

Religion and State in the Literature of Ideological Islam: Perspectives and Crises

Mbarek Hamdi

University of Gafsa, Tunisia

Abstract

This approach focused on the perceptions produced by the movements of ideological Islam: the political, the partisan, and the Jihad in the relationship between religion and the state as well as the resulting issues and problems, some of which relate to the foundations of the legitimacy of the state and some revolve around its values. In addition to analyzing these perceptions, our view focused on understanding their causes and stating the dilemmas in which they have fallen, which made the efforts of these movements tense in their relationship with the existing nation-state, or failed when they gained power. A portion of our effort was devoted to examining the view of those who believe that the state of believers advocated by ideological Islam currents is a state that is not only unrealistic, but also untenable, and that, for this reason, it produces nothing but destructive fatal illusions. We also aim to clarify these views to understand some issues and attitudes, to locate them historically, and to recall the conditions under which they were crystallized.

Keywords: state, religion, ideology, governance, caliphate.

الدّين والدّولة في أدبيّات الإسلام الإيديولوجي: التّصوّرات والمآزق

امبارك حامدي / المعهد العالي للدراسات التطبيقية
في الإنسانيات - جامعة قفصة - تونس

الملخص

انصبّ الاهتمام في هذه المقاربة على التّصوّرات التي أنتجتها حركات الإسلام الإيديولوجي: السياسي والحزبي والجهادي في علاقة الدّين بالدّولة، وما يترتّب عنها من قضايا وإشكاليات يتعلّق بعضها بأسس مشروعية الدولة ويتمحور بعضها الآخر حول قيمها. وتركز نظرنا، إلى جانب تحليل تلك التّصوّرات، على تفهّم أسبابها وبيان المآزق التي وقعت فيها، فجعلت جهود تلك الحركات متوتّرة في علاقتها بالدّولة الوطنية القائمة، أو فاشلة حين تمكّنوا من السلطة. وانصرف قسط من جهدنا في فحص قول من يرى أنّ دولة المؤمنين التي تدعو إليها تيارات الإسلام الإيديولوجي، هي دولة ليست لواقعية فحسب، بل مستحيلة أيضا، وهي، لهذا السبب، لا تنتج سوى الأوهام القائلة المدمّرة. وسنتوخّى، لأجل تفهّم بعض القضايا والمواقف، وتنزيلها في سياقها التاريخي واستدعاء الشروط التي تمّت في كنفها بلورة تلك المواقف.

الكلمات المفاتيح: الدّولة - الدّين - الإيديولوجيا - الحاكمية - الخلافة

مقدمة

مثلت علاقة الدين بالدولة مشغلا إشكالياً لازم أدبيات تيارات الإسلام الإيديولوجي منذ ظهورها، ومبحثاً مركزياً في تفكيرها. واحتلت ممارسة السياسة مكاناً متميزاً في فعلها في الفضاء العام، على نحو تجاوز أيّ مشغل آخر يمكن أن يهتم به تيار ديني. وذلك بالرغم من إلحاحهم الدائم على هامشية العمل السياسي والدنيوي عموماً. غير أنّ هذا الاهتمام لم يتح تجاوز عدد من المفارقات على المستويين الفكري والعملي، وأدى بمرور الزمن إلى فشل متّصل في إرساء علاقة "سليمة" بين الدولة والدين، ترجمتها صدمات دورية مع الدولة الوطنية، وعجز واضح عن إدارة الدولة بعد "ثورات الربيع العربي"، وتناقضات في المواقف التي خضعت في كثير من الحالات إلى تكتيكات ظرفية. ولم تُجد المراجعات الكثيرة ومحاولات التطوير التي أعلنت عنها تلك الحركات نفسها في إزالة المفارقات التي تعيشها في الفكر والواقع، ولا في تسديد الفعل السياسي.

ونرمي من وراء هذه المداخلة إلى تسليط الضوء على خصائص بعض التصورات السياسية ومفاراتها التي أنتجت تلك العلاقة الإشكالية بين تصورات الإسلام الإيديولوجي: السياسي والحزبي والجهادي * للدين والدولة والعلاقة بينهما، وقد اتّصلت تلك التصورات بأسس مشروعية الدولة ونظام الحكم المنشود، والفرق بين الدولة المشروعة والخلافة، وقيم الدولة الإسلامية كالشورى واختلافها عن الديمقراطية وحرية المعتقد ومفهوم الوطن، و"فقه" التكفير...

1 دولة الشرع المشروعة ونظام حكمها المنشود

عني تيار الإسلام الإيديولوجي بأسلمة الدولة أو بإقامتها وفق شروط ومعايير "إسلامية" محدّدة يرى أنّها متى توفّرت كانت تلك الدولة مشروعة بالرغم من طابعها الدنيوي الاصطناعي الذي تجمع عليه التعريفات الحديثة، على اختلاف مناظيرها: سوسيولوجية أو حقوقية أو فلسفية¹. ومنها قولهم: إنّ "الدولة تنظيم اجتماعي، فهي اصطناعية. لا يمكن أن تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلها"². وتولّدت من هذين الموقفين نظرتان

* المقصود بالإسلام الإيديولوجي أو بأدلجة الدين توظيف النصّ المقدّس، في نطاق صراع سياسي، للتغطية على مصالح دنيوية فئوية، وفي سياق هذا الصراع يغيّر هذا الإسلام الإيديولوجي وسائله بحسب معطيات المعركة. فمن إسلام سياسي إلى إسلام حزبي إلى إسلام جهادي. راجع مفهوم الإيديولوجيا بالمعنى الذي قصدنا: عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993. ص ص 27-49. الفصل الرابع: الأدلجة/قناع

¹ - BEAUD, Olivier « ÉTAT », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 20 mars 2019.

URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/etat/>

² - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط8، 2006. ص12

إلى الدولة: الأولى تعتبر أن ماهية الدولة ومشروعيتها تأتي من خارجها، وتعني خدمة مبدأ أسمى أو هدف نبيل، وهي في هذا التصور وسيلة تنفيذ، و الثانية تعتبر أنّ الدولة هي نفسها من يصنع ماهيتها ومشروعيتها انطلاقاً من إنجازاتها ووظيفتها في المجتمع. ومثل النظرة الأولى أفلاطون وفلاسفة المسيحية وفقهاء السياسة الشرعية المسلمون، وصولاً إلى صموئيل هنتغتون في نهاية ق 20. وعبر عن الثانية فلاسفة ومفكرون منذ أرسطو حتى اليوم، ومنهم ابن خلدون وماكيافلي وفلاسفة العقد الاجتماعي وهيغل وماركس ومعظم فلاسفة ق20¹.

وننتج عن هذه النظرة الأخيرة رأيان هما كالنتيجتين عنها. الأول يعتبر الدولة غنية عن التماس مشروعيتها من الدين "فهي كيان اجتماعي مصطنع لخدمة الجوانب المادية في حياة الناس (...). والباس الدولة ثوبا دينياً لا يغير في شيء من طبيعتها، و[لا] يضيف شيئاً إلى ماهيتها الأصل، كما لا يضيف إلى علم الفيزياء، مثلاً، وصفه بأنه مسيحي أو إسلامي، أو بوذي..."². ويرى الثاني عدم حاجة الدين للدولة. ذلك أنها لم تحم الإسلام في أي مرحلة من مراحل التاريخ العربي الإسلامي، لا عجزاً، بل لأنّ الإسلام لم يكن في حاجة إليها، إذ الأمة هي التي تولت مهمة حمايته حتى حين سقطت الدولة أو وقعت تحت الاستعمار، أو حين كان المسلمون أقلّيات في دول غير إسلامية³. وإذا كانت تيارات الإسلام الإيديولوجي حديثاً قد أذاعت عبارة/شعار "الإسلام دين ودولة" حتى غزا العقول ببداهته الظاهرة، فإنّ الباحث المغربي عبد الله العروي قد رأى، عبر تمحيص لغوي اصطلاحى، ومن زاوية تاريخية صرف، أنّ كلمة "الإسلام" في هذا الشعار لا تعني العقيدة بل الحضارة التي نشأت عبر التاريخ، ومن مميّزاتها تساكُن الدين والدولة دون أن يغير أحدهما الآخر في العمق، ف"الدولة لم تحوّل الإسلام لتجعل منه دين دولة، لو تحقق هذا لكانت الدولة صنماً يعبد، لكان في ذلك شرك بالله وهو ما يحرمه الشرع تحريماً قطعياً، ومن جهة ثانية أن الإسلام لم يحوّل الدولة إلى مؤسسة دينية لأن الدولة في الظروف العادية تعني دائماً الملك الطبيعي"⁴. أمّا من حيث هو عقيدة لا حضارة، فإنّ الإسلام فوق الدولة، إنه يحيل الدولة إلى لا دولة لأنه يدعوها إلى تجاوز نفسها⁵.

بعيدا عن هذا التمييز، وربما دون وعي به، اختار الإسلام الإيديولوجي الوصل بين الدين والدولة، وهو موقف يسميه عبد الإله بلقزيز بالموقف الإلحاقى، في مقابل الموقف الإقصائي الذي لا يفصل الدين عن الدولة فحسب

¹ - عبد الإله بلقزيز، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي، سلسلة السياسة والدين (1)، بيروت، منتدى المعارف، ط1، 2015، ص89

² - المرجع نفسه، ص ص 89، 91

³ - المرجع نفسه، ص ص 115-116

⁴ - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 122

⁵ - المرجع نفسه، ص 123

(علمانية)، بل يضيق عليه في المجتمع أيضا (لائكية). وكلا الموقفين سلبي في نظر بلقزيز، إذ أثبتنا فداحة نتائج تدخل الدين في الدولة مثلما أثبت فداحة نتائج تدخل الدولة في الدين¹. ولا شك أنّ الغاية القصوى للموقف الإلحاقى هو تأسيس دولة دينية، وإذا كان بعضهم يكتفي برفض هيمنة الدين على الدولة وارتهاان الأرضي إلى السماوي، والبشري النسبي إلى المطلق الإلهي، فإنّ بعضهم يذهب أبعد من ذلك، إذ يشكك في إمكان قيام الدولة الدينية من حيث المبدأ، ويفضح تنكير الأغراض والمصالح الدينية وراء شعار الدولة الدينية... يقول العروي متسائلا: "هل توجد دولة دينية، أي خاضعة لقانون متعال عليها؟ لا. كل ما نلاحظ في وقائع التاريخ هو وجود دول تستعمل أهداف الدين لتغطية أهدافها، هي، التي لا تتغير أبدا"². وبالرغم من دعاوى لواقعيتها فإنّ منظري الدولة الدينية يرون أنّها ممكنة، وشرط إمكانها ومشروعيتها هو "أن يحكم الحاكم بقانون الله ويفصل في الأمور بشريعة الخالق بوصفه خليفة الله ونائبا عنه في أرضه"³. وشرط توفّرها على الفضائل جميعا من عدل وإنصاف وغيرهما هو أن "تحكم بالقانون الذي بعثه الله على أيدي أنبيائه"⁴. وهو ما سمّاه الباكستاني أبو الأعلى المودودي (ت 1979م)، أحد أهمّ منظري الإسلام الإيديولوجي الذي أثر في جيل كامل من منظري هذا التيار، بالحاكمية معتبرا إيّاها "الهدف الذي بعثت من أجله الأنبياء عليهم السلام"⁵. وقد ذهب الباحث المغربي علي أومليل، في سياق تبرير تشديد المودودي على هذا المفهوم إلى أنّ الإسلام قد مثّل هوية يتميّز بها مسلمو الهند و"هو المبرر الأصلي للدعوة إلى تميّزهم عن الهندوك، وإقامة دولتهم المستقلة"⁶. وإلا فالأولى البقاء ضمن الكيان الهندي متعدّد الأديان.

¹ - عبد الإله بلقزيز، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 119. غني عن البيان أنّ الموقف الإلحاقى يفضي في حدوده القصوى إلى الدولة الدينية/الثيوقراطية، وأنّ الموقف الإقصائي يفضي في حدوده القصوى إلى الدولة العلمانية فاللائكية. راجع مثلا حول العلمانية: Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris 1971, pp13 sqq- 174.

وانظر كذلك: Abdou Filali- Ansary *L'islam est-il hostile à la laïcité* Paris, 2^{ème} éd. Le Fennec. 1999. pp123- 159.

وانظر Haryey Cox, *La cité séculère, Essai théologique sur l'urbanisation et la sécularisation*. Paris, Tournai. 1968.

وانظر مثلا حول اللائكية: Louis Capereau, *L'invasion laïque*, Paris, Desclée de Brower & Cie, 1935. P452 sqq.

² - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 29

³ - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، القاهرة، المختار الإسلامي، ط 2، ص 20

⁴ - المصدر نفسه، ص 21

⁵ - المصدر نفسه، ص 23

⁶ - علي أومليل، الإصلاحية العربية، والدولة الوطنية، بيروت، دار التنوير، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1985. ص 173

أمّا المصري عبد القادر عودة فوسّع معنى الحاكمية ووصله بمعنى الاستخلاف في عموم معناه، وبمعناه السلبيّ (مجرد نائب عن صاحب الأمر) لا الإيجابي (القدرة على الخلق والإبداع)، فلم ينتبه مثلاً إلى التمييز الذي أشار إليه محمد أبو القاسم حاج حمد بين أنواع ثلاثة من الحاكمية: الحاكميتين الإلهية والاستخلافية الإسرائيليتين والحاكمية البشرية الإسلامية¹. فلا يرى إلاّ الضرب الأول. يقول عودة مؤكّداً بأنّ " كلّ ذي منطلق سليم لا يستطيع أن يقول بعد أن علم هذا إلا أنّ الحكم لله، وأنّه جلّ شأنه هو الحاكم في هذا الكون مادام هو خالقه ومالكة، وأنّ على البشر أن يتحاكموا إلى ما أنزل ويحكموا به، لأنهم من وجه قد استخلفوا في الأرض استخلاقاً مقيداً باتّباع هدى الله، ولأنهم من وجه آخر خلفاء الله في الأرض، وليس للخليفة أن يخرج على أمر من استخلفه"². وهكذا يؤكّد المودودي، كغيره من رواد الإسلام الإيديولوجي الذين استأنفوا فهم الأسلاف، أنّ الحكم لا يكون خلافة حتى ينظر إلى ذاته بوصفه خادماً لهدف أعلى، وحتى تتجاوز الدولة أهدافها الخاصة، كما أشار إلى ذلك عبد الله العروي بقوله: "عندئذ قد يكون الجهاد علامة على ذلك التجاوز وقد لا يكون. إذا كان الهدف منه هو التوسع فهو داخل في سياسة الدولة لا أكثر ولا أقلّ (...)" [و] إذا كان الهدف منه هو إعلاء كلمة الله فقد يدل على إحياء الخلافة، بشرط أن تكون كلمة الله هي العليا في الداخل قبل التوجه إلى الخارج"³.

أمّا حكم إقامة هذه الدولة الدينية المجسّدة لحاكمية الله، فهي فرض عين عند بعضهم وفرض كفاية عند بعضهم الآخر، ويكشف النّظر في اهتمامات الإسلام الإيديولوجي عن أولويّتها المطلقة عند مختلف تياراته وفصائله على نحو يؤكّد غلبة العمليّ على النظري، والدنيويّ على الأخرويّ مهما بدا الأمر متناقضاً مع خطابها المؤكّد على توجّه أفرادها نحو الآخرة بدل الدنيا. وإذا كان موقف المنظرين الأوائل قد اتّسم بنوع من الاعتدال، فإنّ تحوّل التيار الأصوليّ الإيديولوجي من إسلام سياسيّ إلى إسلام حزبيّ فإسلام جهاديّ* قد صحبه ميل إلى التشدّد في حكم إقامة الدولة الإسلامية. وقد مثّل البتّا في البدايات على الأقلّ مرحلة الإسلام السياسيّ. فكان أن اكتفى

1 - محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، مرا. محمد العاني، بيروت - لندن، دار الساقى، 2009. ص ص 37- 113

2 - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981، ص 67

3 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 103. يضيف العروي في الصفحة نفسها مميّزاً بين الدولة التي تطبّق الشّرع والخلافة بقوله: "الدولة السلطانية التي تطبق الشّرع حرفياً ليست خلافة لأنها تهدف من وراء ذلك التطبيق إلى الراحة والاستقرار، أي إلى غاية دنيوية. أما الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة".

* الحالات الثلاث: الإسلام الإيديولوجي والإسلام الحزبي والإسلام جهاديّ أوضاع ثلاث، ولكنها ليست متتابعة بالضرورة، وقد تتطوّر حركة ما من سياسية إلى جزيئية جهادية، وقد تنشق حركة عن التنظيم الأم، فتكون حركة جهادية مباشرة شأن كل الحركات التي انشقت عن تنظيم الإخوان المسلمين. ويمكن القول إنّ للإسلام السياسيّ عموماً القدرة والاستعداد لتقمص إحدى الحالات الثلاث بحسب الظروف الموضوعية والدائرية. ويمكن اختصار التلويحات الثلاث في عبارة جامعة هي: الإسلام الإيديولوجي من حيث هو إلغاء للتأويل. في مقابل الإسلام المؤول باعتبار التأويل موقفاً إستيمولوجياً. راجع: محمد عبده أبو العلا، الأصولية الإسلامية والإيديولوجيا السياسية، ضمن مؤلف جماعي: الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر، سلسلة ملفات بحثية، تقديم وتنسيق د. الطيب بوعزة، ود. يوسف بن عدي، مؤنون بلا حدود، www.Mouminoun.com 3 سبتمبر 2016. ص 26

بمجرد تأييم المسلمين متى قصروا في السعي إلى إقامتها، كما في قوله: "ينبغي أن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة (...)"، وما لم تقم هذه الدولة فإن المسلمين جميعا آثمون"¹، أما المودودي الأكثر تشددا فاعتبر، في بداياته، حكم إقامتها مندوبا ومطلوبا كما أشار إلى ذلك في قوله: "سبيل من أراد إصلاح العالم الإسلامي ليس الوعظ والإرشاد وحده، بل تلزمه قوة سياسية لتحقيق الفكر وإخراجه إلى حيّز التنفيذ (...)" وكذا الجهاد في سبيل تكوين هذه الحكومة وإيجادها ليس أمرا مشروعاً فحسب، وإنما هو مطلوب ومندوب"². ولكنه تدرج نحو مزيد التشدد، منذ وصفه المجتمعات الإسلامية بالجاهلية، فكان موقفه تكأة دينية وإيديولوجية لمن جاء بعده من التيارات الجهادية.

ونمثل على الصورة الثالثة، مرحلة الإسلام الجهادي، بكل من عبد القادر عودة (ت 1954) الذي اتهم بمحاولة اغتيال الزعيم المصري جمال عبد الناصر، وبمحمد عبد السلام فرج (1982) منظر حركة الجهاد الإسلامي التي اغتالت الرئيس المصري الأسبق أنور السادات. وكلاهما يعتبر إقامة الدولة الإسلامية فرضاً، وإن نهج إلى ذلك نهجا خاصاً به. فالأول يرى، على سبيل المقايسة، أن "الخلافة فريضة من فروض الكفايات كالجهاد والقضاء"³. أما الثاني فينتهي ضرباً من التدرج والتوليد، فيرتب على ضرورة إقامة حكم الله وجوب قيام الدولة التي تقيم وتحرس تلك الأحكام، انتهاء بتحديد الوسائل إلى ذلك على نحو يدل على أهميتها واقعياً ووجوبها دينياً. يقول فرج: "حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين، ولكون أحكام الله فرض على المسلمين، فبالتالي قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين، لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأيضاً إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال، وقد أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية"⁴. ويولي سيد قطب أحد أقطاب الإسلام الجهادي، مسألة "قيادة البشرية" أولوية قصوى تتجاوز ملهمه المودودي، وتتأني ضرورتها عنده من أن البشرية لا تستمع إلى عقيدة مجردة، لا ترى مصداقها الواقعي في حياة مشهودة"⁵. وعلى هذا النحو فالدولة التي يدعو إليها قطب ذات أبعاد عالمية، إذ تمتد على مساحة المعمورة كلها.

وهكذا فإن الدولة المنشودة أيًا كانت تسميتها، وأيًا كان حكمها، إنما تشتق مشروعيتها من مبادئ ومثل خارجة عنها، وتقاس تلك المشروعية بمدى نهوضها بخدمة تلك المبادئ والمثل. وفي مقدمتها نشر الدين وحراسته

1 - حسن البنا، رسائل الإمام الشهيد، د.ت، ص 69

2 -- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، القاهرة، مصدر سابق، ص 23

3 - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981، ص 124

4 - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، د.ت. ص 4

5 - سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت- القاهرة، دار الشروق، ط6، 1979. ص5

بالسهر على تطبيق قيمه وإقامة شعائره. يقول عبد القادر عودة: "جعل الإسلام وظيفة الحكومة الإسلامية إقامة الإسلام حيث افترض القرآن في الحكومة الإسلامية أن تقضي على الشرك وتمكّن للإسلام، وأن تقيم الصلاة وتأخذ الزكاة وأن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر"¹. وحتى عندما يكون الهدف دنيويًا كالعدالة الاجتماعية، فإنّ منظري الإسلام الإيديولوجي يصفون عليه مسحة دينية ويضيفون إليه قيما وأهدافا ميتافيزيقية. من ذلك قول المودودي: "هدفها [الدولة الإسلامية] الأسمى هو نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله. وغايتها في ذلك النهي عن جميع أنواع المنكرات التي ندّد بها الله في آياته واجتثاث شجرة الشرّ من جذورها، وترويج الخير"².

أمّا شكل هذه الدولة وتسميتها وتوصيفها، فقد اكتفى الخطاب الإسلامي الإيديولوجي بلفظ الخلافة وأحاطها بأفكار غائمة غامضة في الغالب، وإنّ ميّز أحياناً بين الدولة الإسلامية والخلافة باعتبار الأولى مرحلة نحو الثانية. يقول فرج عبد السلام: إنّ "إعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة، وهي الدولة الإسلامية"³. وأسبق من الدولة الإسلامية ما دعاه أبو بكر ناجي بمرحلة إدارة التوحّش أو إدارة الفوضى المتوحّشة، وهي إدارة يستند عليها خضوع منطقة "لقانون الغاب بصورته البدائية يتعطّش أهلها الأخيار منهم وعقلاء الأشرار لمن يدير هذا التوحّش"⁴. وتتسأ فور انهيار دولة ما قبل استعادتها القانون والنظام.

وتؤدّي مقدّمات تيارات الإسلام الإيديولوجي أيضاً إلى المناداة بدولة إسلامية عالمية ولو من الناحية النظرية والمبدئية. وفي هذا السياق نبّه بعض الإخوان من بعض الانحرافات، منها الاكتفاء بإقامة حكم إسلامي في قطر دون التفكير في إقامة دولة الإسلام العالمية، ومن أن يصير الهدف هو مجرد الاستيلاء على السلطة أو الرضا بإقامة الحكم الإسلامي في بعض مرافق الدولة دون السعي إلى إقامته كاملاً⁵. ويمكن أن نضرب مثلين على المؤشّرات الدالة على الغموض الذي أشرنا إليه آنفاً.

الأول: توظيف مفاهيم متنافرة كالثيوقراطية الديمقراطية (Theo-democracy) أو "الحكومة الإلهية الديمقراطية"، وهي نظام حكم ، كما يقول المودودي، حوّلت فيه للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة (Limited popular

1 - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص86

2 - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام الإيديولوجية، دمشق، دار الفكر، ط3، 1967، ص 41

3 - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مصدر سابق، ص 4

4 - أبو بكر ناجي، إدارة التوحّش، أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية. دون تاريخ:

https://www.aldorar.net/2015/07/book-idart-twsh-abu-bakr-naji-.html بتاريخ 20 مارس 2019. ص11

5 - فؤاد عبد الرحمن البنا، الإخوان المسلمون والسلطة السياسية في مصر، (دراسة تحليلية لرؤيتهم وموقفهم من السياسية والعوامل التي حالت دون وصولهم إليها)، جامعة أفريقيا العالمية، مركز الدراسات والبحوث الأفريقية دت ، ص 173

(sovereignty)¹. ولا مرء في أن وراء هذا الغموض إحساسا، مهما يكن ضعيفا ولاواعيا، بالتناقض والتناظر مع الواقع والفكر العصريين.

الثاني: عدم التمييز بين فكرة الخلافة باعتبارها طوبى كما يقول العروي، وبين نظام الخلافة، ذلك أن "فكرة الخلافة غير نظام الخلافة. بعبارة أخرى الخلافة هي غير الدولة الشرعية"².

وقد جرّ الشّعور بالتناقض هذا سيلا من الكتابات التبريرية من قبيل:

- محاولة الفصل بين مسؤولية الدولة في إقامة الدين من جهة وبين الطابع الثيوقراطي/الديني. والادعاء، حتى في هذه الحالة، بأنّ الشعب هو مصدر السلطة والمشروعية لا الله. يقول عودة "إذا كان من وظيفة الحكومة الإسلامية أن تقيم الدين، فإنها لا تعتبر من نوع الحكومات الدينية التي يسميها الفقه الدستوري حكومات ثيوقراطية، إذ أنّ الحكومة الإسلامية لا تستمدّ سلطانها من الله، وإنما تستمدّه من الجماعة"³.
- اللجوء بشكل لافت إلى عقد مقارنات بين النظام الإسلامي وغيره من النظم الحديثة مع تأكيد متهافت على تفوّق الأول على الثاني، كما في تفضيل عودة، وهو يقارن بين النظام الإسلامي والنظام الجمهوري، للرئاسة مدى الحياة على الاختيار الدوري لرئيس الدولة في النظام الجمهوري. يقول عودة: "إذا كان النظام الجمهوري يشبه النظام الإسلامي من حيث اختيار الرئيس الأعلى للجمهورية، فإنّه لا يوجد أي نظام جمهوري يسمح بانتخاب رئيس الدولة لمدى الحياة كما يسمح النظام الإسلامي"⁴. وفي قول المودودي رفضا للفصل بين السلطات: "وأما تصنيف الحكومة إلى ثلاث سلطات: التنفيذية والتشريعية والقضائية، فهذا التصنيف لم يكن في عهد النبي (ص). فهو صلى الله عليه وسلم كان شارعا وكان قاضيا وكان حاكما"⁵.
- وأيّا ما كان الأمر فإنّ "التفكير" في الدولة يحتلّ موقعا مركزيا ضمن اهتمامات خطاب الإسلام الإيديولوجي، وهو خطاب إلحاقيّ يُخضع الدولة، وهي تنظيم اجتماعي اصطناعيّ دنيويّ، لخدمة مبدأ متعال هو خدمة الدين ونشره، وتستمدّ مشروعيتها من مدى حرصها على تطبيق الشرع، وعدّ قيام الدولة الإسلامية، نواة دولة الخلافة، فرضا في الغالب، وينبغي توسّل كل الطّرق لإقامتها، بما في ذلك القوّة الماديّة. غير أن بعضهم يرى أنّ هذه الدولة مستحيلة، ولعلّ هذا ما يفسّر فشل كثير من التجارب، والطابع الكارثي لبعض التجارب الأخرى، لا سيّما بعد "ثورات الربيع العربي". وهو ما يتّضح أكثر بالتعرّف إلى بعض "القيم" والتصورات السياسيّة لمنظري الدولة الدينيّة.

1 - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام الإيديولوجية، مصدر ساق، ص 31

2 - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص 118

3 - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981، ص 101

4 - المصدر نفسه، ص 104

5 - أبو الأعلى المودودي، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر، تر. خليل أحمد الحمادي، الرياض، مكتبة

الرشد، 1983، ص 6

2 دولة الشورى لا دولة الانتخاب والديمقراطية

ميّزت أدبيّات تيارات الإسلام الإيديولوجي الثلاثة: السياسيّ والحزبيّ والجهاديّ بين حاكميّتين: حاكميّة الله صاحب الأمر والنهيّ التي لا يكون للعبد معها الخيرة من أمره، وحاكميّة الجماهير/ حاكميّة الطاغوت. الأولى ممدوحة وتمثّلها البيعة والشورى، والثانية مذمومة وتمثّلها الديمقراطيّة مجسّدة في الانتخاب والاستفتاء العامّ وكلّ ما يوحي بتحكيم الرجال في الشّرع، أو سنّ الجماهير لقوانينهم بأنفسهم، وتعني "حاكميّة الجماهير"، "أي أن يكون أفراد قطر من الأقطار أحراراً فيما يتعلّق بتحقيق مصالحهم الجماعيّة"¹. وبسبب هذه الحرّية في تشريع القوانين التي يقدرّون أنها تحقّق مصالحهم الجماعيّة، عدّت الديمقراطيّة شركاً وكفراً، إذ جعلت "بذلك إلهاً مع الله وشريكاً له في حق التشريع للخلق، وهذا كفر أكبر لا ريب فيه"²، ذلك أنّ الله هو الحاكم الحقّ عن طريق أحكام شريعته، ولا شكّ أنّ هذا باب من أبواب الاستبداد باسم الدّين من جهة، كما أنّه باب من أبواب تكفير المجتمع بعد تكفير الحاكم. وهو توجّه بدأ مع أبي الأعلى المودودي وتابعه فيه سيّد قطب وسائر حركات الإسلام الإيديولوجي. يقول المودودي: "لا تحقّ لهم طاعة الخارجين عن حاكمهم الأصليّ (الله) [يعني الحكّام]، أو قبولهم حكماً في مجريات حياتهم، ومن يفعل ذلك فقد خرج من زمرة المؤمنين الأوفياء، مهما ادّعى الإسلام والإيمان"³.

بناء على ما تقدّم فإنّ الديمقراطيّة مذمومة لأنّها حكم الشعب وحكم الطاغوت حيث لا حكم إلاّ الله، ومقابل ذلك فإنّ "الشورى هي حكم الله تعالى المنزل من فوق سبع سماء"⁴.

أمّا وجه الاختلاف بين نظام الحكم الإسلاميّ (الشورى) والديمقراطية فهو أنّ الأوّل يقيّد الحاكمين والمحكومين بقيود تمنعهم من الانطلاق وراء الأهواء، وتحول بينهم وبين الخضوع للشّهوات، كما أنّه، أعني النّظام الإسلاميّ، "لا يترك مقاييس العدالة والمساواة وغير ذلك من الفضائل الإنسانيّة في يد البشر يرسمون حدودها، فيوسعونها تارة، ويضيّقون منها أخرى نزولاً على أهوائهم وخضوعاً لشهواتهم"⁵.

ومهما يكن من أمر، فإنّ حكم الشورى عند مختلف تيارات الإسلام: السياسيّ والحزبيّ والجهاديّ قد تتوّع بين صيغتين: صيغة الفرض، وصيغة ثنائية هي النّدب أو الاستحباب، على النّحو الآتي:

- عدّها من اعتبرها فرضاً وواجباً "دعامة من دعائم الإيمان، وصفة من الصفات المميّزة للمسلمين، سوى الله بينها وبين الصلاة والإنفاق"⁶. فلا يكتمل الإيمان إلاّ بها، وجعلها " فريضة إسلامية واجبة على الحاكمين

1 - أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنيّة الحديثة، منبر التوحيد والجهاد. دت. ص 17
2 - أبو حمزة البغدادي، لماذا نقاتل؟ ومن نقاتل؟ دت. ص 42
3 - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلاميّة، القاهرة، المختار الإسلامي، ط2، ص 22
4 - أبو حمزة البغدادي، لماذا نقاتل؟ ومن نقاتل؟ مصدر سابق، ص 43
5 - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسيّة، مصدر سابق، ص 103
6 - المصدر نفسه، ص 193. يستند الكاتب إلى [سورة الشورى: 42، الآية 38]

والمحكومين¹. واستند في تقرير هذا الحكم إلى النصّ في عظام الأمور وصغائرها، وتعلّق الإلزام بالحاكم، أمّا المعنيون بالشورى فليسوا الخاصة وحدها كما يذهب إلى ذلك بعضهم، بل الأمة عامّة. يقول عبد القادر عودة: "النص [وشاورهم في الامر] يوجب على الحاكم أن يستشير في كلّ أمر للأمة صغر هذا الأمر أو كبير، فإذا لم يعرض الحاكم الأمر للأمة فقد أخلّ بواجبه"². ويعدّ هذا الرأى الأقرب إلى مفهوم الديمقراطية الحديثة.

• ومنهم من نزلها منزلة الندب والاستحباب لا الوجوب مستندا في ذلك إلى رأي جمهور علماء السلف، كقول بعضهم إنّ "الشورى مندوبة ومستحبة وليست واجبة على الأمير"³. وعدّ آخرون الإلحاق على ضرورة الشورى تأثراً بالغرب المستعمر. يقول عبد القادر بن عبد العزيز: "إنّ الشورى وإن كانت إجماعية فهي غير ملزمة للأمير، وقد أثار المعاصرون جدلا كثيرا حول هذه المسألة بدءا من الشيخ محمد عبده إلى يومنا هذا، والشيخ محمد عبده كان مفتونا بالمدينة الأوربية، هو وتلاميذه من مدرسة اللورد كرومر أول مندوب بريطاني بمصر"⁴.

وتجدر الملاحظة أنّ من قال بعدم وجوبها هي الحركات الجهادية ذات الطابع العسكري لحاجتها إلى الطاعة التامة والانضباط، أما الحركات ذات الطابع السياسي فحافظت على قدر من التشابه مع الديمقراطية تأثرا بقيم العصر. غير أنّ ذلك لم يمنع من إفراغ ذلك التشابه من أيّ معنى، وذلك إمّا بقصر الشورى على الخاصة دون العامة، كما في جواب عبد القادر بن عبد العزيز على سؤال: ما هي الأغلبية المعتبرة شرعا؟ بأنها "أغلبية أهل العلم الذين هم أهل الشورى، لا أغلبية العامة، لأن الله تعالى أمر برد المشكلات إلى أهل العلم، فقال تعالى: (ولو أنّهم ردّوه إلى رسول الله وإلى أولي الأمر منكم لعلمه الذين يستنبطونه منهم)⁵. أو بمعاكسة الأسس والبداهيات التي تنهض عليها فكرة الديمقراطية، ومنها مثلا نزول الأقلية عند رأي الأغلبية، إذ لا تلتفت الشورى إلى هذه القيمة لأنها في نهاية المطاف استبدال لرأي الناس وحكمهم (أفرادا وجماعات لا فرق) بحكم الله، لذلك، ووفق هذه الرؤية، فإنّ للأمير "الحق أن يوافق الأقلية أو الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه"⁶.

1 - المصدر نفسه، ص 194

2 - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مصدر سابق، ص 200

3 - عبد القادر بن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل الله، سلسلة دعوة التوحيد 3، دبت ص 113

4 - المصدر نفسه، ص 116

5 - المصدر نفسه، ص 128. وجمع في موطن آخر بين القول بعدم الإلزام وحصر الشورى في الخاصة، فقال: "فائدة الأغلبية هي الترجيح عندما لا يستطيع الأمير أن يثبت في الأمر برأيه، ولا أن نقول إنها ملزمة له، لما فصلناه من قبل. ويدل على هذا أيضا أن أبا بكر لم يلتفت إلّ المشورة عندما عزم على قتال مانعي الزكاة لما قويت عنده الحجة على ذلك وقد كانت حجة أبي بكر في قتالهم اجتهادية، إذ لم يحضره الرهنّ الوارد في قتالهم". ص 129

6 - أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام الإيديولوجية، مصدر سابق، ص 55

ومن الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية حريّة الرأي والتعبير المفضيين إلى تكوين الأحزاب، وهو أمر تنكره حركات الإسلام الإيديولوجي، ويعود إنكارها إلى أمرين: الأوّل نظريّ: لأنّ الأحزاب نتاج رأي العباد وأهوائهم وهو أمر غير مسموح به، والثاني عمليّ وهو حاجتها إلى الوحدة والانسجام والخوف من الاختلاف والتشتت. ولا نستبعد كذلك أن يكون سبب هذا الموقف نفورا ممّا يعرف عن الأحزاب من نزوع نحو الواقعيّة والبراغماتيّة المفرطة، وهو ما يتجلّى في إلحاح عبد القادر عودة على أنّه "لا يصحّ أن تقوم الشورى على كذب أو غشّ أو خداع أو إكراه أو رشوة، فكل ذلك يحرمه الإسلام لذاته، ومن يفعله في الشورى، فإنّما هو خائن لله، ورسوله، وخائن للأمانة"¹. على أن موقف بعض الحركات لم يخل من البراغماتيّة، إذ تغيّر مواقفها بحسب الظروف ومقدار الاستفادة المتوقّعة، من ذلك أنّ موقف الإخوان المسلمين مثلا من الحزبيّة قد مرّ بمرحلتين: - المرحلة الأولى: رفض الحزبيّة (1929-1976)، المرحلة الثانية: قبول الحزبيّة (1976- إلى اليوم)². ومن وجوه نفور الإخوان المسلمين من الحزبيّة أنّهم لم يرضوا بإطلاق لفظ الحزب على تنظيماتهم وذلك منذ نشأتهم إلى اليوم. وفي هذا يقول البنا مخاطبا أتباعه: "أيها الإخوان: أنتم لستم جمعيّة خيرية ولا حزبا سياسيا ولا هيئة موضعية لأغراض محدودة المقاصد. ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة فيحييه بالقرآن"³. ولا مرء في أنّ شعار رفض التحزب على أسس دينيّة ترفعه أيضا قوى وتيارات غير دينيّة ولكن من منطلقات مخالفة، ومن أجل أهداف مغايرة، إذ ترى أنّ ذلك يدخل "الدين في معركة السلطة، وهذا يكفي ليخرجه من حيّزه الطبيعي: المجتمع والفرد، بل ليحوّله من مبدأ توحيديّ جامع للمجتمع والأمة إلى سبب للنزاع والفرقة والشقاق"⁴. وقد أجمل المودودي كلّ ما به تختلف تصوّرات الأصوليّة المتعلّقة بالدولة مع تلك التي تبناها الفكر الحديث في قوله: "1- إنّنا نقدّم مبدأ التسليم وطاعته بديلا عن العلمانيّة. 2 - ونقدّم مبدأ الإنسانيّة العالميّة بديلا عن القومية المحدودة الضيّقة. 3- ونقدّم مبدأ سيادة الله وخلافة المؤمنين بديلا عن مبدأ سيادة الشعب أو حاكميّة الجماهير"⁵.

¹ - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسيّة، مصدر سابق، ص 201

² - فؤاد عبد الرحمن البنا، الإخوان المسلمون والسلطة السياسيّة في مصر، مرجع سابق، ص 208، 214. للتوسّع، انظر كذلك: Kepel, Gilles, *Le prophète et pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Paris, Editions La Découverte, 1984

³ - حسن البنا، رسائل الإمام الشهيد، مصدر سابق، ص 71. يفضلون بدلا من ذلك تسمية تنظيماتهم بالجمعيّة والحركة... ربما نفورا مما توحى به الآية فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ [المؤمنون: 53/ ن الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ [الروم: 32/ وفاطر: 35، آية 6، والمجادلة: 58، آية 19. من ذم للحزبيّة]

⁴ - عبد الإله بلقزيز، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 120

⁵ - أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنيّة الحديثة، منبر التوحيد والجهاد، مصدر سابق، ص 19

وصفوة القول، فإنّ الدولة التي تسعى تيارات الإسلام الإيديولوجي إلى بنائها أو أسلمة القائم منها، هي دول تسمّى إسلامية، ولكنها مجرد تمهيد لدولة الخلافة، وهي مشروعة بقدر ما تطبق الشريعة الإلهية، ولكنها ليست الدولة المنشودة، إذ الدولة المشروعة حقاً هي دولة الخلافة التي تتجاوز ذاتها بنشر كلمة الله جهادا واجتهادا في الدّاخل والخارج، وتستمدّ مشروعيتها من خدمة هدف يقع خارجها، فيحيلها إلى لا دولة كما يقول عبد الله العروي. وحكم قيام هذه الدولة الجوب، وقيمها تختلف عن قيم الدولة الحديثة، بل تعاكسها. وقد شكك بعضهم في إمكانية قيامها بوصفها دولة مستحيلة، كما أشار إلى ذلك وائل حلاق الدولة¹.

3 دولة المؤمنين لا دولة المواطنين

الرّابطة الدّينية هي الرّابطة الوحيدة التي يُعتدّ بها لأنها الوحيدة التي تتّصف بالشرعية عند منظري الإسلام الإيديولوجي بمختلف اتجاهاته، أمّا ما عداها من العلاقات والرّوابط بين الأفراد والجماعات، فهي علائق وروابط جاهلية وباطلة. وهو ما عبّر عنه أحد منظري الإسلام الجهادي بقوله: " الرابطة الشرعية التي تربط بين المسلمين هي رابطة الانتماء لدين الإسلام، ولهذه الرابطة تبعات كالتعاون والتعاطف والنصرة وغيرها، ولإضعاف هذه الرابطة وبالتالي تفتيت وحدة المسلمين وتفريق شملهم اخترع الكافرون روابط بديلة"². ويعني عبد القادر بن عبد العزيز بها، كما قال عقب هذا الشاهد مباشرة: الوطنية والقومية وروابط أخرى موصوفة بالجاهلية أيضا كاللغة الواحدة واللون والمصالح المشتركة والتاريخ المشترك ووحدة المصير... وقد تابع في هذا الموقف سيد قطب، ومن قبله مؤسس جمعية الإخوان المسلمين حسن البنا الذي أكد على الرابطة الروحية الدّينية في مقابل الرّوابط الجغرافية والعرقية واللغوية... مبيّنا أنّ: "الأخوة الإسلامية جعلت كلّ مسلم يعتقد أنّ كل شبر من الأرض، فيه أخ يدين بدين القرآن الكريم قطعة من الأرض الإسلامية العامة التي يفرض الإسلام على كلّ أبنائه أن يعملوا لحمايتها وإسعادها (...). فكان من ذلك أن اتسع أفق الوطن الإسلاميّ وسما عن حدود الوطنية الجغرافية والوطنية الدّينية إلى وطنية المبادئ السامية والعقائد الخالصة الصحيحة"³.

1 - راجع: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة، ومأزق الحداثة الأخلاقي، تر. عمرو عثمان، مرا. تائر ديب، الدوحة، المركز العربي للبحوث ودراسة السياسات، ط1، 2014.

2 - عبد القادر بن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل الله، مصدر سابق، ص 305

3 - حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مصدر سابق، ص33. انظر كذلك في المعنى نفسه: "أما وجه الخلاف بيننا وبينهم هو أنّنا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالنّجوم الأرضية والحدود الجغرافية. فكّل بقعة فيها مسلم يقول (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وطن عندنا له حرمة وقداسته وحبه والإخلاص له والدعاد في سبيل خيره، وكل المسلمين في هذه الأقطار الإسلامية الجغرافية أهلنا وإخواننا نهتم لهم ونشعر بشعورهم ونحس بإحساسهم. ص11.

وهكذا، ترتسم ملامح وطن افتراضي له مرجعية واحدة هي العقيدة، وقرابة وحيدة هي قرابة الإيمان، وهو وطن متحرك الحدود، غير محدد النجوم. وبهذا تتداخل المفاهيم ويلتبس معهود الدلالات. ولئن سبق البنأ والمودودي بالإشارة إلى هذه المعاني فإن التأكيد عليها قد انضح بصورة أجلى مع سيد قطب، ومنه قوله: "وطن المسلم الذي يحن إليه ويدفع عنه ليس قطعة أرض، وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم، وعشيرة المسلم التي يأوي إليها ويدفع عنها ليست قرابة دم..."¹. وقد تجاوز تحديد الوطن إلى تحديد ضده "خارجه" وفق ثنائية دار الحرب ودار السلام ملتزما بالمنطلقات نفسها في قوله: "كل أرض تحارب المسلم في عقيدته (...)" فهي "دار حرب"، ولو كان فيها أهله وعشيرته وقومه وماله وتجارته... وكل أرض تقوم فيها عقيدته وتعمل فيها شريعته، فهي "دار إسلام" ولو لم يكن له فيها أهل ولا عشيرة، ولا قوم ولا تجارة"². فلا عجب بعد هذا أن تتم الدعوة إلى الوطن العالمي (الدولة الإسلامية العالمية) والجهاد المعولم والمؤمن/المجاهد الجوال... وهي تصورات وجدت في العولمة خير معين، فكان تبادل المنافع والخدمات.

وانصب التصنيف وفق معيار العقيدة، أي وفق ثنائية الكفر والإيمان، والولاء والبراء المتفرعة عنها، على أفراد المجتمع الواحد، فكان أن سقطت كل القيم الحديثة أو أفرغت من معناها. فلم يعد للمساواة ولا للعدل ولا للحرية... من معنى، إذ جميعها يمر عبر "مصفاة" العقيدة، فلا مساواة بين المؤمن والكافر، ولا عدل ولا حرية إلا للمؤمن... وهكذا تتبلور دولة المؤمنين التي لا حقوق فيها إلا للمؤمن الذي تم تحديده بدقة من منظور محدد ضيق، أي كما يفهمه منظرو الإسلام الإيديولوجي، فلا يتسع "للمسلم العادي" مثلا، وإلى الحد الذي يعتبر معه "الكافر" غير جدير بالتمتع بنعم الله في أرضه، بل غير جدير بالحياة أصلا. ويعود هذا التشدد والتأسيس للعنف داخل الوطن الواحد إلى الظروف التي حقت بنتظيرات المودودي. وهي ظروف الانفصال عن الهند، والتأكيد على مظاهر التمايز والاختلاف سبيلا للتجيش والتحصيد. يقول المودودي: "الله وحده مالك هذه الأرض. وحق سكانها واستغلالها والإفادة منها. والتصرف في ملكيتها لا يمنح إلا لمن أطاع أمر مالکها، واتبع قانونه الشرعي. أما من أعرض عنه واتخذ هزوا ولم يمتثل له فهو ظالم غاصب باغ و(...) الحق أن من عتوا عن أمر الله، وخرجوا عليه، وحادوا عن طريق تطبيق قانونه والسير على هديه لا حق لهم على الإطلاق في الحياة على وجه أرض الله. لكنها عناية الله الكبرى وحلمه اللامحدود أن يملي لهم"³.

¹ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص 12. ويقول أيضا في الصفحة نفسها: "هذا هو وحده الإسلام، وهذه هي وحدها دار الإسلام... لا الأرض ولا الجنس، ولا النسب، ولا الصهر، ولا القبيلة، ولا العشيرة".

² - المصدر نفسه، ص 17

³ - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص 32

هكذا تتضح سمات وطن العقيدة، وتتبلور سمات دولة المؤمنين لا دولة المواطنين. وكلاهما، أعني الملامح والسمات تعكس رؤية متشددة وتصلبًا ذهنيًا لا يفتح على سائر الروابط التي تنشأ بفعل التاريخ وقواعد الاجتماع الإنساني حتى لو كانت تلك الروابط وهذه السمات لا تنال من منزلة الدين في الدولة والمجتمع، ولا من ضمان ممارسته الحرّة في حياة الناس. يقول البنا: "الإخوان المسلمون لا يؤمنون بالقومية وبهذه المعاني وبأشباهاها ولا يقولون فرعونية وعربية وفينيقية وسورية ولا شيئًا من هذه الألقاب والأسماء التي يتنازب بها الناس".¹

وتتجلى نتائج اختيار دولة المؤمنين على دولة المواطنين في الموقف من الحكام، ومن الشركاء في الوطن. فقد كان معيار الإيمان والكفر هو الفيصل في تصنيف أولئك الشركاء، على أنه من الدقة القول إن قوة حضور هذا المعيار وتواتره قد عرفت نسفا تصاعديًا منذ بدايات ظهور تيار الإسلام الإيديولوجي متأثرًا بالظروف العامة والخاصة التي حفت ببلورة مختلف مواقفه. من ذلك مثلًا أنّ المودودي قد أضاف على التوبة من الكفر وعلى حرية المعتقد معنى خاصًا جدًا لا يخلو من تناقض، لا يمكن تفهّمه إلا في سياق الصراع مع الآخر البوذي/الهندي، ومع القوى الداخليّة التي كانت تحاول تشكيل ملامح الدولة الناشئة (الباكستان) سنة 1947. يقول المودودي: "إنّ توبة الكافرين وانتهاءهم لا يقصد به رجوعهم عن كفرهم وشركهم، بل إقلاعم وأوبتهم عن الفتنة".² فالكافر، وفق هذا التعريف، حرّ في ما يعبد، وهو موقف يوجي بقبول الاختلاف، غير أنّ الاستدراك الذي تلا هذا التعريف قد أفرغه من محتواه، إذ هو مشروط بالأحداث ما من شأنه أن يلحق أذى بغيره أو بالمجتمع. أو ما سمّاه فتنة. والمصطلح، كما هو واضح، في غاية الغموض والضبابيّة بحيث يمكن أن يعدّ كلّ فعل أو قول، مهما كانت بساطته، فتنة. يقول المودودي مؤكّدًا: "لا حقّ له [أي للكافر] أبداً في أن يعرض عن القانون الإلهي، وينفذ قوانين باطلة في أرض الله، ويجعل عباد الله عبيداً لغير الله لأن هذه الفتنة لا يحوها إلا السيف".³

وظهر في مرحلة ثانية ميل أوضح إلى التكفير، ولكن دون تعيين موضوعه (مجتمعات وحكّام)، يقول عبد القادر عودة: "البلاد الإسلاميّة كلها ليس فيها بلد واحد يقيم حكم الإسلام ويخضع له في كل الشؤون بالرغم من أنّ حكّامها وأغلب سكانها من المسلمين".⁴ ويضيف الكاتب في الصفحة نفسها: ولا يكفي أن يكون الحكام مسلمين بل يجب عليهم أن يتحاكموا إلى الإسلام ويتخذوا القرآن دستوراً لهم. وصار التكفير أكثر وضوحاً وصرامة وشمولاً للمجتمع والحكّام معاً مع سيّد قطب ومنظري الحركات الجهاديّة، فقد نعتوا الواقع المعاصر بالجاهلية، وباتت هذه الصفة صالحة للانطباق على حالات كثيرة متشابهة مهما تغيّرت الأزمنة، وتظهر المبالغة، التي يبرزها الوضع

¹ - حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، مصدر سابق، ص 12

² - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلاميّة، مصدر سابق، ص 25

³ - المصدر نفسه، ص 25

⁴ - عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسيّة، مصدر سابق، ص 85

الشخصي الخاص الذي أطلق فيه سيد قطب الوصف، في اعتباره الجاهلية المعاصرة أشد من الجاهلية الأولى. يقول سيد قطب: "نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم. عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية"¹.

والملاحظ أنّ تكفير الحكّام سابق على تكفير المجتمع، وإن كان ذلك مقدّمة تتطوي ضرورة على هذا. والمرور من تكفير الحكّام إلى تكفير المجتمع لم يكن سوى مسألة وقت وشروط مواتية. فـ "رغم اتساع الفارق بين نظرتي البنّاء وسيد قطب إلى الحكومات، بشكل أقلّ، وإلى الشّعوب - بشكل أكبر - رأى أحد كتاب الإخوان خارج مصر اتفاق الشهيدين في الحكم على الأنظمة المعاصرة بأنّها جاهلية، لأنّها تحكم بغير ما أنزل الله"². أما مع "منظري" الحركات الجهادية فقد أصبح التكفير والحكم بالردة صريحا شاملا ولأسباب واهية. يقول صاحب كتاب "الفريضة الغائبة": إنّ "حكّام العصر قد تعددت الأبواب التي خرجوا بها من ملّة الإسلام"³. أو قوله في وضوح أشدّ: "حكّام هذا العصر في ردة عن الإسلام (...)، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلى وصام وادّعى أنه مسلم"⁴. وعلى هذا التكفير، واستنادا إليه، يتمّ تشريع وجود التّنظيمات الجهادية، وتبرير أفعالهم العنيفة القاسية في مواجهة الدّولة بحكّامها ومواطنيها.

خلاصات

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ التفكير في الدّولة والعلاقة بينها وبين الدّين من القضايا المركزيّة في أدبيّات الإسلام الإيديولوجي بتلويحاته الثّلاث: السياسي والحزبي والجهادي . وهو أمر يبدو مجافيا لما تدّعيه التّيّارات الدّينية من توجّه نحو الآخرة، غير أنّه كثيرا ما تُلمس، لتبرير هذه المفارقة بين بعض القواعد والصّيغ الفقهيّة، كقولهم: ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب...

والدّولة المشروعة عندهم غير الخلافة الشرعيّة، إذ الأولى هي فقط تلك التي تطبّق الشريعة، أما الثّانية فهي التي تتبنّى الجهاد في الدّاخل والخارج من أجل إعلاء كلمة الله، ويرى القائمون عليها بأنّها عليها أن تخدم هدفا نبيلًا خارجها، فيحوّلها شيئا فشيئا إلى لادولة. ويُعدّ منظرو الإسلام الإيديولوجي الدّولة الإسلاميّة مجرد نواة

1 - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص 17

2 - فؤاد عبد الرحمن البنّاء، الإخوان المسلمون والسلطة السياسية في مصر. مرجع سابق، ص 148. يقصد محمد عبد القادر أبو فارس صاحب كتاب: منهج التغيير عند الشهيدين حسن البنّاء وسيد قطب. عمان، 1418هـ.-

3 - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مصدر سابق، ص 5

4 - المصدر نفسه، ص 6

لإقامة دولة الخلافة والدولة الإسلامية العالمية. ويلاحظ بعض النقاد لا واقعية هذه الدولة بل استحالتها، وزيف الاعتقاد بوجود علاقة ما بين الإسلام بوصفه عقيدة وبين الدولة. ولما كان معيار مشروعية الدولة هو خضوعها للحاكمية الإلهية، فإن الإسلام الإيديولوجي يعد الديمقراطية كفرا بوصفها حاكمية الجماهير وعبودية للعباد وللهمى، وي طرح بدلا من ذلك أسلوب الشورى، ولكن دون أن تكون هذه الشورى ملزمة للحاكم، ولا شاملة للعامّة بل مقتصرة على الخاصّة. وبناء على ما تقدّم، فإنّ دولة الإسلام الإيديولوجي المنشودة هي دولة المؤمنين لا المواطنين المتساوين في الحقوق والواجبات، وجميع العلائق بين أفرادها، سوى علاقة الدين، هي علائق باطلة غير ذات مشروعية، والوطن الحقيقي لا علاقة له بالجغرافيا ولا بصلات الدم واللغة والتاريخ، بل أينما وجد مؤمن فذاك وطن المسلم، وله حقّ الدّعاء والنّصرة والحماية والنّضامن في المنشط والمكره... ومما له علاقة بالقيم الاجتماعية والسياسية حرّية المعتقد، ولهذا المفهوم معان ودلالات خاصّة، فتّيار الإسلام الإيديولوجي يقرّ بحرية المعتقد، ولكنّه يحيطه بشروط تفرغه من كل جدوى أو معنى، كأنّ لا يثير "المخالف في العقيدة" الفتنة، ولا يكرّس العبودية لغير الله، وحكم العباد للعباد. وهكذا تمّ التأسيس لدولة المؤمنين. فالمواطن الحقيقي هو المؤمن وحده. ويلاحظ أنّ التّكفير قد تدرّج في نسق تصاعديّ، من التّلميح إلى التّصريح، ومن تكفير الحكّام إلى تكفير الحكام والمجتمع معاً، ولهذه المواقف المتشدّدة دائما سياقات عامّة ودوافع ذاتية يمكن تفهّمها. ولا شكّ أنّ مآزق تيار الإسلام الإيديولوجي وفشله في إرساء علاقة سوية بين الدين والدولة إنّما يكمن في جملة هذه النّصوّرات السياسية.

المصادر والمراجع

* المصادر

- البنا، حسن، رسائل الإمام الشهيد، د.ت
- بن عبد العزيز، عبد القادر، رسالة العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل الله، سلسلة دعوة التوحيد 3، د.ت
- عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981
- فرج، محمد عبد السلام، الفريضة الغائبة، د.ت.

- قطب، سيّد، معالم في الطريق، بيروت- القاهرة، دار الشروق، ط6، 1979.
- المودودي، أبو الأعلى - الإسلام والمدنيّة الحديثة، منبر التوحيد والجهاد. د.ت.
- حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر، تر. خليل أحمد
الحامدي، الرياض، مكتبة الرشد، 1983،

- الحكومة الإسلامية، القاهرة، المختار الإسلامي، ط2، 1980

- نظرية الإسلام الإيديولوجية، دمشق، دار الفكر، ط3، 1967

- ناجي، أبو بكر، إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمة، مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة.
دون تاريخ: -<https://www.aldorar.net/2015/07/book-idart-twsh-abu-bakr-naji-.html>
بتاريخ 20 مارس 2019. ص11

* المراجع

- علي أومليل، الإصلاحية العربية، والدولة الوطنية، بيروت، دار التنوير، الدار البيضاء، المركز الثقافي
العربي، ط1، 1985

- بلقزيز، عبد الإله، الدين والدولة في الاجتماع العربي الإسلامي، سلسلة السياسة والدين (1)، بيروت،
منتدى المعارف، ط1، 2015

البنّا، فؤاد عبد الرحمن، الأخوان المسلمون والسلطة السياسية في مصر (دراسة تحليلية لرؤيتهم وموقفهم
من السياسية والعوامل التي حالت دون وصولهم إليها)، جامعة أفريقيا العالمية، مركز الدراسات والبحوث
الأفريقيّة د.ت.

- حاج حمد، محمد أبو القاسم، الحاكمية، مرا. محمد العاني، بيروت - لندن، دار الساقى، 2009

- العروي، عبد الله - مفهوم الإيديولوجيا، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993

- مفهوم الدولة، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط8، 2006.

- محمد عبده أبو العلا، الأصولية الإسلامية والإيديولوجيا السياسية، ضمن مؤلف جماعي: الدولة والدين في
الفكر العربي المعاصر، سلسلة ملفات بحثية، تقديم وتنسيق د. الطيب بوعزة، ود. يوسف بن عديّ، مؤمنون
بلا حدود، [www. Mouminoun.com](http://www.Mouminoun.com) 3 سبتمبر 2016

* المراجع الأعمية

- Ansary, Abdou Filali- *L'islam est-il hostile à la laïcité* Paris, 2^{ème} éd. Le
Fennec.1999

- Beaud, Olivier « *ÉTAT* », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 20 mars 2019. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/etat/>

- Berger, Peter, *La religion dans la conscience moderne*, Paris 1971,
- Capereau, Louis, *L'invasion laïque*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1935
- Cox, Haryey, *La cité séculère, Essai théologique sur l'urbanisation et la sécularisation*. Paris, Tournai. 1968
- Kepel, Gilles, *Le prophète et pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Paris, Editions La Découverte, 1984.