



الإسلام السياسي في الفكر الحداثي: مؤسسة مؤمنون بلا حدود نموذجاً

Political Islam in Modernist Thought: A Case Study of Mominoun Without Borders Foundation

Sameer Abo Ayash,^a & Ali Ali Gobaili Saged^b

^a Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia

^b Department of Al-Quran and Al-Hadith, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia

saged@um.edu.my (corresponding author); ayyash.sameer2012@gmail.com

Received Date:
9 February 2026
Accepted Date:
9 July 2026
Published Date:
31 July 2026

Abstract

This study aims to shed light on the thorny relationship between the “Mominoun Without Borders” (Believers Without Borders) Foundation and political Islam, clarify the Foundation’s most important ideas regarding political Islam, and identify the real reason behind its intense attacks on political Islam movements. The Foundation has dedicated the majority of its articles and research to criticizing political Islam, highlighting its negative aspects and shortcomings in Islamic work, and examining its perspective on heritage—considering Islamic heritage a rich material from which the Mominoun Without Borders Foundation launched its critique of religion. What is apparent from the Foundation’s articles and research dedicated to criticizing political Islam is that it does not mean by “political Islam” that there is an Islam that calls for politics; rather, its target is the Islamic movements operating in Arab and Islamic societies. The strange thing is that the institution itself falls into the exact same criticisms it directs at political Islam. The institution accuses Islamic movements of hiding behind religion, using religion as a tool to cover up their shortcomings, personal goals, and material interests, and being subordinate to external parties. This research followed the descriptive methodology by describing the ideas of modernists—represented by the Mominoun Without Borders Foundation—regarding political Islam and the movements that represent this trend. This was followed by an analysis of the texts presented by the Foundation concerning political Islam on its website, as well as in the books it publishes in public libraries and on electronic websites. This research relied directly on the Foundation’s publications on the internet, whether readable or audiovisual. This research did not rely on interviews due to the geographical distance

between the Foundation's location and the State of Qatar, nor did use questionnaires because data on the research topic is abundantly available on the Foundation's website. Through this approach, the researcher arrived at the desired results of the research.

Keywords: Islam, political Islam, Islamic movements, Mominoun Without Borders, modernism, Islamism

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على العلاقة الشائكة بين مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" والإسلام السياسي. وتوضح أهم أفكار المؤسسة تجاه الإسلام السياسي، والوقوف على السبب الحقيقي لهجوم المؤسسة المكثف على حركات الإسلام السياسي حيث خصصت المؤسسة أغلب مقالاتها وأبحاثها لنقد الإسلام السياسي وإظهار جوانبه السلبية وقصوره في العمل الإسلامي ونظرته للتراث باعتبار التراث الإسلامي مادة دسمة انطلقت منها "مؤسسة مؤمنون بلا حدود" لنقد الدين. والظاهر من مقالات المؤسسة وأبحاثها التي خصصتها لنقد الإسلام السياسي أنها لا تقصد بالإسلام السياسي أن هناك إسلاما يدعو للسياسة، وإنما هدفها الحركات الإسلامية التي تعمل في المجتمعات العربية والإسلامية. والغريب في الأمر أن نفس الانتقادات التي توجهها المؤسسة للإسلام السياسي تقع فيها المؤسسة حيث تتهم المؤسسة الحركات الإسلامية بالتخفي خلف الدين واستخدام الدين كأداة للتغطية على جوانب قصورها وأهدافها الشخصية ومصالحها المادية، وأنها تتبع لجهات خارجية. اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي وذلك من خلال وصف أفكار الحداثيين ممثلين بمؤسسة مؤمنون بلا حدود للإسلام السياسي والحركات التي تمثل هذا الاتجاه، ثم تحليل النصوص التي أوردتها المؤسسة عن الإسلام السياسي في موقعها على شبكة الانترنت وفي كتبها التي تنشرها في المكتبات العامة وفي المواقع الإلكترونية. اعتمدت بشكل مباشر على مؤلفات المؤسسة على شبكة الانترنت سواء كانت مقروءة أم مسموعة، ولم أعتمد على المقابلات بسبب بعد مكان المؤسسة عن دولة قطر ولا على الاستبيان أيضا بسبب أن البيانات متوفرة بكثرة في موضوع البحث على موقع المؤسسة على شبكة الانترنت، وبهذا توصلت إلى النتائج المرجوة من البحث.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الإسلام السياسي، الحركات الإسلامية، مؤمنون بلا حدود، الحداثة، الإسلامية

Cite as: Abo Ayash, S., & Saged, A. A. G. (2026). Political Islam in Modernist Thought: A Case Study of Mominoun Without Borders Foundation. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 115–143.

المقدمة

وقعت المؤسسة في الكثير من الأخطاء وهي تمارس نفس الأخطاء التي تتهم بها الإسلام السياسي. ففي تحقيق صحفي على موقع الجزيرة نت بتاريخ ٢٠١٨/١١/١٩ والذي قامت به منصة ميدان يؤكد معدو التحقيق الصحفي أن دولة الإمارات العربية المتحدة ممثلة بولاية أبو ظبي قامت بإنشاء هذه المؤسسة ودعمها بكل الوسائل ومن أهمها الأموال. وأن هدفها الأكبر من إنشاء هذه المؤسسة هو نشر دين جديد على أسس ومعايير ترى الامارات أنها المعايير التي تغير الواقع العربي تغييراً جذرياً يبدأ برفض الإسلام السياسي، والكفر بالثورات ومعارضة الأنظمة الحاكمة، ونشر اتجاه موجه في المجال العقدي، وصنع دين حديثي جديد غير فاعل في المجتمعات وقضايا الأمة.

فهذه الأخطاء هي نفسها وغيرها كثير قد وقعت فيها المؤسسة بحسب مراقبين ومختصين في المؤسسات والهيئات. وهذا يدعو القائمين على المؤسسة لتوضيح وجهة المؤسسة الحقيقية وعدم التخفي خلف جدار الدين حيث أن الإشكالية التي تواجه المؤسسة أنها تطرح عدة أطروحات في مجال العقيدة الإسلامية وفي المجال الديني والسياسي. وهناك فارق هائل بين الرؤية والرسالة والأهداف التي تزعم المؤسسة أنها تعمل لأجلها، وبين المواد التي تطرحها المؤسسة وتطبق من خلالها أفكارها على أرض الواقع. فرؤية المؤسسة ورسالتها وأهدافها توهم القارئ أنها مؤسسة إسلامية دينية هدفها اخراج المسلمين من الإشكالات والأزمات التي يعيشها العالم الإسلامي، وإصلاح الواقع الديني والسياسي والإشكالات في المجتمعات. لكن تطبيق المؤسسة لهذه الأفكار على أرض الواقع يستعين بالفهم الغربي لكثير من المصطلحات مثل مصطلح الحداثة.

وقد انتهجت المؤسسة حسب رأي المراقبين والدارسين لمنهجها عدة أساليب في الوصول لأهدافها ومنها إقامة المؤتمرات. وفي واقعة مثيرة للجدل في إحدى المؤتمرات التي كانت المؤسسة تنوي عقدها في الأردن بعنوان " حقيقة الله"، انسدادات المجتمعات الإسلامية والسرديات الإسلامية الجديدة". والذي ألقته السلطات الأردنية في الثلاثين من أكتوبر سنة ٢٠١٨ لأنه تضمن -بحسب بعض المراقبين- عناوين صادمة للمجتمع، وهو ما أجج الانقسام حول الموقف من المؤتمر بشكل خاص، ومن المؤسسة بشكل عام. فعنوان هذا المؤتمر وغيره الكثير من اللافتات في فكر المؤسسة وأدبياتها يعطي صورة حقيقية لهذه المؤسسة ويبين أهدافها. ونحن هنا لسنا في معرض توضيح أفكار المؤسسة في الشأن العام وانتقادها، بل سنركز على كلامها حول الإسلام السياسي ثم وزن هذا الكلام مع أدبيات المؤسسة وفكرها وهل هو يتوافق مع ادعاءاتها حول تخليص المجتمعات من المشكلات التي تواجهها في مجال السياسة والاقتصاد والثقافة والدين أم هي تحتاج إلى إصلاح وجهتها وأهدافها ونواياها تجاه العالم العربي والإسلامي.

تمهيد حول نشأة مؤسسة مؤمنون بلا حدود

قد يتساءل القارئ في العالم الإسلامي ما الذي جمع الحداثيين مع اليساريين في تحالف مع التصوف الإسلامي ليصبحوا نداءً وعدواً للإسلام السياسي، والحقيقة أن مسألة التحالفات لا يمكن توقعها في زمن من الأزمنة بل يمكن أن تتم في أي لحظة من الزمن، وقد تحدث بين أناس لم نفكر يوماً بأنهم سيتحالفون مع بعضهم البعض، وهذا التحالف الذي نتحدث عنه هنا هو تحالف بين اليسار الإسلامي (نصر حامد أبو زيد، ٢٠٠٤، ص ٧٠) والتصوف الإسلامي، في تحالف جديد ضد الإسلام السياسي، وقد بدئها الحداثي حسن حنفي حيث ابتدع فكرة لمحورية التصوف في التراث الإسلامي وإمكانية تجديد الخطاب الديني من خلاله، خاصة بعد قيام ثورات الربيع العربي، والهدف من الفكرة تجميع شتات مفكري التيار الحداثي وإنشاء تحالف مع التيار الصوفي، خاصة أن الحداثيين يطلقون على أنفسهم مسمى اليسار الإسلامي فهم يدعون لتجديد الدين لكن برؤية جديدة ووسائل جديدة تكون على

مقاس الغرب وتتشبه به، وترد على أفكار الإسلام السياسي كما أسموه، وفكرة تحالف اليسار الإسلامي مع التصوف الإسلامي جاءت بعد إنشاء مؤسسة طابة والمشراف عليها عبد الله بن بية الصوفي مفتي الامارات العربية المتحدة، وأحمد الطيب شيخ الأزهر، وعلى غرار مؤسسة طابة جاء إنشاء "مؤسسة مؤمنون بلا حدود" في عام ٢٠١٣ لتكون القوة الضاربة فكريا ضد الإسلام السياسي ونلاحظ أن الطرفين لهما نفس الرأي ضد الحركات الإسلامية فتراهم ينتقدون المنهج الحركي في الدعوة الإسلامية وينتقدون تدخل الإسلاميين في الدول العربية في الحكم والسياسة، ولا يقنعنا هنا نفي محمد العاني مدير عام المؤسسة عدم تدخل المؤسسة في السياسة واقتصارها على الجانب الديني والعقدي بل هي تدخلت في السياسة بحد مبالغ فيه فمعظم المقالات والدراسات المنشورة على موقع المؤسسة على الانترنت وتطبيقات مواقع التواصل الاجتماعي تتحدث عن السياسة وعلاقة الإسلام السياسي بالسياسة والحكم ويتحدثون فيها عن الديمقراطية والأنظمة الحاكمة والحالة السياسية في العالم العربي والإسلامي، ووجود شخصيات في إدارة المؤسسة أو طاقم كتابها ومؤلفيها يدل على ذلك منهم على سبيل المثال لا الحصر حسن حنفي العدو للدود للحركات الإسلامية والداعي صراحة للاتحاد مع الماركسية في مجلته اليسار الإسلامي التي أطلقها عام ١٩٨١، ومحمد أبو القاسم الحاج مؤلف كتاب المأزق الأصولي، ومنتصر حمادة مريد الطريقة القادرية البوتشيشية مؤلف كتاب "الإسلاميون المغاربة واللغة السياسية"، و"قراءة في نقد الحركات الإسلامية" و"زمن الصراع مع الإسلام" وبإمكان القارئ الرجوع لموقع المؤسسة على شبكة الانترنت ليرى مثل هذه المؤلفات يعج بها موقع المؤسسة.

والذي يلاحظه المطلع على هذا التحالف مخاطره المتعددة على المجتمعات الإسلامية والعربية، وأولها هو اعتبار التراث الغربي بكل ما يحمله من سوءات ومصائب متداخلاً مع التراث الإسلامي حيث قام هذا التحالف بالتغني بالتراث الغربي، فوفق رأي أبرز مفكر في هذا التحالف حسن حنفي بأن القرآن الكريم حركة تاريخية جماهيرية ثقافية حضارية اجتماعية سياسية تقوم على ثلاثة أصول: (التراث القديم، والتراث الغربي، والقرآن الكريم)، فهذا الخطر محقق بتراث الأمة الإسلامية كله فهو يستهدف الجانب العقدي النظري والأصولي عند المسلمين وثاني هذه الأخطار هو الخطر العملي الحركي حيث ركّز هذا التحالف على الإسلام السياسي كعدو له ولم يهاجم إلا هذا التوجه فقط توجه الإسلام السياسي ولا يكتفون بنقده فقط بل عملوا على الاستقواء ببعض الأنظمة والكيانات السياسية لشيطنة هذا التّيار ومحاولة التخلص منه كما حدث في مصر وتونس بعد ثورات الربيع العربي وفشلها، وقد استخدم تيّار اليسار الإسلامي تيّار التصوف السياسي استخداماً سيئاً في هذا المجال إذ قاموا بإقحام محورية التصوف في التراث الإسلامي في هذه المواجهة مع الإسلام السياسي، لأنّ هدف التيارين مشترك فيما بينهم وهو عدائهم لتيّار الإسلام السياسي فلذلك كان تشكيلهما لمؤسستين تخدمان نفس الهدف وسيلة لمجابهة حركات الإسلام السياسي، مؤسسة طابة ورئيسها عبد الله بن بيّة، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود ورئيسها محمد العاني، وتدعمهما دول عربية لها نفس الهدف بسبب خوفها من ضياع الحكم منها بسبب تمدد الحركات الإسلامية ووصولها للحكم في عدة دول عربية.

أولاً: مفهوم الإسلام السياسي

إنّ القارئ عندما يقرأ هذا المفهوم يبدو له لأول وهلة كما يظنّ العامّة من القرّاء أن هذا المفهوم قد أطلق على نوع محدد من الإسلام وهو الذي يعتم بالسياسة ويدرسها ويقوم على نشر ثقافة سياسية على أساس الإسلام، لكن هذا المفهوم ظهر حديثاً لوصف مجموعة من حركات إسلامية أطلقت مجموعة من البرامج أولها وأهمها استئناف الحياة الإسلامية من خلال مجموعة وسائل من أهمها المشاركة السياسية في البرلمانات العربية والمجالس البلدية والنقابات المهنية، وأن هذه الحركات تؤمن أن الإسلام ليس مجرد ديانة فقط وإنّما هو نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي، وتنموي، وعسكري، لبناء دولة المؤسسات، وقد تبادر هذا المفهوم في أذهان

الناس منذ اندمجت جماعة الاخوان المسلمين في المجتمعات وشاركت في عدة أنشطة سياسية واجتماعية وانتشرت في مؤسسات المجتمع المدني في الدول العربية، وسيتبين لنا من خلال هذه الدراسة عدة أخطاء وقعت في اطلاق هذه المسميات على الحركات الإسلامية ووصفها بهذا الوصف من قبل الحداثيين وعلى رأسهم مؤمنون بلا حدود.

فبحسب رأي الدكتور مصطفى محمود فإن مفهوم الإسلام السياسي ظهر مع ظهور الغزو الفكري للغرب على بلاد المسلمين، فقد أغرق الغرب العالم العربي والإسلامي بعدة مناهج غربية الاشتراكية والليبرالية والشيوعية، فمفهوم الإسلام السياسي ظهر كمفهوم مناوئ لهذه المناهج في بداية الأمر ثم أصبح مناوئاً للمناهج المخالفة التي تعمل ضد الإسلام مثل العلمانية.

وبحسب المفكر الحداثي عبد المجيد الشرفي "لا يمكننا أن نحدد مفهوم الإسلام السياسي إلا بعد استحضار الخلفية التاريخية البعيدة التي كانت فيها المؤسسات المجتمعية بحاجة إلى مبررات دينية، وإلى هذه المرجعية التاريخية القريبة أي ما يتعلق بنشأة الدولة الحديثة في منطقتنا، هاذان العاملان هما الخلفية التي ينبغي أن يستحضرها كل من يفكر في وضع الإسلام السياسي في منطقة من المناطق العربية أو الإسلامية، ثم بعد ذلك حدد الشرفي تاريخ ظهور مفهوم الإسلام السياسي بقوله: ويمكن أن نعتبر على هذا الأساس أن الإسلام السياسي إنما ظهر في الحقيقة بمفهومه الحديث المتعارف عليه اليوم في فترة ما بين الحربين مع حركة الاخوان المسلمين لا قبل ذلك، وبالتحديد في سنة ١٩٢٨ م، مع حسن البنا، وكان تأسيس هذه الحركة من ضمن ردود الفعل على إلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة العثمانية، فظهور الإسلام السياسي متصل بظهور الدولة الحديثة" (عبد المجيد الشرفي، ٢٠١٤، ص ١٢-١٤).

ويرجع كثير من المؤرخين السياسيين أن الإسلام السياسي بدأ ظهوره مع بروز شخصية محمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار، حيث يرى الكثير منهم أن رشيد رضا كان له الفضل في التوأمة بين التيار الديني والسياسي الذي ظهر مع ظهور الدولة الحديثة، ومن نتائج هذه التوأمة ما حصل من تقارب بين الفكر الحنبلي أو المذهب الحنبلي مع حركات الإسلام السياسي، ويرى طارق الزبيدي أن الإسلام السياسي هو "لفظ أطلق على كل من يؤمن بأن الإسلام اهتم بالشأن السياسي ولا يمكن الفصل بينهما ويحاول أن يوظف الإسلام لتحقيق مكاسب سياسية بمعنى أدق يوصف كل مفكر أو حركة أو دولة تؤمن بتداخل الإسلام بالسياسية وتحاول أن تطبق رؤية سياسية بإطار ديني إسلامي" (طارق الزبيدي وتغريد علي، ٢٠١٨).

والإسلام السياسي "نعت يطلقه الخصوم، من التيارات التي تلتقي على مناصبة العداء لكل الذين يقولون بمرجعية إسلامية ما في خطابهم السياسي" (سعيد بن سعيد العلوي، ٢٠١٧، ص ٤-١٥).

ويرى بعض المفكرين الحداثيين الذي ينشطون في التأليف والكتابة في مؤسسة مؤمنون بلا حدود أن الإسلام السياسي من حيث المفهوم ينقسم إلى قسمين: (القسم الأول: وهو معنى كلمة فلسفة (Philosophy) وهي كلمة مضافة، وتعني التأمل والتقصي النظري في تصورات جماعات الإسلام السياسي حول: الله، والكون، والانسان، بهدف تكوين رؤية كلية تعكس تلك الفكرة النسقية عن الله والعالم والإنسان والعلاقة المتبادلة بينهم، حيث إن الوقوف على هذه التصورات الميتافيزيقية سيساعد كثيرا في فهم المرتكزات الأيديولوجية التي ارتكزوا إليها في الممارسة الفعلية في الفضاء العام، والقسم الثاني: وهو الإسلام السياسي (political Islam) وهو المضاف إليه المفهوم، وهي تلك الجماعات التي بدأت كجماعات دعوية تربوية أخلاقية، ثم جنحت بعد فترة من إنشائها إلى طريق السلطة السياسية والدولة، من أجل تحقيق الأهداف التي رسمتها لنفسها حتى بات الهدف الأول هو إقامة الدولة الإسلامية كأمر مطلق، تأخذ هذه الدولة بمبدأ "الحاكمية الإلهية" لا في الفضاءات الإسلامية وحدها وإنما في الفضاءات الإلكترونية في المعمورة بأسرها) (غيضان السيد علي، ٢٠٢١، ص ٣).

وهناك من أطلقه على "الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجا حياتيا مستخدما بذلك منهجية العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة" (رائد محمد عبد الفتاح، ٢٠١٢، ص ١٢) واعتبر العشماوي أن كثيراً من الناس رفضوا هذا المفهوم بمعناه العام بقوله: "أراد الله للإسلام أن يكون ديناً، وأراد به الناس أن يكون سياسة" (محمد سعيد العشماوي، ٢٠٠٤، ص ٧).

ويرى أحمد موصلي أن الإسلام السياسي هو مجموعة من الحركات المنظمة والجماعات المنظمة التي "تهدف إلى العودة إلى الجذور الإسلامية، وتحرير الفكر الإسلامي من شوائب الفكر والسلوك، وتحرير الفكر من جموده، وتخليص الواقع من فساد" (أحمد موصلي، ٢٠٠٠، ص ٤٩).

ويمكننا بناءً على التعريفات السابقة أن نجتهد في الخروج بتعريف للإسلام السياسي إذا صحّت هذه التسمية: فنقول إن الإسلام السياسي هو مفهوم يطلقه الحداثيون على الحركات التي نشأت للعمل الدعوي والحركي والسياسي والتي لا تحصر الإسلام في العقائد ولا الروحانيات فقط في البلاد العربية والإسلامية ويعتقد الحداثيون أنّ لهذه الحركات فهماً خاصاً بهم فيما يخص هذه المجالات التي ذكرناها سابقاً.

ثانياً: إشكالية التسمية

إن هذه التسمية التي أطلقها الحداثيون أو العلمانيون "الإسلام السياسي" على الحركات التي تعمل في الساحة الدعوية والسياسية في العالم العربي والإسلامي تسمية خطأ فهي تحمل عدة أخطاء من ناحية منهجية ومنطقية بل وحتى من ناحية مطابقتها للواقع، ورفض تسمية هذه الحركات بهذا الاسم لم يأت فقط من جانب الحركات نفسها بل هو متعارض أشد التعارض من عدة جهات مع الواقع الموجود، فالهدف من هذه التسمية بالنسبة للحداثيين حصر اهتمام هذه الحركات بالسياسة فقط دون المجالات الأخرى، والحرص على تمزيق المجتمع لعدة فئات إذ إن حصر هذه الحركات باسم الإسلام السياسي يجعل الحركات الأخرى تتحيز وتسعى للعمل بخلاف هذه الحركات بسبب خوف الكثير من السياسة وعدم الدخول فيها لاعتبارات خلافية ومبادئ دينية تمنع بعض الحركات من التدخل في السياسة بسبب ما نشأت عليه هذه الحركات من ثوابت ومبادئ ولوائح ساهم في صنعها أشخاص نشأوا في فترة اضطرابات سياسية فأقروا هذه المبادئ في الحركات التي أسسوها، ومن ضمن سلبات هذه التسمية أنّ "إضفاء صبغة السياسي على الإسلام يؤدي إلى خلط وتشويش لأنه ينتج مصطلحا يجزئ الإسلام كدين" (هشام جعفر، ٢٠٠٣، ص ٢٣٥) فتعطي هذه التسمية عن الإسلام السياسي أنّه وحدة واحدة ويغض الطرف عن التعددية السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية، والإشكالية التي نحن بصدددها هنا حول هذه التسمية أن الأمر لم يتوقف عنده وإنما خرج من تحت هذه التسمية تسميات متعددة ومتشعبة من قبل العلمانيين أو الحداثيين أو ما يسمون بالتنويريين من قبيل الصحوة الإسلامية، الأصولية الإسلامية، النهضة السياسية الإسلامية، الظاهرة الإسلامية، الإسلام الراديكالي، إحياء الخلافة الإسلامية، الإسلامية وغير ذلك كثير من التسميات تجدها مسطرة في كتب الحداثيين فالذي نطلبه من الحداثيين وعلى رأسهم "مؤسسة مؤمنون بلا حدود" الإجابة على عدة تساؤلات محيرة، حيّرت من يقرأ كتبهم: ماذا يقصدون بالإسلام السياسي؟ ما هي التسمية التي يستقرون عليها من هذه التسميات؟ هل يقصدون بهذه التسميات حركة معينة من الحركات الإسلامية أم يطلقونها على جميع الحركات العاملة في الميدان الدعوي والسياسي؟ هل تعتبر المؤسسة هذه الحركات حركات أيديولوجية؟ ولمعرفة الإجابة على هذه الأسئلة لا بد من مناقشة الحداثيين في هذه التساؤلات من نصوصهم وكتبهم ومقالاتهم.

رؤية المؤسسة وفكرها حول الإسلام السياسي

القسم الأول: فلسفة الإسلام السياسي ومرتكزاته

تعددت دراسات الحداثيين في مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" عن فلسفة الإسلام السياسي ففي دراسة على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود على شبكة الانترنت اعتبر الحداثيون أن الإسلام السياسي ليس مصطلحاً يخص الإسلام كدين سماوي نزل لينظم حياة البشر، وإنما هو عبارة عن مجموعة تصورات نظرية تظهر من خلال التأمل والتقصي في تصورات مجموعة من جماعات إسلامية وهذه التصورات تدور حول: الله، الكون، الإنسان، بهدف الوصول إلى رؤية كلية تعكس فكرة نسقية عن الله والعالم والإنسان والعلاقة المتبادلة بينهم، ويعتبر الحداثيون أن من أهم النتائج التي حصلت في الواقع السياسي الإسلامي لهذه الفلسفة هي اتباع التقسيم الخارجي القديم بين "دار الإسلام" و "دار الكفر"، ومناسبة العداء للأنظمة السياسية القائمة، وإعلان "الحل الإسلامي" بديلاً للحلول والنظم الأخرى، ومناسبة الكره والعداء والتحقير للحضارة الغربية وأممها وقيمها، وقد حدد الحداثيون ثلاثة مفاهيم تقوم عليها حركات الإسلام السياسي وفقاً لتسميتهم، وهي: الإله، والكون، والإنسان، وقد صنف الحداثيون كل حركة أو جماعة إسلامية من جماعات الإسلام السياسي وفقاً لرؤيته للمفاهيم الثلاثة السابقة وحسب تغليبها لأحدها دون المفهومين الآخرين، فمثلاً الحركة التي تغلب مفهوم الإله تصف كل شيء وفق رؤية ربانية وهذا ما أطلق عليه الحداثيون مفهوم الألوهية عند حركات الإسلام السياسي، والحركة التي تغلب مفهوم الإنسان فإنها تنظر لكل شيء وفق نظر الإنسان وخدمته وجعله محور الكون، وهكذا الذي يغلب قوانين الطبيعة المادية فإنه يلغي الإله والإنسان من هذه الاعتبارات ويتجه لتأليه الطبيعة. وقد استند الحداثيون في نظرتهم للإسلام السياسي إلى قواعد أطلقوا عليها مسمى العقيدة في الله سعيًا منهم لتفسير مفهوم الألوهية عند هذه الحركات، ولم يتوقف الأمر عند تفسيرهم للألوهية، بل تعداه ليشمل تفسيرهم ونظرتهم للكون والحياة والإنسان فقد كان لهم نظرات في هذه الأمور المركزية في الحياة وسنستعرض معهم هذه الثلاثية (الله، الكون، الإنسان) في هذا القسم:

أولاً: الألوهية في فكر الإسلام السياسي كما يراها الحداثيون

الاعتقاد بوجود الواجب لذاته غير المستمدة من سواه، وقد فسروا هذه القاعدة وفقاً لنظرتهم لحركات الإسلام السياسي فאלله عالم قادر سميع بصير ظهرت دلائل قدرته في خلق الكون وأبداعه وجعله مسخراً للإنسان، فهو متصف بصفات الكمال والبشر متصفون بصفات النقص.

القاعدة الثانية: الله صاحب الألوهية والسلطة، فقد نقلوا نصاً عن أبي الأعلى المودودي مفاده أن الألوهية عند المودودي تدور حول السلطة الربانية، فالله تعالى مالك جميع السلطات والصلاحيات في السماوات والأرض، لا معقب لحكمه ولا رادّ لقضائه، لا سلطة لأحد سوى الله، فلا معنى للألوهية بدون السلطة، وسلطة الله غير قابلة للتجزئة خالصة له وحده لا شريك له، فليس لأحد غيره منها نقيير ولا قطمير ويترتب على ذلك أن الإنسان يبدو عاجزاً لا قدرة له على العمل لتطوير هذا الكون وتغييره بالفعل الإنساني.

والقاعدة الثالثة: نفي صفات المشابهة والنقص عن الخلق: فقد نفى القائلون بهذه القاعدة التجسيم عن الله تبارك وتعالى، ونفوا عنه التعدد، ونفوا عنه البنوة والأبوة، ولا يقبل أي وصف من الأوصاف والصفات لا ينزه الله تبارك وتعالى عن مشابهة الخلق كالحلول والتجسد والاتحاد.

القاعدة الرابعة: عدم التعرض للحقيقة والماهية في الذات والصفات من حيث هما: ادعى الحداثيون هنا في هذه القاعدة أن الإسلام السياسي يدافع عن موقف الإسلام من هذا التصور فالإسلام لا يحجر على العقول والفهم، ولا ينقص من حرية الفكر، وادعى الحداثيون أن الإسلام السياسي يحجر على العقل ويمنعه من حرية التفكير في تفسير النصوص وفهمها، وينظرون للعقل على أنه يقف عاجزاً عجزاً مطلقاً أمام حائق الأشياء، ولم يصل إلى الحقائق المجردة بعد، ويقول الحداثيون أن منهج حركات الإسلام السياسي لا يتشابه مع منهج الفلاسفة مثل ديكارت أو ليبنتز أو بسكال أو جون لوك، لكن موقفهم انطلق من دوغماتيقية دينية، وهذا مصطلح فظ ومبالغ فيه في الحكم على حركات الإسلام السياسي وهو لفظ مستورد من الغرب.

القاعدة الخامسة: رسم الطريق إلى معرفة صفات الخالق وإدراك كمالات الألوهية ومميزاتها وآثارها: ادعى الحداثيون هنا في هذه القاعدة أن الإسلام السياسي يقيد العقول ويلزم العقل الإنساني باتباع الموروثات والأفكار القديمة التي توارثتها الأمة جيلاً بعد جيل، ويدعو أيضاً إلى ربط الكون بالألوهية وهذا يؤدي إلى نزع كل قدرة وإمكانية للبشر مقابل القدرة الإلهية المطلقة. قلت هنا رداً على هذا الكلام غير الموزون إن الله هو خالق الكون ومدبره ورازقه وهو الذي يحيي ويميت وإليه المآل والمرجع والمصير، فكيف لا ندعو الناس الكون إلى عقيدة الألوهية، ثم إن الإنسان يرتبط بزائل أم بباقي؟ فإذا حرصنا على إضفاء وتقديم قدرة الإنسان على قدرة الإله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فإن الإنسان زائل لا محالة في نهاية الدنيا فكيف نربط الناس بزائل غير باقٍ.

القاعدة السادسة: تقوية الصلة بين الوجدان الإنساني والخالق: التركيز على التجربة الروحية بجانب التجربة الحسية لدى الحداثيين نوع من أنواع الألوهية ولا أدري من أين أتوا بهذا المفهوم أو هذا النوع فالإسلام حثَّ على الجانب العبادي والروحي والدعاء لله تعالى ومناجاته بعيداً عن تلك المفاهيم التي استحدثها الحداثيون وادعوا أنها تضاد أو تفند المفاهيم التي أتى بها الإسلام السياسي، ثم أنهم يتحدثون في هذا السياق ذاته عن التجربة الدينية بلباس فلسفي وهذا باب واسع أيضاً لا بد أن نتعرض له عندهم حيث أن هذا الباب ذكره عدد لا بأس به من المفكرين الغربيين والعرب والمسلمين لكن تباينت رؤاهم حول التجربة الدينية لدى الحركات الإسلامية وغيرها من الحركات التي قامت في صدر التاريخ، فعندما يتحدث الحداثيون عن التجربة الدينية فإنهم يحتزلون مفهوم الألوهية في تجربة دينية فلسفية ودورها في تقوية الإيمان وتفضيلها على الجانب الحسي في بعض الأحيان، وهنا اتهم الحداثيون مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا بأنه عندما كتب رسالة العقائد رأى هذه العقائد والأبواب في العقيدة الإسلامية يتصل بالفلسفة والتزلف العقلي أكثر مما يتصل بالعقيدة والاطمئنان القلبي وها هو حسن البنا رحمه الله يقول في رسالة العقائد: "لن أُلجأ إلى المصطلحات الفنية التي تواضع عليها العلماء المختصون بعلم الكلام ولن أحاول الخوض في النظريات الفلسفية أو الأساليب المنطقية التي درج عليها المتكلمون حين يعالجون مثل هذه الموضوعات ولكني سأُلجأ إلى القرآن الكريم وإلى السنة المطهرة وإلى ما عرفنا من سيرة الصدر الأول من المؤمنين بهذا الدين وهم لا شك أصفى الناس فطرة وألينهم قلوباً أدقهم إدراكاً للمقاصد وأعرفهم بمواقع الألفاظ والجمل والتراكيب وأعدبهم تدوفاً لدقائق المعاني والمشاعر وهذا كانوا نماذج الكمال لأهل هذا الدين" (حسن البنا، بدون تاريخ، ص ١٠) فلاحظ معي أن الإمام حسن البنا رحمه الله يقول بلسانه أنه يتجنب كلام أهل الفلسفة فكيف يتهمه الحداثيون بهذه التهمة! فهذه تهمة باطلة دحضها كلام الامام نفسه في كتبه.

ثانياً: الكون في فكر الإسلام السياسي كما يراه الحداثيون

ينتقد الحداثيون في مؤسسة مؤمنون بلا حدود نظرة الحركات الإسلامية (الإسلام السياسي) للكون والحياة وارتكازهم في هذا الأمر على أساس أن الكون والحياة ينطلقان من مفهوم الألوهية والإله، وأنَّ محور الكون هو الله سبحانه وتعالى، يقول أحد مفكريهم: "نظرت فلسفة الإسلام السياسي إلى الكون، انطلاقاً من مفهوم "الله" فالكون علامة دالة على وجود الله؛ ففي كل صفحة من

صفحات هذا الكون وفي كل مظهر من مظاهر هذا الوجود علامات ودلالات على وجود الخالق الصانع، وهكذا يتم النظر إلى الكون من منظور تغليب مفهوم الله على مفهومي الكون والإنسان عند مفكري جماعات الإسلام السياسي فيتم النظر إلى الكون على أنه معبر عن القدرة الإلهية والحكمة الربانية، ومن ثم فهو مخلوق لله، وهو بكل ما فيه من مجرات وأفلاك ونجوم وكواكب سيّارة، وما يقطن هذه الكواكب من مخلوقات، خاضع لله ياتمر بأمره" (غيضان السيد علي، ٢٠٢١، ص ٨).

ولا أرى في هذه القواعد شيئاً خارجاً عن الفهم الإسلامي أو قواعد العقيدة الإسلامية فالله تعالى هو خالق الكون ورازق الإنسان ومحبيه ومميتة، فهو محور الكون وملك الملوك وخالق الأرض والسموات ومعظم آيات القرآن الكريم جسدت هذا المعنى ومجدت الله سبحانه وتعالى وأقرت بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، فلماذا ينكر الحداثيون هذا الأمر لأنهم يريدون تجسيد فكرة أن الإنسان هو محور الكون وهو الذي يدور عليه الكون كله، ليصلوا بذلك إلى مبدأ الأنسنة ويهدموا فكرة الألوهية من الكون لأن القول بعقيدة الألوهية يبني عليها عدة قواعد عقدية تنسف منهجهم فهم يتحدثون عن إعادة قراءة النصوص القرآنية ونصوص السنة النبوية قراءةً جديدة تخالف القراءات السابقة كلياً وتضيف فهماً جديداً غريباً في هذا المجال لم يسبق للأمة أن تعرضت له، فالذي لاشك فيه أن المؤمن يرى الأشياء برؤية ضمن رؤية الإسلام كدين ارتضاه الله للأرض فالكون بالنهاية مخلوق لله تعالى ولا نستطيع أن ننظر له إلا من زاوية محددة وهي قدرة الله تعالى فيه وشواهد خلقه التي نراها ليل نهار من بديع السماوات والأرض مصداقاً لقول الشاعر "وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد" (لبيد بن ربيعة العامري، ٢٠٠٤).

ثالثاً: الإنسان في فكر الإسلام السياسي كما يراه الحداثيون

إن أي مسلم في العالم ينظر إلى خلق الإنسان من منظور طبيعي أنه مشكل من ثلاثة عناصر من الروح والعقل والبدن، وفي هذا الاعتقاد لن تختلف نظرة الحركات الإسلامية عن غيرها من المسلمين في هذا المجال، إنَّ اعتقاد الحركات الإسلامية في الإنسان أنه مخلوق من طين، ثم نفخة من روح الله، فالإنسان يجمع خلقه بين معظم العناصر والوظائف، وأهم عنصرين العنصر المادي والعنصر الروحي، فالطين يمثل العنصر المادي، والروح تمثل العنصر الروحي، وينظر أصحاب الحركات الإسلامية على أن الإنسان فرد من الأمة جمعاء فالأمة هي مجموع الأفراد والجماعات بشكل مترابط، فلا يمكن النظر إلى الإنسان على أنه فرد معزول عن الأمة (محمد قطب، ١٩٨٣، ص ١٣-١٤)، والعقل الإنساني كما هو معروف ومقرر قاصر عن إدراك الغيبات لا يستطيع الوصول إلى أية حقيقة بعيداً عن النص الديني ولا يستطيع بناء حضارة، فالحضارة في تصور الجماعات لا تكون إلا مع الدين فالحضارة الهندية هندوكية، والحضارة الفارسية زرادشتية، والحضارة العربية إسلامية، والحضارة الغربية مسيحية، وقد اعتبر الحداثيون في مؤسسة مؤمنون بلا حدود ذلك التصور يجافي الحقيقة ويجافي التصور العام للإنسان في الإسلام حيث إنه يبعده عن الهدف المخلوق من أجله وهو عبادة الله تعالى، وعلى النقيض عمل الحداثيون في هذه المؤسسة على فلسفة مسألة خلق الإنسان في الكون فاعتبروا أنَّ وظيفة الإنسان في الوجود تحدد طبيعة تكوينه وهيئة وجوده، وأنَّ مسألة وجوده هي فلسفة غائية معيارية تحتكم للثوابت في معالجة المتغيرات وليست فلسفة وضعية عبثية تنطلق من توصيف ما هو كائن لإقراره في تغييرها الدائم الذي لا أساس يعتمد عليه في هذا التغيير، ولا منطق إلا منطق الأهواء المادية والنزعات الفردية (طه لحميداني، ٢٠١٣، ص ٢٢١).

وقد لخص مفكرو مؤسسة مؤمنون بلا حدود رؤية الإسلام السياسي للإنسان في الكون في خمسة عناصر رئيسية:

- أولاً: الإنسان جزء من الوجود الكوني.
- ثانياً: خضوع الإنسان للناموس الإلهي وحده.
- ثالثاً: توافق فطرة الإنسان مع الشريعة الإلهية.

- رابعاً: وحدة الشخصية الإنسانية.
- خامساً: قصور العقل الإنساني.

فلنحلل هذه الخمسة عناصر لتتوصل إلى رؤية المؤسسة للإسلام السياسي فيما يخص الإنسان: يعتقد الحداثيون أن أصحاب الإسلام السياسي ينظرون للإنسان على أنه جزء من هذا الوجود الكوني، والقوانين التي تحكم فطرته ليست منعزلة عن الناموس الحاكم للوجود كله، فالإنسان حسب رؤيتهم خلقه الله كخلقه لهذا الوجود، من طين الأرض ووهبه الله خصائص إضافية وقدرها له تقديراً، ثم يعتقدون أن الإنسان يخضع خضوعاً كاملاً للنواميس الإلهية في الكون من الولادة حتى الممات، ولا يتحكم الإنسان بنفسه ولا بلونه ولا طوله ولا أي من تفاصيل حياته، وقد سَنَّ الله للإنسان شريعة توافق فطرته الطبيعية والناس إمّا أن يعيشوا بمنهج الله في كليته فيوافقوا بذلك نواميس الكون وفطرتهم، وإمّا أن يعيشوا بمنهج آخر من صنع البشر، فيخاصموا ويصادموا بذلك نواميس الكون، وفطرتهم، وعلى أساس هذه النظرة ادعى الحداثيون أن الإسلام السياسي يركز ابتداءً على أساس أيديولوجي مركزي وهو الحاكمية والخلافة الإسلامية وانتهاجاً إلى القول بأن الدين هو الحضارة، مما ينتج عنه أمر لازم للنتيجة السابقة ألا وهو وحدة الشخصية الإنسانية في طبيعتها وسرها، ووحدة المنهج الذي يحكم حركتها في الحياة، فلا يصاب بالانفصام بسبب اتباعه منهجين ورؤيتين رؤية بشرية موضوعة من قبل فكر بشري مثله ومهج رباني وشريعة إلهية منزلة من الله سبحانه وتعالى، بل هو متبع لشريعة الله سبحانه وتعالى، ولعل المؤلف قاس هذه الازدواجية في المنهج على التجربة الغربية حيث ضرب مثلاً بأرقى البلاد الأوروبية التي وقع فيها الصراع بين بقايا الإيمان الديني الذابلة وواقع الحياة العملية القائم على تصورات وقيم لا علاقة لها بالوجدان الديني، ثم يتحدث المؤلف عن القطيعة مع كل ما هو غير الهي أو بشري، لأنه حسب المؤلف يمثل شيطاناً موازياً للهوى واتباع غير منهج الله تعالى، وأخيراً أن العقل البشري قاصر عن ادراك كنه الحقائق، لأن مصدر الحقيقة هو مصدر إلهي وليس بشري حسب رأي الحداثيين ونقدمهم للإسلام السياسي، وقد استشهدوا بنص لحسن البنا رحمه الله حيث يقول: "فالعقل الإنساني لم يدرك بعد شيئاً من حقائق العناصر المبسطة، وكلما أوغل في الجري وراء حقيقتها انقلبت أمامه إلى مركبات تضاعف جهله بها، وبعد أن كان أمام عنصر واحد يجد في البحث عن حقيقته يصبح أمام عنصرين أو أكثر عليه أن يبحث عن حقائقها من جديد، وكل مثل ذلك في ماهية القوى الكونية التي تبدو في الحياة واضحة كل الوضوح بآثارها مجهولة كل الجهالة بحقيقتها كالكهرباء والمغناطيسية والأثير والجاذبية إلى غير ذلك من الأسماء والألفاظ والفروض والمصطلحات التي اخترعها الفكر الإنساني ليستر بها جهله" (حسن البنا، بدون تاريخ، ص ٢٢).

بالنسبة للموضوع السابق الإنسان في فكر مؤمنون بلا حدود فقد ورد في كلامهم عدة ملاحظات يجب التنبيه عليها فالنصوص التي استشهدوا فيها ليبرهنوا على صحة كلامهم بالنسبة للإسلام السياسي والانتقادات التي وجهوها للحركات التي اعتبروها محسوبة ضمن تيار الإسلام السياسي توزعت النصوص التي استشهدوا فيها بين سيد قطب ومحمد قطب وحسن البنا فهل اعتبروا أن المفكرين الثلاثة هم قادة الإسلام السياسي مثلاً! أم ماذا يقصدون من هذه النصوص التي استشهدوا بها على حججهم الواهية، فأقول إن هؤلاء المفكرين الثلاثة لا يعتبرون قادة للإسلام السياسي في الأصل إن صحت هذه التسمية، بل على العكس فقد اعتبر تيار السلفية الجهادية والتنظيمات التي تناسلت منه أن سيد قطب هو من منظريها لأنه نظر لمسألة الحاكمية ومعلوم أن هذه التيارات لا تتدخل في السياسة لا من قريب ولا من بعيد وبالنسبة لمحمد قطب أيضاً نشط في التنظير لمسألة الجاهلية والحاكمة مثل أخيه سيد قطب فلا يعتبر ممن يتدخلون في السياسة لنحسبه على تيار الإسلام السياسي وأمّا حسن البنا فيعتبر مؤسس جماعة الإخوان المسلمين وقد كان يؤصل كل مسألة يتكلم فيها تأصيلاً إسلامياً حركياً من الخطأ أن نعتبره منظراً للإسلام السياسي لأن الإسلام لم يتخصص في السياسية فقط بل تشعب ليشمل عدة جوانب وليس فقط مجال السياسة، ثانياً إن الخمسة عناصر التي اعتمدها كمرتكزات للإسلام السياسي هي عناصر معروفة لكل إنسان في الكون وهي حقائق موجودة في الكون ولنا بحاجة لأن

نخصصها بتبار معين فمعلوم أن الإنسان فرد وهو جزء من الوجود الكوني وهذا ليس بخطأ أو نقص، والإنسان خاضع للنواميس والقوانين الربانية وهذا مركز في القرآن الكريم وإذا كانت السماوات والأرض والتي خلقها أكبر وأعظم من خلق الناس قال عنها الله تعالى أنها تخضع لقوانين الكون وتقلباته ويتحكم الله تعالى بها قال الله تعالى:

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾
يس ٣٦:٤٠

في نهاية هذا المطاف اتضح لنا موقف مؤسسة مؤمنون بلا حدود بخصوص هذه القضايا الكبرى التي جعلوها أساساً ومركزاً للإسلام السياسي، حيث اتهموا الإسلام السياسي بتغليب المفهوم الديني وهو مفهوم الإله على حساب قضيتي الكون والإنسان، مما يجعل المؤسسة تطلق حكماً فلسفياً أيديولوجياً على كل حركات الإسلام السياسي، حيث إنهم يزعمون أن الفكر الغيبي قد ساد في أفهام الإسلام السياسي، وهناك أمر آخر أشد خطورة من الأمرين السابقين وهو أن المؤسسة اعتبرت أن هذه الثلاث قضايا المركزية في حياة الإنسان هي مضادة لبعضها البعض، حيث جعلت الله مقابل الكون والإنسان وسمته طرفاً أو قطباً وسمت الكون والإنسان طرفاً آخر يقول أحد منظري المؤسسة في مقالة على موقع المؤسسة: "يتضح لنا موقف ذلك الموقف حيث تم تغليب مفهوم الإله على مفهومي الكون والإنسان، مما يجعلنا أمام فلسفة دينية يسود فيها الفكر الغيبي، وقد ميز الإنسان في الثنائية الوجودية التي انقسمت إلى طرفين يمثل الله خالق الوجود ومدبر شؤون الطرف الأول فيها، أما الطرف الثاني فيمثل الكون والإنسان" (غيضان السيد علي، ٢٠٢١، ص ١٣).

القسم الثاني:

فكرة الدولة

إن فكرة الدولة ونشأتها في هذا الجدل الدائر منذ القدم بين الحداثيين والإسلاميين لا تزال تأخذ حيزاً كبيراً في سياق الجدل الحداثي الإسلامي لا سيما وأن الحداثيين بشكل عام ومؤسسة مؤمنون بلا حدود بشكل خاص وسَّعوا من مؤلفاتهم في هذا المجال بشكل مكثف، وقد شكّل هذا الموضوع نظرة الاتجاه الحداثي وفكره حول كثير من القضايا ذات الصلة في مسألة الإسلام السياسي كما يسمونه، فكان أول ما نظروا فيه في هذا السياق أن كتبوا في العلاقة بين الإسلام السياسي والدولة الحديثة التي تعتمد المرجعية الإسلامية مرجعية لها، وقد ركّز الاتجاه الحداثي في هذا الموضوع على خطاب الإسلام السياسي، ومؤلفاته، ومجموعة من الأصول التي ذكرها الباحثون في مؤسسة مؤمنون بلا حدود من الحداثيين أنفسهم، فقد ذكروا منها: "اعتبار الخلافة من أصول الدين، وثانيها: تقرير ضرورة إحيائها، ثالثها: القول بضرورة محاربة الدولة الحديثة من أجلها، ورابعها: تكفير كل مخالف لهذا التفكير وقد سمّاها الاتجاه الحداثي "الموجهات الأساسية لخطاب الإسلام السياسي"، وقد ذكرها الحداثي سعيد بن سعيد العلوي في كتابه "دولة الإسلام السياسي وهم الدولة الإسلامية"، واعتبر المؤلف أن المفاهيم الأربعة التي تحدد فكر الإسلام السياسي هي كالتالي: الإسلام والجاهلية، والولاء والبراء، والحاكمية والسيادة، ودولة الخلافة ودولة الطاغوت، واعتبر المؤلف أن الإسلام السياسي يعتمد بعد هذه الأصول على ثلاثة فروع: علم الكلام، والفقه، والأدب السلطاني، والفكر السياسي النهضوي، وهو به بهذا التفصيل يعتبر الإسلام السياسي جزءاً من ظاهرة أعم هي الإسلاموية" (سعيد بن سعيد العلوي، ٢٠١٧، ص ٣).

الدولة الإسلامية

يتحدث الحداثيون هنا في هذا المجال الرحب الشائك في مسألة مركزية كبرى هي "الدولة الإسلامية"، حيث يسود الحديث عن عداء أتباع الإسلام السياسي وفقاً لتسمية الحداثيين للدولة الحديثة، حيث يتهم الحداثيون الإسلاميين أصحاب مبدأ الإسلام السياسي بالتخطيط للإطاحة بالدولة الحديثة، حيث إنها كما يزعم الحداثيون دولة طاغوت، وقد أحصى الاتجاه الحداثي خمس سمات أساسية في فكر الإسلام السياسي تجاه الدولة الإسلامية وتأسيسها، فأول هذه السمات هي المحورية أي أن الحداثيين يزعمون أن حركات الإسلام السياسي تعتقد أن الخلافة ركن من أركان الدين وهذا يعني حسب زعمهم أنها مسألة عقدية وأصولية، وقد قرر الاتجاه الحداثي مرة أخرى زعمهم بأنه ينبغي على الأصل السابق عند الإسلام السياسي أن إعادة إحياء الخلافة على أرض الواقع واجب بل فرض عين على كل مسلم.

والسمة الثانية هي التسليم بوجود العمل بكل السبل من أجل إحياء الخلافة، وإذا لم يكن هناك من سبيل آخر سوى اللجوء إلى العنف فليكن الأمر كذلك، والسمة الثالثة السعي إلى امتلاك السلطة التنفيذية خارجاً عن الطرق السياسية الحديثة المشروعة، ومعاداة الدولة الحديثة والعمل على الانقلاب عليها بكل السبل الممكنة وحيث إن الاختيار الموجود هو الجهاد فليكن الأمر كذلك مع الإقرار بأن الجهاد فرض عين على مجموع أفراد الأمة، بما في ذلك من هم دون سن الحلم، والسمة الرابعة هي تكفير المخالف في الاعتقاد وتقضي هذه القاعدة بتكفير كل من كان مخالفاً في الاعتقاد بأن الخلافة ركن من أركان الدين، فلا يستقيم معنى الدين وأمره إلا بتحقيقها، ثم الاعتقاد بوجود مخالفة الدول القائمة ومحاربتها اتباعاً لمبدأ الإسلام السياسي المؤمنون في جانب وغير المؤمنين في الجانب الآخر، واستدل المؤلف في هذه الجزئية من زعمه تجاه الاتجاه السياسي بنص من كلام أحد قادة السلفية الجهادية، وهو هنا يخلط بين الحركات التي يزعم أنها تمارس الإسلام السياسي فيجعل أي حركة إسلامية عندها ولو نشاط أو توجه بسيط في السياسة من ضمن هذه الحركات، وهذا خطأ شنيع يرتكبه الحداثيون، إن أول أمر يجب عليهم هو أن نسألهم ما ذا تقصدون بالإسلام السياسي وعلى أساس إجابتهم نرد عليهم، لأن السلفية الجهادية لا تتدخل بالسياسة مطلقاً ولا تدخل المجالس النيابية في أي دولة تعيش فيها، صحيح أنها تسعى إلى إقامة الخلافة وتصدق بهذا الأمر ليل نهار إلا أن تسميتها بالإسلام السياسي خطأ واضح ولا يمكن قبوله، وكلام أحد قادة السلفية الجهادية في المغرب والذي استدلو به جاء فيه: "هم وإن كانوا لم يكفروا المجتمع جملة، لكنهم كانوا أسرع إلى تكفير المعين، حتى ما بقي في هذا المجتمع إلا فئة قليلة يرونها ما زالت على الإسلام فهم يكفرون الحاكم؛ لأنه لا يحكم بما أنزل الله، وتبعاً لذلك يكفرون كل ذوي المناصب الكبرى في الدولة، وكل منتسب لسلوك غير مدني من جند وشرطة، ودرك، وحراس سجون، فهؤلاء هم أعوان الطواغيت، ويكفرون القضاة، لأنهم يحكمون بالقوانين الوضعية المعارضة لأحكام الله، ويكفرون زوّار الأضرحة والمزارات؛ لأنهم مشركين لله تعالى في عبوديته، ويكفرون تارك الصلاة، لأن حكمه عندهم اتفاقاً الكفر الأكبر، المخرج من الملة، ويكفرون نواب البرلمان؛ لأنهم يشرعون دون الله، ويكفرون كل من تلفظ بسب الله أو الدين بقصد أو بغير قصد، ويكفرون كل من لم يكفر اليهود والنصارى، ويكفرون كل من يستهزئ بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، كم سخر باللعنة أو لبس القصير من الثياب، ويكفرون السحرة ومن رضي بفعلهم، ويكفرون كل من عدّوه مظاهراً للمشركين، موالياً لهم فماذا بقي في المجتمع بعد هؤلاء؟" (أبو حفص، ٢٠١٥).

نعيد فنقول إن استدلال المؤلف الحداثي بهذا النص استدلال خطأ ليس في موضعه لأنه يشمل تيار السلفية الجهادية ضمن تيارات الإسلام السياسي والسلفية الجهادية تعيب على باقي التيارات تدخلها في السياسة، بل وتكفر من ينضم إلى الحكومات والمجالس البرلمانية وحتى من ينضم إلى الأحزاب، ولعل المؤلف يقصد غير هذه الحركة فإن كان خطأ في الاستدلال وقصد حركة

غيرها قلنا له إن الحركات الإسلامية حينما تشارك في الحكومات والمجالس البرلمانية لا تعلن أنها ستقيم الخلافة فمن غير المنطق الانقلاب على نظام عربي من خلال مجلس برلماني النظام يضع قوانينه وحتى لو تصورنا جدلاً أن الحركات أُنجزت جل مقاعد المجلس وكسبت المعركة الانتخابية فلن نغير قانوناً لأن بانتظارها موافقة الحاكم على هذا القانون أو ذاك، إن حركات الإسلام السياسي كما يسميها الحداثيون لا تهدف إلى الانقلاب على الحكام عسكرياً ولو قلنا بذلك فعلاً لما كانت جماعة الإخوان المسلمين أكبر حركة في مصر القسم الأكبر من قادتها وأعضائها في المعتقلات والقسم الآخر متخفي والقسم الباقي مطارِد من قبل الأمن المصري، فلو كانوا كما يقول الحداثيون لأخذوا الحكم بعد الانقلاب العسكري بقوة السلاح لكنهم قالوا سلميتنا أقوى من الرصاص في ثورة ٢٥ يناير، والحكم على اتجاه كامل وحركات بأكملها بأنها تتبع منهجاً معيناً من نص واحد كما زعموا في اتهامهم لحركات بعينها بأنها من حركات الإسلام السياسي هو ظلم بين واضح وضوح الشمس ومجانبة للحق والموضوعية في الحكم على هذه الحركات.

بحثت في كتب الحداثيين فلم أجد أنهم رجعوا لأغلب نصوص الحركات الإسلامية التي زعموا أنها تتبع منهج الإسلام السياسي في دعوتها ومنهجها لكنهم استدلوا ببعض النصوص وعمموها على كل من زعموا أنه يتبع الإسلام السياسي، بل رجعوا لبعض النصوص المجتزئة من سياقاتها ونشروها في ردودهم على حركات الإسلام السياسي، ومعظم هذه النصوص تتحدث عن الإسلام كدين مقابل مناهج كفرية لا عن وسائل دعوية أو سياسية فتصور المفكرين الذين نقلوا نصوصهم كان يقصد به الإسلام كدين لله تعالى مقابل ما يدين به البشر في المجتمعات الغربية وأتباعهم من الدول العربية كالشيوعية والرأس مالية والاشتراكية والعلمانية واللا دينية، وأول ما استشهدوا به من هذه النصوص في معرض حديثهم عن الأزواج المفاهيمية الأربعة التي ذكرناها سابقاً والتي يعتقد الحداثيون أنها تميز الإسلام السياسي عن غيره من الحركات، فبدؤوا بالإسلام والجاهلية ونقلوا عن سيد قطب هذا النص: "نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية تصورات الناس، وعقائدهم، وتقاليدهم، وموارد ثقافتهم، فنوهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حط الكثير من ما نحسبه ثقافة الإسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً وكذلك من صنع هذه الجاهلية" (سيد قطب، ١٩٨٣، ص ٢١).

فاعتبر المؤلف أن سيد قطب أحد قادة الإسلام السياسي وهو ليس كذلك في الأصل، واعتبر أنه قابل بين مفهومين رئيسيين مفهوم الإسلام ومفهوم الجاهلية، فعلى رأي المؤلف كل ما ليس إسلاماً على النحو الذي يرتضيه أهل السلام السياسي فهو ليس إسلاماً، بل جاهلية، وبذلك اعتبر المؤلف أن هذان الزوجان من المفاهيم ونظرة الإسلام السياسي لهما، تحدد منطق الإسلام السياسي وطريقة تفكيره وطبيعة نظراته للقضايا الشائكة في الساحة العربية والإسلامية، وهو بهذا الفهم يحول سيد قطب وشيخه كما سماء أبو الأعلى المودودي إلى قادة في اتجاه الإسلام السياسي ويطلق عليهما أحكاماً ظالمة وجائرة مثل الراديكالية والأيدولوجية والإسلاموية، وهي مسميات من اختراع الحداثيين وأتباعهم ولم يكن للأمة عهد بها قبل ذلك ولكن اسقاطها على فئة محددة من الناس ووصفهم بالإسلام السياسي وكأنه وصف للنبد والانتقاد والتجريح أعطى بعداً أيدولوجياً للمسألة.

ومع أن الحداثيين صبوا جام انتقاداتهم على سيد قطب والمودودي بسبب أنهما اعتبروهما قطبان للإسلام السياسي إلا أنهم لم يقتصروا على الساحة المصرية والهندية في نقدهم، بل تعدوها حتى وصلوا للساحة المغربية ولعل سبب هذا هو كثرة أنشطة مؤسسة مؤمنون بلا حدود في المغرب ومقرها الرئيسي هناك، وهنا في الساحة المغربية استخدموا مؤلفات الشيخ فريد الأنصاري ليعينوا أنه انتقد الإسلام السياسي ووجه انتقادات لعمل الحركة الإسلامية في المغرب من خلال عدة كتب، والحقيقة أن نقد الشيخ لعمل الحركات الإسلامية في المغرب نابع من حرقه على العمل الإسلامي ولم يكن نقده بدافع النقد، ثم إنه كان أحد قادة الحركة الإسلامية ونقده نابع من خبرته في العمل الإسلامي يقول في كتابه "البيان الدعوي"، حينما تحدث عن نفسه وماذا كان يشغل في الحركة الإسلامية "وأذكرها هنا حقيقة للتاريخ: ذلك أن ما قُيِّدته في كتيب "الفجور السياسي" من أفكار كنت قد أُنذرت به قبل نشره،

في إطار الحركة الإسلامية بالمغرب، منذ تقلدت مسؤولية طلابية خلال مرحلتين من تاريخ العمل الإسلامي، فلم أفتأ أنذر بأن طبيعة المعركة قد تغيرت، وأن الميدان قد دخله خصم جديد، لا قبل للإسلاميين به، وأنه من الضروري تحويل الاتجاه إلى الثغر الجديد" (فريد الأنصاري، ٢٠٠٩، ص ٧).

فقد ادعى الحداثيون أن الشيخ فريد الأنصاري ينتقد الحركة الإسلامية في مؤلفاته ودروسه، ويتكلم عن الإسلام السياسي باعتبار أن هذه الحركات تمثلته وتنافح عنه، ولكن بعد اطلاعي على نصوص الكتاب وجدت أن الشيخ يحاول إنشاء مشروع تصحيحي مبني على هدي القرآن الكريم حيث سمى مؤلفاته تحت مسمى من القرآن إلى العمران، وخير من يستهدفه أبناء حركته الذي عاش معهم زمناً وعمل معهم في الأقسام المختلفة، حيث إن الحركات الإسلامية لها أتباع كثير ولها شهرة في الأوساط العربية والإسلامية، واستهدفهم بهذا المشروع ينجز خيراً كثيراً حيث يصحح أمة كاملة تعمل للإسلام وللدعوة الإسلامية، وأحد ادعاءات الحداثيين كما يقول سفيان الغانمي وهو أحد الحداثيين الذين لهم مجموعة مقالات على موقع المؤسسة على شبكة الإنترنت: "وعند وقوفه على مفهوم الحركة الإسلامية فهو رغم سرده لبعض التعريفات والتحليلات للحركة الإسلامية، إلا أنه يقر على أنه من الصعب الإحاطة بإحاطة شاملة بهذا المفهوم، وذلك لتشعبه بين الديني والسياسي الأيديولوجي، والتاريخي والاجتماعي، ويرى أن هناك سببا دينيا لظاهرة الإسلام السياسي، وإن كان هذا السبب الديني مهمش، فهذا ما دفعه إلى كتابة هذا الكتاب، فهو يرى أن السياسي في الدين الإسلامي يأتي تبعاً وليس هو الأصل، ثم إن السياسي ليس كما يرى هؤلاء، هو عبارة عن تنظيمات وجماعات سرية بل قد يكون في سلوك جميع المسلمين، دون أن ينضو تحت حزب أو راية أو حركة معينة" (سفيان الغانمي، ٢٠٢٣).

والدليل على أن فريد الأنصاري رحمه الله وجه نقداً ببناء للحركة الإسلامية وليس نقداً بغرض الهدم أو اعتبار الحركة الإسلامية في المغرب هي التي تمثل الإسلام السياسي، وهذا النقد نابع من التوجه الصحيح في العقيدة الإسلامية لدى الشيخ فريد الأنصاري وإن دل فإنما يدل على حبه لحركته التي نشأ فيها وليس على بغضه لها، ويدل أيضاً على إخلاصه وحرقة على الدعوة الإسلامية من أن تختلط وتتشتت في دهاليز السياسة الغائرة التي يعتبر التلبس بها ليس سهلاً على الاطلاق خاصة في ظل الأنظمة التي تحكم البلدان العربية والإسلامية اليوم، حيث يقول في كتابه البيان الدعوي: "وأقول لإخواننا العاملين في حقل الدعوة في كل مكان: إنّه لمن الواجب إعادة النظر في كثير مما كتبه المفكرون الإسلاميون المعاصرون، وعرضه على محكمين اثنين: (كليات الدين، ومناطقته المحققة) مما سيأتي بيانه بحول الله بهذا الكتاب؛ ذلك أن كثيراً من المفاهيم رسخت لدى الجيل حتى صارت نوعاً من العقائد التي لا تقبل التغيير ولا التبديل، مع أنه تبين أن بعضها يحمل من الخطأ أكثر بكثير مما يحمل من الصواب، وأنّها مجرد اجتهادات لم تصدر عن لا ينطق عن الهوى، ولا هي وحي يوحى" (فريد الأنصاري، ٢٠٠٩، ص ٦).

وهناك دليل آخر من نفس الكتاب الذي استدلل به الحداثيون على نقد الشيخ فريد الأنصاري للحركات الإسلامية يبين فيه الشيخ أن نقده هو نقد بناء لأهداف مشروعة وهي أهداف لتصحيح مسار الدعوة الإسلامية، وقد بين الشيخ في هذا السياق الأهداف التي انطلق منها من عرف الحركة الإسلامية، فعند استعراضه لتعريفات مفهوم الحركة الإسلامية كتابه يقول: "لقد حاول كثير من الدارسين تفسير الحركة الإسلامية المعاصرة من حيث هي بيان وجودي؛ تفسيرات شتى، وذلك بقصد إخضاعها للدراسة والمقارنة والحكم والاستنتاج، خدمة لمصالح مختلفة، تتباين أهدافها ما بين الحاجة العلمية المجردة، والحاجة الوطنية القومية، إلى الحاجة التجارية النفعية؛ إلى الحاجة الأمنية الداخلية والمخابراتية الخارجية" (فريد الأنصاري، ٢٠٠٩، ص ١٤).

ويتابع الشيخ فريد الأنصاري حديثه عن الحركة الإسلامية منصفاً لها على عكس ما يدعيه الحداثيون من نقده اللاذع لها، فيقول: (إن الحركة الإسلامية لم تظهر من فراغ، ولا هي كأي حركة يسارية راديكالية أو معتدلة تتعلق بأسباب ديموغرافية أو اقتصادية أو طبقية أو سياسية بالمعنى الميكافيلي لكلمة سياسة إنني أعتقد أن أغلب الدارسين للحركة الإسلامية في حاجة شديدة إلى دراسة

الإسلام كنصوص وإلى تعميق النظر في الطبيعة الدينية للمجتمع الإسلامي وإلى طبيعة هذا الدين من حيث هو عبادة حركية لا سكونية إن الدين في الإسلام لا علاقة له بالمدلول النفسي لكلمة (Religion) الفرنسية والإنجليزية، ذلك أن المصطلح الغربي هنا لن يستطيع التخلص من الظلال الكنسية التي طبعت اللفظ على المستوى النفسي بسبب الممارسة التاريخية للدين هناك وما كان لها من قنامة نفسية في النظر إلى الكون واستقذار الحياة إن مفهوم الدين في الإسلام قائم على نفسية حركية إصلاحية تنظر بإيجاب إلى الكون والحياة وتتفاعل معهما بصورة تلقائية على أساس عمراني إصلاحي مرجعه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

فلاحظ في النص السابق تمييز الشيخ فريد الأنصاري للحركة الإسلامية عن الحركات اليسارية والراديكالية، وعدم تعلقها بأي قومية أو جغرافية ضيقة، وقد بين أن انتماءها للإسلام كدين رباني وليس لأي جهة أخرى، وليس لأي جهة أخرى، وأن الصحو الإسلامية التي انتشرت مع انتشار الحركة الإسلامية هي تعبير اجتماعي عن المجتمع المسلم، وكما سمّاها "البيان الدعوي"، وقد علل الشيخ هذا الإطلاق على الحركة الإسلامية بسبب تحلي باقي المسلمين عن العمل لاسترجاع الحكم الإسلامي، وسيادة الشريعة، وفقاً للقاعدة الأصولية المعروفة "لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة"، أي وقت العمل به، فعند حلول النوازل والظواهر مثل الاستهزاء بالدين أو سيطرة الطغاة على المجتمعات ونشر فسادهم، لا بد من قيام دعوة أو حركة أو أمة من الناس يدعون إلى الخير ويسعون لتطبيق الشريعة الإسلامية، لأن تصدر الحركة الإسلامية لإصلاح المجتمعات ناتج عن تحاذل السلطات الحاكمة في نشر الدين والدعوة إليه، ومعاينة المفسدين، وعلاوة على ذلك اتخذت هذه الأنظمة مؤسسات دينية موالية لها سياسياً فأصبحت تتحكم في الفتوى، وتنتشر من الدين ما يتوافق مع مصالحها في الحكم والاستبداد وتسييس الدين، ويحاول المؤلف هنا في هذا السياق التأصيل للحركة الإسلامية من الشريعة الإسلامية لكن هذا التأصيل فيه تفصيل أيضاً فهو ينقد أفعالاً ولا ينقد ثوابت الحركة الإسلامية، ينقدها نقداً بناءً محاولاً الإصلاح وتصحيح المسار ولعل هذا الطريق واجب على العلماء الربانيين لأن الدعوة إلى الله بحاجة لحكمة وعلم العلماء وحماسة الشباب وعمل العاملين الدؤوب في هذا الحقل الشائك الذي تكالبت عليه الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، محاربة أي جهد وأي عمل يقوم به المسلمون من أجل رفعتهم وصلاح شأنهم.

يتحدث الحداثيون أن الشيخ فريد الأنصاري طرح مسألة تراتبية التشريع الإسلامي في كتابه السابق، وبين العلاقة بين مراتب التشريع الإسلامي، وبين الأحكام السياسية حيث أن موقعها يأتي متأخر جداً بالنسبة لباقي التشريعات والأحكام كما يزعمون، وأن التأليف فيها لم يكن في عصر الاجتهاد، وجاء بعد ذلك بسنوات عدة، وجاءت الإشارة إلى مسألة الأحكام السياسية في سياق الكليات وليس المسائل المتخصصة على حد قولهم، ولم ترد مفصلة حتى ثلاثين كل زمان ومكان، ونرجع إلى كتاب الشيخ الأنصاري لنطابق كلامهم ونعرضه على النصوص التي ذكرها الشيخ فنجد أن كلامه مختلف جداً عن زعمهم، فحين تحدث الشيخ عن الأحكام السياسية في مراتب التشريع الإسلامي، قارن بين العمل السياسي ودوره في الإصلاح والعمل الديني الشعبي ودوره في الإصلاح، فهدفه كما بينا سابقاً هو الإصلاح وليس النقد الهدام، ثم إن الشيخ تحدث فعلاً عن السياسة والدولة والحكم كونها مصطلحات ذات مدلولات حديثة ولكن أين؟ ليس في التشريع الإسلامي كما زعم الحداثيون وإنما في الفكر السياسي المعاصر، كما يقول الشيخ، لكن هذه الألفاظ كان لها بدائل قديمة في العصر النبوي وعصر الصحابة والتابعين كما جاء في كتب علم الكلام والسياسة الشرعية والفقه الإسلامي والقضاء، لكن دلالاتها كانت مختلفة ولم تحمل نفس الدلالات الحديثة في هذا العصر الحالي، فكانت مدلولات فقهية قضائية تستخدم لأغراض الفصل في القضايا وتنظيم وترتيب أمور الدولة والحكم، فهنا يتحدث الشيخ عن مسألة التداخل عند العاملين في الدعوة الإسلامية في العصر الحديث فقد حدث عندهم تداخل وخلط بين القديم والحديث، مما أدى إلى ولادة فهم جديد للإصلاح الديني ومقولات غريبة عن مقاصد الشريعة الإسلامية وقواعد التشريع.

ربط الإسلام السياسي بتاريخ الدولة الإسلامية

تحاول مؤسسة مؤمنون بلا حدود دراسة الخلفيات النظرية للإسلام السياسي وتقدم في موقعها على الإنترنت مجموعة من المقالات والأبحاث المحكمة في هذا السياق ويعتبر الإسلام السياسي من ألد أعداء المؤسسة وقد ذكرنا من قبل في مقدمة الدراسة أن هناك أدلة كثيرة تفيد وتثبت وقوف جهات ودول على عدااء مع الإسلام السياسي وحركات الإسلام السياسي وبالذات الحركات الإسلامية، وهذه الدول تمول هذه المؤسسة وتدعمها دعماً منقطع النظير، وأول المواقف التي رصدتها من المؤسسة تجاه الإسلام السياسي في مسألة تاريخ الدولة الإسلامية سطرها عبد المجيد الشرفي في كتابه "مرجعيات الإسلام السياسي" وقد استعرض فيه تاريخ الدولة الإسلامية وبين فيه أن الدولة الإسلامية في عهد الخلفاء قامت على النفعية والمصلحة وكان فيها بعض القوانين التي تستند إلى نوع من البراغمية والنفعية دون الحاجة إلى تبرير هذه القوانين تبريراً دينياً، وقد ضرب مثلاً على هذه القوانين بالأراضي التي غنمها المسلمون بعد فتح العراق فقد كانت أراضي شاسعة وقد رأى عمر ابن الخطاب ألا يسند هذه الأراضي إلى الغزاة بل يتركها لأجيال المسلمين اللاحقة ويعلق عبد المجيد الشرفي على هذا الفعل بأنه غير مطابق للإسلام ويشبه إنشاء الدواوين كديوان الجند وهو مما تقتضيه المصلحة ويرجع المؤلف نشأة الدولة الإسلامية إلى هذه الأفعال التي لم يكن لها تبرير ديني ويقول أن دولة الإسلام نشأت بشكل تدريجي في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه والخلفاء من بعده وبالأخص في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وي طرح شبهة تشابه الدولة الإسلامية مع الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية أي إن الدولة الإسلامية نظامها إمبراطوري، والشاهد الذي نريده من النص السابق هو ربط المؤلف الإسلام السياسي وفهمه بتاريخ الدولة الإسلامية وأن الإنسان لن يفهم الإسلام السياسي إلا إذا درس التاريخ الإسلامي.

والحقيقة أن المؤلف طرح مجموعة من المغالطات في كلامه السابق فاتهامه للخلفاء الراشدين رضي الله عنه بأنهم كانوا نفعيين هو اتهام خطير فقد اجتهد الخلفاء الراشدون بناء على جلب المصالح ودرء المفاسد ولم يكن لديهم أي مطامع شخصية كما ادعى هذا الحدائي ثانياً إن أراضي العراق التي فتحت في عهد سيدنا عمر رضي الله عنه اجتهد فيها حسب المصلحة فلو أنه وزعها على الغزاة لتجمع المال في يدي فئة معينة من المسلمين لكنه أمر أن تستثمر للأجيال اللاحقة من المسلمين وهذا فيه فائدة كبيرة للمسلمين الذين سيأتون بعدهم يقول الدكتور يوسف القرضاوي "من الآراء والاجتهادات العمرية التي استندت إليها فئات التغريب والتبعية الفكرية من الذين ينادون بتعطيل النصوص وإن كانت قطعية لتحقيق مصالح يتوهمونها ويقدمونها على نصوص الكتاب والسنة موقف عمر رضي الله عنه من تقسيم الأراضي المفتوحة على الفاتحين المنتصرين من الصحابة الذين طالبوه بتقسيمها عليهم باعتبارها غنيمة غنموها بسببهم كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم أرض خيبر على المقاتلين الذين فتحوها وكان منهم عمر نفسه طالبوه بذلك عندما فتح سعد بن أبي وقاص فارس والعراق وكانت أرضه تسمى السواد من كثافتها وخضرتها بحيث يراها الرائي من بعيد كأنها كتلة سوداء وطالبوه بتقسيم الشام عندما لطلبهم لأنه رأى اعتبارات أخرى توافق مقاصد الشرع" (يوسف القرضاوي، ٢٠٠٥، ص ٥ و ٢٥١).

ثالثاً إن ادعاءه أن هناك ارتباطاً بين الإسلام السياسي والدولة الإسلامية في التاريخ الإسلامي بقوله: "حينما نتحدث إذن عن الإسلام السياسي لابد أن نستحضر تلك الخلفية التاريخية البعيدة أي التي كانت فيها المؤسسات المجتمعية في حاجة إلى مبررات دينية وإلى هذه المرجعية التاريخية القريبة أي الدولة الحديثة" (عبد المجيد الشرفي، ٢٠١٤، ص ١٣) هو مغالطة واضحة فهذا الزمن يختلف اختلافاً تاماً عن الزمن القديم وقد تبدلت فيه وسائل الحكم ووسائل الدعوة إلى الله، ولا يوجد الآن حركة إسلامية من حركات الإسلام السياسي تحكم أي دولة أو أي نظام للحكم وإنما هناك تجارب للحركات الإسلامية في تزعم بعض الدول بعد الربيع العربي

مثل مصر وتونس، ولم يكن الحكم إسلامياً خالصاً وإنما اتبعت فيه هذه الحركات مبادئ الحكم السائدة في المجتمعات الحديثة ولم يدم الحال فيها كثيراً فقد انقلبت عليهم الدولة العميقة في هذه الدول، ويحاول المؤلف ارجاع كل الممارسات للإسلام السياسي إلى زعامات فكرية قبل ٤٠ سنة فيقول أن الإسلام السياسي متأثر بتراث سيد قطب وأي الأعلى المودودي في الحكم، وهذه تهمه عارية عن الصحة لأنه كما قلنا من قبل ان ممارسات الحكم في الدول العربية التي صعد فيها الإسلام السياسي كما يسميه الشرفي تسود فيها دساتير ديمقراطية من وضع البشر، وسيد قطب و أي الأعلى المودودي تتمركز كتاباتهم حول الحاكمية وأن الحكم لا يجب أن يكون إلا لله وحده في الأرض بينما نجد الحركات الإسلامية التي صعدت في الحكم في الدول العربية لم تحكم القرآن الكريم كدستور للأمة بل إنما رشحت مرشحين للانتخابات يخضعون لشروط الدولة الحديثة والدساتير الحديثة ولجان الانتخابات التي عينتها الأنظمة في هذه الدول.

الانتقادات المنهجية للفقه والسنة

ثم ينتقل المؤلف لطرح شبهة أخرى تتعلق بالفقه الإسلامي ويوجه نقداً لادعاء للفقهاء معتبراً أنهم مرجعية للإسلام السياسي و حركاته ويطعن في السنة النبوية معتبراً أنه لا يمكن الاطمئنان إلى هذه المرويات لأنها لم تروى بالمعايير الصحيحة ولا يطمئن إليها صاحب المعرفة الحديثة، وإذا كان قد طعن في السنة النبوية فإنه بنى على ذلك ضرورة إعادة النظر في المدونات الفقهية بسبب أن مرجعيتها الحديث النبوي، ويطعن أيضاً في خبر الواحد ويقول أنه لا يفيد العلم ولكن يعمل به ويفسر ذلك على أنه مظنون فيه وليس بمعرفة يقينية، وقد بنى على ذلك عدم الثقة بالتواتر لأنه لا يفيد القطع معللاً ذلك أنه يمكن أن تنتشر إشاعة في أي ظرف من الظروف.

الأزمات النبوية وأزمة الهوية

وفي نفس السياق يشير حمدوش المصطفى في مقاله المنشور بتاريخ ١١/فبراير/٢٠٢١ في قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية على موقع أنا مؤسسة مؤمنون بلا حدود أن الإسلام السياسي ويحصره في جماعة الإخوان المسلمين يعاني من أزمة هوية من خلال التنظير لأفكار بعيدة عن موطنها ومكان نشأتها وقد تبني هذه الأفكار دون مراعاة لخصوصيات البلدان والأوطان التي توجد فيها وأنهم يقدمون مفهوم الجماعة على الوطن وأنها تفتقد لمشروع مجتمعي تنموي حقيقي بسبب سيرها وفق أيديولوجيا معينة لا تتلاءم مع الواقع، ويتهم الكاتب حركات الإسلام السياسي بازدواجية الخطاب الخارجي والداخلي، وأن غياب الرؤية جعلها غير قادرة على بنائي أي مشروع سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، ثم يشير الكاتب ان حركات الإسلام السياسي جامدة ولا تواكب التطور الحاصل في المجتمعات على مجرى التاريخ وأن أزمة هذه الحركات أزمة نبوية في أساسها.

الأسس الفلسفية (الله، الكون، الإنسان)

ويحاول غيضان السيد علي البحث في الأسس النظرية الفلسفة العامة للإسلام السياسي ويهدف من ذلك الوقوف على الخلفية النظرية التي انطلقت منها جماعات الإسلام السياسي لبناء منظومتها الأيديولوجية، ويعود البحث في هذا الأمر وخلفياته النظرية للأساس الأول الذي هو محور الخلاف وهي العناصر الأساسية الثلاث (الله، الكون، الإنسان)، ويعرف الكاتب الإسلام السياسي بأنها تلك الجماعات التي بدأت كجماعات دعوية تربوية أخلاقية، ثم جنت بعد ذلك إلى طريق السلطة السياسية والدولة من أجل تحقيق الأهداف التي رسمتها لنفسها حتى بات الهدف الأول هو إقامة الدولة الإسلامية كأمر مطلق، ويقصد أرباب هذه الجماعات بالدولة الإسلامية أنها الدولة التي تقوم على مبدأ الحاكمية الإلهية في سائر الفضاءات الكونية، وتنتج عن ذلك كما يقول

الكاتب التمييز الخارجي بين دار الإسلام ودار الكفر والعداء مع السلطات السياسية الدنيوية القائمة، وإعلان الحل الإسلامي كبديل لكل الحلول والنظم الأخرى والتصريح بالعداء والكراهية والتحقير للحضارة الغربية وقيامها، ويناقش الكاتب مفهوم الألوهية عند جماعات الإسلام السياسي باعتباره مفهوماً مركزياً يعاكس فهم الرؤية المادية الخالصة المضادة للإسلاميين، ويعتقد أصحاب جماعات الإسلام السياسي بوجود الله عز وجل الواجب لذاته، غير المستمد من سواه، وبناء على هذا المفهوم يتصف بصفات الكمال وتنفي عنه صفات النقص، وينبني عليه أيضاً اتصاف الله بصفات الكمال والجلال وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والجمال والحكمة والإرادة، والأساس الثاني في اعتقادهم حسب رأي الكاتب السلطة والألوهية، في الألوهية في وجهة نظرهم تدور حول السلطة، فالله عز وجل مالك لجميع السلطات في الأرض والسموات لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه، وانتقل الكاتب بعد ذلك لتوضيح نظرة الإسلام السياسي للكون ويعتقد الكاتب أن جماعات الإسلام السياسي ينظرون للكون انطلاقاً من نظرهم لله سبحانه وتعالى، فالكون في نظرهم علامة دالة على وجود الله تعالى، يقول الباحث المصري غيضان السيد علي: "يرى منظرو جماعات الإسلام السياسي أن العقل الإنساني قاصر عن إدراك كنه الحقائق؛ فمصدر الحقيقة دائماً مصدر إلى هي خالص لا وجود فيه للعنصر البشري فالعقل الإنساني لم يدرك بعد شيئاً من حقائق العناصر المبسطة، وكلما أوغل في الجري وراء حقيقتها، انقلبت أمامه إلى مركبات تضاعف جهله بها، وبعد أن كان أمام عنصر واحد يجد في البحث عن حقيقته يصبح أمام عنصرين أو أكثر ليبحث في حقائقها من جديد، وقل مثل ذلك في القوة الكونية التي تبدو في الحياة واضحة كل الوضوح بآثارها، مجهولة كل الجهالة بحقيقتها كالكهرباء والمغناطيسية والأثير والجاذبية إلى غير ذلك من الأسماء والألفاظ والفروض والمصطلحات التي اختراعها الفكر الإنساني ليستر بها جهله". ويبدو أن الكاتب قد نقل هذا النص عن سيد قطب في كتابه المستقبل لهذا الدين ليثبت رأيه وما ذهب إليه في اتهام جماعات الإسلام السياسي في إقصاء العقل الإنساني عن مشهد الحياة لأنه يعود وينقل عن حسن البناء نصاً آخر في نفس السياق فيقول: "أن العقلاء جميعاً متفقون على أن قصور العقل عن إدراك كنه حقيقة من الحقائق أو جهله بها ليس معناه عدمها أو خفائها فهي واضحة كل الوضوح بآثارها وخصائصها خفية كل الخفاء بأسرارها ودقائق ماهيتها". وهنا يتهم الكاتب جماعات الإسلام السياسي بأنهم يريدون قصر الحواس الإنسانية الكلية في الكون على مهمة ما ومنعها من الوصول إلى كنه أي حقيقة ما، ويريدون للعقل الإنساني التسليم لربي هذه القوة التي عجز العقل عن إدراكها، وهم هنا يهدفون إلى إقصاء العقل تماماً من الحياة التشريعية حتى لا يبقى فيها إلا النص المقدس الذي يمثل قمة العطاء الإلهي متجاهلاً ذلك حقيقة أن العقل أيضاً يمثل عطاء إلهياً، وأن اجتهادنا عبر التاريخ ليست إلا استثماراً لذلك العطاء واحتفاء به على حد رأي الكاتب.

والحقيقة أن الكاتب هنا أخطأ، لأننا إذا عدنا إلى حقيقة الأمر وناقشنا الحداثيين ممثلين بهذه المؤسسة في قضية عقدية مركزية ألا وهي الحكم الإلهي، ولو طرحنا عليهم سؤالاً كما طرحه القرآن الكريم على المشركين قال تعالى "ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله" فيما أن الله سبحانه وتعالى خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان ووهبه العقل للتفكير ووهبه حرية الاختيار، فلا بد للإنسان من التسليم لخالقه جل وعلا فالمنطق يقول أن المغلوب يستسلم للغالب وهذا في الأمثلة البشرية فكيف لو كان الحديث عن الله عز وجل، وإذا كان الحداثيون يعيبون على جماعات الإسلام السياسي إقصائهم للعقل فإنهم فتحوا للعقل آفاقاً رحبة للتفكير، مما أدى إلى المبالغة في هذا الأمر وانعكس هذا الأمر بالسوء على عقولهم حتى غدو يرفضون كل نص قرآني أو حديثاً نبوياً إذا خالف عقلهم، ولا يعطون عقلهم فرصة ومحاولة للتفكير في النصوص إذا لم يفهمها العقل، ولكنهم يحكمون مباشرة بأن الخلل في النص، ولاحظ معي كيف أن الكاتب يعيب على حركات الإسلام السياسي أموراً تعتبر من ثوابت العقيدة الإسلامية فهو يستهجن عليهم نظرهم لله والكون والإنسان، ويعيب عليهم انطلاقهم من المرجعية المركزية لله سبحانه وتعالى في كل شؤون الحياة، فكأن الكاتب يريد أن يوصل للقارئ أن النظرة المادية أفضل من نظرة أصحاب الدين ومن يسميهم حركات

الإسلام السياسي، وهذا راجع للفكرة الأولى التي كنا قد ذكرناها سابقا حول طبيعة فكر الحداثيين في نظرهم للإنسان حيث يعتبرون الإنسان مركز الكون وينتقدون بذلك حركات الإسلام السياسي في فكرهم الأساسية من حيث نظرهم المركزية لله سبحانه وتعالى. ويثير الحداثيون مسألة أخرى بالنسبة لجماعات الإسلام السياسي ألا وهي أن تمسكهم بمفهوم الحاكمية لم يكن دينيا بالأساس وإنما كان سياسيا بالدرجة الأولى؛ ويربط الحداثيون بين هذا الأمر وبين الأحداث التي حصلت في عهد جمال عبد الناصر حيث يتهمون الإخوان المسلمين بمحاولة إسقاط نظام جمال عبد الناصر في تلك الفترة، إلا أن المطلع على تراث الإسلام السياسي في تلك الفترة وخاصة مؤلفات سيد قطب يلحظ أن الهدف منها هو ديني وليس سياسي، لأن كتاب سيد قطب تفسير ظلال القرآن مليء بالنصوص التي تردد فكرة الحاكمية لله سبحانه وتعالى، يقول سيد قطب: "والذين يظنون أنفسهم في دين الله لأنهم يقولون بأفواههم نشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويدعون الله فعلا في شؤون الطهارة والشعائر والزواج بينما هم يدينون في ما وراء هذا الركن الضيق لغير الله تعالى ويخضعون لشرائع لم يأذن الله بها على كثرتها مما يخالف مخالفة صريحة شريعة الله، ثم هم يدينون أرواحهم وأموالهم وأعراضهم وأخلاقهم أرادوا أن لم يريدوا ليحققوا ما تطلبه منهم الأصنام الجديدة فإذا تعارض دين أو خلق أو عرض مع مطالب هذه الأصنام نبذت أوامر الله فيها ونفذت مطالب هذه الأصنام فالذين يظنون أنفسهم مسلمين وفي دين الله وهذا حالهم عليهم أن يستفيقوا لما هم فيه من الشرك العظيم" (سيد قطب، ١٩٧٢، ص ٢١١٥) في هذا النص يرى سيد قطب يرى سيد قطب أن مجرد نطق الإنسان بالشهادتين لا يكفي به لاعتبار الإنسان داخلا في الإسلام وهذا ليس كلام سيد قطب لوحده وإنما هو رأي الجمهور، ثم إن الذين اعتبرهم سيد قطب خارج دائرة الإسلام، يخضعون لغير دين الله في شتى مناحي الحياة، ويخضعون لمناهج من صنع البشر تخالف منهج الله بشكل صريح، ويعطون الأصنام (الطغاة) الذين يشرعون لهم كل ما يملكون، إنهم يقدون أولويات الطغاة على الدين وعلى منهج الله تعالى إذا حدث تعارض بين المنهجين.

يقول محمد نعيم ياسين: "ولا خلاف بين العلماء إن النطق بالشهادتين والتصديق بحما لا يكونوا من جيا من الدخول في النار وكافيا في دخول الإيمان والإسلام إذا كان مقتربا بما ينقصهما أو ينقص أحدهما" (محمد نعيم ياسين، ١٩٩٥، ص ٢٠٣)، وقال القرطبي في المفهم على صحيح مسلم: "باب لا يكفي التلفظ بالشهادتين، بل لا بد من استيقان القلب، وهذه الترجمة تنبيه على فساد مذهب غلاة المرجئة القائلين بأن التلفظ بالشهادتين كافٍ في الإيمان وأحاديث هذا الباب تدل على فساد، بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها ولأنه يلزم منه تسويغ النفاق" (عبد الرحمن بن حسن، ١٩٩٢، ص ٣٦).

الركائز الست الأساسية للإسلام السياسي

ويناقش الحداثيون ما يعتبرونها أهم العناصر التي يقوم عليها الإسلام السياسي وهي ستة عناصر: الحاكمية والله والخلافة والبيعة والولاء والبراء والسمع والطاعة، ومنهاج الانقلاب، والحقيقة أن الحداثيين يستشهدون بنصوص قديمة لمنظري الحركات الإسلامية ويدعون إن هذه النصوص هي من الأصول التي يقوم عليها الإسلام السياسي ولا يناقشون النصوص الحديثة التي يتبنها جماعات الإسلام السياسي فعلى سبيل المثال في الركيزة السادسة وهي منهاج الانقلاب يناقش الحداثيون نصوصا لأبي الأعلى المودودي، حينما كان يلقي محاضرة في حفل حافل للطلاب في الجامعة الإسلامية في الثاني عشر من سبتمبر عام ١٩٤٠م، بعنوان منهاج الانقلاب الإسلامي يقولون أن المودودي رفض طريقة التدرج والإصلاح والنهج الديمقراطي لإحداث التغيير إلى الأفضل ورأى أن هذا الطريق وهم وخداع وأمنيات خادعة مبينا أن الانقلاب وهو تحت مسمى الجهاد هو السعي المتواصل والكفاح المستمر في سبيل إقامة نظام الحق، بل ذهب المودودي إلى أبعد من ذلك حينما قال أن الإسلام نفسه فكرة انقلابية وأهمه الحداثيون بسبب هذا الكلام بأنه يريد هدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، بل إن الحداثيين أصبحوا المطلقون على المسلمين لفظ الانقلابيين بسبب هذه

النصوص، وقد نسي الحداثيون أن الإسلام السياسي وحركاته تشارك في المجالس البرلمانية وأنظمة الحكم المعاصرة دون أي مشكلة ولا يدعون إلى الانقلاب على هذه المجالس بل و يترشحون إلى الانتخابات البرلمانية والبلدية بل والرئاسية تحت أنظمة وقوانين وضعية وضعت من قبل البشر والأحزاب السياسية الرسمية التابعة لهذه الأنظمة فعن أي انقلاب يتحدثون في هذا السياق.

ويستشهد الحداثيون أيضا على المرتكزات الأخرى بنصوص مشابهة للنصوص التي ذكرناها في المرتكز السابق ومعظم هذه الاستشهادات عن حسن البناء مؤسس جماعة الإخوان المسلمين وسيد قطب المنظر الفكري للجماعة، والملاحظ هنا أن استشهادات الحداثيين فيما يخص حركات الإسلام السياسي اقتصرت على حركة واحدة وهي جماعة الإخوان المسلمين ولم تتطرق إلى الجماعات الأخرى مثل حزب التحرير الإسلامي و جماعة الدعوة والتبليغ و الحركات الصوفية وغيرها من الجماعات، فلماذا هذا التركيز على جماعة الإخوان المسلمين وهذا يثير شكوكا عديدة في الهدف الرئيسي من هذه الانتقادات ويعطي فكرة للقارئ والمتابع لأفكار مؤمنون بلا حدود انها تناصب العداء ليس للإسلام السياسي كفكرة أو كمنهج وإنما لحركة بعينها لأن جل المقالات الموجودة على الموقع الإلكتروني الخاص بالمؤسسة يستهدف هذه الجماعة وحدها بالنقد وتبعية الأفكار والسياسات الخاصة بالجماعة دون غيرها من الجماعات، بينما نجد المؤسسة تشجع بعض الاتجاهات الأخرى وتمدحها وتناقش أفكارها بطريقة سلمية وليست عدائية وهذا مأخذ كبير على المؤسسة إذن مفترض فيها أن تكون مؤسسة جامعة لكل الأفكار في العالم العربي.

مصطلح "الإسلام السياسي" وموقف الإسلام من السياسة

ويرد الدكتور يوسف القرضاوي (يوسف القرضاوي، ٢٠١٨) على مؤسسة مؤمنون بلا حدود بقوله هذه التسمية وهي الإسلام السياسي تسمية خطأ، وذلك لأن هذه التسمية تسمية دخيلة استوردها الحداثيون من الغرب وهي تطبيق لخطوة وضعها خصوم الإسلام لتجزئة الإسلام وتفتيته بحسب تقسيمات مختلفة فليس هو إسلام واحد وفق رأيهم بل هو إسلامات متعددة مختلفة فيما بينها أهل، فهم يقسمون الإسلام أحيانا حسب الأقاليم كالإسلام الإفريقي والآسيوي، وأحيانا حسب العصور كالإسلام النبوي والراشد والأموي والعباسي والعثماني، والحديث وأحيانا بحسب الأجناس فهناك الإسلام العربي والإسلام الهندي والإسلام التركي والماليزي، وأحيانا بحسب المذهب فهناك الإسلام السني والإسلام الشيعي وقد يقسمون السنة أحيانا إلى أكثر من نوع والشيعية كذلك، وقد ابتدعوا تسميات جديدة للإسلام الثوري والإسلام الرجعي والراديكالي و الكلاسيكي، وأخيرا الإسلام السياسي والروحي واللاهوتي، والحق أن هذه التقسيمات كلها مرفوضة في نظر المسلم فليس هناك إلا إسلام واحد هو الإسلام الأول إسلام القرآن والسنة الإسلام كما فهمه أفضل أجيال الأمة وخير قرونها من الصحابة الكرام ومن تبعهم بإحسان ممن أثنى الله عليهم ورسوله صلى الله عليه وسلم فهذا هو الإسلام الصحيح الذي لا تشوبه الشوائب ولا تلوثه ترهات الملل و تطرفات وشطحات الفلاسفة، وابتداعات الفرق وأهواء المجادلين وانتحالات المبطلين وتأويل الجاهلين، ويعلل الدكتور القرضاوي صحة هذه التسمية بأن الإسلام لا بد أن يكون سياسيا وإذا جرد الإسلام من السياسة أصبح دين آخر البوذية أو النصرانية وذلك لسببين رئيسيين: السبب الأول أن الإسلام يواجه الحياة كلها وله موقف واضح وحكم صريح في كثير من الأمور التي تعتبر من أصول السياسة، فالإسلام ليس عقيدة لاهوتية فحسب أو شعائر تعبدية فحسب، إنه عقيدة وعبادة وخلق والشريعة متكاملة ومنهج حياة كامل يتصل بشؤون الأسرة والفرد والمجتمع والسياسة وعلاقات العالم، حتى إن الفقه أحيانا لا يعد بعيدا عن السياسة فإذا ترك قوم الصلاة ومنعوا الزكاة وجاهروا بالفطر في رمضان في المسلمون مجمعون على إيقاع التعزير بهم، وقد يصل إلى حد القتال كما فعل أبو بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة، ثم إن عقيدة التوحيد تعتبر ثورة لتحقيق الحرية والمساواة للبشر حتى لا يتخذ بعض الناس بعضا أربابا من دون الله، وتبطل عبودية الإنسان للإنسان، وب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكتمل شخصية المسلم السياسية وهذا هو السبب الثاني

فالإسلام يضع في عنق كل مسلم فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم، وقد يعبر عنها بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر وهما من الشروط الأساسية للنجاة من خسران الدنيا والآخرة كما وضحت صورة العصر، وهناك أسباب كثيرة أيضا غير التي ذكرناها متى التمرد على الظالمين، وكلمة الحق عند السلطان الجائر والقتال دفاعا عن المضطهدين والمستضعفين، تعالى:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ
رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ

نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

النساء ٧٥:٤

وينكر القرآن على الذين يقبلون الضيم ويرضون والإقامة في أرض يهانون فيها ويظلمون مع أن لديهم القدرة على الهجرة منها والفرار إلى أرض سواها يقول الله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْفَالِجَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ۖ
قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾
إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا
﴿٩٨﴾ فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُو عَنْهُمْ ۖ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٩﴾

النساء ٩٧:٤-٩٩

والمتتبع لموقع المؤسسة على الشبكة العنكبوتية يجد أن المؤسسة تهتم كثيراً بمسألة الإسلام السياسي وحركاته، ومن خلال متابعتي لموقع المؤسسة قمت بإحصاء عدد المواد المنشورة على موقع المؤسسة فيما يتعلق بالإسلام السياسي من خلال البحث على الموقع فوجدت الموقع يحتوي على أكثر من أربعين دراسة ما بين كتاب ومقال في موضوع الإسلام السياسي وسأضع في الملاحق نماذج منها، نلاحظ مما سبق اهتمام المؤسسة بشكل مبالغ فيه بموضوع الإسلام السياسي والغالب في تناولهم للموضوع كان تناولاً أيديولوجياً، متحاملاً على الإسلام السياسي وحركاته وبالأخص كان تركيزهم على حركة واحدة من حركات الإسلام السياسي وهي جماعة الإخوان المسلمين وأذرعها السياسية، وكنت أتمنى لو أن بحوثهم ومقالاتهم تناولت الموضوع بموضوعية وحيادية دون الكتابة من خلفية محددة ومن اتجاه واحد تبعاً للتوجه الذي تدعمه الدول الممولة للمؤسسة كما بيّنا في السابق، وهذا يمثل حالة من عدم الموضوعية والحيادية، بل ويجعلنا في حالة عدم ثقة في هذه الكتابات بشئ أشكها لأنها تريد أن توصل للقارئ في فكرة معينة ومحددة مسبقاً دون الخوض في غمار البحث والتمحيص وطرح الأدلة المقنعة التي تقنع القارئ وتظهر الحجة في مسألة معينة.

القسم الثالث: مرتكزات الإسلام السياسي وفق رؤية الحداثيين

أولاً: الحاكمية

هذه الفكرة المحورية المركزية اعتمد عليها الحداثيون كثيراً في التركيز على تقديمهم للإسلام السياسي، بل جعل الحداثيون هذه الفكرة المحورية الهدف الأول المرجو تحقيقه من نشأة هذه الجماعات، حيث إن هذا المفهوم وفق نقد الحداثيين مسيطر على فلسفة الإسلام

السياسي بشكل ملفت للنظر وترجع اليه كافة الممارسات السلمية وغير السلمية لهذه الجماعات، فقد اعتبره الحداثيون شعارا دينيا ينطلق من الإسلام من قوله تعالى: (إن الحكم الا لله)، واعتبروه أيضاً شعاراً سياسياً يسعى للنيل من الأنظمة الحاكمة لتقويض حكمها، والأهم من ذلك أن أهم اعتبروا هذا المحور المهم تفاعل معه الإسلام السياسي داخل عالم السياسة وتقلبها والمؤامرات التي حدثت في الميدان السياسي ولم تتفاعل بمعزل عنها، بل حدثت داخل التجاذبات السياسية التي تعتبرها حركات الإسلام السياسي من مكملات الدين وإتمامه عندهم، وعندما طرح الحداثيون حديثهم عن هذا المحور وتفاعلاته عند الإسلام السياسي طرحوه معتمدين على رأي عدد قليل من المفكرين المتقدمين الذين تحدثنا عن بعضهم في الباب السابق مثل أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، ولم أر لهم استشهاداً بنصوص مفكرين معاصرين ممن يعدونهم من قادة الحركات الإسلامية المحسوبة على الإسلام السياسي وهذا الأمر يجعلنا نشكك في نقد المؤسسة للإسلام السياسي فلو كان نقدهم صحيحاً لاستشهدوا بنصوص من كل الحقب التاريخية التي يزعمون أن الإسلام السياسي انتشر فيها من القدم حتى عصرنا هذا على حدٍ سواء، ولكن الاستشهاد بنصوص من حقبة واحدة يدل على قصور رؤيتهم حول الإسلام السياسي ان صحت التسمية، ولا بد لنا من تحرير مفهوم الحاكمية حتى يتسنى لنا فهم هذا المحور بشكل واضح وهل يعد فعلاً من مرتكزات الإسلام السياسي أم لا.

قبل الخوض في مفهوم الحاكمية لا بد لنا من الرجوع إلى أصل الفكرة ونشأتها فمبدأ الحاكمية في أصله الأول نشأ مع تكون حركة الخوارج على إثر الخلاف الشهير الذي وقع في التاريخ الإسلامي بين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومعاوية بن أبي سفيان على إثر مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه وقيام معركة الجمل وصفين الشهيرتين، وليس كما ذكر مفكروا مؤسسة مؤمنون بلا حدود أن أصل الفكرة نشأ من أبي الأعلى المودودي، ويؤكد المفكر محمد عمارة "أن شعار الحاكمية ومصطلحها بمعناه الخارجي، الذي جنح أصحابه إلى جعل الحاكمية الإلهية نقیضاً نافياً لأية حاكمية بشرية، والذي بدأت به مسيرة الغلو العظيم في التاريخ الإسلامي، قد توارى هذا الشعار عن أدبيات الفكر الإسلامي مع طي التاريخ الإسلامي لصفحة الخوارج كثورة مسلحة مستمرة، وظل هذا المصطلح متوارياً حتى بعثه من مرقده العلامة المجاهد أبو الأعلى المودودي رغم ما بين المودودي والخوارج من خلاف واختلاف فكان أن بدأت مسيرة جماعات الغلو الإسلامي المعاصر تحت رايات شعار الحاكمية من جديد" (محمد عمارة، ٢٠٠٤، ص ١٣).

وأصل الخلاف الذي حصل زمن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن معاوية أراد أن يقتص من قتلة عثمان رضي الله عنه، وعلي رفض أن يتعجل في ذلك لكي لا يثير حفيظة القاتلين فيجتمعوا ويقوموا بأعمال تخريبية في المدينة النبوية، فقد أخرج ابن كثير في البداية والنهاية أن علياً رضي الله عنه بعث جرير بن عبد الله لمعاوية بكتاب يدعوه فيه لمبايعته، فلما انتهى إليه جرير بن عبد الله أعطاه الكتاب فطلب معاوية عمرو بن العاص ورؤوس أهل الشام فاستشارهم فأبوا أن يبايعوه حتى يقتل قتلة عثمان، أو أن يسلم إليهم قتلة عثمان، وإن لم يفعل قاتلوه ولم يبايعوه حتى يقتل قتلة عثمان رضي الله عنه، فرجع جرير إلى علي فأخبره بما قالوا، ثم تلاقى الفريقان في موقعة صفين وهنا رفع أهل الشام المصاحف فوق الرماح وقالوا هذا بيننا وبينكم قد فني الناس فمن للثغور ومن لجهاد المشركين والكفار؟ فقد جاء في صحيح مسلم من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "أن الحورية لما خرجت قالوا: لا حكم إلا لله، قال علي: كلمة حق أريد بها باطل، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصف ناساً، إني لأعرف صفتهم في هؤلاء يقولون الحق بألسنتهم لا يجوز هذا منهم وأشار إلى حلقه، من أبغض خلق الله إليه منهم أسود، إحدى يديه طي شاة، أو حلمة ندي" (أخرجه مسلم، رقم ١٠٦٦).

وجاء في مستدرك الحاكم (مستدرك الحاكم بإسناد صحيح على شرط مسلم، ٢، ١٥٠-١٥٢) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: "لما خرجت الحورية اعتزلوا في دار وكانوا ستة آلاف، فقلت لعلي يا أمير المؤمنين أبرد بالصلاة لعلي أكلم

هؤلاء القوم، فقال: إني أخافهم عليك، قلت: كلاً، فلبست وترجلت ودخلت عليهم في دار نصف النهار وهو يأكلون، حتى قالوا له أقمأ إحداهم فإنه حكم الرجال في أمر الله وقال الله: "إِنْ أَحْكَمْتُمْ إِلَّا لِلَّهِ" الأنعام ٥٧:٦. فمن هنا جاء لفظ الحاكمية مع نشأت فرقة الخوارج، وكانوا قد أنكروا على علي رضي الله عنه مسألة التحكيم في الخلاف بينه وبين معاوية رضي الله عنه، وبعد أن لم يستجب لهم قاتلوه وكفروا المسلمين واستحلوا دماءهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "لكن خرجوا عن السنة والجماعة، فهم لا يرون اتباع السنة التي يظنون أنها تخالف القرآن كالرجم، ونصاب السرقه، فضلوا؛ فإن الرسول صلى الله عليه وسلم أعلم بما أنزل الله عليه، والله قد أنزل عليه الكتاب والحكمة، وجوزوا على النبي أن يكون ظالماً؛ فلم ينفذوا لحكم النبي، ولا لحكم الأئمة بعده، بل قالوا إن عثمان وعلياً ومن والاهما قد حكموا بغير ما أنزل الله فكفروا المسلمين بهذا وبغيره" (ابن تيمية، ١٩٩٥، ص ٢٠٨-٢٠٩).

ومع ذلك فإن منظري المؤسسة يصرون على أن المصطلح ابتداءً في "القرن العشرين على يد مفكري الهند كرد فعلي على الاضطهاد الديني الذي كان يمارسه الهندوس على المسلمين في سنوات الثلاثينات، ووفقاً لرأيهم فإن أبو الأعلى المودودي هو الذي بعث المصطلح من جديد في مؤلفاته التي كتبها في الثلاثينات وخاصة كتاب الحكومة الإسلامية وكتاب الإسلام والمدنية الحديثة، ومن المودودي تلقف سيد قطب المصطلح وزرعه في تربة غير تربته ونشره في بيئة غير بيئته، وانتقل من سيد قطب إلى باقي قيادات الإحياء الإسلامي المعاصر في مصر في الستينيات والسبعينيات" (حسن حنفي، ١٩٨٨، ص ١٩١).

وقد زعم الحداثيون في مؤسسة مؤمنون بلا حدود أن المودودي عرّف الحاكمية تعريفاً خاصاً به ويتناسب مع فهمه للإسلام السياسي وهو أن الإنسان ليس له من أمره شيء سوى الإذعان المطلق للخالق، وهذا الإذعان لا يقتصر على الأحوال الشخصية والاجتماعية بل ويشمل جميع أحوال الإنسان ومجالات الحياة الخاضعة لتطبيق شرع الله تعالى، يقول أحد مفكريهم: وقد عرّف المودودي الحاكمية باعتبارها كل احتكام لغير شريعة الله على أساس أن الخالق هو الذي له السلطة المطلقة للتصرف فيما خلقه، وأن الإنسان ليس له من الأمر شيء سوى الإذعان المطلق للخالق؛ وهذا الإذعان لا يقتصر على الأحوال الشخصية والاجتماعية بل يشمل كذلك الأحوال القانونية والسياسية من خلال تطبيق الشريعة). ولما رجعت لكلام المودودي وجدته كلاماً لا غبار عليه ومتوافقاً مع المنطق والعلم والدين إلا أن الحداثيين اجتزؤوا نصوصاً من كلامه تتوافق مع الفكرة التي يريدون التوصل إليها وهي أن المودودي منظر للإسلام السياسي، يقول أبو الأعلى المودودي في كتابه الحكومة الإسلامية في سياق الكلام على تفسير قوله تعالى: "وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَقْتُلُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ" النحل ١١٦:١١٦. يقول: "هذه الآية تصريح بآلا حق لأحد في التحريم والتحليل غير الله، إنَّ المشرع والمقنن هو الله وحده، أقمأ من يجترئ ويقرر للناس ما هو مشروع وما هو غير مشروع، ويصنف لهم ما هو حلال وما هو حرام فقد تجاوز حده، اللهم إلا إذا اتخذ القانون الإلهي أساساً وسنداً ومصدراً، ثم استنبط من أحكامه أن كذا وكذا حلال جائز وكيت وكيت حرام لا يجوز أمّا التحليل والتحريم، أو بمعنى أعم وأشمل التشريع الذي لا يتقيد بهذا الأساس فهو كذب على الله وإفتراء، ومن ثم فمن يصدر أحكاماً على هذا النسق فلا محيص له من فعل أحد أمرين: إمّا أن يحرم ويحلل دون سند من كتاب الله أو برهان ثم يدعي أن الله قد أحل هذا الشيء أو حرّمه، وإما أن يزعم أن الله تنازل عن سلطته في التحريم والتحليل، وترك للإنسان حرية التشريع لأموال حياته وكلا الادعاءين كذب وإفتراء على الله مبين" (أبو الأعلى المودودي، ١٩٧٧، ص ٧٠).

والعجيب أن الباحثين في مؤسسة مؤمنون بلا حدود يربطون بين مفهوم الحاكمية والتكفير والهجرة وهذا الربط ليس ربطاً عاماً في سياق تاريخ معين أو عدة حقبة زمنية وإنما هو ربط مخصص مقيد بحركات إسلامية اعتبرتها المؤسسة تمثل الإسلام السياسي، يقول بوطقوفة أحد كتّاب المؤسسة: "ثم كان أن اختفى المصطلح من الساحة الإسلامية لمدة أربعة عشر قرناً، ثم تم بعثه من جديد

في بدايات القرن العشرين ليشكل منذ ظهوره مسرّحاً لسجل عقدي وفقهي وسياسي بين فريقين متعارضين فريق يرى فيه أصلاً من أصول الدين ويربطه بالإمامة العظمى ويساوي بينه وبين توحيد الألوهية، وفريق يعتبره مجرد فرع فقهي يجوز فيه الاختلاف واجتهاد سياسي يقبل الخطأ والصواب، وحاول كل فريق استدعاء ما أمكنه من نصوص من أجل إثبات وجهة نظره، لكن المصطلح تم توظيفه من طرف الجماعات الإسلامية المتطرفة لتسويغ غلوها في الدين وانحرافاتها الفكرية وإضفاء الشرعية على ممارساتها العنيفة، وليس هذا فحسب بل اعتبر الكاتب أن مفهوم الجاهلية أيضاً نابع من مفهوم الحاكمية، حيث يقول: ولعل جماعة الهجرة والتكفير كانت أحد الشرور الكبيرة التي نبتت من فكرة الحاكمية وسليلتها فكرة الجاهلية" (مبروك بوطقوقة، ٢٠٢١).

إن خلاصة القول في الحاكمية عند الإسلام السياسي من وجهة نظر المؤسسة أنهم يقصرونها على نوع واحد ومجال واحد وهو الحاكمية لله تعالى، بينما يدعي الحداثيون أن هذا النوع من الحاكمية يلغي الأنواع الأخرى مثل حاكمية البشر، وهذا يعتبر حسب رأيهم حجر على عقلية البشر وكتبهم والزامهم وتسييرهم في القدر وعدم إعطاء العقل مجالاً للتفكير والاجتهاد، ثم كان لهم ملاحظة على المصطلح ذاته أنه مصطلح مستحدث ولم يبدأ إلا مع المودودي عندما كان يكافح من أجل الأقلية المسلمة في الهند وسط تيارات متعددة، ووسط استعمار انجليزي تسوده الفوضى في تحكيم القوانين، وقد بينّا أنّ المصطلح نشأ مع نشأة الحوار عندما اعترضوا على مسألة التحكيم بين علي رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه إثر نشوب معركة صفين، وليس صحيحاً أنّ المصطلح قد ظهر في الهند على يد المودودي، ثمّ هم لماذا يعترضون على حصر المصطلح في الحاكمية الربانية فقد بينّا سابقاً أن الله تعالى هو خالق الكون ولما خلق الانسان استخلفه في الكون لعبادة الله تعالى وإقامة شرع الله تعالى فالكلام على الحاكمية الربانية مذكور في القرآن الكريم والاستخلاف منصوب عليه أيضاً في القرآن الكريم، أمّا طريقة تحكيم شرع الله فهذه مسألة أخرى لا مجال للتوسع فيها هاهنا فهذا باب كبير له شروحاته وتفصيله وليس معنى أن البشر عندما يكونون غير قادرين على تحكيم شرع الله تعالى في الأرض أنّ هذه الحاكمية الإلهية ليست موجودة فهذه أغلوطة نشرها كل من هو مشكك في تحكيم شرع الله تعالى في الأرض، وكل من لا يعجبه تأطير الإنسان في مجال الاستخلاف فهم لا يريدونه مستخلفاً بل يريدونه مشرعاً من دون الله عز وجل.

ثانياً: الخلافة

(١) اعتبار الخلافة مظهراً إرهابياً

يعيب الحداثيون على حركات الإسلام السياسي أنهم اعتبروا الخلافة رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا، لإقامة شرع الله سبحانه وتعالى ونشر الدعوة الإسلامية للعالم كله، إلّا أن المصيبة ليس في هذه النظرة الطبيعية التي من المعتاد أن ينظر فيها الحداثيون مظهرين طبيعيين فكر الإسلام السياسي وتفكيره في عدة مسائل، بل في تطوير هذه الأفكار لتتعدى الإسلام السياسي وتنتقل إلى اتهام الإسلام نفسه كدين خاتم للبشرية بأفكار سياسية مغرضة لتحسين صورة الحداثيين والتنويريين أمام الغرب، والعجيب في الأمر أنهم يأخذون عينة من هذه الجماعات ويعممونها على كل الحركات الإسلامية العاملة في المجتمعات العربية والإسلامية، فما إن يبدؤون حديثهم عن الإسلام السياسي حتى تحضر مصطلحات فجة مثل الإرهاب والاسلاموفوبيا، والصدام الحضاري، ومن أين تنبع هذه المصطلحات؟ تنبع من حديث الحداثيين عن حرص الإسلام السياسي على السلطة والحكم، يقول طارق عثمان: "يرى الكثيرون أن مثل تلك الجماعات ظاهرة عجيبة لكن آخرون يرونها نتيجة حتمية لعقود من الخمول والتبني الفكري وفشل السياسات الاجتماعية والاقتصادية في أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي خصوصاً في المنطقة العربية وفي خضم تطور تسييس الدين، أصبح الإسلام نفسه في موضع الاشتباه مما دفع قطاعات واسعة من المراقبين ذوي العلاقة النافذة خصوصاً في الغرب إلى النظر إلى الإسلام باعتباره ديناً

يتساهل مع العنف وفي نظر البعض يجسده وي طرح جانبا المشاكل الاقتصادية التي تمر بها أوروبا نجد أن الخوف من المسلمين هو صميم الموجة المعادية للمهاجرين التي تحتاج القارة ثمة شعور قوي في أوساط كثيرة أن الإسلام ما هو إلا خصم فكري للإنسانية والليبرالية وقد فشلت المؤسسات الإسلامية التي تحظى بتوقيع وافر لتعليمها الفقهي في معالجة هذه التحديات حتى الآن وإنما يزيد الأمر تعقيدا هو أن الفكر السائد في هذه المؤسسات قد تشكل من تراث القرون العشرة الماضية وهي الفترة التي غابت فيها أية ضغوط اجتماعية تدفع نحو التغيير مثل تلك التي واجهتها المؤسسات الدينية الغربية فمن نتيجة ما زالت أكبر المؤسسات الإسلامية وأغناها وأبرزها تدور في مجال فكري لم يتغير كثيرا في الأعوام الـ ٣٠٠ الماضية".

(٢) اعتبار الخلافة من الدين

اتهم الحداثيون حركات الإسلام السياسي بأنهم ينظرون إلى الخلافة على أنها مسألة عقدية تحتل جزءاً من العقيدة الإسلامية، وأنه لا يقوم الدين إلا بإقامتها وتحقيقها، باعتبارها حسب رأي الحداثيين هي فقط الدولة الإسلامية الشرعية، يقول رفعت السعيد في مقالة له بعنوان "أوهام الخلافة": "إن الخلافة تختصر كل هذه القضايا بوصفها نموذجاً لطريقة تفكير العديد من الممتنعين إلى التيار الفكر السلفي: إنها تلخص الرغبة في العودة إلى الماضي، وفق نموذج غير محدد سيرسم مستقبلاً مجهول الملامح. والرغبة الحادة في طرح الخلافة والمفاهيم المتعلقة بها من حيث مصدر الحاكمية، هي رغبة في فرض طرق محددة للتفكير، وأسلوب وحيد في استنباط الفتوى يحولها إلى محنة للإسلام والمسلمين. وإذا اتخذ بعض السياسيين من المقدس أداة في معاركهم السياسية، فإنهم يتجاهلون المقولة «الدين تسليم بالإيمان والرأي تسليم بالخصومة، فمن جعل الدين رأياً جعله خصومة، ومن جعل الرأي ديناً جعله شريعة» (محمد خير، ٢٠٠٧) ولذلك اعتبر الحداثيون أن الخلافة بالنسبة للإسلام السياسي هي المظهر الوحيد لحكومة البشر وما عداها ليس إلا مظهراً مختلفاً عن الحاكمية الربانية لصالح حاكمية إنسانية دنيوية.

وقد اعتقد الحداثيون أن الخلافة ليست نظاماً دينياً إنما هي نظام بشري وهي عبارة عن عقد بين طرفين بين الحاكم والمحكوم، وأنَّ الحاكم يستمد شرعيته من إرادة الأمة وليس من الدين كما يزعمون، ويطلقون عليه مصطلح "الأمة مصدر السلطات"، وقد أتوا بنص لحسن البناء مؤسس جماعة الإخوان المسلمين واستدلوا به على أن الإسلام السياسي يعتبر الخلافة قضية من قضايا الدين، قال حسن البناء في رسالة المؤتمر الخامس: "أما الخلافة فهي رمز الوحدة الإسلامية والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله ولهذا قدّم الصحابة رضوان الله عليهم النظر في شأنها على النظر في دفن النبي صلى الله عليه وسلم، والأحاديث الواردة في وجوب نصب الإمام كثيرة" (حسن البناء، ٢٠٠٢، ص ١٨٦).

وهذه الأفكار وغيرها تعتبر من الأفكار التي عمل الإمام حسن البناء رحمه الله على تجسيدها وتطبيقها داخل جماعة الإخوان المسلمين وقد أثارت هذه الأفكار حفيظة الحداثيين في مؤسسة مؤمنون بلا حدود ودفعتهم لانتقاد الإمام كشخص له فكر يحاول كما يزعمون فرضه على الأفراد فقد ادعى الحداثيون أن الإمام البناء عمل على الأفكار التمهيدية للخلافة الإسلامية فدعى كما يقولون إلى المنهج التدريجي الذي يشكل العقل الجماعي للأمة الإسلامية، ورأوا أنه كان يعتمد على الخطوات التمهيدية التي تهيئ لإقامة الخلافة الإسلامية ومنها تكثيف التعاون بين الشعوب الإسلامية سواء كان ذلك على الصعيد الاقتصادي أو الصعيد الاجتماعي أو الصعيد السياسي ثم تقوم هذه الجماعات أو الشعوب بعقد اتفاقيات ومعاهدات ومؤتمرات بينها مما يؤدي إلى تكوين قيادة لهذه الأمم مجتمعة ثم يتم اختيار الخليفة أو الإمام من أهل الحل والعقد.

ولا أرى في هذه الأفكار أي تطرف أو خطأ لأن المفترض من المسلم أن يمارس دوره في مجتمعه وأمته وأن يحرص على إقامة دين الله سبحانه وتعالى في الأرض فالإسلام هو نظام شامل يشمل جميع مظاهر الحياة الدولة والحكم والسياسة والاقتصاد والثقافة

والرياضة والحرب والسلم، وهذا الدين هو الذي ارتضاه الله للبشر كخاتم لجميع الأديان وختم به نبيه صلى الله عليه وسلم وإذا كان الله عز وجل قد بين في القرآن الكريم كل أحكام الحياة ومن ذلك حكم الزاني والزانية أنهما يجلدان أمام طائفة من المؤمنين، وقد حكم الله بين الأزواج بالطلاق وأحله شرعا وأمر المؤمنين بعد أن يطلقوا زوجاتهم بتقوى الله سبحانه وتعالى وهذا دليل على أن الدين يدخل في كل عنصر من عناصر الحياة فإذا دخلت الحياة الاجتماعية والاقتصادية وفي مجال العلاقات فكيف لا يدخل في مجال الحكم والخلافة، والمتتبع لكتب المتقدمين يلحظ اهتمام العلماء بهذا الأمر فقد صنفوا الخلافة من جميع مجالاتها من الجوانب العقدية والفقهية والتاريخية وكل جانب من هذه الجوانب له تعلق بمسألة الخلافة فلا يصح أن نقول أن الخلافة ليست من الدين كما يزعم الحداثيون فهذا إطلاق خطأ ولو قالوا أن الخلافة من الدين لكن تختلف معكم في طريقة التطبيق لقلنا إن هذا الأمر أفضل من إلغاء الخلافة من الدين لأننا رأينا كثيرا من الجماعات حاولت تطبيق الخلافة والحكم الإسلامي فشلت في ذلك بسبب عدم تهيئة الظروف لهذا الأمر فهذا أمر مختلف عن إلغاء الخلافة من الدين ليسهل لهم تشكيل عقول المسلمين من جديد وإقناعهم بعدم جدوى الحكم الإسلامي. وقد نص المتكلمون على مسألة الإمامة وكانوا يوردونها في باب العقائد دوماً، وذلك في سياق الرد على أهل البدع والفساق، من الشيعة والخوارج، لأن لهم اعتقادات غير صحيحة في مسألة الإمامة كعصمة الإمام ورجعته.

ولذلك فرّق العلماء بين الخلافة والملك لأن الخلافة من الدين والملك ليس منه، قال ابن خلدون في مقدمته: "إن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي وحمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليهم" (ابن خلدون، ٢٠٠٥، ص ١٩٠).

من ذلك ما أخرجه الإمام أحمد عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تكون النبوة فيك ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت" (رواه الإمام أحمد، ٢٧٣/٤).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "جلس جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنظر إلى السماء فإذا ملك ينزل فقال له جبريل: هذا الملك ما نزل منذ خلق قبل الساعة، فلما نزل قال يا محمد أرسلني إليك ربك أملكاً أجعلك؟ أم عبداً رسولاً؟ قال له جبريل: تواضع لربك يا محمد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بل عبداً رسولاً" (رواه الإمام أحمد، ٢٣١/٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على هذا الحديث: "لم يختر أن يكون ملكاً لئلا ينقص، أي من أجره شيء، لما في ذلك من الاستمتاع بالرئاسة والمال عن نصيبه من الآخرة فإن العبد الرسول أفضل عند الله من النبي الملك" (ابن تيمية، ١٩٩٥، ص ٣٤-٣٥)، "وهذا الأمر لا ينطبق على باقي الأنبياء لأن الله سبحانه وتعالى قال في حق داوود: وقتل داوود جالوت وآتاه الله الملك وعلمه مما يشاء، وقال عن سليمان: واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، من الأنبياء ممن سمو ملوكاً فهم أنبياء معصومون ولا شك أن ملكهم كان على منهج الحق قطعاً لذلك لا يرد عليه الدم السابق في الأحاديث السابقة لعصمتهم عليهم الصلاة والسلام" (عبد الله الدميحي، ١٩٨٣، ص ٤٠).

وهاهنا لا بد من الحديث عن أمر مهم جداً في هذا السياق وهو أن الحداثيين ينسبون إلى الإسلام السياسي أنهم يقولون عن الخلافة أنها خلافة عن الله عز وجل وهذا خطأ فلم يقل أحد من المسلمين من لدن مبعث النبي صلى الله عليه وسلم وحتى يومنا هذا عن الخليفة أنه خليفة الله في الأرض على اعتبار أنهم يريدون اتهام الإسلام السياسي بالقول بالخلافة الربانية وأنها معصومة عن الخطأ أو من يتقلد منصب الخليفة معصوم عن الخطأ، وهذا أمر خطأ أيضاً لأن العصمة لا تكون إلاً للأنبياء والمرسلين أما سائر

البشر دونهم فليسوا معصومين، ويلخص هذه الفكرة شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "المقصود أن الله تعالى لا يخلفه غيره فإن الخلافة إنما تكون عن غائب، وهو سبحانه شهيد مدبر لخلق لا يحتاج في تدبيرهم إلى غيره" (ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ١/١٨٣). وقال في موضع آخر في كتاب آخر: "بل هو سبحانه يكون خليفة لغيره، قال صلى الله عليه وسلم: "اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا" (ابن تيمية، ١٩٩٥، ٤٥/٣٥)، وقد منع جمهور الفقهاء أن يقال خليفة الله، ونسبوا ذلك إلى الفجور، لأن الاستخلاف لا يكون إلا في حال الموت أو الغيبة، وقد قيل لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: "يا خليفة الله" فأنكر ذلك وقال: لست بخليفة الله ولكنني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

خاتمة البحث

في ختام هذا البحث لا بد من القول إن مؤسسة مؤمنون بلا حدود اتخذت من الإسلام السياسي ندا وعدوا لها ولكن ليس كأبي عدو فهو عدوها اللدود، فكل النصوص التي أوردوها وتحديثها بها عن الإسلام السياسي حملت طابعا عدائيا وتحامليا، ثم إننا خلت من الموضوعية والحيادية في البحث والتحليل، وانطلقت من قاعدة أيديولوجية ابتدأت بأساسيات عن المخالفين بين قوسين الإسلام السياسي وانتهت بالتطرف بالموقف منهم، ثم إنَّ المسائل التي انتقدوا بها الإسلام السياسي مسائل كبرى ومسائل مركزية تتعلق بالكون والحياة والإنسان وليست مسائل هامشية يمكن التغاضي عنها أو تصنيفها في مجال النقد البناء، فإن الانتقاد الذي يكون بدافع سياسي أو فكري لا يخلو عادة من التحامل وعدم الموضوعية، فلفترض في الباحث إذا أراد أن يبحث في قضية ما أن يتجرد في البحث وأن يكون موضوعيا لكن، المؤسسة هنا افتقرت لهذه الصفة، ثم إن انتقاد المؤسسة للإسلام السياسي انطلق من مسألة كبرى، بحيث جعلت هذه المسألة مقياساً تقاس عليه جميع المسائل التي انتقدت بها المؤسسة الإسلام السياسي، وإن هذه القضية هي مفهوم الألوهية فقد ردوا جميع المسائل التي انتقدوا فيها الإسلام السياسي إلى مفهوم الألوهية وأن الإسلام السياسي يرتبط كل شيء بهذا المفهوم، يقول أحد الباحثين في المؤسسة: "إن فلسفة الإسلام السياسي العامة هي فلسفة تغلب مفهوم الإله على مفهومي الكون والإنسان، ومن ثم فهي فلسفة دينية تقوم على مفهوم الألوهية، ومن خلاله يفسر مفهومي الكون والإنسان" (غيطان السيد علي، ٢٠٢١، ص ٢٨).

القضية الكبرى الثانية هي قضية أدلة الإسلام فقد اتهمت المؤسسة ومفكرها حركات الإسلام السياسي بأنهم انطلقوا في فهم الإسلام وتطبيقه من أيديولوجيا معينة أهمها بحسب ما ذكره الحداثيون الفكر الأصولي وهدفها من ذلك الوصول للسلطة فقد قال الحداثيون أن: "المتتبع لمجريات الأحداث في مجتمعاتنا يلاحظ أن الدين تحول إلى وسيلة لتعطيل قدرات الإنسان وإخضاعه لأيديولوجيات تكبح أفعه التحرري، وقد تستساغ أحياناً تصرفات لا إنسانية ومعادية للفطرة بديباجات دينية ونصوص قرآنية، ناهيك عن جعل الإسلام وسيلة لحشد الجماهير المكشوفة بنار الاستبداد والتخلف من أجل الوصول للسلطة ويلاحظ ذلك في أدبيات بعض الجماعات الإسلامية المسكونة بأحلام خلاصية، ولا تصل هذه الأخيرة إلى مبتغاها إلا من خلال "أدلة الدين" وهنا ممكن الخطر لأننا نفرغ الدين من مضمونه ويفقد أصالته وفعاليته" (سمير إدوعراب، ٢٠١٧).

قامت المؤسسة في سعيها لمحاربة التيار الإسلامي الذي أطلقت عليه مسمى الإسلام السياسي بربط الأصولية والفكر الأصولي كما يسمونه بالأدلة (أدلة الإسلام) حيث قسمت المؤسسة أدلة الإسلام من حيث ارتباطها بالأصولية الإسلامية إلى قسمين أو شقين الشق النظري العلمي والشق العملي الحركي، ولذلك اعتبروا أنَّ الأصولية مضادة للإسلام لأنهم اعتبروها تقيد الاجتهاد في حضرة النص، ويبدو أنهم فسروا الأصولية تفسيراً مغايراً لفهم الحركات الإسلامية إذ إن الحركات الإسلامية تعتبر الأصولية هي التمسك بالأصول والقواعد والعقائد الثابتة في الإسلام وتدعو إلى عدم العبث بها وتغييرها.

جاء تعريف الإسلام السياسي عند المؤسسة مغايراً للواقع الذي يعيشه الإسلام السياسي فقد عرفوه أنه حركة دينية سياسية هدفها معارضة منظومة الدولة الحديثة بمنظومة دولة إسلامية، والحقيقة أن الحركات الإسلامية لا تعارض الدولة الحديثة، بل هي تشارك في كثير من الأحيان في مؤسساتها كالبرلمانات ومجالس البلدية، بل وحتى الوزارات والرئاسة.

لم يقتصر نقد المؤسسة لحركات الإسلام السياسي على مسألة التوجه الديني والأصولية والأدلة بل تعدا نقدها حتى طال مسألة المشاركة السياسية في المؤسسات الرسمية للدول التي تنشط فيها الحركات، وحمّلت المؤسسة مسؤولية فشل ثورات الربيع العربي للحركات الإسلامية على اعتبار أنها هي السبب في اندلاع هذه الثورات والحقيقة ليس كل الثورات كان وراؤها هذه الحركات، بل في كثير من الدول تنحت الحركات جانباً بينما قام عوام الناس بالثورة على الأنظمة القمعية كما حصل في تونس والأردن وسوريا ثم تبتعثهم الحركات كونها جزء من الحركة الشعبية.

قائمة المصادر

- ابن تيمية. ١٩٩٥م. مجموع الفتاوى. (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد).
- أبو الأعلى المودودي. ١٩٧٧م. الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس. (القاهرة، مصر: دار المختار الإسلامي).
- أحمد رمضان. ٢٠١٨/١١/١٩م. "مؤمنون بلا حدود" .. كيف تحاول الإمارات خلق إسلام على مقاسها؟. الجزيرة-سكون.
- أحمد موصلي. ٢٠٠٠م. الإسلام والفكر السياسي، ط ١. (المغرب العربي: المركز الثقافي العربي).
- حسن البنا. ٢٠٠٢م. مجموعة الرسائل والمسائل، ط ١. (القاهرة، مصر: دار الدعوة للنشر والتوزيع).
- حسن البنا. بدون ذكر سنة الطبع. الله في العقيدة الإسلامية. جامعة الإسكندرية.
- حسن حنفي. ١٩٨٨م. الدين والثورة في مصر. (القاهرة: مطبعة مدبولي).
- رائد محمد عبد الفتاح. ٢٠١٢م. أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة الإخوان المسلمون في مصر نموذجاً. [رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين].
- رفيقي محمد الملقب بأبي حفص. ٢٠١٥/٧/٢٧م. سلسلة مقالات جريدة الأخبار اليوم المغربية. مراجعات لا تراجعات، ١٣٧٥.
- سعيد بن سعيد العلوي. الإسلام السياسي والدولة الإسلامية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- سفيان الغانمي. ٣٠ أغسطس ٢٠٢٣. نقد مشروع الإسلام السياسي في المغرب في فكر الدكتور فريد الأنصاري. قسم: الدين وقضايا المجتمع الراهنة. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- سيد قطب. ١٩٨٣م. معالم في الطريق، ط ٨. (المغرب، الدار البيضاء: دار الشروق، دار الثقافة).
- طارق الزبيدي، تغريد علي. ٢٠١٩م. فكر حركات الإسلام السياسي، دراسة في المقومات والمعوقات. مجلة العلوم السياسية، ٥٤، ٣٠٤-٢٧٥.
- طه ليحمداي. ٢٠١٣م. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي وغاياته الوجودية. مجلة الإبانة، ١، ٢١٦-٢٣٣.
- عبد الرحمن بن حسن. ١٩٩٢م. فتح المجيد شرح كتاب التوحيد. (دمشق: دار الفيحاء).
- عبد الرحمن بن خلدون. ٢٠٠٤م. مقدمة ابن خلدون، تحقيق النصوص وتخريج الأحاديث: عبد الله الدرويش، ط ١. (دمشق: دار يعرب).
- عبد الله الدميحي. ١٩٨٣م. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة. (الرياض، المملكة العربية السعودية: دار طيبة).
- عبد المجيد الشرفي. ٢٠١٤م. مرجعيات الإسلام السياسي، ط ١. (لبنان: دار التنوير).

- غيطان السيد علي. ٢٠٢١م. فلسفة الإسلام السياسي ومركزاته الأيديولوجية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- فريد الأنصاري. ٢٠٠٩م. البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، ط ١. (دار السلام).
- مبروك بوطوق. ٢٠٢١/٤/١. مفهوم الحاكمية أو السيادة عند التكفيريين. قسم: الدراسات الدينية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- محمد خير. ٢٠٠٧. رفعت السعيد: عن الأساطير المؤسسة لـ"أوهام الخلافة". الأخبار.
- محمد سعيد العشماوي. ٢٠٠٤. الإسلام السياسي. مؤسسة الانتشار العربي.
- محمد عمارة. ٢٠٠٤م. مقالات الغلو الديني واللا ديني، ط ١. (مصر: مكتبة الشروق الدولية).
- محمد قطب. ١٩٨٣م. منهج الفن الإسلامي، ط ٦. (القاهرة: دار الشروق).
- محمد نعيم ياسين. ١٩٩٥م. الإيمان. (عمان، الأردن: دار الفرقان للنشر والتوزيع).
- نصر حامد أبوزيد. ٢٠٠٤. اليسار الإسلامي، تعقيب: جورج جقمان، إيد البرغوثي. جامعة بيرزيت.
- هشام جعفر وآخرون. ٢٠٠٣م. حول التحول في حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، ط ١. (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية).
- يوسف القرضاوي. ٢٠٠٥م. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط ٢. (القاهرة: مكتبة وهبة).