن يعودوا لشعبهم.

الدولة في الفكر الإسلامي

تجديد منهج النظر في النظام السياسي الإسلامي

سامر رشواني**

13/01/2005

غلاف الكتاب

اسم الكتاب:

العقيدة والسياسة.. معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية

المؤلف:

لؤي صافي

الطبعة:

الأولى 2002

الناشر:

دار الفكر

قد لا تعد دراسة لؤي صافي "العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية" بدعًا في بابها، وقد لا تكون خارجة -في تصورها العام للنظام السياسي الذي ينبغي أن تجري عليه الدولة الإسلامية- عن كثير من أطروحات رجالات الفكر السياسي الإسلامي أو بعض الحركات الإسلامية، ولكن الإضافة المعرفية الأهم التي تقدمها هذه الدراسة تتركز أساسا في تلك الرؤية التأصيلية والنظر المنهجي الذي لم تزل تفتقر إليه كثير من الدراسات التنظيرية التي تشتغل في هذا الحقل.

تستهدف هذه الرؤية التأصيلية -عند لؤي صافي- إعادة النظر في الأسس العلمية التي انبنت عليها النظرية السياسية التراثية (أو الاتباعية كما يسميها)، ونقدها وتمحيصها، ثم تقديم أسس وأصول جديدة تستند إلى نوعين من المبادئ: مبادئ مستقاة من الوحي: قرآنا وسنة (باعتبارها محددا لمقاصد الفعل السياسي وضوابطه)، ومبادئ مستمدة من الخبرة التاريخية (لما تفيده في تعيين آليات تحقيق المقاصد وإعمال الضوابط).

بل يمكن القول –دون مبالغة-: إن هذه الدراسة تستهدف أساسا نقد التراث السياسي الإسلامي وأصوله التي انبنى عليها، حتى إننا لا نكاد نلحظ في دراسته إشارة إلى الأدبيات السياسية الإسلامية المعاصرة، فيما عدا بضع إشارات يتركز معظمها حول رشيد رضا والمودودي، ولعل ذلك أيضا إنما يرجع إلى أنهما اعتمدا النظرية التراثية بحذافيرها، فهي التي أراد لؤي صافي خلخلة أصولها والحفر في جذورها.

وإذا كان صافي واعيا -منذ البدء- باقتراب كثير من أطروحاته من النظريات السياسية الغربية، إلا أن مراهنته كانت قائمة على محاولة

تأصيل هذه الأطروحات من خلال المصادر الأصلية للتشريع الإسلامي والخبرة التاريخية الإسلامية. وذلك كي لا يقع في ما أخذه على الأطروحات المعاصرة في النظام السياسي الإسلامي ومحاولات التوفيق أو التلفيق مع الفكر الغربي، من افتقار إلى العمق التأسيسي والتأصيلي، حيث تعتمد منهجا وظيفيا يحدد البنية السياسية من خلال الوظيفة التي تؤديها، دون اعتبار المقاصد التي توجه الفعل السياسي.

منهج النظر في نصوص الوحي

هذه الدراسة تستهدف أساسا نقد (التراث) السياسي الإسلامي وأصوله التي انبنى عليها

يتلخص منهج لؤي صافي في التعامل مع نصوص الوحي: بالاعتماد أساسا على الاستقراء الشامل للنصوص، ثم فهمها وفق قواعد العربية في سياقها النصي والخطابي والحالي أو الوجودي، ثم استنباط القواعد العامة والمقاصد الكلية للفعل السياسي ضمن المجتمع الإسلامي، حتى يزول التعارض الظاهر بين الأحكام المستنبطة من النصوص.

ومن هنا يدعو إلى إنشاء علم مقاصد سياسي خاص، يختلف عن علم المقاصد الشرعية العام. إذ قد لا تتطابق المقاصد الكلية للحياة السياسية بالضرورة مع المقاصد الشرعية الخمس.

كما تعالج هذه الدراسة -أيضا- قضية منهجية تعرض لدراسة نصوص الوحي: وهي العلاقة بين النص القرآني والنص النبوي، وتتلخص الإشكالية في أحكام السنة المخصصة أو المقيدة للقرآن أو المستقلة عنه، وإطلاق هذه العملية دون ضبطها بضوابط تحول دون إخضاع القطعي لهيمنة الظني. لهذا يشدد الأستاذ صافي على وجوب تبعية الحديث للكتاب، ويرفض فكرة استقلاليته في شرع الأحكام، واعتبار قبول متن الحديث الصحيح رهنا بموافقته القواعد والمبادئ العامة المستخرجة من عملية استقراء النصوص.

ولا بد أن نشير هنا إلى إشكال مهم يطرحه هذا الرأي، ولا يجيب عنه، وهو: أنه إذا كان فهم الأحاديث، بل والآيات أيضا كما قُرِر سابقا، متوقفا على النظر الكلي في النصوص ومقاصدها العامة، فإن هذا يعني أمرين:

الأول: إن التفرقة بين القرآن والحديث هنا لا وجه لها في هذا السياق.

الثاني: أننا سنقع في دور منطقي، فلا الآيات منفردة صالحة للاستدلال دون النظر في القواعد العامة والمقاصد الكلية المستنبطة من النصوص، ولا هذه القواعد ممكنة الاستنباط دون النظر في آحاد الآيات أو الأحاديث!!

ومن الأسس المعرفية التي اعتمدتها هذه الدراسة، ولم تأخذ حيزًا كافيًا من التفصيل والتأصيل، وإن كانت ناظمة لمنهجها في النظر إلى أحكام النظام السياسي الإسلامي، القول بأن هذه الأحكام السياسية لا ينبغي أن تستند إلى أحكام ظنية، بل لا بد من الاجتهاد لتحقيق درجة عالية من القطع والترجيح، ذلك أنها ذات دلالات بالغة على حياة الأمة، وتتعلق بها مصالح عظيمة الشأن.

إعادة قراءة الخبرة التاريخية

أما فيما يخص الخبرة التاريخية فتنبع أهميتها من أنها:

أ. تمكننا من فهم المحتوى العلمي للمفاهيم ذات الطبيعة المجردة.

ب. كما تبين لنا حدود الفعل السياسي والشروط اللازمة لتحقيق المقاصد والأهداف.

ولكن السلف من فقهاء السياسة والمؤرخين، رغم إدراكهم أهمية الخبرة التاريخية للتنظير السياسي، فإنهم صبوا جل اهتمامهم على التجربة الراشدية بشكل خاص، واعتبروها معيارا عامًّا في الاستنباط، ولكن من خلال منهج اختزالي، معتمدين تحليل السلوك الفردي للصحابة عموما وللخلفاء الراشدين خصوصا، ومتجاهلين القواعد والمبادئ العامة التي وجهت أفعالهم، والظروف الاجتماعية والنفسية التي قيدت قراراتهم. وعلى أساس هذا المنطلق سيقوم كثير من النقد الذي توجهه هذه الدراسة بعد ذلك لنظرية الإمامة الاتباعية "التقليدية".

المفاهيم المؤطرة للنظر السياسي الإسلامي: (العقيدة/الأمة)

وبحسب صافي فإن المفاهيم المؤطرة للنظر السياسي الإسلامي هي: العقيدة والأمة.

فالعقيدة هي الأساس العميق الذي ترتكز عليه الوحدة السياسية للأمة. وتنبع الأهمية التي يوليها للعقيدة من كونها الشرط اللازم والضروري لقيام أي مشروع جماعي، ذلك أن العمل السياسي مستحيل في حال غياب منظومة من التصورات والمبادئ التي تنسق جهود أفراد الجماعة، وتبرر وجودهم وتعاونهم وتحفزهم لتحقيق الأهداف التي يسعون لنيلها. ومن خلال تحليل ظروف نشأة الفرق العقدية الإسلامية واختلافاتها وتأثرها بالوضع في المدينة، ينتهي إلى وجوب تطوير وتبني منظومة عقدية لبروز الوعي وقيام الفعل الإسلاميين على صعيد الفرد والجماعة.

الخلافة في الأرض منوطة بالأمة الإسلامية لا الحاكم المسلم، وهو موظف مسئول من قبل الأمة متبع لمصالحها منفذ لها؛ فلا ينبغي تسميته إماما للمسلمين.

وبما أن التعدد العقدي صفة لازمة للدولة الإسلامية منذ نشأتها في

صحيفة "دستور" المدينة، وبما أن الوحدة العقدية التي يشترطها المجتمع السياسي تتعلق بالحد الأدنى من التجانس العقدي لتحقيق وحدة الفعل السياسي، أي بالإطار العقدي الذي يجمع مختلف التقسيمات العقدية الثانوية: والذي يمكن تحديده -بنظر لؤي صافي- في ثلاثة أسس: توحيد الألوهية والإيمان بالبعث بعد الموت، والإيمان بختم الرسالات.
هذا كله يمنع من استخدام السلطة السياسية لتحقيق وحدة عقدية وتصفية المغايرين في العقيدة، فذلك مما لا ينسجم مع مقاصد الشريعة ومبادئها الكلية.
أما مفهوم الأمة، فهو مفهوم سياسي وعقدي ذو مكانة خاصة في الفكر السياسي الإسلامي؛ باعتباره تجمعا عقديا قيميا ناجما عن تفاعل أفراد من البشر مع مبادئ كلية وقيم عامة تتجاوز الخصوصيات الطبيعية التي تمايز بين الناس من لون أو عرق أو لغة أو إقليم.

ومفهوم الأمة لا ينفي أهمية الاعتراف بالروابط الإقليمية والقومية وتأثيرها على تكوين الهوية الفردية والتعاون الاجتماعي، لكنه يعتبرها روابط وسيطة لا ترقى -في أهميتها وقيمتها- إلى مستوى الرابطة العليا القائمة على وحدة المقصد والمعتقد، والمتمثلة في الوحدة الإسلامية التي تجمع الشعوب الملتزمة بالمبدأ الإسلامي، فالولاء النهائي للمسلم هو ولاء الأمة الإسلامية، لكنه ولاء لا ينفي قيام ولاءات ثانوية ترتبط على أساس قومي أو قطري.
والأمة الإسلامية هي التي تناط بها مهمة الخلافة في الأرض، فلا يصح نسبتها في رأي صافي إلى الحاكم المسلم، كما لا ينبغي تسميته إماما للمسلمين، لما في ذلك من وصف يقتضي المثالية الأخلاقية لازمة الاتباع، والمفترض أن الحاكم المسلم موظف مسئول من قبل الأمة متبع لمصالحها منفذ لها.
وهكذا تتحدد العلاقة بين مفهومي الأمة والدولة بالنظر إلى الأخيرة على أنها "البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية".
النظام التشريعي للدولة الإسلامية
لقد اعتمدت نظرية الإمامة التقليدية (الاتباعية) في تحديد مصدر الشرعية السياسية واختيار الخليفة "الحاكم" على ممارسات الصحابة السياسية باعتبارها فعلا تأسيسيا يمكن تبنيه دون مناقشة أو محاكمة.
وهذه إشكالية مهمة تبرزها الدراسة لتجيب عنها بعد النظر في النموذج الراشدي لاختيار الخليفة، فتخلص إلى نتيجتين مهمتين:
الأولى: إن اختيار خليفة رسول الله لم يجر وفق خطة عامة تبنتها الجماعة الإسلامية، بل اتسم بالعفوية والارتجال.
الثانية: اتصفت الأشكال والممارسات التي اعتمدها الصحابة بالخصوصية

نظرا لتأثرها بالبنية القبلية السائدة.

ممارسات الصحابة السياسية اتسمت بالعفوية والخصوصية لتأثرها بالقبلية السائدة.

الثالثة: إن غياب المؤسسة الشورية المتطورة عن الحياة السياسية طوال العهد الراشدي لا تعني بأي حال غياب مبدأ الشورى، ولكن تجليات هذا المبدأ والمبادئ الإسلامية السياسية الأولى في سلوك الصحابة تأثرت بالطابع الخاص للحياة الاجتماعية.
بناء على هذا لا يصح اعتبار طريقة اختيار الخليفة ولا الإجراءات السياسية التي سادت العهد الراشدي فعلا تأسيسيا يجب على الأجيال اللاحقة من المسلمين اتباعه.. بل يجب تطوير النموذج بناء على استقراء القواعد الكلية التي وجهت تفاعل الصحابة مع ظرفهم التاريخي. لهذا يمكن تحديد الأسس العامة للدولة الإسلامية في أربعة أسس:
1. القرار السياسي حق عام للأمة.
2. خضوع القرارات السياسية لمبدأ الشورى.
3. المرجعية السياسية في القضايا التي تتعلق بالشئون الداخلية والخارجية منوطة بقيادة الأمة.
4. المرجعية القانونية في الدولة تعود للأحكام الشرعية المستنبطة من مصادرها والمعتمدة لدى الهيئات العلمية الفقهية.
وهكذا يخالف لؤي صافي كثيرا من الكتاب الإسلاميين الذين يجعلون تطبيق الشريعة مدخلا لتأسيس النظام الإسلامي وتحكيم الشريعة في حياة المجتمع، وينطلق بدلا من ذلك من تأسيس المنظومة القانونية للدولة من خلال توطيد وتمكين المؤسسات الشورية التي تعبر عن إرادة الأمة واختيارها.
بل إنه ينتقد ذلك الموقف نظرا إلى أن تطبيق الشريعة بحاجة إلى بناء إجماع شعبي وتطوير الوعي والالتزام الإسلامي قبل الانتقال إلى فرض الأحكام الشرعية. وهذه الرؤية مبنية -عند صافي- على قاعدتين فكريتيين: الأولى: إن العلاقة بين الأشخاص علاقة مقصدية، بمعنى أن انسجام الأفعال في مجموعة بشرية نابع من انسجام مقاصد هذه المجموعة، وبالتالي فإن خضوع السلوك الإنساني لمقتضى القوانين الاجتماعية هو خضوع ناجم عن التزام الفرد بهذه القوانين.
وعليه يصبح تأثير الشريعة في السلوك الاجتماعي رهنًا بالظروف النموذجية التي تتحدد -برأي صافي- في:

1- إجماع جمهور المواطنين على احترام المبادئ الأساسية للقانون الشرعي.
2- قيام قيادة سياسية تمثل المقاصد العامة والمصالح المشتركة لجمهور المواطنين وتعمل على تحقيقها.(172-173)
وفي غياب هذين العاملين يصعب تطبيق الأحكام الشرعية ويتحول القانون الشرعي إلى أداة للقسر والإكراه المحض ويختفي البعد التوجيهي.
ولكننا، مع التسليم بصحة هاتين القاعدتين الفكريتين، فإننا لا نسلم بصحة الاستنتاج القائم عليهما، ذلك أن الأستاذ صافي نفسه يقرر فرضية أسبق من هاتين القاعدتين، وهي أن وجود منظومة الحكم الإسلامي يفترض أولا بروز الأمة إلى حيز الوجود، بمعنى أن قيام الدولة الإسلامية يشترط ظهور مجتمع ملتزم بالمبدأ والمعيار الإسلاميين، كما يتطلب الاستقرار الفعلي للأمة تأسيس دولة تحمل طموحات الجماعة المسلمة.
وعليه فإذا كان قيام الدولة الإسلامية مشروطا بالتزام الأمة واختيارها المسبق للنظام الإسلامي منهجا في الحياة، فإن الحديث عن مشروطية تطبيق الشريعة في هذه الدولة بالشرط ذاته عبث لا معنى له، بل قد يوحي بتأييد مقولة طرحها بعض المفكرين المسلمين، وتتمثل في التدرج في تطبيق أحكام الشريعة في الدول الإسلامية في عصرنا الحاضر، قياسا على العهد النبوي.
وإن كنت أرجح أن ما يريد الأستاذ صافي قوله هو أن الدعوة إلى تأسيس الدولة الإسلامية في هذا العصر ينبغي أن تنطلق من الدعوة إلى ممارسة الأمة حقها في الإدارة السياسية لشئونها وقضاياها، الأمر الذي سينبني عليه لاحقا تطبيق الإحكام الشرعية، باعتبارها جزءًا من معتقد الأمة، وليس قبل تمكن الأمة من الخيار السياسي.
مؤسسات الشورى في النظام الإسلامي
تشدد هذه الدراسة أيضا على التمييز بين الشورى والاستشارة، وتؤكد خلط الفقهاء بين الأمرين؛ مما أدى إلى تفريغ الشورى من مضمونها وتلبيسها صفة الاستشارة غير الملزمة مما جعلها فعلا عبثيا لا معنى له.

فالشورى حق أصيل للأمة باعتبارها محل التكليف القرآني، (وأمرهم شورى بينهم) وباعتبارها محل مهمة الشهود التي تشكل الإرث النبوي للجماعة المسلمة.
في حين أن الاستشارة ترتبط بواجب القيادة في الرجوع إلى أصحاب الرأي لاستيضاح الحقائق وتقليب الأمور قبل اتخاذ قرار يختص بدائرة عملها وصلاحياتها الخاصة.
وكان لا بد لتأصيل مبدأ "إلزامية الشورى" من العودة إلى الممارسات الشورية في العهد النبوي والراشدي، التي شكلت أساسا لقول الفقهاء

وبعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين بعدم إلزامية الشورى، وإعادة قراءة الأحداث التاريخية وتحليلها.
والملاحظ هنا أن الأستاذ صافي وإن نجح في التماس تفسيرات اجتماعية أو سياسية لتصرفات الصحابة الأوائل، إلا أن الروايات التاريخية لم تكن لتسعفه في جميع الأحوال، مما اضطره أحيانا للخروج من أسرها باعتماد ما يراه مبادئ أساسيةً ومقاصدَ كليةً في العمل السياسي هي أقرب للقطع واليقين من ظنية الروايات أو القرائن التاريخية (كما في حادثة قتال المرتدين في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه).
إن المشكلة الأساسية في التجربة الراشدية هي عدم قيامها بتطوير مؤسسة الشورى لتعكس آراء ومصالح قوى الأمة المختلفة، وجماعاتها السكانية المنتشرة في أصقاع عديدة خارج الحجاز.. مما أدى إلى الأزمة السياسية الحادة في عهد عثمان، والتي كانت مبدأ انقسام الأمة فرقا ومذاهب.

المشكلة الأساسية في التجربة الراشدية هي عدم قيامها بتطوير مؤسسة الشورى لتعكس آراء ومصالح قوى الأمة المختلفة.

وقد ألقت هذه التجربة المضطربة بظلالها على الفقه السياسي الإسلامي، فكان الاضطراب في تصور مؤسسات الشورى في النظرية السياسية الاتباعية، والخلط والتداخل بين المفاهيم السياسية (أهل الاختيار وأهل الإمامة) حتى انتهى الأمر بالباقلاني "إلى اعتماد آلية الإجماع الفقهي لتفنيد آلية الإجماع السياسي"(ص 215) وتصحيح انعقاد بيعة الواحد للحاكم.

إن كثيرا من الإشكالات التي يطرحها الفقه السياسي الاتباعي، مثل مسألة العهد، يمكن تجاوزها من خلال إعمال آليات الشورى. كما يمكن إزالة إشكاليات أخرى من خلال التحديد الزمني لفترة رئاسة الدولة، مثل مسائل الأفضل والمفضول، ومسألة العزل.
الدولة في الفكر الإسلامي
الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر*
إبراهيم غرايبة **
20/10/2004
يتناول هذا الكتاب علاقة الديني بالسياسي في وعي النخب الفكرية الحديثة والمعاصرة: كيف تمثلها هذا الوعي؟ وكيف عبر عنها خلال قرن ونصف القرن؟ وهي المسألة التي انعقدت فيها كافة القضايا المتصلة بمسائل الاجتماع السياسي والاجتماع الديني، في مجتمعات العالمين العربي والإسلامي.

وقد شغلت نخب الفكر الإسلامي بأسباب هزيمة المسلمين أمام زحف أوربا الظافر. وقد أدى هذا الإدمان في فهم أسباب وعوامل التردي إلى غلبة السياسي على الفكر الإسلامي، وانصراف المثقفين والفقهاء وعلماء الدين والدعاة والمؤرخين ورجال الدولة إلى الفكر السياسي الذي خرج من سياق علم السياسة ليتحول إلى شأن عام يتعاطاه كل الكتاب. وصار الإنتاج الفكري غزيرا في الكم، فقيرا في النوعية، يصفه المؤلف باللغو الأيديولوجي في مسائل مستغلقة على غير أهلها من المالكين شرائط النظر والفحص.

ويغطي الكتاب بالمراجعة والتحليل الإنتاج الفكري الإسلامي عبر خمسة أجيال من المفكرين. وهي الجيل الإصلاحي الأول، مثل رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. والجيل الإصلاحي المتأخر أو الثاني، مثل عبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا والنائيني. والجيل الثالث مثل عبد الحميد بن باديس وعلي عبد الرازق وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي والخميني وعلال الفاسي ومحمد الغزالي وسيد قطب وحسن الهضيبي. والجيل الرابع، مثل سيد قطب ومحمد قطب ويوسف القرضاوي ومصطفى السباعي وعبد السلام ياسين. والجيل الخامس، مثل عبد السلام فرج وراشد الغنوشي وحسن الترابي (مخضرم) وفهمي هويدي ومحمد عمارة. ولم تكن الأجيال وخاصة الثالث والرابع والخامس متوافقة فكريا، ولكنها ظهرت في مرحلة زمنية واحدة. فقد شهدت اختلافات فكرية بلغت في المراحل المتأخرة إلى حد التباعد مسافات فلكية، كالفرق مثلا بين راشد الغنوشي ومحمد سليم العوا، وبين عبد السلام فرج وشكري مصطفى.

الدولة والإصلاح

كان هدف الإصلاحيين من طرح الدولة هو الإصلاح والنهضة والبحث في أسباب تقدم الغرب وتراجع المسلمين، والدفاع عن فكرة الدولة الوطنية ونموذجها كبديل لدولة الخلافة.

طرح الإصلاحيون قضية الدولة بعد قرون من إقفال موضوعها. وكان الهدف من طرحها هو الإصلاح والنهضة والبحث في أسباب تقدم الغرب وتراجع المسلمين، والدفاع عن فكرة الدولة الوطنية ونموذجها كبديل لدولة الخلافة.

وكان هذا التفكير انقلابا في البناء الفكري الإسلامي الموروث، وكان ثمة تقدير عام لدى نخب الفكر الإسلامي بأن الخلل الذي أصاب بنى المجتمعات الإسلامية ومدنيتها عموما إنما مرده إلى عوامل سياسية، في المقام الأول إلى دولها ونظمها السياسية على وجه التحديد.

ومثَّل النموذج الأوربي للدولة الوطنية الحديثة اللحظة الأولى للتفكير الإصلاحي. ولم يتعرف الإصلاحيون المسلمون على هذه الدولة من خلال الفكر الليبرالي الأوربي ومنظومته النظرية السياسية، بل تعرفوا عليها في سياق الضغط الأجنبي والاحتلال والإدارة الاستعمارية، ومعاينة نموذجها السياسي لأنه التحدي الذي أظهر موطن القوة في أوربا وهو دولتها الحديثة.

وكانت تجربة محمد علي الإصلاحية وإقامة دولة وطنية حديثة في مصر اللحظة الثانية في مسار الفكر الإسلامي الإصلاحي، ثم تجربة التنظيمات العثمانية التي أقدمت عليها دولة بني عثمان لإصلاح الدولة وتطويرها.

الإصلاح والاستبداد

بدأ الفكر الإسلامي الإصلاحي بنقد الاستبداد والدعوة إلى الحرية، وكان المفكرون الإصلاحيون مثل رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي يرون أن العدل والحرية يتحققان بالدولة الوطنية.

وجاء بعد الطهطاوي والتونسي جمال الدين الأفغاني الذي كان يسعى في إصلاح الدولة العثمانية، على أساس الشورى واللامركزية ومقاومة الاستبداد.

وجاء بعد الأفغاني تلميذه محمد عبده الذي وضع عنوان الإصلاح في نظام مدني يفصل بين الدين والسلطان، فالإسلام برأيه نظام مدني.

وتصدى للاستبداد السياسي أيضا في تلك المرحلة عبد الرحمن الكواكبي ومحمد حسين النائيني، وظهرت الدعوة إلى الدستور المدون للدولة أو الدولة الدستورية.

فالإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر كانت تسعى إلى إصلاح الدولة العثمانية وليس محاربتها أو تقويضها، ولكن السعي لتكون دولة دستورية عادلة تستوعب نموذج الدولة الحديثة في أوربا. ثم تحولت إلى نقد الاستبداد بعدما تخلت الدولة العثمانية عن الإصلاحات التي بدأت بها وسميت التنظيمات، والدعوة إلى فك العلاقة بين السلطة السياسية والدين، وتحرير المجال السياسي من الاستثمار الديني، والدعوة إلى نظام دستوري وثقافة الحرية.

العودة إلى فكر الخلافة

شهدت العشرينيات من القرن العشرين عودة إلى الدعوة إلى الخلافة، بعدما حققت فكرة الدولة الوطنية عنفوانا مع التيار الليبرالي في مصر، وخاصة في كتابات لطفي السيد. وكان رائد دعوة الخلافة هو رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده وزميله الأقرب في معركة الإصلاح، وكان كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى" النص المؤسس لهذه الدعوة.

وربما كان من أسباب ذلك إلغاء الخلافة العثمانية على يد مصطفى كمال أتاتورك عام 1924.

وتخلت المسألة السياسية الإسلامية عن الدولة الوطنية التي أرستها الإصلاحية الإسلامية، وتخلت عن منظومة المفاهيم السياسية الليبرالية الحديثة لتتحول إلى منظومة السياسة

كان خطاب رشيد رضا تأسيسيًّا لما سيلحقه، وخاصة فكرة الدولة الإسلامية التي صاغها البنا ومفكرو الإخوان.

الشرعية.

واتسم خطاب رشيد رضا - برأي المؤلف - بثلاث سمات:

1- أنه خطاب استرجاعي لنصوص الماوردي وابن تيمية وابن القيم.

2- أنه يمثل قطيعة مع القراءة الإصلاحية للمفاهيم السياسية الشرعية.

3- أنه كان خطابا تأسيسيا لما سيلحقه ويبنى عليه، وخاصة فكرة الدولة الإسلامية التي صاغها حسن البنا ومفكرو الإخوان المسلمين.

في نقد نظرية الخلافة

يميز ابن خلدون بين ثلاثة أنماط للحكم هي: الملك الطبيعي، والملك السياسي، والخلافة. وعرف الخلافة بأنها "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"، ولم تتحقق الخلافة إلا في عهد الخلفاء الراشدين ثم تحولت إلى ملك.

وظهرت مع سقوط الخلافة أفكار ونظريات لا ترى في الخلافة شيئا من الإسلام، "بل إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة، وبريء من كل ما هيؤوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة". ذلك هو الشيخ الأزهري المتمرد على منظومة السياسة الشرعية علي عبد الرازق.

وتنتظم في خطاب علي عبد الرازق في مسألة الخلافة أربعة موضوعات، وهي نظام الخلافة ويقوم على سلطة مطلقة لا شرعية لها من وجهة نظر الإسلام ولا يجيزها. فالحكومة في الإسلام كما يراها علي عبد الرازق ذات طابع مدني سياسي. والخلافة والقضاء وغيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ليست في شيء من الخطط الدينية، وإنما هي خطط سياسية صرفة تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة.

ويشارك عبدَ الرازق الرأيَ علماء آخرون، مثل الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي يرى أن الخلافة صارت مستحيلة ودخلت في طور الامتناع منذ انهارت مركزيتها.

من الدولة الإسلامية إلى الدولة الدينية يمثل حسن البنا تيارا قويا يناضل في مواجهة الفصل بين الدين والدولة، ويدعو إلى الربط بينهما. فيقول في رسائله: إن الإخوان المسلمين يعتقدون أن الخلافة من الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب

على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها. والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله، والأحاديث الواردة في وجوب نصب الإمام وبيان حكم الإمامة وتفصيل ما يتعلق بها لا تدع مجالا للشك في أن واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ حورت عن مناهجها ثم ألغيت، والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن الأمر يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات. فلا بد من تعاون عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد. ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على "الإمام" الذي هو واسطة العقد.

ولكن حسن البنا لم يشغل بالخلافة إلا في إشارات قليلة يحكمها تقدير صريح بأنها مسألة مؤجلة، وإن كانت مسألة شرعية لا سبيل لإسقاط التكليف الديني بأمرها.
ويحرص الإسلاميون المعاصرون -وخاصة الذين يستندون إلى فكر حسن البنا وتراث الإخوان المسلمين- على التشديد على الفواصل والتمايزات بين مفهوم الدولة الإسلامية ومفهوم الدولة الدينية، فالثانية غريبة عن تعاليم الإسلام وتجربته السياسية.
بل نجد نصوصا للبنا ذات موقف إيجابي من الدستور كوثيقة وعلاقة سياسية، وإن كان يقدم ملاحظات انتقادية على الدستور المصري فيقول: "إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسئولية الحكام أمام الشعوب ومحاسبتهم على ما يفعلون، وبيان حدود كل سلطة من السلطات. هذه الأصول كلها يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم. ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاما آخر".
الدولة والشريعة

القرضاوي: مرجعية الشريعة لا تلغي الاجتهاد والنظر فيما لا نص فيه أو فيما هو ظني الثبوت أو ظني الدلالة، وهذا يشمل تسعة أعشار النصوص أو أكثر مما يحتمل تعدد الاجتهاد والفهم والاستنباط

ينطلق الخطاب الإسلامي في مساجلته مع العلمانية من اعتبار العلمانية

فلسفة خاصة بالغرب معبرة عن خصائص تجربته التاريخية والدينية، وأنها لذلك السبب غير قابلة للاستدعاء أو التوظيف. وأن النظم القائمة على أساسها غير قابلة للانطباق على واقع الاجتماع السياسي في البلاد الإسلامية، والبديل هو تطبيق الشريعة الإسلامية في مجالات الحياة والحكم والتي تصلح لكل زمان ومكان.

والقرضاوي يقول: إن مرجعية الشريعة لا تلغي الاجتهاد والنظر فيما لا نص فيه أو فيما هو ظني الثبوت أو ظني الدلالة، وهذا يشمل تسعة أعشار النصوص أو أكثر؛ مما يحتمل تعدد الاجتهاد والفهم والاستنباط.
ويبدو أن دائرة الاجتهاد لدى علال الفاسي أوسع من سابقتها لدى القرضاوي، فهو ينطلق من فكرة المقاصد الشرعية التي قررها الفقيه الكبير الشاطبي. ويذهب إلى القول إن المقاصد الشرعية تتحول بدورها إلى معيار تتحدد به كيفية تطبيق النصوص الشرعية الصريحة. فالاجتهاد ممكن مع النص وفي حالة وضوح حكمه، يقول: "إن المقاصد الشرعية تؤثر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء، وليس توقيف عمر بن الخطاب عقوبة السارق عام المجاعة إلا لأن قصد الشارع معاقبةُ السارق؛ لا الذي تفرض عليه الحاجة أن يظهر بمظهر السارق، لأنه إذا جاع الناس وكان عند غيرهم ما يزيد على حاجته أصبح من حقهم أن يأخذوه وأن يقاتلوا عليه".
أشكال القطيعة بالفكر الإسلامي
جاءت في مسار الفكر الإسلامي قفزات ومنعطفات مفاجئة تختلف عن سابقاتها على نحو مضاد أحيانا، فالإصلاحية جاءت تشكل قطيعة مع السياسة الشرعية، وسلفية رشيد رضا أنجزت قطيعة أولية مع الإصلاحية، وإحيائية حسن البنا استكملت تلك بقطيعة مضاعفة مع الإصلاحية ومع سلفية رضا، وخطاب الحاكمية والتكفير مثّل قطيعة مع الخطاب الإخواني، وولاية الفقيه كانت خطابا شيعيا منفصلا مع خطاب المشروطة الذي قدمه النائيني.
ولكن القطيعة التي أوجدتها حركة الصحوة الستينية والسبعينية مع الخطاب الإصلاحي دفعت مفكرين جددًا إلى مراجعة خطاب الحاكمية والتكفير، والعودة إلى الأصول الفكرية الإسلامية الحديثة. ومن هؤلاء محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وراشد الغنوشي وعبد الله النفيسي من داخل صفوف الإخوان، ومحمد سليم العوا وطارق البشري وفهمي هويدي وأحمد كمال أبو المجد من الإسلاميين المستقلين.

وأما الذين عادوا بالفكر الإسلامي إلى أصوله الإصلاحية فهم على الأغلب من الباحثين المستقلين، مثل محمد عمارة وفهمي جدعان، ووجيه كوثراني ورضوان السيد ومحمد فتحي عثمان.

الدولة في الفكر الإسلامي
الدولة الإسلامية.. حقيقة شرعية أم وهم؟

د. رضوان زيادة**

24/08/2004

غلاف كتاب النظام السياسي في الإسلام *

مع صعود مد حركات الإسلام السياسي الموصوفة بـ"الإحيائية" لدى مناصريها و"الأصولية" لدى منتقديها، برز مصطلح أخذ رواجا منقطع النظير، إنه مفهوم "الدولة الإسلامية". لقد بدا هذا المفهوم للإسلاميين وكأنه يحقق لهم طموحا أو أملا افتقدوه منذ عقود ولا سيما مع إلغاء الخلافة الإسلامية عام 1924م على يد أتاتورك. لقد بقي هذا المفهوم أشبه بالنموذج المثال الذي يُحدد بالسلب أكثر من تحديده بإحداثياته الخاصة؛ فالنظام الاقتصادي في الدولة الإسلامية -على سبيل المثال- لا يعتمد النموذج الاشتراكي في توسيع القطاع العام وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج، ولا هو كالنموذج الرأسمالي في إطلاق حرية اقتصاد السوق وانفتاح الأسواق على بعضها، إنه لا هذا ولا ذاك، إنه نموذج خاص بالدولة الإسلامية، لكننا ما نزال -إلى الآن- نفتقد أسسه وفلسفته التي يقوم عليها.

الحركات الإسلامية مدعوة لإعادة النظر في مفهوم "الدولة الإسلامية"

ومع دخول حركات الإسلام السياسي في خصام أو في دوامة العنف مع معظم الأنظمة السياسية في العالم العربي، أو في دخولها في إطار التعددية الحزبية القائمة في بعض الأقطار مثل الأردن والمغرب وغيرهما، بدا أن هذه الحركات مدعوة لإعادة النظر في الكثير من مفاهيمها التي بنت عليها خطابها، وأسُّ هذه المفاهيم هو مفهوم "الدولة الإسلامية" الذي حاول الكثير من المفكرين والمثقفين العرب النظر إليه وفق تاريخيته الزمنية وأصوله المرجعية.

لذلك يحاول برهان غليون في حواره مع محمد سليم العوا حول "النظام السياسي في الإسلام" أن يميز بين ما يسمى بالنظام السياسي في الإسلام ومفهوم "الدولة الإسلامية"؛ فالنظام السياسي يشير إلى مجموعة القواعد والمبادئ والأهداف التي تحدد نمط ممارسة السلطة العامة في المجتمع، سلطة الحكم، أي أسلوب استثمار الموارد المادية والمعنوية التي ينطوي عليها حقل سياسي معين. أما مصطلح الدولة الإسلامية فإنه مصطلح مبتدعٌ حيث يعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يُعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي

للمجتمع؛ لأنه يُطابق فيها بين هوية هذا المجتمع وقيمه ونظامه وغاياته، وهكذا فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه القيمة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه.

ولذلك فالصراع اليوم بين الحركات الإسلامية وأعدائها ليس على تعيين حقيقة الإسلام أو على معرفة جوهر رسالته، وإنما يرتبط نزاعهم النظري بالصراع على السلطة الذي يتمحور حول مسألتين رئيسيتين هما: تداول السلطة وعلاقة الدولة ومؤسساتها بالمجتمع.

فالحركات الإسلامية تجد في الدين مصدرا مقابلا لشرعية فرض التداول على السلطة، وإزاحة النخب الحاكمة عن مواقعها، وبنفس الوقت فإن مرجعية الدين ودوره في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يشكل أيضا مصدر خلاف حقيقيا بين أنصار الحركات الإسلامية والأحزاب السياسية المنافسة لها.

لكن وبالرغم من الأصول الشرعية والفقهية التي تبني الحركات الإسلامية عليها خطابها، فإن ذلك لا يمنع من نشوء حركة إسلامية ديمقراطية بالمعنى العميق للكلمة كما يرى غليون؛ إذ من شأن هذه الحركة أن تعكس هموم قطاع كبير من الرأي العام العربي الحريص على القيم الدينية، والمتمسك بها، وتعمل مع الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى على أسس ديمقراطية في التوصل إلى الحلول المطلوبة، لإقامة نظام مجتمعي يضمن المساواة والعدالة، والحريات الفردية لجميع المواطنين.

وإذا كان الكثير من الباحثين يعتقدون بأن الديمقراطية ينبغي أن تكتفي بمصدر الشرعية الشعبية وتنأى بنفسها عن أي علاقة مع الدين، فإن غليون يرى العكس؛ فمحاولات دمقرطة الفكر السياسي الإسلامي يمكن أن تمنح المساعي القائمة لتعزيز فرص التحول الديمقراطي في البلاد العربية: مشروعية إضافية تُساهم في تدعيمها.

فغليون إذن يرفض مفهوم الدولة الإسلامية لاعتبارين: الأول هو عدم مشروعيتها داخل الإسلام كدين، والثاني: أنها شكل من أشكال الدولة الدينية التي تجاوزها الجميع باتجاه الدولة الديمقراطية التي تكفل قيام الحق والقانون، وترسخ مبدأ المواطنية كأساس للتعامل بين الجميع.

وما يمنع العرب من إنجاز دولتهم الديمقراطية، ليس طبيعة التراث الفكري الديني أو العقلي في الحضارة الإسلامية، وإنما يتعلق الأمر بقوانين عمل الديناميكيات الجيوتاريخية السياسية والاقتصادية، ولا سيما إجهاض الثورة الصناعية ومحركها التراكم الرأسمالي في العالم العربي.

نموذج الدولة الإسلامية ليس فيه نص قرآني صريح لا يحتمل في تأويله

الاختلاف، ولا نص سنة صحيح الورود قطعي الدلالة.

أما محمد سليم العوا فإنه يقرُّ بداية بأن نموذج الدولة الإسلامية ليس فيه نص قرآني صريح لا يحتمل في تأويله الاختلاف، ولا نص سنة صحيح الورود قطعي الدلالة؛ ولذلك فإن لعلماء المسلمين أن يجتهدوا في شأن هذه الدولة في كل عصر بما يحقق مصلحتهم في عصرهم، ولا يغلق الباب أمام من يأتي بعدهم ليجتهد كما اجتهدوا.
والدولة لدى العوا مرادفة لكلمة الشريعة، التي أثبتتها نصوص صريحة قطعية الورود والدلالة، وأكثرها ظني فيهما أو في أحدهما، وعليه فيكون الفقه المبني على النوعين معا هو الاجتهاد البشري في فهم النصوص القرآنية والنبوية.
لكن قبول العوا هنا لمصطلح "الدولة الإسلامية"، ثم بناء نصه عليه، عبر اجتهاده في قبول التعددية الحزبية وتشريعه لوضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية وغير ذلك يدلنا على أن مصطلح "الدولة الإسلامية" ليس قائما بذاته معينا ومحدد المعالم والقسمات، إذ يمكن -وفقا لذلك- قبول البرلمان، عندها تكون الدولة الإسلامية أشبه بالنظام التداولي، وهكذا يحتفظ العوا بالتسمية لكنه ينفتح باتجاه قبول كل الاجتهادات، بيد أنه من الأفضل له بداية أن مصطلح الدولة الإسلامية ليس تعبديا، وإنما النظام الذي يدعو إليه الإسلام وفق نصوصه المقاصدية يهدف إلى تحقيق المثل أو الغايات العليا وعلى رأسها العمل، ولذلك على المسلمين أن يتوسلوا بأي نظام يحقق هذه المثل، وعندها لن تكون هذه الدولة إسلامية بالمعنى الذي يطلق على الدولة الدينية أو الثيوقراطية، وإنما دولة مدنية تحترم الإسلام في قوانينها وتشريعاتها وتحقق مثله وأهدافه العليا في مبادئها وأطرها العامة.

ويبدو النقد ذاته منطبقا على مفهوم العوا عن التعددية الحزبية؛ إذ يعتبر أنه "لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب. وأنها يجوز لها، بل يجب عليها، أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها".
يبدو عندها مفهوم التعددية ملغيا تماما، ولا يصح إلا على شبيهنا، كما يقول لسان حال العوا، وهذه الحال أشبه بالنظم الشمولية التي تدعي التعددية الحزبية لكنها تربط هذه التعددية بالأحزاب التي تماثلها فكرا وسياسة وعقيدة، وعندها تكون التعددية أشبه بشهادة الزور منها إلى التعددية الحقيقية؛ لذلك يبدو مفهوم التعددية بمثابة المحك الرئيسي الذي يكشف مدى قبول الدولة الإسلامية بالآخر، والاعتراف بالاختلاف المتساوي مع

جميع الفرقاء.

الدولة في الفكر الإسلامي
صورة الدولة وظل الخلافة

عبد الرحمن الحاج **

28/12/2004

على الرغم من الجهود الكبيرة التي أنفقها الإسلاميون في الفكر السياسي الحديث لبناء "نظام إسلامي سياسي" منذ سقوط الخلافة العثمانية، فإنهم لم يستطيعوا -حتى الآن- تحقيق ذلك، ومن إيران إلى السودان إلى نيجيريا وغير ذلك من البلدان والتجارب التي أقيمت على أرض الواقع تحت مسمى "الدولة الإسلامية"، فإن جميعها عانى من أزمات سياسية واجتماعية وقانونية خانقة.

والسبب ليس قائما فقط في طريقة عمل الجهود المبذولة لبناء هذا النظام الطموح، بل في أن فكرة "النظام الإسلامي السياسي" ذاتها كانت فكرة أيديولوجية وليست مشروعا معرفيا نهضويا حقيقيا، مما جعلها تخضع -كليا- لردَّات فعل متأتية من الصراع الاجتماعي والفكري والسياسي مع النخب الحداثوية والماركسية التي أطبقت على صدور المجتمع العربي واستوصت نفسها عليه.

فكرة "النظام الإسلامي السياسي" كانت فكرة أيديولوجية وليست مشروعاً معرفياً نهضويا حقيقياً.

غير أن السبب الأهم هو أن الوعي بالتحول العميق للفكر السياسي الذي أنجزه الفكر الأوربي بولادة فكرة الدولة (الحديثة) لم يكن بذلك القدر الذي يسمح لهم بتوليد فكر سياسي معاصر، وزادت الأوهام الأيديولوجية في سياق الصراع مع النخب المحدثنة في عدم الوقوف طويلا أمام مفهوم الدولة الحديث وما حصل من تغيرات عميقة بسببه في مجال الفكر السياسي الإنساني، مما جعل الفكر السياسي الإسلامي الحديث مطبوعا -عموما- بنزعة تلفيقية، تستخدم كل الإرث السياسي الماضي في صورة الدولة الحديثة دون إحداث تطويرات عميقة عليه.

فمن السهل أن نعثر على مطابقة متكررة بين مفاهيم تنتمي إلى نظام الخلافة مع مفاهيم تنتمي إلى الدولة الحديثة، فرئيس الدولة يساوي -تماما وبالضبط- الخليفة أو الإمام، ونظام الاستئمان يساوي الجنسية، وأهل الحل والعقد هم أهل الشورى أو اللوبي وجماعات الضغط، والديمقراطية هي الشورى، والذمية هي الأقليات، وهكذا سلسلة طويلة من المصطلحات والتصورات التي تلفِّق مفاهيم الخلافة الإسلامية لمفاهيم الدولة الحديثة، ولولا أن هناك عدم وضوح في تمايز مفهومي

"الدولة" و"الخلافة" فلربما كان للفكر الإسلامي مسار آخر.
لم يتم التداول في التراث الفقهي السياسي والأحكام السلطانية لمفهوم الدولة بمعنى الكيان السياسي الجغرافي المتضمن لعناصر: الأرض والشعب والسيادة، بل الدولة كانت تستخدم دوما أقرب ما يكون إلى معناها اللغوي، أي من الديالة أو الدولان، أو بمعنى قريب مما يطلق عليه الآن "الأنظمة السياسية". وفي هذه الحدود تصف عبارات مثل: دولة بني مروان، دولة بني الأحمر، ودولة بني العباس، دون أن تتجاوز هذا المعنى.
في حين نجد المفاهيم التي تصف الكيان السياسي في مسميات "مملكة"، و"ولاية"، و"إمارة"، و"سلطنة"، و"الخلافة"، و"دار الخلافة"، و"دار الإسلام"، أما تعبير "الوطن" فهو مفهوم شخصي شِعري ليس له علاقة بالمجال السياسي إلا من هذا الباب.

"الخلافة" (وغيرها من المسميات آنفة الذكر) كما تبدو من خلال أبواب الفقه المختلفة ومؤلفات الأحكام السلطانية هي صورة لكيان سياسي، السلطة فيه ذات تحيز مركزي يتجمع في شخص الإمام (الخليفة)، ومن شخصه تتناسل السلطات فما يقرره الإمام (الأصل أنه مجتهد) يرفع الخلاف، ورأي الإمام ملزم "شرعا" حتى في العبادات، والقاضي ليس إلا نائبا عن الإمام، والأجهزة التنفيذية (الولايات) هي نيابات عن الإمام، فليس منصب الإمامة -والحال هذه- مؤسسة، وإنما هو شخص واحد يدبِّر مصالح المسلمين في سياسة الدنيا ورعاية الدين.
وفي إطار نظام الخلافة فإن علاقات "الرعيَّة" الاجتماعية السياسية في نظام الخلافة قائمة على أساس الفرز الديني، عبر مفهوم "الجماعة" وهي جماعة المسلمين في الفقه السني، أو "أهل السنة والجماعة"، وهم أهل السلطان، و"الذمية" هم الطوائف الدينية من أهل الكتاب ومن في حكمهم (على خلاف بين المذاهب) والفرق الإسلامية "الضالة"، وهم فعليا في وضع سياسي واجتماعي مختلف عن أهل الجماعة، فالإمامة العظمى (أو الكبرى) لا حق لهم فيها؛ لأنها ستكون بمثابة ولاية مِلِّيَّة للكافر على المسلم فلا تطلق يدهم في المسلمين، وإن كان لهم الحق في أنواع الولايات مما لا يدخل في القضاء أو التشريع.
الجغرافية المستند إليها الكيان السياسي المسمى بالخلافة تقوم على مفهوم "الدار"، والدار هذه ليست ذات حدود مرسومة جغرافيا، بل قابلة للتمدد بتمدد النفوذ، أو بعبارة أدق ببسط سلطان الخلافة الذي يعني بسط الشريعة الإسلامية، فالدار مفهوم متحوِّل شديد المرونة، مرتبط بالنظام السياسي والعقدي في آن واحد، والرعية هم كل من يدخل في إطار الدار.

الخطوة الأولى والأهم في السعي للتوصل إلى نظام سياسي إسلامي تبدأ

بالفصل بين مفهومي الدولة والخلافة.

ولأن المسألة تتعلق بحفظ "بيضة المسلمين" وحفظ مصالح الجماعة و"استقرار" الخلافة، فإن الإمامة -التي لم تكن في صورة مؤسسة سياسية بالمعنى المتعارف عليه اليوم- لها وظيفة "حراسة الدين" أو بتعبير ابن تيمية "إصلاح دين الخلق"، أي أن العلاقة مع الدين علاقة جوهرية، مما يجعل طرح فصل الدين عن الدولة أمرا غير ممكن التفكير فيه البتة، خصوصا أن مفهوم الخلافة ذاته قام على أساس الارتباط بالدين منذ اللحظة الأولى التي أسس فيها، أي في عهد الخليفة أبي بكر الصدِّيق رضي الله عنه.
هكذا يبدو واضحا أن مفهوم الدولة مفهوم مفارق إلى حد بعيد لمفهوم الخلافة، فالدولة الحديثة ذات وظيفة سياسية بحتة، ورهاناتها متعلقة بالتالي بمصالح الجماعة (الأمة) في إطار جغرافي محدد (التراب الوطني)، وعلاقتها مع أطياف المجتمع علاقة اتفاقية تعاقدية لتحقيق مصالح الأمة، وهكذا يكون من مقتضياتها أن تكون على مسافة واحدة من الإثنيات والملل والطوائف في إطار مفهوم "المواطنة"، ومن مقتضيات ذلك أن تقف حيادية تجاه الدين، ولأن الدين نفوذ وسلطات ذات شأن عام، تمتلك رصيدا في الفعل الاجتماعي فإن العلاقة مع الدين أصبحت إحدى إشكاليات الدولة الحديثة.
ولأن الدولة تقوم لرعاية مصالح الأمة، فإن الأمة من المفترض أن تحدد هي مصالحها، وعلى الدولة تحقيقها، وهكذا يكون مبدأ فصل السلطات أمرا بدهيا ولازما لمفهوم الدولة، وتكون السلطة الوحيدة لـ"حكومة" الدولة هي "السلطة التنفيذية" والتنسيق بين السلطات والقوى السياسية لتنفيذ ما يمكن من مصالح الجماعة، وباعتبار أن الدولة مسئولة أمام الأمة عن تنفيذ مصالحها فكان وجود السلطة القضائية -هي سلطة مستقلة نائبة عن "الشعب" في السهر على تحقيق مصالحه التي تتبدى عبر القانون- ولأن التعبير عن مصالح الشعب لا يتأتى إلا عبر نظام فقد كان لا بد من فكرة "القانون" الذي يتوافق عليه الشعب عبر "نواب" عنه يختارهم في مجلس نيابي.

هكذا تتضح الدولة الحديثة بوصفها راعية لمصالح الشعب بالنيابة عنه، ولأن هذه النيابة هي نوع من التعاقد، فإن الحكومة يُفترض أنها اختيار الشعب؛ إذ لا تعاقد بالإكراه، وهكذا يكون من لوازم مفهوم الدولة الاختيار و"الانتخاب" من الشعب لشغل وظائف مؤسسة "الرئاسة" في الدولة، في مقابل مفهوم "البيعة" الذي يمثل أسلوب الاختيار في منصب الخلافة.
إن وجود خلل في فهم طبيعة كل من الدولة والخلافة أدى إلى التباس

بينهما منذ ظهور الدولة الوطنية وانهيار الخلافة الإسلامية العثمانية، وهكذا ظهر مصطلح جديد هجين هو "الدولة الإسلامية"، فنجد الشيخ حسن البنا يرفع شعارا مثيرا "الإسلام دين ودولة"، ويدرس عبد الوهاب خلاف نظام الخلافة باعتباره "نظام الدولة الإسلامية"، ويكتب أبو الأعلى المودودي عن نظام الدولة الإسلامية باعتباره "نظاما شموليّا"! ولم يتوقف الالتباس بين المفهومين عند بداية ظهور الدولة الوطنية، بل إن هذا الالتباس ما يزال قائما وفعالا إلى هذه اللحظة، والأمثلة أكثر من أن تحصى، وتشمل هذه الأمثلة بيانات حركات الإسلام السياسي ولوائحها.

إن محاولة الفهم لاستعصاء تشكيل نظري لنظام سياسي إسلامي من هذه الزاوية تبدو مفهومة إلى حدٍّ ما، وبالتالي فإن الخطوة الأولى والأهم في السعي للتوصل إلى نظام تبدأ -دون شك- في الفصل بين المفهومين، وتمييز صورة الدولة عن صورة الخلافة، فلا تبقى في وضع صورة الأولى وظل الثانية.