

قراءة في كتاب: تجربة الإسلام السياسي

المؤلف: أوليفيه روا

الصفحات: ٢١٦

الناشر: دار الساقي

التاريخ: الطبعة الأولى ١٩٩٤

عرض: لبنان الزين

بين يدي الكتاب:

يتناول الكتاب التجربة السياسية لأهم التيارات الإسلامية المعاصرة والتي حاولت تقديم الإسلام كنظام سياسي متكامل، مركزةً على العودة لأصالة النص الديني وتجربة عصر الرسالة رافضة الاندماج ضمن أيديولوجيات القرن العشرين. وقد عني الكتاب بتقسيم هذه التيارات إلى ثلاثة أقطاب جغرافية وثقافية وإسلاموية، هي: الشرق الأوسط العربي السنّي، وشبه القارة الهندية السنّيّة، والنطاق الشيعي الإيراني العربي؛ إضافة إلى بعض التنظيمات الخاصة المنتشرة ضمن العالم الإسلامي. وتشترك هذه التيارات في دعوتها إلى التطبيق الكامل للشريعة أولاً، والرفض القاطع للانصياع للغرب والاستعمار بجميع وجوهه وتجلياته ثانياً. وتنطلق هذه التيارات من أساس ثابت لديها وهو أن الإسلام أكمل الأديان وأن القرآن والسنة فيهما الحل لكل معضلة ومشكل يعرضان على الذهن البشري،

وتؤمن بعدم الفصل بين السياسي والديني. إلا أن هذه التيارات تختلف بمناهجها وأساليبها المتبعة في التطبيق العملي لرؤيتها عن الإسلام، وبخلفيتها العقائدية التي تنطلق منها، وبمخزونها الحضاري والتاريخي.

يطرح الكتاب مشكلة تواجه هذه الحركات الإسلامية وهي أن الأيديولوجية الإسلامية توقع نفسها في مأزق حين تتبنّى إقامة مجتمع لتحقيق الفضيلة وللعودة إلى الإسلام، فمتى ما تحقق الهدف انتفت بذلك الحاجة إلى المجتمع السياسي. ثم يتناول الكتاب بعض الحركات الإسلامية المعاصرة مبيّناً إخفاقاتها في تحقيق هدفها حالياً ومستقبلاً؛ حيث إنها لم تنجح في اختراق حدود القوميات والعصبيات والمذهبية، ولم تزل عوائق الحدود الجغرافية للدول، بل إنها أُنذرت بسقوطها منذ بدئها ولم تنجح في تحقيق هدفها وهو إقامة مجتمع إسلاموي موحد. وكان من تبعات تجربتها السياسية زيادة المصاعب الاقتصادية وثقافتها في المجتمعات العربية والإسلامية، وبروز عداوات مذهبية وقومية بين المسلمين؛ ولذلك فقد فشلت هذه الحركات في تشكيل أمة إسلامية بل على الضد من ذلك فإن منطق الدول هو الذي يفرض نفسه على الساحة الجيوستراتيجية الشرق أوسطية.

وختم الكتاب بعرض تجربتين ملموستين للتيارات الإسلامية المعاصرة، هما: أفغانستان التي فشلت من خلال تطبيقها أيديولوجية الجهاد والإسلاموية في ضبط التشرذم التقليدي بل ساهمت في تأجيجه؛ وإيران الثورة التي كانت ثورتها نابعة من كونها ثورة عمال المثالية بوصفها المشروع الثوري الوحيد الذي أفضى إلى نتيجة، إلا أنه سرعان ما انكفأ ضمن إطار التشيع وأسس لظهور نموذج معادٍ ومحافظة للتشيع.

#### ملاحظات نقدية:

##### في الشكل:

١- إنَّ العنوان «تجربة الإسلام السياسي» يوحي للقارئ بأنه أمام طرح يعرض التجربة السياسية للنظرية الإسلامية في الحكم والإدارة بينما لا يريد الكاتب ذلك، بل يهدف من خلال هذا الكتاب إلى عرض ونقض الحركات الإسلامية المعاصرة، فكان من المناسب أن يعنون كتابه بعنوان «تجربة الحركات الإسلامية المعاصرة السياسية»، أو القيام بإفراد عنوان ثانوي مفاده «عرض ونقد التجربة السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة».

٢- ترتيب الفصول غير منهجي؛ إذ كان من الأصوب أن يضع الفصل الثامن «الاقتصاد الإسلامي بين الأوهام والبلاغة» قبل التعرُّض للحديث عن التيارات

الإسلامية المعاصرة، بحيث يبدأ بحثه في عرض الحالة السياسية العامة للمجتمع الإسلامي واقتصادياته واجتماعياته ثمَّ التطرُّق إلى عرض الحركات والتيارات الإسلامية وتجربتها السياسية وتطبيقاتها العملية لرؤيتها وأيديولوجيتها السياسية ونقد هذه التجارب.

٣- كان من المناسب دمج الفصل الأول «الإسلام والسياسة من التقليد إلى النزعة الإصلاحية» مع الفصل الثاني «الإسلام السياسي أو الإسلاموية» وذلك من خلال جعل الفصل الأول مدخلاً للفصل الثاني، للترابط بين عرض تطوُّر الفكر السياسي المعاصر وخلفياته ومنطلقاته التي يرتكز عليها وينطلق منها.

٤- عدم وجود تكافؤ في أحجام الفصول حيث نجد الكاتب قد أفرد للفصل الأوَّل خمس صفحات بينما أفرد في غيره من الفصول أضعاف ذلك<sup>(١)</sup>، ويلاحظ على ذلك أيضاً أنَّ المقدمة جاءت بحجمها أكبر من حجم الفصول؛ حيث أفرد لها الكاتب أربعة وعشرين صفحة.

٥- إنَّ طريقة المصنَّف في إدراج توثيقات كل فصل في آخر الكتاب متعبة للقارئ، فكان من الأصوب أن يُورد توثيقات كل صفحة في أسفلها تسهيلاً أمام القارئ لربط التوثيق بالنص المستقى من المتن.

## في المنهج:

١- استخدم الكاتب المنهج الوصفي التحليلي الاستقرائي في معالجته للتجربة السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة، إلا أن استقراءه يرتكز على مراجع أجنبية تحليلية بمعظمها لا تماس الواقع السياسي للحركات الإسلامية المعاصرة في بعض نتائجها، فكان لا بد للمصنّف من استقاء مادة بحثه من الواقع العملي، سيما وأن موضوع بحثه يحتم عليه الاحتكاك المباشر أو غير المباشر بفكر المؤسسين والناشطين في هذه الحركات حتى يتسنى له تقديم وصف وتحليل دقيق لتجربة هذه الحركات المعاصرة على الصعيد السياسي.

٢- عند القيام بتقييم تجربة ما لحركة سياسية لا بد من الوقوف على الحياد حيال هكذا تقييم وانتهاج مسلك الموضوعية في ذلك، والعمل على نقل الواقع والتجربة العملية لهذه الحركات لا الاعتماد على مراجع ومقالات تحليلية ترجع بمعظمها إلى معلومات مغلوطة أو فهم خاطئ على أحسن تقدير، ويتستّر بعضها خلف أغراض حاقدة تسعى وراء التزييف والانتقاص من مكانة الإسلام والمسلمين. ولذلك كان على المصنّف أن ينقل الواقع كما هو كائن لا كما يريد هو.

## في المضمون:

لقد تعرّض المصنّف في طيات كتابه لإيراد بعض التحليلات والأفكار حريّ بها

أن تبين مع بعض الردود عليها:

١- إن الكاتب قد صرّح في أول كتابه بأنه سيتناول نقد الحركات الإسلامية المعاصرة دون الفكر الإسلامي السياسي العام، إلا أنه في طيات كتابه قد خلّص إلى تعميم على أساس استقرائه لهذه الحركات وتجاربها السياسية، وهذا التعميم مفاده أن الإسلام السياسي لم يعد رهاناً جغرافياً استراتيجياً بل هو مجرد ظاهرة مجتمعية، وشاهده في ذلك أن العالم الإسلامي بأسره يقاوم نداءات الوحدة والدعوة إلى جمع شمل الأمة الإسلامية والتصدي لها؛ كما يؤيد مدّعاها بأن التجارب المعاصرة عجزت عن تقديم أنموذج اقتصادي ومجتمعي مثالي. إلا أن هذا التحليل والتكهن يمكن رده بأن الوجدان يبطل البرهان، فوجود مجتمع إسلامي متماسك ومتلاحم سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً في الواقع كفيل بدحض هكذا دعوة، وخير مثال على ذلك الجمهورية الإسلامية في إيران، والتي عانت ما عانت من حروب واعتداءات مرهقة، إلا أنها أصبحت الآن بفعل تحقق أركان الحكم فيها (القانون - القائد - الشعب المطيع) من الدول المزدهرة على جميع الأصعدة. أضف إلى ذلك أن فشل تجربة تيار إسلامي ما لا يعني بالضرورة عجز الإسلام عن تقديم أنموذج سياسي

اجتماعي متكامل، فالحكم على نظرية ما ينبغي أن يكون منطلقاً من أسس وثوابت هذه النظرية بالدرجة الأولى، ثم النظر إلى التطبيق العملي لهذه النظرية بالدرجة الثانية؛ ففشل التطبيق لا يعني خطأ النظرية في حين أن خطأ النظرية يؤدي قطعاً إلى فشل التطبيق.

وأما بالنسبة إلى مقاومة العالم الإسلامي لنداءات الوحدة فهذا المدعى غير صحيح على صعيد شعوب الدول العربية والإسلامية بشكل عام، إذ إن شعوب هذه الدول تطوق إلى العودة للدول الموحدة القوية التي كانت في عصر الرسالة، إلا أن حكام هذه الدول هم الذين يقومون بإثارة نداءات الرفض للوحدة كي لا يتعرض ملكهم وسلطانهم للزوال. ولذلك فإن مثل هكذا دعوة بحاجة إلى استقراء دقيق لشرائح الشعوب العربية والإسلامية، ومع عدم وجود هكذا استقراء لا يمكننا منهجياً أن نأسس هكذا تعميم؛ لأنه مستقى من الشرائح الحاكمة فقط وهي نسبة ضئيلة من المجتمع العام لهذه الشعوب.

٢- يقول الكاتب بأن مأزق الأيديولوجية الإسلامية يكمن في أن الفكر الإسلامي ينظر إلى إقامة المجتمع السياسي الموحد كوسيلة لتحقيق الفضيلة فإذا ما تحققت الفضيلة انتفت عنها الحاجة إلى الاجتماع الموحد، فتكون

الأيديولوجية الإسلامية بذلك مندرجة بإلغاء المجتمع السياسي التي كانت تقول بضرورة تحقيقه!... نعم هذا صحيح فيما لو كان الفرد وحده هو المستهدف وراء إقامة المجتمع، إلا أن الإسلام يريد من خلال المجتمع الموحد هدفين: الأول: إيصال الفرد إلى كماله؛ والثاني: إيصال المجتمع إلى كماله. أضف إلى ذلك أن وصول الأفراد إلى كمالهم لا يؤدي إلى نفي الضرورة لاستمرار المجتمع، ذلك أنه وهذه الحالة يبقى تزامم المصالح واقعاً بين الأفراد وتبقى الحاجة باقية إلى وجود مجتمع موحد يتناغم فيه الأفراد مكملين بعضهم البعض؛ ولذلك كان من الضروري استمرار وجود المجتمع.

٣- يأخذ المصنف على الأنموذج الإيراني بأن الدولة فيه هي من تحدّد منزلة الديني وليس الديني هو من يحدّد منزلة النصاب السياسي. وأن الدستور هو الذي يحدد منزلة الشريعة وليس العكس. ويرى أولوية للمنطق الثوري وقوانين الدولة الإسلامية على الشريعة مع أن الشريعة ثابتة وتحقيقها هو الهدف الذي قامت من أجله الدولة. ويرد على ذلك بأن هذه قراءة خاطئة لفكر الثورة الإسلامية في إيران، ويكفي أن يُراجع مضمون الدستور وبعض كلمات الإمام الخميني (قده) وغيره من المنظرين لولاية

غيرها من الدول بما فيها الدول الديمقراطية، وهي أن الدولة الإسلامية تستمد مشروعيتها من الله تعالى وسلطتها وسيادتها من إرادة الشعب، وهذان الركنان يقضي بهما العقل عند قيام أي دولة وهما لا يتواجدان في الحكومات الاستبدادية فضلاً عن فقدان شرط المشروعية عن الحكومة الديمقراطية على أحسن تقدير، ذلك أن المعطي للشرعية يجب أن يكون واجداً لها والمعيار الأساس للمناح هو كون العدل والأهلية ذاتيين له، وحيث إن الحكومة الديمقراطية تستمد سلطتها من غالبية الشعب، وحيث إن الشعب ليس من ذاتياته العدل والأهلية، فيكون بذلك غير قادر على إضفاء الشرعية على الحكومة وإن كان بإمكانه إعطائها السيادة على المجتمع. بل أبعد من ذلك، إن الحكومات الديمقراطية ليست حائزة حتى على السيادة ذلك أنه في مجال التطبيق العملي لا يتواجد إجماع كلي لأفراد المجتمع حول إعطاء السيادة للحكومة الديمقراطية، في حين أن الحكومة الإسلامية تمتلك هذين الركنين ولديها القدرة على إقامة مجتمع عادل متكامل بفعل قانونها الإلهي ومرشدها الشرعي وشعبها المطيع.

الفقيه العامة حتى يتبين خطأ هذا المدعى، حيث يقول الإمام الخميني (قده):

«الدولة الإسلامية لا هي من النوع الاستبدادي ولا هي مطلقة، وإنما هي دستورية وليست دستورية كذلك بالمعنى المتعارف في عصرنا الحالي؛ أي أن يستند القانون فيها إلى تصويت الأكثرية؛ وإنما تعني أن من يقومون يتولي مهام الدولة مقيدون بمجموعة شروط هي أحكام الإسلام وتعاليمه التي يجب أن تلتزم بها الدولة... التمايز الرئيسي بين الدولة الإسلامية والدولة الدستورية... أن سلطة التشريع وخيار التشريع في الإسلام بيد الله سبحانه لا بيد غيره، والشارع المقدس هو المشرع الوحيد للقوانين فلا يحق لأحد أن يقوم بهذا المقام، ولا يسمح لأي قانون غير القانون الشرعي أن يدخل حيز التنفيذ»<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع آخر يقول الإمام (قده) مخاطباً مجلس أمناء الدستور قائلاً:

«إن ما يجب ملاحظته والأخذ به في الأساس هو الله بحانه وتعالى وليس الشعب... فإن عليكم أن تقولوا كلام الله وإن ثار عليكم الناس جميعاً. الأنبياء هكذا كانوا يعملون»<sup>(٣)</sup>.

وفي الختام نشير إلى نقطة قوة وميزة أساسية تمتاز بها الدولة الإسلامية عن