مراصد

كراسات علمية ١٨

الدولة والدين:

إشكالية العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر

- عبد السلام ياسين نموذجًا -

تأليف

د. عبد السلام طويل

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ١٨

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة
إسماعيل سراج الدين

المشرف العام
خالد عزب

سكرتارية التحرير
أمنية الجميل
محمد العربي

التدقيق اللغوي
رانيا يونس

التصميم الجرافيكي
آمال عزت

الآراء الواردة في «مراصد» تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط، ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

الدولة والدين:

إشكالية العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر

- عبد السلام ياسين نموذجًا -

تأليف

د. عبد السلام طويل

طويل، عبد السلام محمد، ١٩٦٧-

الدولة و الدين : إشكالية العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر : عبد السلام ياسين نموذجًا / عبد السلام طويل.- الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٣.

ص. سم. (مراصد ؛ ١٨)

تدمك 978-977-452-231-1

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. ياسين، عبد السلام. ٢. الدين و الدولة. ٣. العلمانية. ٤. الإسلام و العلم. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي – 297.27 2013665927

ISBN: 978-977-452-231-1

رقم الإيداع: 8735/2013

© 2013 مكتبة الإسكندرية.

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها «مصدر» تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. ١٣٨ الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية،مصر. البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

المحتويات

تقديم ٧

مفهوم العلمانية لدى عبد السلام ياسين: اللاييكية = اللادينية ٩

"الاجتماع السياسي الإسلامي" كما يعكسه الفقه السياسي لعبد السلام ياسين ٢٢

خـاتـمـة ٤٣

تقديم

تنطلق هذه الدراسة من الوعي بوجود تباينات نوعية داخل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر نفسه، بخصوص الموقف من العلمانية وتعدد الفهوم والتصورات حولها، وهو ما سيتم إبرازه في متن الورقة؛ سعيًا لتناول موقف عبد السلام ياسين[1] في سياق نقدي مقارن.

وفي فبراير ١٩٧٩ أصدر العدد الأول من مجلة "الجماعة" التي كانت تعبيرًا عن خط "أسرة الجماعة"، ثم جريدة "الصبح"، فصحيفة "الخطاب". وبين سنوات ١٩٨١–١٩٨٣ أخذت الجماعة تسميات مختلفة سعيًا للحصول على ترخيص رسمي؛ من "أسرة الجماعة" إلى "جمعية الجماعة" فـ"الجماعة الخيرية"، إلا أن السلطات لم تعترف بها. في يوليو ١٩٨٢ كتب مقالاً في "مجلة الجماعة" تحت عنوان: "قول وفعل" يرد على ما ورد في الرسالة الملكية

---

(١) ولد الشيخ عبد السلام ياسين سنة ١٩٢٨، وهو مرشد لواحدة من أكبر الجماعات الإسلامية بالمغرب؛ "جماعة العدل والإحسان"، عمل موظفًا سابقًا بوزارة التربية الوطنية بالمغرب، ومدرسًا فأستاذًا فمفتشًا ثم داعية إسلاميًا. اشتهر ياسين بمعارضته الشديدة لنظام حكم الملك الحسن الثاني، عندما وجّه له سنة ١٩٧٤، في أوج سنوات الرصاص، رسالة نصح بعنوان "الإسلام أو الطوفان". وقضى على إثرها ثلاث سنوات وستة أشهر سجنًا ثم أرسل إلى مستشفى الأمراض العقلية. تلقى دروسه التعليمية الأولى في مدرسة بمراكش أسسها العلامة محمد المختار السوسي، كما درس بمعهد ابن يوسف وهو في الخامسة عشرة من عمره. وفي ١٩٤٧ التحق بمدرسة تكوين المعلمين بالرباط. وفي أكتوبر ١٩٦١ حصل ببيروت على دبلوم التخطيط التربوي بامتياز ضمن أول فوج من المغاربة. وفي سنة١٩٦٥ ، التحق بالزاوية البودشيشية وظل فيها حوالي ست سنوات في صحبة الشيخ الحاج العباس، وابنه من بعده إلى أن بدأت بوادر الاختلاف تظهر بينهما بصدد المشيخة.

وفي فبراير ١٩٧٩ أصدر العدد الأول من مجلة "الجماعة" التي كانت تعبيرًا عن خط "أسرة الجماعة"، ثم جريدة "الصبح"، فصحيفة "الخطاب". وبين سنوات ١٩٨١–١٩٨٣ أخذت الجماعة تسميات مختلفة سعيًا للحصول على ترخيص رسمي؛ من "أسرة الجماعة" إلى "جمعية الجماعة" فـ"الجماعة الخيرية"، إلا أن السلطات لم تعترف بها. في يوليو ١٩٨٢ كتب مقالاً في "مجلة الجماعة" تحت عنوان: "قول وفعل" يرد على ما ورد في الرسالة الملكية التي نشرها الملك الراحل الحسن الثاني بمناسبة حلول القرن الخامس عشر. وقد كان هذا المقال السبب في الاعتقال الثاني لعبد السلام ياسين في ٢٧ ديسمبر ١٩٨٣. في سبتمبر ١٩٨٧ تم الانتقال من "الجماعة الخيرية" إلى "جماعة العدل والإحسان" التي ظلت السلطات الرسمية تعتبرها غير قانونية؛ نظرًا لعدم التزامها بالثوابت الدستورية، وتصلب خطابها السياسي والأيديولوجي. وفي ٣٠ ديسمبر ١٩٨٩ فرضت الإقامة الجبرية على بيت عبد السلام ياسين.

وفي ٢٨ يناير ٢٠٠٠ وجه "مذكرة إلى من يهمه الأمر"، وهي رسالة مفتوحة بعث بها إلى الملك الجديد للمغرب محمد السادس، يحثه فيها على الالتزام بنهج الإصلاح بلغة وجد الكثير من المتابعين أنها لا تخلو من استعلاء واستفزاز وشعور بالوثوقية الإيمانية. وفي يوم الخميس الموافق ١٣ ديسمبر٢٠١٢ توفي الشيخ عبد السلام ياسين عن عمر يناهز ٨٧ سنة هجرية، في منزله الخاص بالعاصمة الرباط.

من مؤلفاته:

- الإسلام بين الدعوة والدولة، ١٩٧١.
- الإسلام غدًا، ١٩٧٢.
- الإسلام أو الطوفان، ١٩٧٤.
- La révolution à l'heure de l'ISLAM – ١٩٨٠.
- Pour un dialogue Islamique avec l'élite occidentalisée – ١٩٨٠.
- المنهاج النبوي تربية وتنظيمًا وزحفًا، ١٩٨٢.
- مقدمات في المنهاج، ١٩٨٩.
- نظرات في الفقه والتاريخ، ١٩٩٠.
- محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، ١٩٩٤.
- مجموعة من الرسائل "رسائل الإحسان."
- الشورى والديمقراطية، ١٩٩٦.
- حوار مع صديق أمازيغي، ١٩٩٧.
- العدل (الإسلاميون والحكم)، ٢٠٠٠.
- قطوف (شعر)، ٢٠٠٠.

التي نشرها الملك الراحل الحسن الثاني بمناسبة حلول القرن الخامس عشر. وقد كان هذا المقال السبب في الاعتقال الثاني لعبد السلام ياسين في ٢٧ ديسمبر ١٩٨٣. في سبتمبر ١٩٨٧ تم الانتقال من "الجماعة الخيرية" إلى "جماعة العدل والإحسان" التي ظلت السلطات الرسمية تعتبرها غير قانونية؛ نظرًا لعدم التزامها بالثوابت الدستورية، وتصلب خطابها السياسي والأيديولوجي. وفي ٣٠ ديسمبر ١٩٨٩ فرضت الإقامة الجبرية على بيت عبد السلام ياسين.

وفي ٢٨ يناير ٢٠٠٠ وجه "مذكرة إلى من يهمه الأمر"، وهي رسالة مفتوحة بعث بها إلى الملك الجديد للمغرب محمد السادس، يحثه فيها على الالتزام بنهج الإصلاح بلغة وجد الكثير من المتابعين أنها لا تخلو من استعلاء واستفزاز وشعور بالوثوقية الإيمانية. وفي يوم الخميس الموافق ١٣ ديسمبر ٢٠١٢ توفي الشيخ عبد السلام ياسين عن عمر يناهز ٨٧ سنة هجرية، في منزله الخاص بالعاصمة الرباط.

I. مفهوم العلمانية لدى عبد السلام ياسين: اللاييكية = اللادينية

لا يمكن أن نقف على موقف عبد السلام ياسين من العلمانية دون تحديد تصوره ومفهومه لكلٍّ من الدين والسياسة ابتداءً؛ ما دامت العلمانية قد تبلورت، أول ما تبلورت في التجربة التاريخية والحضارية الغربية، كمحاولة لتكييف العلاقة المتوترة بين حقلي الدين والسياسة، وفض الاشتباك بينهما.(٢)

أولاً: مفهومه للعلمانية

ينطلق "عبد السلام ياسين" من تصور لا تنفك السياسة فيه عن الدين، تصور يغدو "لب السياسة" معه بمثابة الاستجابة للأمر الديني "للتآمر بالمعروف والتناهي عن المنكر" الذي ما هو إلا "اليقظة العامة والوعي العام والمشاركة العامة في الحياة العامة(٣). ومقابل هذه الرؤية الإيجابية التأصيلية للسياسة في الدين تسود في كتابات الشيخ رؤية دونية تدنيسية للسياسة من قبيل اعتباره أن "مخالطة الساسة وتعاطي اللغط السياسي في محافل نفخ الأبواق الدعائية يؤول بالمحترف، ولو كان في بدايته ذا مسحة من إسلام، إلى أن ينحط مع المعطوبين قلبيًّا"(٤) في "مجالات النزال السياسي ومهاتراته".(٥)

وفي هذا السياق، نجده يصدر عن تصور معياري حدي يقيم فاصلاً قاطعًا بين الحق والباطل، تصور تغذو السياسة بمقتضاه "مهيعًا". و"الهيعة"، كما حددها "ياسين" نفسه، "كلمة تجمع معاني الحركة والفزع والجبن والضعف والجزع والضجر والحيرة". وهكذا فالسياسة حينما ترتبط بغير الإسلامي فهي "هيعة" مهما استهدفت من خير.

فرغم إقراره أن الإسلاميين لا يتجاوزون أفق ما يسعى غيرهم لتحقيقه في هذا العالم من رهان على تحقيق "التنمية والتحرر وحقوق الإنسان والديمقراطية والحضارة وكسب التكنولوجيا والسيطرة على الطبيعة والقوة والاكتفاء الغذائي وما بين يدي هذا وخلفه"، فإنه، وانطلاقًا من

(٢) عبد السلام ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**، ط. ٣ (د.م.: دار الآفاق، ٢٠٠١): ٢٤٨–٢٤٩. فالدين عنده "انقياد وخضوع، واستجابة مخلصة، وطاعة مبدئية لله ورسوله تصدقها طاعات، وتكاليف، ووقوف عند حدود ومسئوليات". وهو عنده أشمل من الإسلام، فالدين في منظوره "إسلام وإيمان وإحسان"؛ "الإسلام تأسيس للأركان، والإيمان بناء وتشييد، والإحسان هو القبلة. ومن مجموع الإسلام والإيمان والإحسان يتكون الدين". وهكذا فالدين، في اعتقاده، مراتب ودرجات

(٣) عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (د.م.: دار الآفاق، ١٩٩٤): ٨٤.

(٤) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٣٣٧.

(٥) المصدر السابق: ٦٣١. يقول الشيخ: "إننا بصدد التماس الطريق لسلوك إسلامي يسدد خطتنا في الحكم؛ لكيلا تجرفنا السياسة إلى مهاوي الغفلة عن الله عز وجل". (ص ٤٢٤).

تصور مثالي يتجاوز حقائق التاريخ، يعتبر أن الإسلاميين يشكلون خلافًا لغيرهم "قوة حقانية لا يصنفون يمينًا ولا يسارًا في مهيع السياسة"[٦].

ينطلق عبد السلام ياسين من أن اللاييكية "غرس استعماري" ومفهوم وضعه من يعنيهم أن يموهوا الحقائق بالأسماء الجذابة على غرار كلمة العلمانية التي "تتصادى شحنتها الدلالية مع كلمة العلم. ولذلك نجده شديد الحرص على سحب بساط "العلم" من تحت أقدامها، ممعنًا في الاحتفاظ بالاسم على "مبناه الأعجمي" "تنزيهًا لكلمة العلم "الشريفة"؛ ذلك أن اللاييكية "وثاق وغل في الأعناق"، وأول "حل فتلها أن نفك – يشدد عبد السلام ياسين – ربطها باللفظ الشريف "علم"؛ لتبقى مكشوفة معروفة الأصل والفصل".[٧]

فهي ليست مجرد فصل إجرائي وظيفي بين حقل الدين والسياسة، وإنما هي– أكثر من ذلك – دعوة لا دينية، أو الأحرى دين مضاد؛ فـ "اللاييكية دين، اللاييكية شريعة، اللاييكية ملة المجتمع المدني".[٨] خاصة بعد أن "أسقط رائد التأليك اليهودي "الخلافة" العثمانية شوكة الإسلام، وبعد أن أُسقطت الشريعة من مجال التعامل الداخلي والدولي. وأترعت الأبواب للاييكية غازية، وعصرنة، تعني أول ما تعني، التخلص من الشريعة".[٩]

وهو ما ترسخ بعد عقود مما أسماه بـ "التأليك المنهجي" ليس في تركيا؛ حيث "كشرت اللادينية عن أنيابها، وفتكت بالعلماء وقطعت رءوس الأتقياء"، فحسب، وإنما في جل الدول العربية الإسلامية بما فيها المغرب "المقنعة لاييكيته".[١٠]

وغير بعيد عن هذا المعنى يميز "ياسين" بين علمانيتين؛ "علمانية كاشفة عن أنيابها" و"علمانية رقطاء"، محذرًا تحذيرًا خاصًّا من الثانية قائلاً: "الخطر العلماني الذي ينبغي لأهل الإيمان أن يترقبوه ويحترسوا منه أشد الاحتراس ليس العلمانية الكاشفة عن أنيابها، لكنه العلمانية الرقطاء المتسربة إلى المسلمين، وهي لابسة ثوب زور. إنها علمانية "جغرافية الكلام" المستقبلية التراثية المتجددة. تلك التي تمجد الإسلام وتنتقد الماركسية والإمبريالية وتتزلف للمخزون النفسي الجماهيري".[١١]

(٦) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٣٦٠.

(٧) لابد من الإشارة هنا إلى مشكلة الاختلاف في الاشتقاق الدلالي للعلمانية بين فريق يعتبرها مشتقة من العلم وآخر يربطها بالعالم.

(٨) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٤.

(٩) المصدر السابق: ١١٣.

(١٠) المصدر السابق: ١١٢..

(١١) عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ط. ٢ (طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥): ١٢٨. يسجل عبد الإله بلقزيز أن "هذه الملاحظة الانتقادية تنصرف إلى اتهام تيار فكري بعينه، هو تيار الدراسات التراثية المعاصرة ورموزه المؤسسة: محمد عابد الجابري، محمد أركون، حسن حنفي..". انظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢): ١٥٣.

أما قبل ذلك، فقد "كان جليًّا قبل هجوم المصطلحات الغربية الدنيوية الدهرية اللاييكية وهجوم الفلسفة الدوابية الاستهلاكية الإباحية، أن الدنيا والآخرة مترابطان ترابطًا جدليًّا وثيقًا، وأن سلوك الإنسان في الدنيا ومصيره في الآخرة يترتبان ترتب النتيجة على المقدمة".(١٢) ولذلك فقد ظل الارتباط وثيقًا" بين عبادة الطاهرة والوضوء والصلاة وبين الأهداف السياسية للأمة.(١٣)

ثانيًا: الموقف من العلمانية

بعد مرحلة سحب البساط والتعرية، تأتي مرحلة الإدانة التي تغدو اللاييكية بمقتضاها "عملية عدوانية على الدين، وعزلاً للدين عن الحكم، وفصله عن الدولة". كل ذلك في سبيل تهميش الشرع ليتولى القانون الوضعي وحده السيادة في حياة المسلمين العامة، وليزوي الشرع في حياتهم الخاصة إن شاءوا".(١٤) وهنا ينتقد النظرة اللاييكية للمسلم كمن "يقبع في ركن المسجد ليسبح ويحوقل ما شاءت له استقالته بين يدي الفضلاء الديمقراطيين الخبراء شئون الدنيا، القادرين عليها، المتحزبين يمينًا ويسارًا ووسطًا في جغرافية الحياة. وللمسجد ولأهل المسجد مهمة التكفل بتكفين الأموات".(١٥)

يبرز الشيخ ياسين العلاقة بين العلمنة والاستعمار؛ فبعد أن ارتطم هذا الأخير بالذاتية المسلمة التي قاومته مقاومة باسلة وأرغمته على الخروج، عمل "رويدًا رويدًا بالقهر تارة وبالكيد تارة أخرى على تطوير سياسة فصل الدين عن الدولة وفصل الشرع عن القانون؛ ليبقى السلطان خالصًا له. وقد تجلى قهر الاستعمار وكيده في تغريب النخب المحلية وتمريرهم من "طاحون التعليم" وتوريثهم الحكم. فلما رحل طابور الاستعمار سرق الخلف اللاييكي ثمرة الاستقلال السياسي وأفرغه من محتواه"، ليكتشف الشعب بعد حين أن "هذه النخب غرس دخيل، جذوره الجسمية منا، وسقيه واستمداد عقله وروحه منهم".(١٦)

ومن المفارقات أن إمعان الشيخ ياسين في ربط اللاييكية باللا دينية جعله يضحي بها مصحوبة بمبدأ المساواة القانونية يقول: "القانون المسوي تسوية ديمقراطية في الحقوق

(١٢) عبد السلام ياسين، "**العدل: الإسلاميون والحكم**"، م، س، ص٩٦.
(١٣) المصدر السابق: ١٠٠.
(١٤) المصدر السابق، ٥١١.
(١٥) ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**: ٤.
(١٦) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٥١٣–٥١٤.

والواجبات لا يمكن أن يكون إلا لاييكيًّا، بمعنى لا دينيًّا".[١٧] وهو موقف يؤسسه على التجربة التركية حينما "تجرأ أتاتورك فطبق على المسلمين لاييكية لها معنى الحياد في الدين، تطورت إلى لاييكية لادينية تعادي الدين، ومظاهر الدين. فتحرق المصاحف وتقطع كل رأس معمم أو مطربش، وتحرم الحرف العربي الذي كان واسطة علمية بين الشعبين المسلمين العظيمين: وتقحم الناس بالقهر والإرهاب في عصرنة مجنونة".[١٨]

ومع أن نموذج العلمانية التركي، بالنظر إلى ظروف وحيثيات نشأته، نموذج متصلب، غير منفتح، وطالما قام على منع وتقييد الحريات أكثر من قيامه على إطلاقها، فإن قيامه، مع ذلك، على قدر مهم من حكم القانون والمؤسسات في ظل نظام ديمقراطي نسبي، سمح لحزب "العدالة والتنمية"، كحزب سياسي مدني لا ينفي مرجعيته الإسلامية من الناحية الحضارية، الوصول إلى السلطة على صعيد الحكومة والبرلمان ورئاسة الدولة. وهو ما لا يمكن أن تسمح به "الدولة الإسلامية على منهاج النبوة كما تعكسها كتابات عبد السلام ياسين "لحزب سياسي مدني يقوم على خلفية علمانية؛ لأنه ببساطة، في منظور الشيخ ياسين، حزب لا ديني، لا رجاء له للعمل في كنف هذه الدولة إلا أن يتوب أو يستتاب.

ومع الإقرار بوجود علمانية عقائدية، هناك علمانية منفتحة لا تلغي الحقيقة الدينية بقدر ما تسهم في تعميقها وإغنائها. وبهذا المعنى لم تكن العلمانية في التجربة الحضارية الغربية ترنو إلى كسر القيد الذي طالما فرضه النظام الكنسي الكهنوتي على تيار الحياة، ومن ضمنه حركة الاجتماع السياسي، فمنعها من تكوين الدولة والسياسة المدنية. وهكذا ساعدت العلمانية على خلق الشروط الضرورية لنمو روح الأمة والجماعة والمعرفة الموضوعية.

وبإضعافها للسلطة الكنسية المؤسسية ساعدت العلمانية على إعادة إشعال جذوة الإيمان الشخصي، ودعمت الشعور بالمسئولية الفردية؛ لترتقي بذلك إلى مستوى "عقيدة في الإصلاح الديني" أعادت ثقة الإنسان بعقله، وصالحت بينه وبين الحقيقة الدنيوية؛ لتسهم بذلك في إطلاق الجهد الحضاري البشري الذي كاد أن يموت. كما أطلقت قوى العلم والإيمان معًا، وفتحت أبوابًا جديدة للأمل في الحياة والمستقبل، وفي إحياء الأمم وتجديد الدين الذي أمسى يحيل على الصدق في المشاعر والاعتقادات والمواقف في قضايا الحياة وقضايا الدين معًا.

(١٧) المصدر السابق: ١١٣.
(١٨) المصدر السابق.

وهكذا أدت العلمنة إلى صفاء الشعور الديني وجعلت المعاملة الإنسانية الطيبة القائمة على مكارم الأخلاق أصل الدين بعيدًا عن كل مظاهر النفاق والطقوسية والإيمان الحرفي.

إن هذه العلمانية المنفتحة، الإنسانية والديمقراطية تنأى عن أي مضامين سلبية إلحادية أو إقصائية للدين، الأمر الذي جعل برهان غليون يذهب إلى أن تطور الموقف العلماني يسهم في "إعادة بناء وتجديد الضمير الديني". والأكثر من ذلك، أن الإسلام يغدو، من وجهة نظره، "دينًا علمانيًّا بالمعنى العميق والحقيقي للكلمة، وذلك من خلال "تمجيده لمواهب الإنسان المبدعة، واستخلافه له وحثه على المغامرة والنظر في كل شيء، ومراعاة حاجات الجسد والروح دون تمييز، ووضعه للعقل في موازاة الوحي، وليس كنقيض له أو عدو.

ولهذا السبب، لم تصل القطيعة بين الأرض والسماء، أو ما جرى التعبير عنه في الأدبيات الإسلامية بـ"الفصام النكد"، إلى منتهاها. ولهذا أيضًا لم يأت تحرير العقل في الإسلام وتفجير الاهتمام بالعالم والثقة به، وإضفاء طابع الخير عليه من خارج الدين. كما لم يضطر الفكر الديني من أجل إنجاز هذا التحرير إلى وضع الدنيا في مواجهة الوحي. ولهذا السبب لم "تبرز العقلانية العلمانية والإنسانوية في الإسلام كمذاهب خاصة وقائمة بذاتها" أو مستمدة من نقد المعرفة النصية أو ناتجة عن تبلور معرفة مختلفة جوهريًّا عن معرفة الوحي، "لقد كانت هذه القيم جزءًا مندمجًا في المنظومة الدينية ذاتها".[١٩]

ومع أن عبد السلام ياسين يبرز كيف أن "تأصل العداء بين العقل الحر الفلسفي وبين الكهنوتية الكاثوليكية المتحالفة مع الملكية الثيوقراطية قد أدى – على امتداد قرون – إلى سقوط الكثير من ضحايا ما أسماه بـ "الظلامية الكهنوتية والجبروت الكنسي والخرافية الكنسية". وبهذا يقر الشيخ أن اللاييكية كانت في السياق الحضاري الغربي "مكتسبًا كبيرًا للعقل على الخرافة وللحرية على الغطرسة"؛ ليغدو "ضحايا الكهنوتية" رموزًا "للمقاومة الشريفة"،[٢٠] إلا أنه سرعان ما سوف يرتد عن هذا الإقرار– كما سوف نرى–

(١٩) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٩١): ٣١٠–٣١٨. نجد تأكيدًا لهذه القراءة لدى حسن حنفي الذي لا يتردد في الجزم أن "الإسلام دين علماني في البداية؛ لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني". انظر: حسن حنفي، **التراث والتجديد** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١): ١٥٥. غير أن قول حسن حنفي بـ "الطبيعة العلمانية للإسلام" لم يمنعه في مواضع كثيرة من القول أن: "الإسلام نظام شامل للحياة؛ حيث يؤكد حسن حنفي أن "الإسلام إنما جاء ليقيم دولة، وأحكامه وضعت لإقامة مجتمع كما هو واضح في الكتاب والسنة، وكما هو مفصل في كتب الفقه. ولا يمكن تنفيذ هذه الأحكام إلا بواسطة حكومة. فلا قوام للإسلام – يواصل حسن حنفي– إلا بحكومة ولا كيان سياسي إلا بدولة". انظر: حسن حنفي، **قراءة عربية في الحكومة الإسلامية للخميني**، إعداد حميد حلمي زادة (دمشق: الجمعية التعاونية للطباعة، ٢٠٠٢): ٤٧٧–٤٩٦.

(٢٠) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٥١١.

من خلال ربطه المطلق بين اللاييكية واللادينية من جهة أولى، وبين الغرب والجاهلية من جهة ثانية.

أكثر من ذلك، فإن هناك تيارًا من داخل الفكر الإسلامي نفسه لا يرى تعارضًا بين الإسلام ونموذج العلمانية المنفتحة؛[٢١] فهذا محمد مهدي شمس الدين يؤكد أن "الحضارة الإسلامية يمكن أن تنشئ مجتمعات مدنية، وبتعديل بسيط يمكن أن نسميها علمانية، وفي الوقت نفسه تكون دينية أو مبنية على الشريعة. فإذا كان مفهوم المجتمع المدني يعني أن المجتمع يكون قادرًا على بناء مفاهيم ومقولات في تنظيم السلطة وتداولها، وفي إدارة الشأن العام وفقًا للمعطيات الموضوعية البحتة، فإن المجتمع في الإسلام يمكن أن يكون علمانيًّا أو مدنيًّا وفي الوقت نفسه مستندًا إلى الشريعة".[٢٢]

أما راشد الغنوشي فيعلن أنه لا مشكلة لديه مع الحداثة والعلمانية الغربية في إقرارها للديمقراطية وما يتصل بها من مفاهيم الحرية والمساواة والتعددية السياسية وتداول السلطة، وتمردها على الديكتاتورية والسلطة المكبلة للعقول عبر ترسيخ حرية العقل، وفي فتحها لمجال تقدم وحرية الشعب. "إن مشكلتنا – يقول الغنوشي– ليست مع الغرب وليست مع العلم ولا حتى مع العلمانية، إننا إزاء حداثة (عربية) مزيفة معناها الأساسي تسلط الأقلية المنعزلة على الشعب وعلى الثروة وعلى الدين وعلى ضمائر الناس والعقول باسم الديمقراطية والحداثة والعلمانية والمجتمع المدني وأحيانًا باسم الإسلام ذاته".[٢٣]

وفي نفس السياق يميز عبد الوهاب المسيري من جهته، بين "العلمانية الشاملة" و"العلمانية الجزئية"؛ فالأولى تعبر عن "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة"؛ فالعلمانية بهذا المعنى "ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم." وبعد أن تصل "المتتالية العلمانية الشاملة" إلى التحقق في معظم حلقاتها، تصفى الثنائيات، وتصفَّي، بذلك تركيبية الإنسان ومقدرته على التجاوز، ومع إنكار تركيبيته وقدرته على التجاوز تستحكم الواحدية المادية، وتنزع القداسة عن العالم؛ حيث تعمل العلمانية الشاملة على تحويل العالم إلى مادة استعمالية، والقيم إلى أمر نسبي،

(٢١) من أبرز الدعاة لهذه العلمانية المنفتحة والرافضين، في الوقت نفسه، لكل علمانية عقائدية متطرفة محمد أركون الذي يؤكد أن "الإسلام يسمح بالعلمنة والتمييز بين الديني والزمني على عكس ما يتوهم الجميع". انظر: محمد أركون، **قضايا في نقد الفكر الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟): الاجتهاد والنص والواقع، المصلحة**، ترجمة هشام صالح (بيروت: دار الطليعة، د.ت.): ٢١٠.

(٢٢) «حوار مع محمد مهدي شمس الدين»، **منبر الحوار**، العدد ٣٤ (خريف ١٩٩٤): ٧.

(٢٣) راشد الغنوشي «أية حداثة؟ مشكلتنا مع الحداثة»، **الفجر**، العدد ٦–٧ (١٩٩٢): ١٥.

والذات إلى مرجعية. كما تنحو إلى أن تجعل من البقاء والتقدم من أجل البقاء والتقدم الغاية النهائية، والصراع الآلية الأساسية لتكييف وحل التناقضات.

أما العلمانية الجزئية فتحرص على الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية دون السقوط في المادية والعدمية، ودون تقويض الأبعاد الإنسانية. وبناءً على ذلك، فإن الحوار والتواصل بين مكونات الأمة المختلفة لا يمكن تصوره إلا في إطار المفهوم الجزئي للعلمانية. أما العلمانية الشاملة فبإسقاطها لكل المرجعيات والغائيات لا تعمل إلا على تكريس الصراع في الداخل والتبعية لقوى العولمة في الخارج. هكذا ينتصر المسيري للعلمانية الجزئية على حساب العلمانية الشاملة لكن في إطار معرفي ووفق منطق تفسيري مقنع[٢٤] خلافًا لعبد السلام ياسين الذي ينطلق من تصور عقائدي متصلب لا يقبل النقاش.

ومع أن الأستاذ عبد الإله بلقزيز يسجل أن "المفكرين الإسلاميين لا يجهلون تراث العلمانية النظري، وتاريخها السياسي الحديث في أوروبا – كما قد يظن – بل هم على معرفة عميقة واطلاع واسع بذلك، فضلاً عن أنهم يفهمون جيدًا لماذا نشأت العلمانية فلسفة سياسية في الغرب، أو قل يفهمون لماذا كان عليها أن تنشأ في ظروف أوروبا الوسيطة".[٢٥] كما يشير إلى أن عبد السلام ياسين "يقدم مثالاً لهؤلاء، فهو يسوق معطيات غنية وتفصيلية في مادتها، عن السياق التاريخي لتطور العلمنة في الغرب الحديث والمعاصر، وعن الأشكال السياسية المختلفة التي اتخذتها في بلدان متباينة التجربة السياسية؛ مثل فرنسا وبريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية".[٢٦]

ومع أننا نسجل بالفعل إقرارًا من عبد السلام ياسين بهذا التباين في التجارب العلمانية[٢٧] من قبيل قوله: "في إنجلترا دخلت الكنيسة تحت جناح الدولة منذ قرون[٢٨]. في ألمانيا لا يزال الألمانيون يؤدون ضرائب خاصة تمول الكنيسة. كذلك لا توجد معركة تأليك ولن توجد.

(٢٤) عبد الوهاب المسيري، وعزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر** (بيروت: دار الفكر المعاصر، د.ت.): ١٢٠– ١٢٦؛ عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢).

(٢٥) بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**: ١٥٤.

(٢٦) المصدر السابق: ١٥٤.

(٢٧) تميز لجنة Stasi نفسها أن بين ثلاثة أنماط من العلاقة بين الدين والدولة في الاتحاد الأوروبي؛ هناك نمط الدول التي تعترف بدين رسمي للدولة كإنجلترا واليونان. وهناك نمط الدول التي تمزج بين فصل الدين عن الدولة وبين نظام قانوني Statut خاص ببعض الديانات دون سواها، ألمانيا والنمسا. ثم هناك نمط ثالث يقوم على نظامٍ للفصل بين الدولة والدين، وتتزعمه فرنسا التي تعد الدولة الأوروبية الوحيدة التي تنص على العلمانية بشكل صريح في دستورها، وبدرجة أقل في كلٍ من الأراضي المنخفضة وإسبانيا والسويد انطلاقًا من سنة ٢٠٠٠.

(٢٨) وفي هذا يقول: "Henri VII d'Angleterre a conclu avec la pape de Rome un traité qui arrache L'Angleterre à L'autorité de l'Eglise catholique pour réunir le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel entre les mains du roi. L'anglicalisme est religion d'état et la reine d'Angleterre est en même temps chef de l'Eglise anglicane» Voir: Abdessalam Yassine , "islamiser la modernité", **Al ofik impressions** (Maroc, 1988) : 67."

المثقفون المسلمون المشبعون بلغة غير اللغة الفرنسية لا تتأجج في صدورهم حمية الغضب على الدين، ولا حمية حرب إقصاء الدين"؛[٢٩] حيث يكشف عبد السلام ياسين أن العلمانية التي جاءت في ركاب الاستعمار الفرنسي– بوجه خاص– قد عملت على اغتصاب الأراضي ممهيدًا لاغتصاب ثقافة ومقدسات المسلمين عبر استبعاد "القانون الإسلامي" La loi musul-mane وإحلال "القوانين العلمانية" Les lois laiques محله.[٣٠]

إلا أن هذا الإقرار بتعدد المنظورات، وبالتالي التجارب التاريخية للعلمانية لا تترتب عليه أية نتائج سواء من حيث تعميم الحكم على اللاييكية بكونها لا دينية، أو من حيث عدم تنسيب الموقف منها؛ إذ كيف لعبد السلام ياسين أن يفترض أن لا تكون في بريطانيا وألمانيا معركة تأليك لمجرد أن ملكة بريطانيا تعد رئيسة الكنيسة الأنكليكانية، ولمجرد أن الكنائس تمول في ألمانيا بالضرائب التي يدفعها المواطنون، ويفترض بالمقابل اندلاع هذه المعركة في المغرب علمًا بأن حضور الدين سواء على مستوى الدولة، أو الدستور، أو المجتمع أقوى بكثير من حضوره بهذه الدول، وإن احتاج الأمر إلى مراجعة إصلاحية لهذا الحضور؛ فملك البلاد يعد دستوريًّا وتاريخيًّا أميرًا للمؤمنين، والدولة تعد دستوريًّا إسلامية مع ما يستتبع ذلك من وجود وزارة للأوقاف والشئون الإسلامية، ومجالس علمية. أبعد من ذلك فالحزب الذي يقود الحكومة الحالية، أي حزب العدالة والتنمية، يعد حزبًا إسلاميًّا.

ومع إقراره أن اللاييكية قد أسهمت في تحرير أوروبا من ربقة الكنيسة "وتوجت ثورتها نضالاً حرًّا مجيدًا.. فإنها إن استوردناها دون أن نستحضر تاريخها.. ودون أن نميز بين دين تحتكره كنيسة ودين لا كنيسة فيه ولا كهنوت، لكنا كالقردة المقلدة..".[٣١]

وكان من نتيجة اضطهاد الكنيسة لكل فكر حر أن "أقامت البرجوازية على أنقاض الحكم الملكي وعلى حطام الكنيسة، خاصة بعد نجاح الثورة الفرنسية، نظامًا معاديًا للدين". وهكذا يستخلص أن اللاييكية تعد ثمرة "الفصام النكد[٣٢] بين رجال الدين النصراني ورجال الحكم النصراني". ومع ذلك، فلا يرى من مكان للأسى على فصل أو وصل بين نكدين "إنما الأسى

(٢٩) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٣٤.

(٣٠) Abdessalam yassine, **Islamises la modernité**; Ibid: 70-71 «En clair; la laïcité importée en clair; la laïcité importée en Algérie dans les bagages d'une armée d'envahisseurs fait partie de l'arsenal avec lequel les armées ont violé un territoire et préparé le terrain pour l'expropriation des terres et la violation de la culture et du sacré musulmans».

(٣١) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ١٨٤–١٨٥.

(٣٢) عبارة "الفصام النكد" ترقى إلى مستوى المفهوم لدى سيد قطب الذي اتخذ منها عنوانًا في كتابه "المستقبل لهذا الدين" قاصدًا بها ما أسفرت عنه التجربة الحضارية الغربية في مجال التحديث من انفصام وقطيعة بين الدين والحياة. مؤكدًا في المقابل أنه "ليس من طبيعة "الدين" أن ينفصل عن الدنيا وليس من طبيعة المنهج الإلهي أن ينحصر في المشاعر الوجدانية، والأخلاقية التهذيبية، والشعائر التعبدية. أو في ركن ضيق من أركان الحياة البشرية.. ركن يسمونه: "الأحوال الشخصية"، "انظر: **المستقبل لهذا الدين** (بيروت: دار الشروق؛ والدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٣): ٢٤.

على وصال أنكد وقع في بلاد المسلمين منذ القرون الأولى حين انضوى، من أسماهم، الشيخ، بـ "ديدان القراء" تحت لواء الملك العاض وحرقوا له البخور وأكلوا من فتات مائدته".[٣٣]

وبذلك هيأوا في بلاد المسلمين "التربة التي غرس فيها الاستعمار واستنبت وتعهد أجيالاً على شاكلته". وتبعًا لذلك، لا يستبعد وجود جراثيم لاييكية في التاريخ الإسلامي متمثلة في ذلكم "الوصال الأنكد" بين "ديدان القراء" و"المتسلطين بالسيف"، يقول: "تقرأ في تاريخ المسلمين الماضي والحاضر فتجد متكأً لمعاداة الدين ومبررًا للاييكية: تجد حكامًا فاسدين[٣٤] يسندهم معممون طفيليون منافقون".[٣٥]

ومع ذلك، نلمس لدى عبد السلام ياسين وعيًا نسبيًّا باختلاف السياقين التاريخيين والحضاريين اللذين حكما بروز اللاييكية. وفي هذا يقول: "كانت اللاييكية في بلاد النصارى ثورة محكومين على حكام. فلما هجم الاستعمار على بلاد المسلمين كان الحكام الغاصبون الوافدون هم الذين فرضوا اللاييكية؛ ليعزلوا الشعوب المسلمة عن مصدر قوتها وقوام ذاتها. وورثهم غرسهم من المُغَربين الذين تولوا الحكم من بعدهم في ديار المسلمين، وجلسوا على الكراسي اللاييكية، لم يغيروا منها إلا المظهر لإبراز الشخصية القومية الفلكلورية، واحتفظوا بالروح. "حيث عمل الاستعمار ووكلاؤه تدريجيًّا" بالقهر تارة وبالكيد تارة أخرى على تطوير سياسة فصل الدين عن الدولة، وفصل الشرع في خانة الأحوال الشخصية، والقرآن في ركن المسجد لا تحرك تلاوته ساكن الانقياد السياسي للحاكم الكافر".[٣٦]

وهكذا "فمن أعلى الحكم، من مكانة السلطان، وبأجهزته، فرضت النخب اللاييكية مذهبًا، وأقامت جدارًا عاليًا بين الدين والدولة، بين الشرع والقانون.." وهو الجدار الذي يكشف عبد السلام ياسين كيف عمل على شطر "ذاتية المسلمين ومفاهيمهم ووعيهم وسلوكهم" فجعلهم ممزقين بين الدولة والدين، بين العقل والنقل، بين الدين والدنيا، بين الأصالة والحداثة".

ومع أن عبد السلام ياسين ينفي "الطبيعة العلمانية للإسلام"، فإنه لا يستبعد وجود مسلمين علمانيين يعانون هذا التمزق، يقول: "وقد فاوضت بعضهم فوجدت اللاييكية ضاربة أطنابها في نفسه وعقله، متساكنة تساكنًا عجيبًا مع إسلامه. دينه لا يتصل بنضاليته من قريب ولا من بعيد. مروءته لا تنكر وغضبه على الظلم وخفته إلى فعل الخير لا تستقي مادتها من صلاته وصيامه".[٣٧]

(٣٣) ياسين، العدل: **الإسلاميون والحكم**: ٥١٢.
(٣٤) على غرار الوليد الذي نعته بـ "الخليع الفاجر الملحد": ١١٧.
(٣٥) ياسين، العدل: **الإسلاميون والحكم**: ٥١٢.
(٣٦) المصدر السابق: ٥١١–٥١٣.
(٣٧) المصدر السابق: ٣٥٣.

وفي سياق تتبعه للظروف التي حكمت بروز المفهوم واستحكامه في بنية الدولة العربية الحديثة، نجده يذهب مذهب القائلين بأن علي عبد الرازق كان وفديًّا، وكان حزب الوفد يعترض على سعي الملك فؤاد لانتحال لقب "الخلافة" والانتصاب على أريكتها في مصر بعد سقوطها في تركيا، مما حدا بعلي عبد الرازق ليؤلف كتابه المشهور "الإسلام وأصول الحكم"؛ سعيًا منه لنقض الفكرة بنفي أي أصل للحكم يستند إلى الدين.

ولذلك فأطروحة الكتاب لا تعدو أن تكون، من وجهة نظر عبد السلام ياسين، "لاييكية أخرى قالت كلمة باطل أريد بها هدف سياسي"؛ حيث "أراد الوفد وشيخه أن يقاتلا ملكًا فعدى على الدين"، فجاء رد فعل الإسلاميين مبالغًا فيه حيث ردوا مشددين على أن "الإسلام دعوة ودولة، وأطنبوا في إبراز جانب الحكم في الإسلام، واختزلوا الألوهية في صفة من صفاتها، جلت وتعالت، وهي صفة الحاكمية".(٣٨)

ثالثًا: جدل الدعوة والدولة: لمن الأولوية؟

وبذلك فقد "أتى تضخيم جانب الدولة في خطاب الإسلاميين المنافحين عن الدين مغالبة للتيار المعادي فكانت النتيجة أن غيب أساس الدين، وهو الدعوة إلى الله تعالى "وتمت الإشادة بـ "القوة الحامية، والدرع الحامية والهيكل الخارجي: الدولة.(٣٩) خاصة وقد وجد في كل قطر من أقطار ما أسماه الشيخ "التجزئة الشنيعة" دولة بلا دين، دولة تستخف بالدين، دولة تنكر الدين. فقمنا نصب جهودنا – يواصل – على تفنيد أصول اللاييكية، ونصرخ أن الإسلام دعوة ودولة، حتى بحت أصوات الغيرة منا، فيخيل للسامع والقارئ أن مقالتنا تتلخص في أن الإسلام دولة، دولة، دولة".(٤٠)

إن هذا النقد لتضخم الطلب على السياسة والدولة لا يهدف إلى فك الارتباط بين الدين والسياسة، والدعوة والدولة، بقدر ما يسعى إلى تكريس أولوية الدين والدعوة على السياسة والدولة. أما الوحدة بينهما فتشكل مطلبًا مركزيًّا؛ حيث نجد عبد السلام ياسين يتساءل متشوفًا غير عابئ باختلاف السياقين والتجربتين: "أين تلك الوحدة التي تشخصت في النبوة والخلافة الراشدة؛ حيث كان الداعي القرآني هو الآمر الناهي الممسك بالسلطان خدمة للقرآن؟"(٤١) وفي هذا الإطار يعبر عن تخوفين:

(٣٨) المصدر السابق: ٧١.
(٣٩) المصدر السابق.
(٤٠) المصدر السابق: ٧٤.
(٤١) المصدر السابق: ٩١.

التخوف أولاً "من ذوبان الدعوة في الدولة، وانتهاكها، وتسربها في مساربها كما تتسرب قطرات الماء في الرمال العطشى.[٤٢] بعد أن ظلت ردحًا من الزمن "منزوية بعيدًا عن الدولة، مغايرة لها، مضغوطة من قبلها، محاربة مضطهدة، أو مروضة مدجنة مؤنسة".[٤٣] وبالتالي فالتحدي، ها هنا، هو هل تمسك الدعوة بزمام الحكم وتدير عجلته وتبقى مستقلة الوجود ماضية الإرادة في وجهة التغيير الشامل الجذري للمجتمع، أم تجذبها الدولة ويستقطبها الحكم.. حتى تذوب الدعوة في الدولة؟ "ليصبح التحدي حينئذ هو: "هل يحيا الدعاة بعد الوصول إلى الحكم بحياة الإيمان والإحسان، أم "تدنسهم الدنيا" وتهلكهم كما أهلكت من كان قبلهم؟ وذلك حينما "تنصرف الدعوة بكليتها لتسيير دفة الحكم". لتفنى – بذلك – الدعوة من حيث هي دعوة "وتنحرف عن وظيفتها الأساسية ألا وهي "إفشاء الرحمة الإحيائية الإيمانية الإحسانية في الناس".[٤٤]

والتخوف ثانيًا من أن "تخطئ الدعوة فتحتكر السلطان وتقمع كل معارضة وتسلك سبيل الحزب الوحيد.."[٤٥] لتتحمل، بذلك، أثقال ميراث الماضي وحدها، (حينما) تزعم لنفسها وللناس أنها تتقمص آمال الشعب وتعكس إرادته وتنطق باسمه من دون الناس جميعًا". فلا تلبث أن "تتحول من فاعل محرك إلى مطية للأهواء والطموحات الشخصية عند أولئك الذين ينتظرون من يشق لهم الطريق؛ ليتربعوا على كراسي الدولة. وعندئذ فسلام على الدعوة وأهدافها النبيلة. عندئذ تعيد دورة الفساد دورتها وينفر الشعب من مفسدي اليوم كما نفر من مفسدي الأمس".[٤٦]

ومع ذلك فـ "سيادة القرآن" تكاد تختزل– لدى الشيخ – في سيادة فئة مخصوصة تشمل من أسماهم بـ "أهل القرآن" يقول: السيادة للقرآن، وعلماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن. لهم السيادة والكلمة الأولى. ولرجال الحكم نترك نظام الحكم وأبهة البرتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة لينصرفوا إلى شغلهم. تحت النظر والمراقبة والتوجيه، والسيادة الفعلية والخلقية".[٤٧]

(٤٢) المصدر السابق: ٩٨.
(٤٣) المصدر السابق: ٧٣–٧٤.
(٤٤) المصدر السابق: ٩٩–١٠٠.
(٤٥) المصدر السابق: ١٤٢.
(٤٦) المصدر السابق: ١٤٥.
(٤٧) المصدر السابق: ٦٣٢.

كما هو صريح من منطوق هذا النص، الذي تم الحرص على اقتباسه، وهو جامع لوحدته الدلالية دون أدنى ابتسار أو اجتزاء، فقد جاء مكرسًا لتراتبية هيراركية واضحة، لا يكتفي بتأكيد السيادة المرجعية للقرآن وحاكميته التي لا يمكن الاعتراض عليها في كنف مجتمع مسلم ارتضى الإسلام بملء اختياره ومنتهى وعيه وأهليته. إنما الاعتراض على اختزالها في فئة مخصوصة تصبح هي صاحبة السيادة الفعلية والكلمة الأولى، ذلك أن الشيخ يقر بما لا يدع مجالاً للتأويل "أن علماء الملة الخاشعين لله هم أهل القرآن ولهم السيادة والكلمة الأولى". وهي ليست سيادة رمزية وأخلاقية، وإنما هي في الآن نفسه "سيادة فعلية وخلقية".

أما مظاهر هذه السيادة المتمثلة في مظاهر الحكم فتؤول للحكام وفي هذا يقول: "ولرجال الحكم نترك مظاهر الحكم وأبهة البروتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة.."؛ الأمر الذي يعني أن سلطة رجال الحكم لا تستمد من الأمة صاحبة السيادة، وإنما من الفئة المخصوصة صاحبة السيادة الفعلية. وهو تفويت للسلطة يقترب من مستوى التفضل والتنازل عن شيء لا رغبة ظاهرية لهم فيه رغم أنه يقع في حوزتهم وصميم نفوذهم. أو الأحرى فهم "يتنازلون" عن سلطة يعتبرونها شكلية ولذلك فقد جرى نعتها بـ"مظاهر الحكم وأبهة البروتوكول" للإمساك بالسلطة الفعلية، وهو ما يفصح عنه قول عبد السلام ياسين: "لينصرفوا إلى شغلهم تحت النظر والمراقبة والتوجيه والسيادة الفعلية والخلقية".

وغني عن البيان أن عبارة "لينصرفوا إلى شغلهم"، خاصة في السياق التداولي المغربي، تستبطن كل معاني التبعية والوصاية والتراتبية.

وتبعًا لذلك، فإن أولوية الدعوة على الدولة تجد ترجمتها لدى عبد السلام ياسين في أفضلية الداعية على السياسي من منطلق أن رجل الإدارة أو رجل الدولة، مهما علت مكانته، لا يرقى إلى مستوى رجل الدعوة، وتبعًا لذلك، فإن "علماء الدين" عنده أسمى من أهل المعارف الدنيوية الذين يصفهم بـ "الفضلاء" مهما بلغت قيمة معارفهم فإنها لا تسمو إلى مستوى "علم علماء الدين" الذين لا ينبغي أن ترتبط صفة العلم إلا بهم.[٤٨] كما أن إدارة الدولة، رغم حيويتها وأهميتها خدمة للدعوة، فإنه يحذر أن يرصد لهذه المهمة من ينعتهم بـ "خير أهل القرآن أطباء القلوب" وإلا تم تعريضهم وتعريض الدعوة "للزيغ عن وظيفتها الأساسية: ألا وهي إفشاء الرحمة الإحيائية الإيمانية الإحسانية في الناس".[٤٩]

(٤٨) المصدر السابق: ١٨١.
(٤٩) المصدر السابق: ١٠١.

وفي هذا السياق، يكشف الشيخ كيف أن "الحركة الإسلامية تتلاشى ويضمحل معناها إن صبغها الوسط السياسي، الذي لابد أن تخوضه، بصبغته، وإن جرها "منطق الساحة" بحباله. المرجو لها أن تكون "قوة اقتحامية تحتل معاقل الحكم وتوطد أقدامها فيه، مع تعزيز وظيفتها الإحيائية التغييرية التاريخية". ولذلك فهو يفترض أن يشكل تماسك الحركة الإسلامية التنظيمي، وسلوكها الأخلاقي النموذجي، وإشعاعها الروحي وخدمتها للأمة نقدًا حيًّا عمليًّا لما يسميه بـ "المجتمع الغثائي المتفكك الخامد الأناني".(٥٠)

كما يحذر أن "يسرق الخبراء من خارج الدعوة المفاتيح فيصبح الأمر دولة بلا دعوة" وذلك حينما يغدو "إشراف الدعوة على الدولة رخوًا من بعيد. الأمر الذي يفيد – بمنطق المخالفة – أن إشراف الدعوة على الدولة يراد له أن يكون حديديًّا مستحكمًا يخضع فيه منطق السياسة النسبي لمنطق العقيدة المطلق وهنا يكمن مأزق الخطاب السياسي لعبد السلام ياسين.(٥١)

فرغم تأكيده أن "الإسلام دولة ونظام حكم"، وأنه "لا يستقيم أمر المسلمين بلا نظام حكم"، فإنه يؤكد أن الله "إنما بعث رسله عليهم السلام لشأن عظيم، لشأن أخروي أبدي. بعثهم لهداية الخلق إلى طريق مستقيم.. طريق السعادة الأبدية". فمقصد الهداية والرحمة والتبشير بحقائق الآخرة إذن له الأولوية على أي اعتبار "وقبل كل نظام".(٥٢)

وانسجامًا مع ترجيح مقصد الهداية الأخروي ينتقد الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر معتبرًا أن سكوته على هذا الأمر سكوت "مريب" وجريان مع ما أسماه بـ "تيار التغفيل عن الله عز وجل" و"نوع من اللاييكية الضمنية، وفصل لمعاني الإسلام، وهي أولاً وأخيرًا خضوع العبد لربه عز وجل، عن السياق الحركي الحكمي.. الأمر الذي جعله يسائل الإسلاميين "أتريدون دولة باسم الإسلام ينتهي عملكم الدعوي عند إقامتها، فتذوب الدعوة في الدولة، أم تريدونها خلافة على منهاج النبوة؟".(٥٣)

(٥٠) المصدر السابق.
(٥١) المصدر السابق.
(٥٢) المصدر السابق: ٧٣.
(٥٣) المصدر السابق، ٧٢.

II. "الاجتماع السياسي الإسلامي" كما يعكسه الفقه السياسي لعبد السلام ياسين

ويحق لنا هنا أن نتساءل: ما هو البديل الذي يقدمه الشيخ عبد السلام ياسين كنموذج للاجتماع السياسي الإسلامي المعاصر؟

إذا جاز لنا أن نتصور طبيعة "الاجتماع السياسي الإسلامي" الذي من شأن "الفقه السياسي" لعبد السلام ياسين وجماعته أن ينتجاه، سواء أخذ هذا الاجتماع السياسي شكل "جماعة المسلمين القطرية" أو "الدولة الإسلامية القطرية"، أو شكل "الفيدرالية الإسلامية" أو أخيرًا "الخلافة الوارثة" بعد تنصيب المؤمنين في العالم لخليفة عليهم بإجماع أولي الأمر من رجال الدعوة والدولة الإسلاميين".(٥٤) فلن يتأتى ذلك إلا من خلال الوقوف على طبيعة الرابطة المؤسسة لهذا الاجتماع السياسي والمرجعية الدينية الحاكمة له، وطبيعة المواطنة المؤهلة للانتماء إليه، والمعايير المحددة لهويته في علاقته بباقي الكيانات الدولية، وما يتصل بذلك من مفاهيم الحاكمية والجاهلية، والعمران الأخوي، والشورى في علاقتها بالديمقراطية تقاطعًا واختلافًا.

أولاً: "العمران الأخوي" القائم على "المواطنة القلبية" و"الولاية"

بعد أن ينعت الحضارة المعاصرة بـ"الحضارة المادية التائهة" يقترح على البشرية "مشروع مجتمع أخوي"، و"عمران أخوي" لا مجرد حل إسلامي بديل بل "عمران العدل والإحسان" الذي "ينبغي أن يبسط للأخوة بين التائبين المتحررين من سياق الحضارة المادية والقانون الوضعي والمعاش الغابوي، بساط الرحمة".

أكثر من ذلك، فالشيخ يتحدث عن "الوطن الإيماني المشترك" القائم على "المواطنة القلبية".(٥٥) و"النسب الروحي"؛ حيث لا تكتمل جماعة المسلمين "الخارجة من محضنها التربوي الروحي في المسجد" إلا في النظام السياسي الشوري. كما لا "يكتمل المجتمع المدني إلا في النظام السياسي الديمقراطي". وبينما يتمثل "العامل المؤسس في النظام السياسي الشوري" في "الضمير الخلقي والنسب الروحي" فإن العامل المؤسس في النظام السياسي الديمقراطي الحقوقي القانوني هو العقلنة".(٥٦)

(٥٤) ياسين، **المنهاج النبوي تربية وتنظيمًا وزحفًا**: ١٧–٢٠.
(٥٥) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ١٨٦.
(٥٦) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ١٥٤.

الملاحظ أن مفاهيم "الوطن الإيماني المشترك" و"المواطنة القلبية و"النسب الروحي" تحيل كلها لمفهوم سيد قطب المركزي "جنسية المسلم عقيدته" الذي اتخذ منه عنوانًا لفصل كتابه "معالم في الطريق". وفيه يؤكد أن "لا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوًا في "الأمة المسلمة" في "دار الإسلام"، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهل الله". ويواصل في نفس السياق أن "الوطن: دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله.. هذا هو معنى الوطن اللائق "بالإنسان"، والجنسية: عقيدة ومنهاج حياة، وهذه هي الآصرة اللائقة بالآدميين"؛ فـ"الأمة التي يكون من الرعيل الأول فيها أبو بكر العربي، وبلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي، وإخوانهم الكرام تتوالى أجيالها على هذا النسق الرائع.. الجنسية فيها هي العقيدة، والوطن فيها هو دار الإسلام، والحاكم فيها هو الله، والدستور فيها هو القرآن.. "ليخلص إلى أنه لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية.. وليس بعد الحق إلا الضلال".[٥٧]

بل ويذهب عبد السلام ياسين بعيدًا حينما يقول: "إذا ظفرنا بالمنهاج النبوي لهذه "المواطنة القلبية" فقد ظفرنا بمفتاح أقفال الطبيعة البشرية، وظفرنا بالعلاج الناجع لداء الأمم، وكدنا نبرأ من داء الأمم". وهذه "المواطنة القلبية الإيمانية" بين المسلمين تمثل "أم الخصائص في العمران الأخوي". أما "سمتها النفسية السلوكية" فتكمن في "الإقلاع عن حب الدنيا والتحرر من العبودية للهوى".[٥٨]

أما الشرط الأساسي لإحلال العمران الأخوي محل الحضارة الغابوية فهو "الاستقرار على الشورى". وهو شرط يأتي ثمرة سياق كامل؛ حيث يبرز الشيخ أن "في مراحل زحف الإسلاميين إلى الحكم" أو الأحرى "تهافت الحكم نحوهم[٥٩] ستعترض طريقهم لا محالة ما أسماه بـ "عوارض العقائد العلمانية الدنيوية" ويثبط عزائمهم قعود السواد الغثائي، ويقلل من فاعليتهم قلة التجربة وضخامة ما يسميه، "الإرث الخرابي النفسي الأخلاقي الاقتصادي".

(٥٧) سيد قطب، **معالم في الطريق** (بيروت: دار الشروق؛ والدار البيضاء: دار الثقافة، د.ت.): ١٥١–١٦١.

(٥٨) وهكذا تغدو مفاهيم الوطن والوطنية بالمعنى السياسي والجغرافي لدى عبد السلام ياسين مجرد تابع وظيفي مرحلي لمفهوم "المواطنة القلبية والروحية" في كنف "العمران الأخوي"؛ فهي لا تصلح إلا إطارًا للتعايش مع اللايكيين والفضلاء الديمقراطيين قبل نجاح القومة في تحقيق "الخلافة على منهاج النبوة"، وهو ما يتأكد من قوله: "ومن الجسور التي ينبغي أن نمدها بيننا وبين الناس ونعتبرها مروءة، ونتعامل على أرضيتها ونتعاون: الغيرة الوطنية... فعلى أرضية الإخلاص للوطن، والوفاء له، والاعتزاز بخدمته يمكن أن نمد جسورًا للتعامل والتعاون مع ذوي المروءات والكفاءات، وأن نتحالف معهم ونتعاهد. ذلك ما فعله رسول الله ﷺ في مكة مع المشركين في زمان الجاهلية فيما سمي حلف الفضول". انظر: ياسين، العدل: **الإسلاميون والحكم**: ٥٦٤–٥٦٥.

(٥٩) المصدر السابق: ٢٠٩.

ولذلك فإن "سنة الله في الكون والأنفس" تقتضي أن تمضي فترة تطول أم تقصر قبل أن يقبل الكافة حكم الشريعة الإسلامية، وقبل أن تغدو الشورى هي القاعدة المقررة.[٦٠] وبعد ذلك، فـ "على قاعدة دستورية القرآن وأبدية الشرع المقدس ومنهاجية السنة وحرمة الإجماع لنا المجال الواسع للاجتهاد كي نسلم العصر لا لكي نطور الإسلام.[٦١]

والأهم من كل ما سبق، أن شرط الدخول في المواطنة الإيمانية والمجتمع الأخوي هو: "وإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين" (التوبة آية: ١١)؛[٦٢] ليتأكد بذلك أن المواطنة المؤهلة للانتماء للمجتمع الأخوي، الذي يشكل جوهر الاجتماع السياسي كما يتصوره ويدعو إليه عبد السلام ياسين، إنما هي مواطنة دينية عقائدية قائمة على النسب الروحي.. شرطها الإيمان الأصلي أو التوبة اللاحقة وليست مواطنة سياسية قائمة على التعاقد الدستوري على غرار صحيفة المدينة التي صاغها النبي الأكرم "ﷺ".

ولذلك فإن مفهوم التوبة لدى الشيخ يتجاوز دلالته الدينية الفقهية البسيطة الضابطة للعلاقة المباشرة بين العبد وربه؛ كلما ابتعد عن تعاليمه وهديه واحتاج الأوبة إليه، راجيًا عفوه ومغفرته، ليأخذ أبعادًا عقائدية، إيديولوجية وسياسية شاملة. ولذلك نسجل حضورًا مكثفًا لمفهوم التوبة بهذه الدلالة الأخيرة في كتاباته.[٦٣]

وتبرز الملامح العقائدية لنموذج الاجتماع السياسي الذي تؤسس له وتبشر به كتابات عبد السلام ياسين– أكثر ما تبرز– من خلال العلاقة القوية التي يقيمها بين مفهومي "القومة[٦٤]

(٦٠) المصدر السابق: ١٧٨.

(٦١) المصدر السابق: ٥٨٦.

(٦٢) المصدر السابق: ١٩٢.

(٦٣) ترتبط التوبة لدى الشيخ ارتباطًا وثيقًا بالإصلاح، وهو ما يتضح في رسالته للملك الراحل الحسن الثاني الذي دعاه كي يتوب توبة عمرية، يقول في كتاب "العدل": "كنا في سياق الفتنة جميعًا، فلندخل جميعًا بالتوبة في سياق الإصلاح، في سياق الشريعة." ص ١٧٣. ويقول في موضع آخر: "ما يغير النفوس الخارجة من توها من حضن إسلام بال إلا توبة على منهاج النبوة، لا أقصد بالتوبة مجرد الندم على ذنب والكف عن معصية. لكن التوبة العميقة التي تقلب كل الموازين؛ العقلية، القلبية، الأخلاقية، السلوكية، وتوجه التائب وجهة الآخرة". ص١٧٦. بل يتحدث عن توبة اقتصادية يقول: "ومن الإقبال على الله – عز وجل – بتوبة اقتصادية أن نحارب ثلاث موبقات: الربا، والطغيان الرأسمالي، والتعسف الشيوعي. في الاقتصاد: البواعث الإيمانية والضوابط الشرعية (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٥): ٨٥.

(٦٤) يميز عبد السلام ياسين بين القومة والثورة، مؤكدًا أننا نقول "قام" ولا نقول "ثار"، فالمصطلح الإسلامي يميز بين قائم بحق وثائر يطلب الرئاسة والغلبة. انظر: ياسين، الشورى والديمقراطية: ٢٦٠. كما يوضح أن للكلمة أصلاً في التاريخ الإسلامي؛ حيث كان "علماؤنا يسمون جند الله الناهضين في وجه الظلمة قائمين". يقول: "نستعمل كلمة قومة؛ تفاديًا لاستعمال كلمة ثورة؛ لأن "ثورة" فيها العنف ونحن نريد القوة. والقوة وضع يد التنفيذ في مواضعها الشرعية بينما العنف وضعها بميزان الهوى والغضب. ثورة كلمة استعملت لوصف الحركات الاجتماعية الجاهلية، فنريد أن نتميز في التعبير ليكون جهادنا نسجًا على منوالنا النبوي، لا نتلوث بتقليد الكافر، على أن القومة نريدها جذرية تنقلنا من بناء الفتنة ونظامها، وأجواء الجاهلية ونطاقها، إلى مكان الأمن والقوة في ظل الإسلام، وإلى مكانة العزة بالله ورسوله، ولابد لهذا من هدم ما فسد هدمًا لا يظلم ولا يحيف، هدمًا بشريعة الله، لا عنفًا أعمى على الإنسان كالعنف المعهود عندهم في ثوراتهم.. لن يقوم القومة إلا جند الله الذين يتعين أن ننشئهم ونربيهم على نشدان الشهادة، ثم ننظمهم وننظم تغلغلهم في الشعب تعاطفًا معه وتعليمًا وتبشيرًا وتحريضًا، حتى تتألف الموجة العارمة التي ينبغي أن نقودها لتكون قومة إسلامية لا ثورة عمياء. فإذا كان صناع الثورة لا يعرفون من التربية إلا التثقيف الأديولوجي يتلوه الانضباط الحديدي في التنظيم، فإن صناعة القومة تريد من جند الله، مع الإيمان بالله والسباق إليه، مشاركة في الفهم والتنفيذ بحافز من داخل، بحافز الإيمان والبذل في الله. ولا تأتي الطاعة لنظام الصف إلا مكملة من خارج.. فعندما تتألف الموجة العارمة يستطيع المؤمنون إيقاف الفساد بالعصيان الشامل، والإضراب العام، والنزول للشارع، حتى يخزي الله المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون. على أن القومة قد تشق وسط الأحداث المتموجة طريقًا إلى الإسلام غير هذه المحجة الناصعة. فيربي المؤمنون على الصمود الطويل، دون رفض الفرص التاريخية والفجوات والثغرات في صف المسرفين (بغرض) النفاذ إلى الحكم من مسارب جانبية كلما كان التسرب حكمة.." انظر: ياسين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيمًا وزحفًا**: ٩–١١. كما نجد إجمالاً لمضمون القومة ومنهاجها في سبع نقاط في فصل "قومة، لا ثورة" من كتاب: ياسين، العدل: **الإسلاميون والحكم**: ٢٤٦–٢٥١.

على منهاج النبوة" و"الولاية"؛ إذ لا قومة، من وجهة نظره، دون "ولاية" بما هي تضافر جماعي على الجهاد، وتوحيد للجهود، وتناصر وتفاعل لصيق بالواقع.. فهي "اللحام الكلي الجامع لوحدة المؤمنين حاملي الرسالة، المخاطبين بالقرآن المتآمرين بالمعروف المتناهين عنه.. فلا التوحيد بالاقتصاد، ولا بالقوة، ولا بالقومية، ولا بقانون الدستور، وقسم الوطنية، يستجيب للمعيار القرآني، بل الولاية هي اللحمة الجامعة، هي القاعدة العاطفية الإيمانية".(٦٥) وبالتالي فالمبدأ المؤسس والحاكم للاجتماع السياسي الإسلامي كما تعكسه كتابات الشيخ ياسين مبدأ عقائدي يقوم على مفهوم "الولاية" وليس مفهومًا سياسيًّا يندمك على مفهوم المواطنة؛ حيث إن اتصال حبل المؤمنين جماعة بحبل الله لا يتم إلا من خلال الولاية بين المؤمنين. كما أن "الإخلال بالولاية، وروحها حب الله والحب في الله والبغض في الله، نوع من الردة. ارتكاس وانحلال. علامته أن يكون المرء دليلاً على الكافرين.. عزيزًا على المؤمنين جبارًا عليهم".(٦٦)

وانسجامًا مع ذلك، فإن الشيخ لا يخفي– منذ البداية – أنه يسعى "لإقامة حكم إسلامي.. حكم يؤسس نظامًا اقتصاديًّا سياسيًّا أخلاقيًّا إنسانيًّا متجددًا بتجدد إيمان المسلمين، فاعلاً ناجعًا في إقامة صرح الإسلام من ركام الخراب الديني والمادي والنفسي الذي يعانيه المسلمون من جراء هزيمتهم التاريخية: أمام ما ينعته بـ "الغزو الجاهلي الشامل الذي تتمثل صيغته الحالية في حقائق العولمة".

وفي مواجهة هذا الركام، يراهن على الشعب المسلم الذي "لا يزال وفيًّا لدينه لم تصبه جرثومة الخيانة لخوض معركة تنزيل المشروع الإسلامي على أنقاض اللاييكية والسعي إلى إحلال مضامين الإسلام في كليات الحياة وتفاصيلها". ومن أجل ذلك فلا مناص من "تصد، بل قومة لعلاج الأنظمة والمذاهب المستوردة الفاسدة والمفسدة. تصد، بل قومة، لنقض المباني الغثائية التقليدية التي بررت اللاييكية، نقضها معًا في عملية واحدة طويلة النفس موحدة الهدف".(٦٧)

ووجه المفارقة – ها هنا – أن عبد السلام ياسين، يراهن على شعب سبق أن حكم عليه بالغثائية، ذلك أنه لا يكتفي بنعت الأنظمة الحاكمة بالعض والجبر، وإنما يتحدث عن "مجتمعاتنا الغثائية العضية والجبرية".(٦٨)

(٦٥) المصدر السابق: ٢٥٣.
(٦٦) المصدر السابق: ٢٥٤.
(٦٧) المصدر السابق: ٥١٤–٥١٧.
(٦٨) المصدر السابق: ٣٣٢.

وهو ما لن يتحقق – من وجهة نظره – إلا من خلال "إعادة التركيبة النفسية والاجتماعية التكافلية، السياسية والفكرية" للمجتمعات العربية الإسلامية التي لا زالت تعيش في أتون أزمة حضارية عميقة لا يمكن تجاوزها بـ"حداثة رثة وديمقراطية هجينة"، وإنما بتصالح بين فئات المسلمين على توبة جماعية إلى حقائق الإسلام وعدل الإسلام وشورى الإسلام".[٦٩] "توبة انقلابية" وليس مجرد "توبة جزئية آنية وطارئة" "التوبة، التي يعتبرها عبد السلام ياسين نقلاً عن الشيخ عبد القادر الجيلاني، "قلب الدولة"؛ حيث بفضلها ينتقل المؤمن من حال إلى حال. [٧٠] كما لا يمكن تجاوزها بعلمانية مستوردة، وإنما بحاكمية شاملة للشريعة إذ "لا طاعة في معصية الله، وكل قانون يفرض في بلاد المسلمين غير مطابق لنص الشريعة ولا مراع لروحها ومقاصدها فإنما هو أمر مرفوض في دين الله، لا طاعة له إلا إغضاء للطرف وإحناء للرأس ما دام المسلمون تحت قهر الحكم الطاغوتي".[٧١]

ثانيًا: الموقف من الحاكمية

يبرز مبدأ الحاكمية أكثر ما يبرز في قوله: "إن الله رسم للدولة الإسلامية هدفها وواجبها، وحرم على المسلمين الحاكمين أن يحكموا بغير ما أنزل الله وإلا كانوا كافرين، ظالمين، فاسقين"[٧٢]. فمهما صلينا وصمنا فرادى وتحاكمنا إلى القاضي الشرعي في شئون أحوالنا الشخصية ثم "أعرضنا عن الشريعة في الفضاء العام، في تسيير شئون الحكم، في الاقتصاد، في الإدارة، في علاقتنا بالغير، في التعليم، في العادات، في وضع الدستور، في فروع القانون، فما جزاء من يؤمن ببعض كتاب الله ويكفر ببعض إلا خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب".[٧٣]

فالأمر محسوم عند الشيخ؛ فلسنا مسلمين "إن زعمنا أننا نعبده في الصلاة والزكاة ونحكِّم غير شريعته في الشأن العام"،[٧٤] وهنا يبدو التقاطع قويًّا بين مفهوم الحاكمية لديه ومفهومها لدى كلٍّ من أبي الأعلى المودودي[٧٥] وسيد قطب.

(٦٩) المصدر السابق: ٨–٩.
(٧٠) ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**: ١٠٠.
(٧١) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٦٨.
(٧٢) المصدر السابق: ٢٣٨.
(٧٣) المصدر السابق: ١٣٤–١٣٥.
(٧٤) المصدر السابق: ٦٧.
(٧٥) أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، ترجمة أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨)؛ أبو الأعلى المودودي، **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، ط. ٥ (الكويت: دار القلم، ١٩٩٤)؛ أبو الأعلى المودودي، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، ط. ٤ (الكويت: دار القلم، ١٩٨٠).

وبعد ذلك يؤكد أن "نظام الحكم الإسلامي لا ينفصل – مبدأً وعملاً – عن باقي فروض الدين. الحكم الإسلامي عروة الدين ومستمسكه وجامعه".[٧٦]

ولا يقلل من هذه الحقيقة وهذا اليقين كون السلطان قد "خذل القرآن وخاصمه في تاريخنا منذ بكوره" ما دام أن الشيخ موقنًا أن أمر الأمة لن ينصلح "إلا برأب الصدع بين شريعة القرآن ووازع السلطان".[٧٧]

يسجل عبد الإله بلقزيز – في ملاحظة نافذة – أن هذا الربط الوثيق بين الدين والسياسة قد "نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العام، والفقه السياسي، إلى علم الكلام؛ بحيث تصير مسألة عقدية من مسائل أصول الدين..". ومعنى ذلك أن الخطاب السياسي لعبد السلام ياسين ومعظم الفقه السياسي الإسلامي المعاصر "لم يكتف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما"، بل ذهب إلى درجة إسباغه "طابعًا قدسيًّا" على تلك العلاقة "لقطع الطريق على أي تساؤل حولها متقاطعًا – في ذلك – مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام".[٧٨]

وفي انتظار إقرار مبدأ الحاكمية، في مواجهة دولة القانون،[٧٩] يجري العمل حثيثًا لتأسيس "دولة القرآن" التي تقتضي "أن يجتهد المجتهدون أهل القرآن والسنة وهم على بصيرة من أمر الله تعالى ونهيه، ومن الواقع وبشاعته، ومن الصلاح المرجو وشروط ترويض الواقع القبيح عليه، فيقننوا الشريعة تقنينًا، وينتظروا بإبراز الشرع المقنن إبان الملاءمة وساعة الإمكان والوسع التكليفي.. ويضعوا بين يدي القوانين التفضيلية دستورًا يستهدي القرآن، لا شيء غير القرآن؛ ويستضيء بالسنة لا شيء غير السنة.."[٨٠] من منطلق أن "الشريعة تغطي كل مجالات الحياة وجزئيات التعايش بين المسلمين".[٨١]

(٧٦) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٢٣٩.

(٧٧) المصدر السابق: ٢٧٠.

(٧٨) بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**: ١٣٠، لابد من التأكيد أن عبد السلام ياسين – كما تمت الإشارة إلى ذلك في موضع آخر – يأخذ مسافة واضحة من الفقه السياسي الشيعي حينما يؤكد "أن نظام الحكم الإسلامي.. هو نظام الشورى مؤسسته في القمة الخلافة. وللخليفة حقوق وواجبات. حقه أن يطاع فتجتمع كلمة الأمة، وتلتف جهود الأمة. واجبه أن يخضع للشورى، واجب المسلمين أن لا يولوا أحدًا أمرهم إلا عن شورى". انظر: ياسين، الشورى والديمقراطية: ٢٣٩.

(٧٩) يتضح ذلك من سياق تساؤل عبد السلام ياسين الاستنكاري: "هل نلتقي مع اللائيكيين الديمقراطيين عندما ينشدون دولة القانون وننشد نحن دولة القرآن؟ هل لنا معهم لقاء ونحن نضمرها شورى قرآنية نبوية راشدية وهم يخططونها ديمقراطية لائيكية؟" انظر: ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**: ٦٢–٦٣.

(٨٠) المصدر السابق: ٦٣.

(٨١) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٢٩٠.

ومن جهة أخرى، فإن الإقرار بمبدأ الحاكمية يعد شرطًا لازمًا للدخول في "الميثاق الإسلامي"،[٨٢] وعلى أساس الالتزام به يتم اللقاء مع "الفضلاء الديمقراطيين" بعد أن "يسلموا أن الدين ليس مجرد شعائر تعبدية، وإنما هو حكم بما أنزل الله. وفي هذا الإطار يوجه الشيخ خطابه لهؤلاء "الفضلاء" مشترطًا: "مشروعنا أيها الأعزاء أن تدخلوا الميدان على شرطنا وهو شرط الإسلام. هذه هي الوسيلة الوحيدة للتفاهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله".[٨٣]

هكذا يتضح أن الدعوة للدخول في هذا الميثاق تتم تحت التهديد وفي جو من الارتياب يقول: "لا نعتبر "توبة" حزب يعلن في برامجه أنه يدافع عن الشريعة. لا، حتى نرى براهين الصدق في توبة الأفراد، وحتى نجدهم يزاحموننا بالمناكب في صف الصلاة بالمسجد، وحتى نرى الشريعة محكمة في السلوك الفردي والحزبي". ومن يفعل ذلك إنما يفعله من باب الاحتيال والنصب"، شرك ينصبه بعضهم وسيزداد النصاب كلما تألقت شعبية الإسلاميين في كبد سماء السياسة".[٨٤]

وبعد ذلك، لا يجد، عبد السلام ياسين، أي تناقض في الجزم أنه "ليس من شأننا قبل وصولنا للحكم وبعده أن نصنف الناس في حزب الشيطان إن خالفونا، ما داموا لا يجهرون بعدائهم للدين، ولا يسخرون من شرع الله، ولا يتطاولون إلى المشاركة في حملة الكافرين على الإسلام وشريعته".[٨٥]

لكن حينما نستحضر أحكام الشيخ وموقفه السلبي من اجتهادات؛ أمثال طه حسين، وشبلي شميل، وسلامة موسى، وفرح أنطون، بل وموقفه من حسن حنفي عمومًا ومجلة الاجتهاد، وهي الأحكام التي تصل حد التسفيه والتكفير.. حينما نستحضر كل ذلك نتفهم بشكل جدي المخاوف التي تعبر عنها النخبة من خارج دائرة الانتماء الإسلامي الحركي[٨٦] مهما أعلنت الشهادتين، بل ومن داخله؛ فلطالما اتهمت "حركة الإصلاح والتجديد" "حزب العدالة

(٨٢) يقول عبد السلام ياسين: "لكيلا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ندعوكم إلى ميثاق نطرحه على الأمة للنقاش الواسع تقبله الأمة أو ترفضه. تدخلون فيه أنتم معنا أو نترككم أحرارًا في انقساماتكم. هذا الميثاق يقترح على الأمة أن يكون بها ومنها قاعدة سياسية متعددة التنظيمات الحزبية والنقابية والمهنية... إلخ. قاعدة تسمى "جماعة المسلمين" تكون لنا فيها رابطتنا الإسلامية تضم تنظيمات الإسلاميين في جبهة إسلامية. وتكون لكم فيها وبمقتضى ميثاقها وبالتزامكم ببنود أحزابكم وتنظيماتكم. وربما تدعونا الضرورة وتدعوكم يومًا لتشكيل حكومة "وفاق وطني".. نحمل معًا عبأ الحمل الثقيل الموروث مما أفسده السلطان العاض والجبري ومما أفسدتم.. أو تختارون عدم الدخول في ميثاق "جماعة المسلمين". شرطنا الوحيد أن تعلنوا رفضكم لذلك الميثاق، وأن تنتقدوه ليعرف الشعب، وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيي عن بينة. ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٥٨٢–٥٨٣.

(٨٣) ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**: ٥.

(٨٤) المصدر السابق: ٢٨.

(٨٥) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**.

(٨٦) انظر: أحمد حرزني، **نصوص حول اليسار، الإسلام، والديمقراطية** (د.م.: منشورات شركة أوداد للاتصال، ٢٠٠٢): ٦٥–٨٨.

والتنمية "بالعمالة للنظام لمجرد أنهم اختاروا اجتهادًا سياسيًّا مخالفًا للجماعة يؤمن بالمشاركة السياسية ويقر بمشروعية النظام، ويعتبر أن الدولة المغربية دولة إسلامية من الناحية الدستورية والتاريخية. وانسجامًا مع هذا الموقف اعتبر الناطق الرسمي باسم الجماعة فتح الله أرسلان أن المشاركة السياسية لإسلاميي العدالة والتنمية شكلت أخطر طعنة تلقتها الجماعة.[٨٧]

والذي يعزز هذا المنحى ويكرس هذه التخوفات تأكيد عبد السلام ياسين في نفس السياق:"ويوم يكون السلطان بأيدينا إن شاء الله فلن تجد من يجرؤ على ذلك مهما أضمر ومكر". وبعد أن يحدد الشريعة بكونها تكليف الله للمسلمين والمسلمات، وأن الإيمان بها ككلٍّ لا يتجزأ شرط في الإسلام، يعود الشيخ ليؤكد على أن "تطبيقها على المجتمع، بل للمجتمع، واجب متى قدرنا.. لا نقبل زيادة في الشريعة ولا نقصًا ولا تحفظًا ولا استدراكًا ولا إطالةً".[٨٨]

وبالتالي يحق لخصوم المشروع السياسي الإسلامي "الياسيني" أن يتساءلوا: هل يطبق "العدليون" الشريعة متى توافرت لهم القدرة على ذلك أم متى توافرت شروط التقبل الطوعي الشعبي العام المبني على الاختيار الحر؟ وبأي معنى سوف تطبق الشريعة؟ فإذا كان الله تعالى– وهو صاحب القدرة المطلقة – قد جعل الأصل في الاعتقاد ومناط التكليف هو الحرية: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" فهل لأحد غير الله أن يلغي أصل الحرية ليس كشرط للإيمان وإنما كشرط لمجرد الدخول في "ميثاق سياسي؟"[٨٩] خاصة وقد أثبتت التجربة التاريخية كيف أن مثل هذه الشروط طالما استخدمت كعريضة اتهام جاهزة ضد أناس لا أحد يشك الآن أنهم كانوا من خيار الأمة.

ثالثًا: الموقف من الجاهلية

إلى جانب مفهوم الحاكمية، وفي صلة قوية به،[٩٠] يحضر مفهوم الجاهلية بدلالات لا تبتعد كثيرًا عن الدلالات التي يرد بها عند محمد قطب وسيد قطب لدرجة يصل معها تماهي عبد السلام ياسين مع موقف سيد قطب في استعلائه على كل جاهلية إلى حد القول: "وكذلك ينبغي للعلماء أن يخطوا بجلاء ووضوح الخط الفاصل بين الإيمان والكفر".[٩١] كما أضحى

(٨٧) في حوار أجراه معه معد هذه الورقة، و لم ينشر بعد.
(٨٨) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ١٤٦.
(٨٩) وهو ما يتناقض بشكل صارخ مع الروح والفلسفة التي حكمت صلح الحديبية، وصحيفة المدينة.
(٩٠) يبرز الاتصال الوثيق بين الحاكمية والجاهلية لدى سيد قطب، وتبعًا لذلك، لدى عبد السلام ياسين في قول الأول: "الجاهلية هي الانحراف عن العبودية لله وحده وعن المنهج الإلهي في الحياة، واستنباط النظم والشرائع والقوانين والعادات والتقاليد والقيم والموازين من مصدر آخر غير المصدر الإلهي. الجاهلية هي عبودية الناس للناس ما لم يأذن به الله، كائنة ما كانت الصورة التي يتم بها هذا التشريع!"، انظر كتاب معالم في الطريق.
(٩١) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ١٢٤.

مفهوم الجاهلية عنده مفهومًا مركزيًّا لتحليل العلاقات الدولية وتحديد العلاقة بالآخر.. وصفة للغلبة الثقافية الغربية التي لا يتردد في نعتها بالجاهلية[٩٢] معتبرًا أن "سكوتنا عن النبأ العظيم، وانشغالنا عن البلاغ الأخروي.. خنوع لسلطان الغلبة الثقافية الجاهلية التي لا تعرف الله عز وجل، وتسخر من كل تصريح أو تلويح لما بعد الموت".[٩٣]

بعد أن يعلن عبد السلام ياسين أنه خاصم طويلاً الجاهلية وكشف طويلاً عن خبايا التغريب واللاييكية.. يشدد أنه لن ينكفئ وينقطع عن الحياة بدعوى أن "من ترشحه الأقدار للحكم لا خيار له إلا اقتحام عقبة الواقع والدخول في معاركه". وفي هذا السياق لا يخفي أنه يسعى لمعرفة الجاهلية ودخلائها فينا؛ لنتخذ الاحتياط المناسب لتعمل يد الدولة عملها غير معطلة وظيفة الدعوة".[٩٤]

أي أن مواجهة الجاهلية، في ظل مشروع القومة الياسيني، لن تتم بهداية الدعوة فحسب، وإنما بسطوة الدولة وقهرها حتى يذعن اللاييكيون المتغربون فيتوبوا أو يستتابوا.. يقول: "لنأخذ حذرنا منهم اليوم، ولنعد العدة لغد تكون بأيدينا الوسائل لنطهر مؤسسات التعليم من مشغلي الطاحون الإلحادي، ولنغير النظام التعليمي الغربي الموروث من أساسه".[٩٥]

ولذلك لا يجد الشيخ من حرج في الدعوة إلى إقصاء اللاييكيين من الوظائف العمومية خاصة في مجال التربية والتعليم الذي يعتبره مجال المواجهة الرئيسي ما دام يشكل "العمود الفقري للدولة"، مما يجعل إعادة بنائه "ضرورة الضرورات في حياة الأمة" عبر "إنشائه إنشاءً جديدًا وصياغة قنواته، وسد منابع الفساد المختلفة فيه لإعداد أجيال سليمة العقيدة والفطرة، مسلحة بالمعارف العلمية التطبيقية"؛[٩٦] لأنه – كما سوف نرى – يربط جل مظاهر الفساد والانحلال بالمعارف الفلسفية والثقافية.

رغم محاولة عبد السلام ياسين التمييز بين الجاهلية والفتنة وتشخيصه للحالة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية بالفتنة بدل الجاهلية على اعتبار أنه "متى اختلط الحق بالباطل، ودخل الإسلام على الجاهلية فبقي منها رواسب، أو أعادت الجاهلية كرتها على الإسلام فعكرت صفوه، فتلك الفتنة".[٩٧]

(٩٢) حيث نجده يوضح كيف "كان المستضعفون، على عهد التقابل والتضاد بين الشيوعية والرأسمالية، يجدون متنفسا بين العملاقين.. أما اليوم فالوفاق بين شرق الجاهلية وغربها وحد السياسة بما لا يبقي متنفسًا للمستضعفين". انظر: ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٣٢٠.
(٩٣) المصدر السابق: ٣٣٤.
(٩٤) المصدر السابق: ٥٢٢.
(٩٥) المصدر السابق: ٣٨٥.
(٩٦) المصدر السابق: ٥٢٥.
(٩٧) المصدر السابق: ٥٣٤.

ومع أنه يعتبر أن مفهوم الفتنة "مفهوم محوري وحكم نبوي" كما أنها "تحفظ ولزوم لجانب التحري والصواب"، فإنه لم يتمكن من التخلص من المفهوم وظلاله القطبية؛ لأننا سرعان ما سوف نكتشف أن الفتنة لديه ليست شيئًا آخر، في أحسن الأحوال، غير "جاهلية معصية" وذلك بصدد تمييزه ضمن الجاهلية بين "جاهلية كفر" و"جاهلية معصية".[٩٨]

ومع أنه لا يتردد في التأكيد أن الأمة متوعكة مريضة.. ينخر فيها داء الأمم وتأكل الغثائية أحشاءها.."،[٩٩] فإنه لا يرى من مبرر لنعت المجتمعات العربية الإسلامية بالجاهلية. لكنه سرعان ما يعود ليؤكد أنه في "مجتمعات الغثائية تشتبك الجاهلية بالإسلام، وتختلط وترتبك. على قسمات وجه المجتمع الغثائي وعلاقاته الاجتماعية واقتصاده وسياسة حكمه ومكان المرأة والطفل والرجل توجد فيه علائم جاهلية، وخدوش، وبثور، وجروح".

ولذلك نجده يحذر قائلاً: "إن لم يتكتل المؤمنون على شروط الإيمان والهجرة والنصرة والجهاد بالمال والنفس فسيبقى باطل الجاهلية يركض في ساحتنا، وجيوشه تعيث فسادًا في أرضنا، وعقائده الجاهلية تنسف قواعدنا، وفلسفته تخرب عقولنا، وثقافته تدوخ نفوسنا".[١٠٠] ومما يعزز ذلك أنه يميز بين "الاقتصاد الإسلامي" و"الاقتصاد الجاهلي" متسائلاً: كيف نتحدث نظريًّا عن خصائص الاقتصاد الإسلامي والمعيار السائد اليوم هو معيار الاقتصاد الجاهلي القائم بالفعل، المسيطر بالفعل، الناجح بالفعل؟[١٠١]

حينما يقرر عبد السلام ياسين كل هذا ويدعو لبناء "ذات جديدة مخلصة من شوائب الجاهلية،[١٠٢] ويعتبر أن هناك "سمتين بارزتين في جاهلية عصرنا النموذجية" التي تجهل الحق وهو الدين، وتغمط حق العباد وتظلم.."[١٠٣] فإنه يقر– بما لا يدع مجالاً للشك – بحقيقة المعطى الجاهلي في الفكر والواقع والنظم؛ إذ كيف يستساغ الحكم على العصر بأنه جاهلي، والمجتمعات العربية الإسلامية – ضمن هذا العصر – غير جاهلية وإنما مفتونة؟ مع العلم أن الفتنة أشد من القتل.. وبهذا تغدو "الفتنة" مجرد تنويع لفظي "للجاهلية" في صلتها القوية بالتكفير.

إن موقف الشيخ ياسين – هاهنا – محكوم بكثير من التشوش والتناقض؛ فبينما نجده يميز بين "بلاد الجاهلية" و"بلاد المسلمين" وبين "الاقتصاد الإسلامي" و"الاقتصاد الجاهلي" وبين "جاهلية كفر" و"جاهلية معصية".. يعود في نفس السياق لينتقد ما أسماه بـ"فقه القطيعة" الذي

(٩٨) المصدر السابق: ٥٣٦؛ بحيث "لا يكفر صاحب المعاصي إلا بالشرك. ولا يكفر المجتمع كله لوجود ملحدين بين ظهرانيه، ولا لفشو المعاصي فيه".
(٩٩) ياسين: **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٥٣٤
(١٠٠) المصدر السابق: ٥٤٦.
(١٠١) المصدر السابق: ٤٤٤.
(١٠٢) المصدر السابق: ٤٢٧.
(١٠٣) المصدر السابق: ٥٣٦.

يقسم العالم إلى "دار إسلام" و"دار حرب" بل ويدعو إلى التحرر من هذا "الفقه التاريخي الذي يخيم على العقل الإسلامي "داعيًا إلى استلهام قواعد التبليغ النبوي لحمل الدعوة للناس في كل مكان من منطلق تقسيم العالم إلى: "أمة استجابة" وهم المسلمون اليوم، و"أمة دعوة" هم سائر الناس والأجناس.

وبعد ذلك مباشرة يتساءل: هل معنى هذا أن تغيب فريضة الجهاد أكثر مما هي غائبة؟ ليسارع إلى الإجابة بالنفي مستدركًا أن "الذي أمرنا بالجهاد أمرنا قبله بإعداد القوة إعدادًا طويلاً علمنا بالمثال والمقال أن الجهاد أصناف؛ أولها الدعوة والتبليغ والحكمة والموعظة الحسنة ومجادلة الناس بالتي هي أحسن"، أما ثانيها فلم يوردها الشيخ؛ لأنها متضمنة ومسكوت عنها في ثنايا كلامه.. إنها القومة بعد التمكين والقوة بعد استكمال شروطها.

بل يصل الأمر به إلى درجة التماهي والإشادة بموقف سيد قطب الذي "يكتب في استعلاء على كل جاهلية، لا يهمه أن يهادن ولا أن يسمع المستجير. وكذلك ينبغي للعلماء أن يخطوا بجلاء ووضوح الخط الفاصل بين الإيمان والكفر".[١٠٤]

وبعد أن يورد العديد من النصوص التي تبسط مفهوم الجاهلية لدى سيد قطب[١٠٥] يستخلص قائلاً: "هنا وصل بنا سيد قطب – رحمه الله – إلى بيت القصيد، وهو الذي عرف الثقافة الجاهلية حق المعرفة، فلما نور الله قلبه بالإسلام أبصر قتامة ظلمة الجاهلية فحذر من "التدسس الناعم"؛ وهو تحذير بالغ الأهمية في زماننا الذي يتكلم في الرائح والغادي، والمبتل والصادي، عن الشورى ليقدمها نوعًا من الديمقراطية.. قلت: رحمك الله! لقد كان لك من ركن سجنك فسحة لتنظر واسعًا وبعيدًا إلى آفاق تغيير شامل عميق، قلت: رحمك الله من مفاصل مواصل".[١٠٦]

وحتى حينما يعبر عن استعداده لفتح حوار مع من ينعتهم بـ "المغربين واللاييكين"، فإنه لا يفعل ذلك إلا بغرض أن يفتح "للمتمسكين منهم بإسلامهم عقيدة، بابًا للتفاهم؛ حتى يقتنعوا بأن فصل الدين عن السياسة تحريف للدين يشينهم في عقيدتهم". أما "الضالون الملحدون" منهم فيظل أمل الشيخ قائمًا في أن يحمل الله إلى قلوبهم مع كلماته التي لا تريد إلا الإصلاح ما استطاعت "نسمة يتلوها مطر الرحمة فالتوبة فالفيء إلى الإسلام".[١٠٧]

(١٠٤) المصدر السابق: ٣٢٤.

(١٠٥) نكتفي منها بهذا النص "لن نتدسس إليهم بالإسلام تدسسًا. ولن نربت على شهواتهم وتصوراتهم المنحرفة. سنكون صرحاء معهم غاية الصراحة: هذه الجاهلية التي أنتم فيها نجس، والله يريد أن يطهركم. هذه الوضاعة التي أنتم فيها خبث والله يريد أن يطيبكم. هذه الحياة التي تحيونها دون، والله يريد أن يرفعكم. هذا الذي أنتم فيه شقوة وبؤس ونكد، والله يريد أن يخفف عنكم ويرحمكم ويسعدكم.." أورده عبد السلام ياسين عن سيد قطب، كعادته غير العلمية، دون توثيق، وقد تحرى الباحث، فوجده في كتاب: **معالم في الطريق**: ١٦٨.

(١٠٦) ياسين: **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٥٨٧–٥٩٠.

(١٠٧) المصدر السابق: ١٧.

رابعًا: التصوف والعرفان

إذا أضفنا لكل هذه المعطيات صدور عبد السلام ياسين عن منزع عرفاني صوفي يتقدم كلا المعرفتين العقلية والنقلية على حدٍّ سواء؛ لتبين لنا طبيعة الاجتماع السياسي الذي يبشر به. يقول: "ولئن اقتنع المكابر بأن اجتهادات المحدث والأصولي والفقيه ضرورة فأنَّى له أن يقتنع بأن الصوفية مجتهدون في الدين، في لب الدين وجوهره. ذلك أن الناظر بعقله في أحد العلوم النقلية أو العقلية يحصل معرفة الأحكام والعلل، يكفيه التدقيق النظري والمقارنة بين النصوص. أما الناظر في كتب الصوفية فيجد وصفًا لأعمال وأحوال ومواجد ونتائج، لا يحصل من قراءته على كبير شيء إلا أن يتحرك فيه ما تحرك في الواصفين فينهض كما نهضوا، وتنقلب دولته، وتشتد حوبته، وتصدق توبته، ويهجر النوم جفنيه، ويحرق الشوق أحشاءه حتى يسلك كما سلكوا، ويقف بباب الله منكوسة رأسه كما وقفوا.. ذلك أن حديث الصوفية عن السلوك والمقامات ليس علمًا يحصله العقل، لكنه عمل يبدأ من حركة القلب".[١٠٨]

والواقع أن الأمر لا يتوقف على مجرد اختيار ضرب من ضروب "المعرفة"، وإنما يتعداه إلى إعلان حرب "فكرية وأيديولوجية" حقيقية ضد المعرفة العقلانية عمومًا والفلسفة على وجه الخصوص؛ حيث نجده ينعت المشتغلين بحقل الفلسفة العربية المعاصرة بصدد عودتهم لفلسفة كلٍّ من الفارابي وابن رشد بكونهم "مقطوعين يتعلقون بمقطوع".[١٠٩] فعلى امتداد فصل "الوحي والفلسفة" من كتابه "العدل" يعمل الشيخ جاهدًا على ربط الفلسفة والتفلسف، عمومًا، بالإلحاد والزندقة، واصفًا الفلسفة كحقل معرفي بـ "المستنقعات"، مختزلاً الفلسفة الحديثة منذ ديكارت بكونها "فلسفة تمرد وتأله وجبروت".[١١٠]

فهو لا يرى من جدوى في تعلم الفلسفة ولا في تدريسها؛ إذ ليس من شأن تدريسها إلا أن يبث في النفوس "أشواك الشك وحنظل الكفر وعلقم الإلحاد".[١١١] خاصة في ظل وجود

(١٠٨) المصدر السابق: ٢٥٨. ويتحدث عن تجربته الشخصية قائلاً: "كتبت بحمد الله كتاب "الإحسان"، ضمنته زبدة خمس وعشرين سنة من تطارح عبد مذنب على أبواب الكرم الإلهي": ٢٥٦.

(١٠٩) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٤٣.

(١١٠) المصدر السابق: ٤٩١. للوقوف على مدى تشنج وفقر الخطاب المعرفي لعبد السلام ياسين يجدر بنا أن نقارن بين موقفه من ديكارت والفلسفة الغربية عمومًا وموقف مفكر إسلامي مجدد من طينة مالك بن نبي؛ الذي يعتبر أن النهضة العربية الإسلامية لن تتحقق إلا بـ "تصفية عاداتنا وتقاليدنا وإطارنا الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل قتامة ورمم لا فائدة منها؛ حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية إلى الحياة" مؤكدًا أن هذه التصفية لن تتأتى "إلا بفكر جديد يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع، يبحث عن وضع جديد هو وضع النهضة". ولن يتحقق ذلك من وجهة نظره إلا بطريقتين؛ "الأولى: سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي، والثانية: إيجابية تصلنا بالحياة الكريمة". ويسجل أن "أثر هذه النظرية قد لوحظ في الثقافة الغربية في عهد نهضتنا، حين كان (توماس الأكويني) ينقيها – ولو عن غير قصد منه – لتكون الأساس الفكري للحضارة الغربية، و لم تكن ثورته ضد ابن رشد وضد القديس (أوغسطين)، إلا مظهرًا للتجديد السلبي؛ حتى يستطيع تصفية ثقافته مما كان يراه فكرة إسلامية أو ميراثًا ميتافيزيقيًّا للكنيسة البيزنطية. وأتى بعده (ديكارت) بالتجديد الإيجابي، الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي، الطريق الذي بني على المنهج التجريبي، والذي هو في الواقع السبب المباشر لتقدم الحضارة الحديثة تقدمها المادي". والشاهد عندنا من كل ما سبق أن مالك بن نبي لا يجد حرجًا في تقدير الديكارتية حق قدرها حينما يستدرك موضحًا "فليس المقصود هنا من التجديد الإيجابي وضع منهاج جديد للتفكير، فإن ديكارت قد وضعه بصورة لا نتوهم تغييرها، إلا بانقلاب علمي هائل لا تحتمله الظروف الآن". انظر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، ط. ٤ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧): ٨٦–٨٧.

(١١١) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٤٩٤.

من يصمهم عبد السلام ياسين بـ"الزرع الخاسر في كليات الفلسفة و"الدوائر الصماء" من المناضلين العضويين التقدميين".[١١٢]

وحتى إذا سلمنا بأن الحقل الفلسفي المغربي قد نحى في جانب منه وفي سياق سياسي محدد منحىً أيديولوجيًّا معاديًا للدين، فإن هذا المنحى لم يكن عامًّا ولا مستحكمًا؛ إذ يكفي شعبة الفلسفة المغربية فخرًا أنها أنتجت أسماء من طراز محمد عزيز لحبابي، ومحمد عابد الجابري، وعلي أومليل، وطه عبد الرحمن، وعبد الإله بلقزيز، وسعيد بنسعيد العلوي، ومحمد سبيلا. ولا شك أن ما قدمه عبد السلام ياسين من الناحية المعرفية لا يرقى إلى مستوى وقيمة ما أنتجه هؤلاء منفردين.

ولذلك نجده يشرط تحالفه مع من يسميهم بـ"المعتزلة الجدد الذين ينعي عليهم "تدينهم للفلسفة" بقوله: "تعالوا نرجع معًا إلى الفطرة ونطرح الكلام والفلسفة والحذلقة لنكون في الإيمان فطريين. لا نستدل بالعقليات على السمعيات.. تعالوا إلى عقيدة ما قبل الخلاف والفلسفة وعلم الكلام"[١١٣] أما المعتزلة الأولون فيأخذ عليهم كونهم "فلسفوا الدين".[١١٤]

والواقع أنه ما كان له أن يوجه لهم هذه الدعوة لولا تشكيكه وطعنه الصريح في إيمانهم يقول: "كان للمعتزلة الأول – كما المعاصرين من المعجبين بهم – قدم في الدين وقدم في الفلسفة. تدينهم كان قشرًا لبه الفلسفة والسياسة. جدلهم عن الدين كان تسليًا في الحرب المذهبية عن مرارة الغضب على واقع زمانهم".[١١٥]

هكذا يفترض عبد السلام ياسين التعارض بين التدين من جهة، وبين التفلسف وممارسة السياسة من جهة أخرى، كما لم يجد أي حرج في الخوض في نوايا وإيمان المعتزلة رغم ما قدموه للحضارة الإسلامية والعقل الإسلامي من إنجازات، أينه وأين جماعته ولو من نزر يسير منها؟ ! علمًا بأن الخوض في نوايا الناس وإيمانهم مما يطعن في عقيدة المسلم شرعًا.[١١٦]

(١١٢) المصدر السابق: ٣٧٧.
(١١٣) المصدر السابق: ٥٠٣.
(١١٤) المصدر السابق: ٥٠٧.
(١١٥) المصدر السابق: ٥٠٥.
(١١٦) الأمر لا يتوقف عند هذا الحد؛ فلغة الشيخ وأحكامه سليطة وغاصة بالتنابز، يقول على سبيل المثال لا الحصر: **مقالة الساذج طه حسين**: ٣٧٨ "كما يكتب طه حسين في فجاجة جرأته ووقاحة مراهقته" : ٣٧٧ "تلامذة علي شريعتي وحسن حنفي الملاحدة اللاييكيون ممن يسمون باليسار الإسلامي" يتحدث عن حسن حنفي معتبرًا أن "له وقاحة في نشر آرائه الإلحادية، يعلنها إعلانًا وبذلك يكون مشروعه الإلحادي الذي يسميه التراث والتجديد نقلة نوعية تقدمية: ٣٨٥ "المثقفين المغربين الذين تعرضوا للمسخ الذبابي": ٤٠ "قال الملحد إلا أن يتوب" "عبد الناصر العبد الخاسر" "الكلام القذر.. البشاعة الإلحادية الشنيئة": ٣٨٩ العدل "فلم يعد يجسر على ذكر الاشتراكية إلا عديمو الحياء من الأذناب في بلاد المسلمين": ٢١٦ "رجل يحاور أنجس الخلق الهندوس": ٤١١"الإسلاميين المرشوشين": ٣٥٣ "يبدو أحمد لطفي السيد وطه حسين أشباحًا باهتة بإزاء جرأة الكافرين المجددين". ووجه الخطورة هنا أن يرتبط التجديد بالتكفير: ٣٩٠. هذه مجرد عينة من كتاب واحد هو كتاب "العدل" ووجه المفارقة بالنسبة لقارئ كتابات عبد السلام ياسين يمكن صياغتها في صيغة التساؤل التالي: كيف للتسامي الإحساني الصوفي المفترض في الشيخ أن ينتج كل هذه الترسانة من التكفير والتسفيه والتنابز؟!

وما يؤكد أن الأمر يتجاوز مجرد إعلان حرب "عقائدية وأيديولوجية" ضد الفلسفة قول عبد السلام ياسين: "إن نقدنا للفلسفات الفاعلة في عصرنا لا يصلح له إلا الفعل لا القول. ولئن كان من فروض الكفاية أن يتخصص بعضنا في "الكلام" مع الزنادقة والملحدين فإن على وازع السلطان الإسلامي أن يتحرك أسبق شيء وأمسه ضرورة لاستنقاذ النشء من مخالب الفلاسفة الملحدين".(١١٧)

وليس غريبًا أن يعبر عبد السلام ياسين عن استعداده للحوار مع العسكري بدل الفيلسوف من منطلق أن "الحوار مع العسكري يكون إليه مسلك أهون وأقرب من المسلك إلى محاورة المتفلسف المشبع بأفكار رضعها وتمثَّلها وسكنت في فكره وطبعه ونمط حياته ونظرته للكون وحكمه على الأشياء والناس بمنهجيته العقلانية الطاغية"، خلافًا للعسكري رجل التقنية والعلوم وتنفيذ الأوامر؛ لأن "براءته من الفلسفة وما تصنعه الفلسفة بالعقول وما تسلخ من فطرة تجعله أقرب إلى مراجعة ما يكون معه من ميراث عقدي."(١١٨)

خامسًا: الموقف من الثقافة والحضارة

غير أن الأمر يتجاوز مجرد السعي للحوار بين طرفين، وإنما إلى مستوى التمهيد لتحالف يمهد لمشروع القومة يقول: "إن ما مع عساكر المسلمين من إيمان، وما يضغطهم من حاجة لمشروعية وسند معنوي وشعبي كفيل أن يفتح يومًا بيننا وبينهم الحوار ريثما تترعرع الدعوة ويحصحص ويلزم كل نصابه. والله غالب على أمره، ولكن أكثر الناس لا يعلمون".(١١٩)

وتصل العدمية المعرفية لدى الشيخ مبلغًا يجعله يقلب الحقائق قلبًا؛ فبدل أن يشيد بمنبر معرفي رصين من حجم مجلة "الاجتهاد"، التي يأسف كل طالب معرفة حقيقي عن توقف صدورها، يضيق صدره بانفتاح خطها التحريري وغنى تنوعها الثقافي مختزلاً فكرتها ومشروعها بنعته بـ "الدجل" المتخصص في قضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي؛ "سوق إسلامية نافقة بضاعتها، فتجد ممن يغشى السوق المدلس والغشاش والسمسار."(١٢٠) وهو بذلك يعبر عن نزعة واضحة لاحتكار الاجتهاد وعن خشيته من أن "يجرنا أبناء الدنيا فيفتنوننا عن ديننا بالدخول معنا في ملحفة الاجتهاد كما تدخل الأفعى بين الجلد والثياب".(١٢١)

(١١٧) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٤٩٣.
(١١٨) المصدر السابق: ٤٨٧.
(١١٩) المصدر السابق: ٤٨٣.
(١٢٠) ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**: ٥٣. وقبل ذلك يقول: "بين يدي مجلة ضخمة صقيلة اسمها "الاجتهاد" يكتب فيها المسيو فلان والمستر علان إلى جانب الدكاترة من بني جلدتنا من نصارى العرب ومسلميهم تدافع عن الحركة الإسلامية لا تألو جهدًا. وهو السم في الدسم".
(١٢١) ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين: ٥٤.

غير أن هذا الموقف السلبي لا يقتصر على الفلسفة والمعرفة العقلانية، وإنما يتعداه إلى الموقف من الثقافة والحضارة لدرجة أن عبد السلام ياسين يفترض تنافيًا بين الإسلام والثقافة؛ فهو لا يجد من معنى لتركيب "الثقافة الإسلامية" بدعوى أن "الثقافة تجمعهم كما تجمعنا الصلاة ويجمعنا المسجد والقرآن والسنة". كما أن "الثقافة قناع العقل المتمرد..".

فضلاً عن أن قاموس الثقافة تزاحم مفرداته وتراكيبه وترابطاته ونظامه ومقاصده واعتباراته الموضوعية والرمزية مقاصد الدين ومفرداته وتراكيبه ونظامه.. فهي "دين شامل شمولي مسيطر لا يترك مجالاً في النفس والعقل والشعور وسائر أرجاء النفس لدين غيره".[١٢٢]

والواقع أنه إذا أمكن "اعتبار أفكار التقدم المتفائلة التي كان يتضمنها مفهوما "الثقافة" و"الحضارة" شكلاً بديلاً من الرجاء الديني"[١٢٣] في مرحلة من مراحل التطور الحضاري للغرب، وبالتالي لتطور المفهوم نفسه، ففي مراحل أخرى أخذ مفهوم "الثقافة" دلالات فكرية وروحية أكثر بروزًا؛ حيث كان "كل ما يتعلق بالأصيل ويساهم في الإغناء الفكري والروحي يعد من مجال الثقافة."[١٢٤]

وتبرز ضحالة وتشنج مقاربة عبد السلام ياسين لمفهوم الثقافة في صلته بمفهوم الحضارة حينما نقارنها– مرة أخرى – بمقاربة المفكر الإسلامي مالك بن نبي، وتحديدًا في كتابيه: "شروط النهضة"[١٢٥] و"مشكلة الثقافة"؛ حيث أولى لهما أهمية قصوى في عملية الاستئناف الحضاري للعرب والمسلمين منطلقًا من أن "الثقافة هي التعبير الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم، أي بالمجال الروحي Noosphère الذي ينمي فيه وجوده النفسي؛ فهي نتيجة هذا الاتصال بذلك المناخ. فالفرد إذا ما فقد صلته بالمجال الحيوي Biosphère قررنا أنه مات موتًا ماديًّا، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي فإنه يموت موتًا ثقافيًّا.. فالثقافة إذن.. هي حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعًا ميتًا".[١٢٦] و"هي التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة".[١٢٧]

ينطلق مالك بن نبي من أن أساس كل ثقافة هو بالضرورة (تركيب) و(تأليف) لعالم الأشخاص، وهو تأليف يحدث طبقًا لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفية أخلاقية، وإذن "فالأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة".[١٢٨]

(١٢٢) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٥١٨.
(١٢٣) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧): ٢٠.
(١٢٤) كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**: ٢٢.
(١٢٥) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، ط. ٤ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧).
(١٢٦) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط. ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠): ٥٠.
(١٢٧) المصدر السابق: ٦٧.
(١٢٨) المصدر السابق: ٦٣.

ذلك أن المنظور التفسيري لمالك بن نبي يتشكل من جملة عوالم هي عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، وعالم العناصر والظواهر الطبيعية، وأن القيمة الثقافية لهذه العوالم المختلفة تخضع دومًا لصلتنا الشخصية بها.

فضلاً عن أن تركيب العناصر الثقافية يتوقف على تحقق شرط جوهري يتمثل في توثيق الصلة الضرورية بين الفرد وبين العوالم الأربعة السالفة، مع إعطاء الأسبقية لعالم الأشخاص؛ نظرًا لما يمثله من رصيد ثقافي يزود الفرد منذ ولادته، بالمقاييس الذاتية التي تحدد سلوكه، وتؤكد انتسابه إلى ثقافة معينة. ولذلك فإن الشرط الأول العام لتحقيق مشروع ثقافة هو إذن "الصلة بين الأشخاص أولاً."[١٢٩]

لا يكتفي "ياسين" بنقد الحضارة الغربية، نقدًا موصومًا بكثير من التعميم، بتأكيده أن "هذه الحضارة الظالمة الكالحة نهمة لا تشبع، تدور في فلك الشهوة والأنانية والعنف والتمرد الوحشي"،[١٣٠] وأن "الآلة الحضارية الرأسمالية أداة جاهلية صماء عمياء.. تؤله الشهوة وتعبد المادة وتنكر البعث.. بوثنيتها وعنفها قسمت العالم شطرين: عالم الشمال المترف وعالم الجنوب المفقر المحقر.."،[١٣١] و"أنها حضارة عاقة للرحم الإنسانية، غامطة للحقوق البشرية، فاقدة للحس الخلقي.."،[١٣٢] وإنما يتحفظ على المفهوم نفسه مفهوم الحضارة الذي "تكسوه النفس المعجبة بزينة الدنيا وبهرجها حلة من الهيبة والجلال. ومدلوله مادي دنيوي محض". فهي أي الحضارة "لا تنبئ عن شيء من معنى الإنسان ومصيره، لا تنبئ عن البعث والجزاء والخلود في الدار الآخرة". ولذلك فهي بالنسبة له محض "خداع" ومجرد "وسائل منفعية مادية للحياة" وهو ما جعله يختار عنها مفهوم "العمران".[١٣٣]

سادسًا: موقف عبد السلام ياسين من الديمقراطية

مقابل اجتهادات في الفكر السياسي المعاصر تسعى إلى الوصل بين الديمقراطية والإسلام عمومًا وبينها وبين الشورى على وجه الخصوص، ولا ترى من تعارض جوهري بينهما. هناك كتابات أخرى تمعن في تكريس الفصل والقطيعة بينهما، ولا شك أن كتابات عبد السلام

(١٢٩) المصدر السابق: ٦٢–٦٣.
(١٣٠) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٤٢٩.
(١٣١) المصدر السابق: ٤٣٤.
(١٣٢) المصدر السابق: ٤٤١
(١٣٣) المصدر السابق: ١٨١.

ياسين تقع في صدارتها؛ حيث يبرز التناقض والازدواجية أكثر ما يبرزان لديه بصدد موقفه من الديمقراطية في صلتها بالشورى من جهة، واللاييكية من جهة أخرى.

فاللاييكية – عنده – ليست مجرد فصل الدين عن الدولة. إنها – أكثر من ذلك – "الحكم بما تهواه النفوس البشرية وتتوحد، بالإجماع ونصفه وثلثه وأقله، عليه". كما أن "اللاييكية في اعتقاده لصيقة الديمقراطية وضجيعتها ووجهها وقفاها ولازمتها".(١٣٤) وتبعًا لذلك، فإن موقفه من الديمقراطية لن يختلف – كما سيتكشف لنا – بشكل جوهري عن موقفه من اللاييكية.

فبينما نجده يعبر عن موقف إيجابي صريح من الديمقراطية في مواضع مختلفة من قبيل تقريره أن الديمقراطية "ليست نقيض الكفر، إنما هي نقيض الاستبداد. نقيض الكفر الإيمان. فإن وقف عملنا عند معادلة ديمقراطية = كفر فيكون بجانبها إيمان = استبداد. وإذًا فنحن مع كل مستبد يقول أنا مسلم ضد كل حر يقول أنا ديمقراطي".(١٣٥) أو قوله: "فالدولة الديمقراطية دولة قانون ودولة حق. هذا من فضائل الديمقراطية: أن لا يكون هوى الحاكم ومزاجه وإرادته هي المرجح، هي الكلمة الفضل، وهي القانون كما هي عندنا". (١٣٦) أكثر من ذلك، فهو يعتبر أن "الديمقراطية والليبرالية الاقتصادية وتعدد الأقطاب تفتح لنا الأبواب مترعة للاتصال والمساومة في السوق الاقتصادية التنافسية، كما تفتح آذان الخلق الأحرار لإبلاغ كلمتنا والصدع ببلاغنا وبياننا..".(١٣٧)

لكن سرعان ما نصطدم بموقف نقيض يؤكد فيه أن "الناس في الدولة القومية الديمقراطية يربطهم، زيادة على العرق واللغة والمصلحة والتاريخ، عقد اجتماعي.. "بينما" تربط المؤمنين في الدولة الإسلامية، قبل كل مصلحة، الولاية بين المؤمنين والمؤمنات، وهي دين، هي شرط السياق الشوري، هي روحه".(١٣٨) وفي هذا الإطار يتساءل سؤالاً استنكاريًّا: "هل نلتقي مع اللاييكين الديمقراطيين عندما ينشدون دولة القانون وننشد نحن دولة القرآن؟

لابد من التأكيد هنا أن القرآن الكريم لا يتضمن – بأي حال من الأحوال – أية نظرية حول الدولة، ما علينا إلا استلهامها لإرساء أسس ما يصر "ياسين" على نعته بـ "دولة القرآن" علمًا أن تركيب "دولة القرآن" نفسه يستبطن تناقضًا جوهريًّا يتمثل في الجمع بين النسبي والمطلق في

(١٣٤) ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**: ١٩.
(١٣٥) المصدر السابق: ٥٧–٥٨.
(١٣٦) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٥٦.
(١٣٧) ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٤٠٥.
(١٣٨) . ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٤٦–٤٧.

كيان واحد. ذلك أن الدولة تحيل إلى التغير والتحول والانقلاب، ولأنها – شاء مؤسسوها أم أبوا – تعبر عن تناقضات وصراعات على مستوى المصالح والولاءات والأهواء، وبحكم طبيعتها التكوينية والتاريخية فإنها معرضة دومًا للتأزم والتفكك والزوال مفسحة المجال لدولة أكثر منها تماسكًا وقدرة على تكييف هذه الصراعات والتناقضات وأكثر استعدادًا للتعبير عن إرادة الأمة وروحها العام في لحظة تاريخية محددة. في حين أن القرآن يحيل إلى الثبات دون أن يمنعه ذلك من إلهام الدول والجماعات بمنظومة قيمه الخالدة حول العدل والحرية والمساواة والشورى. مع التنبيه أن إلهامه لها أو استلهامها منه لا يضفي عليها أي شكل من أشكال القداسة والإطلاقية الذي يعفيها من المحاسبة ويستثنيها من مفعول وقانون الزمان؛ لأن كل دولة تعد بالضرورة وبطبيعة الأشياء دولة تاريخية تعبر عن سياق تاريخي وحضاري مخصوص.

ويواصل تساؤله: هل لنا معهم لقاء ونحن نضمرها شورى قرآنية نبوية راشدية وهم يخططونها ديمقراطية لاييكية؟"[١٣٩] ليقرر، بما لا يدع أي مجال للشك في الافتراق الجوهري بينهما، أن "الديمقراطية لاييكية لا دينية تعريفًا"[١٤٠] وأنها "أخت اللادينية كما الشورى أخت الصلاة والزكاة"[١٤١] من منطلق أن للشورى "أسسًا أخلاقية وإيمانية لا تكون الشورى شورى إلا باكتمالها في المتشاورين".[١٤٢]

وهكذا فإن الشيخ ياسين حينما يؤسس "نظرته إلى العلاقة بين الشورى والديمقراطية على أساس فلسفي أو عقدي، غير سياسي، ينتهي إلى بناء الفواصل والفروق بينهما على قاعدة تمييز ماهوي حدي، تصبح الديمقراطية فيه "شريعة طبيعية" والشورى "شريعة إلهية".. وبذلك يكون داعيتنا المغربي، يقول عبد الإله بلقزيز– بحق– أكبر ممثل للمقالة الانشقاقية، في الفكر الإسلامي المعاصر، مقالة انشقاق الشورى عن الديمقراطية، وحيازتها معنى "فلسفيًّا" يخرج بها عن تعريفها السياسي".[١٤٣]

والنتيجة "أن هذا التمييز الماهوي الحاد – يواصل عبد الإله بلقزيز – لم يكن ليحمل من معنى أو وظيفة سوى إسقاط مبدأ الشورى نفسه من أوليات السياسة والسلطة من خلال فك ارتباطه بمعنى الديمقراطية. والهدف؟ التشريع لدولة دينية لا ضابط لها!"[١٤٤]

(١٣٩) ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، م، س، ص ٦٢–٦٣.
(١٤٠) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٣٦٠.
(١٤١) المصدر السابق: ٣٤٩.
(١٤٢) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٣٠١–٣٠٢.
(١٤٣) بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**: ١٨٧.
(١٤٤) المصدر السابق: ١٨٩.

إن مأخذ الشيخ الجوهري على الديمقراطية أن لا شأن لها بالمطلق ومصير الإنسان بعد الموت، كما لا تقترح على الإنسان مخرجًا من الكفر، وهو الظلم الأكبر، ومن هنا رفضه لها ودعوته لتجاوزها بمفهوم الشورى. والواقع أن الظلم هو أن نحمل الديمقراطية ما لا تحتمل؛ فالإسلام كدين هو من يعنى بمسألة المصير الأخروي أما الديمقراطية فهي مجرد آلية من آليات تنظيم الحياة السياسية وإن عبرت عن قيم سياسية تحررية. فلا تلازم حتمي بينها وبين العلمانية بدليل ارتباط العلمانية بالفاشية والنازية والستالينية، كما لا ارتباط ضروري بينها وبين الليبرالية؛ فضلاً عن أن العلمانية في صورتها المنفتحة لا تتعارض جوهريًّا مع الدين كما سبق أن رأينا بالنسبة للإسلام، وكما تعكسه التجربة السياسية للديمقراطيات المسيحية في الغرب، وكذا الفكر المسيحي المعاصر.[١٤٥]

هكذا ينتصر الموقف العقائدي على الموقف السياسي ما دامت "الشورى حكم يقيمه المؤمنون المصلون كما يقيم الديمقراطية عقلاء مواطنون صالحون".[١٤٦] إن هذا التمييز بين الحكم القائم على الإيمان والحكم القائم على العقل ينطلق من افتراض غير تاريخي ينظر إلى المجتمع نظرة نمطية أحادية بسيطة بمقتضاها يغدو المجتمع إما مشكلاً من مؤمنين أو من عقلاء، وواقع الحال يؤكد أن الواقع يشمل هؤلاء وهؤلاء، فضلاً عن صعوبة الفصل بين منزعي العقل والإيمان لدى الإنسان والمجتمع على حدٍّ سواء؛ إذ لا توجد عقلانية خالصة أو إيمان خالص.

المفروض أن يوجد المجتمع "المؤمن" أو "العقلاني" أولاً، ثم يختار هذا المجتمع، بناءً على تبلور وعيه الإيماني أو العقلاني الغالب وحيازته لحق وشرعية التعبير عن صوت الأغلبية، "المرجعية الإيمانية" أو العقلانية التي يصدر عنها دون أن يصادر حق الأقلية التي تصدر عن مرجعية مختلفة. أما أن تشترط بشكل "إرادوي تحكمي" المرجعية الحاكمة بشكل فوقي ومفارق لما يعيشه الناس من أوضاع وما يعبرون عنه من اختيارات وما يصدرون عنه من قناعات، فهذا مما يصطدم مع مقاصد الإسلام وفلسفته في التغيير الاجتماعي انطلاقًا من أن الحرية مناط التكليف وأساس الإيمان ابتداءً.

رغم إقرار عبد السلام ياسين أن "في دولة القانون الديمقراطية يكون للقانون سلطان يفرضه، وقضاء ينطق به، وحرمة في النفوس يتكئ عليها، ومصالح يرعاها كل واحد متذرعًا بالقانون، وشعور بالانتماء يقوي باعث الاعتزاز.."، فإنه يعود ليعتبر أن هذه الدولة القائمة على "عقد اجتماعي وهمي" أين هي من دولة الإسلام الشرعية القائمة على "عقد حقيقي صحيح".

(١٤٥) لعل أبرز من يمثل هذا الفكر بابا الفاتكان بنيديكت السادس عشر. للوقوف على موقفه من العلمانية انظر: عبد السلام طويل، «البابوية الجديدة وسؤال الحداثة»، **مجلة التسامح**، العدد ١٦ (٢٠٠٦): ٢٨٤–٢٨٧.

(١٤٦) ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٤.

إذا كان الشيخ يتحدث عن "دولة الإسلام" التاريخية فإنها لم تصل إلى مستوى العقلانية الدستورية التي بلغتها الدولة الديمقراطية الحديثة؛ فحتى في المرحلة المعيارية، مرحلة الخلافة الراشدة لم تكن هذه الدولة راشدة من الناحية القانونية والدستورية، وإنما كانت راشدة أخلاقيًّا بفضل الرشد الأخلاقي للقائمين عليها بفضل الروح الاستثنائية التي كانت سائدة والتي سرعان ما خفتت ثم انطمست مكرسة لتاريخ متطاول من "الحكم العاض والجبري" الذي يراهن المشروع السياسي لحركة العدل والإحسان على تجاوزه من خلال القومة؛ تمهيدًا للخلافة الثانية على منهاج النبوة. أما إذا كان يتحدث عن نموذج مثالي لدولة تستلهم قيم الإسلام العامة في الحرية والعدل والمساواة، والشورى، فإن المقارنة ستكون حينذاك مختلة؛ إذ لا مقارنة مع وجود الفارق.

علمًا أن هذه المفاهيم نفسها، ظلت قيمًا مجردة ولم تتم دسترتها ومأسستها في إطار شرعي منتظم ومنضبط ومنتج لمختلف آثاره القانونية والسياسية. ثم إن "نظرية العقد السياسي" الغربية شديدة الصلة بثورة سياسية فكرية وتاريخية أنتجت أرقى نظام سياسي ودستوري ديمقراطي عرفته البشرية حتى الآن، وهو النظام الذي يشكل سقف التفكير بالنسبة لأنضج الأدبيات السياسية الإسلامية في مجال الفقه السياسي الإسلامي المعاصر وأكثرها اجتهادًا، وهي الأدبيات التي لا تعدو أن تكون – في أغلبها – مجرد محاولة تأصيل وتأويل أيديولوجي لمفاهيم وآليات الحداثة السياسية الغربية.(١٤٧)

أكثر من ذلك، فإن حسن الترابي يذهب إلى أن "الأدب الإسلامي الحديث هو الذي روج الكلمة– يقصد الشورى– وأضفى عليها قيمتها ومضامينها ذات الشأن، بعد أن كانت كتب الفقه القديمة لا تعنى بها كثيرًا ولا تقيم لها هذه القيمة الجليلة؛ لأن الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي".(١٤٨)

(١٤٧) وفي هذا، يكشف عبد الإله بلقزيز أن "أيديولوجيا الشورى أيديولوجيا معاصرة، وإن كانت فكرة الشورى نفسها قديمة قدم تعاليم السياسة في الإسلام. وينجم عن ذلك أن استثمارًا معاصرًا لفكرة الشورى جرى، لدى الخطاب الإسلامي، تحت ضغط أسئلة سياسية جديدة طرحها عليه تحدي قيام نظام سياسي حديث وأيديولوجيا سياسية تعبر عنه، هي الأيديولوجيا الليبرالية الديمقراطية، وأنه ما كان من الممكن لفكرة الشورى أن تأخذ كل هذا المدى، وأن تكتسب كل هذه الأهمية في الوعي الإسلامي المعاصر لولا وجود وازع موضوعي وضع مدونة الإسلام أمام أسئلة العصر". انظر: بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**: ١٧٠–١٧١. وفي نفس الإطار يبرز رضوان السيد أن اكتشاف الوجه أو البعد السياسي للشورى التي يؤكد أنها "خصيصة إسلامية عريقة، بل هي نص قرآني" قد تم "تحت تأثير الاطلاع على الدساتير الغربية، والدستور الفرنسي على الخصوص، في الثلث الثاني من القرن التاسع عشر. فصارت الشورى في نظر الطهطاوي ومن بعده من الإصلاحيين مرادفة للحكم الدستوري". انظر: رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧): ١٥٧–١٥٨.

(١٤٨) حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي** (الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، ١٩٨٨): ٧٢.

إن معضلة خطاب التغيير الاجتماعي والسياسي لدى عبد السلام ياسين أنه ينطلق مما يجب أن يكون لا مما هو كائن، ويقفز على التاريخ ومعطياته في صلب مسائل وقضايا من قلب التاريخ وقوانينه من قبيل المفاضلة التي يقيمها بين تعاقد يقوم على أساس إيماني وتعاقد يقوم على أساس اجتماعي سياسي.. وهي مفاضلة مظللة؛ لأن كلا التعاقدين مبني ابتداءً على الاختيار، ولا اختيار بلا حرية. ولا اختيار ولا حرية إلا في سياق التدافع مع منطق الضرورة في خضم التاريخ. وبالتالي فأي تعاقد سياسي هو تعاقد بين الناس فوق الأرض وفي كنف التاريخ؛ لا خارجه ولا فوقه. وحتى حينما يتم هذا التعاقد بناءً على توافقهم واختيارهم، في سعيهم لتنظيم عمرانهم واجتماعهم السياسي، انطلاقًا من ثوابت ثقافتهم ودينهم فإن الأمر لا يتعلق بعقد أو تعاقد من طبيعة دينية؛ فكل تعاقد رغم مرجعيته الدينية الإيمانية هو في الأساس تعاقد تاريخي؛ اجتماعي وسياسي.

وما دام الأمر كذلك، فلا مبرر ولا مصداقية، بل ولا شرعية لاشتراط هوية التعاقد ومرجعيته ابتداءً في تجاهل:

أولاً: لأصل الحرية في الاختيار كأساس للإيمان وكمناط للتكليف.[١٤٩]

ثانيًا: للواقع العيني الموضوعي للمجتمع؛ من حيث حيازته لشروط الاختيار المبنية على اتضاح الوجهة العقائدية لديه.

(١٤٩) إن "الفقه السياسي" لعبد السلام ياسين يقع على مسافة جد متخلفة عما وصلت إليه الاجتهادات الإسلامية المنفتحة على العصر خاصة ما بات يسمى بمدرسة "الإسلاميين المستقلين" تحديدًا بمصر مع كمال أبو المجد، وطارق البشري، ومحمد سليم العوا، وعبد الوهاب المسيري، وفهمي هويدي، وكذا "الإسلاميين التقدميين".. إلى جانب اجتهادات أمثال راشد الغنوشي، وأحمد الريسوني الذي يذهب إلى حد اعتبار أن الردة إذا لم تتجاوز كونها مجرد إلحاد أو كفر في الدين ولم تتحول إلى خيانة عظمى لمصلحة جهة خارجية، فإنها تدخل في إطار حرية الاعتقاد.. انظر: أحمد الريسوني، **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول؟** (الدار البيضاء: منشورات ألوان مغربية؛ مطبعة النجاح الجديدة، د.ت.): ٥٠، وهو ما ذهب إليه يوسف القرضاوي نفسه.

خاتمة

إلى هذا المستوى من التحليل نقف على مدى الطبيعة العقائدية المنغلقة والإقصائية للمشروع السياسي لعبد السلام ياسين، الذي لا تنفك السياسة فيه عن الدين ولا الدعوة عن الدولة بحال، وهو ما يتضح بجلاء من خلال تصوره لبنود ميثاق "جماعة المسلمين" التي سنكتفي بالإحالة إلى أهمها كما جاءت في كتاب "العدل" دون أي تحوير(١٥٠). ومما أضفى على هذا المشروع المزيد من التشوش والتناقض، تداخل مستويات الخطاب في بنيته؛ ما بين نزوع صوفي عرفاني، ونزوع سلفي نقلي من خلال التشديد على الانتساب إلى أهل السنة والجماعة، ونزوع سياسي حركي عبر تبني مشروع سياسي لا يخفي سعيه الهيمنة على الدولة والمجتمع.

إن تداخل هذه المستويات من الخطاب يترتب عليها تداخل وتنافر استراتيجيات كل خطاب من هذه الخطابات، وهو ما ينعكس على تصوره لمعظم قضايا الاجتماع السياسي، ومن ضمنها طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة وموقفه، تبعًا لذلك، من العلمانية التي يمعن في تعميم الحكم عليها بكونها لاييكية لا دينية، ليس بمعنى الحياد الديني وإنما بمعنى مناصبة العداء للدين ومنابذته؛ سعيًا لتهميشه وإقصائه من الحياة العامة والخاصة على حدٍّ سواء.

فهو لم يكتف بتجاهل القراءات المنفتحة من داخل منظومة الفكر السياسي الإسلامي كما رأينا مع كلٍّ من محمد مهدي شمس الدين، وراشد الغنوشي، وعبد الوهاب المسيري، ومالك بن نبي، وغيرهم كثير، وإنما عمد إلى التبخيس من قيمة وأهمية بعض الاجتهادات الأكثر توازنًا وموضوعية واستقلالية. ويتعلق الأمر تحديدًا بموقفه غير المسئول علميًّا من تصور محمد عابد الجابري من إشكالية العلمانية؛ نظرًا للاعتبارات التالية: أولاً؛ تجاهله لإيراد اسمه وهو من هو في مجال المعرفة والفكر. ثانيًا؛ عدم إيراد موقفه كاملاً وموثقًا حتى يكون القارئ على بينة من أمره، وإنما أورده مبتسرًا بقوله: "ويقترح فاضل ديمقراطي أن لا نتحدث، إن تحدثنا، عن لاييكية لا دينية، وإنما نتحدث عن عقلانية وديمقراطية وكتلة تاريخية. الأنكى في ذات المريض أنه لا يرى جرثومة المرض، وعقدة الرواية المأساة، وثمرة عملية الاستحمار إلا عافية وغبطة". (١٥١)

وهو بهذا يكون قد أضاف عنصر "الكتلة التاريخية" رغم أنها لم ترد في سياق بلورة موقف الجابري الرافض لـ "شعار" العلمانية، وإن كانت من أفكاره السياسية المحورية. كما تجاهل، بل أسقط عنصر الإسلام الذي

---

(١٥٠) أساس الحكم وسنده العبودية لله وحده لا شريك له، والمسئولية بمعيار الشرع.
- كل القوانين الصادرة عن الدولة لا وزن لها إن خالفت الكتاب والسنة. ويحدد برنامج عمل لإلغاء ما كان نافذًا من القوانين الموروثة المخالفة للشرع.
- على الدولة أن تقيم المعروف وتزيل المنكر في كل مرافق الحياة بميزان الشرع.
- عليها أن ترفع شعائر الدين؛ ليسود في التعليم والإعلام والأمن وكل ما أمر الله به ورسوله من قضايا المجتمع.
- حرية العبادة مضمونة لمن بقي على دينه لا لمن ارتد عن الإسلام.
- رئيس الدولة لا يكون إلا الجامع بين القوة والأمانة، بين الدين والمروءة، وكذلك وزراء الحكومة وكبار الدولة.
- على علماء الدين الأتقياء الذين يخشون الله ويتوبون إليه مع التائبين مسئولية خاصة: أن ينشدوا باتحادهم على الحق وبجمع كلمة الصادقين من المؤمنين والمؤمنات إقامة الدين وقيامه بسيادة الدعوة على الدولة. انظر: ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم**: ٥٩٥–٥٩٧.

(١٥١) . ياسين، **الشورى والديمقراطية**: ٣٤١–٣٤٢.

شدد عليه الجابري كإطار مرجعي روحي وحضاري، إلى جانب كلٍّ من العقلانية والديمقراطية.[١٥٢] وبالعودة إلى أصل موقف الجابري نجد أنه قد استخلص أن مسألة العلمانية مسألة مزيفة تعبر عن حاجات فعلية بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، فمع إقراره أن الحاجة إلى الاستقلال، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة كلها حاجات موضوعية، ومطالب معقولة وضرورية، فإنه يعتبر أنها سرعان ما تفقد معقوليتها، بل مشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار "العلمانية". ولذلك فلم يتردد (مبكرًا) في الدعوة إلى استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري: "الديمقراطية" و"العقلانية"؛ لأنهما يعبران تعبيرًا مطابقًا للحاجات الموضوعية الفعلية للمجتمعات العربية؛ "الديمقراطية تعني حفظ الحقوق؛ حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج".

أكثر من هذا فإن الجابري يشدد على أنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام "الإسلام الروحي بالنسبة للعرب المسلمين والإسلام الحضاري بالنسبة إلى العرب جميعًا مسلمين وغير مسلمين". ولذلك لم يكن الجابري يكف عن الدعوة إلى إحلال الإسلام المكانة التي" يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة."

أكثر من ذلك، فحتى التمييز بين سلطة الأمة في مواجهة سلطة الدولة وفي استقلالها عنها[١٥٣] وتعويضها عن عجزها وانهيارها، وهو ما شكل ولا زال يشكل مصدرًا مهمًّا من مصادر قوة التجربة الحضارية العربية الإسلامية، يغدو في نظر الشيخ ياسين انحرافًا عن مسار التاريخ الذي يجب أن تذوب فيه السياسة في الدين وتحل فيه الأمة في الدولة ويخضع فيه منطق السياسة النسبية القائم على ترجيح المصالح لمنطق العقيدة المطلق القائم على معيارية الحلال والحرام، الحق والباطل، الهدى والضلال.

فرغم أن الخطاب السياسي لعبد السلام ياسين قابل لقراءة انتقائية من شأنها أن تجتزئ نصوصًا تبرزه مناصرًا للديمقراطية، وما يتصل بها من تعددية، ومعارضة، وتداول على السلطة، وإقرار بحقوق الإنسان؛ فإنه بشيء من التمحيص يتضح أن كل ذلك محكوم ببنية عقائدية أيديولوجية أرتودوكسية لا تطيق تعددية ولا اختلافًا ولا معارضة، ولا تداولاً للسلطة، بل ولا حقوقًا للإنسان خارج مرجعيتها الصارمة القائمة على مفهوم "الحاكمية" و"الولاية" و"المواطنة القلبية" و"الوطن الإيماني المشترك"، بعيدًا عن روح صحيفة المدينة التي أسست لتعاقد سياسي مدني اعترف باليهود والمسلمين باعتبارهم أمة من دون الناس.

(١٥٢) محمد عابد الجابري **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ط. ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤): ١٠٤–١٠٥.

(١٥٣) لقد أورد الباحث تأكيدًا لهذا التمييز وإبرازًا لأهميته عند مجموعة من المفكرين من مشارب وخلفيات مختلفة كوجيه كوثراني، وخالد زيادة، وعبد الله حمودي، وراشد الغنوشي، وبرهان غليون. انظر: عبد السلام طويل، «العلمانية في الفكر العربي المعاصر»، **مجلة الديمقراطية**، العدد ٢٥ (٢٠٠٧): ١١٤–١١٥.