مركز المسبار للدراسات والبحوث
AL MESBAR STUDIES & RESEARCH CENTRE

المسبار

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث
العدد الثامن
www.almesbar.net
أغسطس (آب) 2007

حزب التحرير

الكتاب: كتاب المسبار الشهري – العدد الثامن
حزب التحرير
المؤلف: مجموعة باحثين.
الناشر: مركز المسبار للدراسات والبحوث.
الطبعة الأولى، أغسطس (آب) 2007.
الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 4-553-03-9948-978

مركز المسبار للدراسات والبحوث
AL MESBAR STUDIES & RESEARCH CENTRE

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لمركز المسبار للدراسات والبحوث. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من مركز المسبار.

الدراسات والبحوث التي يحويها الكتاب تعبر عن رأي كتابها لا عن رأي المركز.

المسبار

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث
العدد الثامن

www.almesbar.net
أغسطس (آب) 2007

تقديم ——— 5

حزب التحرير: رؤية مستقبلية
أ. د. أحمد مبارك البغدادي ——— 11

حزب التحرير: مفهوم الخلافة والخطاب السياسي
د. مصطفى لطفي ——— 35

نظريات الدولة الإسلامية والواقع المعاصر
حزب التحرير كحالة دراسية
سهى الفاروقي ترجمة: د. مازن النجار ——— 57

نظرية التنظيم والتغيير عند حزب التحرير
د. مازن النجار ——— 77

حزب التحرير الإسلامي والقضية الفلسطينية
سميح حمودة ——— 109

المؤسس الشيخ تقي الدين النبهاني
إعداد: قسم الدراسات بالمركز ——— 133

حزب التحرير : منعرجات التشكل والانشقاقات
حسن أبو هنية مروان شحادة ——— 155

كتاب: الديموقراطية نظام كفر
عبد القديم زلوم قراءة: هاني نسيره ——— 177

كتاب: نظام الحكم في الإسلام
تقي الدين النبهاني قراءة: يوسف الديني ——— 193

من الغرب "الليبرالي" إلى "الإمبريالي"
قراءة في منطق الخطاب بين الطهطاوي والمسيري
د. علي مبروك ——— 203

ببليوغرافيا: أهم الإصدارات العربية والأجنبية
حول حزب التحرير
إعداد: هيئة التحرير ——— 227

كتاب المسبار الشهري يصدر بشكل دوري كل شهر ميلادي عن مركز المسبار للدراسات والبحوث.

هيئة التحرير:
تركي الدخيل
عبدالله بجاد العتيبي
رشيد الخيون
هاني نسيره
يوسف الديني
أحمد حسني

المراسلات الإلكترونية:
book@almesbar.net

الموقع على شبكة الإنترنت:
www.almesbar.net

المراسلات البريدية:
ص.ب. 333577
دبي،
الإمارات العربية المتحدة

للإشتراك:
هاتف: 77 151 36 4 971+
فاكس: 78 151 36 4 971+

بريد إلكتروني:
membership@almesbar.net

تقديم

حرص مركز المسبار للدراسات والبحوث على أن يكون عدده الثامن من كتاب المسبار الشهري حول "حزب التحرير" كحركة إسلامية لم تنل حقها من الدرس بعد، رغم مرور ما يقرب من أربعة وخمسين عاما على تأسيسها، ورغم كثافة نشاطها وفعالياتها في الغرب والدول الإسلامية في الاتحاد السوفيتي السابق، فضلا عن العديد من الأقطار العربية المختلفة، التي يفتقد فيها الحزب للاعتراف السياسي باستثناء لبنان، حيث حصل على الشرعية الحزبية في مايو/ أيار من عام 2006.

ولبحث مسألة مستقبل هذا الحزب الذي يصر على وصف نفسه بأنه حزب سياسي، ولكن يكفّر السياسة الوطنية والدول القطرية والقومية، ولا يتعاطى مع مؤسساتها أو المؤسسات الدولية، ومع كل ذلك ينشط شرقا وغربا عاقدا للمؤتمرات، ومعلقا على مختلف الفعاليات، لبحث هذه المسألة جاءت دراسة الدكتور أحمد البغدادي "حزب التحرير رؤية مستقبلية" ملقية الضوء على مسار الحزب وأفكاره، وكذلك واقعه، وساحات انتشاره وانحساره، محاولا طرح رؤيته التي انتهى فيها إلى أن الحزب لن ينجح في صراعه مع التاريخ والمستقبل والعصر، وإصراره على العزلة بتكفير الجميع، داخليا وخارجيا، وأن استمرار الحزب على مقولاته التأسيسية دون مراجعة فاعلة لها حتى الآن، لن تكون في صالح هذا الحزب مستقبلا.

ثم أتت دراسة الدكتور مصطفى لطفي حول "مفهوم الخلافة" مسلطة الضوء على ذلك المفهوم المركزي عند حزب التحرير، موضحا أبعاد طرح الحزب له، وكذلك إشكاليات هذا الطرح والمسكوت عنه فيه، وكيف ظلت لهذا المفهوم سطوته على الخطاب السياسي للحزب، الذي يسمي فروعه في الأقطار ولايات، ورغم نشأته في الأرض المحتلة، لا يعرف له حضور على مستوى المقاومة أو بناء الدولة داخلها، مؤجلا كل شئ لحين عودة "الخلافة" من غيبتها، أو استعادتها، وكيف صار كل التاريخ العربي والإسلامي وكذلك الفكري منذ سقوطها ليس إلا سلسلة من المؤامرات التي حيكت وتحاك ضدها.

وتركز دراسة دكتوره سهى الفاروقي "نظريات الدولة الإسلامية والواقع المعاصر: حزب التحرير كحالة دراسية" على نموذج الدولة الإسلامية، كما طرحه الشيخ تقي الدين النبهاني، رحمه الله، (1909– 1977)، وتعرض فيها لآراء النبهاني المتعلقة بالدولة ونموذج الدولة الإسلامية الذي يقدمه. ويبيّن العرض أن هذا النموذج، على رغم أنه قُدم كمُعارض، أو بالأحرى كنقيض للواقع السياسي المعاصر، إلا أنه قد تعاطى ضمنياً في نواحٍ عديدة مع نماذج وفرضيات مستنبطة من هذا الواقع.

وتأتي دراسة الدكتور مازن النجار "قضية التنظيم والتغيير لدى حزب التحرير" كاشفة عن منهج التغيير لدى الحزب، ويسلط الضوء بالخصوص على ما تطور لدى الحزب من مفهوم للتغيير سماه "طلب النصرة" كما يعرض لملامح الحداثة وتأثر الحزب بمفهوم الحركات الاجتماعية والحزبية في الغرب.

وتتناول دراسة سميح حموده موقف الحزب من القضية الفلسطينية، ويلاحظ الباحث أن الحزب في تعاطيه مع هذه القضية يظل تعاطيا نظريا مثاليا، يؤجل العمل فيها، منطلقا من نزوعاته الأممية، التي تشترط للفعل عودة الدولة الإسلامية ونموذج الحكم فيها أولا.

ثم تأتي قراءة شخصية الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس الحزب، بحثا في تكوينها، حيث ظلت شخصية جده الشيخ يوسف النبهاني الذي عمل في الدولة العثمانية حاضرة في شخصيته، بتعصبه للخلافة وموقفه الرافض للإصلاحية الإسلامية كما يمثلها محمد عبده والأفغاني وغيرهما، كما تعرضت الدراسة كذلك لتأسيسه الحزب، وتناقضات مساره وخطابه، وأهم أفكاره التي ظلت مرجعية ذات ثبوت شبه مطلق لدى أنصار الحزب.

ومن هذه المرجعية كانت مسارات التشكل السياسي، ومسارات التصدع والانشقاق في حزب التحرير، وهو ما تسلط الضوء عليه دراسة الأستاذين مروان شحاده وحسن أبو هنيه "حزب التحرير ومسارات التصدع والانشقاق" راصدين فيها هيمنة تقي الدين النبهاني على

مسار الحزب، وأزمة الإصلاحيين داخله الذين انشق جناحهم بعد وفاة الأمير الثاني عبد القديم زلوم، كما يعرض لموقف الجماعات الأخرى من الحزب، وبخاصة الإخوان المسلمين وكذلك موقف الحزب منهم، وينتهي الباحثان إلى أن هيمنة فكر المؤسس، ومثالية الهدف، والطابع التنظيمي الصلد الذي يتمتع به حزب التحرير قد ضيقا من مساحات التصدعات داخله، وكذلك من آفاق الانشقاق فيه.

ثم يقرأ هاني نسيره كتاب عبد القديم زلوم "الديموقراطية نظام كفر: يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها"، موضحا موقف الحزب من الديموقراطية والنظام الديموقراطي، ورفض مضاهاتها بالشورى، أو ربطها بالمواطنة والدولة الحديثة، فهي ليست وحيا ولكنها مما صنعه البشر والغرب، ومما لا يجوز أخذه، ويؤكد نسيره أن كثيرا مما طرحه زلوم، ولا زال يطرحه التحريريون، كامن في خطاب كثير من الإسلاميين، ولكن الفارق أن حزب التحرير يظهره ويصل به إلى نهاياته الحتمية دون مواربة أو تقية، مما يعيد إشكال الحديث عن الإسلاميين والديموقراطية بقوة دائما.

وتأتي قراءة يوسف الديني لكتاب تقي الدين النبهاني "نظام الحكم في الإسلام" والذي يعتبر إحدى أكثر الصياغات المعاصرة لنظام الحكم من وجهة نظر "الإسلام السياسي" بشكل عام و"حزب التحرير" على وجه الخصوص.

أما دراسة العدد المستقلة، فهي للدكتور علي مبروك "من الغرب الليبرالي إلى الغرب الإمبريالي"، مقارنة بين مشروعين فكريين يقومان على الموقف من الغرب وحداثته، مثّل الأول رفاعه الطهطاوي، ومثّل الثاني المفكر االمعاصر الدكتور عبد الوهاب المسيري، وهو ما يعبر عن تناقض، حيث زادت رؤيتنا للغرب نقدا ورفضا له بشكل ما، مع مزيد من قربنا منه، وكيف تظل القضية واحدة بين المشروعين، أو على تعبير علي مبروك لم يتبدل الخطاب ولكن تبدلت أقنعته.

ويضم هذا العدد ببليوغرافيا شاملة تضم الكتابات التي تناولت حزب التحرير، سواء ما صدر عن الحزب ورموزه، أو ما كتب عنه.

إن حزب التحرير أو حزب "الخلافة"، إذا شئنا الدقة، الذي اختزل كل المشاكل الإسلامية في غيابها، وكل الحلول في استعادتها، وحكم على المجتمعات المسلمة وأنظمتها بالكفر، رغم أنه يتوقف عن ممارسة العنف ضدها، لا شك يستحق الكثير من الدرس، خاصة وأن بعض التحليلات تراه الآن يتجه نحو تحويل عنفه الرمزي إلى عنف مادي، وجهاده غير القتالي إلى جهاد قتالي، أو على الأقل يخرج من جعبته بعض هؤلاء، فمخاض التفجير هو التكفير، وطريق القتل هو الحكم بالكفر، وليس في قاموس حزب التحرير أكثر من مفردتي التكفير والكفر تكرارا، وهو أكثر الحركات الإسلامية اقترابا من السلفية الجهادية على هذا المستوى من العنف الرمزي والفكري.

رئيس المركز

تركي الدخيل

حزب التحرير: رؤية مستقبلية

أ. د. أحمد مبارك البغدادي(*)

التساؤل الأساسي، الذي يمثل فرضية هذه الدراسة: هل يمكن إقامة دولة الخلافة وتحقيق تفريعاتها عملياً في عصر العولمة؟ وما هو مصير حزب التحرير بعد أن أصبح جزءاً أساسياً من لعبة الصراع السياسي بين الأحزاب "الجهادية" والدولة العربية، التي تحاول أن تجد مكاناً تحت شمس هذا العصر، الرافض للإيديولوجية الدينية التي جعلها المفكر الأميركي صامويل هنتينغتون أساس نظريته الخاصة المعروفة بـ"صدام الحضارات"؟

(*) أستاذ الفكر السياسي بجامعة الكويت ـ قسم العلوم السياسية.

إذا قبلنا مقولة المفكر أندريه مالرو، وزير الثقافة الفرنسي الأسبق، بأن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن الأديان، فإن انبعاث "حزب التحرير" من رقاده في عدة بلدان خلال سنوات متقاربة، لدليل دامغ على صحة هذه النبوءة، حيث ظهر الحزب وبقوة على خلاف نشأته الضعيفة في فلسطين وسوريا وتونس والمغرب وباكستان وتركيا وأوزبكستان وطاجيكستان، في سنوات متقاربة، كتجمع حزبي يضم الآلاف من الأنصار، لا يدعو فقط سلمياً لإقامة دولة الخلافة الإسلامية، بل ومناضلاً شرساً من أجل مبادئه التي يدعو إليها.

"حزب التحرير" الذي أسسه رجل الدين تقي الدين النبهاني عام 1953، والذي عارض من خلاله دعوة جماعة "الإخوان المسلمين" لبناء المجتمع الإسلامي على مراحل، بضرورة تأسيس دولة الخلافة الإسلامية من خلال ثلاث مراحل رئيسية: مرحلة التثقيف، ومرحلة التفاعل، ومرحلة استلام الحكم؛ إلا أنه لم يتمكن بسبب الاعتقالات وتشرد أعضائه، ورفض الاندماج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي مع المجتمع والدولة العربيين؛ لم يتمكن من الاستقرار والعمل ضمن الأطر الاجتماعية والسياسية والحزبية للدولة العربية المعاصرة، الأمر الذي دفعه بعد سنوات من الخمود والركود إلى الانبعاث "الجهادي" بدرجات متفاوتة من بلد لآخر، وفقاً للظروف المحيطة به، وفي أماكن لا يمكن أن يتصورها أي باحث، كأوزبكستان إحدى جمهوريات آسيا الوسطى، وفي صورة الإسلام السياسي المناضل أو "الجهادي"، الذي يكاد يغطي جميع أنشطة جماعات "الإسلام السياسي" منذ كارثة الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول 2001.

في ظل هذا الانبعاث "الجهادي" لحزب لم يدعُ قط في أدبياته المنشورة إلى تبني الجهاد لإقامة دولة الخلافة الإسلامية، لابد للباحث أن يتساءل عن مدى قدرة هذا الحزب على تحقيق أهدافه المعلن عنها في المؤلفات التي وضعها مؤسسه، تقي الدين النبهاني، خاصة تلك المتعلقة بتأسيس "دولة الخلافة"، والتي يرى الحزب في أصول نشأته، أنها يجب أن تكون الأساس الذي تقوم عليه كل برامج الحزب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

مقدمة تاريخية

في عام 1953 أنشأ شاب فلسطيني أزهري التعليم، تجمعاً دينياً/ سياسياً أسماه "حزب التحرير" بهدف إقامة "دولة الخلافة الإسلامية"، وذلك بعد أن تاهَ كثيراً في دهاليز الجماعات السياسية والقومية[1]، وهو مؤسس الحزب تقي الدين النبهاني (1909 – 1977). ونظراً لقناعته بفشل أسلوب العمل لدى جماعة "الإخوان المسلمين" في الأردن، حيث عاب عليها فشلها في إقامة الدولة الإسلامية على رغم مرور أكثر من ربع قرن، مما دفعه إلى الاقتناع بعدم جدوى أسلوب التدرج في إقامة تلك الدولة من خلال عملية بناء تربوي للإنسان المسلم، لإقامة المجتمع المسلم وصولاً إلى الدولة الإسلامية، كما يقترح المرحوم حسن البنا في كتاباته، ومن ثم رأى النبهاني في محاضرة له في دار جماعة "الإخوان المسلمين" بالقدس، أن الأمم لا تنهض بالأخلاق كما يرى "الإخوان المسلمون"، وإنما تقوم الأمم وتقوى بالعقيدة والأفكار والأنظمة التي تطبقها[2]. وفي سبيل إثبات وجهة نظره أصدر النبهاني خلال عامي 1952– 1953، منشورات من الحجم الكبير تشرح مفاهيمه ويغلب عليها الطابع السياسي المؤطر شرعياً، وهي كالتالي:

1 – أسس النهضة.
2 – نداء حار إلى العالم الإسلامي.
3 – التكتل الحزبي.
4 – نظام الحكم في الإسلام.
5 – النظام الاجتماعي في الإسلام.
6 – النظام الاقتصادي في الإسلام.
7 – الدولة الإسلامية.
8 – الشخصية الإسلامية (3 أجزاء).

---

(1) صادق أمين، الدعوة الإسلامية: فريضة شرعية وضرورة بشرية، ص 92، وبيان نويهض الحوت، القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين 1917 – 1948، ص 901.

(2) صادق أمين، مرجع سابق، ص 13– 14، وفتحي يكن، الموسوعة الحركية، المجلد 1، ص 4.

ثم انقطع النبهاني عن الكتابة فترة الستينيات، ليصدر بعدها كتيِّباً صغيراً بعنوان: "الخلافة"، تبعه كتاب "التفكير" عام 1973، ثم "سرعة البديهة" عام 1976، أي قبل وفاته بعام واحد. وهذه الكتب تمثل الأساس الفكري لـ"حزب التحرير"[3].

وفقاً لمضمون هذه الكتابات يرى النبهاني ضرورة خلق حزب يقود المجتمع إلى الدولة الإسلامية، مبدأه الإسلام. فالسياسة عمله، والإسلام مبدأه. وهو يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، ليقودها لإعادة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود. وحزب التحرير هو "تكتل سياسي، وليس تكتلاً روحياً، ولا تكتلاً علمياً ولا تعليمياً، ولا تكتلاً خيرياً، والفكرة الإسلامية هي الروح لجسمه، وهي نواته وسر حياته"[4].

ووفقاً لمضمون كتاب "مفاهيم حزب التحرير" الذي يستعرض فيه النبهاني تاريخ سقوط الأمة الإسلامية منذ القرن الثاني عشر الهجري "حين أخذ الضعف ينتاب اللغة العربية بسبب الإهمال مما حال دون القدرة الكاملة على فهم الإسلام"، مروراً بالقرن الثالث عشر حيث تطور الوضع "إلى الخطأ في فهم الشريعة الإسلامية... واستحكام الفهم المغلوط للإسلام، ومن ثم إبعاده عن الحياة"، وصولاً إلى القرن الرابع عشر (القرن العشرين بالتقويم الميلادي) حيث "قامت الحواجز بين الإسلام وبين الحياة، حيث غلبت على المسلمين ثلاثة أمور: دراسة الإسلام كعلم نظري مجرد غير قابل للتطبيق، والحقد الغربي على الدين الإسلامي، واستبعاد المسلمين من إمكانية قيام الدولة الإسلامية كنظام حكم". وبذلك "غدت بلاد المسلمين تُعدّ دار كفر وليست دار إسلام[5]، لأن دار الإسلام هي تلك التي تطبق فيها أنظمة الإسلام، ويُحكم فيها بما أنزل الله، حتى ولو لم يكن أهلها من المسلمين. والناظر إلى حال المسلمين وبلادهم وأنظمتهم، يرى أن الأوضاع تدخل في نطاق "دار الكفر"، وهو ما يتعارض مع الأصل الذي يجب أن يكون بالمفهوم الإسلامي"[6].

---

(3) تقي الدين النبهاني، كتاب الدولة الإسلامية، ود. فهمي جدعان، "نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، في الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، الجزء الأول، ص 13.

(4) حزب التحرير (من إصدارات الحزب)، ص 5.

(5) مفاهيم حزب التحرير (من إصدارات الحزب)، ص 2- 22، وأيضاً أحمد عطية الله، القاموس الإسلامي، المجلد 2، ص 320، 326.

(6) منهج حزب التحرير في التغيير، من منشورات الحزب، ص 8 - 11.

البرنامج العملي الذي يقترحه تقي الدين النبهاني، والذي شرحه بشكل مطول في مؤلفاته، لتحقيق هدف "حزب التحرير" والمتمثل في إقامة "دولة الخلافة الإسلامية"، يجب أن يتم وفقاً للمراحل التالية[7]:

المرحلة الأولى: مرحلة التثقيف، لإيجاد أشخاص مؤمنين بفكرة الحزب وطريقته لتكوين الكتلة الحزبية من خلال الإعداد والعمل السرّي.

المرحلة الثانية: مرحلة التفاعل مع الأمّة لتحميلها الإسلام، حتى تتخذه قضية لها، كي تعمل على إيجاده في واقع الحياة والدولة والمجتمع، من خلال القيام بعدة أمور، منها الكفاح السياسي والصراع مع الأنظمة العربية القائمة، لأنها لا تحكم بما أنزل الله.

المرحلة الثالثة: مرحلة استلام الحكم، وتطبيق الإسلام تطبيقاً عاماً شاملاً، وحمله رسالة إلى العالم، ومن المجتمع الذي تقوم فيه دولة الخلافة، ينطلق الحزب لحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم كافة.

وقد حدد الحزب فترة زمنية لتحقيق هذه الأهداف بثلاثة عشر عاماً، اتساقاً مع تاريخ الدعوة الإسلامية في الفترة المكيّة التي استمرت ثلاث عشرة سنة، ثم تمكن النبي، صلى الله عليه وسلم، من إقامة الدولة الإسلامية في المدينة، بعد أن تفاعل أهل المدينة مع الدعوة الإسلامية.

ومما لاشك فيه أن كل ما حدده النبهاني لإقامة "دولة الخلافة" لم يتحقق على أرض الواقع، على رغم مرور أكثر من نصف قرن! وقد رد أتباع الحزب على هذا الادعاء بأن الحزب لا يزال في مرحلة "النصرة"، أي طلب الحزب التأييد من أي جهة كانت (رئيس دولة، أو زعيم قبيلة، أو مؤسسة فاعلة مثل الجيش)، لكي يتمكن من تحقيق هدفه الخاص بإقامة

(7) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، ص 30 – 36، نقلاً عن همام سعيد، حزب التحرير: دراسة ونقد، في ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، ص 260.

دولة الخلافة، تأسياً- وفقاً لادعائهم- بالنبي، صلى الله عليه وسلم، حين طلب نصرة أهل المدينة بعد بيعة العقبة الثانية مع الأنصار[8].

وتنفيذاً لهذا التوجه حاولت بعض عناصر الحزب القيام بانقلاب عسكري، كما حدث في مصر في عهد الرئيس الراحل أنور السادات، والمعروف بـ"حادثة الكلية الفنية العسكرية"، والتي فشلت فشلاً ذريعاً عام 1974[9]. ومنذ ذلك الحين تلاشى الحزب، خاصة مع تشدد الحكومات العربية مع المنتمين إليه، وإيداع كثير منهم السجون كما حدث في الأردن ومصر، أو العمل على إبعادهم عن الدولة كما حدث في بعض دول الخليج العربي، مثل الكويت[10].

ومنذ التسعينيات لم يظهر للحزب وجود علني بارز، سوى إصدار بعض النشرات السياسية، خاصة حول التواجد الأمريكي في منطقة الخليج العربي، والعالم العربي بشكل عام.

الانبعاث الجديد

البدايات الأولى لهذا الانبعاث ظهرت في الغرب، كالعادة مع الجماعات الدينية بشكل عام، حيث شهدت بريطانيا أول مؤتمر للخلافة في برمنغهام عام 2003، وقد حضرت المؤتمر أعداد كبيرة من أنصار الحزب، بما يطرح التساؤل عما إذا كان الحزب قد تمكن فعلاً من تجنيد الأنصار خلال فترة التسعينيات. ولكن على أية حال، استطاع الحزب عقد عدة مؤتمرات في صنعاء عام 2006، وفي أستراليا عام 2007، كما يذكر الموقع الإلكتروني الخاص بالحزب على شبكة الإنترنت. كذلك نجح الحزب في عقد العديد من التجمعات في العراق عام 2006، وفي فلسطين في العام نفسه بمناسبة الذكرى الخامسة والثمانين لسقوط الخلافة الإسلامية.

---

(8) فتحي يكن، مرجع سابق، ص 192 – 193، ومفاهيم حزب التحرير، ص 44 – 45.

(9) هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، ص 139 – 147.

(10) د. أحمد البغدادي، حزب التحرير، ص 57 – 77.

وباختصار تمكن الحزب من لملمة أنصاره المبعثرين في أرجاء العالم، خاصة العالم العربي، وبما مكنه من توحيدهم وإبراز صوتهم في الشارع العربي بشكل عام، باستثناء مصر التي لم تشهد أي تجمع علني لأعضاء الحزب.

وفي مقالة مهمة وقيّمة نشرها الدكتور البحريني عبدالله المدني[11]، أورد الباحث المعلومات المهمة التالية حول أنشطة الحزب ذات الطابع النضالي أو "الجهادي"، فضلاً عن معلومات ثمينة حول التواجد الغربي للحزب، ويتبين من المقال أن حزب التحرير تمكن من التغلغل في صفوف المهاجرين المسلمين وتحديداً في بريطانيا، وقد أسس ممثل الحزب المدعو كليم صديقي ما يسمى بالبرلمان الإسلامي، علماً بأن الحزب حصل على الاعتراف الرسمي كحزب سياسي في بريطانيا، كما نشط الحزب في ألمانيا التي فرضت عليه حظراً بتهمة معاداة الساميّة، وفي الدنمارك تم اعتقال المتحدث الرسمي باسم الحزب المدعو فادي عبداللطيف بتهمة خرق القوانين المحلية.

وفي أوائل التسعينيات أخذ الحزب في الانتشار في آسيا الوسطى، خاصة في وادي فرغانة في أوزبكستان، والتي هي قاعدة رئيسية لنشاط الحزب، حيث يتواجد ما لا يقل عن ستين ألف عضو في الحزب، وفقاً لمعلومات استخباراتية أجنبية. وبغض النظر عن العدد الذي لا يخلو من مبالغة، إلا أنه مؤشر مهم على انتشار الحزب في تلك البلاد، بدليل قيامه بأحداث شغب ضد رئيس الدولة.

أما الظهور العلني الأول في باكستان فقد كان عام 2000، وكان ظهوراً قوياً من خلال مظاهرات وأعمال شغب على خلفية تدنيس القرآن في قاعدة غوانتانامو الأمريكية، ثم دعوة الناطق الرسمي للحزب المدعو "نافيد بط" إلى اغتيال الرئيس الباكستاني برويز مشرف، بحجة أنه أهان الإسلام بالقول إن نظام الخلافة لم يعد مناسباً للعصر.

(11) هو كاتب ومحاضر في الدراسات الأسيوية، وقد نشر هذه المقالة المشار إليها، في الموقع الإلكتروني لـ"شفاف الشرق الأوسط" بتاريخ 22 مايو/ أيار 2005.

وقد وفرت أفغانستان بعد سقوطها تحت حكم "طالبان" مكاناً آمناً لكوادر الحزب "الجهادية" للتدريب وشن "الجهاد" ضد نظامي أوزبكستان وطاجيكستان. ومع سقوط نظام "طالبان" هرب هؤلاء إلى إيران وباكستان، وقد ألقت السلطات الطاجيكية القبض على أكثر من 400 عنصر من عناصر الحزب. وفي الأردن اعتقل الأمن الأردني عام 2005 سبعة من أعضاء الحزب في إطار حملة أمنية.

وفي فلسطين كان أمير الحزب الحالي عطاء بن خليل أبو الرشتة يعقد التجمعات ومؤتمرات اللقاء الجماهيرية. كما ظهرت كوادر الحزب في كل من المغرب والكويت وفي لبنان، حيث حصل الحزب على ترخيص رسمي، وكذلك في تونس وسوريا، وحتى في روسيا التي اعتقلت واحداً وعشرين عضواً منهم، وأخيراً وليس آخراً، صدور بيان للحزب يرفض فيه "اتفاق مكة" الذي أشرفت فيه المملكة العربية السعودية على جمع الفصائل المتناحرة في فلسطين خاصة حركة "حماس" ومنظمة "فتح" الفلسطينيتين[12].

خلاصة القول في هذا الانبعاث الجديد، أن الحزب قد ظهر في صورة جديدة لم تتضمنها أدبياته المنشورة، خاصة مؤلفات المؤسس تقي الدين النبهاني، ألا وهي صورة الحزب "الجهادي"، فهل يمكن تفسير هذا الظهور الجديد من خلال العلاقة بين أعضاء الحزب وتنظيم "القاعدة"، وحركة "طالبان" قبل ذلك، أم أن هذا يعود إلى تأثير فكرة تكفير الأنظمة العربية التي قررها النبهاني، باعتبار أن الأنظمة العربية لا تطبِّق أحكام الإسلام، على رغم أنه لم يدعُ إلى محاربتها، أم أن ذلك يعود إلى ظروف المنطقة التي دخلت في علاقات معقدة مع حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، وما أدى إليه ذلك من تواجد كثيف للقوات العسكرية الأمريكية، بما يبرر دينيا فكرة "الجهاد" ضد العدو المحتل، وبالتالي لا سبيل لتخليص الأمة من هذا الاحتلال إلا بالجهاد المسلح؟

مهما تعددت التفسيرات تظل النتيجة واحدة، وهي أن حزب التحرير قد رسخ تواجده في المنطقة العربية في فترة وجيزة لا تتعدى سنوات ست، باعتباره حزباً "مناضلاً"

(12) أبرم اتفاق مكة المكرمة المشار إليه في فبراير/ شباط 2007.

ضد الوجود الأمريكي في المنطقة، مما أكسبه العديد من الأنصار، خاصة أولئك الذين يؤمنون بأن الجهاد ضد العدو المحتل فرض عين يؤثم صاحبه إذا لم يقم به.

لاشك أن الجهاد ضد العدو المحتل يضع ممارسيه على الخريطة العربية، ولو بدرجة ضعيفة، مقارنة ببقية الأحزاب الجهادية الأخرى، مثل "السلفية الجهادية"؛ لكن هل بإمكان حزب التحرير تحقيق برنامجه السياسي من خلال الجهاد؟ وهل ظروف المنطقة العربية حالياً مهيأة فعلاً لتقبّل فكرة إقامة دولة الخلافة، اعتماداً على حالة الزخم الديني الذي يعمّ المنطقة؟

الحزب في الوقت الراهن

يمكن القول إن الخريطة الجغرافية لحزب التحرير تتوزع على عدد من البلدان نذكر منها:

1 – المملكة المتحدة (حزب قانوني).
2 – لبنان (حزب قانوني).
3 – ألمانيا (محظور).
4 – الدانمرك.
5 – تركيا.
6 – أفغانستان (مخبأ ومعسكر تدريب مع فلول "طالبان").
7 – باكستان (وجود فعّال).
8 – قطاع غزة والضفة الغربية (وجود فعّال).
9 – الأردن (محظور).
10 – سوريا (محظور).
11 – الكويت (غير فعّال).
12 – أوزبكستان (فعّال).

13 – إيران.
14 – طاجيكستان.
15 – تونس (محظور).
16 – المغرب (محظور).
17 – العراق.

ومن المعروف أن تحديد عدد المنتمين للأحزاب المحظورة، سواء كانت دينية أم علمانية أمر مستحيل، لأسباب كثيرة ليس أقلها الاعتقالات الرسمية والتشرد باللجوء إلى الخارج، والاجتماعات السرية، وعدم التقبّل الاجتماعي بشكل عام ولو ظاهرياً؛ ومن ثم لا يمكن تحديد عدد المنتمين لحزب التحرير، الأمر الذي يحول دون التوصل للوضع الحقيقي للحزب سياسياً واجتماعياً، خاصة وأنه لا يعترف بالدول العربية، ويسميها "ولايات"، وهذا سبب آخر للنفور منه شعبياً.

وإذا ما تركنا هذا جانباً وتساءلنا: هل يمكن لأي حزب يتناثر أعضاؤه كل هذا التناثر بين دول متعددة، لا يسمح معظمها له بالعمل العلني، أن يكون له وجود فعلي في حياة المجتمع؟ إضافة إلى التناقض الواقع فيه أعضاء الحزب حالياً، والمتمثل في حقيقة أن البلدين اللذين سمحا لأعضائه بالعمل العلني هما بريطانيا ولبنان، وهما دولتان علمانيتان، أي "كافرتان" وفقاً للتوصيف الفكري والإيديولوجي لمؤسس الحزب.

إذن يمكن القول بيقين، إن الحزب على رغم كل نشاطاته "الجهادية" و"النضالية"، إلا أن هذه النشاطات لم توفر له قاعدة اجتماعية مستقرة تتيح له تحقيق المرحلة الثانية من مخططه للوصول إلى الحكم، باعتبار أن المرحلة الأولى والمتمثلة بـ"إيجاد أشخاص مؤمنين بفكرة الحزب وطريقته لتكوين الكتلة الحزبية"، قد تحققت ولو بعد قرابة الأربعين عاماً على ظهوره، كما يبدو من "القلّة المؤمنة" التي تتحدث باسم الحزب، والذين انضموا إليه في لبنان وبريطانيا وفلسطين. لكن مرحلة التفاعل والتي يعدّها الحزب من "أشدّ المراحل تعقيداً وجهداً، حيث يقوم الحزب بتوعية أفراد المجتمع بشكل جماعي، حيث يتفاعلون

مع الحزب لإقامة الدولة الإسلامية"، لم تتحقق بعد، خاصة في ظل متطلبات "التثقيف الجماهيري للأمة الإسلامية، والكفاح السياسي..."[13]، ولأنه ببساطة ممنوع من ممارسة كل هذه الأنشطة وفقاً للقانون.

ويتضح من الأسلوب الجديد الذي يتبعه أعضاء الحزب، والمتمثل في المظاهرات و"الجهاد" المسلح والعمل المدني المعارض للسلطة، أن الحزب قد غيّر أفكاره فيما يتصل بالأسلوب المرحلي لاستلام الحكم، لأنه من الواضح من أنشطة الحزب أنه قرر القيام بعملية حرق المراحل، أو حتى التخلي عنها في سبيل التواجد على الساحة الدولية والعربية، ولو من خلال ما لم يذكره النبهاني، ألا وهو "الجهاد" المسلح.

ولكي تكون الأمور واضحة لا لبس فيها، لابد من التذكير بأن مؤسس الحزب، وعلى رغم تكفيره للأنظمة العربية لعدم تطبيقها أحكام الإسلام، إلا أنه لم يدعُ إلى رفع السلاح عليها، بل ترك الباب مفتوحاً لشتى التأويلات، وإن حق للبعض التوصل إلى النتيجة التكفيرية ذاتها، والمفضية إلى التكفير ثم إلى "الجهاد". لكن ما تجب ملاحظته أن تكفير النظام السياسي لا يشمل المجتمع، وهو ما يمثل تناقضاً في فكر النبهاني، وفكر حزب التحرير بشكل عام. وكذلك التوجه العام في أدبيات الحزب، بأن "الخليفة" هو الوحيد الذي له حق إعلان "الجهاد"، ومن ثم يتم تأجيله إلى حين قيام دولة الخلافة في أي بلد يمثل نقطة ارتكاز للانطلاق نحو حمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، وحتماً هذا لا يمكن أن يتم إلا بوسيلتي: الدعوة الحسنة، والجهاد، والدليل على صحة هذا الرأي أن حزب التحرير لا يدعو لمحاربة إسرائيل حتى وهو يعيش في ظل الاحتلال، وكذلك الأمر في العراق، حيث لا يشترك الحزب في مقاومة "العدو الأمريكي المحتل"، وفقاً لبيانات ما يسمى بالمقاومة العراقية.
وبناء على ما سبق ذكره، يمكن القول إن حزب التحرير حالياً يتسم بالتالي:

(13) منهج حزب التحرير، مرجع سابق، ص 38 – 42.

1 - حزب ممزق جغرافياً بين بلدان عديدة ومتباعدة.
2 - ضعف الاتصال العضوي بين أنصار الحزب.
3 - تعامل الحزب مع المجتمع المحيط به وفقاً للظروف السائدة (نجد مثلاً أن نشاط الحزب في باكستان وأوزبكستان أكثر ثورية وعنفاً منه في لبنان وبريطانيا، ربما بسبب الارتباط بالنشاط الجهادي في أفغانستان).
4 - أن الحزب لم يعد بمقدوره الاستمرار في تبني سياسة المراحل اللازمة لإقامة دولة الخلافة.
5 - التيقن من أن مرحلة الوصول إلى السلطة، وهي المرحلة الثالثة من برنامجه السياسي، قد لا تحدث أبداً، مما اضطره إلى مسايرة الظروف الخاصة بكل مجتمع، أو بتعبير آخر، أنه قد تحول من العالمية إلى المحلية، لضمان استمرارية وجود الحزب اجتماعياً.
6 - أن الحزب غير قادر على خلق قبول اجتماعي له في البلدان العربية بشكل عام.

بذلك يمكن القول إن الانبعاث الحالي لم يوفر للحزب سوى مشروعية التواجد الاجتماعي دون السياسي، لأنه لا يزال حزباً غير معترف به رسمياً في معظم دول العالم، هذا، إن لم يتم التعامل معه كحزب إرهابي، بسبب تبنيه الأسلوب الجهادي ضد "أعداء الإسلام".

الحزب والمستقبل

هل من الممكن أن يستفيد حزب التحرير من ظاهرة الزخم الديني التي تكتسح المنطقة العربية، لإرساء قواعده السياسية والاجتماعية؟ والسؤال الجوهري: هل من الممكن فعلاً إقامة دولة الخلافة التي يدعو إليها الحزب في عالم عربي يعاني التشرذم السياسي والتباعد الجغرافي، وعصر تكاد تتلاشى فيه الدولة الوطنية، فضلاً عن حالة الصراع الحدودي والطائفي التي تعم المنطقة؟

عند الحديث عن مدى إمكانية استفادة حزب التحرير من ظاهرة الزخم الديني التي تعمّ المنطقة العربية، يمكن القول بيقين إن هذه الظاهرة لا تعيش في ظل روح إيجابية، بسبب ما أفرزته من صِدام يكاد يصل إلى حد الصراع الدائم، بين الليبراليين والمنتمين للجماعات الدينية؛ هذا مع الأخذ في الاعتبار أن حزب التحرير لم يعمل يوماً للتقارب سواء الديني أو الاجتماعي أو السياسي مع الجماعات الدينية، خاصة جماعة "الإخوان المسلمين" التي تسيطر على الشارع العربي، بل وتتحكم في مفاصل المؤسسات المالية والاجتماعية في كثير من البلدان العربية مثل مصر والكويت، وذلك وفقاً لتجربة مؤسس حزب التحرير، تقي الدين النبهاني، قبل تأسيس حزبه المعبّر عن أفكاره. يضاف إلى ذلك حقيقة انعدام تواجد هذا الحزب في مصر، وعدم تقارب أنصار الحزب مع حركة "حماس"، الممثل الشرعي لجماعة "الإخوان المسلمين" في قطاع غزة والضفة الغربية. وكذلك رفض الحزب للمسألة الأخلاقية في العمل السياسي، وعدم جعل الصراع العربي- الإسرائيلي محوراً في نشاطه السياسي في الضفة والقطاع، وفوق هذا كله، عدم مشروعية وجوده قانونياً في جميع الدول العربية، باستثناء لبنان الذي لا يمثل قيمة حقيقية في مجال الظاهرة الدينية. إذا أخذنا كل ذلك في عين الاعتبار، لوجب القول بعد كل هذه المؤشرات أن الحزب لا يمكنه أن يستفيد من ظاهرة الزخم الديني القائمة في المنطقة.

إذن، علامَ يعتمد الحزب في هذا الانتشار الذي لا يمكن للباحث أن يخطئه على الخريطة العربية؟ من الواضح أن حالة الانفراج السياسي التي تعم العالم العربي، بسبب الضغوط الخارجية على الأنظمة السياسية العربية، مارست دوراً فعالاً في تهيئة الأجواء لبروز الجماعات السياسية في العلن، وليس وصول حركة "حماس" للسلطة في الضفة والقطاع، سوى دليل على ذلك. كما أن تنامي الحركة الأصولية وعلاقتها بالإرهاب على المستوى العالمي، دفع بالدول الغربية إلى المزيد من التسامح السياسي مع الجماعات الأصولية تجنباً لاحتمال حدوث عمليات إرهابية داخل المجتمعات الغربية نفسها. وهناك من يرى أن للاستخبارات الغربية دوراً بارزاً في دفع هذه الجماعات للظهور العلني من خلال إشاعة الديموقراطية في مختلف البلاد الإسلامية غير العربية، كما هو الحال في أوزبكستان[14].

(14) عبد الله المدني، حزب التحرير، موقع شفاف الشرق الأوسط الإلكتروني 22 مايو/ أيار 2005.

وقد أحسن المنتمون لحزب التحرير استغلال هذا الانفراج السياسي للتواجد على الأرض بشكل علني، خاصة وأن الحزب كان لا يزال "نظيفاً" من تهمة العمليات الإرهابية، لولا أحداث أوزبكستان. وقد ساعد هذا الظهور على تشجيع أنصار الحزب على الإعلان عن انتمائهم الحزبي، كلٍ حسب ظروفه. ففي باكستان مثلاً ظهر الحزب بشكل عنيف، بسبب كثرة ونفوذ الجماعات الدينية المتطرفة، فضلاً عن العلاقة التي بدأها الحزب مع جماعة "طالبان" قبل سقوطها، وهو ما ساعد أنصار الحزب على اكتساب المزيد من الأنصار في تلك البلاد المضطربة سياسياً. وفي مقابل هذا التطرف، نجد الناطق الرسمي باسم الحزب، ولأول مرة، لا يمانع بالظهور في الصحافة، لكن دون أي فعالية على المستوى الاجتماعي[15].

ويمكن أن نضيف إلى هذه الأسباب ما يمكن أن نسميه بالحنين الإسلامي إلى الماضي، يوم كانت لدولة الخلافة صولة وجولة في السيطرة على العالم.

كل هذه العوامل ساهمت بدرجة أو بأخرى في تهيئة الأجواء لعودة حزب التحرير على الساحتين العربية والدولية، لكن يمكن القول بيقين أن الحزب لا يزال ضعيفاً على المستوى السياسي، بدليل عجز أنصاره عن فرض فكرهم على رغم كثرتهم، في الأراضي المحتلة على سبيل المثال. وعلى رغم كل هذا التواجد الاجتماعي للحزب، يظل السؤال عن مدى إمكانية تحويل الأسس الفكرية التي يدعو إليها، خاصة مسألة إقامة دولة الخلافة، إلى واقع سياسي قائم، باعتبار أن إقامة هذه الدولة تمثل نقطة الارتكاز في فكر حزب التحرير، وكل ما عداها من أفكار ليس سوى استتباع فرعي لهذه الدولة.

الخلافة بين النظرية والتطبيق

الدعوة لإقامة دولة الخلافة ليست وليدة فكر تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، بل إن هناك من دعا إليها، ومن ناقش أسسها الشرعية، قبل النبهاني، مثل الشيخ

(15) مقابلة مع عضو المكتب الإعلامي لحزب التحرير في الكويت السيد حسن الضاحي، صحيفة "الوطن"، الكويت 9/ 2/ 2007 .

محمد رشيد رضا (1865– 1935) في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى"، والشيخ علي عبدالرازق (1888– 1966) في كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم". هذا على رغم سقوط الخلافة منذ خمسة وثمانين عاماً على يد الغازي كمال أتاتورك الذي أزال الخلافة العثمانية من الوجود (وقد عقد أنصار حزب التحرير مؤتمراً بهذه المناسبة في الضفة الغربية في أغسطس/ آب 2006 كما ذكرنا آنفاً). وإذا كان رشيد رضا من مؤيدي إعادة الخلافة، فإن عبد الرازق كان من أشد معارضيها لافتقادها، حسب زعمه، أسس المشروعية الدينية، كما هو معروف لدى الباحثين، فهل أتى النبهاني بجديد في هذه القضية حين دعا لإقامة دولة الخلافة؟[16] يمكن القول إن النبهاني كان أكثر تفصيلاً لمهام هذه الدولة الدينية، باعتبارها دولة تعمل من خلال نظم سياسية واقتصادية واجتماعية محددة، قام النبهاني بتحديد مهامها وكيفية عملها وفقاً لتصوراته الخاصة دون أي سند من الواقع التطبيقي[17].

وفقاً للحياد العلمي يتعين عدم رفض فكرة الدعوة لإقامة دولة الخلافة، إلا بعد التحقيق في الواقع القائم للعالم العربي، علماً بأن النبهاني لا يقول بضرورة توحيد العالم الإسلامي قبل إقامة هذه الدولة، بل يدعو إلى إقامتها في أي بلد يتمكن الحزب فيه من الوصول إلى الحكم، لتكون نقطة انطلاق وحمل الدعوة الإسلامية للناس كافة. فماذا يوجد لدينا على أرض الواقع بالنسبة للعالم العربي؟

يتسم العالم العربي، بعيداً عن العالم الإسلامي بالسمات التالية:

1 – وجود دولة وطنية تتبنى العلمانية الجزئية، من خلال فصل التعليم الديني عن التعليم المدني، وقوانين وضعية بديلة عن الأحكام الدينية.
2 – كيانات جغرافية محددة لكل دولة، مع الرفض التام للوحدة والاندماج، وفشل كل محاولات التوحد الطوعي أو القسري.

(16) د. عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 81 – 102.
(17) أنظر التفاصيل في مؤلفات تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ط 2، القدس 1952، ونظام الحكم في الإسلام، ط 7، 1953، وكذلك مقدمة الدستور والأسباب الموجبة له، الكويت 1963.

3 – أنظمة سياسية دستورية أو شبيهة بها، وفقاً لمتطلبات النظام الغربي.
4 – التفاوت بين نظام وآخر في مسألة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.
5 – زوال فكرة دولة الخلافة تماماً من الوجود الفعلي، بل وعدم التفكير بإعادتها لعدم صلاحيتها لمقتضيات العصر الحديث.
6 – زوال الفكرة التقليدية التي وضعها الفقهاء للتفرقة بين "دار الإسلام" و"دار الكفر"، في ظل عالم متعدد الديانات والثقافات والأنظمة السياسية.
7 – الارتباط الحيوي بالمصالح الدولية دون الاهتمام بالحواجز الدينية، كالانضمام لمؤسسات عالمية لا تقوم على الدين مثل الأمم المتحدة، أو التجمعات الإقليمية المماثلة مثل جامعة الدول العربية، ومجلس التعاون الخليجي.
8 – عدم اتساق منظومة المفاهيم والقيم لدى الشعوب العربية، فمنها ما هو قائم على الدين، ومنها ما هو قائم على العلمانية الجزئية كالديموقراطية والدستورية.
9 – ما أفرزته محاولات تجارب الوحدة العربية من حقيقة وضرورة الاعتراف بكيانات الدولة الوطنية، وفشل فكرة الوحدة العربية، ناهيك عن الحديث عن الوحدة الإسلامية.
10 – فشل الخيار العسكري كأسلوب لفرض الوحدة بين العرب.

وعلى أساس هذه الظروف القائمة حالياً ومنذ قرابة نصف قرن، مما يدل على استحالة العودة إلى الوراء، فإن فشل حزب التحرير في تحويل فكرة إقامة دولة الخلافة إلى واقع يُعدّ أمراً طبيعياً. وقد واجه الشيخ محمد رشيد رضا هذه المعضلة بالاعتراف في كتابه سالف الذكر بعدم توفر ذلك المسلم المستجمِع لشروط الخلافة، ومن ثم اعتبر المسألة مما يدخل في حكم الضرورات التي تُقدّر بقدرها[18]. وقد دفع هذا الرأي لرشيد رضا أحد الباحثين المعاصرين إلى القول: "لعل المفارقة الأساس في فكر رشيد رضا السياسي، ودفاعه الفقهي والإيديولوجي المستميت عن الخلافة، أن نتائج جهده الفكري لم تكن لمصلحة فكرة الخلافة، فقد ظلت مُعلقة على المجهول، وفكرة انتقالية بغير مرجع معاصر ولا هدف مستبين!..." [19].

(18) د. عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص 97.
(19) المرجع السابق، ص 101.

وإذا أخذنا في عين الاعتبار أن رشيد رضا وضع كتابه والخلافة العثمانية كانت لا تزال قائمة ولو بالاسم، ذلك أن الخلافة أُلغيت عام 1924، ثم جاء بعد ذلك علي عبدالرازق ليفند أسس المشروعية الدينية لفكرة أو نظرية الخلافة، باعتبارها من مقتضيات الضرورة، وأن لكل زمان ظروفه الخاصة فيما يتصل بطبيعة نظام الحكم الصالح للمجتمع محل البحث، فماذا يمكن للنبهاني أن يقوله أو يفعله في القرن الحادي والعشرين؟

من الواضح أن فكرة الخلافة كنظام حكم لم تكن محل بحث ودراسة من جهة تأييدها، من قبِل الباحثين المعاصرين. يضاف إلى ذلك فشل النبهاني في تحديد الآلية التنفيذية، التي يمكن من خلالها الوصول إلى ذلك الفرد المسلم المستجمِع لشروط الخلافة كما حددها الفقهاء في كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، إذ لا يرد في مؤلفات النبهاني أي ذكر لهذه الآلية التنفيذية. ومن الواضح لمن يقرأ كتبه الخاصة بالخلافة أنه- أي النبهاني- قد استشعر استحالة تحديد هذه الآلية فتجاهلها بالحديث عن الخلافة نفسها، وهو ما لا يمكن لأي باحث أن يخطئ قراءته.

ومن استعراض المؤلفات الفقهية الخاصة بالسياسة الشرعية، التي وضعها الفقهاء منذ القرن الخامس الهجري، يتبين أن أكبر خطأ وقع فيه هؤلاء الفقهاء يتمثل في تجاهل الواقع السياسي، والتركيز على فكرة الخلافة ذاتها، والتي لم تكن قائمة سلطوياً بصيغتها التقليدية كما تجسدها الخلافة الراشدة، فكانت الكتابات الفقهية تعرض لما يجب أن يكون، لا لما هو كائن. بذلك سيطر وهْم أنه لا قيام للمجتمع الإسلامي إلا بالخلافة. ولكن ذلك لم يستمر طويلاً، حيث فرض الواقع نفسه على الفقهاء، مما اضطرهم إلى الاعتراف بتمزق القوة السياسية بين الخليفة والسلطان، فأصبحت السيادة الاسميّة للخليفة، في حين أضحت السلطة الفعلية في إدارة البلاد والعباد للسلطان.

وكان أبو المعالي الجويني (ت 478 هجري/1085 ميلادي) أول المعترفين بهذا الوضع الجديد، ثم تبعه الفقيه الشهير ابن تيمية (ت 728 هجري/ 1327 ميلادي) الذي رأى جواز تعدد ولاة الأمر من الأمراء والسلاطين، دون أن يتطرق للخلافة في كتابه الشهير

"السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة"، وأخيراً فرض الواقع السياسي نفسه على الفقيه الشافعي بدر الدين بن جماعة (ت 733 هجري/ 1332 ميلادي) الذي اضطره الواقع إلى الاعتراف بشرعية سلطة من يتولى أمر المسلمين عن طريق القوة، إذا كان هذا الفعل يحفظ كلمة المسلمين ويجمع شتاتهم[20]. وإذا كان كبار فقهاء دار الخلافة العباسية في زمن الخلافة ذاته قد اضطروا إلى الخضوع للواقع السياسي، والاعتراف بسقوط الخلافة بالإجماع الصامت، فإن الدعوة لإقامة دولة الخلافة التي يتبناها حزب التحرير ويدعو إليها، ليست إلا ضرباً من الوهم والتمنيات الكاذبة.

إن حقيقة عجز حزب التحرير عن تحقيق مراحله الثلاث للوصول إلى الحكم طوال مدة أكثر من نصف قرن، لدليل قاطع على خطأ فرضيات الحزب، فإذا ما أُضيفت إلى هذا كله محاربة الأنظمة العربية لأنصاره وتشريدهم بالاعتقالات والتغريب، إضافة إلى مشاكله العديدة مع الدول الأخرى، سواء في أوروبا أم جمهوريات آسيا الوسطى، يمكن القول عندئذ بيقين قاطع إن الحزب لا مستقبل له على الساحة العربية، على رغم كل المؤتمرات والتجمعات الحاشدة المتناثرة هنا وهناك.

لقد تبين لجميع الجماعات الدينية أن استلام السلطة في العالم العربي ضرب من المستحيل، وها هي حركة "حماس" تعيش حالة حصار بسبب عدم اعترافها بإسرائيل، مما اضطرها إلى التنازل عن بعض شعاراتها التي أتت بها إلى السلطة، وقبلت بدولة فلسطينية بحدود عام 1967، مما يعني ضمناً الاعتراف بالدولة الصهيونية. وفي مصر والكويت والأردن قبلت هذه الجماعات بشروط العمل السياسي العلني وفقاً لقواعد الدستور، متبنية خطوة طموحة لتحقيق مشروعها الجديد والمتمثل في "أسلمة" القوانين، ولا مجال للإنكار بأنها نجحت في ذلك إلى حد كبير. وحزب التحرير ليس استثناءً من ذلك، مقارنة بحجم أكبر جماعة دينية في العالم العربي والمعروفة بجماعة "الإخوان المسلمين".

(20) د. أحمد البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء السنّة، ص 171 – 248 و275 - 323. وكذلك هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص 187 – 218.

مستقبل بلا ضمانات

إن هيمنة الجماعات الدينية على المجتمعات العربية أمر طبيعي، حين حدث الفراغ الكبير بسقوط الفكر القومي في مواجهة العدو الصهيوني وقضايا التنمية والمشروعية الدستورية، فالشعوب العربية كأي شعوب أخرى تعتمد على الخلفية الدينية في تقرير حياتها، ولم تكن تتوفر لديها خيارات متعددة، فكان لزاماً العودة إلى الدين الإسلامي من خلال هذه الجماعات، لذلك يغدو من الطبيعي أن نتوقع استمرار هيمنة هذه الجماعات فترة طويلة نسبياً من الزمن لأسباب اجتماعية وسياسية، وليس فقط دينية، بمعنى أن تسرب هذه الجماعات إلى مفاصل المجتمع والدولة، من خلال النشاط الاجتماعي المتمثل في ما يسمى باللجان الخيرية والعمل الدعوي، وكذلك النشاط السياسي في المجالس النيابية، له دور كبير في استمرارية هذه الهيمنة، ولا يشمل ذلك حزب التحرير للأسباب التالية:

1 – عزوف أعضاء الحزب عن العمل البرلماني، الذي يُعدّ المجال الأساسي لسنّ تشريعات دينية، فيما يسمى بـ"الأسلمة"، ليس فقط للقوانين بل وللحياة الاجتماعية عموماً. وقد أدى عزوف حزب التحرير عن المشاركة في الانتخابات البرلمانية والعمل السياسي والاجتماعي بشكل عام، إلى انفصال الحزب عن المجتمع والسياسة معاً، الأمر الذي ضيّق الخيارات المتاحة أمام أنصاره في التواصل سواء مع الجماعات الدينية الأخرى التي تتجاهله، إن لم تكن تناصبه العداء، أو التجمعات السياسية الأخرى ذات التوجه الوطني أو القومي، إضافة إلى رجل الشارع الذي فقد كل اتصال بالحزب منذ الخمسينيات من القرن الماضي، نتيجة لرفض عام للطريقة الانقلابية التي يدعو إليها الحزب.

2 – ما أدى إليه رفض أنصار الحزب لمبدأ التدرج للوصول إلى الحكم، باعتبار ذلك متعارضاً مع النهج النبوي في إقامة الحكم الإسلامي، من رفض تعاون الجماعات الدينية الأخرى ذات التوجهات السياسية مع أنصار الحزب في مختلف المجالات الدعوية والاجتماعية والسياسية. ومما لاشك فيه أن التعاون بين مختلف الجماعات الدينية، وخاصة بين الجماعة السلفية وجماعة "الإخوان المسلمين"، قد أصبح من ضرورات العمل السياسي والاجتماعي لمواجهة

التيار الليبرالي، ومع ابتعاد الحزب عن ساحة الصراع، تلاشى الوجود الفعلي للحزب على مستوى التفاعل السياسي والاجتماعي.

3 – ساهم رفض الحزب الانخراط في الانتخابات البرلمانية العامة، إلى ازدياد عزلته عن الناس عموماً، إضافة إلى عدم مشاركته في الانتخابات النقابية وجمعيات النفع العام، ما أدى إلى غيابه التام عن الأنشطة التي تمارسها مؤسسات المجتمع المدني، وهذا بدوره ساهم في زيادة العزلة جماهيرياً، مما أدى إلى صعوبة الدعوة للانضمام للحزب أو حتى مساندته.

4 – مما لاشك فيه أن ظهور الحزب بشكل مفاجئ ضمن المنظومة الجهادية لتنظيم "القاعدة"، وممارسة أنصاره للعنف المسلح في عدة بلدان، سوف يدفع الدول الغربية، بالتعاون مع الدول العربية، إلى العمل لاستئصال الحزب وضمه لقائمة الجماعات الإرهابية التي تصدرها الولايات المتحدة سنوياً. ومن ثم لن يكون من السهل لأنصاره التواجد العلني، دون التعرّض للاعتقال والمحاكمات والسجن، وهو ما يعانيه أنصار الحزب حالياً في عدة دول عربية وغربية.

5 – التوجه الدولي العام في عصر العولمة لتبني قضايا حقوق الإنسان وفقاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يتعارض مع مفاهيم الحزب الرافضة لأي فكرة أو تجمع لا يقوم على الإسلام، مما يعني المزيد من العزلة للحزب على المستوى الدولي.

6 – موقف الحزب من القضايا العالمية المتصلة بالعولمة، كقضايا البيئة واقتصاد السوق المفتوح والإصلاح السياسي، والرفض المُطلق لها، أو على الأقل عدم وجود تصورات "شرعية" وفقاً لرؤية الحزب، سوف يساهم بدوره في ابتعاد أنصار الحزب عن النشاط العام للمجتمعات العربية الراغبة في الإصلاح السياسي والاقتصادي.

7 – رفض الحزب التوجه العالمي نحو الديموقراطية، من خلال عملية الإصلاح السياسي التي يحاول الغرب إقناع الأنظمة العربية بها، أو إجبارها إذا لزم الأمر من خلال القنوات

الدولية، بسبب الإيمان بنظرية الخلافة التي تبناها الحزب، سيجعل الحزب منبوذاً أو مغرداً خارج السرب. ولابد من الاعتراف بأن المجتمعات العربية راغبة في الديموقراطية أكثر من رغبتها في إعادة الخلافة الإسلامية، لعلم الجميع بأن نظام الخلافة قد تجاوزه الزمن، وما عاد يصلح للعصر الحديث.

بناء على ما سبق من شواهد ومرتكزات لا يبدو للحزب أي مستقبل واعد، خاصة وأن الأنظمة العربية والدولية ستكون له بالمرصاد، بعد تبنيه الأسلوب "الجهادي" الذي يجعل من الحزب منظمة إرهابية، وسيواجه أنصاره الملاحقة والمتابعة الدولية، ذلك أن التجربة التاريخية للمنظمات الإرهابية غير الإسلامية مثل "بادر ماينهوف" و"الألوية الحمراء" ومنظمة "إيتا" قد أوضحت بجلاء أن الأسلوب الإرهابي لا يحصد سوى الفشل في نهاية الأمر، وهو مصير المنظمات الإرهابية الدينية المعاصرة. مما يعني في نهاية الأمر تلاشي الحزب من التواجد الفعلي على الساحتين الدولية والعربية.

خلاصة وخاتمة

يمثل حزب التحرير اليوم حالة من التيه الفكري، بمعنى أن حالة النفي والتغريب التي تعرّض لها قادته وأنصاره وآلت بهم إلى التشتت في أصقاع الأرض، ساهمت مساهمة كبيرة في إضعافه بنيوياً. وقد فوّت أنصار الحزب على أنفسهم فرصة إعادة النظر في المُسلمات الفكرية التي اعتمدها الحزب وانطلق منها في بداياته الأولى، إذ لا يزال الحزب يصرّ على دعوته لإقامة دولة الخلافة، دون وعي بأن هذه الفكرة كنظام حكم قد تجاوزها الزمن على المستويين العملي والنظري، وأن الفقهاء أنفسهم ما عادوا يطالبون بها بعد استقرار الحكم الوطني، على رغم مساوئ هذا الحكم وفشله في قضايا المشروعية القانونية والتنمية والإصلاح الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، كما تشير إلى هذه الحقيقة المؤلمة التقارير الدولية، خاصة تقرير التنمية العربية.

لقد استوعب الفقهاء ومعهم الشعوب العربية أن لا رجعة للماضي، خاصة وأن المسلمين قد تجاوزوا عقدة الحكم الإسلامي باستبداله بالدولة الدستورية/ القانونية، ومن المستحيل إعادة عقارب الساعة إلى الوراء بتأييد فكرة حزب التحرير في إقامة دولة الخلافة. وكأن كل هذا لم يقنع أنصار الحزب، فزادوا الطين بلّة، كما يقول المثل العربي، بالتوجه نحو تبني "الجهاد" وفقاً لأسلوب تنظيم "القاعدة" في بعض البلدان مثل أفغانستان وأوزبكستان وباكستان، مما ساعد على وضع أعضاء الحزب أنفسهم في مسار ضيق جداً، لا يتيح لهم مجالاً للتراجع فيما لو أرادوا ذلك في المستقبل، دون حاجة لتأكيد احتمالات القضاء عليه قبل التراجع عن فكر أنصار الحزب في ذلك.

وفي ظل انعدام الاحتمال بتحقيق فكرة إقامة دولة الخلافة، التي ينادي بها الحزب، وعدم قدرة أنصاره على إعادة النظر والتقييم لأفكار الحزب، فإن الحزب يعيش الآن بلا مستقبل واعد بالانتشار والتمدد الاجتماعي والسياسي، على رغم أنشطته الجماهيرية التي لا توفر له قاعدة شعبية راسخة تجعله في مصاف حركة "حماس"، أو جماعة "الإخوان المسلمين" مثلاً. وإذا ما أضفنا إلى هذا كله ما ذكرناه سابقاً عن رفض الحزب الانخراط في الأنشطة السياسية كالانتخابات البرلمانية والنقابية، أو إقامته للجان وجمعيات خيرية لاستقطاب الجماهير الفقيرة المسلمة، فإن الحقيقة التي لا مناص من التوصل إليها هي أن الحزب سيتلاشى على مستوى الفعالية السياسية والاجتماعية سواء في الدول العربية، الممنوع فيها من العمل بشتى أنواعه، وكذلك الدول الغربية التي ستحاربه حتى تقضي على أتباعه.

فالدول الغربية كما يتبين من قوانين الهجرة الجديدة، ومن المواقف الشعبية والتشريعات القانونية، لن تتيح لأنصار حزب التحرير مجالاً للتحرك داخل المجتمع، إذا ما حاول نشر فكرة "الجهاد" بين الشباب أو من خلال منشوراته وخطبه. ويبدو من الواقع القائم حالياً في الدول العربية، أن نشاطه سيتركز في الضفة الغربية وقطاع غزة بسبب الاحتلال الإسرائيلي، ووضع الشعب الفلسطيني المؤلم على المستوى المعيشي، لكنه سيكون نشاطاً محدوداً في ظل الهيمنة المطلقة لحركة "حماس"، خاصة وأن أعضاء الحزب لم يعلنوا

إلى الآن توجهاً عدائياً أو نضالياً ضد العدو الصهيوني، وهو ما سيضع الحزب في دائرة الشك والخيانة للقضية الفلسطينية.

باختصار، لا يملك الحزب أية مقومات فكرية أو عملية تتيح له مستقبلاً للتواجد السياسي والاجتماعي، ما دام أنصاره يصرّون على مفاهيمهم البالية، وفكرة إقامة دولة الخلافة التي تجاوزها الزمن.

حزب التحرير... مفهوم الخلافة والخطاب السياسي

د. مصطفى لطفي(*)

يعد مفهوم الخلافة هو المفهوم الأساسي عند "حزب التحرير"، ويمكن وصف هذا الحزب- دون أدنى مبالغة- بأنه حزب سياسي يدعو للخلافة كنظام للحكم، وليس جماعة أو حزباً دينياً يدعو للإسلام ككل.

والخلافة يختزل فيها العديد من المعاني، فهي تعني الحكومة الإسلامية التي تطبق الشريعة، وتعني النموذج التاريخي الذي انتهى عام 1924 بسقوط الخلافة العثمانية، كما تعني الوحدة الإسلامية، وهذه المعاني تَماهتْ واتحدت في أدبيات "حزب التحرير" منذ البداية.

(*) دكتوراه في النظم السياسية- جامعة القاهرة.

شكلت الخلافة واستعادتها مختلف أبعاد المنظومة الفكرية لحزب التحرير الإسلامي، منذ إنشائه حتى الآن، بل إن الخلافة، وليس غيرها، هي سبب قيامه وهدفه الذي حدده في أدبياته في قولة واحدة، مؤداها أنه ما قام إلا "بغية العمل لإعادة الخلافة الإسلامية إلى الوجود، حتى يعود الحكم بما أنزل الله"[1].

ولأن الخلافة شأن سياسي، يأتي تعريف الحزب لنفسه بأنه "حزب سياسي والسياسة عمله والإسلام مبدأه"، ثم يحدد الحزب هدفه حاصراً إياه في استعادة الخلافة دون سواها، مبيناً أنه "يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، وليقودها لإعادة الخلافة، والحكم بما أنزل الله إلى الوجود"[2].

وهذه المَرْكزة للخلافة، في منظومة حزب التحرير الفكرية، جعلت الحزب متميزاً في دعوته وحركته عن سائر الحركات الإسلامية والصحوية الأخرى، فهو ليس دعوة دينية روحية، وليس دعوة لعامة المسلمين، ولا تحتل مسألة العلم الشرعي أو اختلاف المناهج الدينية أو السلوكية مشكلاً عنده، فليس لديه سوى مشكل واحد، هو غياب الخلافة والدولة الإسلامية، ومن ثم فإن استعادتها تمثل مبتغاه الأول.

ويحدد حزب التحرير غايته بقوله: "غاية حزب التحرير هي استئناف الحياة الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. وهذه الغاية تعني إعادة المسلمين إلى العيش عيشاً إسلامياً في دار إسلام، وفي مجتمع إسلامي، بحيث تكون جميع شؤون الحياة فيه مسيرَّة وفق الأحكام الشرعية، وتكون وجهة النظر فيه هي الحلال والحرام في ظل دولة إسلامية، التي هي دولة الخلافة، والتي ينصِّب المسلمون فيها خليفة يبايعونه على السمع والطاعة على الحكم بكتاب الله وسُنة رسوله، وعلى أن يحمل الإسلام رسالة إلى العالم بالدعوة والجهاد"[3].

---

(1) حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير على موقعه على الرابط التالي:
http://www.hizb-ut-tahrir.org/arabic/

(2) راجع تعريف الحزب لنفسه على موقعه، في إصدار له بعنوان "حزب التحرير".

(3) موقع حزب التحرير، م. س. ذ.

وعلى رغم أن دولة الخلافة التي يدعو حزب التحرير إليها، هي دولة "الوحدة الإسلامية الكبرى"، إلا أنه يستلهم ما يسميه القوميون العرب بمفهوم "الدولة القاعدة" التي تقام عبر إقامة الدولة الإسلامية في أي قطر، بحيث تمثل نواة لإقامة دولة الخلافة التي تمثل الوحدة الإسلامية الجامعة، ويعمل كل فرع من الحزب في قُطر معين، يسمى "ولاية الحزب في هذا القطر"، ومجموع نجاح هذه الولايات ينتج دولة الوحدة الإسلامية الكبرى، التي يرمز إليها بـ"دولة الخلافة"، ونجاح آحادها أو أحدها ليس سوى خطوة كبرى في الطريق إليها.

وحين تتمثل هذه الدولة كياناً، تحل مشكلات المجتمعات المسلمة، حيث تتحقق "دار الإسلام". وليس الحزب في هذا السياق سوى الوسيلة لتلك الغاية، فهو تكتل سياسي يضم كوادر تسعى للتأثير في دائرة الحكم، أو السيطرة عليها من أجل إقامة حكم الدولة الإسلامية، التي تعيد النموذج الخليفي للحياة وللتأثير. ومن هنا يصف حزب التحرير نفسه بأنه "تكتل سياسي فقط" نافياً عن نفسه أي صفات أخرى، فهو "ليس تكتلاً روحياً، ولا تكتلاً علمياً، ولا تعليمياً ولا تكتلاً خيرياً"، ولكنه تكتل سياسي، بمفهوم مختلف للسياسة كإدارة للتنوع والاختلاف، فهو تكتل تمثل فكرة الخلافة الإسلامية "الروح لجسمه، وهي نواته وسر حياته"[4].

وفي عبارة معبرة عن أهمية الخلافة للمسلمين يذكر تقي الدين النبهاني أنها بالنسبة للمسلمين بمثابة أمهم، التي قتلها الغرب، ويتعجب كيف أن المسلمين "مدوا أيديهم يصافحون القاتل، وما يزال سلاحه هذا مُخضباً بدماء أمهم"[5].

ويحدد هدف الخلافة لدى حزب التحرير دعوته، فهو يركز على خاصة الناس، أو من يسميه "الملأ من الناس" حسب التعبير القرآني في وصفهم، وليس لأنه يرى أن هذا الملأ

(4) المصدر السابق.

(5) راجع: تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، ط7، سنة 2002، ص 7.

"هم سادة الناس ممن بيدهم الأمور ويحيطون بالحكام"، ويرى الحزب أنه متى "نجحت دعوة هؤلاء تغيرت المجتمعات لصالح الإسلام بسهولة، وإلا فلن يحصل تغيير"[6]، وهو ما تمثل في سعي الحزب للتغيير عبر التورط في انقلابات على أنظمة الحكم، أو دعوة رموز كبيرة ومؤثرة في الحياة السياسية في بلدانها، للانضمام إليه، وهو ما يمثل شأناً طبيعياً في مسار حزب يمثل هدف الحكم أو السياسة أولوية أهدافه.

ولكن على رغم ذلك، يرفض حزب التحرير قصر وحصر الدعوة في الحكام وملَئهم، وهو ما اعترض به البعض عليه، من الاقتصار في الدعوة على النخبة، طالما أن الهدف المحرِّك له، ومركز دائرة دعوته هو الخلافة، وليس التغيير التحتي الثقافي والاجتماعي بشكل رئيسي يراه الحزب يأتي بعد إقامة شرْطه، الذي هو شرط استئناف الحياة الإسلامية ككل. ويعبر الحزب عن هذا المعنى بقوله: "لا اقتصار في موضوع الدعوة بل شمول للجميع، وبالطريقة التي سلكها الرسول، صلى الله عليه وسلم، حتى يحقق لنا ما حققه الرسول، صلى الله عليه وسلم، من إقامة دار الإسلام".

وقد استمرت الخلافة هي المسيطر على خطاب الحزب السياسي، على رغم كل التغيرات الإقليمية والدولية التي عرفها العالم في العشر سنوات الأخيرة، ففي بيان متأخر لولاية الحزب في باكستان، عندما خاطب الحزب أعضاءه في مواجهة النظام الحاكم في باكستان، مطالباً بخلع نظام الرئيس برويز مشرف وإقامة دولة إسلامية، لم يجد دليلاً يتكئ عليه في هذه الدعوة الانقلابية سوى استعادة الخلافة، فيقول: "إن الخلافة هي النظام المنبثق، عن عقيدتكم، قد جعلها الله سبحانه وتعالى جزءاً من دينكم، فبها حُلّت مشاكلكم بطريقة عملية منذ زمن الخلفاء الراشدين حتى سنة 1924م. وقد وعد الله سبحانه وتعالى المؤمنين بالتمكين والأمن من خلال هذا النظام"[7].

---

(6) راجع في ذلك: أُطروحات في موضوع إقامة الدولة الإسلامية مخالفة للطريقة الشرعية، منشورة على موقع الخلافة نت التابع لحزب التحرير.

(7) رسالة مفتوحة من حزب التحرير – باكستان- إلى أهل القوة والمنعة: اخلعوا مشرَّف ونظامه الفاسد وأقيموا دولة الخلافة، بتاريخ 28 مارس/ آذار سنة 2007، منشور على موقع حزب التحرير.

وفي بيان لأمير حزب التحرير الحالي عطاء بن خليل أبي الرشتة في مرور الذكرى الخامسة والثمانين على سقوط الخلافة، يساوي بين ذكرى الخلافة وذكرى الإسراء والمعراج، ناعياً على المسلمين تذكرهم للثانية ونسيانهم للأولى، التي لاشك عنده أنها الأهم، فيقول: "أمس كانت ذكرى الإسراء والمعراج، فاحتفل المسلمون، وخطب الخطباء، وتحدث المتحدثون، وأظهروا شوقهم إلى الأقصى والصلاة فيه، ثم أنشد المنشدون مدائح وأناشيد، وبكى من بكى وحزن من حزن... لكنَّ هؤلاء المتحدثين وأولئك الخطباء والمنشدين لم يذكروا مَنْ حَفِظَ الأقصى وفلسطين، حتى إذا ذهب ذهبت فلسطين والأقصى، لم يذكروا الخلافة حافظةَ الدين والدنيا، لم يذكروا الخليفة الذي يُقاتَل مِنْ ورائه ويُتَّقى به، أليس هذا غريباً عجيباً؟!"[8]، ولا نرى عجباً إلا من قول الرجل الذي يساوي بين معجزة ربانية، أنزلت فيها سورة من القرآن، وبين تجربة بشرية اعتوَرها من العورات، وكان من ورائها الكثير من المآسي والعطبات، ما لا يمكن إنكاره لعارف بالتاريخ.

ويؤكد حزب التحرير على اعتقاده بتمكنه من إقامة الخلافة، بل إنه كثيراً ما يصبر أنصاره وغيرهم، على أن يثقوا بأن الخلافة قريبة وستحل مشاكلهم فعليهم فقط الصبر، وتعبيراً عن هذا الاعتقاد يقول أبو الرشتة في خطابه الذي يساجل به المعترضين على الحزب في دعوته للخلافة: "هناك من قال: غرَّ هؤلاء دينُهم، حزب التحرير مغرور بنفسه، إنه يحلم بإقامة الخلافة، وهي هذه الأيام مستحيلة! ونقول هل حزب التحرير يحلم وهو يتلو وعد الله بالاستخلاف لمن آمن وعمل صالحاً ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (النور- 55)؟. هل حزب التحرير يحلم وهو يقرأ حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعودة الخلافة من جديد: «... ثم تكون خلافة على منهاج النبوة»؟ ثم هل تكون الخلافةُ مستحيلةً في بلاد المسلمين؟ أيكون الحكم بالإسلام مستحيلاً في بلاد الإسلام؟ ولا يكون الحكم بغير الإسلام في بلاد الإسلام مستحيلاً بل أمراً واقعاً؟! ما لكم كيف تحكمون؟!"[9].

(8) كلمة أمير حزب التحرير العالم عطاء بن خليل أبو الرشتة في الذكرى الخامسة والثمانين على سقوط الخلافة، منشورة على موقع حزب التحرير بتاريخ 28 رجب سنة 1427 الموافق 2006/8/22.

(9) المصدر السابق.

الخلافة حسب عطاء أبي الرشتة الأمير الحالي: هي البضاعةُ والصناعة، هي العزُّ والمنعة، هي حافظةُ الدين والدنيا، هي الأصلُ والفصل، بها تقام الأحكام، وتحدُّ الحدود، وتفتح الفتوح وترفع الرؤوس بالحق. هي التي شَرَع المسلمون بها قبل أن يشرعوا بتجهيز رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ودفنه صلوات الله وسلامه عليه، على أهمية ذلك وعظمته، وكل ذلك لعظم الخلافة وأهميتِها حيث رأى كبارُ الصحابة أن الاشتغال بها أوْلى من ذلك الفرض الكبير: تجهيز الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

ويحضر مفهوم الخلافة دائماً كمبرر لأي عمل، ودفع لأي اتهام، وإعلان جهد استعادتها عقيدة لا تستحق نقاشاً أو اتهاماً، فيذكر بيان لولاية الحزب في مصر في 25 مارس/ آذار سنة 2004 في معرض رده على اعتقال مجموعة بتهمة الانتماء لحزب التحرير قائلاً: "هل هي تهمة أن يُدعى ويُعمل لإقامة دولة فرض الله إقامتها، تجمع شمل المسلمين على صعيد واحد، رايتهم واحدة، وحاكمهم واحد، خليفة يبايعونه على كتاب الله وسُنة رسوله، يجاهد بهم أعداء الله، ويحكمهم بما أنزل الله؟ أهذه تهمة يحاكَم المسلم عليها في بلاد المسلمين؟!". فطموح الولاية طموح وحدوي إسلامي ولا يقف عند حدود مصر، كما أنه جهد أوجب الله القيام به، بما لا يحتمل الجدل أو الاختلاف معه، حسب تصور حزب التحرير وولاياته المختلفة.

أولاً: الأسس المرجعية لمفهوم الخلافة

يقوم مفهوم الخلافة لدى حزب التحرير على عدد من الأسس الفكرية، التي تمثل الأعمدة الإيديولوجية لقيام هذا المفهوم، سواء شرعيته وضرورته أو آلياته، يأتي في مقدمتها مفهوما "الحاكمية" و"دار الإسلام"، والتفسير التآمري للتخلف الإسلامي، والموقف الرفضي من الحداثة الغربية انطلاقاً من المرجعية التاريخية والإسلامية، وهذه الأسس قابلة لتبدل الأماكن ومتجاورة بشكل كبير في خطاب حزب التحرير، بل تمثل الآلية التي يتعاطى بها مع مختلف المستجدات السياسية في العالم العربي والإسلامي.

1 - مفهوم الحاكمية

يأتي مفهوم "الحاكمية" في مقدمة الأسس المرجعية لمفهوم الخلافة عند حزب التحرير، بل يمثل مع ضده "كفر الأنظمة" الوضعية، المفردتين الأكثر تكراراً في أدبيات الحزب، على رغم أنه يتخذ موقف القطيعة مع التيارات والحركات الإسلامية الأخرى، التي يراها تفتقد لفقه الحركة الذي جاء به الحزب، إلا أنه يستلهم منها- دون إشارة غالباً- مفهوم الحاكمية، جاعلاً منه الأساس الشرعي الذي تتأسس عليه ضرورة استعادة الخلافة.

وخطورة مفهوم الحاكمية ليست في مضمونه، ولكن في موقَعَته في مركز دائرة الإيمان، بغية التفسير السياسي للدين، حيث أراد له واضعوه ومستخدموه أن يمثل فارقاً بين "الإيمان" و"الكفر"، جاعلين إياه من أصول الدين وركائز العقيدة، التي يسقط الإيمان بسقوطها، في موقفهم من الحكومات والمجتمعات في العالمين العربي والإسلامي.

ونحب أن نذكر في هذا السياق أن التأسيس الحديث لمفهوم الحاكمية لدى الحركات الإسلامية الحديثة، مثل حزب التحرير، يختلف عن التعاطي القديم مع مبحث الإمامة في الثيولوجيا "علوم العقيدة وأصول الدين" الإسلامية التقليدية، فمبحث الإمامة القديم كان مبحثاً سجالياً بين الفرق الإسلامية التاريخية المختلفة، خاصة في موقفها من الصحابة والفتنة الكبرى، التي نشأت بين شيعة علي وشيعة معاوية، كل ينتصر لفريقه ويحدد شيعته، حيث كان الموقف من الصحابة وإمامة المسلمين تحديداً هو مسألة الخلاف بينهم. ولكن الحاكمية الحديثة هي مسألة سجال مع الحكومات والمجتمعات الإسلامية ككل، فبينما كان مبحث الإمامة القديم تأسيساً للفرقة الناجية وشرعيتها كأهل الحق والعدل، تأتي الحاكمية المعاصرة تأسيساً مؤولاً لمسألة الإيمان والاعتقاد ذاتها.

وقد أقام حزب التحرير الذي يجعل من استعادة الخلافة هدفه الأول والرئيس، رؤيته على الإيمان بالحاكمية، ولكنها تختلف عن حاكمية سيد قطب والمودودي وإن تأثرت

بهما، وذلك في أنها أشد انغلاقاً على مشكل الدولة، بينما لا يغيب المجتمع والعالم عن الآخرين بدرجة كبيرة، كما أن الرهان والإلحاح الفكري على طهرية ومثالية نموذج الخلافة التاريخي "العثماني" وعدم التوجه إليها بأي نقد، أو تجاوز، وكأنها كانت نموذجاً يوتوبياً خارج التاريخ، يتضح أكثر لدى "التحريريين" مقارنة مع سائر الجماعات الإسلامية الأخرى، التي يمتد رهانها الرئيس على تجربة دولة المدينة بشكل رئيس.

ويتضح ما سبق في أدبيات حزب التحرير بشكل كبير، حيث ترد كل مآسي المسلمين ومشاكلهم، ليس إلى البعد عن الإسلام، ولكن تحديداً "إلى البُعد عن الإيمان بالله وحده وحقه بالحاكمية"[10]، فالإيمان بالله لا يكتمل إلا بتحقق الحاكمية، وهو هنا يستخدم نفس القاموس القطبي الذي أسس لها في العالم العربي. ويذهب الحزب في تأكيد هذا المفهوم إلى أن الله أوجب على المسلمين أن يطبقوا الإسلام تطبيقاً شاملاً في جميع شؤون الحياة، وأن يحكموا به وأن يكون دستورهم وسائر قوانينهم أحكاماً شرعية مأخوذة من كتاب الله وسُنة رسوله... واعتبر عدم الحكم بالإسلام كفراً"[11].

ويذكر مؤسس الحزب الشيخ تقي الدين النبهاني، أن المسلم لا يكون مسلماً مؤمناً إلا إذا "آمن بالشريعة الإسلامية كلها، لأنها جاءت في القرآن الكريم، وجاء بها الرسول، صلي الله عليه وسلم، وإلا كان كافراً"[12]. ويؤكد النبهاني أن "الدولة الإسلامية ليست رغبة تستأثر بها النفوس عن هوى، بل هي فرض أوجبه الله على المسلمين، وأمرهم أن يقوموا به، وحذرهم عذابه إن هم قصروا في أدائه". ويضيف "وكيف يرضون الله والعزة في بلادهم ليست لله ولا لرسوله وللمؤمنين، وكيف ينجون من عذابه وهم لا يقيمون دولة تجهز الجيوش وتحمي الثغور، وتنفذ حكم الله وتحكم بما أنزل الله؟"[13].

---

(10) المصدر السابق، ص 2.

(11) المصدر نفسه، ص3.

(12) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، ط6، منشورات حزب التحرير، سنة 2001، ص 13.

(13) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، م. س. ذ.، ص9.

2 - الوحدة والتوحيد:

يأتي منطق "الوحدة"، ذو الظلال التاريخية الكثيفة قبل معاهدة "سايكس- بيكو"، ومنطق التوحد من أجل إقامتها، بمثابة الأساس الإيديولوجي الثاني الذي يقوم عليه مفهوم الحزب للخلافة وقيامها.

ومن هنا يعتبر سعي ولايات حزب التحرير في الأقطار المختلفة، سعياً مرحلياً، نحو قيام دولة قاعدة، تنطلق منها دولة الخلافة التي توحِّد المسلمين. فالتشتت والتفرق وغياب الوحدة التي كانت توفرها دولة الخلافة، هو الداعي الواقعي لضرورتها في هذا الفكر.

ومن هنا يقول النبهاني: "إن الأمر ليس في قيام دول، وإنما هو في قيام دولة واحدة في العالم الإسلامي كله، وإن الأمر ليس في قيام دولة، أية دولة، ولا في قيام دولة إسلامية وتحكم بغير ما أنزل الله، بل ولا في قيام دولة تسمى إسلامية وتحكم بالقوانين الإسلامية المجردة دون أن تحمل الإسلام قيادة فكرية"، ثم يضيف النبهاني: "إن الأمر ليس في قيام دولة كذلك وإنما هو في قيام دولة تستأنف الحياة الإسلامية عن عقيدة، وتطبق الإسلام في المجتمع بعد أن يكون متغلغلاً في النفوس، متمكناً من العقول، وتحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم"[14].

فالخلافة عند حزب التحرير هي دولة الوحدة الإسلامية، ولكن السعي لهذه الوحدة يقتضي، كما كان يلح الشوفينيون القوميون كذلك، على توحيد دفة المجتمع في اتجاهها، وبالتالي يأتي موقف الأحزاب التوحيدية دائماً من التعددية السياسية والفكرية مليئاً بالعداء والتشكك وهاجس المؤامرة ونصية الرفض.

(14) المصدر السابق، ص9.

وكما نجد مقولات الانقلاب عند سيد قطب والمودودي، نجدها كذلك عند النبهاني وسائر رموز الحزب، فهو يماهي ويطابق بين مفهومي الجهاد والدعوة إلى الإسلام، ويتحدث عن تطبيق راديكالي للإسلام، بل يعد الانقلاب، خاصة مع كفر الحزب بالديموقراطية التي يعتبرها ديناً مخالفاً لدين الإسلام، هو السبيل الوحيد لإقامة هذه الدولة.

ويعبر النبهاني عن هذا الفهم بقوله: "إن الذين يسلكون طريق الدعوة الإسلامية لإيجاد الدولة الإسلامية، إنما يعملون للوصول إلى الحكم ليجعلوه طريقة لاستئناف الحياة الإسلامية في البلاد الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، ولذلك تراهم لا يقبلون الحكم المجزأ مهما تنوعت وسائل الإغراء، ولا يقبلون الحكم الكامل إلا إذا تمكنوا به من تطبيق الإسلام تطبيقاً انقلابياً"[15].

والحاكمية لله عند حزب التحرير مفهوم مصمت، يقوم على الالتزام الكلي والشامل بميراث التجربة التاريخية الإسلامية، وأنه ما خلا النص يكون كفراً، فيصير التاريخ تصوراً ميتافيزيقياً يقع فوق التأويل وضد تجاوزه، حيث لا يصح الاختلاف معه أو تجاوزه، فالديموقراطية كفر عند حزب التحرير، وهو يرى عدم جواز قيام أي حزب أو تكتل للمسلمين على غير المبدأ الإسلامي، حيث "يحرم عليهم أن يتكتلوا على أساس رأسمالي أو شيوعي أو اشتراكي أو قومي أو وطني أو طائفي أو ماسوني، لذلك فإنهم يحرم عليهم إقامة أحزاب شيوعية أو اشتراكية أو رأسمالية... فهي أحزاب كفر وتدعو إلى الكفر[16]. فالحاكمية تضاد وتحادُّ سائر الأفكار والمبادئ غير الإسلامية بالكلية وفق هذا الفهم.

تتماهى في أدبيات حزب التحرير مقولة الحاكمية، ذات الصبغة الإيمانية، مع مقولة الخلافة التاريخية، مع مفهوم "دار الإسلام"، التي لا تتحقق إلا بقيام الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة، حتى ولو كان المسلمون بعيدين أخلاقياً عن هذا الدين. فالنبهاني يرى أن

(15) المصدر السابق، ص10.

(16) حزب التحرير، م. س. ذ.، ص3.

أزمة المسلمين ليست أزمة أخلاقية بالأساس، ولكنها أزمة فكرية، ثم يختزل هذه الأزمة الفكرية في مسألة وحيدة هي غياب دولة الخلافة أو دولة الشريعة الإسلامية، وهو ما كان سبب خلاف بينه وبين "الإخوان المسلمين"، وسخر للرد على أطروحتهم كتابه "التكتل الحزبي" دون أن يذكرهم بالاسم.

ومن هنا فإن إقامة هذه الدولة هي الفرض الأول على المسلمين، وهو ما يعبر عنه تقي الدين النبهاني قائلاً: "كان لزاماً على المسلمين أن يقيموا الدولة الإسلامية، لأنه لا وجود للإسلام وجوداً مؤثراً إلا بالدولة، ولأن بلادهم لا تعتبر دار الإسلام إلا إذا حكمتها دار الإسلام"[17].

3 - تمجيد الذاكرة

ويؤكد النبهاني على حقيقة وضرورة هذه الدولة، متحدياً أي ظروف إقليمية أو دولية واقعية، أو حقائق تاريخية ترى ما كان بالمسلمين في فترات متعددة من التاريخ من واقع مشابه لما هم عليه الآن. وعلى رغم وجودها وتحققها وهُتاف المؤمنين باسم "أمير المؤمنين" في بغداد أو الأندلس أو القاهرة، يتعالى النبهاني على كل ذلك قائلاً: "ليست الدولة الإسلامية خيالاً يداعب الأحلام، لأنها قد امتلأت بها جوانب التاريخ، على مدى ثلاثة عشر قرناً، فهي حقيقة، كانت كذلك في الماضي، وتكون كذلك في المستقبل القريب، لأن عوامل وجودها أقوى من أن ينكرها الزمن، أو يقوى على مصارعتها، وقد امتلأت بها اليوم العقول المستنيرة، وهي أمنية الأمة الإسلامية المتعطشة لمجد الإسلام".

هذا التمجيد للذاكرة، هو إن شئنا الدقة تفكير بدائي يشبه أسلوب المفاخرة والمنافرة الجاهلي، في التفاخر بالأنساب، الذي وصل ببعض الثقافات إلى عبادة الأجداد في مراحل

(17) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، م. س. ذ، ص10.

مختلفة من تاريخها، ولذلك التعصب للأصل الذي يمثل كل الشرعية ويأتي، بعد خروجه من التاريخ، فوق التاريخ ومالكاً له يوجه دفة الحاضر والمستقبل، مع تكفير مقولة تجاوزه.

فالمسلمون لن يعودوا خير أمة أخرجت للناس إلا بعودة الخلافة. يقول أمير الحزب الحالي، مخاطباً الأمة في ذكرى الخلافة: "بالأمس وجهنا لكم نداءً لِتَغْذُّوا السير معنا لنقيمَ الخلافة من جديد، وَجَّهْنا لكم نداءً يدعوكم إلى عز الدنيا وعز الآخرة. وجهنا لكم نداءً يدعوكم إلى اتباع السبيل القويم والصراط المستقيم. ناديناكم أن تَجِدُّوا معنا وتجتهدوا، فلا يهدأ لكم بال حتى تُرفع رايةُ العُقاب، رايةُ رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، لتخفق في الأعالي إلى عنان السماء، فتعودوا خير أمة أخرجت للناس"[18].

ويقول عطاء أبو الرشتة في اتجاه الإلحاح على تمجيد الذاكرة دون أدنى مساءلة لها: "ألم تكفِ خمس وثمانون سنةً من الوقوع في الإثم لمن لم يعمل لإيجاد الخليفة وبيعته، بأن يتوب ويثوب، ويعملَ مع العاملين؟ ألم يقل الرسول، صلى الله عليه وآله وسلم: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» ثم ﴿ ألم يأنِ للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ﴾؟ ألم تكفِ خمس وثمانون سنةً من الضياع وعدم وجود الخلافة حتى أصبحنا كالأيتام على مائدة اللئام، ألم تكفِ تلك السنون لنصحوَ ونستيقظ؟"[19].

4 - التفسير السياسي للدين

بتمركز حزب التحرير على مقولة الخلافة وضرورة إقامة الدولة الإسلامية، التي تمثل الحل لكل المشاكل، يختزل الدين، كل الدين، في شكل تاريخي للدولة، لم يترك فيها النبي، صلي الله عليه وسلم، نصاً، وليس فيها نص قرآني واضح، بل يهمل في هذه الدعوة كثيراً من الأمور قطعية الثبوت والدلالة، أو المعلومة من الدين بالضرورة، على تعبير الفقهاء،

(18) راجع كلمة أمير حزب التحرير، م. س. ذ.
(19) المصدر السابق.

وهو ما ألجأ الحزب، خاصة وهو حزب يلح على أهمية الإصلاح الفكري والمفاهيمي، إلى عملية تسييس كامل لسائر أمور الدين وشؤونه.

ففي رسالة للحزب بعنوان "أُطروحات في موضوع إقامة الدولة الإسلامية مخالفة للطريقة الشرعية" والذي ضمنه الحزب أربع شبهات رئيسية، تأتي الأولى حول مسألة الاقتصار في الدعوة على الحكام وملئِهم، وتأتي الشبهة الثانية تحت عنوان "القول بأن العبادة هي المطلوبة وليس العمل لإقامة الدولة الإسلامية"، ويرد الحزب على هذه "الشبهة" بأن "العبادة تشمل كل أعمال الإنسان"، ويرى أن عبادة المسلم تكون حسب الواقع الذي يعيش فيه، فيرى الحزب أن "الدعوة إلى إقامة الإسلام، والحكم بما أنزل الله هي أمر من أوامر الله تجب طاعته. ويقوم به من يؤمن بالله"، ويستدعي الحزب مفهوماً للكفر قائلاً عن ضرورة تأويله للإسلام وشرعيته "بما أن المسلمين اليوم يعيشون في أنظمة كفر لا تستمد أحكامها من عند الله، ولا يحيا المسلم فيها الحياة الإسلامية، فإنّ الدعوة إلى إقامة الدين تكون دعوة إلى عبادة الله، يجب أن تنصرف إليها الهمم، وتبذل لها الجهود"[20].

ثم يدعو الحزب إلى ربط دعوته بمشكلات العصر، ومشكلات العصر لا تحتوى شيئاً مما يمكن أن يتحدث عنه أبناء العصر، مثل الديموقراطية أو المواطَنة، أو الحريات أو التنمية. هذه المفردات الحديثة التي اخترقت خطاب كثير من الحركات الإسلامية، لم يئن بعد أوان اختراقها لخطاب حزب التحرير، الذي ينشط في أوروبا والغرب أكثر من نشاطه في البلاد الإسلامية. فمشكلات العصر تتحد عنده في مقولة واحدة هي عودة الخلافة، أو حسب تعبير الحزب نفسه: "تتمثل جميعها بالدعوة إلى استئناف الحياة الإسلامية، حيث تتحقق عبادة الله على أكمل صورة. ولذلك كانت الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية هي دعوة إلى إقامة الدين"[21].

(20) راجع "أُطروحات في موضوع إقامة الدولة الإسلامية مخالفة للطريقة الشرعية"، منشورة على موقع الخلافة نت التابع للحزب.
(21) المصدر السابق.

ولكن على رغم تطابق منطلقات حزب التحرير مع أطروحات جماعات "السلفية الجهادية"، تظل هناك مفاصلة بين الحزب وبين هذه الجماعات، حيث يرفض الحزب العنف الدموي والمواجهة المسلحة مع الأنظمة، فهو يجاهد جهاداً غير مادي، وإن أيد ممارسات بعض جماعات العنف، ولم يتحفظ تجاهها كما نجد في ثناءات الحزب على المقاتلين و"الجهاديين" في العراق ومحاربي الأنظمة الكُفرية. ويأتي موقفه الرافض للعنف بناء على مرحلية دعوته، على رغم قيام بعض عناصره بأحداث عنف متعددة، كما نجد في حادث الاعتداء على وزير الخارجية المصري السابق أحمد ماهر سنة 2003، أو قيام بعض عناصر الحزب في "ولايتي" باكستان وأوزبكستان باستهداف بعض المصالح الحكومية.

ويظل رهان حزب التحرير بشكل رئيس على العنف بعيداً، مرحباً بالانقلابات مأمونة النتائج، ففي بيان للحزب تعليقاً على مجزرة بيت حانون في الرابع من نوفمبر/ تشرين الثاني عام 2006 يدعو الجيوش المسلمة للثورة على حكامها غيرة على أعراض المسلمين، مخاطباً هؤلاء بقوله: "ألم يئنْ لكم أن تخرجوا من طوق هؤلاء الحكام الذين أوردوكم موارد الذل والهوان بدل أن يحركوكم للقتال في الميدان؟ كيف يقف جنود مصر والأردن وسوريا ولبنان في صمت الأموات على الحدود مع فلسطين، وهم يرون بأعينهم نساء المسلمين يلاحقهن يهود؟ تستأذن مصر دولة يهود لإرسال ثلة من حرس الحدود إلى جزء رفح التابع لمصر لتمنع هذا الجزء من نصرة إخوانه ساكني جزء رفح التابع لفلسطين بدل أن يكون هؤلاء الجند نصرةً لأهل فلسطين ضد وحشية يهود وبطشهم"[22].

ويصف الحزب الأنظمة الحاكمة بالكافرة ويدعو الجيوش في ختام خطابه إليهم قائلا: "حزب التحرير يستنصركم لتقوموا معه لإعادة الخلافة الراشدة... فيكون الراشدون، والقادةُ الأوائل والمعتصمُ وصلاحُ الدين والفاتح... وعندها لن يجرؤ كافرٌ أو ظالم على أن يمس طرف امرأة بسوء وينجو بنفسه، ناهيك عن ملاحقتها بالرصاص، ومن

(22) يمكن مراجعة نسخة هذا البيان على الرابط التالي على شبكة الانترنت:
http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/nshow/111/

ثَمَّ تعودون كما كنتم خير أمة أخرجت للناس"[23]. ولكن الموقف الرسمي للحزب يظل ضد مسألة الجهاد المادي، مع أنه يرفض في الآن نفسه وسائل العمل السياسي الديموقراطي. ويكفر النبهاني وعبدالقديم زلوم وعطاء أبو الرشته ممارسة العمل البرلماني، باعتباره ديموقراطية، والديموقراطية كفر، دون أن يحددوا لنا طريقاً واضحاً مختلفاً عن كل ذلك، سوى استمرار الإلحاح على ضرورة الخلافة لدى الجماهير ومحاولة جذب الملأ من الناس إليها.

يرى حزب التحرير أن العنف وارد ضد الخليفة، الذي يكون "إماماً بمبايعة المسلمين له. وكانت الدار التي يحكمها هذا الإمام هي دار إسلام، أي تحكم بالإسلام وأمانها بأمان المسلمين. والمسلمون في هذه الحالة مأمورون بطاعته فإن حدث وفرّط هذا الحاكم بما أنزل الله، وأخذ يحكم علناً بأحكام الكفر، ولو بحكم واحد، من غير أن يكون معه حتى ولا شبهة دليل فإن المسلمين مأمورون بمنابذته بالسيف على ذلك"[24]، وهو الذي ينطبق عليه وحده حديث شرار الأئمة، أما الحكام والأنظمة الحالية فلا تعارض هكذا... على رغم أن دستور الخلافة الذي وضعه النبهاني كدستور للخلافة المنتظرة ينص على عكس ذلك.

أما الحكام الحاليون فينطبق عليهم حكم حاكم دار الكفر عند حزب التحرير، ويعبر الحزب عن موقفه منه في أن "واقعه يختلف تماماً: فهو ليس إماماً للمسلمين وإن كان حاكمهم، وليس منصَّباً عليهم تنصيباً شرعياً، كما هو مطلوب شرعاً، ولم يتعهد أصلاً بإقامة أحكام الإسلام في حياتهم وإن كان فرضاً عليه. كذلك فإننا إذا نظرنا إلى واقعنا فإننا سنجد أنه لا يكفي حمل السلاح في عملية التغيير. وأن المسألة تتعدى تغيير الحاكم إلى الحكم بالإسلام، فمن سيقوم بأعبائه. إنه يحتاج إلى رجال دولة وإلى وسط سياسي إسلامي"، ثم يضيف أن "العمل المسلح يحتاج إلى مال وسلاح وتدريب وهذا يرهق قدرة الحركة، فيغريها باللجوء إلى الغير، وهذا هو أول سبيل السقوط"[25].

---

(23) المصدر السابق.

(24) أطروحات حول الدولة الإسلامية، م. س. ذ.

(25) المصدر السابق.

5 - نظرية المؤامرة

إن ترسيخ العداء ليس للغرب وحده، ولكن لكل المفردات غير الإسلامية، التي أنتجتها الثقافة الغربية، حتى ولو وجدت لها حوامل شبيهة من التراث العربي والإسلامي، وهذا أساس مهم من الأسس الإيديولوجية لمفهوم الخلافة عند حزب التحرير. فحزبٌ يسعى لتحقيق نموذج تاريخي يوحد الأمة في شخص حاكم واحد، لا يمكنه التعاطي مع مفردات كحقوق الإنسان أو الديموقراطية أو التعددية أو الحريات، بل يصر على وصمها بالكفر ديناً، وبالمؤامرة تفسيراً، فهي كلها "مفاهيم خطرة لضرب الإسلام وتركيز الحضارة الغربية"، كما ذكر الحزب في عنوان أحد كتبه[26]، الذي يؤكد الحزب في مقدمته على مركزية وأبدية مقولة الخلافة، حيث يرى أن "إعادة الإسلام للحياة كمبدأ عالمي، وكنظام سياسي، تحمله دولة الخلافة للناس كافة، أمر قد تأكد، ليس للمسلمين العاديين فحسب، بل وللأمة الإسلامية، ولأعداء الإسلام، الذين ما فتئوا يتآمرون على هذا الدين وعلى هذه الأمة"[27].

ومن المفاهيم التي يراها الحزب جزءاً من هذه المؤامرة، مفهوم "حوار الأديان"، ومفهوم العولمة، بل وأيضاً مفاهيم كالوسطية والإرهاب والأصولية. ويقول الحزب مثلاً عن مفهوم حوار الأديان: "إن فكرة حوار الأديان التي يروج لها اليوم هي فكرة غربية خبيثة دخيلة، لا أصل لها في الإسلام، لأنها تدعو إلى إيجاد قواسم مشتركة بين الأديان، بل تدعو إلى إيجاد دين جديد مُلفق، يعتنقه المسلمون بدلاً من الإسلام، لأن أصحاب الفكرة والداعين لها هم الكفار الغربيون"[28]. أليس هذا ما يمكن أن نطلق عليها هذيان التفكير بالمؤامرة؟

وفي السياق نفسه يأتي الحديث عن الديموقراطية كنظام كفر، وقد وضع عبدالقديم زلوم في ذلك كتاباً كان عنوانه حكماً كما يلي: "الديموقراطية نظام كفر

(26) حزب التحرير، مفاهيم خطرة لضرب الإسلام وتركيز الحضارة الغربية، من منشورات حزب التحرير، ط1، سنة 1998.
(27) المصدر السابق، ص3.
(28) المصدر السابق.

يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها"[29]، مؤكداً على كفرية الإيمان بالديموقراطية. ويعبر الحزب عن ذلك في العديد من مؤلفاته، فكل هذه الأفكار جزء من مؤامرة، حيث "زينوها للمسلمين وسوَّقوها على أنها لا تخالف الإسلام، حتى اعتبرها بعض المسلمين من الإسلام، كالديموقراطية والحرية والتعددية والاشتراكية، وغيرها، بينما شنعوا على بعض الأفكار الإسلامية ونعتوها بأنها أفكار غير حضارية، ولا تصلح لهذا العصر كالجهاد والحدود..."[30].

وهو ما أكده الحزب في عدد من مؤلفاته التي صدرت باسمه، مثل "الحملة الأمريكية على الإسلام" الذي يذكر الحزب في مقدمته أنه قد "آن أوان المفاصَلة بين الحق والباطل وبين الحياة والموت. فأميركا والغرب الكافر، وحكامكم، ومَن حولهم من سياسيين ومفكرين ورجال اقتصاد وإعلام وغيرهم من المضبوعين بالرأسمالية والمفتونين بطريقتها في العيش، وكل المنادين بالديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان وسياسات السوق في خندق واحد هو خندق الباطل، والواعون المخلِصون من حَمَلة الدعوة الإسلامية ومعهم كل الغيورين على دينهم من أبناء الأمة الإسلامية في خندق الحق"[31].

وهو ما يؤكده أيضاً الشيخ أحمد الداعور في كتابه: "نقض القانون المدني"، والذي يصفه مؤلفه في مقدمته بأنه: "من الأهمية بمكان لأولئك الذين أسَرتْهم أفكار الغرب وأنظمته وتشريعاته، ممن تثقفوا بثقافته، وغُذُّوا بأفكاره، ولا زالوا ينظرون إليه نظرة إكبار- بالرغم من انكشاف واقعه على حقيقته- لرفع الغشاوة عن عقولهم وقلوبهم، حتى يدركوا فساد أفكار الغرب، وفساد أنظمته وتشريعاته- خاصّة التي هي موضع الفخر والاعتزاز عنده- وعفنها، ويدركوا أنّها أفكار كفر، وأنظمة كفر، وتشريعات كفر، تتناقض مع أحكام الإسلام وتشريعاته تناقضاً كلياً"[32].

---

(29) صدرت طبعة كتاب عبد القديم زلوم في سنة 1990.

(30) المصدر السابق، ص8.

(31) حزب التحرير، الحملة الأمريكية على الإسلام، منشورات حزب التحرير، طبعة 1996.

(32) أحمد الداعور، نقض القانون المدني ، منشورات حزب التحرير، ط 3، سنة 1990.

ثانياً: مفهوم الخلافة والخطاب السياسي

وكما أتى مفهوم الخلافة مصمتاً ودوغمائياً، أتت تفاصيله كذلك كما نرى فيما عرفه النبهاني بمشروع الدستور، الذي يحدد مهام دولة الخلافة وأجهزتها المختلفة، الذي أورده ملحقاً في آخر كتابه "نظام الإسلام"، وكذلك كتابه "الدولة الإسلامية"، الذي يمكننا أن نلاحظ عليه غياب ما يعرف في أدبيات السياسة بمفهوم "المواطَنة" كلية، ففي المادة (26) من هذا المشروع يؤكد على أنه لا حق لغير المسلم في انتخاب أو اختيار الخليفة، وفي المادة (34) يؤكد مشروع الدستور على شمولية وتوتاليتارية الدولة، فعلى رغم أن "الأمة هي التي تنصب الخليفة ولكنها لا تملك عزله، متى تم انعقاد بيعته على عقد شرعي"[33]، كما يتأكد هذا الملمح في المادة التالية، حيث تتحد كل السلطات في يد الخليفة، ويغيب مبدأ ما يعرف بالفصل بين السلطات، فحسب نص المادة (35) نجد "الخليفة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات على جميع الدولة، ولا تجوز مخالفتها".

وعلى رغم أن التجارب التاريخية تثبت استعانة عدد من الخلفاء بغير المسلمين في إدارة شؤون الدولة، حتى كان منهم الوزير في الدولة الأموية مثل سرجون الذي كان وزيراً لمعاوية، والوزير والحاجب في الدولتين العباسية والفاطمية، إلا أن حزب التحرير يحرم أي ولايات عامة أو شبه عامة على غير المسلمين، فمعاون التفويض ينبغي أن يكون مسلماً، وكذلك معاون التنفيذ، وأي رجل من بطانة الخليفة، بل تحرم عليهم كذلك عضوية مجلس الأمة عضوية فاعلة، وتقف فقط عند إظهار الشكوى من ظلم الحكام، أو من إساءة تطبيق الإسلام، حسب نص المادتين (101) و(102). وتنص المادة (103) على أن "الشورى حق للمسلمين فحسب، ولا حق لغير المسلمين في الشورى، وأما إبداء الرأي فإنه يجوز لجميع أفراد الرعية مسلمين أو غير مسلمين"[34].

---

(33) النبهاني، الدولة الإسلامية، م. س. ذ. ، ص 255.

(34) المصدر نفسه، ص 270.

وتأتي الدولة في باب الجهاد، أمة حربية وليست أمة دعوة، فبين واجبات أفرادها حسب المادة (56) أن "كل رجل مسلم يبلغ من العمر خمسة عشر عاماً، فرض عليه أن يتدرب على الجندية استعداداً للجهاد، وأما التجنيد فهو فرض على الكفاية". وكل الأمة جيش احتياط حسب المادة (57). وهذه الشمولية تمتد حتى في القضاء الذي مقصده تحقيق العدالة حيث لا توجد محاكم استئناف حسب نص المادة (74).

وهذا الدستور يرى أن الأصل في عمل المرأة "أنها أم أو مربية وهي عِرض يجب أن يُصان"، وكذلك يمنع الاختلاط بينها وبين الرجل في أي مكان حسب المادتين (108)، (109).

ومن عجائب هذا الدستور في موقفه من سياسة التعليم تأكيده في المادة (165) على أن "يكون الأساس الذي يقوم عليه منهج التعليم هو العقيدة الإسلامية"، ثم يؤكد في المادة (172) على وحدانية منهاج التعليم هذا "حيث لا يسمح بمنهاج غير منهاج الدولة، ولا تمنع المدارس الأهلية ما دامت مقيدة بمنهاج الدولة، قائمة على أساس خطة التعليم، متحققة فيها سياسة التعليم وغايته". ويؤكد على "ألا تختص بطائفة أو دين أو مذهب أو عنصر أو لون". ألا يعني ذلك أن الطوائف والأقليات الدينية الأخرى ستضطر لتدريس منهج قائم بالأساس الصريح على العقيدة الإسلامية حسب هذا الدستور؟

وفي مثل دولة الخلافة هذه تكون المعارضة ممنوعة، فجزء من مهمة الدولة حسب المادة (180) "الجرأة في كشف جرائم الدول، وبيان خطر السياسات الزائفة، وفضح المؤامرات الخبيثة، وتحطيم الشخصيات المضللة، هو من أهم الأساليب السياسية". وإذن فمنطق الصراع الخارجي والداخلي وهاجس المؤامرة يوجه كل توجهات دولة الخلافة الحديثة التي يبشر بها حزب التحرير.

ويرفض دستور هذه الدولة المنظمات الدولية حسب مادته (186) التي تنص على أن "المنظمات التي تقوم على غير أساس الإسلام، أو تطبيق أحكام غير أحكام الإسلام، ولا يجوز

للدولة أن تشترك فيها، وذلك كالمنظمات الدولية مثل هيئة الأمم، ومحكمة العدل الدولية، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، وكالمنظمات الإقليمية مثل الجامعة العربية"[35].

فهذه الدولة في صراع مع العالم، وترفض كل أسسه ومؤسساته، ومن العجيب أنها لا تطرح بدائل على مستوى الفكر أو الواقع لمثل هذا العالم، ولكن تحاكم الآخرين متى تعاطوا معه. ومن هنا كان موقف الحزب العنيف من "اتفاق مكة" الذي تم بين حركتي "حماس" و"فتح" تحت رعاية من الملك عبدالله بن عبدالعزيز خادم الحرمين الشريفين، فقد سماه الحزب في بيانه الصادر في 9 فبراير/ شباط سنة 2007 بعنوان رئيسي هو "الاتفاق الكارثة" وعنوان فرعي هو "إعلانُ فتح وحماس الالتزامَ بقرارات القمم العربية والاحترامَ للقرارت الدولية ولاتفاقيات المنظمة، وكل هذه تعترف بدولة يهود"، هذا الاتفاق الذي كان حقناً لدماء الأشقاء في فلسطين، ولم يتحفظ تجاهه ويرفضه سوى حزب التحرير وتنظيم "القاعدة" ممثلاً في خطاب لأيمن الظواهري، استخدم المنطق والخطاب نفسهما، فحزب التحرير رأى أن "التوقيع على الاتفاق المذكور هو كارثة" وذلك لثلاثة أسباب رئيسية ذكرها في سياق اعتراضه على الاتفاقية هي:

1 – أنها وُقِّعت في الشهر الحرام وفي البلد الحرام.
2 – أَنْ صنعوا لها عمليةَ (إخراج) بتصعيد اقتتال أهل السلطة وأهل الحكومة، وسفك الدماء البريئة لإدخال الرعب في قلوب أهل فلسطين ليقبلوا بالاتفاق الكارثة حقناً للدماء.
3 – أَنْ هذا الإقرار والاعتراف بدولة يهود، جاء في الوقت الذي هي فيه تصعِّد إجرامها في حفريات المسجد الأقصى وقضمه بالتدريج على مرأى ومسمع من الحكام والسلطة. وبدلاً من تحريك الجيوش لنصرة الأقصى يوقِّعون الاتفاقيات التي تنص على «الالتزام والاحترام» بقرارات تُقِرُّ كيان يهود المغتصب للأقصى، المرتكب للمجازر فيه!.

(35) المصدر نفسه، ص287.

هكذا تتبدى الأسس الإيديولوجية لمفهوم الخلافة ونموذجها في خطاب وتوجهات حزب التحرير من قضية تجاهل أصلها وهو وقف الصراع بين الأشقاء، الذي لم يقف ليقرأه فقط قراءة شمولية تقوم على هاجس المؤامرة، وعلى رفض أي حوار يعترف بالآخر، على رغم أن وجوده حقيقة، وقبل كل ذلك يتجاهل إمكانياته وقدراته الذاتية.

فهذه الأسس التي شكلت مفهوم الحزب للخلافة تشكل كذلك المواقف السياسية التي يتخذها من الأحداث السياسية المختلفة، ففي بيان للحزب تجاه القمة العربية التاسعة عشرة التي عقدت في الرياض في 29 مارس/ آذار سنة 2007 نجد الحزب يلحُّ في اتهام القمة- التي تعتبر الأهم بين القمم العربية خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة بما استطاعته من جمع الكلمة وتحقيق قدر عالٍ من الوفاق في الموقف السياسي العربي من حل القضية الفلسطينية، ووضع الكرة في الملعب الإسرائيلي، وتشكيل لجنة متابعة لتفعيل القضية دولياً- يصفها بأنها صنيعة أمريكية، حيث أتى البيان مؤكداً على أن "أميركا (تَعْقِدُ) مؤتمر القمة العربي في الرياض! للإجهاز على قضايا المسلمين وبخاصة فلسطين".

إن استقراء مواقف الحزب من أي أزمة عربية أو إسلامية، سواء تجلى هذا الموقف في نشرات ولاياته أو إمارته العامة، تأتي رهاناً على أمرين لا ثالث لهما، أولهما أن هناك مؤامرة حيث كل الحكومات العربية "صنائع غربية"، وبالتالي يكون ما تقوم به جزءاً من مؤامرة خارجية على الإسلام والمسلمين، والثاني أنه لا حل إلا بالخلافة وإقامة الدولة الإسلامية التي يرومها الحزب.

نظريات الدولة الإسلامية والواقع المعاصر حزب التحرير كحالة دراسية

سهى الفاروقي(*)

ترجمة: د. مازن النجار(**)

لأجل دراسة واستكشاف العلاقة بين نظريات الدولة الإسلامية وبين الواقع المعاصر، تركز هذه الدراسة على نموذج الدولة الإسلامية، كما طرحه الشيخ تقي الدين النبهاني، رحمه الله، (1909– 1977).

وتعرض هذه الدراسة آراء النبهاني المتعلقة بالدولة ونموذج الدولة الإسلامية الذي يقدمه. ويبيّن العرض أن هذا النموذج، على رغم أنه قُدم كمُعارض، أو بالأحرى كنقيض للواقع السياسي المعاصر، إلا أنه قد تعاطى ضمنياً في نواحٍ عديدة مع نماذج وفرضيات مستنبطة من هذا الواقع.

(*) أستاذ بمعهد الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إكستر البريطانية.

(**) المدير التنفيذي لمركز دراسات الإسلام والعالم في واشنطن سابقا.

يُعرف النبهاني كعالم شرع وقاضٍ، وأصله من قرية اجزم بقضاء مدينة حيفا في شمال فلسطين، كما أنه يُعرف بوجه خاص كمنظِّر، ومؤسس لـ"حزب التحرير" الإسلامي.

تأسس هذا الحزب في مدينة القدس عام 1953. وقدم نفسه كحزب سياسي يتخذ من الإسلام إيديولوجية له، ويسعى لإحياء وتجديد العالم العربي والإسلامي وتطهيره من آثار الاستعمار، ولاستئناف الحياة الإسلامية فيه. ولتحقيق هذا الهدف، نادى الحزب بإعادة الخلافة الإسلامية، الرمز العريق لقوة الإسلام وعالميته، بعد إزالة النظم القائمة في واحد أو أكثر من الأقطار العربية. وتقوم دولة الخلافة الناشئة بتطبيق الإسلام ونشره، ليشمل سائر أجزاء العالم الإسلامي، وما وراءه.

يضم الحزب راهناً مجموعة فاعلة وملتزمة وحيوية من الأعضاء، وتنتشر في معظم أقطار العالم الإسلامي وبعض أجزاء أوروبا وأميركا الشمالية. وشهد التاريخ السياسي للحزب مشاركة في الانتخابات البرلمانية (الأردنية عامي 1954 و1956)، ومحاولات انقلابية فاشلة (على سبيل المثال، الأردن 1968)، وجهوداً ناجحة لنشر آرائه وأفكاره، وكسب تعاطف شعبي وجماهيري بمواجهة حظر شامل ضده.

ويبدو أن النبهاني على رغم رفضه الجلي للنظام السياسي الجديد في شرق أوسط ما بعد الحرب العالمية والذي تبدى بنظم حدودية حديثة ودول قومية [1]، فإن النموذج الإسلامي الأصيل للدولة والحكومة عند النبهاني، يستند في جوانب محددة على أنساق وفرضيات الدولة القومية الحديثة، وما يتصل بها من مفاهيم وممارسات سياسية حديثة [2].

---

(1) بتعبير أدق "الدول التي أوجدها الاستعمار"، أنظر على سبيل المثال:

Roger Owen, State Power and Politics in Modern Middle East, (London/ New York: Routledge 1992)

(2) يستند الطرح هنا على مفاهيم طورها سامي زبيدة في:

Sami Zubaida, Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in Middle East, (London/ NewYork: Routledge, 1989), pp38- 55, 121- 181.

الشرعية والدولة والدستور

يرى النبهاني في الدولة خادماً دائماً للشريعة وأداة لها[3]. وبدونها لا يمكن للشريعة أن تحتل مكانها الصحيح على رأس التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي في الجماعة. وعلى رغم تسليمه بوجود حالات إساءة وانحراف عن تطبيق الشريعة، يرى النبهاني أنها طُبقت في المجتمع الإسلامي تطبيقاً "شاملاً وعاماً"[4] طيلة وجود "الدولة الإسلامية"، أي حتى عام 1924. ويرفض النبهاني الجدل حول مسألة: هل الدولة جزء جوهري من الإسلام؟ بتأكيد بسيط أن الأمر بدهي بذاته، ويعزو الخلاف بين المسلمين حول هذا الأمر إلى حملة استعمارية، هدفت إلى إقناعهم بأنه: "لم تكن للإسلام دولة، وإنما كانت له دولة دينية روحية،...، وأنه لابد من فصل الدين عن الدولة، حتى ينجحوا، لأن الدين والدولة أمران مختلفان"[5].

يؤكد النبهاني على أن نظاماً تشريعياً يجب أن يعد مسبقاً حتى تتمكن الدولة، حال قيامها، من تطبيق الشريعة. وحسب هذه الفكرة، فقد نشَر عام 1953 دستوراً مفصلاً للدولة[6]، مكوناً من 182 مادة، تحدد نظماً سياسية واقتصادية واجتماعية وسياسات تعليمية وخارجية[7]. وأرفق مع هذا هيكلاً مفصلاً للقوانين الأخرى للدولة. وعلى النقيض من أولئك

---

(3) تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ط2، من منشورات حزب التحرير الإسلامي- القدس، (بيروت: دار الكشاف، يوليو/ تموز 1953)، ص10.

(4)حزب التحرير، (بدون ناشر، مايو/ أيار 1985) ص48؛ محمد محمد إسماعيل، الفكر الإسلامي، (بيروت: مكتبة الوعي، 1985)، ص39 و78-82؛ نشرة حزبية، صدرت في 17 نيسان/ أبريل 1985، معنونة بالآية 52 من سورة المائدة؛ تقي الدين النبهاني؛ نظام الإسلام، ط5، (القدس: من منشورات حزب التحرير، 1952)، ص 40 - 44، 47 - 50.

(5) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 2، 6.

(6) على رغم أنه يجيز استعمال مصطلحات غربية كالدستور والقانون ضمن سياق إسلامي، إلا أنه يؤكد على الفرق الجوهري بين مصادر هذه المصطلحات في الفكرين السياسي الإسلامي من جهة، والسياسي الديمقراطي الغربي من جهة ثانية. راجع النبهاني. نظام الإسلام، مصدر سابق، ص 75 - 77.

(7) أنظر: النبهاني، نظام الإسلام، مصدر سابق، ص 80 - 113. وأيضاً: دستور حزب التحرير المقدم إلى الحكومة في بيروت، 23 نسيان/ أبريل 1959. يلاحظ هنا أن نص هذا الدستور قد أدخلت عليه تعديلات، والنسخة المعدلة منشورة في "مذكرة من حزب التحرير حول الدستور الإيراني"، وجهت لآية الله الخميني في 30 آب/ أغسطس 1979، ص 55 - 109. والإحالات إلى الدستور في هذه الدراسة هي إلى هذه النسخة المعدلة والمكونة من 187 مادة.

الذين يقصرون التقنين الإسلامي التشريعي على المصادر الإسلامية والنظم المنبثقة عنها مباشرة[8]، فإن النبهاني يرى أن القوانين المتعلقة بالأساليب، كتلك المتعلقة كلياً بالإدارة[9]، يمكن تبنيها من مصادر أخرى. وهذا فرق مُهمٌّ سنعود إليه لاحقاً[10].

يحتِّم النبهاني على الدولة تبني أحكام شرعية شاملة، وذلك لمنع الفوضى الناجمة عن إشكاليات التقليد التي قد تؤدي إلى تعارضات في تطبيق الشريعة. وعلى رغم أن دولة الإسلام التاريخية، مع بعض الحالات الاستثنائية، قد تبنت فقط التشريعات المتعلقة بوحدة الحكم والتشريع والإدارة، وذلك لتشجيع الاجتهاد بين الولاة والقضاة، فإن النبهاني يحذر من أن ندرة المجتهدين المعاصرين، ووجود جهل عام بالإسلام يجعلان مثل هذه الممارسة غير واردة[11].

يعتبر النبهاني دستوره المقترح وثيقة إسلامية أصيلة، باعتبار أن مواده قد استنبطت من كتب الأحكام الإسلامية حصراً. وتشتمل هذه الكتب على أحكام شرعية شاملة أو مبادئ قانونية عامة، تم تبنيها من قبل أحد المجتهدين المعتبَرين. أو أنها استمدت مباشرة من مصادر التشريع المعتمدة من قبل الحزب عبر اجتهاد المؤلف الخاص. ولذا فإنها نموذج خالص التجريد، يقترن برفض عنيد للأوضاع القائمة. بل يصرح النبهاني بأن الدستور قد أُعد بدون "الأخذ بعين الاعتبار الظروف السيئة التي تعيشها الشعوب الإسلامية، أو الأوضاع التي تحياها الأمم الأخرى أو الأنظمة غير الإسلامية"[12].

(8) أنظر على سبيل المثال: عبدالرحمن المالكي، نظام العقوبات، (بدون ناشر، 1965)؛ أحمد الداعور، إحكام البينات، (بيروت: مطابع الغندور، 1965).

(9) الأسلوب هو "طريقة معينة لتنفيذ أمر ما". أنظر: تقي الدين النبهاني، التفكير، (بدون ناشر، آذار/ مارس 1972)، ص 10، 90، 92 - 93.

(10) مفاهيم حزب التحرير، ط2، من منشورات حزب التحرير– القدس، (بيروت: مطابع الاستقلال، 1952)، ص45؛ النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص10؛ ونظام الإسلام، مصدر سابق، ص 78 - 79.

(11) النبهاني، نظام الإسلام، مصدر سابق، ص 77-78؛ المالكي، نظام العقوبات، مصدر سابق، ص 194 - 196.

(12) مفاهيم حزب التحرير، مصدر سابق، ص 45.

الخلافة: الحكومة الإسلامية الأصيلة

يفصّل القسم الثاني من الدستور النظام السياسي المتصور للدولة الإسلامية[13]، فيرى النبهاني أن الدستور، إلى جانب إبرازه للاكتفاء الذاتي للإسلام، يقدم خططاً كاملة لحكومة إسلامية متميزة، وأن القرآن والحديث النبوي يصفان بدقة صياغة هذه الحكومة. وفي معرض دحضه لتأثيرات الحملة الاستعمارية الهادفة لترويج فكرة أن الإسلام لا يشترط شكلاً محدداً للحكومة[14]، يرى النبهاني أيضاً أن النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، قد أتمّ بنفسه جهاز الحكومة الداخلي، مخلفاً بذلك نموذجاً لا مجال للشك فيه، وتوطد لاحقاً في الشريعة[15].

كان اهتمامه الأساسي، في إعادة بناء هذا النموذج في دولة معاصرة، هو استعادة صيغته الأصلية خالية من أية تأثيرات دخيلة، فقد كان النبهاني قلقاً، على وجه الخصوص، من أن المجتمعات الإسلامية قد اعتادت على "النظم السياسية الكافرة"، مما يمكن أن يقودها دون دراية أو علم، إلى تصور الحكم الإسلامي ضمن هذه النظم. لهذا يقول: "فمن الضروري أن نتغلب على ما ألفناه من أنواع الحكم، ونرتفع عن الواقع وعن جميع أنظمة الحكم الموجودة في العالم، ونختار الحكم الإسلامي نظاماً متميزاً في الحكم، ولا نحاول أن نوازيه بباقي أنظمة الحكم، ونفسره حسب رغبتنا ليطابق أو يشابه غيره"[16].

---

(13) يرى فهمي جدعان أن هذا النموذج "يتفق مع أغلب" آراء عبدالقادر عودة، أحد أهم منظري "الإخوان المسلمين" السياسيين، وهو مؤلف كتاب "الإسلام وأوضاعنا السياسية"، الصادر عام 1951. ويعتبر جدعان أطروحات النبهاني "أحسن تعريفاً، وأكثر انسجاماً، وواضحة، وكاملة وجذرية"، مقارنة مع أطروحات عودة. راجع:

Fahmi Jadaane, "Nations of the State in Contemporary Arab- Islamic Writings", in Ghassan Salame (ed.), The Foundations of the Arab State, (Kent: Croom Helm, 1987), pp. 132- 133.

وعلى رغم التشابه الواضح بين النموذجين، تجدر الإشارة إلى الفروقات المهمة في التفاصيل، كقضية الشورى على سبيل المثال، أنظر: المصدر السابق، ص 127، والمصدر التالي أدناه.

(14) بيان حزب التحرير بعنوان: الديموقراطية نظام كفر، 25 حزيران/ يونيو 1965.

(15) حزب التحرير، مصدر سابق، ص 10، 66؛ تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ط2، (القدس: منشورات حزب التحرير، 1952)، ص 92 - 95.

(16) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 9.

ولإنجاز هذا الأمر، يصر النبهاني على رفض المصطلحات الغربية حيثما تضمنت هذه أية تصنيفات تتناقض مع مفهومه لـ"النظام السياسي الإسلامي المتميز". ويشمل ذلك مصطلحات مثل رئيس ووزير وجمهورية وملكية، وغيرها[17]. وحسب النبهاني، فإن نظام الحكم الإسلامي الأصيل والوحيد هو "الخلافة"[18]، ويرى أن هذا النظام يشير إلى أمر إلهي تام ونظام نهائي التفصيل، يتمثل عموماً في خلافة العهد الإسلامي الأول[19]، وينادي بإعادة إحياء هذه الخلافة كاملة مع مؤسساتها وفعالياتها التقليدية المرافقة لها. ويتضمن هذا على سبيل المثال، الوكيل الشرعي، حكام الولايات والأقاليم، وهيئة تشريعية مكونة من أشخاص القاضي والمحتسب وقاضي المظالم.

إن ولع النبهاني بالدفاع عن تفرد النموذج الإسلامي وكفايته الذاتية، إلى جانب استحواذ مسألة الأصالة عليه، قد اضطراه إلى تبنٍّ تقليدي غير متبصّر لصياغات متعارضة تاريخياً في خطابه القوي والرافض، بسذاجة أحياناً، للواقع السياسي المعاصر. ويجوز القول إن هذا الرفض قد وُجه تحديداً ضد مفاهيم القومية، والدولة القومية، وكذا الديموقراطية.

رفض الديموقراطية

يرفض النبهاني الديموقراطية كنظام كفر يستند في أساسه الفلسفي على أسس

---

(17) المصدر نفسه، ص 30، 105 - 108، قارن بموقف سيد قطب في هذا المجال:

.Yousef M. Choueiri, Islamic Fundamentalism, (London: Pinter, 1990), p.113

(18) لقد أصحبت "الخلافة" علماً على دعوة حزب التحرير، أنظر مثلاً النشرة الحزبية المعنونة: "نص الإجابة على رسالة أحد الشباب". 31 مارس/ آذار 1983، ص 2. وأنظر أيضاً مجلة "الفجر" التي يصدرها الحزب في لندن، ع 16، نيسان/ أبريل 1990، ص 8. وعلى رغم أن إعادة الخلافة تقف نظرياً في مقدمة برنامج جماعة "الإخوان المسلمين"، إلا أن ثمة فرقاً نسبياً بين الجماعتين حول هذه القضية، أنظر:

Richard Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, (London: OUP, 1969), pp. 234- 235.

(19) على العكس من ذلك، فإن العديد من المنظّرين السياسيين الإسلاميين يؤكدون أن المصطلح لا يدل على نظام محدد للحكومة، وإنما أصبح مجرد رمز للحكومة في الدولة التاريخية. أنظر على سبيل المثال:

Muhammad S. El-Awa, On the Political System of the Islamic State, (Indianapolis: American Trust Publications, 1980), p. 64.

مناقضة للإسلام. فالسيادة- حسب الإسلام- هي للشرع وليست للشعب[20]. وفي رفضه لمنطق الإصلاح الإسلامي التبريري، يؤكد النبهاني على الفرق بين مفهوم الديموقراطية وبين مفهوم الشورى التي يردها إلى محتواها الإسلامي الأصلي[21]. وعلى هذا الأساس، يصر على أن الشورى ليست مبدأً من مبادئ الحكومة الإسلامية، وليس لها ما تقرره بخصوص الحكم بحد ذاته، بل إن دورها لا يتعدى استطلاع مختلف الآراء. وبناء على الآية 159 من سورة "آل عمران".. ﴿وشاورهم بالأمر فاذا عزمت فتوكل على الله﴾، فإن النبهاني يرى أن الشورى معلمة (أمر مرغوب فيه)، لكنها غير ملزمة للخليفة. وإذا لم يقم الخليفة بتطبيقها فهو مقصِّر شرعياً، لكن حكمه يبقى إسلامياً[22]. وعلى رغم ذلك، يؤكد النبهاني على أن الخليفة ملزم بالرجوع إلى رعيته في الأمور التي تهمهم وتجب فيها المشورة[23].

يُلقي اهتمام النبهاني بتأكيد الفجوة الواسعة بين الإسلام والديموقراطية ظلاله على جوانب من نموذج الدولة الإسلامية لديه. فهو مثلاً يستثني عامة المسلمين من عملية

---

(20)- أنظر دستور الحزب للدولة الإسلامية، المادة 22؛ "مذكرة من حزب التحرير حول الدستور الإيراني"، ص 12، 21 - 22، 30 - 31، 37 - 42، 44 - 47. وهذه المذكرة هي مقارنة بين نظامي الحكم الإسلامي والديمقراطي (الجمهوري) الذي يتمثل في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وتلقي المقارنة الأضواء على تعارضاتهما الأساسية.

(21) أوَّلَ الإصلاحيون الإسلاميون مصطلح الشورى بصورة تضفي الشرعية على تبني الحكم الدستوري والبرلماني، وقد قُبل هذا التفسير الحداثي لاحقاً من قبل جماعة "الإخوان المسلمين". أنظر:

Yousef M. Choueiri, Islamic Fundamentalism, Op. cit., p. 33; Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, Op. cit., pp. 247- 248.

وللاطلاع على تعليقات حول الفرق بين الشورى والديموقراطية، أنظر:

Bassam Tibi, "Islam and Modern European Ideologies", International Journal of Middle East Studies, 18 (1986), p.16.

(22) بيان حزبي بعنوان: الديموقراطية نظام كفر، 25 يونيو/ حزيران 1965؛ وبيان حزبي آخر بعنوان: الشورى في الإسلام، 14 مارس/ آذار 1961؛ حديث الصيام، (الرام: مطبعة الرسالة، د. ت)، ص 180؛ النبهاني، نظام الإسلام، مصدر سابق، ص 44. وهذا الرأي يتعارض مع توجه سائد في الفكر الإسلامي المعاصر يرى أن الشورى هي العمود الأول في الحكومة الإسلامية، أنظر مثلاً:

Ismail R. al-Faruqi, "The Islamic Critique of the Status Quo of Muslim Society" in B. Freyer Stowasser, The Islamic Impulse, (London: Croom Helm, 1987), p.229; Muhammad Shafiq, “Basic Principles of Islamic Government”, Islamic Studies, 22 (1983), p. 32, Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, Op. cit., pp. 247- 248

(23) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 16، 26، 28. للاطلاع على مناقشة لآرائه المتعلقة بالفرق بين الشورى الملزمة والمشورة غير الملزمة، أنظر: نشرة حزب التحرير الإسلامي، الشورى في الإسلام، 14 آذار/ مارس 1961؛ تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، ثلاثة أجزاء، ط2 (القدس: منشورات حزب التحرير الإسلامي، 1953) ج1، ص 207 – 221. وللاطلاع على أمثلة لقضايا تستوعب الشورى، أنظر المادة "107 "1" أ" من دستور الحزب للدولة الإسلامية، وتظهر في هذه المادة قائمة محددة ومثيرة للانتباه من القضايا، والناجمة جزئياً عن اشتراط توفر قدر كافٍ من المعرفة كمعيار لعملية المشورة.

التشريع، فهي عنده امتياز محصور في الخليفة[24]. وقد يجدر فهم شدة رفضه للديمقراطية، في ضوء قناعته بأن التجارب الديموقراطية التي نشأت في عهد دول ما بعد الاستعمار، كانت جزءاً من استراتيجية الاستعمار الجديد لمواصلة السيطرة على المنطقة[25]. كما تعكس خيبة الأمل في الديموقراطية البرلمانية التي ميزت جيل ما بين الحربين. وبالرجوع إلى عام 1953، كان النبهاني قد شدد على أن "النظام الديموقراطي كنظام حكم من حيث هو، قد أعلن إفلاسه في العالم"[26].

رفض مفهوم الدولة القومية

يَسِم رفض النبهاني لمفهوم الدولة القومية جوانب أخرى من نموذجه للدولة. فالدستور المقترح للدولة الإسلامية مثلاً يؤكد على أن تمتنع الدولة الإسلامية النواة–حين تقوم في واحدة أو أكثر من الدول العربية– عن إقامة أي علاقات خارجية مع باقي أقطار العالم الإسلامي، وأن تمتنع كذلك عن تبادل الدبلوماسيين أو إقامة الاتفاقات مع هذه الدول [27]. وهذا رفض واضح لهذه الدول الخارجة، وإنكار لحدودها الجغرافية. والحقيقة

---

(24) إن آراء مجلس الأمة المنتخب والمتعلقة بالأحكام الشرعية التي يتبناها الخليفة هي بالتالي غير ملزمة له. أنظر: دستور الدولة الإسلامية المقترح من قبل الحزب، مادة "107 "3"؛ مذكرة حزب التحرير الإسلامي حول الدستور الإيراني، ص 29 - 32. وعلى الضد من ذلك، يوجد اتجاه بارز بين المنظرين الإسلاميين المعاصرين يوصى بإجراء التشريع من خلال الإجماع، الذي يمكن الوصول إليه باستخدام الشورى، موجباً بهذا مشاركة في صلاحية التشريع بين رئيس الدولة وبين الهيئة المنتخبة الممثلة للشعب. وبناء عليه، فإن مصطلحي "مجلس الشورى" و"الهيئة التشريعية" يَستخدمان تبادلياً باستمرار. أنظر على سبيل المثال:

Farooq Hassan, The Concept of State and Law in Islam, (Lanham: University of America Press.، Inc, 1981) p.82;

Peretz, Moench & Mohsen, Islam: Legacy of the Past, Challenge of the Future, (NY: North River Press, 1984) p. 28.

يوصي عبدالقادر عودة بالتعاون بين رأس الدولة وأهل الشورى في عملية التشريع. ويماثله المودودي الذي ينادي بـ"هيئة استشارية" تتمتع بصلاحيات التشريع، أنظر:

Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, Op. cit., p. 248; J. Esposito, Islam and Politics, 3rd Ed., (NY: Syracuse University Press, 19914), p. 147.

(25) حزب التحرير، مصدر سابق، ص 59-60؛ نشرة حزبية بعنوان: خطوط عريضة، 18 أيار/ مايو 1976؛ نشرة سؤال وجواب، 5 شباط/ فبراير 1969؛ نشرة بعنوان: الديموقراطية كفر ولا نرضي عن الإسلام بديلاً، أيار/ مايو 1960؛ نشرة بعنوان: الديموقراطية نظام كفر، 25 حزيران/ يونيو 1965. أنظر أيضاً: حافظ صالح، الديموقراطية وحكم الإسلام فيها، (بيروت: دار النهضة الإسلامية، 1988)، ص 75 - 83. ويمثل الكتاب الأخير موقف الحزب، كما يعتبره الحزب إحدى أدبياته.

(26) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 9.

(27) أنظر المادة "185 (1)" من الدستور المقترح. وأنظر أيضاً: مذكرة حزب التحرير الإسلامي حول الدستور الإيراني، ص 41. وفيها ينقد الحزب الدستور الإيراني من هذا المنطلق.

أن هذه الدول قد شُجبت دوماً باعتبارها "كيانات كرتونية". وإمعاناً في رفض الحدود الجغرافية القائمة لهذه الدول، قسَّم الحزب مجال نشاطه الحزبي والدولة الإسلامية المأمولة إلى أقسام إدارية، تعتمد المدن أساساً للتقسيم (مثلاً: ولاية بغداد، ولاية الموصل... وهكذا). وأخيراً، فإن تعزيز فكرة الخلافة، الرمز القديم للوحدة الإسلامية، هو بحد ذاته إنكار ضمني لشرعية الدولة القومية الحديثة[28].

ولختم هذا البحث في موقف النبهاني من مفهومي الديموقراطية والدولة القومية الحديثة، تجدر الإشارة إلى أنه في عام 1979 اعتبرت قيادة "حزب التحرير الإسلامي" دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية دستوراً غير إسلامي، على أساس أن الدستور الإيراني قد استلهم مفهومي الديموقراطية والقومية الإيرانية[29].

كان ما سبق، تفصيلاً لرفض النبهاني الصريح للواقع السياسي المعاصر، وعرضاً للخطوط الأساسية لأطروحته حول النموذج الإسلامي الأصيل للحكم، والذي يرى أنه يتجاوز ذلك الواقع، وفيما يلي تقويم نقدي مختصر لهذا النموذج، يتبعه إثبات أن جوانب منه تستند ضمنياً إلى أفكار ومفاهيم الدولة والسياسة الحديثتين.

قراءة نقدية لنموذج الدولة عند النبهاني

بداية، تجدر الإشارة إلى أن النبهاني، في استنباطه للنموذج الأصلي للحكومة الإسلامية، يعتمد كثيراً على نظريات السياسة الشرعية في المصادر السُّنية التقليدية حول الخلافة، مثل كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي، وكتاب "السياسة الشرعية" لابن

(28) أنظر: القانون الإداري لحزب التحرير الإسلامي، (القدس: 1953)؛ نشرة حزبية بعنوان: قانون الانتخابات للجان الولايات، نيسان/ أبريل 1960، ص 1. والأمثلة هنا أوردها مسؤول حزبي قيادي خلال مقابلة معه في عمان (الأردن)، نيسان/ أبريل 1992.

(29) مذكرة حزب التحرير الإسلامي حول الدستور الإيراني، مصدر سابق، ص 8-11. لقد وصل الحزب في هذه المسألة إلى استنتاج مشابه لقناعات سامي زبيدة. أنظر:

Sami Zubaida, Islam, the People and the State, Op. cit., pp. 172 - 179 .

تيمية[30]، دون إغفال حقيقة أن هذه النظريات كانت قد تشكلت في أغلب الأحيان، لتبرير الأوضاع التاريخية التي كانت قائمة آنذاك. كما كانت أيضاً مشروعاً للتوفيق بين حقائق سياسية قائمة من جهة، وبين الشريعة من جهة أخرى[31]. ونادراً ما يتناول النبهاني التاريخ السياسي للإسلام بأسلوب نقدي فاحص، أو يُموْضع آراء الفقهاء التقليديين، فيردها إلى سياقاتها ودلالاتها التاريخية أو وظائفها البراغماتية.

ويوضح هذه الفكرة مثالان؛ يتعلق الأول بقضية عزل الخليفة وبالذات دور محكمة المظالم في ذلك. فخلافاً للتطبيق الإسلامي في العهود الأولى، يوصي النبهاني بأن يفوض الخليفة بصورة دائمة قضايا المظالم الحساسة لجهاز مميز ومستقل بذاته من القضاة[32]. وله حق عزل الخليفة، إذا توافرت الأسباب الشرعية لذلك[33].

ولضمان فعالية هذه المحكمة، يصر النبهاني على أن يُحرَم الخليفة من حق عزل قضاتها، فلا يستطيع والحالة هذه حل المحكمة أو عزل قضاتها إذا اكتشف أنها على وشك عزله. ويلاحظ النبهاني أن الفقهاء التقليديين، ومن ضمنهم الماوردي، لم يطرحوا هذا الدور لمحكمة المظالم. ومن الواضح تماماً، أن أطروحات النبهاني تعوض النقص في النظرية التقليدية بهذا الخصوص؛ وتعمل على ضبط نفوذ وصلاحيات الخليفة، وتكبح جماح حاكميته المطلقة[34].

---

(30) هذه الكتب مدرجة في قائمة المصادر والمراجع لكتاب النبهاني "نظام الحكم في الإسلام".

(31) Lambton, "Khalifa", The Encyclopedia of Islam, 2nd Ed., (Leiden: Brill, 1979), p. 948; H.A.R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, (NJ: Princeton University Press, 1962), p. 162.

وقد اعتمد النبهاني بكثافة على كتاب الماوردي، الأحكام السلطانية، الذي يعد من أكثر المصادر قبولاً في شرح النظرية السياسية السُّنية. أنظر أيضاً:

E.I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline, (Cambridge: CUP, 1962, reprint), p. 27; Q. Khan, Al-Mawardi's Theory of the State, (Lahore: Islamic Book Foundation, 1983), pp. 23, 38 - 39 .

(32) قارن مع:

E. Tyan, "Judicial Organization", in M. Khadduri & H.J. Leibesny (eds.), Law in the Middle East, Vol. 1, (Origin and Development of Islamic Law), (Washington: The Middle East Institute, 1958), p. 266.

(33) أنظر: دستور الدولة الإسلامية، مصدر سابق، المادة 40.

(34) أنظر: النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 90، 94 - 96.

أما المثال الثاني، فيتعلق بمدى السلطة التي يتمتع بها حاكم الإقليم. فبينما لا يبدي النبهاني وعياً بالمخاطر الكامنة، والتي يمكن أن تنجم تلقائياً عن وجود سلطة كاملة منوطة بمساعدي الخليفة المباشرين[35]؛ فإنه يوصي بأن تقيد الدولة صلاحيات ولاة الأقاليم إلى مستوى الولاية الخاصة التي تحصر في الشؤون الخاصة بالإقليم المعين فقط؛ بدلاً من الولاية العامة التي تعطي الولاة صلاحيات شاملة في الولاية. وذلك للحيلولة دون النزوع إلى استقلال الولايات أو حصولها على سيادة مستقلة. ومراعاة لدروس التاريخ، فإنه ينصح السلطة المركزية بالمراقبة الدائمة لولاة الأقاليم، وأن تمنع استمرارهم في مناصبهم لفترة طويلة، دون مبررات معقولة[36]. على أي حال، يجوز القول عموماً إن مؤسسات وممارسات الخلافة التاريخية قد انتزعت لدى النبهاني من سياقها التاريخي، وعولجت كنماذج أبدية (لا تاريخية) عالمية[37].

ونتيجة لذلك، فقد تم تجاهل حقيقة أن مؤسسات بعينها قد استحدثت لمواءمة ظروف اجتماعية– تاريخية محددة. كما يلاحظ ذلك الميل لاكتشاف وإحياء نماذج تعكس الحياة الاجتماعية– الاقتصادية لمجتمعات أقل تعقيداً بكثير مما هو عليه الأمر في الوقت الراهن[38]، وعلى أية حال، يمكن تبيان أن جوانب بعينها من نموذج النبهاني للدولة تفرض

---

(35) أنظر: دستور الدولة الإسلامية، مصدر سابق، المواد 41 - 47.

(36) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 66 - 79.

(37) إن مركز المعاون المشار إليه أعلاه هو مسألة قائمة بذاتها، فلامبتون مثلاً يشير إلى أن الفقهاء فرقوا بين مركز وزارة التفويض، أو الوزارة المطلقة العامة، وبين وزارة التنفيذ، في محاولة منهم للإبقاء على المسؤولين الحكوميين الذين تجاوزوا في إدارتهم صلاحيات ومركز الخليفة داخل المحتوى النظري للحكومة الإسلامية. أنظر:

A.K.S. Lambton, State and Government in Medieval Islam (An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists), (Oxford: OUP, 1981), pp. 95 -96 .

(38) قارن مع:

Abdul-Hamid A. Abu-Sulayman, Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought, (Herndon: I.I.I.T., VA., 1987), p. 58.

وقارن أيضاً مع آراء "الإخوان المسلمين" وسيد قطب وآية الله الخميني بهذا الصدد، وكلهم جعل مجالات للاحتياجات والظروف المستجدة للعصر الحاضر. أنظر:

Abdul-Hamid A. Abu-Sulayman, Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought, (Herndon: I.I.I.T., VA., 1987), p. 58.

J. Esposito, Islam and Politics, Op. cit., pp. 140- 141; Farhang Rajaee, Islamic Values and Worldview: Khomeyni on Man, the State and International Politics, Vol. XIII (Lanham: University Press of America, 1983), pp. 57 - 58 .

صياغات ومعالجات سياسية مرتبطة دون جدال بالدولة القومية الحديثة، وبالمجالات السياسية التي نجمت عنها. وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

اقتباس صياغات ومعالجات سياسية حديثة

سيتم التركيز هنا على ثلاثة معالم من نموذج الدولة عند النبهاني، توضح تماماً وبشكل خاص، اقتباس مثل هذه الصياغات والمعالجات السياسية. وهذه المعالم هي: تشريع الانتخاب المباشر لتعيين الخليفة، وإنشاء مؤسسة لتمثيل الأمة، وتنظيم الأحزاب السياسية.

الانتخاب المباشر للخليفة

يرى النبهاني أن سلطة الحكم، حسب نظام الحكم في الإسلام، مخوَّلة للأمة الإسلامية ككل[39]. والأمة، حسب الواجب الشرعي، يجب أن تنتخب خليفة واحداً ليمارس هذه السلطة نيابة عنها[40]. وبناء على ذلك، يستمد الخليفة شرعيته كحاكم من خلال تنصيب الأمة له[41]. ويصر النبهاني على بيعة الانعقاد التاريخية، كوسيلة منصوص عليها شرعياً لتعيين الخليفة. وبينما تعد البيعة بذاتها واجباً شرعياً جماعياً، يشترط النبهاني إفساح المجال أمام جميع المسلمين المعنيين بالأمر، لممارسة حقهم في الانتخاب لتصبح البيعة ملزمة شرعاً.

---

(39) راجع: دستور الدولة الإسلامية، المادة "22 (2)".

(40) المصدر نفسه، المادة "22 (3)". ويستند هذا المبدأ على فهم النبهاني للإمارة على أنها ملزمة وفردية. وهو يورد أحاديث نبوية لدعم رأيه. منها الحديث القائل "لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمَّروا عليهم أحدهم". أنظر: مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له، د. ن، 1963، ص87. وراجع أيضاً النبهاني، الشخصية الإسلامية، مصدر سابق، ج 2، ص 110–114؛ نشرة حزبية بعنوان: الديموقراطية كفر ولا نرضى عن الإسلام بديلاً، مصدر سابق. إن اللازمة الطبيعية في حالة الدولة الإسلامية لهذا الموقف هي وجود دولة عالمية واحدة فقط. أنظر: حزب التحرير، مصدر سابق، ص 71 - 72؛ النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 30 - 31؛ نشرة حزبية بعنوان: مذكرة من حزب التحرير مقدمة للعقيد القذافي بعد جلسة لقاء تمت بينه وبين وفد من حزب التحرير استمر النقاش فيها أربع ساعات متوالية، 9 أيلول/ سبتمبر 1978، ص 6.

(41)النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 29، 33 - 34، 38.

وكآلية للانتخاب، يؤيد النبهاني طريقة الانتخاب المباشر، "صوت واحد للمسلم الواحد"، واستخدام الاقتراع السري وغيره من أدوات الانتخاب المعاصرة، معللاً ذلك بأن هذه الأدوات هي وسائل وأدوات فقط، لا يوجد ما ينص على منعها[42]. وبهذا يظهر أن البيعة هي بصورة جلية طريقة لتقليد المنصب لمرشح قد اختير فعلياً عبر الانتخاب[43].

وفي بحثه عن مثل سابق لهذه القضية في تاريخ الإسلام، يرى النبهاني أن الدوائر المُتنفذة، والمشار إليها عند الفقهاء التقليديين بـ"أهل الحل والعقد"، كانوا في حقيقة الأمر ممثلي الأمة[44]. ويقصد النبهاني هنا أن الإلزام الشرعي للعقد المتفق عليه بينهم، يُستمد من حقيقة أن انتخابهم للخليفة، والذي يأتي بالضرورة قبل هذا العقد، يمكن أن يفسر على أنه انتخاب غير مباشر من قبل المسلمين عموماً[45]. إضافة إلى هذا، ومن خلال تفسير توفيقي واضح للعقود الإسلامية المبكرة، يصر النبهاني على أن كل واحد من الخلفاء الراشدين قد اختير عبر الانتخاب، وتقلد بعد ذلك مهام منصبه عبر بيعة الانعقاد[46].

إنشاء مؤسسة للتمثيل

يعتبر مجلس الأمة المَعلم الآخر من نموذج النبهاني للدولة الذي يستحق الانتباه. وهو اشتراط مؤسسة للتمثيل على شكل مجلس أمة منتخب. إن مهمة هذا المجلس بالأساس هي التعبير عن آراء الأمة، ويكون هذا بمحاسبة الحكومة على أعمالها، أو التعبير عن عدم

---

(42) أنظر: النبهاني، التفكير، مصدر سابق، ص 94 - 97.

(43) في الحقيقة، يصف النبهاني البيعة بأنها الموافقة من قبل عامة المسلمين على ما وقع من انتخاب الخليفة والتسليم به. راجع: النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 34.

(44) تقي الدين النبهاني، الخلافة، (الكويت، المطبعة العصرية، 1967)، ص 17، 32 - 34؛ النبهاني، الشخصية الإسلامية، مصدر سابق، ج 2، ص 39.

(45) على عكس ذلك، فإن النبهاني نفسه في نموذجه يرى أن دور ممثلي الأمة ليس انتخاب الخليفة، وإنما إعداد قائمة بالمرشحين للمنصب. يلازم هذا القول بأن دور عامة المسلمين قد تطور من الانتخاب غير المباشر إلى الانتخاب المباشر للخليفة. أنظر: دستور الحزب للدولة الإسلامية، المادة (33).

(46) – النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 34، 42 - 52؛ النبهاني، الشخصية الإسلامية، مصدر سابق، ج 2، ص 35.

الرضا عن أداء بعض المسؤولين الحكوميين، أو مناقشة مشروعات القوانين، أو ممارسة حق محدد من الشورى، أو تحديد قائمة بالمرشحين للخلافة[47].

وتجدر الإشارة إلى أن النبهاني يؤيد عضوية ممثلين غير مسلمين في هذا المجلس، والذين يتم انتخابهم من قبل الرعايا غير المسلمين، على أساس أن للرعية كلها الحق في إبداء الرأي، بغض النظر عن الدين أو المذهب أو الجنس. ويُستثنى هؤلاء الممثلون من بعض نشاطات المجلس[48].

اشتراط تعدد الأحزاب السياسية

المَعلم الأخير من نموذج النبهاني للدولة الذي سيناقش هنا، هو اشتراط وجود الأحزاب السياسية. حيث يعتبر النبهاني الحزب السياسي الحديث وسيلة وحيدة لتحقيق تطبيق فعال لعملية الحسبة. والحسبة مفهوم تقليدي يشير إلى خضوع الخليفة للمحاسبة من قبل رعاياه، أو حق وواجب الرعية في تدقيق أفعاله ومحاسبته عليها. ويفسر النبهاني الحسبة على أنها المبدأ الأساس الذي يحكم العلاقة بين الخليفة ورعيته. وحيث إن الحسبة تطبيق للنص القرآني بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي إذن واجبة.

وعلى رغم أن مجلس الأمة مسؤول عن تطبيق الحسبة وتنفيذها، فإن النبهاني ينفي أن تتمكن الأمة مجتمعة أو أفراداً من تنفيذ الحسبة بفعالية. وما لابد منه هنا هو إيجاد مراكز قيادة ضمن الأمة، تؤسس لحوار مع الدولة تتم فيه مراقبة ونقد أعمالها. وحيث أن الحزب السياسي الحديث هو الأداة العملية الوحيدة لتحقيق هذا الأمر، يُنظّر النبهاني للتعددية

(47) دستور الحزب للدولة الإسلامية، المادة "107 (1)(ب)، (2)، (4)"؛ النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 16 - 19. لا يملك مجلس الأمة الحق في الحكم أو التشريع، حيث إن الأمة نفسها لا تملك أياً من الحقوق ضمن محتوى عقد الخلافة.
(48) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 24.

الحزبية في الدولة الإسلامية، بشرط أن تستند الأحزاب جميعها للمبدأ الإسلامي[49]. وهو في الحقيقة يعتبر الأحزاب السياسية، التي تُنشط معارضة فعالة ومنظمة، هي الضمانة القصوى لحراسة الدين وسياسة الدنيا.

وبهذا، فإن الأحزاب السياسية مسؤولة عن الإسلام، وذلك بتنشيط فهم الأمة له، وتنقية أفكاره، وغير ذلك من المهام[50]. ومن خلال إضفاء تصنيفات حديثة على العقود الإسلامية الأولى، يعتبر النبهاني الصحابة والرعيل الأول من المسلمين (ستين ألفاً من مجموع يفوق العشرة ملايين مسلم آنذاك) الحزب أو التكتل الإسلامي الذي خلَفه النبي، صلى الله عليه وسلم، بعد وفاته، ويعزو الإساءة المتزايدة في تطبيق الإسلام إلى تلاشي هذا الحزب، منذ انقضاء عصر تابعي التابعين[51].

وبحسب الدستور، يرى النبهاني في الأحزاب السياسية أدوات للوصول إلى الحكم[52]. وبناء على ذلك الافتراض، فإن هذه الأحزاب سوف تشجع مرشحين محتملين للخلافة، تعكس برامجهم مواقف فقهية مختلفة[53].

وبالنسبة للنقطة الأخيرة، يلقي النبهاني الضوء على الفرق بين تطبيق القوانين التي يسنها الخليفة، والتي تأخذ حكم الوجوب، وبين قبول هذه الأحكام أو الاعتقاد بصحتها، وهو أمر غير واجب[54]. وفي حين أن للأحزاب السياسية الحق في حشد التأييد الشعبي لموقف معين (أو مرشح مفترض)، فهي أيضاً ملزمة، طبقاً لمبدأ الطاعة المتضمن في البيعة،

---

(49) أنظر: دستور الحزب للدولة الإسلامية، المادة 21؛ حزب التحرير، مصدر سابق، ص 78؛ النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 36 - 40.

(50) النبهاني، الشخصية الإسلامية، مصدر سابق، ج 2، ص 123.

(51) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 119 - 123؛ تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، ط3، (القدس: منشورات حزب التحرير، 1953)، ص 56.

(52) أنظر: دستور الحزب للدولة الإسلامية، المادة 21.

(53) – يؤكد النبهاني على أن طلب الخلافة والتنازع عليها ليس مكروهاً، وهو يورد التنازع بين الصحابة حول هذه القضية في سقيفة بني ساعدة دليلاً على هذا الرأي. أنظر: النبهاني، الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص 181.

(54) النبهاني، الشخصية الإسلامية، مصدر سابق، ج 2، ص 121.

بممارسة نشاطها بدقة حسب المعايير التي تشترطها الدولة. وأخيراً فإن النبهاني يتصور دوراً متطوراً باستمرار لحزب التحرير، والذي يفترض أن يستمر عبر جهازه كاملاً، إلى جانب غيره من الأحزاب السياسية الإسلامية في الدولة الثورية[55].

وفي حين أن عدداً من المنظرين السياسيين الإسلاميين، والمدافعين عن نظام التعدد الحزبي كوسيلة وحيدة للحفاظ على المبادئ السياسية الإسلامية الأساسية، قد سلَّموا (بالتعددية الحزبية) لما يمكن أن يعتبر انفتاحاً نحو ثقافة ديمقراطية[56]، تبدو آراء النبهاني بهذا الخصوص متناقضة تماماً، باعتبار محاذرته المستمرة إزاء تأثيرات المفاهيم الليبرالية والديموقراطية الغربية[57].

خلاصة

وإجمالاً لما سبق، بالإمكان تفسير مشروع النبهاني للعودة إلى حالة "الوضع السابق"، والتي نظر لها من خلال الدعوة إلى إعادة إنشاء الدولة (العثمانية) بأبعادها الإسلامية،

---

(55) النبهاني، التكتل الحزبي، مصدر سابق، ص 28، 55 - 56؛ حزب التحرير، مصدر سابق، ص 33؛ النبهاني، الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص 36.

(56) أنظر على سبيل المثال:

Nu'man Ahamd Al-Khatib، "Islamic Thought and Political Parties"، Islam Today, No. 4 (April 1986), pp. 1314-; Khalid M. Ishaque, "Political Parties and Leadership in the Islamic State", Islamic and Comparative Law Quarterly, Vol. 6 (2- 3), 1986, pp. 136, 155 - 156.

يقبل أبو الأعلى المودودي أيضاً فكرة تعدد الأحزاب السياسية، ويعتبر هذه الأحزاب قوى بناءة في الحياة السياسية للدولة. أنظر:

Cherif M. Bassiouni, "Sources of Islamic Law and the Protection of Human Rights in the Islamic Criminal Justice System" in C.M. Bassiouni (ed.), The Islamic Criminal Justice System, (London: Oceana Pubs., 1981), p. 30.

أما الذين يرفضون التعدد الحزبي فيحتجون بأن الإسلام لا يقبل الأحزاب، لأنها تؤدي إلى النزاع والانقسام والتفرق وتعدد الولاءات والزعامات. وهم يقولون بأن القرآن نفسه يرفض الحزبية والأحزاب. أنظر على سبيل المثال:

Al-Khatib, "Islamic Thought and Political Parties", Op. cit., p. 16.

حسين بن محمد بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، أطروحة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (الكويت: دار الدعوة، 1984)، ص 306 - 307.

Ishaq M. Al-Husayni, The Muslim Brethren, (Beirut: Khayat's College Book Corp. , 1956), p. 67.

(57) أنظر: النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، مصدر سابق، ص 9.

على أنه توكيد منه على استمرارية التاريخ، وتبرؤ من التدخل الأوروبي الذي اعتبره فتقاً في التطور السياسي والديني للعالم الإسلامي. لقد رمز إلغاء الخلافة عام 1924 لقيام الدولة الحديثة في المناطق القديمة من الدولة العثمانية. وفي مسعاه لقلب هذا التطور، كما بينت هذه الدراسة، اقترح النبهاني نموذجاً للدولة الإسلامية، يستند في بعض جوانبه- بوضوح تام- على الفرضيات والمفاهيم الأساسية للدولة التي حاول جاهداً التبرؤ منها.

ويعاني نموذج النبهاني للدولة من تجاذب جلي بين متناقضين: جاذبية الحداثة والسياسة الحديثة من جانب؛ ومتطلبات أصالة إسلامية لازمة من جانب آخر. وبينما يدمج النبهاني بوضوح صياغات ومعالجات سياسية حديثة ذات صلة بالدولة القومية الحديثة في نموذجه للدولة الإسلامية؛ فإنه يسعى لإضفاء الشرعية عليها بخطاب إسلامي، وذلك للبقاء ضمن حدود الأصالة الإسلامية المتوخاة. إن هذا التجاذب بين الحداثة وبين الأصالة يمكن أن يعزى إلى وضع النبهاني المتميز في فرضياته النظرية بين معسكرين في الفكر الإسلامي الحديث[58].

هذان المعسكران هما: ذروة الإصلاح الإسلامي المتمثل في حسن البنا والرعيل الأول من "الإخوان المسلمين" من جانب، والراديكالية الإسلامية الناضجة، كما عبر عنها سيد قطب، من جانب آخر. وهكذا، تعاطى البنا مع الحداثة، وذلك من خلال تنقيح المفاهيم السياسية الحديثة كالقومية والدولة القومية والدستور، بحيث تتكامل هذه المفاهيم مع خطابه السياسي الإسلامي. لكن على النقيض من ذلك، فقد رفض سيد قطب الحداثة صراحة، وذلك لكونها تعبيراً عن نفي الحاكمية الإلهية، كما أنه رفضَ المضامين السياسية للدولة القومية الحديثة في سبيل إعادة اكتشاف الأصالة الإسلامية[59].

(58) Choueiri, Islamic Fundamentalism, Op. cit., p. 48.

لهذا، فإن نظرية النبهاني في الدولة الإسلامية وخطابه السياسي يمثلان مفصلاً مهماً في عملية تثوير خطاب الرعيل الأول من "الإخـوان المسلمين" استجابة للاتجاه الذي سارت فيه الساحة السياسية العربية خلال العقدين الخامس والسادس من القرن العشرين.

(59) Emmanuel Sivan, Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics, Enlarged Ed., (New Haven/ London: Yale University Press, 1990), pp. 28, 67; Zubaida, Islam, the People and the State, Op. cit., pp. 52- 53.

نظرية التنظيم والتغيير عند حزب التحرير

د. مازن النجار(*)

يعرّف حزب التحرير نفسه بأنه حزب سياسي، مبدأه الإسلام، وغايته استئناف الحياة الإسلامية بإقامة دولة إسلامية تنفذ نظم الإسلام، وتحمل دعوته إلى العالم. وقد هيأ هذا الحزب ثقافة حزبية ضمّنها أحكاماً إسلامية في شؤون الحياة. والحزب يدعو للإسلام "قيادة فكرية" تنبثق عنها الأنظمة التي تعالج مشاكل الإنسان جميعها، سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية، وغير ذلك.

(*) المدير التنفيذي لمركز دراسات الإسلام والعالم في واشنطن سابقا.

يعد حزب التحرير الإسلامي نفسه حزبا سياسيا يضم إلى عضويته النساء كما يضم الرجال، ويدعو جميع الناس للإسلام وتبني مفاهيمه ونظمه، وينظر إليهم مهما تعددت قومياتهم ومذاهبهم من منظور إسلامي ، وهو يعتمد التفاعل مع الأمة للوصول إلى غايته، ويكافح الاستعمار بجميع أشكاله ومسمياته لتحقيق تحرير الأمة من قيادته الفكرية، واجتثاث جذوره الثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية وغيرها من تربة البلاد الإسلامية، وتغيير المفاهيم المغلوطة التي أشاعها الاستعمار من قصْر الإسلام على العبادة والأخلاق[1].

تؤكد أدبيات الحزب المتعددة على طبيعته السياسية، وعلى أن الإسلام مبدأه وعلى طبيعة عمله كتكتل سياسي بامتياز، فهو ليس تكتلاً روحياً أو علمياً أو تعليمياً أو خيرياً. والفكرة الإسلامية هي الروح لجسمه، وهي نواته وسر حياته. ويعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، وليقودها لإعادة الخلافة، والحكم بما أنزل الله إلى الوجود. وقد تبنى الحزب من الفكرة الإسلامية القدر الذي يلزمه كحزب سياسي، يعمل لإيجاد الإسلام في الحكم والعلاقات وسائر شؤون الحياة، وقد وضح الحزب كل ما تبناه بشكل تفصيلي في كتبه ونشراته، مع أدلته التفصيلية لكل حكم ورأي وفكر ومفهوم[2].

يعتبر الحزب أن قضية المسلمين المصيرية هي إعادة تطبيق الإسلام في الحياة والدولة والمجتمع، عن طريق إقامة الخلافة، وتنصيب خليفة للمسلمين، يبايعونه على السمع والطاعة، على أن يعمل فيهم بكتاب الله وسُنة رسوله، ويهدم أحكام الكفر وأنظمته[3].

---

(1) حزب التحرير، مفاهيم حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير، 1372هـ/1953م، ص 73؛ حزب التحرير، منهج حزب التحرير في التغيير، نص خطاب مندوب حزب التحرير في مؤتمر رابطة الطلبة المسلمين، ولاية ميسوري بأمريكا، 1410هـ/ 1989م، ص27 - 28.

(2) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، من منشورات حزب التحرير، 1372هـ/ 1953م، ص 22؛ حزب التحرير، بدون ناشر، شعبان 1405هـ- مايو/ أيار 1985م، ص5.

(3) حزب التحرير، منهج حزب التحرير في التغيير، مرجع سابق، ص11.

يطرح الحزب نفسه كحركة لتحقيق النهضة التي أخفقت في تحقيقها- من وجهة نظره- كافة الحركات التي قامت منذ القرن التاسع عشر، على رغم أنها تركت أثراً فعالاً في من أتوا بعدها، ليعيدوا المحاولات مرة أخرى. ويرى الحزب أن إخفاق جميع هذه الحركات طبيعي، لأنها:

1) لم تقم على فكرة صحيحة واضحة محددة؛

2) لم تعرف طريقة مستقيمة؛

3) لم تقم على أشخاص واعين؛

4) ولم تقم على رابطة صحيحة[4].

وينتقد حزب التحرير الحركات الإسلامية والحركات القومية، فيرى أن خطأ فكرتها وطريقتها ظاهر في خطأ الفلسفة التي قامت عليها تلك الحركات، على فرض وجود فلسفة لها. ويعتقد الحزب أن الفلسفة الحقيقية للنهضة هي مبدأ يجمع الفكرة والطريقة معاً، وأن هذا المبدأ هو الإسلام، لأنه عقيدة ينبثق عنها نظام لجميع شؤون الدولة والأمة، ومعالجة جميع مشاكل الحياة[5].

يرى الحزب أنه لابد لكل تكتل، يهدف إلى القيام بعمل جدي يؤدي إلى النهضة، من تفهم الفكرة والطريقة اللتين يجمعهما مبدأ فلسفة النهضة الحقيقية. وبذلك يكون التكتل المسبوق بهذا التفهم تكتلاً مؤثراً، إنشائياً "ارتقائياً"، جديراً بأن يحتضنه المجتمع ويتكفله، وأن يضطلع بأعبائه، لأنه تكتل هاضم لفكرته، مبصر لطريقته، فاهم لقضيته. فالحزب المبدئي يجعل طريقة الربط في تكتله اعتناق العقيدة، والنضج في الثقافة الحزبية. أي بانصهارهم في الحزب حين تتفاعل الدعوة معهم. فيكون الذي قرر صلاحيتهم هو طريقة الربط، لا هيئة الحزب، لأن الرابطة التي تربطهم في كتلة هي العقيدة، والثقافة الحزبية المنبثقة عن هذه العقيدة.

---

(4) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص3 - 4.

(5) المرجع السابق، ص6.

ولذلك كانت طريقة تكتل الحركات التي ظهرت خلال القرن السابق فاسدة، وكانت سبباً رئيسياً لإخفاقها لأنها لم تقم على أساس حزبي مسبوق بتفهم حقيقي، وإنما قامت على أساس جمعي، أو أساس حزبي اسماً[6].

تحتل الثقافة موقعاً مهماً في فكر الحزب كظاهرة وكأداة. فيعتبر أن للثقافة الاستعمارية الأثر الأكبر في تركيز الكفر والاستعمار، وفي عدم نجاح النهضة، وفي إخفاق الحركات التكتلية، سواء الجمعية أو الحزبية، لأن للثقافة الأثر الأكبر في الفكر الإنساني، الذي يؤثر على مجرى الحياة[7]، وكان الحزب في سياق تحديد مهام أو أعمال مرحلة الانطلاق، قد رأى أنه يتحتم عليه الاستمرار في برنامج الثقافة المركزة من خلال حلقات الحزب، والثقافة الجماعية للمجتمع، وأن يتقدم لتبني مصالح الأمة، ويكشف للناس خطط الاستعمار[8].

ويعتبر الحزب أن تهيئة الأمة (لحمل الدعوة) تعني تهيئة أفكارها ومشاعرها. وهذا يعني تماماً إثارة ناحية التفكير العميق، ومحاربة السطحية فيها... وهو ما يوجب جعل ثقافة حزب التحرير هي المستساغة، وهي السائدة في المجتمع، وجعل الثقافة الإسلامية بوجه عام هي وحدها الثقافة التي تستولي على جميع الناس[9].

دورة حياة الحزب

تعرف أدبيات حزب التحرير الحزب (المثالي) بأنه تكتل يقوم على فكرة وطريقة، أي على مبدأ آمن أفراده به، ويشرف على فكر المجتمع وحسه ليسيرهما في حركة "تصاعدية". وهو يحول بين المجتمع وبين الانتكاس في الفكر والحس. وهو مدرسة الأمة التي تثقفها،

(6) المرجع السابق، ص8.

(7) المرجع السابق، ص10.

(8) حزب التحرير، نقطة الانطلاق لحزب التحرير، 1373هـ/ 1954م، ص6.

(9) حزب التحرير، نقطة الانطلاق لحزب التحرير، مرجع سابق، ص9.

وتخرجها، وتدفعها إلى معترك الحياة العالمية. وهو المدرسة الحقيقية، ولا تغني عنه المدارس مهما تعددت وكثرت وشملت. وإذا كان الحزب قائماً على برنامج صحيح، فلا بد أن تتوافر فيه سمات: الحيوية، والتطور، والحركة، والحس[10].

ولدى وجود العناصر الثلاثة: الفكرة العميقة، والطريقة الواضحة، والإنسان النقي؛ فقد وجدت "الخلية الأولى"، ثم لا تلبث هذه الخلية أن تتكاثر إلى خلايا تكون هي الحلقة الأولى للحزب أو "قيادة الحزب". ومتى وجدت الحلقة الأولى فقد نبتت الكتلة الحزبية، لأن هذه الحلقة لا تلبث أن تتحول إلى كتلة. وحينئذ تحتاج هذه الكتلة إلى رابطة حزبية، تجمع بين الأشخاص الذين يعتنقون الفكرة والطريقة. هذه الرابطة الحزبية هي العقيدة، التي تنبثق عنها فلسفة الحزب، والثقافة التي يتسم بمفاهيمها الحزب، وحينئذ تكون الكتلة الحزبية قد تكونت، وسارت في معترك الحياة. فإذا ثبتت في مواجهة التحديات، فقد استطاعت أن تخطو من كتلة حزبية إلى حزب مبدئي متكامل، يعمل للنهضة الصحيحة. فهذا هو التكتل الصحيح الذي تكون نواته الفكرة، لأنها أس الحياة[11].

ثم تقع الدعوة في صراع مع الأفكار الفاسدة، والعقائد المتداعية، والعادات البالية، فتحاول الدفاع عن نفسها، ولكن نفس دفاعها يكون احتكاكاً بالمبدأ الجديد، يزيد في قوته. وما هي إلا فترة صراع "قصيرة" حتى تتداعى جميع الأفكار والعقائد والطرق، ويبقى مبدأ الحزب وحده في الأمة، هو فكرها، وهو عقيدتها. ومتى وحَّد الحزب الأفكار والمعتقدات والآراء، فقد صنع اتحاد الأمة على عين بصيرة، وصهرها ونقاها، فكانت أمة واحدة، وبذلك توجد الوحدة الصحيحة[12].

(10) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص38 - 39.
(11) المرجع السابق، ص22 - 23.
(12) المرجع السابق، ص 27.

الخلية الأولى والحلقة الأولى

اهتمت أدبيات الحزب المبكرة بتقديم السياق المنطقي لقيام وتبلور الحزب أو "التكتل الحزبي" بتعبير هذه الأدبيات، ودور القيادة أو النخبة أو الطليعة الاستثنائي في عملية الانطلاق التي هي استثنائية أيضاً. فالتكتل الصحيح، وفقاً لنظرية حزب التحرير، هو الذي يقوم على أساس حزبي مبدئي إسلامي، تكون الفكرة هي الروح لجسم الحزب، وهي نواته وسر حياته. وتكون خليته الأولى إنساناً تتجسد فيه فكرة وطريقة من جنسها، حتى يكون إنساناً من جنس الفكرة في نقائه وصفائه، ومثل الطريقة في وضوحه واستقامته. هكذا يقدم مؤسس الحزب وأميره الأول، الشيخ تقي الدين النبهاني (رحمه الله)، شخصيته إلى تلاميذه وأفراد حزبه.

يعتبر النبهاني أن الطريق التي يسير فيها تكتيل الحزب تكتيلاً صحيحاً، يبدأ بالاهتداء إلى المبدأ من قبل "شخص فائق الفكر والإحساس"؛ فيتفاعل معه حتى يتبلور فيه، ويصبح واضحاً لديه، وحينئذ توجد واقعياً الخلية الأولى، ولا تلبث أن تتكاثر هذه الخلية تكاثراً بطيئاً، فيوجد أشخاص آخرون يكوّنون خلايا، ويتصلون ببعضهم بعضاً اتصالاً كلياً بالمبدأ، فتتكوّن منهم الحلقة الأولى للكتلة الحزبية "قيادة الحزب"، ولابد أن يكون المبدأ وحده دون غيره محور التكتل بين هؤلاء الأشخاص، وأن يكون هو وحده أيضاً القوة الجاذبة لهم حوله.

وتصف الأدبيات تفكير هذه الحلقة الأولى "القيادة" بالعمق، وطريقتها في النهضة بالجذرية، أي تبدأ من الجذور، ولذلك ترتفع هذه الحلقة عن الواقع السيئ، الذي تعيشه الأمة، و"تحلّق" في الأجواء العليا، وتبصر الواقع الذي تريد نقل الأمة لتعيشه، أي تبصر الحياة الجديدة التي تريد نقل الأمة إليها، كما أنها تبصر الطريق الذي تسلكه لتغيير هذا الواقع.

أما الحلقة الحزبية الأولى، فإنها تكون في فكرها قد تجاوزت الدور البدائي، وسارت في طريق التكامل. فتجعل الواقع موضع التفكير لتغييره حسب المبدأ، لا مصدر التفكير، بجعل المبدأ دائراً مع الواقع. ولذلك، تحاول تغيير الواقع وتشكيله وإخضاعه لإرادتها، لتجعله دائراً مع المبدأ الذي تعتنقه، لا لتجعل المبدأ دائراً مع الواقع. وفكر الحلقة الأولى (القيادة) يستند إلى قاعدة ثابتة، وهي أن الفكر لابد أن يتصل بالعمل، وأن الفكر والعمل لابد أن يكونا من أجل غاية معينة يهدفان إليها[13].

تلخص المقتبسات السابقة رؤية الشيخ النبهاني لتجربة تأسيس الحزب في أوائل خمسينيات القرن الماضي. فقد كان الشيخ ذاته هو الخلية الأولى للحزب، وقد مر بتجربة فكرية قومية عبرت عنها كتاباته الأولى.

وكان الشيخ قد بدأ العمل لتشكيل الحزب في مدينة القدس، حيث كان يعمل بمحكمة الاستئناف الشرعية هناك، واتصل بعدد من الشخصيات آنذاك منهم الشيخ أحمد الداعور من قلقيلية، والسيدان نمر المصري وداود حمدان من اللد والرملة، والشيخ عبدالقديم زلوم من مدينة الخليل، وعادل النابلسي، وغانم عبده، ومنير شقير، والشيخ أسعد بيوض التميمي، وغيرهم ممن شكلوا حينها الحلقة الأولى للحزب.

في البداية، كانت اللقاءات بين الأفراد المؤسسين عشوائية وغير منظمة، وكان معظمها يتم إما في القدس أو في الخليل لتبادل الآراء واستقطاب أفراد جدد. وتركز فيها النقاش على المواضيع الإسلامية المؤثرة في نهضة الأمة، واستمر الوضع كذلك حتى أواخر سنة 1952، عندما بدأ أولئك الأفراد يأخذون صفة الحزب السياسي. وفي 17 نوفمبر/ تشرين الثاني 1952، تقدم خمسة من الأعضاء المؤسسين للحزب بطلب رسمي لوزارة الداخلية الأردنية، بهدف الحصول على رخصة إنشاء حزب سياسي، وهم: تقي الدين النبهاني، رئيساً للحزب؛

(13) المرجع السابق، ص 27، 30 - 33.

داود حمدان، نائباً للرئيس وسكرتيراً للحزب؛ غانم عبده، أميناً للصندوق؛ الدكتور عادل النابلسي، عضواً؛ منير شقير، عضواً[14].

أبرز الأزمات

ولا زالت نفس الأدبيات التي صدرت منذ أوائل الخمسينيات الماضية، تشكل نظرية وأفكار الحزب وبرنامج حركته، على رغم مرور أكثر من نصف قرن على صياغتها. واقتصرت المراجعات على القضايا الفرعية والتفاصيل، لكنها لا تمس المبدأ والنظرية. الاستثناء الأبرز هو تبني أو إضافة الحزب، بعد تأسيسه بسنوات، لفكرة مركزية في بنيته النظرية هي "طلب النصرة" من المؤسسات والشخصيات القادرة عليها لغرض الحماية، حتى يستطيع أن يسير في حمل دعوته آمناً، ولإيصال الحزب إلى الحكم لإقامة الخلافة وتطبيق الإسلام. وهذا ما تشير إليه أيضاً رسالة "منهج حزب التحرير في التغيير"[15]، التي تذكر مجلة "الوعي" أنها من تأليف الأمير الثاني للحزب الشيخ عبدالقديم زلوم[16].

هذه المكانة التي تحتلها الأفكار والنصوص المؤسسة للحزب وطغيان شخصية المؤسس أديا– بشكل أو بآخر- إلى بعض الأزمات في تاريخ الحزب. ففي عام 1956، خرج من قيادة الحزب العضوان داود حمدان ونمر المصري، ودخل القيادة مكانهما الشيخ عبدالقديم زلوم، والشيخ أحمد الداعور، وأصبحت قيادة الحزب مكونة منهما إضافة إلى الأمير الشيخ تقي الدين النبهاني[17]. وفي أوائل الستينيات، خرجت من الحزب قيادة التنظيم بـ"ولاية الكويت"، ومعظمهم من الشخصيات السياسية الفلسطينية (أبرزهم المرحوم خالد الحسن)، وقاموا بدور مهم في تأسيس حركة التحرير الوطني الفلسطيني "فتح" بالكويت قبل عام 1965،

---

(14) بزوغ نور من المسجد الأقصى: انطلاقة مسيرة حزب التحرير، مجلة "الوعي" النسخة الإلكترونية، العددان 234 - 235، السنة العشرون، رجب وشعبان 1427هـ- أغسطس/ آب وسبتمبر/أيلول 2006.

(15) حزب التحرير، مرجع سابق، ص41؛ منهج حزب التحرير في التغيير، مرجع سابق، ص44.

(16) بزوغ نور من المسجد الأقصى...، مرجع سابق.

(17) المرجع السابق.

ثم شغلت لاحقاً مواقع مهمة بمنظمة التحرير الفلسطينية بعد سيطرة منظمات الفدائيين الفلسطينيين على المنظمة، عقب حرب ونكسة 1967.

وكان آخر تلك الأزمات، ما يعرف في أدبيات الحزب بـ"فتنة النكث"، أي نكث مجموعة من أعضاء الحزب بيعتهم للحزب وأميره. وقد حدثت قبيل وفاة الأمير الثاني للحزب، الشيخ عبدالقديم زلوم ، في 17 مارس/ آذار 2003. وتصف مصادر الحزب هذه المجموعة بأنهم "نفر استحوذ الشيطان على عقولهم؛ استغلوا حِلمَ الشيخ، فدبَّروا أمراً بليل، وحاولوا حرف المسيرة عن خطها المستقيم. وحاولت زمرة الناكثين تلك أن توجِد جرحاً غائراً في جسم الحزب لولا لطف الله سبحانه، ثم حكمة الشيخ وحزمه، فلم تزد محاولات الناكثين عن إيجاد ثلم سطحي لم يلبث أن صحَّ وعاد أقوى مما كان، وانكفأت تلك الزمرة وأصبحت في طي النسيان"[18].

من ناحية أخرى، تعكس رؤية الحزب لنشأته وفكر مؤسسه وقيادته نظرة فوقية أو نخبوية – على أقل الاعتبارات – تجاه الأمة وجماهيرها. وعلى رغم أهمية تلك النظرة في سياق تأسيس وتبرير قيام دعوة حزبية جديدة وإبراز تميزها، إلا أنها تكرس حالة من الانفصال عن الواقع، وتعيد إلى الأذهان تعبيرات نخبوية حول العزلة الشعورية، وتغيير الواقع فوقياً، ودور الطليعة المناضلة التي تسميها أدبيات حزب التحرير الثلة الواعية التي تبرز من بينها الفئة المختارة الممتازة.

ملامح الحداثة

وبقدر معقول من التجريد، يمكن للباحث تتبع ملامح الحداثة في تجربة حزب التحرير، بل وكافة الأحزاب في العالم العربي والإسلامي، حيث تأثرت بشكل أو بآخر بنموذج الحزب الثوري الأوروبي الحديث، ببنيته الهرمية المركزية، ونظريته الثورية حول حتمية

(18) المرجع السابق.

التغيير الانقلابي، وضرورة امتلاك الحزب لرؤية كونية شاملة في تفسير التاريخ والظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

والحقيقة أنه من بين كافة الحركات الإسلامية المعاصرة، يبرز حزب التحرير– وبامتياز– باعتباره الأكثر تمثيلاً للبناء أو التشكيل الحزبي الحديث بمعناه الكلاسيكي الكامل. بل إن مفهوم الحزب– مبكراً– عن التكتل المؤثر "الارتقائي" وحركة الحزب "التصاعدية"، هو انعكاس لاتجاه سائد آنذاك في العلوم الاجتماعية الغربية وتفسيرها للتاريخ بأنه خط ارتقائي بالضرورة، صاعد ومتواصل في التجربة البشرية. وتعود جذور هذا التفسير الغربي للتاريخ إلى رغبة كامنة في شرعنة وتبرير صعود أوروبا وهيمنة الرجل الأبيض على العالم في التاريخ الحديث، وإلى رؤية داروينية اجتماعية هي امتداد لنظرية داروين في النشوء والارتقاء[19].

والحقيقة أن نظرية التكتل الحزبي لدى حزب التحرير تعتبر أنه كان لزاماً على القائمين على الحزب في البلاد الإسلامية أن يبحثوا البحث الدقيق عن الحركات الجماعية (الاجتماعية)، وأن يفهموها فهماً عميقاً[20]. والظاهر مما نشر من سيرة الشيخ تقي الدين النبهاني، أنه في سياق محاولته الإجابة عن سؤال النهضة، قد أخذ يدرس بعمق واهتمام الأحزاب والحركات والتنظيمات التي نشأت منذ القرن الرابع الهجري، ودرس أساليبها وأفكارها وأسباب انتشارها أو فشلها، وكان الدافع لدراسة هذه الأحزاب هو إحساس الشيخ بوجوب وجود تكتل إسلامي يعمل لإعادة الخلافة[21].

لكن النبهاني لم تستوقفه الفروق الجوهرية بين مختلف أشكال وعلاقات التنظيم الإجتماعي في التاريخ الإسلامي أو التاريخ الحديث. فقد بلغ نموذج التنظيم ذروة نضجه في تجربت الاجتماع العربي الإسلامي في عصور المماليك، من حيث التعدد والشمول والاتساع

(19) تعرض كيث وايتلام لمفهوم الارتقاء وخط التاريخ التصاعدي لدى مناقشته لتحيزات دراسات العهد القديم في المدرستين الألمانية والأمريكية. أنظر: كيث وايتلام، اختلاق إسرائيل القديمة... إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة سحر الهنيدي، مراجعة فؤاد زكريا، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، رقم 249، 1999).

(20) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص28.

(21) بزوغ نور من المسجد الأقصى...، مرجع سابق.

والكفائة. فقد أنضجت هذه التجربة نسيجاً تنظيمياً أجتماعياً كثيفاً، متفالاً ومتداخلاً، يضم المذاهب الفقهية، والمدارس، والأوقاف، والطرق الصوفية، والقضاء، والأسواق، ونقابات الأشراف والأصناف (أهل الحِرف)، والجند، والإدارات المحلية.

تبنى حزب التحرير، كغيره من الحركات الإسلامية، نموذجاً تنظيمياً مركزياً هرمياً تراتبياً، يراكم السلطة والصلاحيات في مركزه، ويكرس أحادية وهيمنة وربما عصمة القيادة. وهو أقرب إلى النموذج التنظيمي الغربي الحديث، بشكل عام؛ ونموذج الأحزاب الأوروبية (الراديكالية) من قومية اشتراكية أو ماركسية- لينينية، بشكل خاص. يركز هذا النموذج على الانضباط الكامل والطاعة الكاملة والتلقي التام وكبت الاجتهاد والإبداع الفردي ومحدودية التداول الفكري والسياسي وغياب الحوار والنقد الفعال وتضييق مجال الشورى. ويتم ذلك في إطار بنية هرمية رأسية يصب فيها الفكر والفعل- على الأغلب- في اتجاه واحد فقط من أعلى (المركز أو القيادة) إلى أسفل (القاعدة أو الكادر). وتصبح غاية أداء هذه التنظيمات هي إنتاج أفراد مُؤطَّرين وملقنين فكرياً وسياسياً وفقاً لقوالب ذلك الحزب أو التنظيم.

والحقيقة أن نموذج التنظيم الهرمي المركزي التراتبي الحديدي (السري) قد وجد في بعض مراحل التاريخ الإسلامي، ولكن ليس في اوساط التيار العام للأمة، وإنما بين الفِرق والحركات السرية العنفية (كالأزارقة)، أو بين الباطنية كبعض فرق الإسماعيلية والقرامطة والحشاشين والديلم وغيرهم. وقد جاء نموذجها التنظيمي انعكاساً لغاياتها وعقائدها الباطنية أو الحلولية، حيث تحل القداسة أو العصمة في المركز أو القيادة، وتكتسب مقولاتها قداسة نافذة لا حوار أو نقاش أو اجتهاد معها. وكأنما هذا النموذج "الباطني الحلولي" هو النقيض المباشر للنموذج القائم على "التوحيد" الخالص، من حيث نقاؤه واتساعه وتركيبه وكثافة نسيجه وتعدد مراكزه، وهو تنظيم "لاعضوي"، أي غير قابل للفناء ولا يمكن القضاء عليه بضرب بعض مراكزه لأنه متعدد المراكز، وكلما ضُرب منه مركز، تدبُّ الحيوية والنشاط في المراكز الأخرى؛ بينما يمكن القضاء على التنظيم المركزي الهرمي بضربة واحدة تصيب مركزه الوحيد.

وعلى رغم اهتمام حزب التحرير البالغ بعمق الفكرة ووضوح الطريقة التي يؤكد على أن تكون من جنس الفكرة، إلا أن منظومته وأعماله الفكرية لم تلتفت إلى تقويم آثار عملية التحديث على المجتمعات العربية الإسلامية، ولم تلتقط التناقضات البنيوية الجوهرية بين أدوات الحداثة، ومنها شكل وبنية وعلاقات التنظيم الحديث، وبين وجدان الأمة وضميرها الجمعي ومزاجها العام وطبيعة استجابتها للأصيل والدخيل من وسائل وأدوات الاستنهاض.

والحقيقة أن المنظومة المعرفية للحزب تميز بين الطريقة، والوسيلة والأسلوب. فالطريقة تكون حسب وجهة النظر في الحياة، وتختلف باختلافها، ويُلتزَم بها ولا تتغير. أما الوسيلة والأسلوب فإن كلاً منهما يكون حسب ما يتطلبه العمل، ولا يختلف باختلاف وجهة النظر، ولا يُلتزَم به، بل يتغير. وأما الأدوات التي تستعمل في القتال مثلاً، وكيفية استعمال هذه الأدوات كالخطط الحربية والفنون العسكرية، وما شاكل ذلك فإنه من الوسائل والأساليب. ومن هنا لا يصح أخذ الطريقة من غير الإسلام، بل لابد من الالتزام بالطريقة التي جاء بها الإسلام، بخلاف الوسائل والأساليب الأخرى، فإنه يجوز أخذها أنى وجدت، إلا ما جاء نهي صريح عنه[22].

طلب النصرة

يبدو أن وسائل إنجاز أو الوصول إلى المرحلة الثالثة، وهي المرحلة التالية لمرحلة التأسيس ومرحلة التفاعل والنشاط، أي مرحلة تسلم زمام الحكم عن طريق الأمة تسلماً كاملاً، لم تكن متبلورة أو واضحة تماماً في أدبيات ونظرية الحزب في سنواته الأولى. كما يبدو أن التجربة قد وصلت، على مستوى التحرك السياسي والتفاعل مع الأمة، إلى حالة من الجمود، تعبر عنها أدبيات الحزب "ولما تجمد المجتمع أمام الحزب من جراء فقد الأمة ثقتها بقادتها وزعمائها الذين كانوا موضع أملها، ومن جراء الظروف الصعبة التي وضعت فيها

(22) حزب التحرير، ميثاق الأمة، 1410 هـ/ 1989م، ص25.

المنطقة لتمرير المخططات التآمرية، ومن جراء التسلط والقهر الذي يمارسه الحكام ضد شعوبهم، ومن جراء شدة الأذى الذي يوقعه الحكام بالحزب وشبابه، ولما تجمد (المجتمع) من جراء كل ذلك، قام الحزب يطلب النصرة من القادرين عليها، وقد طلبها لغرضين: الأول، لغرض الحماية حتى يستطيع أن يسير في حمل دعوته وهو آمن؛ الثاني، الإيصال إلى الحكم لإقامة الخلافة وتطبيق الإسلام"[23].

لكن أعمال النصرة تركزت بشكل أساسي على النخب القائمة بالفعل، من حكام وقيادات عسكرية وزعماء قبائل (مسلحة) كبيرة؛ وهي نخب لم تتعرض لعملية التفاعل مع الأمة والثقافة الجماعية أو المركزة والانصهار الفكري والثقافي مع ثقافة ومبدأ الحزب. وطلبت من بعض الحكام الذين توسم فيهم الحزب شيئاً من القدرة والاستعداد.

وقد اتصل أعضاء حزب التحرير المكلفون بطلب النصرة، ويسمون في أوساط الحزب بـ"شباب النصرة"، بالرئيس العراقي الراحل عبدالسلام عارف، الذي أحسن استقبال وفد الحزب برئاسة الشيخ عبدالقديم زلوم على الأغلب، وهو الذي خلف النبهاني في إمارة الحزب بعد وفاته. وقد اعتذر الرئيس عارف برفق واحترام عن القيام بالنصرة متعللاً بصعوبة الظروف الإقليمية والدولية، بل وسأل الوفد: لماذا لم يطلبوا النصرة من الملك السعودي الراحل فيصل بن عبد العزيز، فأبدوا له رأيهم بأن الأخير "عميل إنجليزي"، فوافقهم الرأي. لكنهم عادوا وعرَّضوا تعريضاً بأن هناك غير الملك فيصل عملاء للأميركيين، وكانوا يقصدون بذلك الرئيس عبدالسلام عارف ذاته، وربما صديقه وحليفه الرئيس جمال عبدالناصر، فأغضى الرئيس عارف عن ذلك ولم يعلِّق[24].

---

(23) المرجع السابق، ص41 - 42.

(24) بزوغ نور من المسجد الأقصى...، مرجع سابق؛ وكذلك أحاديث مع المرحوم المهندس طالب السامرائي (أبوعدنان) في الفترة من نوفمبر/ تشرين الثاني 1979 إلى سبتمبر/ أيلول 1980، وهي الفترة التي عمل فيها مؤلف هذا البحث مديراً لفرع مكتب السامرائي للاستشارات الهندسية بمدينة العين، بإمارة أبوظبي. وقد شغل السامرائي، رحمه الله، منصب أمين العاصمة العراقية (بالوكالة)، كما كان عضواً في قيادة حزب التحرير بولاية العراق. ويعادل منصب أمين العاصمة في البروتوكول الرسمي رتبة نائب رئيس وزراء، وقد شغله السامرائي في فترة رئاسة عبدالرحمن عارف، وعلى رغم أنه أمين العاصمة الوحيد والفعلي، لكن تعيينه كان بـ"الوكالة" لأسباب تتعلق بانتماء السامرائي الحزبي أو السياسي. ثم أقيل منه بعد الانقلاب الذي قام به اللواء عبدالرزاق النايف، قائد الحرس الجمهوري، بالاشتراك مع جناح أحمد حسن البكر في حزب "البعث" في 17 يوليو/ تموز 1968، ثم انقلب البعثيون على عبدالرزاق النايف في 30 يوليو/ تموز 1968، وانفردوا بالحكم.

وبعد مقتل الرئيس عبدالسلام عارف، في حادث طائرة كان على الأرجح مدبراً، تولى شقيقه الأكبر عبدالرحمن عارف رئاسة الجمهورية العراقية. وعاود حزب التحرير طلب النصرة، ولكن من الرئيس عبدالرحمن عارف، وقد ضم وفد الحزب المهندس طالب السامرائي (رحمه الله)، الذي كان أمين العاصمة العراقية (بالوكالة) وعضواً قيادياً في حزب التحرير. ولم يسفر هذا اللقاء أيضاً عن رد إيجابي من قبل الرئيس عبدالرحمن عارف، الذي قال للوفد إنه لو استجاب لهم، فسيتعرض للتدمير من قبل الأميركيين.

وكان الرئيس عبدالرحمن عارف، في وقت آخر، قد أبدى انزعاجه من البيانات السياسية لحزب التحرير– في النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي- حول السياسة العراقية، بسبب ما تكشفه من أسرار أو مستجدات أو أحداث تجري في كواليس السياسة العراقية، وفي دوائر القصر الجمهوري بالتحديد. وكان وراء ذلك أحد أعضاء حزب التحرير الذي كان مسؤولاً عن الشبكة الهاتفية للقصر الجمهوري، وكان يستقبل كافة المكالمات الهاتفية الواردة إلى رئيس الجمهورية، ويستمع إليها أيضاً[25].

وفي عام 1968، وإثر الانقلاب العسكري الذي جاء بجناح حزب "البعث" الذي كان يقوده أحمد حسن البكر وصدام حسين، تعرض حزب التحرير لحملة اعتقال واضطهاد شرسة، طالت معظم كادر وقيادة الحزب بـ"ولاية العراق"، بل وقتل فيها- على الأقل- أحد أهم رموز الحزب والحركة الإسلامية في العراق، الشيخ عبدالعزيز البدري، رحمه الله.

وعلى رغم أن هذه الحملة لم تقتصر على حزب التحرير وحده، إلا أن الحزب كان مستهدفاً بشكل خاص، نظراً لاتصالاته وعلاقاته مع ضباط وقيادات في الجيش العراقي،

(25) أحاديث مع المرحوم المهندس طالب السامرائي، مرجع سابق. كان المرحوم طالب السامرائي يحتفظ بصورة كبيرة مؤطرة (أبيض وأسود) للشيخ تقي الدين النبهاني رحمه الله، وهي من الصور النادرة التي يظهر فيها الشيخ، على غير هيئته العلمائية المعهودة، حليقاً وله شعر خفيف أجعد وشارب على نمط سائد في الخمسينيات وما قبلها يعرف بالفراشة. وكان مرتدياً بدلة أفرنجية أنيقة من قماش صوف مقلم، وتغلق سترتها (جاكيتها) بعمودين من الأزرار، وهي موضة شاعت في الأربعينيات والخمسينيات وتعود للظهور أحياناً، وبدا الشيخ في أواخر الأربعينات أو بداية الخمسينات من عمره، ربعةً من الرجال، وقوراً جاداً، على محياه سمت ووقار وملامح أعيان الطبقة الوسطى في بلاد الشام. وأرجِّح أن هذه الصورة قد التقطت في أواخر الخمسينيات أو أوائل الستينيات عندما مكث الشيخ متخفياً بعض الوقت في العراق.

وذلك في إطار طلب النصرة من هذه الشخصيات؛ ويبدو أن حزب التحرير كان على وشك القيام بانقلاب عسكري على الرئيس عبدالرحمن عارف، لكن انقلاب البعثيين كان أسبق[26].

والحقيقة أن حزب التحرير قد أولى عملية طلب النصرة في العراق اهتماماً بالغاً. وقد كلف بها الشيخ تقي الدين النبهاني مبكراً ذراعه الأيمن الشيخ عبدالقديم زلوم الذي كان يجري هناك، كما تقول مصادر الحزب، بعض الاتصالات المهمة مع الرئيس عبدالسلام عارف وغيره. وقد سافر الشيخ النبهاني ذاته عدة سفرات إلى العراق لأجل طلب النصرة، مشاركاً في الجهود التي كان يقوم بها الشيخ زلوم. وكانت آخر تلك الرحلات قبل وفاته حيث اعتقل في العراق، وقد تعرض لتعذيب المُحققين، لكنهم لم يتمكنوا من التعرف على شخصيته، وكان كل ما قاله معرِّفاً نفسه بأنه: "شيخ يبحث عن العلاج!" فملُّوا منه وطردوه عبر الحدود السورية مشلول اليد خائر القوى من شدة التعذيب الذي تعرض له، وقد تم طرده عبر الحدود قبل أن يتبلغوا من المخابرات الأردنية بأن المعتقل لديهم هو الشيخ تقي الدين النبهاني[27].

وقد شهدت أواخر الستينيات الماضية، وبعد نكسة حرب الأيام الستة في 1967، محاولة أخرى لحزب التحرير لطلب النصرة في الأردن من الجيش الأردني، لكن المحاولة أخفقت وقبض على الضباط والجنود المشاركين، بمن فيهم عبدالحليم زلوم، شقيق الشيخ عبدالقديم زلوم. وقد حُوكم المشاركون في المحاولة الانقلابية، وصدرت عليهم أحكام تفاوتت بين السجن والإعدام. لكن جهوداً قام بها أعيان المجتمع في الأردن، انتهت إلى صدور عفو

(26) المرجع السابق. كان المرحوم طالب السامرائي يتذكر أحداث أواخر الستينيات في العراق ويقول عن انقلاب 1968: "كنا على وشك تحقيق النصرة، وإقامة الخلافة، لكن عملاء الإنجليز (يقصد النايف والبعثيين) سبقونا إلى سدة الحكم...". والجدير بالذكر أن المرحوم السامرائي لم يعد يمارس مسؤوليات حزبية قيادية منذ بداية السبعينيات، حين اعتقل لفترة ثم خرج من العراق نهائياً بعد الإفراج عنه، إلى دولة الكويت ثم إلى دولة الإمارات العربية المتحدة. وتقول مجلة "الوعي" في سياق سيرة النبهاني وجهوده في العراق: "لقد أسس، رحمه الله، الحزب على قدم ثابتة، وكان الوصول إلى الهدف قاب قوسين أو أدنى، ولكنّ لكل أجل كتاب". أنظر: بزوغ نور من المسجد الأقصى...، مرجع سابق.

(27) بزوغ نور من المسجد الأقصى...، مرجع سابق.

ملكي عن المحكومين، ثم أفرج عنهم. وقد غادر بعضهم الأردن، مثل الضابط السابق عبدالحليم زلوم، الذي اختار الإقامة في لبنان.

وفي 1978، أصدر حزب التحرير مذكرة مقدمة للعقيد معمر القذافي، قائد الثورة الليبية، بعد لقاء مطول بينه وبين وفد الحزب، استمر فيه النقاش لأربع ساعات متوالية[28]. وبعد مناقشة الفكر السياسي للعقيد القذافي ضمن الخطوط الفكرية للحزب، وتقديم نظرية الحزب ومشروعه للنهضة في هذا اللقاء، من المرجح أن يكون وفد الحزب قد سعى إلى طلب النصرة منه لإقامة الخلافة والدولة الإسلامية، ولكن بدون استجابة.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران في 1979، وبدء المداولات حول دستور الجمهورية الإسلامية، شارك حزب التحرير في تلك المداولات، وأصدر الحزب مذكرة حول الدستور الإيراني وجهها إلى آية الله الخميني في 30 أغسطس/ آب 1979. وقد عقدت هذه المذكرة مقارنة بين نظامي الحكم الإسلامي والديموقراطي (الجمهوري) الذي يتمثل في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وتلقي المقارنة الأضواء على تعارضاتهما الأساسية[29]. كما أرسل الحزب وفداً للقاء الخميني، وكان رئيس الوفد- على الأرجح- هو الشيخ أحمد الداعور رحمه الله، أحد القيادات الرئيسة في الحزب، في محاولة لإقناع الخميني بتبني نظام الخلافة بدلاً من نظام الجمهورية الإسلامية المستحدث آنذاك. والظاهر أن تلك المحاولة لم تسفر عن كثير. وفي أعقاب ذلك، اتخذ الحزب موقفاً سلبياً من الخميني ونظام الجمهورية الإسلامية، وصنفهما في خانة العمالة لأميركا.

بيد أن من الملاحظ على فكرة أو عملية طلب النصرة، لدى حزب التحرير، أنها لا تتوجه إلى دوائر ذات وزن شعبي أو جماهيري مؤثر، مثل الحركة الطلابية، والحركة

(28) حزب التحرير، مذكرة من حزب التحرير مقدمة للعقيد القذافي بعد جلسة لقاء تمت بينه وبين وفد من حزب التحرير استمر النقاش فيها أربع ساعات متوالية، 9 أيلول/ سبتمبر 1978.

(29) حزب التحرير، مذكرة من حزب التحرير حول الدستور الإيراني، وجهت لآية الله الخميني في 30 أغسطس/ آب 1979.

العمالية، والاتحادات النقابية، والفئات المطلبية الساعية للتغيير والعدل الاجتماعي، وهي قطاعات أكثر اتساعاً وتدفقاً وعطاء من دوائر القوة التقليدية التي يسعى الحزب إلى طلب نصرتها. هذه المسألة تعيد طرح قضية "المضغة الاجتماعية" للحركة الإسلامية المعاصرة، التي ناقشها الدكتور عبدالله النفيسي في أواخر الثمانينيات. ويقصد بها الشريحة أو الشرائح الاجتماعية الصالحة أو الملائمة للنهوض بمشروع التغيير وإنجاز مختلف مراحله وأهدافه، والتي ينبغي التركيز عليها بشكل خاص لاستنهاضها وتأطيرها وتعبئتها[30].

فكثيراً ما تتعامل الحركات الاجتماعية في العالم العربي مع قطاعات أو شرائح المجتمع بشكل عشوائي أو اعتباطي، بصرف النظر عن صلاحية الشرائح المستهدفة لمشروع التغيير، وبدون استراتيجية واضحة ومتصلة بعملية التغيير والوصول إلى الغايات العليا لتلك الحركات. فقد تخصص بعض الحركات جهوداً كثيرة باتجاه قطاع التعليم، فتقبل على تجنيد طلاب الثانويات والجامعات والمدرسين، نظراً لسهولة استقطاب هذه الشرائح من المجتمع واتساع مجال العمل والإنتاج فيه، وقلة الأعباء والمطالب المترتبة على العمل في هذا القطاع؛ بينما تدبر عن القطاعات المطلبية كالعمال والفلاحين والمهمشين نظراً لثقل الأعباء والنضالات المترتبة على تبني هذه القطاعات؛ كما تدبر عن قطاعات أخرى نخبوية كالفنانين والأدباء والإعلاميين وغيرهم من المبدعين، نظراً لافتقاد البدائل والفكر والإبداع لدى التعاطي مع هذه الشرائح.

---

(30) عبد الله النفيسي (تحرير وتقديم)، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989).
ومن المعلوم أن تنظيم النموذج الكلاسيكي للحزب الماركسي- اللينيني يستمد كادره بشكل أساسي من الطبقة العاملة باعتبارها مجال عمل الحزب وهدف نضاله ومصدر الدعم والإمداد له، ولهذا تعتبر الحركة العمالية الوسط الأهم لعمل الحزب الماركسي- اللينيني؛ بينما يولي النموذج الحزبي الماوي الأهمية الأولى للفلاحين باعتبارهم الطبقة التي يعمل الحزب من خلالها ويناضل للنهوض بها وتعبئتها وتأطيرها، إضافة إلى الطبقة العاملة. وفي العالم العربي، حرص الحزب الشيوعي السوري على إبقاء الأدباء والفنانين حول الحزب، ولكن خارج الأطر التنظيمية التي يفترض أن تكون أغلبيتها من العمال. وكذلك، فعلت الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني (حدتو) في مصر التي أنشأت مكتباً أو قسماً خاصاً للأدباء والفنانين، لأن استعدادهم النضالي والتزامهم التنظيمي قد لا يرقي لمستوى الكادر المطلوب. وفي الحزب الشيوعي العراقي، لاحظ الرفيق فهد (يوسف سلمان)، مؤسس وسكرتير عام الحزب أن سنوات الحرب العالمية الثانية، وما رافقها من كساد فكري وسياسي واقتصادي، قد جذبت كثيراً من المثقفين الذين يبحثون عن قضية أو تجربة جديدة إلى صفوف الحزب، فقرر ألا يزيد عدد أعضاء الحزب من غير العمال عن نصف العضوية، وأن يحتفظ العمال دائماً بالنصف الآخر. أنظر: زكي خيري وسعاد خيري، دراسات في تاريخ الحزب الشيوعي العراقي، المجلد الأول، ط1، 1984، إصدار اليوبيل الذهبي للحزب (1934 - 1984).

وهذا ربما يفسر الفقر الشديد في الإنتاج الإبداعي الأدبي والفني والإعلامي للحركة الإسلامية. ومن ناحية أخرى، تقع قيادة كثير من الحركات الإسلامية تحت سيطرة التكنوقراط والمثقفين أو أشباه المثقفين، وهي شريحة اجتماعية تفتقر إلى روح الإقدام، والإبداع والابتكار، والوعي الاجتماعي، والغريزة السياسية، والقدرة على التواصل مع سواد الأمة.

المجتمع والجماعة والأمة والدولة

يعرّف الحزب المجتمع تعريفاً حداثياً فهو: أناس وأفكار ومشاعر وأنظمة. والمجتمع هو مجموعة من الناس تنشأ بينهم علاقات دائمة، وينشأ من مجموع الأفراد جماعة، فإذا نشأت بين هؤلاء الأفراد علاقات دائمة كانوا مجتمعاً، وإن لم تنشأ بينهم تلك العلاقات ظلوا جماعة، ولا يشكلون مجتمعاً. وتنشأ العلاقات الدائمة بين الأفراد بدافع مصالحهم، وهذه بدورها تتعين من حيث كونها مصلحة أو مفسدة بواسطة مفهوم الإنسان عن المصلحة، وهكذا تنشأ العلاقة أو لا تنشأ. فالمفهوم هو الذي أوجد العلاقة، وبما أن المفاهيم هي معاني الأفكار، فتكون الأفكار هي التي عينت المصلحة، وبالتالي أوجدت العلاقة. فوحدة الأفكار بين مجموعة الناس، أوجدت وحدة النظر إلى المصالح، وبالتالي أوجدت العلاقة، غير أن وحدة الأفكار وحدها لا تكفي لأن توجد العلاقة، بل لابد أن تكون معها وحدة المشاعر، أي أن هذه المصلحة لابد أن يرضى بها طرفا العلاقة حتى توجد العلاقة، أي لابد أن تتحد مشاعرهما في النظرة إلى المصلحة، إلى جانب وحدة الأفكار حتى توجد المصلحة، وبالتالي حتى توجد العلاقة. بيد أن وحدة الأفكار والمشاعر لا تكفي كذلك، بل لابد أن تكون معها وحدة النظام الذي تقنن به وحدة المصالح حتى توجد العلاقة. وهكذا لابد من تحقق وحدة الأفكار والمشاعر والنظام حتى توجد العلاقة[31].

(31) حزب التحرير، ميثاق الأمة، مرجع سابق، 1410هـ/ 1989م، ص 42.

فالمجتمع إذن هو الناس وما يوجد بينهم من أفكار ومشاعر وأنظمة، وهو مجموعة من الناس بينهم علاقات دائمة، أوجدتها وحدة الأفكار والمشاعر والأنظمة فيما بينهم، وبحسبها تكون المجتمعات، ولذلك تختلف المجتمعات بين الناس باختلاف الأفكار والمشاعر والأنظمة لديهم[32].

هذه الرؤية الحداثية المعيارية للمجتمع تتجاهل السياق الذي نشأ فيه تعبير "المجتمع" في الغرب، فالمجتمع هناك هم صفوة الناس والنخب المتنفذة والمتموِّلة والمسيطرة على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهم الذين يحضرون حفلات الموسيقى الكلاسيكية والباليه ومآدب العشاء الخيرية وغير الخيرية، ويمارسون رياضات الغولف والتنيس في نواديهم الخاصة، ويرسلون أبناءهم إلى نفس المدارس الراقية، وتنحصر مصاهراتهم فيما بينهم. وهم أيضاً الذين تخصص لهم مساحات في الصحف والمجلات تحت عنوان "أخبار المجتمع"، وتنشر صور حفلاتهم ومناسباتهم ومغامراتهم، ويطلق على نسائهم تعبير "سيدات المجتمع".

لذلك، كثيراً ما يتجنب الباحثون العرب المعاصرون والمشتغلون بالتاريخ الاجتماعي والسياسي تعبير "المجتمع"، فيتحدثون عن "الجماعة" أو "الجماعة الأهلية" أو "الجماعة الوطنية" أو "الاجتماع العربي الإسلامي" نظراً للإشكالية الكامنة وراء ذلك المصطلح[33]. بل إن تعريف أدبيات الحزب للمجتمع ينطوي على موضوعية (معيارية) متعسفة، لأنها غالباً ما تسحب هذا التعريف شديد العمومية على المجتمع العربي الإسلامي، بما يختزل خصائصة التاريخية وتحولاته وتقاليده وسنن التغيير فيه.

والحقيقة أن المفاهيم التي يمكن استقاؤها من المصادر الكلاسيكية للسياسة الشرعية والتاريخ العربي الإسلامي تظهر أن "الأمة" هي تعبير إيماني، فهي الملة أو

---

(32) المرجع السابق، ص43.

(33) قارن مثلاً بـ: طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، (القاهرة: دار الشروق، 1988)؛ رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)؛ رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، (بيروت: دار إقرأ، 1984).

مجموع "المؤمنين" في العالم الذين يؤمنون بالإسلام بمختلف تضميناته العقدية والشرعية والحضارية، بصرف النظر عن السلطة السياسية التي يعيشون في ظلها. أما "الجماعة" أو "جماعة المسلمين" فهي مجموع "المسلمين"، وهي المقابل العربي الإسلامي لتعبير "المجتمع" بدون إقصاء لأي طبقة أو فئة، مما يعني المساواة فيما بين الأفراد والفئات، وهي أيضاً التعبير السياسي والاجتماعي والقانوني لنظام الإسلام في إقليم أو أقاليم تخضع لسلطة أو دولة واحدة. والمنهج المعرفي الأنسب لدراسة الجماعة هو علم الاجتماع السياسي والتاريخي.

أما مفهوم "الدولة" في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، فهي بحسبه العهد أو الحقبة السياسية التي تمر بها الجماعة، واسمها مشتق من الجذر "دَالَ" ويفيد التداول والتحول والصيرورة، فهي إذن حالة مؤقتة بطبيعتها، ولا تعني الثبات أو الدوام، وهي ليست بالضرورة "الإمامة" التي تعني حراسة الدين وسياسة الدنيا. ولا تشترط الدولة هنا ولاء جميع المواطنين أو الرعايا لها، ولا تقوم بالضرورة على ذلك الولاء. وهو مفهوم مغاير لفكرة الدولة في التجربة الغربية؛ فتعبير State في الإنجليزية أو L'etat في الفرنسية، يفيد الضرورة الثبات والدوام، كما يفترض الولاء من جميع المواطنين للدولة ومؤسساتها وقوانينها وأنظمتها.

وعلى رغم تحذير أدبيات حزب التحرير الإسلامي لكتلته الحزبية من الانعزال عن الأمة، وتوجيهها نحو اعتبار نفسها جزءاً من الأمة، لأن الناس مسلمون مثلهم، وهم (الكتلة) ليسوا بأفضل من المسلمين[34]، إلا أن تشخيص الحزب لواقع المجتمع (على الأقل في 1954) كان سلبياً بدرجة تصور الأمة والجماعة قاعاً صفصفاً، أو حالة شبه ميئوس منها، وتجعل مشروع التغيير أكثر استحالة بدون مبرر.

(34) مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص65.

فالمجتمع في البلاد الإسلامية- وفقاً لرؤية الحزب- "مجتمع غير إسلامي، تتحكم فيه الأفكار الرأسمالية الديموقراطية، وتسيطر عليه الحضارة الغربية، ويطبق عليه النظام الرأسمالي الديموقراطي، وتسوده المشاعر الوطنية، والمشاعر القومية، والمشاعر الروحية الكهنوتية"[35]. بل ويشدد الحزب أيضاً على أنه "يجب أن يكون واضحاً أن المجتمع الذي نحاول دخوله (في عام 1958) هو مجتمع غير إسلامي، والأفكار المتحكمة فيه هي أفكار كفر، فالدخول يجب أن يكون دخول إسلام ضد كفر"[36]. أما الأمة وإن "كانت كلها تدرك فكرياً أنها في واقع سيئ، وأنها في حاجة إلى قيادة مخلصة واعية وتشعر بذلك، إلا أن هذا إدراك غامض، وشعور مبهم. وهي لا تزال ضحلة التفكير، ضعيفة الإحساس... فهي في مستوى منخفض فكرياً وشعورياً"[37].

بل إن الأمة وفقاً لرؤية الحزب "كيان اجتماعي متنوع مُعقد، فهو متولد من ذكر وأنثى، وتتفاوت فيه القوى الفكرية والعضوية والجسمية، وتختلف لديه الأساليب التنفيذية لما يحمله من مقاييس ومفاهيم وقناعات... ولهذا ليس بوسع أي شعب ولا أية أمة أن يبدل- بصفته الجمعية- نظرته إلى الحياة العامة، ويغير مقاييسه ومفاهيمه وقناعاته المشتركة، مهما بلغت هذه المقاييس والمفاهيم والقناعات من التأخر والانحطاط... فالأمة تنفذها على نفسها، والدولة تنفذها على الأمة، فهما منفعلان بالمقاييس والمفاهيم والقناعات، وليسا فاعلين..."[38].

وهنا مفارقة؛ فلو كان ذلك صحيحاً تاريخياً، فلماذا اكتسبت الأمة أو الشعب مقاييس ومفاهيم وقناعات منحطة أو متأخرة، وفقدت أيضاً مقاييس ومفاهيم وقناعات أصيلة وراقية كانت تتبناها في مرحلة تاريخية سابقة، وهي باختصار الفكرة الإسلامية أو المبدأ الإسلامي، الذي يريد الحزب أن يعيد الأمة إليه؟

---

(35) نقطة الانطلاق لحزب التحرير، مرجع سابق، ص7.

(36) حزب التحرير، دخول المجتمع، (القدس: من منشورات حزب التحرير، 1377هـ/ 1958م)، ص28.

(37) نقطة الانطلاق لحزب التحرير، المرجع السابق، ص6 - 7.

(38) دخول المجتمع، مرجع سابق، ص14، 17 - 18.

وقد شهد تاريخ العالم الإسلامي المعاصر أنه عندما ينفرط عقد الدولة القطرية الحديثة، أو تغيب عن ساحة الشهود والوجود معظم وجودها وبنيتها التحتية ومؤسساتها القانونية والتعليمية والاجتماعية والعسكرية والأمنية الحديثة، يصبح على الشعب أن يتدبر أمره، وأن يعيد إحياء مؤسساته التقليدية، القبيلة والطريقة والمدرسة والعمل الخيري والوقف ووسائط التراحم الاجتماعي.

لماذا إذن تتخذ النظرية الاجتماعية لحزب التحرير هذا المنحى في تحليل ظاهرة الأمة والجماعة؟

تعود النظرية الاجتماعية للحزب، على الأرجح، إلى طبيعة المرحلة والفكر السائد، عندما تشكل فكر ووعي مؤسس الحزب، في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي. فهي مرحلة سادتها أفكار ومفاهيم مدرسة علم اجتماع الصفوة أو النخبة التي كان رائدها المفكر الإيطالي فلفريدو باريتو. وعلى رغم الطابع الرجعي لهذه النظرية في الفكر الاجتماعي لأنها تركز الحراك السياسي والاقتصادي ومركز ثقل المجتمع في القلة أو الصفوة المسيطرة وتقصي الأغلبية بشكل فج، إلا أن بعض أفكارها ومفاهيمها قد وجدت طريقها إلى فكر ونظرية الأحزاب الثورية والراديكالية، الاشتراكية القومية والاشتراكية الماركسية، في أوروبا.

كذلك، تزامن كل ذلك مع ذيوع الأساطير حول قدرات الأحزاب والمنظمات الشيوعية والقومية والفاشية والصهيونية، وتنظيمها الحديدي المحكم، وقيادتها المركزية، وفعاليتها العالية، وسريتها الشديدة. وكان من ضرورات البناء النظري لهذه الأحزاب تضخيم وتكريس دور النخبة أو الطليعة الثورية أو الحزب الطليعي في النهوض القومي أو الطبقي وإنجاز التحولات الثورية والوصول إلى السلطة.

هذه المنظومة الفكرية أو الإيديولوجية الحزبية انعكست، بشكل أو آخر، على كثير من المنظمات الحزبية في العالم العربي والإسلامي، بل وأفرزت ظاهرة المليشيات الثورية

التابعة للأحزاب الوطنية والتي كانت تستهدف الاستعمار الأجنبي وحلفاءه المحليين ومظاهر الفساد السياسي والأخلاقي المرتبطة به. وقد أطلق أحد المؤرخين على هذه الظاهرة "أصحاب القمصان الملونة"[39].

في هذا السياق التاريخي والثقافي وضمن آليات إنتاج الأفكار فيه، يمكن فهم أفكار حزب التحرير مثل: "... فلابد أن يكون مصدر هذه المفاهيم والمقاييس والقناعات، والفاعل في الأمة والدولة هو شيء غير الأمة والدولة، يكون فاعلاً لا منفعلاً، ويكون هو القادر على إيجاد هذه المفاهيم والمقاييس والقناعات... (و) لأن الأفراد بصفتهم الفردية ليس لهم كيان، والأمة في مجموعها كيان، والدولة كيان، فلا يمكن أن يؤثر فيهما إلا كيان أقوى منهما، له الصفة الكيانية، المركبة من عوامل يربط بينها رابط يجعلها تشكل كياناً (فكرياً)... هذا الكيان الفكري إنما هو الحزب الذي يتكون في الأمة. وعلى ذلك فالذي يؤثر في الشعب أو الدولة إنما هو الحزب، وليس الأفراد المفكرين"[40].

نظرية التكتيك والتحريك السياسي

ترتكز نظرية التكتيك والتحريك السياسي لدى حزب التحرير إلى حد كبير على رؤيته للمجتمع، وخريطة القوى السياسية وطبيعة الأنظمة الحاكمة. وتتحدث أدبيات الحزب عن ثلاثة مواقع للعمل هي: نقطة الابتداء ونقطة الانطلاق ونقطة الارتكاز. فدعوة الحزب يجب أن تُحمل في مكان تتركز فيه حتى يصبح نقطة ابتداء، ونقطة الانطلاق بدورها تتوقف على استعداد المجتمعات، لأنها تتفاوت في الأفكار والمشاعر والأنظمة، فالمكان الذي يكون فيه المجتمع أصلح والجو أوفق، يكون نقطة الانطلاق، وإن لم يكن ذلك ضرورياً، ثم يُتخذ

---

(39) حول هذه الظاهرة وملابساتها التاريخية، أنظر: يونان لبيب رزق، أصحاب القمصان الملونة، (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 1978). وكمثال على هذه الحركات، أنظر الدراسة حول الحركات الشعبية بمصر في الثلاثينيات في: طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، مرجع سابق، ص443 - 563.

(40) لمناقشة معمقة لأزمة النموذج الأوروبي في البناء الحزبي السياسي، خاصة في تجلياته الماركسية- اللينينية، والعلاقة بين الحزب والسلطة، أنظر: وليد نويهض، السلطة والحزب مقالان في الرد على الماركسية، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988).

هذا المكان أو غيره نقطة ارتكاز تقوم فيها الدولة التي تُركز فيها الدعوة، وتسير في طريقها الطبيعي: طريق الجهاد. والمكان الذي تُهضم فيه الفكرة والطريقة من قبل المجتمع، وتسيطر على أجوائه، يصلح كنقطة ارتكاز بصرف النظر عن عدد الحاملين للمبدأ. غير أنه وإن كانت الأمكنة تُتخذ مواضع للعمل في كل نقطة، إلا أن الذي ينتقل من نقطة إلى أخرى هو الدعوة وليس المكان. فتنتقل الدعوة في جميع الأمكنة التي تعمل فيها في آن واحد[41].

يولي الحزب أهمية كبيرة لدراسة وفهم الحركات الجماعية التي لها قوة التأثير في عصرها، وهذا الفهم يظهر أنها لا تنشأ حين يكون الرخاء ميسوراً، والحقوق الطبيعة للإنسان محققة، والرفاهية متوفرة، وحين تكون الكفاية الشخصية هي المقياس لتولي الأمور المهمة. ويقاس نجاحها بقدرتها على إثارة روح الامتعاض بين الناس، وحثهم على إظهار امتعاضهم كلما جد من السلطة الحاكمة أو النظام القائم ما يمس مبدأها، أو يتحكم به وفق مصالح السلطة وهواها[42].

ولدى بدء مرحلة الانطلاق في 1954، اعتبر حزب التحرير أنه يواجه الظلاميين (فئة واقعية تأبى العيش في النور)، والمطبوعين بالثقافة الأجنبية، والفئات الحاكمة وجهاً لوجه. لكن الحزب لا يريد مواجهة هذه الفئات ولا يقصدها، وإنما يعمد إلى الكافر المستعمر، لأنه وحده العدو للأمة. كما يواجه في هذه المرحلة أيضاً المنظمات الأخرى على مختلف أشكالها التكتلية، ولكنه لا يقصدها ولا يعني نفسه بها، لأنها وإن اعتبرها عُقداً في المجتمع، لكنها عُقد تحل طبيعياً من جراء تغلغل الدعوة في الأمة[43].

يعتبر الحزب أن حمله الدعوة الإسلامية "قيادة فكرية" تنبثق عنها أنظمة الحياة، واتخاذه السياسة طريقة وحيدة للدعوة، وراء وقوف ثالوث (الفئات الحاكمة والظلاميين،

(41) دخول المجتمع، مرجع سابق، ص 18 - 20.
(42) مفاهيم حزب التحرير، مرجع سابق، ص54 - 55.
(43) التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص28 - 29.

والمطبوعين بالثقافة الأجنبية) في وجه دعوته. وأن من خطة الاستعمار أن يضع هذا الثالوث أمام الدعوة كصخور أو عقبات في الطريق، لتعيقها عن الوصول إلى الهدف. لذلك، يرى الحزب أنه يجب تجنب الاصطدام بهذه الصخور، وبكل الصخور القائمة من كل نوع ما أمكن هذا التجنب[44].

ولكن تجنب الاصطدام لا يعني عدم الدخول معها في معركة فكرية، بل معناه فقط عدم الدخول معها في اصطدام قولي أو فعلي مهما كانت الظروف. أما المعركة الفكرية بين الدعوة وكافة الأفكار الأخرى فهي حتمية، لا يمكن التخلي عنها لحظة واحدة، لأنها هي التي تقرر مصير جميع الأفكار السائدة وتقضي عليها. ومن هنا كان لابد أن يكون في هذا الدور تصادم بين الحزب في ثقافته وفكره، وبين غيره من الثقافات والأفكار الأخرى[45].

ويحذر الحزب في مرحلة التفاعل مع الأمة من الخطر المبدئي (أي على المبدأ)، ويتأتى من تيار الجماعة، والرغبة في استجابة طلباتها الآنية المُلحة، ويتأتى من تغلب الرواسب الموجودة في جماعة على الفكرة الحزبية. كما يحذر من قيادة الجمهور قبل اكتمال التفاعل معه، وقبل أن يوجد الوعي العام عند الأمة. فهذه القيادة لا تكون بواسطة أحكام المبدأ وأفكاره، بل بتشخيص ما يجيش في نفس الأمة، وبإثارة عاطفتها، وتصوير مطالبها قريبة في متناول يدها. وهنا قد يبدأ التناقض بين الحزب والجمهور، لأن الأخير يفرض لنفسه مطالب لا تتفق مع مبدأ الحزب. وهكذا يصبح موقف الحزب بين نارين: إحداهما التعرض لغضب الأمة ونقمتها، وهدم ما أنجزه من سيطرة على الجماعة؛ والأخرى التعرض للانحياز عن مبدئه والتساهل فيه. وكلا الأمرين خطر على الحزب. ولذلك، يؤكد الحزب على أنه إذا تعارض الأمر بين الجمهور والمبدأ، ينبغي التمسك بالمبدأ، ولو تعرض الحزب لنقمة الأمة لأنها نقمة مؤقتة، وثباته على المبدأ سيعيد له ثقة الأمة[46].

---

(44) نقطة الانطلاق لحزب التحرير، مرجع سابق، ص5 - 9.

(45) المرجع السابق، ص10 - 11.

(46) المرجع السابق، ص11؛ التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص47 - 48.

يعرف حزب التحرير التكتيك بأنه أسلوب يقرره نوع العمل، إلا أنه يختلف ويتغير بما يطرأ من ظروف لم تكن في الحسبان. ولذلك لابد أن يكون التكتيك متحركاً متغيراً. ويشدد الحزب على ضرورة إدراك الصعوبات التي يمر بها والتي ستواجهه، والظروف التي يمكن أن تحيط به حين يريد أن يقوم بعمل من الأعمال، وعلى إدراك التكتيك تماماً، والمواضيع التي يصلح لها هذا التكتيك أو لا يصلح. ويهتم الحزب أيضاً بأن يكون واعياً بمقاصد الاستعمار وطرقه وأساليبه، وأن يكشفها للأمة لتعيها. ويحذر الحزب من الاصطدام مع المواطنين مطلقاً، وأن يجعل اصطدام الاستعمار مع الأمة كلها، لا مع الحزب وحده[47].

وكان الحزب قد شخص الدور الذي تمر به الأمة في مرحلة انطلاقه (مرحلة الحرب الباردة وحركات التحرر الوطني) بأنه دور الانقلاب الفكري والشعوري، الذي يؤدي إلى جعل المسلمين يحملون قيادتهم الفكرية دولياً، لتظهر على سائر القيادات الفكرية في العالم. ولأن على حزب التحرير القيام بهذه المهمة، لابد أن تظل الناحية الفكرية هي الأساس، وأن يظل اقترانها بالعمل السياسي فقط، هو حجر الزاوية في العمل.

ويسعى الحزب أولاً لتغيير طريقة التفكير عند العالم بطريقة إسلامية؛ وثانياً تغيير القاعدة الفكرية التي يبني الناس عليها أفكارهم؛ وثالثاً تغيير الأفكار التي يحملونها بأفكار إسلامية؛ ورابعاً ربط جميع الأفكار بالقاعدة الفكرية الإسلامية[48].

ويرى الحزب أن غزو المجتمع والدخول فيه لا يعني التعرض للعلاقات القائمة بين الناس، بل يعني التعرض للعلاقات القائمة بين السلطة (الحكم) والأمة في مصالح الناس، لأن السلطة هي التي بيدها صلاحية رعاية شؤون الناس وتسيير العلاقات فيما بينهم، وبينهم وبين غيرهم. فما لم تُضرب هذه اليد القابضة على صلاحية رعاية الشؤون العامة ضربات قوية متتالية لا يمكن أن يحس الناس بسوء مجتمعهم، وبضرورة تغييره[49].

---

(47) التكتل الحزبي، مرجع سابق، ص51 - 53.

(48) نقطة الانطلاق لحزب التحرير، مرجع سابق، ص14، 30 - 31.

(49) المرجع السابق، ص14 - 16.

ويحلل الحزب بنية نظام الحكم، بأن الحكم الحاضر في العالم الإسلامي لا يتمثل بالحاكم وحده، وإنما هو حكم قائم على صورة النظام الديموقراطي. فهو يتمثل بفئة حاكمة من سياسيين محترفين وأحزاب مؤثرة، وليس الحاكم المباشر وحده. لذلك، لابد من مهاجمة الفئة الحاكمة كلها في أفكارها وتصرفاتها، ومهاجمة الحاكم المباشر في علاقاته مع الأمة ومع الدول الأخرى[50].

وفي سياق طرق أبواب المجتمع، وجه الحزب كادره وقواعده إلى التعرض للعلاقات القائمة بين السلطة والأمة، وأن الحزب يتجنب فقط الضربة المؤذية أذى بليغاً، ولا يبالي بالضربات المؤذية دون ذلك، إلا أنه في دور التفاعل يقوم بالعمل بناء على لزومه، ويكشف ويتبنى كل ما حدث، متحاشياً فقط الضربة المميتة. ويدرك الحزب أن التعرض للعلاقات يعني التعرض للمصالح النفعية الآنية والمصالح السياسية الآنية. أما المصالح النفعية والسياسية غير الآنية، فلا تأتي بالكفاح السياسي مطلقاً، بل تأتي بالصراع الفكري[51].

ويؤكد الحزب على أنه يستهدف نزع السلطة القائمة فعلاً من يد الفئة الحاكمة كلها، لا من يد الحكام الحاليين فقط. وأنه يستهدف ذلك بالتعرض لعلاقات السلطة مع الأمة، وأخذ هذه السلطة لجعلها دولة إسلامية. ولا يريد الحزب بناء سلطة أخرى في المجتمع ليستعين بها على تحطيم السلطة الموجودة وإزالتها، بل يريد أخذ السلطة الموجودة نفسها. فالسلطة القائمة والحكم المسيطر والسلطان الذي يخضع له الناس، هذا الحاضر يستهدف الحزب تسلمه بواسطة الأمة، فيغير شكله ونظامه، ويسير به من أجل تطبيق الإسلام، وحمل رسالته[52].

(50) دخول المجتمع، مرجع سابق، ص4 - 5.
(51) المرجع السابق، ص5 - 8.
(52) المرجع السابق، ص10 - 11.

ومن بين وسائل التحريك السياسي التي يكلف بها الحزب لجان الولايات: إصدار النشرات التي يكون ظاهراً عليها أنها من الحزب وإن لم تحمل اسمه؛ إجراء زيارات مقصودة وحملات اتصالات؛ إجراء حملات همس مرسومة الأسلوب؛ إصدار جريدة محلية أو جرائد على أن تكون صحفية لا حزبية[53]. ويعتبر الحزب أن الأرتجة والمزاليج (الأقفال) التي تحول دون دخول الحزب إلى المجتمع هي المقاييس الأساسية في السياسة والتشريع. ومن أمثلة هذه الأرتجة والمزاليج أفكار "القومية العربية"، "الحياد الإيجابي"، "الوطنية"، "الاشتراكية"، "الديموقراطية"، "الزعامة"، "مرونة الإسلام"، "الانتفاع بما عند الأمم الأخرى من تشريع"، "السياسة غير الدين"، وما شاكلها من مقاييس تعتبر أسساً تقاس بها وتبنى عليها الأفكار الفرعية، فيجب تحطيمها وكشف زيفها بالهجوم العنيف حتى يسهل دخول المجتمع[54].

خاتمة

لأكثر من نصف قرن، خاض حزب التحرير تجربة فكرية وسياسية غنية، وأضاف مفكروه إلى المكتبة الإسلامية عشرات المؤلفات، وإلى الأدبيات السياسية والفكرية عشرات المصطلحات والتعبيرات، وأنتج لغة سياسية غنية وأدباً سياسياً مميزاً، واجتهادات ملموسة على مستوى الفقه والفكر. وعلى رغم أن إعادة أو إقامة الخلافة تحظى باهتمام عدد من الحركات الإسلامية، إلا أن الخلافة أصبحت علماً على دعوة حزب التحرير باعتباره لها قضية المسلمين المصيرية، وهي قطب الرحى في دعوة الحزب، وبها تتعلق قلوب وعقول قيادته وقواعده، الذين يتطلعون كل يوم لتلقي نبأ قيامها.

وعلى رغم ذلك، توقف عطاء الحزب العلمي حول الخلافة منذ عشرات السنين، فبعد صدور بعض الأدبيات حولها، وبعد صياغة دستور معاصر للخلافة المنشودة، لم يصدر

(53) المرجع السابق، ص12 - 13.

(54) المرجع السابق، ص 26. للمزيد حول أساليب ووسائل التحريك السياسي، أنظر: حزب التحرير، التحريك السياسي، من منشورات حزب التحرير، القدس، 1373هـ/ 1954م.

الكثير من الدراسات والأبحاث حول الخلافة، التي تستحق مركز دراسات يخصص لهذه القضية المهمة والمركزية.

وقد تبنى الحزب أحكاماً فقهية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والدستور ضمن منظومته الفكرية، وذلك بقدر ما يلزمه كحزب سياسي. واختار السياسة مجالاً لعمله نظراً لطبيعة هدفه: تسلم الحكم، وغايته: تطبيق الإسلام تطبيقاً كاملاً وحمله دعوة إلى العالم. كذلك، تبنى الحزب نموذجاً تنظيمياً حديثاً، مركزياً هرمياً، قائماً على الالتزام والعمل الحزبي الجاد. وأنتج مبكراً إيديولوجية حزبية تنظيمية، ونظرية للتغيير والتكتيك والتحريك السياسي، ومنهجاً فكرياً متكاملاً، ودستوراً مفصلاً للدولة الإسلامية التي هي غاية نضاله. ومن بين كافة الحركات الإسلامية المعاصرة، يبرز حزب التحرير باعتباره الأكثر تمثيلاً للتنظيم أو التكتل الحزبي الحديث بمعناه الكلاسيكي الكامل.

وقد قام مؤسس الحزب الشيخ تقي الدين النبهاني، رحمه الله، بدور مركزي واسع في صياغة الأفكار والنظريات والرؤى التي تبناها الحزب منذ تأسيسه إلى الوقت الحاضر. وأتاح له ذلك قامته العالية كعالم وفقيه ومفكر وأديب وشاعر مُجيد أيضاً وإن لم ينشر شعره، وهي قامة تعلو قامات كثير من معاصريه من مفكري وقادة الحركات السياسية والدينية. وقد ازدادت هيمنته على الحزب وانفراده بقراره بعد خروج زملائه المؤسسين في أواسط الخمسينيات من قيادة الحزب. وأصبح فكره واجتهاده وشخصيته سقفاً لا يستطيع أي قائد بعده أن يتجاوزه. لكن يجب التنويه ببعض مراجعات غير رئيسة كالتي قام بها خليفته الشيخ عبدالقديم زلوم، رحمه الله، من توسيع وتنقيح لكتاب: "نظام الحكم في الإسلام"[55].

وعلى مدى 55 عاماً، تمسك الحزب بمبدئه، أي الفكرة والطريقة، رافضاً أي انحياز أو تراجع عن المبدأ. وقد حاول إنجاز تحولات فكرية وشعورية كبرى في الأمة، في

(55) عبد القديم زلوم، نظام الحكم في الإسلام، توسيع وتنقيح لكتاب "نظام الحكم في الإسلام"، لمؤلفه تقي الدين النبهاني، ط6، طبعة معتمدة، 1422هـ/ 2002م.

مرحلته الثانية، أي مرحلة تفاعله مع الأمة؛ على رغم أن معظم التحولات الكبرى في الأمم تتم عبر عملية تاريخية، وليست عملية ثورية أو حزبية. وكثيراً ما أخفقت محاولات حرق المراحل التي حاولتها أحزاب ومنظمات أخرى في العالم الثالث. ويدرك الحزب دور الهزات التاريخية العنيفة في بعث الأمم وبث مظاهر الحيوية الفكرية والشعورية فيها. وقد شغلت المرحلة الثانية لسير الحزب نحو 50 عاماً، ولا تزال قائمة. وفي العقدين الماضيين، حقق الحزب انتشاراً جغرافياً امتد به إلى أوروبا وأميركا الشمالية والجمهوريات الإسلامية بآسيا الوسطى، إضافة إلى الأقطار الإسلامية غير العربية.

يمارس الحزب العمل الثقافي من خلال حلقات الثقافة المركزة والثقافة الجماعية، إضافة إلى الصراع الفكري، والكفاح السياسي المتمثل بمناهضة الاستعمار ومقارعة الحكام، وتبني مصالح الأمة.

لقد أتاحت الثورة الإعلامية التي اندلعت في السنوات الأخيرة زاداً معلوماتياً ومعرفياً ووعياً لدى الرأي العام، تجاوز جهود الحزب في مكافحة الاستعمار، حيث لم يعد مجدياً الاستمرار في فضح كيده وعدائه، بل لابد من التعامل مع منظومة التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية على نحو شامل، علمياً وعملياً. ففي الوقت الذي يخوض فيه الناشطون المناهضون لتغوُّل العولمة والاحتكارات الاقتصادية وسياسات ومؤسسات الهيمنة معاركهم في الشوارع وصناديق الاقتراع والجامعات وعبر مختلف الوسائط، فما جدوى بعض البيانات أو النشرات الحزبية أو المواقع الإلكترونية في مناهضة الاستعمار واجتثاث نفوذه من بلاد المسلمين؟ وهل بقيت في المجتمعات العربية أو الإسلامية فئات قوية وقادرة على النصرة، ولم يصلها الفساد السياسي والاقتصادي والثقافي الذي يجتاح المجتمعات؟ ولو بقيت، فماذا يدفعها إلى منح تلك النصرة الضرورية لإقامة الدولة الإسلامية بدلاً من الاستئثار بالسلطة، وما تجربة الاستعانة بالجيش في ثورة الإنقاذ السودانية (1989) منا ببعيدة؟

وبعد 55 عاماً من البناء التنظيمي المركزي المُحكم، تحت قيادة مخلصة وجادة وحازمة، وكادر نشيط وملتزم بتنفيذ توجيهات ومناهج ومناشط الحزب، والتزام تام بالمبدأ، وأيديولوجية حزبية متكاملة، ونظريات في التكتيك والتحريك السياسي، وانتشار أفقي ورأسي، كل ذلك لم يقرِّب هذا المشروع النهضوي كثيراً من تحقيق أهدافه وغايته.

ألا يستحق الأمر وقفات أو مراجعات لعناصر التجربة الرئيسة من نموذج تنظيمي ورؤية للأمة والمجتمع والنظام الدولي وطريقة إحداث التغيرات والتحولات، وكثير من المقولات أو المُسلَّمات التي تبناها الحزب عبر السنين؟

حزب التحرير الإسلامي والقضية الفلسطينية

سميح حمودة(*)

تقدِّم هذه الدراسة عرضاً وتحليلاً ونقداً لموقف "حزب التحرير الإسلامي" من القضية الفلسطينية، وتنبع أهميتها من كونها تتناول طريقة التحليل السياسي-التاريخي لواحد من الفصائل الإسلامية الفاعلة والنشطة على الساحة الإسلامية، والتي لم تغب عن ساحة العمل السياسي الإسلامي منذ تأسيس الحزب عام 1953 وحتى الآن، إضافة إلى توسع وامتداد التأييد الجماهيري والفكري للحزب وأطروحاته في العقود الأخيرة، وخاصّة في بريطانيا وفي دول آسيا الوسطى الإسلامية. وفي حين تصرّ دوائر إعلامية غربية عديدة على رؤية الإسلام السياسي طيفاً واحداً، لا فرق فيه بين "قاعدة" أسامة بن لادن وبين حركة "الإخوان المسلمين"، تبينّ الدراسات المُعمقة في فكر الحركات الإسلامية واتجاهاتها ومواقفها السياسية وجود أطياف متنوعة ومختلفة، بل وشديدة التباين مع بعضها بعضاً في عدد كبير من القضايا، ومن جملتها القضية الفلسطينية.

(*) باحث في جامعة بيرزيت، دائرة العلوم السياسية.

تتناول هذه الدراسة بالعرض والنقد تفكير ومنهج أحد فصائل الحركة الإسلامية المعاصرة، الذي انفرد من بينها بتركيزه الواضح على قضايا التفكير، وأكد على استخدام العقل واتباع الدليل في البحث والدراسة، وواظب على تحليل الأحداث السياسية التي تواجه الأمّة الإسلامية، وفق رؤيته ومنهجه الخاصّين.

إنّ تسليط الأضواء على موقف "حزب التحرير" من القضية الفلسطينية، ودراسة طريقته في التحليل السياسي، يزيدان من قدرتنا على فضح إطار التعميم الفج وغير العلمي المستخدم في الإعلام الغربي، وتشجيع إطار التعمق في فهم واقع العالم الإسلامي ورؤية تعدده وتنوعه.

وعلى رغم أن حزب التحرير لا يحظى بنفس الامتداد الجماهيري لحركة "الإخوان المسلمين"، أو بشعبية كشعبيتها، إلّا أنّه يمتاز عنها، وعن غيرها من فصائل الحركة الإسلامية، بامتلاكه لمنهج خاصٍّ حول قضايا في المعرفة وفي التاريخ الإسلامي الحديث والمعاصر، وحول العديد من القضايا الإسلامية الفقهية والعقائدية والسلوكية. وهذا المنهج هو الجامع المشترك بين جميع أعضاء الحزب.

ففي حين نجد تباينات في الرأي والاجتهاد بين أتباع الفصائل الإسلامية المختلفة، داخل القطر الواحد أو بين قطرٍ وآخر، خاصّة في قضايا الفقه وقضايا السياسة، نجد أن المنتمين لحزب التحرير يمتلكون معرفةً واحدةً في كل قضايا الإسلام وقضايا السياسة، ويقفون منها موقفاً واحداً لا اختلاف فيه. ويعود هذا لاهتمام الحزب بنقل اجتهاداته وآرائه لكل عضوٍ فيه عن طريق حلقات الدرس والتعليم، والتي هي وسيلته الأساسية في جمع الأنصار وتثقيفهم وتجنيدهم. لذا لا يمكننا أن نجد أعضاءً لحزب التحرير في الأردن مثلاً يميلون إلى اجتهاد فقهي معين، أو تحليلٍ سياسي لحدث ما، وأن نجد في الوقت نفسه أعضاءً آخرين في الأردن أو خارجها يميلون لاجتهاد أو تحليل آخر مختلف.

وإلى جانب وجهة النظر الواحدة التي يحملها أعضاؤه، يمتاز التحليل السياسي للحزب باعتماده على منهج خاص، وضعه مؤسس الحزب ونخبته القيادية منذ النصف الأول من خمسينيات القرن العشرين، ولا زال هذا المنهج بفرضياته وأساساته هو المعتمد في التحليل حتى يومنا هذا.

إذن فنحن أمام حزب إسلامي سياسي، يحمل نظريته الخاصة في التحليل السياسي، وله وجود وتأثير فاعلان على الساحة الفكرية والسياسية الإسلامية، ويختلف بصورة جذرية عن غيره من الفصائل الإسلامية في طرق التفكير والحكم على القضايا المبحوثة.

مقدمة توضيحية

يرجع تأسيس حزب التحرير إلى عام 1953، وقد أسّسه في القدس القاضي الشرعي تقي الدين النبهاني بالاشتراك مع داود حمدان، ونمر المصري ومنير شقير، وعادل النابلسي، وعبدالقديم زلوم وغانم عبده. وتشكلت قيادة الحزب الأولى، حسب دراسة د. إياد البرغوثي، من رجال دين معروفين، وموظفي أوقاف رسميين، ومن مدرِّسين وطلبة وبعض المثقفين. وانضمت إلى الحزب فئاتٌ من الفلاحين وكبار التجار وصغارهم[1] .

وقد أخذ الحزب اسمه من ضرورة إنهاض الأمة الإسلامية من الانحدار الذي وصلت إليه، وتحريرها من أفكار "الكفر" وأنظمته وأحكامه[2] . ورأى أن هذا التحرير يكون "برفعها فكرياً عن طريق تغيير الأفكار والمفاهيم التي أدت إلى انحطاطها، تغييرات أساسية شاملة، وإيجاد أفكار الإسلام ومفاهيمه الصحيحة لديها، حتى تكيف سلوكها في الحياة وفق أفكار الإسلام وأحكامه" . ورأى الحزب أيضاً أن قيام حزب سياسي إسلامي فرضٌ شرعي،

(1) البرغوثي، اياد: الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، مركز الزهراء للدراسات والنشر، القدس، 1990، ص29.
(2) كما جاء في كتاب نشره الحزب بعنوان "حزب التحرير"، د. د. ن، د. م، د. ت. ن، ص12.

بغية إنهاض الأمة الإسلامية من الانحدار الشديد الذي وصلت إليه، وبغية العمل على إعادة دولة الخلافة الإسلامية إلى الوجود[3] .

وهذا الحزب هو تكتل المسلمين على أساس الإسلام وحده فكرة وطريقة، "ويحرم عليهم أن يتكتلوا على أساس رأسمالي أو شيوعي أو اشتراكي، أو قومي أو وطني، أو طائفي أو ماسوني، لذلك فإنه يحرم عليهم إقامة أحزاب شيوعية أو اشتراكية أو رأسمالية، أو قومية أو وطنية، أو طائفية أو ماسونية، ويحرم عليهم الانتساب إليها"[4]. وبهذا فقد افترق الحزب تماماً وبشكل قطعي عن أية حركة تتبنى الوطنية أو القومية، ومنها المنظمات الفلسطينية المختلفة التي تجمعت تحت إطار منظمة التحرير الفلسطينية.

إن افتراق الحزب لم يكن فقط عن الحركات السياسية الوطنية والقومية الأخرى، بل افترق الحزب أيضاً عن جماعة "الإخوان المسلمين"، واعتبرها وسائر الحركات الإسلامية الإصلاحية عامة على غير الطريق السليم للنهضة بالمسلمين. وحسب الحزب فإن هذه الحركات تعاني من "عدم وضوح طريقة الإسلام لديهم في تنفيذ فكرة الإسلام وأحكامه وضوحاً تاماً، فحملوا الفكرة الإسلامية بوسائل مرتجلة، وبشكل يكتنفه الغموض، وصاروا يرون أن عودة الإسلام تكون ببناء المساجد وإصدار المؤلفات، أو بإقامة الجمعيات الخيرية والتعاونية، أو بالتربية الخلقية وإصلاح الأفراد، غافلين عن فساد المجتمع، وسيطرة أفكار الكفر وأحكامه وأنظمته عليه، ظانين أن إصلاح المجتمع إنما يكون بإصلاح أفكاره ومشاعره وأنظمته وإصلاحها سيؤدي إلى إصلاح أفراده"[5].

أدت مناداة الحزب بإعادة نظام الخلافة إلى الوجود وقوله بعدم شرعية الأنظمة القومية والوطنية، إلى صِدام سريع مع الحكم الهاشمي في الأردن. فبعد أشهر قليلة من تأسيس الحزب، اعتقلت الحكومة الأردنية رئيسه الشيخ تقي الدين النبهاني وصحْبه.

(3) المصدر نفسه، ص6.

(4) المصدر نفسه، ص11.

(5) المصدر نفسه، ص 15-16.

ويصف لنا سياسي فلسطيني عاصر تلك الفترة الحادث بقوله إن رجال الحزب "أبوا أن يستسلموا فشدت (الحكومة) عليهم، ونفتهم إلى معتقل الجفر"[6].

لقد طُبع تاريخ الحزب منذ تأسيسه، ولاحقاً، بطابع الصراع السياسي مع الحكم الأردني ومع بعض الحكومات العربية الأخرى، وبالصراع الفكري مع جماعة "الإخوان المسلمين"[7]. وقد اشتكى معاصرون سياسيون للحزب مما اعتبروه تعصباً فكرياً وجموداً عقلياً عند أعضائه[8].

ملاحظات أساسية:

ثمة ثلاث ملاحظات أساسية حول موقف "حزب التحرير الإسلامي" من القضية الفلسطينية. أولاها هي أنه على رغم أن هذا الحزب تأسّس على أيدي فلسطينيين وعلى الأرض الفلسطينية، إلا أن اهتمامه وتحليله لقضية فلسطين لم يستندا لا إلى الوطنية الفلسطينية ولا إلى القومية العربية. لقد ربط الحزب هذه القضية بغيرها من قضايا عالم الإسلام بعد سقوط الدولة العثمانية، آخر دولة خلافة إسلامية، والتي اعتبر الحزب سقوطها غياباً لنظام الخلافة، واعتقد جازماً أنه في هذا الغياب يكمن جوهر كل مشاكل المسلمين المعاصرة، وأنّ حلّ هذه المشاكل لا يمكن أن يكون إلاّ بعودة دولة الخلافة الإسلاميّة.

---

(6) البرغوثي، عمر الصالح: المراحل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2001، ص590.

(7) التفاصيل واسعة حول صراع الحزب مع الحكم الهاشمي في الأردن. راجع كتاب أمنون كوهين: الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني 1494 - 1967، تعريب حسن خالد، مطبعة القادسية، القدس، 1988.

(8) علق السياسي الفلسطيني عمر الصالح البرغوثي في مذكراته، بعد أن قابل الشيخ تقي الدين النبهاني وداود حمدان، مؤسسيّ حزب التحرير، بالقول: "فلم تعجبني بعض مبادئهما، لأنني لمست فيها تعصبا أعمى. إنهما لا يقولان بالإصلاح التدريجي، ولا بمطابقة الشرع الإسلامي للمبادئ الاجتماعية الحديثة، فباحثتهما وجادلتهما وضقت بهما ذرعا". (البرغوثي، ص582). أما السياسي الفلسطيني داود الحسيني فقد قابل أعضاء من الحزب في معتقل الجفر الأردني، وكتب في مذكراته (قيد الإعداد للنشر): "لم أرَ في حياتي أجمَد من عقلية من عرفت من رجال حزب التحرير. أشخاص علم محدود في نطاق الهدم والتركيز على التفسير الديني المغلوط. تعليمهم الديني غير عالٍ والمدني دون الجامعي. أبحاثهم السياسية في إطار الفكر والتفاسير الدينية. تماماً عقلية القرون الوسطى البابوية. كل رجال السياسة العرب دون استثناء (طبعاً عداهم) يدورون في فلك إمّا الغرب أو الشرق. ليس في التفكير بل بالعمل". وتذكر الموسوعة السياسية، (إصدار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، ص 295)، أن الحزب عمد "إلى تدريب دعاته على النقاش وفق منطق صوري مدروس". ولعلّ هذا ما يفسِّر لنا عدم وجود سهولة في الحوار بين أعضاء الحزب وبين مخالفيهم.

ثانية الملاحظات هي أن الحزب في معالجته للقضية الفلسطينية، وبسبب تحليله للمشكلة كما ذكرناه أعلاه، ركّز جهوده على معالجة القضيّة الأساسيّة (الخلافة)، لا على معالجة يوميات وتفاصيل القضيّة الفرعية (قضية فلسطين). ولهذا لا نجد للحزب أي تواجد على ساحة الفعل اليومي في فلسطين. فقد اكتفى فيما يتعلق بالصراع الواقع والمعيش يومياً مع إسرائيل بتحليل الوضع سياسياً، وباللجوء إلى توعية الجمهور فقط. ولم يشترك الحزب ولا أفراده الملتزمون بأفكاره في أية حركات أو عمليات مقاومة ضد إسرائيل.

وثالثة الملاحظات وآخرها هي أن "حزب التحرير" في تحليلاته للقضية قد اتخذ مبدأً صارماً لم يتزحزح عنه إطلاقاً، وهو المبدأ القاضي بعدم الاعتراف بشرعية إسرائيل، وبعدم جواز التفاوض معها، واعتبر مثل هذا الاعتراف ارتكاباً للحرام، وجريمةً وكفراً وخروجاً عن الإسلام. ولم يقبل الحزب بالرجوع إلى الهيئات الدولية كالأمم المتحدة ومجلس الأمن من أجل حل القضية، بل اعتبر مثل هذا اللجوء ضرباً من الكفر والحرام، وخروجاً عن مبادئ الشريعة الإسلامية.

وقد اقتضى مثل هذا الالتزام الصارم تخوين كل من يلجأ إلى عكسه، لذا نجد أن الحزب التزم موقف القطيعة التّامّة مع الدول العربية، ومع المنظمات الفلسطينية، ومع كل الهيئات والمنظمات الدولية. وقد اعتبر في عديدٍ من أدبياته الأنظمةَ العربية المنخرطة في محاولات إيجاد تسوية سياسية أنظمة خائنة وعميلة للغرب المستعمِر، كما اعتبر الزعيمَ الفلسطيني الراحل ياسر عرفات خائناً بعد اشتراكه في مساعي التسوية السياسية في مطالع الثمانينيّات من القرن العشرين. ثمّ أطلق عليه لقب " الخائن الأكبر" بعد التوقيع على "اتفاقيات أوسلو" مع إسرائيل في سبتمبر/ أيلول 1993. وسنتطرق لاحقاً بشيء من التفصيل لهذه المواقف.

منهج التحليل السياسي

لم يكن الشيخ تقي الدين النبهاني، ولا أي أحد من الصفوة من حوله الذين أسّسوا معه حزب التحرير وصاغوا أفكاره الأساسية، ومنهجه في التحليل والاجتهاد الفكري، من

المختصين في التاريخ أو العلوم السياسية. ولكنّهم مع غياب مثل هذا التخصص، اعتنوا ببناء تحليلاتهم للأوضاع السياسية في العالم الإسلامي على منهج يتضمن جملة من النظريات والفرضيات الأساسية، طوروها من خلال خبرتهم الحياتية، ومن خلال متابعتهم للأحداث السياسية، وقراءاتهم في الكتب التاريخية.

وعلى رغم أن هذا المنهج لم يكتب بصورة منفصلة في أي من أدبيات الحزب، إلاّ أنّ قراءةً متأنيةً لهذه الأدبيات تمكننا من تتبع وفرز أبرز عناصره ومكوّناته:

أولاً: يعتمد الحزب في تحليله السياسي لواقع العالم الإسلامي، على وجود نوع مستمر من "المؤامرة" الغربية على الإسلام وشعوبه. وهذه المؤامرة ليست حديثة الوجود، بل هي تمتد امتدادا عميقاً في التاريخ، وخصوصاً أنّ انتشار الدعوة الإسلامية في العالم كان على حساب الديانة النصرانية. ولا يقيم حزب التحرير اعتباراً للتغيرات الفكرية والفلسفيّة التي شهدها الغرب خلال وبعد نهضته الهائلة، إذ أن جوهر موقفه من الإسلام لم يتغير ولم يتبدل.

وحسب الحزب فإن الصراع بين الأمة الإسلامية كأمّة وبين "الكفار" كشعوب وأمم، قد استمر ثلاثة عشر قرناً متوالية. وقد شهد القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) تحدي نظام الكفر الرأسمالي لنظام الإسلام في أفكاره ومشاعره. "وما هي إلاّ جولة قصيرة حتى هُزم المسلمون أمامه هزيمة فكرية، أعقبتها الهزيمة السياسية المدمرة" [9].

ويرى حزب التحرير أن أعظم انتصار لمؤامرة الغرب الرأسمالي على الإسلام كان نجاحه في هدم الخلافة الإسلامية. ويعتبر الحزب يوم 28 رجب 1342 هـ، الثالث من مارس/ آذار سنة 1924، يوماً حالك السواد في تاريخ المسلمين، ففيه "تمكن المستعمرون

(9) كراس: نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، نشره حزب التحرير، د. ت. ن. ص6.

بزعامة بريطانيا آنذاك، بالتعاون مع خونة العرب والترك، من القضاء على دولة الخلافة، وأعلن مجرم العصر مصطفى كمال إلغاء الخلافة في استانبول ومحاصرة الخليفة وإخراجه في سَحَر ذلك اليوم"[10] . واعتبر الحزب أنّ ما حصل للمسلمين في مطلع القرن العشرين كان "أعنف هزة زلزلت كيانهم، ومزقت بلادهم، وفرَّقت جمعهم، وقضت على دولتهم، دولة الخلافة"[11].

ثانياً: إن الموقف من قضية الخلافة الإسلامية، ومن القوى الغربية المانعة لإعادتها، هو المعيار الأساسي الذي يُستخدم للحكم على النظم والأحزاب والجماعات والشخصيات والقيادات والزعامات السياسية في العالم الإسلامي، التي جاءت بعد سقوط الخلافة. فهذه إمّا أن تكون عميلةً للاستعمار، منفذةً لخططه في المنطقة، ومعاديةً أو معارضةً لفكرة إعادة الخلافة الإسلامية للوجود، وإمّا أن تكون مقاومةً للاستعمار وعملائه في المنطقة، وساعيةً لإعادة الخلافة. فبعد سقوط الخلافة مزَّق الغرب دولتهم الواحدة "إلى دول وكيانات، خضعت لحكم الدول الكافرة مباشرةً أولاً، ثم لحكم عملائهم من أبناء المسلمين فيما بعد"[12].

أمّا القوى المعادية للاستعمار فليس بالضرورة أن تكون سائرةً على المنهج الصحيح، فقد ينقصها الوعي اللازم بمخططات الأعداء الاستعماريين، فتقع في حبائلهم وتنفذ سياساتهم دون أن تدري. وقد اتهم الحزب "الإخوان المسلمين" في الأردن في الخمسينيات من القرن العشرين، بأنّهم من أتباع الملك وبالتالي من أتباع الاستعمار البريطاني[13].

ثالثاً: يرى الحزب أن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد شهدت صراعاً على النفوذ والسيطرة بين القوى الاستعمارية القديمة، كبريطانيا وفرنسا، وبين القوة الاستعمارية

---

(10) كراس: نداء من حزب التحرير إلى الأمة الإسلامية وبخاصة أهل القوة فيها، نشره حزب التحرير بتاريخ 28 رجب 1426 هـ الموافق 2005/9/2، ص1.

(11) كراس: منهج حزب التحرير في التغيير، نشره حزب التحرير سنة 1989، ص14.

(12) المصدر نفسه

(13) كوهين، مصدر سابق، ص301.

الجديدة، الولايات المتحدة الأميركية. ويرى الحزب أن هذا الصراع لم ينتهِ، بل ما زال مستمراً حتى يومنا هذا، وبالأخصّ بين بريطانيا وأميركا.

رابعاً: وبناءً على ما سبق، فإن الحزب يرى أن الدول القطْرية العربية التي نشأت بعد سقوط الخلافة قد تقلَّبت بين العمالة إمّا لبريطانيا، وإمّا لأميركا. فالانقلابات التي حصلت في العالم الإسلامي والعربي هي إمّا بفعل عملاء أميركيين، خطّطوها ونفّذوها لإزاحة النفوذ البريطاني، وإمّا بفعل عملاء بريطانيين سعوا لإعادة النفوذ الإمبراطوري القديم.

ويعتقد الحزب أن بعض الشخصيات السياسية العربية قد دفعت حياتها ثمناً لمحاولتها التحوّل في العمالة من بريطانيا إلى أميركا. ومن هذه الشخصيات الملك الأردني الراحل عبدالله بن الحسين، ورئيس الوزراء اللبناني الراحل رياض الصلح. فكلاهما، حسب تحليل الحزب، قتلا لرغبتهما في مسايرة النفوذ الأميركي، والعمل لصالح أميركا بدل بريطانيا فقامت الأخيرة بقتلهما[14].

ويعتقد الحزب أن بعض الشخصيات السياسية العربية قد حافظت على عمالتها لأميركا أو لبريطانيا طيلة حياتها السياسية، مثل الزعيم المصري الراحل جمال عبدالناصر، الذي يعتبره الحزب عميل أميركا المركزي في فترة حياته السياسيّة. بينما تذبذب بعضها الآخر بين العمالة لأميركا أو لبريطانيا، مثل الزعيم الفلسطيني الراحل ياسر عرفات، الذي أطلق عليه الحزب لقب "الخائن الأكبر".

خامساً: إن هيمنة أميركا وبريطانيا على شؤون العالم الإسلامي، والعربي خصوصاً، تكاد في نظر الحزب تكون شبه كاملة. وحسب أدبيات الحزب فإنّ السلوك السياسي للدول العربية خاضع للإملاءات الغربية، ولا تخرج هذه الدول عن نطاق تنفيذ

(14) جاء هذا الرأي في كتاب "نظرات سياسية لحزب التحرير".

هذه الإملاءات. فالعلاقة هي علاقة تبعية كاملة وشاملة ومُطلقة. وتغيب في تحليلات الحزب أية إرادة ذاتية محليّة للقوى السياسية العربية الحاكمة.

سادساً: يلجأ الحزب حين تتعارض تحليلاته مع الفهم الظاهري والواضح للأحداث، إلى افتراض وجود اتفاقات و"مؤامرات" سياسيّة سريّة، والقول بأنّ ما نراه هو "مجرد خدعة ومسرحية". وهكذا فقد اعتبر الحزب أنّ بريطانيا بعد أن مهّدت تقسيم فلسطين عام 1947 بتمامه "قررت تسليم اليهود معظم فلسطين وإقامة دولة لهم. وقد صنعت لهذا الأمر إخراجاً، بأن أوجدت حرباً شكلية بين الحكام العرب العملاء، وكانوا آنذاك سبعة، وبين يهود، بحجة منع اليهود من إقامة دولتهم، لتكون نتيجتها أن يظهر اليهود أنهم هزموا الجيوش العربية السبعة"[15].

ومؤخراً اعتبر الحزب أنّ التوقيع على اتفاق مكّة المكرّمة بين حركتي "فتح" و"حماس" في فبراير/ شباط 2007، قد تمّ بعد أن "صنعوا لها عملية (إخراج) بتصعيد اقتتال أهل السلطة وأهل الحكومة وسفك الدماء البريئة لإدخال الرعب في قلوب أهل فلسطين، ليقبلوا بالاتفاق الكارثة حقناً للدماء"[16].

إنّ منهج حزب التحرير هذا قد سمح لأعضائه بالاستمرار على نفس طريقة التحليل طيلة العقود الخمسة الماضية. وإنّ افتراضه وجود مؤامرات واتفاقات سريّة بين القوى السياسيّة ذات العلاقة بحدث ما، يجعل الحزب قادراً على تحليل الأحداث بالطريقة التي يراها منسجمةً مع التحليلات السابقة، دون الحاجة إلى تقديم أي دليل على صحة تحليلاته. وسنتطرق لاحقاً لنقد منهج الحزب، ولكنّنا نود التأكيد هنا أنّ عدم فاعلية الحزب وجموده عن العمل المؤثّر، ناجم من الخلل في المنهج نفسه، وعن عدم واقعيّته.

---

(15) كتاب قضايا سياسية (بلاد المسلمين المحتلة)، أصدره حزب التحرير، ونشرته دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2004، ص7.

(16) بيان أصدره حزب التحرير بعنوان: الاتفاق... الكارثة بتاريخ 2007/2/9.

وفيما يلي من عرض لموقف الحزب من الدول العربية، ومن حركات التحرر العربية، بما فيها منظمة التحرير الفلسطينية، ومن حركة "حماس"، سيتضح لنا هذا الخلل الذي قاد إلى القطيعة مع هؤلاء، ومع العالم أجمع.

الموقف من الدول العربية

كما ذكرنا سابقاً فإنّ حزب التحرير قد اعتبر الأنظمة العربية صنيعةً استعمارية، ونظر إليها على أنّها عميلةٌ للاستعمار منفذةٌ لخططه في العالم الإسلامي. ويرى الحزب أنّ البلاد الإسلامية ومنها العربية تحكم جميعها بأنظمة الكفر وأحكامه[17].

وقد نشر الحزب سنة 1958 كرّاسةً بعنوان "دخول المجتمع" اعتبر نفسه فيها حزباً إسلامياً يدخل مجتمعاً غير إسلامي، ليستأنف فيه الحياة الإسلامية، من خلال إقامة الدولة الإسلامية، التي تحمل الدعوة الإسلامية للعالم. ورأى الحزب أنّ غزو المجتمع والدخول فيه يعني التعرض للعلاقات القائمة بين السلطة والشعب فيما يتعلق بمصالح النّاس. ورأى أنّه "لابدّ من مهاجمة الفئة الحاكمة في العالم الإسلامي، كلها، في تصرفاتها وأفكارها السياسيّة، ومهاجمة الحاكم المباشر في علاقاته مع الأمّة وفي علاقاته مع الدول الأخرى"[18].

وحاجج الحزب بأنّه لا يمكن له الدخول في الشعوب الإسلاميّة إلاّ "بضرب هؤلاء الحكّام، عن طريق ضرب أفكارهم وأعمالهم وسائر تصرفاتهم"[19]. وجاء في كرّاسة أخرى للحزب أنّه "لا يتملّق الحكام ولا يجاملهم، ولا يظهر الولاء لهم، ولا لدساتيرهم وقوانينهم بحجة أنّ ذلك يساعد على خمول الدعوة، إذ لا يجوز أن يُتوصّل بالحرام إلى الواجب، بل إنّ الحزب يحاسبهم وينقدهم بقارص الكلام، ويعتبر أنّ الأنظمة التي يطبقونها هي أنظمة كفر، وأنّه يجب عليهم أن يزيلوها، وأن يضعوا أحكام الإسلام مكانها، كما سيعتبرهم ظَلَمة

(17) كراس منهج حزب التحرير في التغيير، ص4.
(18) كراس دخول المجتمع، نشره حزب التحرير بالقدس في شهر محرم سنة 1377 هـ- يوليو/ تموز 1958، ص5.
(19) المصدر نفسه، ص6.

وفَسَقة لأنّهم يحكمون بأحكام الكفر، ويعتبر من ينكر منهم صلاحية الإسلام، أو صلاحية أي حكم من أحكامه انّه كافر"[20]. كما أنّ الحزب لا يقبل أن يشاركهم في الحكم، "لأنّها مشاركة في حكم كفر"[21].

إنّ هذا الموقف العقائدي الصارم، يجعل كلّ مواقف الدول العربية المتعلّقة بالقضية الفلسطينية موضع شك وارتياب عند الحزب. لذا نجد تحليلات الحزب تفسّر هذه المواقف على أنّها جزءٌ من مؤامرات غربية- عربية لتصفية القضية الفلسطينية. وقد أحدث هذا الموقف قطيعةً تامّة بين الحزب والأنظمة، وطبع العلاقة بينهما بطابع العداء الدائم، وسدّ أمام الحزب طريق المشاركة في العملية السياسيّة.

وباستثناء مشاركة الحزب القصيرة في المجلس النيابي الأردني، من سنة 1954 إلى سنة 1958، لم يسمح للحزب بالمشاركة في مجالس أخرى في أيٍّ من الدول العربية.

الحزب والحركات الوطنية العربية

من الملفت للنظر أنّه على رغم خطاب حزب التحرير المعادي بشدة للاستعمار ولأنصاره وعملائه في المنطقة، إلاّ أنّ تحليلاته السياسية، وموقفه الفكري الذي لا يقيم وزناً للتحالف التكتيكي أو المرحلي أو النضالي مع أي قوة سياسية أخرى معادية للاستعمار الغربي في العالم العربي، وإصداره أحكاماً صارمة ضد كل القوى السياسية في المنطقة، قد أجبر العديدين على النظر إلى الحزب على أنه مُعادٍ لحركة التحرر الوطني العربية، ولمعسكر الثوريين العرب في العهد الناصري.

(20) كراس منهج التغيير، ص36.
(21) المصدر نفسه، ص37.

فعلى سبيل المثال تعتبر الموسوعة السياسية الحزب مناهضاً لحركة التحرير العربي. وتقول إنه على رغم امتداد الحزب إلى بعض الأقطار العربية المجاورة لفلسطين، وإلى منطقة الخليج العربي، إلّا أن معاداته للحركة العربية، وللرئيس عبدالناصر عزلته عن صفوف الجماهير التي أخذت تتهمه بالانحياز إلى أميركا، وبالرجعية بشكل عام[22]. وخلال مشاركة الحزب في الحياة النيابية في الأردن، تشكلت عام 1956 أول حكومة وطنية معادية للاستعمار بزعامة سليمان النابلسي. وحين تقدّم النابلسي في أكتوبر/ تشرين الأول من ذلك العام ببيانه الوزاري إلى البرلمان الأردني، لم يحجب عن حكومته الثقة من الأربعين عضواً، سوى عضو واحد هو النائب الشيخ أحمد الداعور، ممثل حزب التحرير[23].

وفي الحقيقة فإن موقف الحزب من حركة التحرر الوطني العربية لم يكن نابعاً من موالاة الاستعمار أو من معاداةٍ لفكرة التحرر، بل كان مستنداً إلى فهمه الخاصّ لأحكام الشريعة الإسلامية، فيما يتعلق بالشؤون السياسية. وحسب الشيخ أحمد الداعور نفسه، فإن حكومة النابلسي "كأي حكومة من الحكومات المتعاقبة، بل من الحكومات القائمة في العالم الإسلامي حين يناقش بيانها لا يجوز أن يناقش إلا على أساس القرآن والسنة، لأنهما وحدهما الأساس الصحيح الذي يجب أن تبنى عليه السياسات، وتنبثق عنه المعالجات. ولأن كل حكم لا يستنبط من الكتاب أو السنة أو مما أرشد إليه الكتاب والسنة هو حكم كفر"[24]. وقد ناقش الداعور في بيانٍ طبعه ووزّعه الحزب ما اعتبره خروجاً في بيان حكومة النابلسي عن الكتاب الكريم والسنة النبوية.

ويتضح عدم مرونة الحزب في خطابه السياسي في مناقشة الداعور لمسألة المعاهدة الأردنية البريطانية، فعلى رغم أن حكومة النابلسي قد أعلنت في بيانها أنها "ستبادر بالتفاهم مع الشقيقات التي عرضت المعونة العربية، لاتخاذ جميع الخطوات والإجراءات

---

(22) الموسوعة السياسية، ج2، ص295.

(23) الحوراني، هان (معدّ): حكومة سليمان النابلسي (1956 - 1957)، دار سندباد، عمان، 1999. حرر الكتاب محمود الريماوي وحسن أبو رمان.

(24) الداعور، أحمد: بيان في مجلس النواب الأردني، 25 من شهر ربيع الثاني سنة 1376هـ، 29 من شهر نوفمبر/ تشرين الثاني سنة 1956.

الدبلوماسية والدولية والمالية والاقتصادية، التي تكفل عزمها على إنهاء هذه المعاهدة وجلاء القوات البريطانية عن الأراضي الأردنية، وتصفية قواعدها"، إلا أن الداعور يعتبر أنه في هذه الفقرة "يكمن الدجل السياسي ويتركز الخطر الاستعماري". ويعتبر أسلوب البيان الحكومي هنا أسلوباً خفياً خبيثاً، وأن العبارة تنطوي على الخداع. والعجيب أن الداعور، حسب ما يذكره "أمنون كوهين"، قد طالب بقوّة بإلغاء المعاهدة الأردنية– البريطانية خلال عضويته في البرلمان[25]. ومعروف أيضاً أن حكومة النابلسي، التي لم يطل مكوثها في الحكم، كانت تنتهج نهجاً معادياً للاستعمار البريطاني والغربي في الوطن العربي، وهذا ما عجّل بإسقاطها ومطاردة أنصارها، ولم تكن بأي حالٍ من الأحوال لتخدم الاستعمار.

الموقف من القوى الدولية

إن موقف حزب التحرير الرافض لأي لجوء إلى الأمم المتحدة أو مجلس الأمن أو لأية شرعية دولية أخرى من أجل حل القضية الفلسطينية، يستند إلى فهمه وتحليله للدول العظمى ولسائر دول العالم.

يفتتح كتاب "نظرات سياسية لحزب التحرير" بالفقرة التالية: "الدول كلها عدوة للإسلام، لأنها تعتنق ديانات ومبادئ تناقض الإسلام، ولها وجهة نظر في الحياة تخالف بل تناقض وجهة النظر الإسلامية، والدول الكبرى بنوع خاص تزيد على ذلك أنها تطمع في البلاد الإسلامية، ولذلك قضت على الدولة الإسلامية للقضاء على الأمة الإسلامية، ورسمت الخطوات البعيدة المدى للحيلولة دون عودة الدولة الإسلامية إلى الحياة، لتحول دون عودة الأمة الإسلامية أمة عظيمة بين الأمم، وبالطبع ترسم الخطط وتبذل الجهود لوأد الدولة الإسلامية في مهدها، قبل أن تتحرك الأمة الإسلامية، وستظل دؤوبة على مقاومة الأمة الإسلامية، ومقاومة وجودها، وقوتها، ما دامت الدولة الإسلامية قائمة، أو ما دامت هذه الدول العدوة قوية كدولة، أو قوية كشعب، بل كأفراد"[26].

---

(25) كوهين، أمنون: مصدر سابق، ص298.

(26) نظريات سياسية لحزب التحرير، من منشورات حزب التحرير، يناير/ كانون الثاني 1973. د. م. ن. ص3 - 4.

إن هذا الخطاب السياسي يجعل من العبث السعي لإقامة علاقات دبلوماسية وودية وتعاونية مع أية دولة في العالم، لأنها بمنظور الحزب معادية للإسلام ولنهضته ولعودة دولته، وهي القضايا التي يسعى الحزب لتحقيقها. إن هذا الموقف النظري من العالم الخارجي يفسر لنا بوضوح مواقف القطيعة التامة بين الحزب وبين كل المساعي والمشاريع التي جرت لبحث القضية الفلسطينية وحلها سلمياً من خلال المنظمات والهيئات الدولية.

موقف الحزب من منظمة التحرير ومن "أوسلو"

يعتبر حزب التحرير منظمة التحرير الفلسطينية صناعة أميركية، ويعتقد أنها "لم تنشأ لتحرير فلسطين من اليهود، وإنما أنشئت من أجل التنازل عن فلسطين لليهود"[27]. لقد تابع حزب التحرير كافّة النشاطات السياسية الدولية المتعلقة بالقضية الفلسطينية، وداوم على إصدار بيانات بخصوصها. والقاسم المشترك بين هذه البيانات هو الرفض المطلق للتفاوض مع إسرائيل، واعتبار الصلح معها جريمة [28]، ومهاجمة الحكّام العرب وياسر عرفات رئيس منظمة التحرير الراحل، لاشتراكهم في مناقشة المشاريع الدولية لحل القضية، أو لموافقتهم على قرارات الأمم المتحدة حولها.

وقد أصدر الحزب بتاريخ 1982/7/27 بياناً تفصيلياً حول لقاء ياسر عرفات مع وفد من أعضاء الكونجرس الأميركي جرى في 25 من الشهر نفسه، وكان اللقاء قد جرى أثناء الغزو الإسرائيلي للبنان. وناقش البيان توقيع عرفات على وثيقة خطية، بوصفه رئيساً لمنظمة التحرير الفلسطينية، تنصّ على أن المنظمة تقبل بجميع قرارات الأمم المتحدة حول القضية الفلسطينية. واعتبر هذا التوقيع "بدءاً في السير لتحقيق أحلام وخطط دول الكفر والاستعمار منذ الحرب الصليبية، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر وبعد الحرب العالمية الأولى والثانية"[29].

---

(27) بيان "أوقفوا مؤامرة الخيانة العظمى"، أصدره حزب التحرير بتارخ 1993/9/14.

(28) كما ورد في: بيان حزب التحرير في كشف المؤامرة التي تديرها أميركا لارتكاب جريمة الصلح مع اسرائيل الصادر بتاريخ 18 شوال 1375هـ، الموافق 28 مايو/ أيار 1956.

(29) بيان من حزب التحرير صدر بتاريخ 1982/7/27.

وقال البيان إن جميع الدول العربية قد اشتركت مع أميركا والدول الأوروبية "في مؤامرة جعل منظمة التحرير تأخذ شكل الممثل الشرعي للفلسطينيين لتقوم نيابة عنهم بالتفاوض مع اليهود، وعقد الصلح معهم، والاعتراف بحق دولة إسرائيل في الوجود. ليكون ذلك ذريعة لحكّام الدول العربية للتفاوض مع إسرائيل، والتصالح معها، والاعتراف بحقها في الوجود، استجابة لأمر أسيادهم من الأميركان والإنجليز"[30].

واعتبر البيان هيئة الأمم المتحدة شريكة في هذه المؤامرة بسبب اعترافها بالمنظمة ممثلاً شرعياً للفلسطينيين. ومضى بالقول إنه لم يبقَ إلا فصل الإخراج الأخير في سيامة المنظمة ممثلاً شرعياً رسمياً للفلسطينيين وذلك باعتراف أميركا بها، "لإشراكها في مفاوضات الصلح مع إسرائيل، وقد طلبوا منها الثمن مقدماً لاعترافهم بها، وهو أخطر ثمن يدفع، ألا وهو الاعتراف بحق إسرائيل في الوجود، وقد استخدموا عدة أساليب للوصول إلى هذا الفصل الأخير من الإخراج كي يصلوا إلى هذا الاعتراف. وما خيب لهم ياسر عرفات ظناً، فقد صنعوه على عين بصيرة، فلبّى طلبهم ووقّع لهم على أخطر وثيقة منذ أن حصلت قضية فلسطين حتى هذه اللحظة، ولا يعتبر ما قام به السادات من الصلح مع اليهود والاعتراف بهم شيئاً بالنسبة لهذه الوثيقة الصغيرة الخطيرة، التي تضمنت جملة واحدة، فاعتراف السادات بإسرائيل وكذلك اعتراف حسين وحافظ الأسد، وبقية حكام البلاد العربية بها، إن حصل لا يضفي عليها الصفة القانونية الدولية إذا لم يعترف أهل فلسطين بها، وبحقها في الحياة لأنهم هم أهل البلاد الشرعيون الذي يملكون فلسطين رسمياً، وإن كانت هي في واقعها مملوكة لجميع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. لأنها أرض إسلامية، ولأنها قبلة المسلمين الأولى، وفيها ثالث الحرمين، وإليها أُسْرِيَ برسول الله صلى الله عليه وسلم، فهي أرض مربوطـة بالعقيدة الإسلامية التي تجمع جميع المسلمين"[31].

وأصدر الحزب بياناً في 1988/11/13 معلقاً على انعقاد المجلس الوطني الفلسطيني بالجزائر، لإعلان الاعتراف الصريح بدولة إسرائيل، واعتبر هذا "استجابة لشروط أميركا

(30) المصدر نفسه.

(31) المصدر نفسه.

وإسرائيل، لتقبل أميركا التحدث مع المنظمة وإشراكها في مفاوضات الصلح مع إسرائيل". وقال البيان: "ولما كانت المنظمة، وعلى رأسها الخائن الأكبر، ياسر عرفات تدرك مدى خطورة هذا الإعلان، وما فيه من الخيانة السافرة، والاستسلام المخزي، لجأت إلى عقد دورة طارئة للمجلس الوطني الفلسطيني"[32].

وضمن موقفه العام الرافض لأي اعتراف بدولة إسرائيل، ولأي اتفاق سلام معها، رفض الحزب بشدة "اتفاقات أوسلو" بين منظمة التحرير الفلسطينية، بصفتها ممثلاً للشعب الفلسطيني، وبين إسرائيل. وعقب التوقيع على الاتفاقات أصدر الحزب بيانا في 1993/9/14م معلّقاً بالقول: "بلغت المؤامرة ذروتها، وأقدم ياسر عرفات ومنظمة التحرير على ارتكاب الخيانة العظمى، والجريمة الكبرى، جريمة التوقيع على صك الاستسلام والتنازل لليهود عن فلسطين. وبذلك يكون ياسر عرفات ومنظمة التحرير قد حققا الغرض الذي أنشأت أميركا منظمة التحرير من أجله. فمنظمة التحرير لم تنشأ لتحرير فلسطين من اليهود، وإنما أنشئت من أجل التنازل عن فلسطين لليهود، وما قامت به من توقيع اتفاق "غزة وأريحا أولاً" والاعتراف المتبادل.. لهما أسطع برهان على ذلك"[33].

واستمر الحزب بإصدار بياناتٍ تندّد بالاتفاقات التي تلت "أوسلو". وقد نشر الحزب بياناً في 1994/5/4 عقب التوقيع على اتفاقات القاهرة، قال فيه: "اليوم تم تمرير فصل من فصول مهزلة المؤامرة الخيانية العظمى على فلسطين وشعبها، وعلى المسلمين جميعاً، بتوقيع الخائن الأكبر ياسر عرفات اتفاق تطبيق الحكم الذاتي في قطاع غزة ومنطقة أريحا الاستسلامي، في حفل مسرحي ضخم، أقيم في القاهرة عند عميل أميركا وسمسارها الأكبر حسني مبارك، برعاية أميركا القرصان الأعظم، حاضنة اليهود، ورأس التآمر على فلسطين وأهلها، وعلى الإسلام والمسلمين"[34].

---

(32) بيان: منظمة التحرير الفلسطينية وحكام العرب يسوقون المجلس الوطني الفلسطيني لارتكاب الخيانة العظمى أصدره حزب التحرير بتاريخ 1988/11/13.

(33) أوقفوا مؤامرة الخيانة العظمى، بيان لحزب التحرير صدر في 1993/9/14.

(34) بيان فصل من الخيانة، أصدره حزب التحرير بتاريخ 1994/5/4.

الموقف من "حماس"

إن الخلاف النظري والسياسي العملي مع جماعة "الإخوان المسلمين" قد دفع حزب التحرير في فلسطين نحو الابتعاد عن حركة "حماس" وأنشطتها، ونحو عدم الثقة بسياساتها ومواقفها. وحيث إن حزب التحرير يقف موقفاً صارماً من الاعتراف بإسرائيل، فإن موقف "حماس" بعد دخولها في حلبة التنافس على زعامة السلطة الوطنية الفلسطينية، وحدوث تغير في خطابها ولهجتها السياسية حسب مقتضيات موقعها الجديد، قد جرَّ الانتقاد العلني والصريح لها من الحزب. علقت مجلة "الوعي"، التي تمثل أفكار الحزب من خلال مساهمات أعضائه، على مسألة الاعتراف بإسرائيل في عددها الصادر في نوفمبر/ تشرين الثاني 2006 بالقول: "عباس يقول نعم للاعتراف بإسرائيل، وهنية لا يفكر بقول لا، ولا بقول نعم، وإنما يقول لعم"[35].

أما بالنسبة لـ"اتفاق مكة" في فبراير/ شباط 2007 بين حركتي "فتح" و"حماس" تحت رعاية الملك السعودي عبدالله بن عبدالعزيز، فإن الحزب غير متحمس لهذا الاتفاق ولا يرى فيه خيراً للمسلمين ولا لقضية فلسطين. وقد كتبت مجلة "الوعي" في كلمتها الافتتاحية لعدد مارس/ آذار 2007 معلقة على قرارات واتفاقات مكة قائلة: "إنه لأمر واضح جلي لكل ذي عينين أن كل هذه القرارات والاتفاقات تقر وتعترف بدولة يهود، وهي مقدمة لإزالة بقايا ورقة التوت- إن ظلت لها بقايا- التي كانت تغطي المناورات اللفظية ليحل محلها الاعتراف المباشر دون أية قصاصة من ورق!"[36].

وتستطرد الافتتاحية باعتبار التوقيع على اتفاق مكة "كارثة". وترى أن ما زاد في فظاعة هذه "الكارثة" وجرأتها على دين الله أنها:

---

(35) مجلة "الوعي"، العدد 237، شوال 1427، نوفمبر/ تشرين الثاني 2006، ص4. تصدر المجلة في بيروت عن ثلة من الشباب المسلم الجامعي في لبنان.

(36) مجلة "الوعي"، العدد 241، صفر 1428، مارس/ آذار 2007. كلمة الوعي ص3.

1 – وقّعت في الشهر الحرام وفي البلد الحرام، والجريمة فيه أشد من غيره.
2 – أن موقّعيها قد صنعوا لها عملية إخراج من خلال تصعيد اقتتال أهل السلطة (فتح) وأهل الحكومة (حماس) "وسفك الدماء البريئة لإدخال الرعب في قلوب أهل فلسطين ليقبلوا بالاتفاق الكارثة حقناً للدماء".
3 – وأن الإقرار والاعتراف بإسرائيل قد جاء في وقت يتصاعد فيه إجرامها في حفريات المسجد الأقصى.

حل "القضية" من وجهة نظر الحزب

لا يرى الحزب حلاً للقضية الفلسطينية سوى بالقضاء التام على إسرائيل، وإفناء اليهود. كتب الحزب في كتابه المفتوح والموجّه للرؤساء والملوك العرب أنور السادات، حافظ الأسد، الحسين بن طلال، خالد بين عبدالعزيز، أحمد حسن البكر، ياسر عرفات، وبقية الحكام في البلاد الإسلامية ومنها العربية، المؤرخ في 1978/1/8، يقول: "وما من أمة ذات عراقة وحضارة عظيمة تقبل أن تهزم أمام شراذم جمعت من آفاق الأرض، بل تستمر في مقاتلة تلك الشراذم حتى تفنيهم، وتعفي على آثارهم مهما لحقها من انكسارات في المعارك معهم"[37].

ويرى الحزب أنّ القضاء على إسرائيل هو من أهم مهمات دولة الخلافة المأمولة، وإذا تحركت الجيوش العربية للقيام بمهمة التحرير، فإن الحزب بأعضائه وأنصاره سيكونون مع هذا الجيش، وسيقاتلون تحت لوائه حتى ولو لم يكن لواءً إسلامياً. ونجد في أدبيات الحزب الكثير من الإشارات إلى ضرورة تحرك الجيوش العربية في هذا الاتجاه، ومنها حديثه في عدد مارس/ آذار سنة 2007 لمجلة "الوعي" عن تحريك الجيوش لنصرة الأقصى. وكان الحزب في أدبياته المبكرة قد أدان اتفاقات وقف إطلاق النار بين الدول العربية وإسرائيل، واعتبر الموافقة عليها إثماً ارتكبته الدول العربية[38].

(37) "كتاب مفتوح من حزب التحرير" صدر بتاريخ 1978/1/8.
(38) بيان من حزب التحرير في كشف المؤامرة التي تديرها أميركا لارتكاب جريمة الصلح بين العرب واليهود، صدر في القدس بتاريخ 28 من مايو/ أيار 1956.

نقد منهج الحزب في التحليل السياسي

من خلال العرض السابق نجد أن افتراضات منهج حزب التحرير في التحليل السياسي، تضع أرضية نظرية تمكّن الحزب من تفسير كلّ الأحداث التي يَشهدها العالم الإسلامي. وهذا التفسير نادراً ما يستند إلى فهم ظواهر الأحداث كما هي، وإنّما يعيد ترتيبها في رواية تفترض وجود مؤامرة سريّة. إنّ منهج الحزب في التحليل السياسي يحوي ثغراتٍ عديدة، لعلّ أبرزها:

1 – أن التحليل الذي يقدِّمه الحزب يفتقد إلى ذكر مصادره المعرفية المتعلقة بالقضايا والأحداث التي يستخدمها في التحليل. وحين يذكر الحزب حدثاً تاريخياً ما، فإنّه غالباً ما يهمل الإشارة إلى مصدر المعلومة، فلا نستطيع والحالة هذه أن نراجع المصدر الذي يستند إليه الحزب في ذكر وقوع هذا الحدث بالطريقة التي وصفها التحليل. فأحياناً يتم ذكر تفاصيل غير ثابتة تاريخياً، بل قد تكون مختلقة وغير صحيحة بتاتاً. ومن الأمثلة على ذلك أن الحزب في بيان حديث له نشر في 2005/9/2 يذكر أنه من "الغريب العجيب المحزن بل المُزري" أن فيصل بن الحسين بن علي قائد الجيش العربي "الذي تمرد على الجيش العثماني، في الحرب العالمية الأولى وانضم إلى الإنجليز في حرب الدولة الإسلامية"، كان يقف إلى جانب القائد الإنجليزي "اللنبي" حين دخل القدس وقال قولته المشهورة: "الآن انتهت الحروب الصليبية"[39]. والحقيقة أنّه لا يوجد أي مصدر تاريخي موثوق يذكر هذه المعلومة، والمعروف أنّ فيصل لم يكن في القدس حين دخلها "اللنبي".

2 – يهمل الحزب كل الدراسات العلمية والعميقة حول القضية الفلسطينية، وحول تاريخ العالم العربي، وعلاقاته مع القوى الغربية ومع الاتحاد السوفييتي التي نشرت في العقود الأربعة الأخيرة. وقد استندت هذه الدراسات إلى كمٍّ هائل من الوثائق الأصلية الحكومية

(39) نداء من حزب التحرير إلى الأمة الإسلامية وبخاصة أهل القوة فيها، 28 رجب 1428، الموافق 2005/9/2، ص7 - 8.

وغير الحكومية، وإلى مذكرات الزعماء والسياسيين شهود المرحلة التي مرت عقب الحرب العالمية الثانية. وتخالف هذه الدراسات فرضيات أساسية يعتمدها حزب التحرير في منهجه التحليلي. فدراسة فواز جرجس مثلاً، التي دارت حول النظام الإقليمي العربي والقوى الكبرى[40]، وراجع كاتبها وثائق حكومية أميركية، ومذكرات سياسيين أميركيين وعرب، ومصادر أساسية أخرى عديدة، تثبت أن الصراع بين أميركا وبريطانيا في المنطقة العربية لم يكن بالصورة التي يعتقدها حزب التحرير، إذ لم يكن صراعاً شاملاً لكل قضايا العالم العربي. فأميركا مثلاً لم تقف موقفاً معادياً لـ"حلف بغداد" الذي أنشأته بريطانيا، وقد تحالفت مع بريطانيا في أحداث الأردن عام 1957، وفي الأزمة اللبنانية عامي 1957 - 1958، كما انسجم موقفها من انقلاب يوليو/ تموز 1958 في العراق مع الموقف البريطاني. واعتبر المسؤولون الأميركيون بريطانيا مسؤولةً عن زوال النفوذ الغربي من العراق. وتبينّ الوثائق الحكومية الأميركية، حسب دراسة جرجس، أنّ الولايات المتحدة قد فوجئت تماماً بالانقلاب، وأنها لم تكن سعيدةً به[41]. هذا في حين يعتبر حزب التحرير عبدالكريم قاسم، قائد الانقلاب عميلاً لأميركا. وتبينّ الدراسة أيضاً أن جمال عبدالناصر كان في نظر الحكومة الأميركية مصدر الشرور في العالم العربي، والمهدد الرئيسي لمصالحها في المنطقة، ولا يمكن اعتباره في ضوء الوثائق الرسمية الأميركية، كما اعتبره الحزب، العميل الرئيسي لأميركا في المنطقة.

كما تبّين دراسة جرجس أن الدول العربية وقفت ضد المشاريع الأميركية والبريطانية في المنطقة، حين تعارضت هذه المشاريع مع مصالحها الذاتية. ومن ذلك موقف المملكة العربية السعودية من العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956، ومن "حلف بغداد"، الذي رفضته لخوفها من تزايد نفوذ الهاشميين، أعدائها التقليديين. وكانت علاقتها ببريطانيا متوترة في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي بسبب موقف الأخيرة من صراعات الحدود بين السعودية وجيرانها. وجاء هذا الرفض على رغم تشجيع أميركا للحلف في البداية، وقد عمّمت على المسؤولين العرب بواسطة سفرائها أنّها تؤيد الحلف، وأنّها تعارض تشكيل أي ائتلاف عربي

(40) جرجس فواز: النظام الإقليمي العربي والقوى الكبرى: دراسة في العلاقات العربية- العربية والعربية- الدولية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

(41) المصدر السابق ص163 - 165.

لمناهضته. ولم تتراجع أميركا عن حماسها للحلف إلاّ بعد أن رأت شدة المعارضة له من قبل الملك السعودي وجمال عبدالنّاصر[42]. فبهذا الحدث نجد من يعتبرهما الحزب عميلين طائعين لأميركا يجبرانها على تغيير موقفها، بدلاً من أن ينصاعا لتعليماتها.

خلاصة

ينطلق تحليل حزب التحرير للقضية الفلسطينية وموقفه منها من اعتبارها نتيجة لمؤامرة غربية ضد الإسلام وأهله. وقد نجحت هذه المؤامرة في إسقاط دولة الخلافة، وفي استعمار البلاد الإسلامية، واقتطاع فلسطين وإعطائها لليهود. ولا يمكن حسب رؤية الحزب حل مشاكل المسلمين مع الغرب دون إعادة دولة الخلافة أولاً، وهذه الدولة حين تحكم بالشريعة الإسلامية وتعلن الجهاد ستقضي على دولة إسرائيل.

إنّ حزب التحرير لم يقم بأي خطوات عملية عنيفة أو مسلحة لإعادة الخلافة أو لتحرير فلسطين. لقد تقيّد الحزب بطريقةٍ معينةٍ ومحدّدة الخطوات استنبطها كما تقول أدبياته من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن طريقته في بناء الدولة الإسلامية الأولى في المدينة. وهذه الطريقة تبدأ بالصراع الفكري وتمر بطلب النصرة من قوة مركزية في المجتمع مثل الجيش، لتنتهي بإقامة الدولة بطريقة انقلابية. وحيث إن الحزب قد فشل في الحصول على نصرة أحد الجيوش العربية أو الإسلامية له، والانقلاب بالتالي على نظام الحكم القائم، وتأسيس "دولة الإسلام" مكانه، فإنه جمُد عند هذه المرحلة التاريخية ولم يستطع الخروج منها.

إن تحليل حزب التحرير للواقع الفلسطيني يأتي دائماً تحليلاً نظرياً، مُغرقاً في افتراضات وخيالات نظرية المؤامرة.

---

(42) المصدر السابق، ص51.

ولا يوجد في تحليلات الحزب الكثير أمام الشعب الفلسطيني لفعله، فبناء دولة الخلافة في فلسطين مستحيل، لأنّ القوة الموجودة فيها هي قوة جيش إسرائيل، ولا يمكن تصور إعطائها نصرة لإقامة الخلافة. فبتمسك الحزب الصارم بحل "الخلافة"، لن يجد الفلسطيني أمامه مخرجاً للأزمات التي تخلقها له إسرائيل. والحزب برفضه لمبدأ التكتيك السياسي والمرونة في الخطاب والفعل السياسيين قد ضيّق إمكانات التعامل مع تفاصيل الصراع مع إسرائيل، وحصرها في إمكان واحد لا يوجد في الواقع ما يدعمه أو يقضي بإمكانية حدوثه قريباً.

المؤسس الشيخ تقي الدين النبهاني

إعداد: قسم الدراسات بالمركز

يعد الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس "حزب التحرير"، واحداً من أبرز قيادات الحركات الإسلامية، في النصف الثاني من القرن العشرين، ولا زال تصوره وطرحه للدولة الإسلامية، الذي دشنه عبر العديد من مؤلفاته، من أبرز تصورات الدولة عند الإسلاميين المعاصرين. بل تعد مؤلفات تقي الدين النبهاني، على الأقل من حيث الكم، أكبر مساهمة للحركات الإسلامية في تأسيس تصور الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة، أو نقد تصورات الحركات الإسلاميـة الأخرى لها[1].

(1) نذكر من كتب النبهاني كتبه التالية: 1 – الدولة الإسلامية. 3 – نظام الحكم في الإسلام. 4 –النظام الاقتصادي في الإسلام. 5 – النظام الاجتماعي في الإسلام. 6 – الدستور. 7 – التكتل الحزبي. 8 – مفاهيم حزب التحرير. وقد طبعت كتبه ونشرت مرات عديدة. وراجع في ذلك ممدوح قطشات، الدولة في الفكر الاسلامي، جريدة "الغد" الأردنية، بتاريخ 2 يونيو/ حزيران سنة 2006. .

غالباً ما تكتنف قراءة شخصية مثل تقي الدين النبهاني بعض الصعوبات، فالنبهاني وغيره من قادة الحركات الإسلامية ومؤسسيها- وربما من قادة ومؤسسي الحركات الإيديولوجية عموماً- يتحولون لدى أتباعهم وأنصارهم إلى إيقونات مبجَّلة تقع في مقام فوق النقد، وهو ما لا يجوز معه المساس بها أو التعرض لها، وتأتي قراءاتهم في أغلب الأحوال من جانب التحيز لهم أو عليهم من معارضيهم ومخالفيهم، وكلتا القراءتين قراءة غير تاريخية وغير موضوعية.

نجد من أمثلة هذه الأَيْقنة ما وصف به الأستاذ سيد قطب الشيخ حسن البنا، في سياق حديث له عن جماعة "الإخوان المسلمين"، رابطاً بين اسمه وصفته والجماعة التي أسسها، حيث يقول: "إنها مصادفة أن يكون هذا لقبه"، أي أن يكون اسم حسن البنا هو "حسن البنا"، ثم يقول: "ولكن من يقول: إنها مصادفة؟! والحقيقة الكبرى لهذا الرجل هي البناء وإحسان البناء بل عبقرية البناء؟!" ثم يضيف: "لقد عرفت العقيدة الإسلامية كثيراً من الدعاة، ولكن الدعاية غير البناء، وما كلٌّ يملك أن يكون بنّاءً، وما كل بنّاء يوهب هذه العبقرية الضخمة في البناء، هذا البناء الضخم، الإخوان المسلمون، إنه مظهر هذه العبقرية الضخمة في بناء الجماعات"[2].

وبنفس الطريقة يصف منظر "السلفية الجهادية" أبو قتادة الفلسطيني أيمن الظواهري بأنه "حكيم" الحركات الإسلامية بل "حكيم" الأمة كلها، وأنه الرجل الفذ، الذي جمع كل مقومات الحكمة، ففي جلسة يتيمة وحيدة جلسها أبو قتادة مع الظواهري رآه رجلاً جمع له "استحقاق الحكمة وقيادتها في العمل الإسلامي"[3].

هذه هي الطريقة التي تنظر بها الحركات الإسلامية إلى رموزها، وكذلك ينظر أعضاء "حزب التحرير" إلى مؤسس الحزب الشيخ النبهاني، فوسْمُه مشتق من اسمه فقد

(2) نقلا عن صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب الشهيد الحي، ط 2 مكتبة الأقصى الأردن سنة 1985.

(3) راجع ذلك على موقع أبي قتادة الفلسطيني على الرابط التالي: http://www.altaefa.com/althawahree.htm

كان "تقياً نبيهاً كما هو اسمه كذلك"، وليس هذا غريباً، فشأن النبهاني في "حزب التحرير" كشأن البنا بالنسبة لـ"الإخوان المسلمين"، ولازال تأثير النبهاني يلف كمرجعية مختلف مواقف "حزب التحرير" الفكرية والسياسية، وفي مختلف "ولاياته" التي ينتشر فيها، في مختلف أنحاء العالم.

يختلف خطاب النبهاني عن خطاب غيره من قادة الحركات الإسلامية، فالرجل يبدو عقلانياً في خطابه، لا يدلل على أطروحاته المركزية إلا بقليل من النقول والآثار، معتمداً لتحليلاته وتفسيراته على ما هو معروف في التراث أو سائد في أفهام المسلمين والحركات الإسلامية الأخرى، مما يعطي الواقع المساحة الأكبر من التحليل عنده، ويمكن إرجاع ذلك لسببين رئيسين برأينا:

السبب الأول: أن النبهاني رأى أن الدعوة إلى الإسلام تقوم على الفكر بالأساس، ولكنه فكر مستمد من المعتقد الشامل للإسلام، الذي يرفض التأثر بالغرب المستعمر. ويشكل هذا الفكر محور ما يدعوه النبهاني "الثقافة الحزبية" التي يتربى عليها شباب دعوته، والتي تشكل معالم طريقهم نحو استعادة الخلافة التي سقطت سنة 1924[4]. ويرى النبهاني أن "استئناف الحياة الإسلامية لا يكون إلا بدولة إسلامية"[5]. وهكذا يحبس النبهاني كل المبادئ الإسلامية الأخلاقية والعملية في رهان وحيد على الدولة، وهذا المنهج الذرائعي غير العلمي لا يمكن أن يدار خطابه بالآثار والنقول، ولكن بالفكر الذي يمكن أن يطاوعه بينما قد تستعصي عليه الأولى.

السبب الثاني: أن تقي الدين النبهاني قد اهتم اهتماماً خاصاً بالمفاهيم والمسائل النظرية، واعتبر أن إشكالية الفهم هي مصدر الأزمة العامة في العالم العربي، وليس شأنه في ذلك غير شأن أغلب المنظّرين الفكريين للحركات الإسلامية في كل عصر، حيث لم تكفّ

(4) ألغى مصطفى كمال أتاتورك الخلافة العثمانية في 27 رجب 1342هـ الموافق 3 مارس/ آذار 1924م. راجع في ذلك كتاب محمد فريد وجدي: تاريخ الدولة العلية العثمانية– تحقيق إحسان حنفي– دار النفائس– بيروت– الطبعة السادسة 1408 هـ- 1988م.
(5) المصدر نفسه ص 13.

اتجاهات الإسلام الإيديولوجي، بمختلف اتجاهاتها، عن إبداع مفاهيمها الخاصة، التي تمثل جوهر دعوتها وتميزها عن الدعوات الأخرى كذلك، كما تطرح من خلاله ضرورتها على الجمهور.

يشبه النبهاني، في إلحاحه على مشكلة المفاهيم، إلى حد كبير أبا الأعلى المودودي، صاحب التأثير الكبير على مختلف حركات "السلفية الجهادية" والجهاد المسلح، في رهانه الممتد على حرب الأنظمة وإقامة "الحاكمية" لله[6]. فقد نشر الأخير كتابه "المصطلحات الأربعة" 1360هـ- 1941م، في العام نفسه الذي تأسست فيه "الجماعة الإسلامية" في الهند، وهو ما جعل له يداً- وأي يد- في إيضاح دعوة جماعته، وتحديد موقفها من جميع الاحزاب والجمعيات التي كانت قائمة في الهند حينئذ. وكما تقول مقدمة ترجمته العربية أنه "ما تقدم بعدها أحد للاشتراك إلا كان على بينة تامة من الفرق بين دعوة الجماعة، وبين ما تدعو إليه سائر الاحزاب والجمعيات، على الرغم من أن بعضها يدّعي أنها ما قامت إلا لأجل الإسلام ونشر دعوته"[7].

كما أن المودودي في ذلك الكتاب المذكور، يحمّل هذه المصطلحات الأربعة الكثير من المدلولات الجديدة، غير المسبوق إليها، والتي يؤكد على كونها الأصل الصحيح لفهم منظومة الإسلام، وبالتالي تكون المنهج الذي يجب اتباعه لمن أراد نصرته.

وبنفس الآلية طرح النبهاني دعوته، فهو يؤكد على أن سبب انحطاط العالم الإسلامي يرجع إلى مفاهيم عن الإسلام نفسه، بشكل رئيس، أو حسب تعبيره إلى "الضعف الشديد الذي طرأ على الأذهان في فهم الإسلام"[8]. ويقوم هذا التجديد عنده على الدمج

---

(6) على رغم عظم تأثير المودودي الفكري، إلا أن إلحاحه المستمر والمحصور في نطاق الدولة، وعدم الرهان على الأمة والعمل الاجتماعي والتربوي الخيري بشكل كبير، جعل جماعته التي أنشأها سنة 1941 قليلة الجماهيرية في باكستان وخارجها، سواء أثناء وجود المودودي أم بعد رحيله.

(7) راجع: أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ترجمة محمد كاظم سباق، دار العروبة للدعوة الإسلامية، دمشق سنة 1955.

(8) راجع: تقي الدين النبهاني، مفاهيم حزب التحرير، ط6 منشورات حزب التحرير سنة 2001، ص1.

بين الفكرة والطريقة، بين الدين والدولة، بين استئناف الحياة الإسلامية واستئناف تاريخ خلافتها التي سقطت قبل قيام دعوته لـ"حزب التحرير"، بثلاثة عقود ونيف. بل يمكننا تلخيص دعوة النبهاني في مؤَقعته المركزية لمقولة الدولة والخلافة وتطبيق الشريعة في منظومة إيمان المسلم.

وكما كتب عام 1953، فإن المسلم لا يكون مسلماً مؤمناً إلا إذا "آمن بالشريعة الإسلامية كلها، لأنها جاءت في القرآن الكريم، وجاء بها الرسول، صلى الله عليه وسلم، وإلا كان كافراً"، ثم يضيف موضحاً هذا الدمج والميل الآسر لمقولة الكفر وتأكيدها في خطابه "الكفر بآية ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾ كالكفر بآية: ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ وكالكفر بآية: ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ وكالكفر بآية ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به ﴾"[9].

ربما لم يكن تأثير النبهاني على نفس قدر تأثير المودودي أو سيد قطب، وإن تماهت طريقته في الخطاب معهما، وكذلك آليات الدفاع والمواجهة عنده مع آلياتهما، بل ربما يزيد النبهاني في إلحاحه على الخلافة، التي يعتبرها الوضع المثالي لوجود المسلمين في العالم، وتبدو في خطابه خلواً من أي عيب طالها على مدار تاريخها حتى سقوطها.

ويصف البعض منهج النبهاني في ذلك، ومنهج "حزب التحرير" معه، بأنه "الجهاد غير المسلح"، فهو يتحد مع مقولات "السلفية الجهادية" وأُسسها ولكن لا يمارسه[10]، وهو منهج يقوم على تكفير المخالفين وتأبيد النظرة التآمرية لهم. وهو ما نجده عند النبهاني الذي يفكر بنظرية المؤامرة، في أغلب القضايا التي يتعرض لها، فهو يرى أن الغرب يمارس مؤامرته على التعليم مثلاً، ويؤكد أن الاستعمار في مدارسه التبشيرية قبل الاحتلال، وفي سائر المدارس كذلك، قد وضع بنفسه مناهج التعليم والثقافة على أساس فلسفته هو، ومفاهيمه

(9) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، ط6، منشورات حزب التحرير سنة 2001 ص 13.

(10) راجع حازم أمين، أيلول أعاد الاعتبار للجهاد غير المادي، جريدة "الحياة" اللندنية، 20 - 3 - 2004.

الخاصة عن الحياة بغية خلع المسلمين عن أصول دينهم ودولتهم. ثم جعل الشخصية الغربية الأساس الذي تنتزع منه الثقافة، كما جعل تاريخ الغرب ونهضته المصدر الأصلي لما نحشو به عقولنا".

ويؤكد على خطورة الثقافة الغربية، التي هي في رأيه أخطر الأسلحة في يد الغرب، ويعبر عن ذلك قائلاً: "أصعب الصعوبة في تحويل هذه الأذهان المطبوعة بالثقافة الغربية، لقد كانت هذه الثقافة سلاحاً شهره الغرب في وجه الدولة الإسلامية، وطعنها به طعنة نجلاء أودت بحياتها، وحمل إلى أبناء هذه الدولة سلاحه هذا يقطر من دماء أمهم القتيل" ثم يضيف النبهاني مخاطبا الأبناء(المسلمين) الذين ماتت أمهم (الخلافة) "لقد قتلت أمكم العجوز التي كانت تستحق القتل لسوء حضانتها لكم، وقد مهدت لكم عندي حضانة تتذوقون فيها الحياة السعيدة والنعيم المقيم) ومدوا أيديهم يصافحون القاتل، وما يزال سلاحه هذا مخضباً بدماء أمهم"[11].

الجذور

إن تتبع سيرة الشيخ تقي الدين النبهاني يمكن معه القول إن جده من ناحية والدته هو الأكثر تأثيراً على شخصيته، وتوجهاته فيما بعد. فجده لوالدته هو الشيخ يوسف بن إسماعيل بن يوسف النبهاني، أحد أبرز الفقهاء والأدباء والكتاب في النصف الأول من القرن العشرين[12]، وأحد أكثر علماء عصره تعاطفاً مع الخلافة العثمانية ورفض التغريب والتأثر بالغرب.

---

(11) راجع تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ط7، دار الأمة، بيروت، سنة 2002 ص3. وراجع في الكتاب نفسه ما كتبه تحت العناوين الآتية: "آثار الغزو التبشيري" ص199، وتحت عنوان "الحيلولة دون قيام الدولة الإسلامية" ص223.

(12) ترك الشيخ يوسف النبهاني ثروة علمية كبرى، ولا مبالغة إذا قال من تصدى لكتابة سيرته بأنه الأول في عصره وفي عصرنا من حيث كثرة المؤلفات. وقد كتب في التصوف والأدب والحديث والتاريخ والتفسير، وقد أورد له يوسف سركيس في "معجم المطبوعات العربية والمعربة" 48 كتاباً مطبوعاً ويوجد له حوالي 67 كتاباً في دار الكتب المصرية، طبع أكثرها في بيروت والقاهرة، وقد ألف معظمها خلال إقامته في بيروت. وقد درس بالأزهر وعمل ببيروت بالقضاء ومع أحمد فارس الشدياق في تحرير "الجوائب" بالأستانة.

ويحدد النبهاني هدف دعوته وإقامته لحزب التحرير بأنه قام "يعمل لاستئناف حياة إسلامية في البلاد العربية، بإيجاد الدولة الإسلامية في قُطر أو أقطار نقطة ارتكاز للإسلام، ونواة الدولة الإسلامية الكبرى، التي تستأنف الحياة الإسلامية بتطبيق الإسلام كاملاً في جميع البلاد الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم كله"[13]. ويحدد النبهاني تميز حزبه عن الأحزاب والحركات الإسلامية الأخرى السابقة عليه، من أن كل الحركات السابقة على "حزب التحرير"، منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي- الثالث عشر الهجري، كانت حركات مأزومة، و"باءت محاولاتها كلها بالفشل، وإن تركت أثراً فعالاً في من أتى بعدها، ليعيدوا المحاولات مرة أخرى"[14]. ويرى أن هذا الفشل يعود إلى أربعة أسباب رئيسية هي:

أولاً: عدم تحدد ووضوح الفكرة التي تقوم عليها هذه الحركات وعموميتها إلى درجة شبه غامضة أو غامضة تفتقد التبلور والنقاء والصفاء.

ثانياً: أن هذه الحركات لم تكن تعرف طريقة لتنفيذ فكرتها، فكانت تسير بوسائل مرتجلة وملتوية، فضلاً عن أن وسائلها- كذلك- كان يكتنفها الغموض والإبهام.

ثالثاً: اعتماد هذه الحركات على أشخاص "لم يكتمل فيهم الوعي الصحيح، ولم تتمركز لديهم الإرادة الصحيحة، حيث تتملكهم فقط الرغبة والحماس".

رابعاً: لم تكن بين هؤلاء الأشخاص رابطة صحيحة سوى مجرد التكتل في جماعة أو دعوة أو حركة، تأخذ صوراً من الأعمال وألفاظاً متعددة من الأسماء[15].

---

(13) المصدر السابق.

(14) راجع تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، من منشورات حزب التحرير، ط4، سنة 2001 ص3.

(15) المصدر نفسه، ص 4.

ويعقب النبهاني على ذلك بأنه يعتقد "أن الفلسفة الحقيقية للنهضة هي مبدأ يجمع الفكرة والطريقة معاً، ولابد من تفهمهما لكل تكتل يهدف للقيام بعمل جدي يؤدي إلى النهضة"[16]. ويرى النبهاني أن الطريقة تكون عبر تكتل حزبي يربط هؤلاء الأشخاص في كتلة واحدة منتجة تنطلق من العقيدة وتقوم على تفهمها، وأن أزمة التكتلات السابقة تكمن في أنها "لم تقم على أساس حزبي مسبوق بتفهم حقيقي، وإنما قامت على أساس جمعي، أو أساس حزبي اسماً"[17].

التكوين

تقول البيانات الشخصية للشيخ تقي الدين النبهاني إنه محمد تقي الدين بن إبراهيم بن مصطفى بن إسماعيل بن يوسف النبهاني، المولود في قرية اجزم سنة 1909م، وهي قرية تقع جنوب مدينة حيفا بفلسطين، سكنها بنو النبهان منذ قرون[18].

ولد في بيئة متدينة ومتعلمة، فقد كان والده مدرساً للعلوم الشرعية في وزارة المعارف الفلسطينية، وأمه من أسرة والده نفسها وتحفظ كثيراً من القرآن، وهي ابنة الشيخ يوسف النبهاني العالم الشهير "ت 1932م"، وهو نفس العام الذي تخرج فيه حفيده تقي الدين النبهاني من الأزهر، وقد دفن الشيخ يوسف النبهاني في قريته اجزم، وموطن رأس عائلته.

تلقى الشيخ تقي الدين النبهاني مبادئ العلوم الشرعية على والده وجده، وحفظ القرآن الكريم وهو دون سن البلوغ، إلى جانب دراسته في المدارس النظامية الحكومية، حيث درس فيها الابتدائية، وذلك في مدرسة قرية اجزم، ثم انتقل إلى مدرسة عكا لمتابعة دراسته الثانوية، ولم يكمل الثانوية النظامية في عكا، وإنما سافر إلى القاهرة بغية الالتحاق بالأزهر الشريف تحقيقاً لرغبة جده الشيخ يوسف النبهاني.

---

(16) المصدر نفسه، ص 7.

(17) المصدر السابق.

(18) أقيمت على أنقاضها مستعمرة "كيرال مهرال" سنة 1949م.

وبالفعل التحق الشيخ تقي الدين بالثانوية الأزهرية عام 1928م، واجتازها في العام نفسه بتفوق فنال شهادة الغرباء، والتحق إثرها بكلية دار العلوم وحصل على دبلوم في اللغة العربية وآدابها من كلية دار العلوم في القاهرة، وحصل من المعهد العالي للقضاء الشرعي التابع للأزهر على إجازة في القضاء، وتخرج من الأزهر عام 1932 حاصلاً على الشهادة العالمية في الشريعة. ويذكر أن الشيخ تقي الدين جمع، أثناء وجوده في مصر، بين الدراسة في كلية دار العلوم وبين دراسته في الأزهر، وكلية دار العلوم هي نفسها التي تخرج منها حسن البنا، وسيد قطب، وكانت أقرب لصراع الأصالة والمعاصرة والجدل مع تيارات التنوير والحداثة من الأزهر وأبنائه.

وكان الجد الشيخ يوسف النبهاني حاداً وقوياً في الحق إلى حد بعيد، يظهر بغضه واحتقاره لمن يرى خروجهم وضلالهم، وقد استشعر الشيخ يوسف نجابة حفيده، وقربه إليه فكان يحضر مجالسه مع العلماء واختلافاتهم منذ سن مبكرة، ويشاهد هذه الشدة على المخالفين. ويحكي الشيخ تقي الدين- فيما يرويه رفيق دربه الشيخ أحمد الداعور-[19] "أن رجلاً بهائياً جاء إلى جده يوسف وهو يحمل رسالة فيها دعوة للبهائية- إحدى الفرق المرتدة عن الإسلام- فنادى الشيخ يوسف على حفيده تقي الدين وطلب منه أن يحضر علبة كبريت ليحرق الرسالة، فسأل تقي الدين جده لماذا تحرقها؟ فأجابه الجد الشيخ: لأنها أحقر من أن أنظر فيها"[20].

كما كان جده الشيخ يوسف هو من وجه تقي الدين للدراسة بالأزهر، فالتحق الحفيد بالثانوية الأزهرية عام 1928، وأوصاه بالتعلم بالخصوص على علماء حددهم له، نجد في مقدمتهم الشيخ محمد الخضر حسين أحد أقوى المؤيدين لوجوب الخلافة، وصاحب كتاب

(19) الشيخ أحمد الداعور: من مواليد قلقيلية بفلسطين وهو من خريجي الأزهر، وكان مسؤولاً عن ولاية الحزب في الأردن، ألقي عليه القبض عام 1969م إثر محاولة الحزب الاستيلاء على الحكم، وحكم عليه بالإعدام ثم ألغي هذا الحكم.

(20) راجع في ذلك الرابط التالي:

http://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=26190

"نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" الذي رد فيه على كتاب علي عبدالرازق: "الإسلام وأصول الحكم"[21].

وكان الشيخ يوسف النبهاني عثماني الهوى، كما كان يتحفظ تجاه ما تطرحه الإصلاحية الإسلامية ممثلة في جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومحاولة التوفيق بين الإسلام والمدنية الحديثة، مصراً على اختلاف الإسلام، وأن كل ذلك ناتج عن اهتزاز وضع المسلمين السياسي. ولاشك أن ذلك قد أثر كثيراً على توجهات حفيده فيما بعد، الذي رأى أن غزو المفاهيم والخضوع للمستورد منها هو أعظم الأخطار على الأمة الإسلامية.

ولاشك أن ضعف الأمة الإسلامية الذي شاهدته عين الطفل الصغير في فلسطين حتى اضطر وهو في كامل يفاعته، لترك مدينته سنة 1949 بعد إعلان إسرائيل، قد ترك أثره الكبير في وجدان وفكر تقي الدين النبهاني، الذي يبدو أنه تأثر بشكل كبير بالفكر القومي العربي الذي انتشر، وكان يعيش توابع موجته الأولى- بعد الثورة العربية سنة -1916 وهي الموجة التي تمخضت في العقد الرابع عن تأسيس "حزب البعث" في سوريا سنة 1940، وتأسيس الجامعة العربية بعد مؤتمر أنشاص سنة 1945، وعن الوعي الكبير بالقضية الفلسطينية وحرب فلسطين والنكبة الأولى سنة 1948.

في هذا المناخ تكون الوعي السياسي لدى النبهاني الذي يمكن تلمس تأثيرات الإيديولوجيا القومية عليه، كما نجد في كتابه "رسالة العرب" الذي يشبه في عنوانه ما كتبه زكي الأرسوزي وميشيل عفلق حول "الأمة الواحدة ذات الرسالة الخالدة" الشعار البعثي الشهير، أو كتابه "نظام الإسلام" الذي يؤكد فيه على أهمية المصالحة بين الفكرتين وعودة العرب لقيادة الأمة الإسلامية. وعلى رغم إنكار تلامذته وأتباعه لهذا التأثير، إلا أننا نراه لا يخفى على كل ذي عينين، وإن انطلق النبهاني في دعوته للدولة الواحدة من وحدة الدين،

(21) نشر الدكتور محمد عمارة الكتاب كاملاً في كتابه "معركة الإسلام وأصول الحكم" الصادر عن دار الشروق كأقوى رد على مقولة نقض الخلافة التي عرضها علي عبدالرازق في كتابه، وقد تولى الشيخ محمد الخضر حسين مشيخة الأزهر فيما بعد، وهو في الأصل تونسي من خريجي الزيتونة.

خاصة وأنه قاضٍ شرعي، فقد ركز القوميون العرب بمختلف مدارسهم على وحدة اللغة والمصير والتاريخ بشكل رئيس.

في فضاء العمل العام

دخل النبهاني ساحة العمل العام في العام نفسه الذي خلت فيه هذه الساحة من وجود جده الشيخ يوسف النبهاني، فقد التحق بعد تخرجه سنة 1932 بوزارة المعارف الفلسطينية، مدرساً للعلوم الشرعية في مدارس حيفا الثانوية النظامية، إلى جانب تدريسه في المدرسة الإسلامية بحيفا. وقد ظل يعمل بالتدريس حتى سنة 1938، عندما سعى للالتحاق بالمحاكم الشرعية، لأنه كان يفضل العمل في مجال القضاء، حيث كان يعمل العديد من زملائه، الذين درسوا معه في الأزهر الشريف، وترقى في مناصب القضاء من كاتب إلى "باش كاتب" بالمحكمة الشرعية في حيفا، إلى وظيفة مساعد قاض سنة 1940، وقد بقي في هذه الوظيفة حتى عام 1945، حيث نُقل قاضياً لمحكمة الرملة وبقي فيها حتى سنة 1948.

خرج النبهاني من الرملة إلى الشام على إثر سقوط فلسطين في يد اليهود، وقد أرسل إليه أحد أصدقائه برسالة يطلب منه الرجوع إلى فلسطين، ليعين قاضياً لمحكمة القدس الشرعية، فاستجاب النبهاني وعين قاضياً لمحكمة القدس الشرعية سنة 1948. ثم اختاره مدير المحاكم الشرعية ورئيس محكمة الاستئناف آنذاك سماحة الأستاذ عبدالحميد السائح عضواً في محكمة الاستئناف، وبقي في هذا المنصب حتى سنة 1950، حيث قدم استقالته إثر ترشيح نفسه في المجلس النيابي. وفي عام 1951 قدم النبهاني إلى عمان حين عرض عليه إلقاء محاضرات على طلبة المرحلة الثانوية بالكلية العلمية الإسلامية.

ويبدو أن الشيخ في هذه الفترة قد تأثر بالنزعة القومية العربية بشكل كبير، بل وانتمي إلى تنظيم قومي لم يستمر يعرف ب"كتلة القوميين العرب"، وكتب ذلك في رسالتين هما:

1 - رسالة العرب، 2 - إنقاذ فلسطين، صدرتا في عام 1950، ولم تكن نزعته القومية التي

ظهرت في هاتين الرسالتين مجردة عن الإسلام بل تتبنى عليه، فالعلاقة بين القومية العربية والإسلامية علاقة متينة منذ الأربعينيات، نجده عند مصطفى صادق الرافعي ورفيق العظم، وعلي الطنطاوي ومحمود شاكر وغيرهم. ثم عاد تقي الدين عن هذا الخط الذي سلكه في أول أمره، وأخذ يحاور ويستمع لكل الأطروحات الموجودة على الساحة، وكان من أول ما التقى "الإخوان المسلمون".

وقد اقترب النبهاني من "الإخوان المسلمين"، وكان يلقي المحاضرات في منتدياتهم، والتقى الشيخ حسن البنا المرشد المؤسس، وقال فيه: "لقد وجدت الشيخ البنا عالماً ذكياً مُجداً مجتهداً"، واستمع إليه وحاوره، إلا أنه لم يجد بغيته في الطريق الذي رسمه الشيخ البنا، مع تقديره واحترامه لجهوده ولجهود الجماعة التي أسسها. ومن أقرب أصدقاء النبهاني عدد من أعضاء "الإخوان المسلمين" السابقين، مثل الشيخ عبدالعزيز الخياط، الذي كان أحد مؤسسي جماعة "الإخوان" في فلسطين بمدينة نابلس تحديداً[22]، وقد ظل تقي الدين على هذه الحال حتى تأسيسه لحزب التحرير وتفرغه له بعد ذلك.

تأسيس حزب التحرير

أخذ الشيخ تقي الدين يدرس بعمق واهتمام الأحزاب والحركات والتنظيمات التي نشأت منذ القرن الرابع الهجري. درس أساليبها وأفكارها وأسباب انتشارها أو فشلها، وكان الدافع لدراسة هذه الأحزاب هو إحساس الشيخ بوجوب وجود تكتل إسلامي يعمل لإعادة الخلافة، فالخلافة هي القضية المركزية في مشروع دعوته لنهضة العالم الإسلامي، فبعد إلغائها على يد مصطفى كمال أتاتورك، لم يستطع المسلمون إعادتها على رغم وجود تنظيمات إسلامية تعمل آنذاك.

(22) راجع ما رواه الشيخ خليل أبو غضيب عن مرحلة التأسيس لدعوة "الإخوان المسلمين" في فلسطين على الرابط التالي على شبكة الإنترنت:

http://www.palestine-info.info/arabic/landhistory/history/2005/khaleel.htm

وقد أثاره قيام دولة إسرائيل في مايو/ أيار عام 1948، فضلاً عن ضعف العرب أمام عصابات اليهود التي كان يعضدها الانتداب البريطاني.

في هذا الاتجاه ومن هذه الأحداث تولدت لدى النبهاني فكرة إنشاء حزب سياسي على أساس الإسلام لإنهاض المسلمين وإعادة خلافتهم، وكان ما يزال يعمل بالقضاء، وأخذ يعرض الفكرة على من يأمل فيه الإيمان بها. وتنقل لهذا الغرض بين أكثر مدن فلسطين يعرض الأمر الذي اختمر في فكره على الشخصيات البارزة من العلماء وقادة الفكر. كما كان يعقد الندوات، ويلقي الخطب في المساجد مثل المسجد الأقصى ومسجد الخليل، ويناقش القائمين على الجمعيات الإسلامية والأحزاب السياسية والقومية والوطنية، مبيناً لهم خطأ سيرهم.

في طور الإعلان

نشط تقي الدين النبهاني في هذه المرحلة في هجومه على النظم العربية بتوصيفه المتكرر لها بأنها من صنائع الاستعمار الغربي، ووسيلة من وسائله يستعين بها لإبقاء بلاد المسلمين في قبضته. وكان يكشف المخططات السياسية للدول الغربية ويفضح نواياها ضد الإسلام والمسلمين، وكان يبصر المسلمين بواجبهم ويدعوهم للتحزب على أساس الإسلام، وهو ما أغضب الملك عبدالله بن الحسين عليه، فاستدعاه على إثر خطاب ألقاه في مسجد نابلس الكبير، وأجلسه في مجلسه واستجوبه بنفسه عن سبب تهجمه على النظم العربية بما فيها النظام في هذا البلد، فلم يجب الشيخ تقي الدين النبهاني على ذلك وتظاهر بعدم السماع، مما جعل الملك عبدالله يكرر السؤال ثلاث مرات. ولكن الشيخ تقي الدين لم يجبه، فغضب الملك وقال له: "هل تُوالي من نوالي وتعادي من نعادي؟" فقال الشيخ في نفسه "إذا ضعفت عن قول الحق اليوم، فماذا أقول لمن ورائي ممن أتكلم إليهم؟"... فوقف وقال: "عاهدت الله أن أوالي من يوالي الله وأعادي من يعاديه، وأبغض النفاق والمنافقين". فأغضب ذلك الجواب الملك، فأمر بإخراجه من المجلس وإلقاء القبض عليه، وبالفعل ألقي القبض عليه من قبل البادية، إلا أن الملك عبدالله قَبِل تشفع بعض العلماء فيه فأمر بإخلاء سبيله ولم يبت في محبسه.

وعاد تقي الدين النبهاني إلى القدس، وعلى إثر ما حدث له قدم استقالته وقال: "الأوْلى ألا يعمل مثلي في أي وظيفة حكومية". ثم تقدم الشيخ ورشح نفسه إلى مجلس النواب، ونظراً لمواقفه المتعنتة وتمسكه الديني ونشاطه الدؤوب لإنشاء حزب سياسي، فضلاً عن موقفه السابق مع الملك عبدالله، لم تأتِ نتائج الانتخابات في صالحه.

ومن العجيب أن النبهاني الذي فكر في إنشاء حزب التحرير وهو لا يزال في القضاء، وهذا حزب سياسي كما يؤكد دائماً، ودخل الانتخابات النيابية، اتخذ موقفاً شديداً بعد ذلك من دخول المجالس النيابية أو أي تعاطٍ مع الحداثة السياسية، ومنها النظم الديموقراطية التي يؤكد دائماً، وكذلك خلفاؤه، على أنها كفر وخروج يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها[23].

ولكن تظل وثيقة سقوط تقي الدين النبهاني في الانتخابات حجة مضادة دائماً في وجه أعضاء الحزب الحاليين، وفي وجهه هو كذلك، حيث سبق للرجل أن دخل العمل البرلماني واستقال من منصبه في القضاء من أجله، وهو نفس ما حدث مع خليفته عبد القديم زلوم ورفيقه أحمد الداعور وغيرهم من قيادات الحزب.

ولعل إيمان الحزب، بما يسمى طلب النصرة في المرحلة الثالثة من دعوته بعد مرحلتي تربية أعضائه الذين يمثلون جسده الحزبي وتثقيفهم، التي يسعى فيها إلى طلب النصرة من الأمراء والسفراء والملوك لتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية، يناقض هذا التشدد في دخول العمل البرلماني أو رفضه.

وقد عرَّف النبهاني أسباب قيام حزبه بأنها "استجابة لقوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ (آل عمران

(23) راجع في ذلك ما كتبه خليفته عبدالقديم زلوم أمير حزب التحرير السابق تحت عنوان، الديمقراطية نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، من منشورات حزب التحرير على الرابط التالي:
http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/AR/ar_books_pdf/democratya.pdf.
وراجع كذلك كتاب الشيخ أحمد الداعور، نقض القانون المدني، منشورات حزب التحرير ط 3 سنة 1990.

104)، بغية إنهاض الأمة الإسلامية من الانحدار الشديد، الذي وصلت إليه وتحريرها من أفكار الكفر وأنظمته وأحكامه، ومن سيطرة الدول الكافرة ونفوذها"، وكذلك من سيطرة الغرب ونفوذه، فـ"التحرير" يصب في باب المفاهيم والأفكار، وقد جعل الحزب هدف قيامه في كلمة واحدة وهي أنه قام "بغية العمل لإعادة دولة الخلافة الإسلامية إلى الوجود، حتى يعود الحكم بما أنزل الله"[24].

فغاية الحزب- كما يحددها- هي "استئناف الحياة الإسلامية، التي تعني إعادة المسلمين إلى العيش عيشاً إسلامياً في دار إسلام، وفي مجتمع إسلامي، بحيث تكون جميع شؤون الحياة فيه مسيرَّه وفق الأحكام الشرعية، وتكون وجهة النظر فيه هي الحلال والحرام في ظل دولة إسلامية، التي هي دولة الخلافة، والتي ينصِّب المسلمون فيها خليفة يبايعونه على السمع والطاعة على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وعلى أن يحمل الإسلام رسالة إلى العالم بالدعوة والجهاد"[25].

وعمل الحزب هو الصراع الفكري والكفاح السياسي، ويقصد بالصراع الفكري "صراع أفكار الكفر وأنظمته، كما يتجلى في صراع الأفكار الخاطئة والعقائد الفاسدة والمفاهيم المغلوطة، ببيان فسادها، وإظهار خطئها، وبيان حكم الإسلام فيها". ويقصد بالصراع السياسي "مصارعة الكفار المستعمرين، لتخليص الأمة من سيطرتهم وتحريرها من نفوذهم، واجتثاث جذورهم الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية، والعسكرية وغيرها من سائر بلاد المسلمين".

ويضيف الحزب أن جزءاً من عمله السياسي كذلك "مقارعة الحكام وكشف خياناتهم للأمة، ومؤامراتهم عليها"[26]. ويؤكد تقي الدين النبهاني وحزب التحرير أن

---

(24) راجع تعريف بحزب التحرير على موقع الحزب على الرابط التالي:
http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/def

(25) المصدر السابق.

(26) المصدر السابق.

عمله ليس عملاً تعليمياً، ذاكراً أنه "ليس مدرسة، كما أن عمله ليس وعظاً وإرشاداً، بل عمله سياسي تعطى فيه أفكار الإسلام وأحكامه ليعمل بها ولتحمل لإيجادها في واقع الحياة والدولة"[27].

وهكذا ينطلق حزب التحرير، كما وضع تقي الدين النبهاني مشروعه، من تصور سجين في دائرة الدولة، يدور حولها فقط ولا يرى سواها. وعلى رغم إلحاحه على ما يسمى السياسي والحزبي، إلا أنه يفرغ هذه المفردات من مضمونها القائم على معنى النسبية والإمكان، مصراً على تصوراته الفوقية والمثالية غير التاريخية للدولة الإسلامية منذ عصر المدينة وحتى سقوط سلاطين بني عثمان في بداية العقد الثاني من القرن العشرين.

الإصرار على إشهار الحزب

بدأ النبهاني العمل لتشكيل الحزب في مدينة القدس، حيث كان لا يزال قاضياً في محكمة الاستئناف الشرعية هناك، وقد اتصل بعدد من الرجال آنذاك منهم الشيخ أحمد الداعور من قلقيلية، والسيدان نمر المصري وداود حمدان من اللد والرملة، والشيخ عبدالقديم زلوم من مدينة الخليل، وعادل النابلسي، وغانم عبده، ومنير شقير، والشيخ أسعد بيوض التميمي، وغيرهم.

وقد ظل الوضع مجرد كلام ومناقشات، حتى أواخر سنة 1952، عندما بدأ أولئك الأفراد يأخذون صفة الحزب السياسي، حيث تقدم خمسة منهم في 17 نوفمبر/ تشرين الثاني سنة 1952، بطلب رسمي لوزارة الداخلية الأردنية، بهدف الحصول على رخصة إنشاء حزب سياسي، وهم:

1 – تقي الدين النبهاني/ رئيساً للحزب.
2 – داود حمدان/ نائباً للرئيس وسكرتيراً للحزب.

(27) المصدر السابق.

3 – غانم عبده/ أميناً للصندوق.
4 – د. عادل النابلسي/ عضواً.
5 – منير شقير/ عضواً [28].

ولكن لم توافق الحكومة في حينها على إشهار هذا الحزب والسماح له بالعمل القانوني، وكانت الأسباب، كما نشرتها وزارة الداخلية الأردنية حينئذ، تنبع من طبيعة الحزب المزمع إنشاؤه، حيث رأت في مشروعه معارضة للدستور الأردني نصاً وروحاً؛ فعلى سبيل المثال– كما بينت وزارة الداخلية الأردنية- لم يقبل ذلك الحزب بمبدأ التعاقب أي أن يخلف الحاكم/ الملك من يرثه، و "الذي يقره الدستور الأردني لنظام ملكي وراثي"، حيث طالب مشروع الحزب بحاكم منتخب، كما لم يعترف المشروع بالقومية العربية أساساً سياسياً للدولة، وطالب بأن يحل الدين الإسلامي محلها.

وقد عقد حزب التحرير العزم على الاستئناف ضد قرار وزير الداخلية، إلى المحكمة العليا، إلا أنه سرعان ما قرر اتباع خطى "الإخوان المسلمين" في مصر، ووفقاً لقانون الجمعيات العثماني الذي يكفل حق تكوين الجمعيات، يمكن تشكيل جمعية بمجرد إعلان النية في صحيفة محلية. وحين أراد الحزب سحب طلب إشهاره كحزب، لم تقبل السلطات هذا التحايل الشكلي، وظلت تنظر إليه على أنه حزب سياسي محظور عليه النشاط السياسي لمخالفته دستور الدولة.

وتم اعتقال أفراد الحزب في الخامس والعشرين من مارس/ آذار سنة 1953، وأفرج عنهم بعد فترة. ولكن تقي الدين النبهاني أصرَّ على المضي قدماً في إنفاذ دعوته، لذا راح يعمل بسرية، وشكل قيادة جديدة للحزب كان هو أميرها، وأطلق على هذه القيادة اسم "لجنة القيادة".

(28) راجع في هذه التفاصيل الرابط التالي:
http://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=26190

وقد أبدى النبهاني ورفاقه نشاطاً واسعاً، مما اضطر السلطات الأردنية لاتخاذ خطوات قوية، لمنعه من تشكيل نفسه وتقوية تنظيمه، فاضطر النبهاني إلى ترك الأردن في نهاية عام 1953 من تلقاء نفسه إلا أنه منع من العودة إليها ثانية، وغادر أيضاً داود حمدان عام 1956. وكذلك تم إلقاء القبض على بعض دعاته وسجنوا على فترات متقطعة في بداية عام 1955 وعام 1958 وعام 1964.

في نوفمبر/ تشرين الثاني عام 1953 رحل الشيخ النبهاني إلى دمشق التي لم يلبث فيها إلا قليلاً، حيث قامت المخابرات السورية بحمله وإلقائه على حدود سوريا مع لبنان، إلا أن السلطات اللبنانية هي الأخرى منعته من دخول أراضيها، فلجأ إلى مفتي لبنان حينئذ الشيخ حسن العلايا، الذي كانت تربطه علاقة به، وقد تحرك الشيخ العلايا بسرعة إلى المسؤولين اللبنانيين ليأمروا فوراً بإدخال الشيخ النبهاني إلى الأراضي اللبنانية.

ومنذ أن حل الشيخ النبهاني في لبنان عمل على نشر أفكاره ومبادئه، وعاش في حرية كاملة تقريباً إلى عام 1958، حيث أخذت السلطات اللبنانية تضيق الخناق عليه، بعد أن أدركت خطورة أفكاره عليها، فاضطر الشيخ للرحيل من بيروت إلى طرابلس متخفياً، ولاحقته المخابرات اللبنانية في طرابلس، حتى اضطر إلى حلق لحيته وخلع عمامته وقفطانه، ولبسَ لباساً يخفي شخصيته، وتمكن بهذا من أن يبقى بعيداً عن أعينهم إلى عام 1962، مجاوراً أحد أصدقائه القدماء الذي تعرف عليه في جمعية الاعتصام بحيفا في الأربعينيات، والذي كان يزوده بالطعام والجرائد والأخبار، بل كان النبهاني يسلمه مخصصه الشهري الذي وضعه الحزب له مقابل تعطله عن الكسب والعمل. وكانت مخصصاته لا تزيد عن 150 ليرة لبنانية، بما يعادل في ذلك الحين 15 ديناراً أردنياً، ينفق منها على نفسه وعياله، ويدفع منها إيجار بيته الذي يسكنه متخفياً وإيجار البيت الذي تسكنه عائلته.

وقد سافر الشيخ في آخر حياته إلى العراق، وهناك اعتُقل على أساس أنه أحد شباب حزب التحرير، وفي التحقيق سئل عن سبب قدومه إلى العراق– كان الشيخ يحمل اسماً مستعاراً بهوية وجواز سفر، وقد قبض عليه ووقع عليه تعذيب شديد، أصيب على إثره

بالشلل النصفي، فتركوه وغادر مباشرةً إلى لبنان. وفي لبنان توفي الشيخ تقي الدين النبهاني إثر إصابته بشلل دماغي نقل على إثره إلى المستشفى وتوفي هناك. وتمت مواراة جثمانه في مقبرة الشهداء بحرش بيروت في 20 يونيو/ حزيران سنة 1977، ونعاه الحزب في 11 ديسمبر/ كانون الأول من العام نفسه. وقد خلفه على إمارته رفيق دربه الشيخ عبدالقديم زلوم الذي توفي في عام 2003، لتعقبه انقسامات وانشقاقات داخل الحزب[29].

وقد ترك النبهاني عدداً كبيراً من المؤلفات تقوم في معظمها على تصحيح المفاهيم، والتفسير العقلي والإيديولوجي للإسلام، من منظور مركزية مقولة إقامة الدولة الإسلامية (الخلافة)، وهو يتحد في ذلك مع كل من سيد قطب والمودودي-وأطروحات "السلفية الجهادية"- ولكنه يظل مختلفاً عنهما في مخالفته للمأثور في العقائد، وهو ما جعل بعض السلفيين يرونه منهجاً خارجاً على منهج أهل السنة والجماعة. كما يختلف عنهما في تناقضات خطابه فهو يركز وحزبه على أنه يقوم بعمل سياسي، إلا أنه يرفض مختلف المفاهيم السياسية ناسفاً منظومة السياسة بكاملها معتبراً إياها كفراً لا يجوز الأخذ به أو تطبيقه.

وعلى رغم اتفاق النبهاني مع قطب والمودودي في وصف المجتمعات المعاصرة بالمجتمعات الجاهلية، وإن لم يستخدم التعبير نفسه، إلا أنه يراها دار كفر لأنها لا تقوم عليها الدولة المسلمة. ويؤكد على "الحاكمية"، وإن لم يستخدم تعبيرها، مؤكداً فقط على واقع عدم الحكم بما أنزل الله، إلا أنه لا يمتد بخطابه نفس الامتداد السلفي والجهادي الذي تمارسه الجماعات الجهادية الأخرى، حيث يظل جهاده غير مادي، باستثناء حالات استثنائية، كحالة "صالح سرية" في مصر، وحادث الكلية الفنية العسكرية.

(29) راجع محمد سليمان، حزب التحرير بعد وفاة عبد القديم زلوم: أبرز التحديات التنظيمية والسياسية، مجلة العصر في 2 - 6 - 2003.

وكما تغيب في كتابات النبهاني لغة المراجع والمصادر، أي الروابط مع التراث، تغيب عنه كذلك الروابط مع القوى الإسلامية الأخرى، فهو لا يشير إلى أي حركة إسلامية أخرى بالتأييد أو الرفض في كتاباته، على رغم تشابه كثير من أفكاره مع أفكارها.

ويتسم خطاب النبهاني بكثير من التردد والاشتباه، فخطابه متوحد وذاتي إلى حد كبير، يفتقد الصلات الواضحة مع أطروحات السلف أو الخلف، فضلاً عن أن فكرته دائماً أطول من عباراته، أو تتوه منه، ولعل ذلك يرجع إلى إصرار الرجل على إثبات فكرته بكل الوسائل بلغة عقلانية وتأويلية للنصوص، لا يستلهم فيها آخر موافقاً، كما لا يناقش فيها كذلك رأياً معارضاً.

حزب التحرير: منعرجات التشكل والانشقاقات

حسن أبو هنية(*)

مروان شحادة(**)

تمتاز مسيرة حزب التحرير منذ نشأتها حتى اللحظة الراهنة بأنها انطبعت بسيرة مؤسسها الشيخ تقي الدين النبهاني، فقد شكلت شخصية الشيخ المؤسس الكاريزمية مرجعية مؤسسة للحزب، تحكمت في سائر مفاصله تاريخياً، ومارست سطوة على أعضائه قل نظيرها بين الأحزاب الإسلامية.

وقد تعرض حزب التحرير منذ تأسيسه حتى الآن إلى منعرجات تشققات وتصدعات عدة، إلا أنها لم تسفر عن انتهائه وإن كانت أضعفته بشكل كبير، وسنعرض في ثنايا هذه الدراسة بعضا من أبرز القضايا التي تسببت في هذه الانشقاقات، وتأثيراتها على مسيرة الحزب.

(*) كاتب أردني متخصص في الحركات الاسلامية.

(**) كاتب وباحث أردني.

تصعب دراسة حزب التحرير دون التطرق لشخصية المؤسس ودورها في مسارات تشكل الإسلام الراديكالي، الذي انبثق من رحم الحركة الإصلاحية الإسلامية، التي هيمنت على مجمل الفعالية الثقافية والسياسية في العالمين العربي والإسلامي مع نهاية القرن التاسع عشر وامتد أثرها حتى منتصف القرن العشرين[1]، وتتمتع دراسة سيرة الشيخ تقي الدين النبهاني بأهمية كبيرة بسبب تأثيرها ونفوذها على مجمل الأفكار والأراء التي صدرت عنه قبل تأسيس الحزب وبعده، فالتقلبات الشديدة والمنعطفات الحادة التي عرفها النبهاني طبعت توجهات الحزب وسياسته لاحقاً، وهي لا تنفصل عن التطورات المتعاقبة التي شهدتها المنطقة عموماً، وفلسطين بشكل خاص. ولعل هذه الكاريزمية في النبهاني ورفيقه الذي تولى قيادة الحزب بعد رحيله، ثم الهدف المركزي باستئناف الحياة الإسلامية عن طريق واحد هو استعادة الخلافة، جعل الانشقاقات داخل الحزب قليلة قياسا بالحركات الإسلامية الأخرى.

منعرجات التشكل

عمل النبهاني عام 1952 على تأسيس حزب التحرير، وتفرغ لإدارة شؤونه وقيادته، حيث استقال من التعليم، وتنقل بين فلسطين والأدرن وسوريا، ثم استقر في لبنان وبقي في

(1) غلبت النزعة الإصلاحية على معظم مفكري عصر النهضة سياسياً وثقافياً، وبقيت النخب الإسلامية المثقفة وفية لتراث الإصلاح، رغم التقلبات والأطوار التي مرت بها، ولم تتخذ مساراً راديكالياً حتى النصف الأول من القرن العشرين، فقد هيمنت الترسيمة الإصلاحية على فكر الأجيال المتعاقبة بدءاً بالطهطاوي، وابن أبي الضياف، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، من الجيل الأول، واستمرت مع الجيل الثاني مثل: الكواكبي، ورشيد رضا، والنائيني، والجيل الثالث مع: عبد الحميد بن باديس، وعلي عبد الرزاق، وحسن البنا، وأبي الأعلى المودودي، وأبي الحسن الندوي.

ولمزيد من التفصيل حول الفكر الإصلاحي، أنظر: د. فهمي جدعان: "أسس التقدم عند مفكري الإسلام"، دار الشروق، عمان، الطبعة الثالثة، 1988. ود. عبد الإله بلقزيز: "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

بيروت إلى أن توفي أواخر عام 1977[2]، وكان النبهاني قد بدأ العمل العام بالانتماء إلى جمعية "الاعتصام" التي أسسها الشيخ محمد نمر الخطيب في حيفا عام 1941، وتولى منصب نائب الرئيس، وقد حددت الجمعية هدفها في مجال الإصلاح ومحاربة الفساد الاجتماعي كمكافحة البغاء والخمور والمقامرة، وبعد انتشار جماعة الإخوان المسلمين في فلسطين وافتتاح أول فرع لها في القدس بتاريخ 1945/10/26، زار وفد من الإخوان المصريين حيفا، وكان الوفد يضم سعيد رمضان صهر مؤسس الجماعة ومرشدها الشيخ حسن البنا، وحاول الوفد إقناع جمعية الاعتصام بالانضمام إلى الإخوان، وانضم أكثر أعضاءها إلى صفوف الإخوان، ورفض الشيخ الخطيب رئيس الجمعية ونائبه الشيخ النبهاني الانضمام[3].

كان الشيخ النبهاني أواخر الأربعينات من القرن الماضي قد راهن على الخيار العروبي فعلاً، فقد انضم إلى ما عرف بـ"كتلة القوميين العرب"[4]، التي عقدت اجتماعها الأول في حيفا بتاريخ 1947/6/18، والتي كانت تجمعاً محلياً لم يكتب له النجاح والاستمرار[5].

ألف النبهاني في هذه المرحلة ثلاثة كتب، تؤشر على توجهه الإصلاحي التوفيقي القومي الإسلامي، ويعتبر كتاب "نظام المجتمع" أول المؤلفات التي أصدرها النبهاني بحدود عام 1949[6]، وثانيهما كتاب: "إنقاذ فلسطين" الذي صدر عام 1950، وثالثهما كتاب "رسالة

---

(2) توفي الشيخ النبهاني إثر إصابته بشلل دماغي بتاريخ 25 رجب 1398 ، الموافق 20 حزيران 1977، ودفن في مقبرة الشهداء بحرش بيروت، وقد اختلفت الروايات حول تاريخ وفاته، وقد أثبت تاريخ هذه الوفاة: فهمي جدعان: "أسس التقدم عند مفكري الإسلام" مرجع سابق، ص 387، وموفق محادين: "الأحزاب والقوى السياسية في الأردن: 1927 – 1987"، دار الصداقة بيروت، ص 76، وإحسان سمارة: "مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي" مرجع سابق، ص179، وقد نعى حزب التحرير الشيخ النبهاني في بيان خاص وأشار إلى أن وفاته كانت بتاريخ 1398/1/1 الموافق 1977/12/11، أما جريدة الدستور الأردنية فقد أشارت إلى أن وفاته كانت في 1398/1/19، الموافق 1977/12/29، لكن المقطوع به هو ما ذكره الحزب، أنظر: زياد سلامة: "حزب التحرير الإسلامي" مرجع سابق، ص 130، ومحمد أبو زعرور: "الصحوة الإسلامية" مرجع سابق ص 102، وقد أخطأ كتاب الموسوعة الفلسطينية 564/1، حيث أرخ وفاته بعام 1979، وعنها تكرر الخطأ مع محرري "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة"، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، الطبعة الثانية، 1989، ص135، وأخطأ كذلك الدكتور أحمد البغدادي في كتابه: "حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية"، دار قرطاس، الكويت، 1994، ص 135، حيث يشير إلى أن وفاة الشيخ النبهاني كانت عام 1978.

(3) محسن محمد صالح: "التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد 1917-1948"، مكتبة الفلاح، الكويت، ص444.

(4) ليس هناك علاقة بين هذه الحركة، وبين "حركة القوميين العرب" التي نشأت في مرحلة لاحقة.

(5) بيان نويهض الحوت: "القيادات والمؤسسات في فلسطين 1917 – 1948" مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1981، ص901.

(6) يرجع هذا الاحتمال إلى أن النبهاني نفسه أشار إلى هذا الكتاب في مؤلفه الآخر "إنقاذ فلسطين"، الذي صدر كما هو مذيل في المقدمة بتاريخ 24 كانون ثاني 1950.

العرب" الذي صدر في أغسطس/ آب 1950[7]، وقد اعتبر الكتاب الأخير لمدة قصيرة من كتب الحزب، ثم استغني عنه بعد ذلك[8].

يتبنى النبهاني في هذه المرحلة من حياته فلسفة توفيقية بين القومية العربية على أساس إسلامي. فهو يؤكد أن الدول الغربية وخصوصاً بريطانيا تنبهت إلى الخطر الذي تحمله فكرة حمل العرب لرسالة الإسلام في الحكم والإدارة، ولذلك فقد عملت على تفريغ الفكرة القومية من محتواها الإسلامي، وشغلت هذه المسألة كتابه الأول "نظام المجتمع"، فالمجتمع المنشود يجب أن تكون غايته "رسالة عالمية خالدة، تنتفع باقي الأمم بها، كما تنتفع الأمة العربية سواء بسواء"، ولبيان أن "الإسلام هو رسالة العرب الخالدة"، يخصص النبهاني كتابه الثالث" رسالة العرب"، وفي كتابه الثاني" إنقاذ فلسطين" يرى النبهاني أن قضية فلسطين" أفظع خطب حل بالعرب والمسلمين في تاريخهم الحديث، وأعنف صدمة تلقاها الشرق منذ قرون".

ويبدو أن الشيخ النبهاني كان في هذه المرحلة يتلمس ويعيد النظر في مجمل أطروحاته النظرية وخياراته العملية، التي تبلورت بشكل صريح نحو مرجعية إسلامية راديكالية تقطع مع الإصلاحية التوفيقية، وتبتعد عن مسارات تشكل الفكر القومي نظرياً وعملياً، وتؤذن بتأسيس أول حزب سياسي إسلامي راديكالي.

تأسيس الحزب

بدأ الشيخ النبهاني بعد أن حسم خياراته النظرية والعملية باتجاه الإسلام بالاتصال مع عدد من الشخصيات من أجل تكوين كتلة حزبية، وفي مدينة القدس اتصل بالشيخ أحمد

---

(7) أنظر صادق أمين: "الدعوة الإسلامية" مرجع سابق، ص92.

(8) أنظر المقدمة التي كتبها نمر المصري لكتاب النبهاني: "النظام الاجتماعي في الإسلام"، مطابع صادر ريحاني، بيروت، 1952، ص4، وقد عمل الحزب على طبع الكتاب بدون مقدمة نمر المصري في طبعاته اللاحقة. أنظر الطبعة الرابعة من الكتاب من منشورات حزب التحرير الصادرة عن دار الأمة، 2003، وقد ذيلت الطبعة بعبارة (معتمدة).

الداعور من قلقيلية، والسيدان: نمر المصري، وداود حمدان من اللد والرملة، والشيخ عبد القديم زلوم من مدينة الخليل، وعادل النابلسي، وغانم عبده، ومنير شقير، والشيخ أسعد بيوض التميمي، وغيرهم[9].

تقدم النبهاني بطلب ترخيص حزب سياسي في 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1952، ضم: تقي الدين النبهاني، رئيساً للحزب، وداود حمدان، نائباً للرئيس وسكرتيراً للحزب، وغانم عبده، أميناً للصندوق، ود. عادل النابلسي، عضواً ، ومنير شقير، عضوا[10]، وبناء على تقديم الطلب قام الحزب باستئجار مقر له في مدينة القدس، إلا أن طلب الترخيص رُفض من قبل الحكومة الأردنية، باعتبار أن البرنامج المقترح للحزب مخالف لمبادئ الدستور، من خلال كتاب وزير الداخلية بتاريخ 14 مارس/ آذار 1953[11]، وضم الحزب بالإضافة إلى من تقدم عدد من المؤسسين من أبرزهم: عبد القديم زلوم من الخليل، وقد ترأس الحزب إثر وفاة الشيخ النبهاني، والشيخ أسعد بيوض التميمي الذي انفصل عن الحزب فيما بعد، وأصبح الزعيم الروحي لحركة الجهاد الإسلامي (كتائب بيت المقدس)، وخالد الحسن الذي أصبح عضواً باللجنة المركزية لحركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح)، والشيخ أحمد الداعور، الذي نجح في الانتخابات النيابية الأردنية لعامي 1954 و1956، وهو النائب الوحيد في تاريخ الحزب، بالإضافة إلى الدكتور عبد العزيز الخياط، الذي أصبح وزيراً للأوقاف في الأردن فيما بعد، وبعد رفض الحكومة الأردنية لطلب الترخيص، انتهج الحزب العمل السري وشكل قيادة جديدة كان النبهاني أميرها وأطلق عليها اسم "لجنة القيادة".

---

(9) زياد سلامة: "حزب التحرير الإسلامي"، مرجع سابق، ص 54.

(10) إحسان سمارة: "مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر"، مرجع سابق، ص 146، الدكتور محمود سالم عبيدات: "أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين"، دار الفكر، عمان، ص 230، الدكتور موسى زيد الكيلاني: "الحركات الإسلامية في الأردن"، دار البشير، عمان، الطبعة الأولى، 1990، ص 87.

(11) جاء في كتاب وزير الداخلية رقم: ن د/916/52/70، بتاريخ 14 آذار 1953م، فضيلة الشيخ تقي الدين النبهاني وجميع مؤسسي حزب التحرير المحترمين، اطلعت على ما نشر في جريدة الصريح بعددها الصادر اليوم تحت عنوان: هيئة التحرير "تسجيل الحزب رسمياً في القدس. أرجو أن أفيدكم أن ما نشر عن تسجيل الحزب رسمياً في القدس عارٍ عن الصحة، وأن الوصل الذي تسلمتموه من رئيس ديواني إشعاراً بتسلم طلبكم. في القانون الأساسي لا يعتبر إذناً في السماح لكم. ذلك أن السماح بتشكيل الأحزاب والاعتراف بها منوط بمتصرف اللواء الذي أبدى لكم في أكثر من كتاب بعث بها لفضيلتكم عدم الموافقة على تأسيس الحزب. نائب وزير الداخلية.علي حسنة". أنظر: إحسان سمارة: "مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي"، مرجع سابق، ص 147.

عمل الشيخ النبهاني منذ تأسيس الحزب على إصدار عدد من الكتب، تبين هوية الحزب وغاياته ومقاصده، وآلياته وتكوينه وطريقة عمله، ويعتبر كتاب "نظام الإسلام" من أوائل الكتب التي ألفها النبهاني بعد تأسيس الحزب، وقد نشر الكتاب باسم "طريق الإيمان"، ويعتبر من أهم الكتب المتبناة بالحزب، حيث يمضي الأعضاء الجدد قرابة سنتين في دراسته رغم صغر حجمه[12].

وكان النبهاني يستأذن أحياناً بعض أعضاء الحزب في وضع أسمائهم على بعض كتبه كما فعل في "أحكام البينات" حيث استاذن الشيخ أحمد الداعور في وضع اسمه عليه كمؤلف مع أن المؤلف الحقيقي هو النبهاني[13]، ويعلل أحد أعضاء الحزب ذلك بأنه كان وسيلة من أجل تجاوز الحظر القانوني الذي فرض على كتب النبهاني، ومنها: "السياسة الاقتصادية المثلى"، و"نقض الاشتراكية الماركسية"، و"كيف هدمت الخلافة"، و"أحكام البينات"، و"نظام العقوبات"، و"أحكام الصلاة"، و"الفكر الإسلامي"[14].

بين الدولة والخلافة

تتمتع فكرة "الدولة الإسلامية" بحضور كثيف في البنية النظرية لحزب التحرير، تهيمن على مجمل الفعاليات والاستراتيجيات العملية في مسار تشكل الحزب وسياساته ومنهجه[15]، وإذا كانت النزعة السياسية الإصلاحية المحافظة تحكمت في البناء النظري لمفكري عصر

(12) أحمد البغدادي: "حزب التحرير"، مرجع سابق، ص 12.

(13) مقابلة مع الشيخ أحمد الداعور بتاريخ 1989/12/2، أوردها: عوني جدوع العبيدي: "حزب التحرير الإسلامي"، مرجع سابق، ص99.

(14) إحسان سمارة: "مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر"، مرجع سابق، ص 150-151، وعبد الحليم الرحمي: "الإعلام الإسلامي"، رسالة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الإسلامية، باكستان، 1986، ص29-30.

(15) يتفق معظم الباحثين على مركزية فكرة الدولة والخلافة في البناء النظري لحزب التحرير، أنظر: فهمي جدعان: "نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، في: "نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى"، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى، 1985، ص61-101، وأحمد البغدادي: "حزب التحرير"، مرجع سابق، ص127، وهمام سعيد: "حزب التحرير، دراسة ونقد"، ضمن أعمال ندوة "اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر"، مكتب التربية العربي لدول الخليج، البحرين، 1985، ص618، والدكتور عبد الإله بلقزيز: "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2004، ص129. ود. عبد الله فهد النفيسي: "الفكر الحركي للتيارات الإسلامية"، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 1995، ص17.

النهضة، فقد نحى الشيخ النبهاني وحزب التحرير منحى سياسياً راديكالياً، فقد عرف الحزب نفسه بأنه: "حزب سياسي مبدأه الإسلام. فالسياسية عمله، والإسلام مبدأه، وهو يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، وليقودها لإعادة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود". "وحزب التحرير هو تكتل سياسي، وليس تكتلاً روحياً، ولا تكتلاً علمياً، ولا تعليمياً، ولا تكتلاً خيرياً، والفكرة الإسلامية هي الروح لجسمه، وهي نواته وسر حياته"[16].

وبحسب الحزب فقد عمل الاستعمار على مسخ الهوية للأمة الإسلامية عن طريق إشاعة المفاهيم المغلوطة، فغاية الحزب: "التفاعل مع الأمة للوصول إلى غايته، ويكافح الاستعمار بجميع أشكاله ومسمياته، لتحقيق تحرير الأمة من قياداته الفكرية، واجتثاث جذوره الثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية وغيرها من تربة البلاد الإسلامية، وتغيير المفاهيم المغلوطة التي أشاعها الاستعمار من قصر الإسلام على العبادة والأخلاق"[17].

يحدد الحزب علل التخلف وأسباب الانحطاط في العالم الإسلامي بغياب مفهوم الخلافة والدولة، ذلك الرمز والبناء القانوني الذي عمل الاستعمار والغرب على تقويضه وهدمه حين "تولت انكلترا رأس الكفر وأعدى أعداء الإسلام مهمة جمع الدول (الغربية) فدمرت الخلافة مصدر الخطر الإسلامي على الغرب واستولت على أكثر البلاد الإسلامية"[18].

فالواجب على الأمة بحسب الحزب عدم الانشغال بالقضايا الثانوية، وإنما يجب أن تعمل على إقامة الدولة من أجل عودة الإسلام إلى حياة الناس، واستئناف الحياة الإسلامية التي انقطعت مع القضاء على الخلافة العثمانية، فلا وجود للإسلام بدون دولة ترعاه، والدولة الإسلامية "قوة مقيدة التصرف بالشرع ووسيلة ضرورية دائمية توجدها الأمة

(16) "حزب التحرير"، منشورات حزب التحرير، 1985/5/9، ص2.

(17) المرجع السابق، ص84.

(18) مذكرة من حزب التحرير، ص4، وأنظر: عبد القديم زلوم: "كيف هدمت الخلافة"، دار الأمة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1990.

لتنفيذ أحكام الشرع في المجتمع الذي تحكمه أفراداً وجماعات، لحمل الدعوة الإسلامية للعالم"[19].

ومن أجل تطبيق الأحكام الشرعية في الدولة الإسلامية عمل الحزب على وضع مشروع دستور للدولة الإسلامية اشتمل على 89 مادة، ويتضمن هذا الدستور أحكاما عامة، وطبيعة النظام الاجتماعي، والنظام الاقتصادي، وسياسية التعليم والسياسة الخارجية[20]، ثم عمل الحزب على تطوير الدستور وتوسيعه ليضم 182 مادة، حيث يرى الحزب أنه صالح في كل زمان ومكان تقوم فيه الدولة الإسلامية[21].

الديموقراطية والمسألة القومية

إذا كان نظام الخلافة والدولة الإسلامية يغاير ويتناقض مع الإيديولوجيات المنافسة للإسلام كالرأسمالية والاشتراكية، فإن ما ينبثق عن هذه الإيديولوجيات وفي مقدمتها الديموقراطية كنظام سياسي يعتبر نظام كفر، وهو من أخطر التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، أما الاشتراكية المنبثقة عن الشيوعية، فإن الحزب يتخذ منها موقفاً ليناً رغم إقراره أن هدفها هو "الهدم والتخريب"[22].

إن العدو الأول للإسلام بحسب حزب التحرير هو النظام الرأسمالي، فهو نظام كفر يناقض الإسلام، "الإسلام يناقض النظام الرأسمالي، ولا يمكن إيجاد توفيق أو انسجام بينهما، فكل دعوة للتوفيق أو الانسجام بين الإسلام والكفر هي دعوة لأخذ الكفر وترك الإسلام"[23]، ولعل أخطر ما قام به الاستعمار بحسب الحزب أنه عمل على تغيير

(19) تقي الدين النبهاني: "نظام الحكم في الإسلام"، مرجع سابق، ص19.

(20) قدم النبهاني مشروع الدستور لأول مرة في كتابه: "نظام الإسلام"، ثم عمل على تطويره فيما بعد، أنظر: تقي الدين النبهاني: "نظام الإسلام"، مرجع سابق، ص90 - 126.

(21) أنظر: "مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له"، منشورات حزب التحرير، 1382هـ- 1963م.

(22) تقي الدين النبهاني: "التكتل الحزبي"، مرجع سابق، ص16.

(23) "نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير"، من منشورات حزب التحرير، الخرطوم، 20 ربيع الثاني 1385، 17 أغسطس/ آب 1965، ص32.

نظام الدولة والخلافة الإسلامي وجلب معه أنظمة رأسمالية ديمقراطية قانونية وإدارية وسياسية؛ فالاستعمار "قام بتطبيق النظام الرأسمالي في الاقتصاد، والنظام الديموقراطي في الحكم، والقوانين الغربية في الإدارة والقضاء"[24]، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بعد أن تبنى المسلمون مفاهيم مغلوطة ترى أن الديموقراطية ترادف الشورى الإسلامية، وشيوع الأفكار التي تدعو إلى المطابقة بينها، والادعاء أن الإسلام دين الديموقراطية[25].

ويشترط الحزب لمن أراد الدخول إلى العملية الإنتخابية أن يعلن أنه لا يؤمن بالنظام الديموقراطي، وأنه يعمل على كشف مفاسده ويسعى لهدمه وتغييره لإقامة النظام الإسلامي، وأن يكون برنامجه متوافقا مع هذا القصد، وأن لا يتعاون مع القائمين على أساس الديموقراطية فلا يجوز الاشتراك مع مرشحين علمانيين في قائمة موحدة، ولذلك فإن من لم يحقق هذه الشروط يحرم انتخابه، كما يحرم على المسلمين انتخاب مرشحين علمانيين، لأن ذلك يصب في سياق دعم أنظمة الكفر[26].

وظهرت اهتمامات الشيخ النبهاني بالبرلمان في فترة مبكرة باعتباره "منبراً من منابر الدعوة"، حيث شارك بخوضه انتخابات عام 1951، أي قبل تأسيس الحزب، عن منطقة القدس، إلا أنه لم يفز، وعند تأسيس الحزب حرص على النزول كتكتل إسلامي، وأبدى حرصاً شديداً على المشاركة في انتخابات البرلمان الأردني عام 1954، وتقدم الحزب بخمسة مرشحين، لم ينجح منهم سوى الشيخ أحمد الداعور، وبعد حل البرلمان عام 1956 جرت انتخابات جديدة، وتقدم الحزب مرة أخرى، وفشل مرشحو الحزب مرة أخرى باستثناء الشيخ الداعور الذي فاز للمرة الثانية عن منطقة "طولكرم"[27]، وبين 1957/12/3 و 1958/5/13، تم فصل تسعة من أعضاء مجلس النواب كان من بينهم الشيخ أحمد الداعور،

(24) تقي الدين النبهاني: "الدولة الإسلامية"، مرجع سابق، ص174.
(25) عبد القديم زلوم: "كيف هدمت الخلافة"، مرجع سابق، ص45-47.
(26) "الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات النيابية"، بيان لحزب التحرير بتاريخ 1992/8/1.
(27) الدكتور موسى زيد الكيلاني: "الحركات الإسلامية في الأردن"، مرجع سابق، ص93-94.

ثم حكم عليه بالسجن لمدة سنتين، ولذلك لم يشترك الحزب في أي من الانتخابات اللاحقة[28].

يعتبر حزب التحرير أن فكرة القومية هي أحد المفاهيم التي عمل الغرب المستعمر على إدخالها إلى العالم الإسلامي من أجل ضرب الأخوة الإسلامية، فهذه الرابطة تعمل على إضعاف الشعور بالانتماء إلى فكرة الإسلام، فقد بدأ الغرب بنشر هذه الفكرة في البلقان من أجل إثارة المشاعر القومية وتحريضها على الدولة الإسلامية آنذاك وهي الدولة العثمانية[29]. وفي البلدان العربية عمل الاستعمار الغربي على إنشاء جميعيات تبشيرية، أصبحت هي المسيطرة على توجيه المتعلمين من المسلمين، أو توجيه القومية العربية، والقومية التركية لغرضين رئيسيين:

الأول: فصل العرب عن الدولة العثمانية المسلمة، للإجهاز على دولة الإسلام، وأطلقوا عليها اسم تركيا، لإثارة النعرة العنصرية.

والثاني: إبعاد المسلمين عن الرابطة الحقيقية التي لم يكونوا يعرفون سواها، وهي رابطة الإسلام[30].

أما فكرتي الجامعة العربية والجامعة الإسلامية فهي من الأفكار التي أوجدها الاستعمار، لكي يبعد عن أذهان المسلمين فكرة الخلافة[31]، إلا أن الفكرة التي أولاها الاستعمار الغربي عنايته في العالم الإسلامي هي المسألة القومية، فقد عمل على تشجيع الحركات القومية العربية، والحركة الطورانية التركية، حيث نجح المستعمر بجمع عدد من العرب في مؤتمر خاص، هو "المؤتمر العربي الأول عام 1913"، "ليكونوا كتلة تقوم بمحاربة الدولة العثمانية، باسم استقلال العرب عنها. وقد جمعت بينهم تلك الثقافة الأجنبية،

(28) المرجع السابق، ص89.
(29) تقي الدين النبهاني: "التفكير"، منشورات حزب التحرير، الطبعة الأولى 1973، ص84.
(30) تقي الدين النبهاني: "الدولة الإسلامية"، مرجع سابق، ص 140.
(31) تقي الدين النبهاني: "التكتل الحزبي"، مرجع سابق، ص 7.

والأفكار الأجنبية، والمشاعر الوطنية والقومية التي أوجدها عندهم المستعمر الكافر"[32]، وتعتبر القومية حسب الحزب "أخطر شيء يفصل بين الناس، ويوجد بينهم العداوة والبغضاء والحروب"[33].

منهج التغيير

إن منهج التغيير لدى حزب التحرير يقوم على قراءة أحادية لمجمل الحركات الإسلامية التي قامت من أجل النهوض بواقع العالم الإسلامي، عن طريق قراءة للسيرة النبوية والطريقة التي عمل بها النبي، صلى الله عليه وسلم، من أجل إقامة الدولة الإسلامية، وهو يرى أن هناك طريقة وحيدة لا يجوز التنكب عن السير بها باعتبارها حكماً شرعياً ملزماً، إذ يرى الحزب أنه السبب الأساس في فشل الحركات الإسلامية أنها "لم تكن تعرف طريقة لتنفيذ فكرتها، بل كانت الفكرة تسير بوسائل مرتجلة وملتوية"[34]، وبحسب الحزب فإن الحركات الإسلامية عجزت عن تفهم الطريقة الإسلامية في التغيير بسبب عدم ربط "الفكرة الإسلامية ربطاً محكماً غير قابل للانفصال"[35]، فالإسلام "عقيدة ينبثق عنها نظام لجميع شؤون الدولة والأمة"[36].

والخطاب القرآني للنبي، صلى الله عليه وسلم، بقوله تعالى: ﴿ قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين ﴾ (يوسف 108)، تدل كما يرى الحزب دلالة قاطعة على وجود "سبيل" محدد وهو طريقة لحمل الدعوة الإسلامية وبناء الدولة التي سار عليها الرسول، صلى الله عليه وسلم، ويجب على كل من تبعه أن يسير عليها، "دون أن يحيد قيد شعرة عن تلك الطريقة في كلياتها وجزئياتها، ودون أن يحسب

(32) المرجع السابق، ص11.
(33) عبد القديم زلوم: "كيف هدمت الخلافة"، مرجع سابق، ص24.
(34) تقي الدين النبهاني: "التكتل الحزبي"، مرجع سابق، ص5.
(35) "مفاهيم حزب التحرير"، مرجع سابق، ص2.
(36) تقي الدين النبهاني: "التكتل الحزبي"، مرجع سابق، ص8.

لاختلاف العصور أي حساب، لأن الذي اختلف هو الوسائل والأشكال، وأما الجوهر والمعنى فهو لم يختلف، ولن يختلف مهما تعاقبت العصور واختلفت الشعوب والأقطار"[37].

وقد تحول الحزب في فترة لاحقة إلى مبدأ جديد في إقامة الدولة، يستند إلى "طلب النصرة" اقتداءً بفعل النبي كما حدث مع الأنصار في يثرب، عند إقامة الدولة الإسلامية في المدينة، حيث يعمد الحزب في هذه المرحلة إلى طلب النصرة من الأشخاص الذين يشكلون مراكز قوى في المجتمع، وأهل الحل والعقد من المسلمين، حتى تقوم دولة الخلافة في الأرض، وقد ركَّز الحزب على طلب النصرة من الرؤساء والعشائر، والجيش كقوى مؤثرة ضاغطة، إلا أن جميع محاولات الحزب باءت بالفشل[38].

الجماعات الإسلامية والحزب

تميزت رؤية الحزب للجماعات الإسلامية بالعنف والسلبية، فقد دأب الحزب في كتبه ونشراته، على مهاجمة التيارات الإسلامية المختلفة باعتبارها مخالفة للطريقة النبوية في إقامة الدولة الإسلامية، وارتهانها لرؤى ومقولات خيالية، تولي الجوانب الأخلاقية والقتالية أهمية في قيام الخلافة، وقد انعكست رؤية الحركات والجماعات الإسلامية لحزب التحرير بنفس القدر من العنف والسلبية، وشنت الجماعات الإسلامية حملات نقد قاسية للحزب، فالإخوان المسلمون، هددوا بفصل أي عضو يتصل بحزب التحرير، ومع بداية تأسيس الحزب استدعى الإخوان في الأردن بعض قيادات الجماعة في مصر لمواجهة حزب التحرير، وكان من هؤلاء الشيخ سعيد رمضان، صهر مؤسس الجماعة الشيخ حسن البنا، الذي حارب أفكار الحزب بشدة[39].

---

(37) المرجع السابق، ص59.

(38) أنظر: مقابلة مع الشيخ أحمد الداعور بتاريخ 1989/12/2، الدكتور محمود سالم عبيدات: "أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين"، مرجع سابق، ص231.

(39) مجلة الوسط، لقاء مع عبد العزيز الخياط، مرجع سابق، ص33-34.

ويروى أن سيد قطب نصح الإخوان بإهمال حزب التحرير بقوله: "دعوهم فسينتهون من حيث بدأ الإخوان"[40]. كما نصح الشيخ أبو الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان الإخوان بإهمالهم قائلا: "لا تجادلوهم دعوهم للأيام يموتوا"[41]. أما الشيخ محمد الحامد من سوريا فقد قام بمهاجمة حزب التحرير في خطبه المنبرية[42]، وقام الشيخ علي الطنطاوي بمهاجمة الحزب في مجلة "الإخوان المسلمون"، التي كان يصدرها سعيد رمضان حيث كتب في أحد المقالات ساخراً من حزب التحرير، بقوله: "لا يدعو إلى شيء إلا أن تنزل الدولة الإسلامية من السماء كأنها المائدة، وتفتح الطبق فنجد طبخة جاهزة لنأكل منها"[43].

ولعل الهجوم الأكبر من قبل الإخوان جاء على لسان الشيخ عبد الله عزام، الذي انتقد نهج الحزب وتمسكه بالمسألة الفكرية وإهماله للجانب العملي، فقد جعل هذا المسلك "نشاط الحزب جدلياً باردا، وأقحم نفسه في جدل لا أول له ولا آخر، ولم يحدث في واقع الناس أثراً يذكر... نظرا لجفاف أوراح أعضاءه، وإيثارهم الجدل والكلام عن النواحي العملية"[44]، وينتقد عزام الحزب ونهجه في طلب النصرة، وبعض المسائل الفقهية كجواز عضوية المرأة، وغير المسلم في مجالس الشورى، وإباحة تقبيل المرأة الأجنبية ومصافحتها وغيرها من المسائل التفصيلية. وكذلك إنكار حجية خير الآحاد في مسائل العقيدة، وما يترتب على ذلك من إنكار عذاب القبر، وظهور المسيخ الدجال[45].

وتلقى حزب التحرير نقداً لاذعاً من التيار السلفي؛ فالشيخ ناصر الدين الألباني يصف الحزب بأنه لا يقوم على الكتاب والسنة، ويعتبر أن "هذا التحزب وهذا التكتل

(40) صادق أمين: "الدعوة الإسلامية"، مرجع سابق، ص95.
(41) المرجع السابق، ص102.
(42) سعيد حولي: "هذه تجربتي وهذه شهادتي"، دار عمار، عمان، ص41.
(43) يوسف العظم: تعقيب على بحث الدكتور همام سعيد، مرجع سابق، ص631.
(44) صادق أمين: "الدعوة الإسلامية"، مرجع سابق، ص 100-101
(45) المرجع السابق، ص103 - 112.

الذي طرأ على الجماعة الإسلامية اليوم هو توسيع لدائرة التفرق الذي ورثناه خلفاً عن سلف"[46].

أما الحركات السلفية الجهادية فعلى الرغم من اتفاقها مع الحزب على اعتبار العالم الإسلامي الآن هو دار كفر، والاعتقاد المشترك في كفر الأنظمة المعاصرة الحاكمة، وكفر الأنظمة الديموقراطية، فقد وجهت نقداً عنيفاً لا مثيل له لطريقة الحزب ومنهجه وعقيدته، فقد كتب أبو بصير رسالة ينتقد الحزب بعنوان "حزب التحرير وسياسة تسمين الخراف"، يقول: "مما يؤخذ على حزب التحرير انتهاجه واتباعه في توجهه ودعوته وتربيته لشباب الأمة سياسة ومنهج تسمين الخراف، حتى إذا ما سمنت ونضجت وطاب عطاؤها قربها بثمن بخس- بل وبلا ثمن- لتذبح طواعية، وبكل استسلام ومن دون أدنى مقاومة، في مقاصل الذبح على أيدى قساة وجلاوزة جزارين"[47].

ويمكن القول أن العلاقة بين حزب التحرير والجماعات الإسلامية تتسم بالعداء المتبادل والاتهامات والعنف الخطابي، وتوجد قطيعة بين الطرفين مبنية على الشك وانتفاء الحوار، يؤشر على ضعف البنية الفكرية التواصلية القائمة على أسس الحوار والاختلاف، فمعظم هذه الجماعات ترى في نفسها الفرقة الناجية والطائفة المنورة، التي يجب على الآخرين الانضمام لها وتكثير سوادها.

الانشقاقات والتصدعات

لعل أول انشقاق حدث كان مع بعض الرموز التاريخية المؤسسة لحزب التحرير، فلجنة القيادة التي تشكلت عقب رفض الحكومة الأردنية منح ترخيص للحزب عام 1953،

(46) عكاشة عبد المنان الطيبي: "فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء"، دار الجيل، بيروت، ومكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995، ص 472-473.

(47) أبو بصير الطرطوسي، عبد المنعم مصطفى حليمة: "حزب التحرير وسياسة تسمين الخراف" www.abubaseer.bizland.com

من الشيخ النبهاني رئيساً والسيدين داود حمدان ونمر المصري كعضوين لم تعمّر طويلاً، فقد نشبت الخلافات بين النبهاني وحمدان والمصري، بسبب الاعتراض على إدخال سورية في الولايات التي يعمل فيها الحزب، لكي يكون ملجئاً آمناً لمن يتعرض للملاحقة في بقية البلدان، ويتهم الشيخ أحمد الداعور الرجلين بأن لهما مصالح وأعمال دفعتهما إلى هذا الموقف[48].

أما الأستاذ غانم عبده فقد عزا خروجهما بسبب رغبة في الأمن والسلامة عقب ملاحقة أعضاء الحزب، وقد عين الشيخ النبهاني بدلاً منهما الشيخان أحمد الداعور وعبد القديم زلوم[49].

وفي عام 1965 ترك صفوف الحزب الأستاذ غانم عبده، أحد المؤسسين وكان من المقربين من الشيخ النبهاني، وجاء تركه للحزب بسبب خلافات في الرأي حول بعض المسائل، من أهمها: مسألة طلب النصرة، وخوض الانتخابات البرلمانية، فقد رأى عبده أنه يوجد أهل حل وعقد تحقَّقت فيهم شروط الإسلام اعتقاداً وفهماً والتزاماً، أما النبهاني والحزب فقد أصرَّا على مبدأ طلب النصرة من القادرين، ولو كانوا كفاراً، أما مسألة خوض الانتخابات، فيرى عبده أن فكرة الانتخابات مخالفة للشريعة لأن دخوله يعني قبول الدستور الذي يناقض الشريعة[50]، وقد حاول عبده في مطلع التسعينيات من القرن المنصرم تشكيل جماعة أطلق عليها اسم "حابا"، إلا أنه لم يكتب لها النجاح والاستمرار، فقد حملت بياناتها الأولى ميلاً واضحا إلى تيار السلفية الجهادية.

وانسحب من الحزب الشيخ عبد العزيز الخياط، أحد أوائل المؤسسين الذين ساهموا في بناء الحزب، وتسلم فيما بعد حقيبة وزارة الأوقاف في الأردن في خمس حكومات متتالية، من 1973 إلى 1989، بسبب محاولته التقريب بين الحزب والأخوان المسلمين، فهو يقول: "كان

(48) مقابلة مع الشيخ أحمد الداعور، بتاريخ 1989/12/2، في عوني جدوع العبيدي: "حزب التحرير الإسلامي"، مرجع سابق، ص70.
(49) المرجع السابق، ص70-71.
(50) المرجع السابع، ص 71-72.

محور عملي يدور حول تجديد العمل والأسلوب والأهداف والنظرة من خلال حركة الإخوان المسلمين، وعدم إيجاد حزب إسلامي جديد لكي لا تتبعثر جهود العاملين، وكادت جهودي تنجح لولا أن أفسد ذلك الدكتور محمد سعيد رمضان"[51].

وتسبب موقف الحزب من القضية الفلسطينية بحدوث عدد من الانشقاقات والتصدعات، إذ يرى الحزب أن حل القضية الفلسطينية يكون "برفض الاتفاقيات جملة وتفصيلاً والحيلولة دون عقد اتفاقيات أخرى مع اليهود، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالعمل الجاد لإقامة الخلافة ومبايعة خليفة على العمل بكتاب الله وسنة رسوله حتى يضع الإسلام موضع التنفيذ والتطبيق، وحتى يعلن الجهاد على اليهود ليستأصل شأفتهم"[52].

كما أدت رؤية حزب التحرير القاضية بتأجيل الجهاد حتى وجود الخليفة إلى خروج الشيخ أسعد بيوض التميمي أحد قدماء الحزب، والإعلان عن تأسيسه حركة الجهاد (كتائب بيت المقدس). وفي نفس السياق أسس الدكتور صالح سريَّة حركة تنظيم "الفنية العسكرية" في مصر عام 1974، قام بمحاولة انقلاب فاشلة انتهت بإعدامه[53].

ولذلك فإن رؤية الحزب للقضية الفلسطينية أضعفت من نفوذه، وأثرت على مسيرته، فالعقيدة الانقلابية السياسية التي أخذ بها حزب التحرير تقوم أساساً على الإطاحة بأية حكومة عربية بهدف تهيئة دولة إسلامية كقاعدة تمكن من تنصيب خليفة يعلن الجهاد، ولهذا فقد امتنع الحزب منذ تأسيسه عن ممارسة المقاومة والكفاح المسلح حيث يرى الحزب أنها لا تجدي[54].

---

(51) مقدمة عبد العزيز الخياط، عوني العبيدي: "حزب التحرير الإسلامي"، مرجع سابق، ص 16.

(52) مجلة الوعي بيروت، تموز 1993، السنة السابعة، العدد 75، ص 24.

(53) أكرم حجازي: "تاريخية المنظمات الفدائية والجماعات الإسلامية في فلسطين"، رسالة دكتوراه، غير منشورة، ص 288-292.

(54) يشير باحث إسرائيلي أن قيادة الحزب خارج فلسطين أرسلت تعليمات واضحة إلى مؤيديها وأعضائها تحظر بموجبها اشتراكهم بصورة منظمة في الانتفاضة الشعبية التي اندلعت في الأراضي الفلسطينية المحتلة أواخر عام 1987، أنظر: زئيف شيف، وإيهود إيعاري: "انتفاضة"، دار شوكن للنشر، القدس وتل أبيب، ترجمة دافيد سجيف، 1990، ص265.

وتعرض الحزب لعدة انشقاقات في فروعه المختلفة في لبنان وأوروبا وآسيا الوسطى، وربما تكون أفكار حزب التحرير غريبة بعض الشيء عن تراث آسيا الوسطى ومع ذلك فقد شهد الحزب تأسيس فرع له عمل بقوة في أوزبكستان، عقب سقوط الاتحاد السوفييتي، إلا أن الحزب تعرض لمنافسة شديدة من قبل جماعات ذات طابع سلفي جهادي، من أبرزها "حركة تركستان المجاهدة" التي عملت في سائر أقطار آسيا الوسطى كتركستان، وأوزبكستان، وطاجكستان، وقرغيزستان، وتعرضت هذه الحركات لضغوطات شديدة وانتهى بها الأمر في أفغانستان، حيث تبنت حركة طالبان هذه الحركة التي تزعمها "طاهر يلدتشيف" و "جمعة نمنغاني".

وأصبح حزب التحرير يعمل بشكل رمزي بعد أن تعرض لإنشقاق كبير عن طريق الحركة الإكرامية بزعامة "أكرم يلدتشيف"، الذي تحول من نهج حزب التحرير التقليدي، إلى السلفية الجهادية، وتبنى منهجاً انقلابيا عسكرياً يرتكز إلى التغيير عن طريق القوة والجهاد، ولا يزال حزب التحرير يعمل رغم الصعوبات والضغوطات الأمنية ويتركز عمله في أوزبكستان، إلا أن وجوده لا يتمتع بقبول بعد انشقاق الحركة الإكرامية، فقد تحول معظم أعضائه إلى التيارات السلفية الجهادية.

وتعتبر تجربة الحزب في آسيا الوسطى فريدة من نوعها من حيث التحولات السريعة التي طالت البنية النظرية والعملية للحزب.

وفي أوروبا تعرض الحزب لانشقاقات عدة، من أبرزها جماعة عبد الرحمن المالكي، وبنية الحزب في ألمانيا، فقد أصدر أعضاء الحزب في أوروبا بياناً عبروا فيه عن تراجعهم عن عدد من الأفكار التي يتبناها الحزب، إلا أن هذا الانشقاق اتجه وجهة إصلاحية بحتة داخل الحزب، دون أن يعلن عن تشكيل حزب بديل، وفي بريطانيا عمل عمر بكري على تأسيس حركة جديدة أطلق عليها اسم "حركة المهاجرين"، إلا أن انتشار الحركة بقي محدوداً في أوروبا، وأظهر البكري ميلاً واضحاً نحو السلفية الجهادية، إلا أنه لم يمارس عملاً عسكرياً، ولم يؤثر انشقاقه على جسم الحزب، وهو يعمل على إحياء الحركة في لبنان بعد أن استقر فيها.

ولعل أخطر وأكبر انشقاق حدث في تاريخ الحزب كان عام 1997، حيث قام به عدد من أعضاء الحزب، وفي مقدمتهم محمد عبد الكريم أبو رامي، عضو مكتب الأمير ومعتمد الحزب في الأردن؛ والشيخ بكر سالم الخوالدة، رئيس اللجنة الثقافية في الحزب، وأعضاء في لجنة الولاية مثل: جميل شاكر، وعيد القواسمة، وأدهم عواد، وإبراهيم جرار. وتمحور سبب الانشقاق حول طلب إلغاء تبني كتاب "حمل الدعوة"، والمطالبة بإعفاء محمد موسى صبري، وأبو إياس محمود عويضة مؤلف الكتاب السابق، من منصبيهما في "مكتب الأمير" عبد القديم زلوم. وقد استجاب الأمير في البداية لطلبهم، إلا أنهم طالبوا فيما بعد بعزل الأمير، وتولية محمد عبد الكريم أبو رامي[55].

ويطلق الحزب على هذه المجموعة لقب "الناكثين" فهو يقول: "وفي أواخر عهد العالم الكبير (عبد القديم زلوم)، حدثت فتنة النكث، حيث استحوذ الشيطان على عقول نفرٍ استغلوا حكم الشيخ، فدبروا أمراً بليل، وحاولوا حرف المسيرة عن خطها المستقيم. لقد حاولت زمرة الناكثين تلك أن توجد جرحاً غائراً في جسم الحزب لولا لطف الله سبحانه، ثم حكمة الشيخ وحزمه فلم تزد محاولات الناكثين عن إيجاد ثلم سطحي لم يلبث أن صح وعاد أقوى مما كان، وانكفأت تلك الزمرة وأصبحت في طي النسيان"[56].

وقد تنحى الشيخ عبد القديم زلوم عن إمارة الحزب عقب مرضه بتاريخ 2003/3/17، ثم ما لبث أن توفي بتاريخ 2003/4/29، وتولى مهام منصب الأمير المهندس عطا أبو الرشتة بتاريخ 2003/4/13[57].

وفي هذه المرحلة ظهرت حركة انشقاق أخرى باسم "الحركة التصحيحية لحزب التحرير" بقيادة بكر الخوالدة وعدد من أعضاء الحزب، وأصدرت بياناً بتاريخ 12 رمضان

(55) لقاء مع أحد قيادات الحزب في الأردن، رفض ذكر اسمه بتاريخ 2007/4/17.
(56) مجلة "الوعي"، بيروت، العددان، 234 و235، آب وأيلول 2006، ص 18.
(57) المرجع السابق، ص 19-20.

1424)، 6 نوفمبر/ تشرين الثاني 2003، جاء فيه أن الحركة التصحيحية تعلن للأمة ولشباب حزب التحرير تنازلها عن عدد من الأفكار التي يتبناها الحزب وصلت إلى (31) مسألة من أبرزها التبرؤ من إنكار صحبة معاوية وشتمه، واعتبار القرشية شرط انعقاد لا أفضلية في تولي منصب الخليفة. والتنازل عن القول أن الاستخلاف هو الترشيح، والقول أن ولاية العهد بدعة، والتنازل عن إنكار عذاب القبر، وبظهور المهدي، ونزول عيسى، وظهورالدجال، والتنازل عن القول بحرمة دخول النقابات والجمعيات، والتنازل عن بعض المسائل الفقهية التفصيلية[58].

خاتمة

إن مسيرة حزب التحرير الحافلة بالتعرجات والتَّصدعات، جاءت مخيبة لكثير من الآمال التي عقدها أعضاء الحزب، وهو السبب في خروج عدد من القيادات عبر تاريخ الحزب، وربما يكون القول بأن حزب التحرير قد مات بموت مؤسسه الشيخ تقي الدين النبهاني صحيحًاً إلى حدٍّ بعيد، فقد طبع النبهاني الحزب بطابعه وشخصيته، ولم ينجب الحزب بعده مفكرا يرتقي إلى مستواه ونضجه، فقد توافر النبهاني على ثقافة واسعة إسلامية وقومية، مكنته من تأسيس حزب زاوج فيه بين خبرته وعلمه؛ إذ استعار من الفكر الفاشي القومي مفاهيم "النظام" والتكتل" ونقطة الابتداء والانطلاق والارتكاز، كما استعار النهج "الانقلابي" عبر التحالف مع الجيش، وتجنيد أعضاءه للوصول إلى السلطة من الحركات القومية الراديكالية التي شاعت في خمسينيات القرن المنصرم.

لقد بقي الحزب منذ تأسيسه نخبوياً، ولم ينجح بالتواصل مع الجماهير الغاضبة، الأمر الذي أفسح المجال لحركات إسلامية شعبوية كالإخوان والجماعات السلفية بالتغلل في النسيج الاجتماعي الشعبي، وإضعاف دور الحزب بحيث أصبح لا وجود له إلا على صعيد التاريخ، والمشاركة الرمزية من خلال النشرات الدَّورية.

(58) بيان من الحركة التصحيحية لحزب التحرير، 12 رمضان، 1424.

كما أن الحزب تجمد في رؤيته السياسية وبقي أسيراً لنظرة ساكنة لا تلحظ مجمل التغيرات الجذرية التي طرأت على النظام الدولي مع حلول عصر العولمة، ويعتبر موقف الحزب من القضية الفلسطينية مفصلا مهماً أشرت على تراجع الحزب لصالح حركات وجماعات وأحزاب إسلامية تبنت نهج المقاومة والجهاد، فيما بقي الحزب أسيرا لطوبى الخلافة، وانتظار نصرة تأتي بالخليفة.

كما فشلت محاولات إصلاح الحزب بسبب الطبيعة الاستبدادية في تركيبته وقيادته، والتي تشبه طبيعة وتركيبة الحزب الماركسي اللينيني، فالجمود والانغلاق وغياب التجديد والإبداع أدى إلى تكلس حزب التحرير وإنكفائه، ليتحول إلى تحفة من متاحف التاريخ، مفسحًا المجال لحركات وجماعات إسلامية صاعدة بدأت تحقق تقدماً ملحوظًا في أمكنة متعددة، بفضل الانفتاح على نظم الحداثة والديموقراطية، مع الحفاظ على الهوية التراثية.

كتاب: الديموقراطية نظام كفر

عبد القديم زلوم

قراءة: هاني نسيره(*)

نعرض هنا لكتاب السيد عبدالقديم زلوم: "الديموقراطية نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها"، من منشورات حزب التحرير، والذي انتهى منه كاتبه في السابع والعشرين من أيار (مايو) سنة 1990 كما يذكر في نهايته. وتأتي أهمية هذا الكتاب من موضوعه حيث يوضح بما لا يدع مجالاً للشك موقف "حزب التحرير" من المشكل السياسي بعموم، كما أنه يطرح إشكالية الإسلاميين والديموقراطية.

(*) باحث مصري.

مهما تحفظت حركات الإسلام السياسي الأخرى على أطروحات "حزب التحرير"، إلا أنها تلتقي معه جزئياً، في موقفها من الديموقراطية، وتلتزم في أحيان كثيرة نفس منطقه، ولكن الفارق هو أن حزب التحرير يمتد بمقدماته إلى نهاياتها، بينما يقف غيره في أغلب الأحيان في المنتصف[1].

إن العنف النظري الذي يمارسه "حزب التحرير"، قد لا يدانيه عنف آخر على المستوى النظري، فبينما كتب منظر "السلفية الجهادية" أبو بصير الطرسوسي، رسالة شبيهة بعنوان: "الديموقراطية دين"، ورصد هاني السباعي ما يزيد على المائة اسم من أسماء العلماء الذين يحرمون العمل النيابي والديموقراطية، ومنهم مؤسس "حزب التحرير" تقي الدين النبهاني وعبدالقديم زلوم والأمير الحالي عطاء أبو الرشتة، إلا أن إلحاح "حزب التحرير" على الإشكال المفاهيمي، وكذلك على المشكل السياسي بعموم، يجعل العنف النظري لديه ربما يفوق "السلفية الجهادية"، حتى وإن لم يمارس العنف المادي والقتالي. فقد سبق هذا الحزب لتكفير المخالفين والأنظمة الحاكمة، كما كان هدفاً من أهدافه نقض النظام المدني، كما كتب يوماً ما الشيخ أحمد الداعور أحد رموز الحزب ومؤسسيه[2].

الكاتب

ولد الشيخ عبدالقديم زلوم في مدينة الخليل بفلسطين عام 1924، وأكمل تعليمه الثانوي بها، ثم أتم دراسته الجامعية في الأزهر بمصر، وعاد إلى فلسطين ليعمل مدرساً في مدرسة الحسين بن علي الثانوية، وترشح للانتخابات النيابية عام 1956، لكنه لم ينجح، وقد اتهم الحزب السلطات بتزويرها، ثم اعتقل الشيخ عدة سنوات. وكان زلوم بمثابة

(1) راجع في ذلك نوال نصر، "حزب التحرير يعلن جهاراً: إعادة المسيحيّين أهل ذمّة"، جريدة "المسيرة" اللبنانية، في 23 نيسان (أبريل) 2007، وراجع رد رئيس المكتب الإعلامي لحزب التحرير في لبنان عليها الدكتور أيمن أحمد رؤوف القادري: "حزب التحرير، وضوح في زمن الوجوه المستعارة"، موقع "العقاب" في 29-4-2007.

(2) يمكن مراجعة كتاب أحمد الداعور: "نقض النظام المدني"، على موقع حزب التحرير. ويذكر البعض أن هذا الكتاب من تأليف الشيخ تقي الدين النبهاني نفسه، ولكن نسبه لرفيقه الداعور حتى تتسنى له إمكانية الطبع والانتشار.

الساعد الأيمن لتقي الدين النبهاني، وشاركه في تأسيس الحزب وصياغة خطابه ومنهجه في التغيير.

تولى عبدالقديم زلوم "إمارة" حزب التحرير عام 1977 بعد وفاة المؤسس الشيخ تقي الدين النبهاني، وقد تطور عمل الحزب في فترته وازداد عدد أعضائه، حيث انتسبت إليه مجموعة كبيرة من الأفراد في دول كثيرة من العالم. وحسب بعض المحللين لنشاط الحزب أثناء خلافته، فإن الحزب "استطاع تنظيم وضم آلاف الشباب المسلم.

وفي التاسع والعشرين من أبريل/ نيسان عام 2003 توفي عبدالقديم زلوم، عن عمر يناهز 79 عاماً، وبعد 26 عاماً في قيادة الحزب، وضع خلالها مجموعة من الدراسات أهمها: نظام الحكم في الإسلام، حكم الشرع في الاستنساخ ونقل الأعضاء، كيف هدمت الخلافة[3].

الكتاب

قسم عبدالقديم زلوم كتابه إلى ثلاثة أجزاء، تناول في القسم الأول تعريفه للديمقراطية وعناصرها، وعرض في الثاني لما يجوز وما لا يجوز أن يأخذه المسلمون عن الحضارات الأخرى، وفي الثالث عرض لموقف الإسلام من الديموقراطية.

منذ أول كلمة في كتاب زلوم يطالعنا حكمه، مصادراً على قارئه وعقله، في منطق عقلانوي يمارس به العقل التبرير والذرائعية دون أن يمارس التفكير النقدي الحُر، فهو يتحرك في كتابه وفق ما يسميه ميشيل فوكو "إرادة الهيمنة"، وليس "إرادة المعرفة" حسب تعبيراته.

(3) راجع، محمد سليمان، حزب التحرير بعد وفاة عبدالقديم زلوم، مجلة "العصر" في 22-6-2003.

تأتي أول جملة في الكتاب حاكمة حاسمة، مشدودة على حبل الحقيقة المطلقة والتفكير التآمري، تتبدى فيها الديموقراطية "سلعة فاسدة" يروجها الغرب "الكافر" لتحقيق مصالحه. وهو ما يفاتحنا به زلوم منذ البداية حيث يقول: "الديموقراطية التي سوَّقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب ولا من بعيد، وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كلياً في الكليات، وفي الجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت الديموقراطية منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، في الأفكار والأنظمة التي أتت بها"[4].

وفي تحديده للديموقراطية يبدأ زلوم بتقديمها تقديماً تعليمياً لا يخرج عن تعاريف المعاجم المبسطة، فهي عنده "نظام حكم وضعه البشر، من أجل التخلص من ظلم الحكام، وتحكمهم بالناس باسم الدين، فهو نظام مصدره البشر، ولا علاقة له بوحي ولا بدين". وهو ما يطرح سؤالاً: هل التخلص من ظلم الحكام وتحكمهم بالناس باسم الدين، ضد الدين؟! ولكن بدلاً من أن يطرح زلوم مثل هذه الإشكاليات يلح على شيء واحد أنها لاعلاقة لها بوحي ولا بدين، حتى يسهل مباشرة القفز للمناقضة بين الإسلام وبينها.

وعلى رغم إلحاح زلوم، وحزب التحرير بعموم، على المفاهيم وضرورة تحريرها، إلا أنه يعوزه ضبطها، فالكاتب طيلة الكتاب يخلط بين الديموقراطية والعلمانية، مختزلاً كلاً منهما، في أبعاد ومظاهر غير دينية، كما لا يلقي بالاً لما يسمى في العلوم الإنسانية بالسياق التاريخي، خاصة وأن الحزب مُصرٌّ على رفض التطور التاريخي في أبعاد ليست قليلة.

ومن أمثلة الخلط بين الديموقراطية والعلمانية، ما نجده في حديثه عن أساس نشوء الفكرة الديموقراطية بقوله: "وأساس نشوئه أن الحكام في أوروبا كانوا يزعمون أن الحاكم هو وكيل الله في الأرض، فهو يحكم البشر بسلطان الله، ويزعمون أن الله هو الذي جعل للحاكم سلطة التشريع، وسلطة التنفيذ، أي سلطة حكم الناس بالشرع الذي يشرعه هو، لأنه

(4) عبد القديم زلوم: الديموقراطية نظام كفر، ص 2.

يستمد سلطته من الله وليس من الناس، فكانوا يظلمون الناس، ويتحكمون بهم، كما يتحكم السيد بعبده باسم هذا الزعم الذي يزعمونه"[5].

وهنا يتبدى الخلط بين الديموقراطية والعلمانية، فالديموقراطية ذات الأصول اليونانية، غير العلمانية التي نشأت بالأساس ضد استبداد الكنيسة ونظرية "الحق الإلهي" للحكام. وبينما كانت الديموقراطية طرحاً سياسياً لا علاقة له بالدين، يكفل مشاركة الأفراد في حكم بلادهم، كانت العلمانية حلاً مطروحاً لفك سيطرة الكنيسة على الحريات، بدءاً من الحريات الأكاديمية ورفض الإبداع الذي صنع نهضة أوروبا فيما بعد، خاصة بعد حرب الكنيسة على العلماء والمفكرين وتبريرها للحكام تسلطهم وغبنهم، ومن هنا قامت الثورات التحررية وفي مقدمتها الثورة الفرنسية علمانية محضة تدعو للقضاء على الدور السياسي لرجال الدين في تبرير تسلط الملوك، بينما أتت الثورة الأميركية خالية من مثل هذا العداء للدين لأنها كانت حرباً على الإقطاع والرق بالأساس، ولازال تعبير "نحن نؤمن بالله" مكتوباً على ورقة الدولار الأمريكية، ويمثل الدين والطائفة تحدياً في وجه المواطَنة وحوار الحضارات لا صراعها في كثير من العالم، ولكن الكاتب لا ينظر لكل ذلك.

ويذكر زلوم أصلاً للديموقراطية، لا يشير لأصلها، بغية تزييف الفكرة، وسيضع هذا الأصل، ثم يقيس عليه في حكمه التالي عليها، يقول عن هذا الأصل: "والأصل في الديموقراطية أي في حكم الشعب نفسه بنفسه، أن يجتمع الشعب عن بكرة أبيه في مكان عام واحد، ويشرع الأنظمة ويسن القوانين التي تحكمه ويصرف شؤونه ويقضي فيما يراد القضاء فيه"، وهو يضع هذا الأصل ليضرب به ما يعرف بالهيئات التشريعية والتمثيلية، التي يختارها الناس وكلاء عنهم، وهم أشبه بأهل الحل والعقد وحاشية الخليفة ومجلس الأمة، الذي يتحدث عنه الحزب في دستوره للدولة الإسلامية.

(5) المصدر السابق، ص2.

ولكنه سينكر ما سبق أن أقره ودعا إليه الحزب ومؤسسه، لا لشيء إلا لأن الهيئات التمثيلية جزء من الديموقراطية التي هي غربية، ولم يأتِ بها الإسلام كما سيوضح في الجزء الأخير من كتابه.

خلط المفاهيم

يتبدى الخلط المفاهيمي عند زلوم بالتعميمية والاختزال، فهو يرى أن الديموقراطية انبثقت عن العلمانية، التي لا يذكرها بالاسم، ولكنه يعرّفها بأنها "عقيدة فصل الدين عن الحياة".

وعن العلمانية هذه يرى أنه انبثق المبدأ الرأسمالي دون إشارة للمركنتيلية أو الليبرالية أو دور البروتستانتية- حسب ماكس فيبر- في إيجاد الرأسمالية، أو غير ذلك. ففي كلمات موجزة يختزل زلوم تاريخ الأفكار وتاريخ النهضة، على مشجب الاتهام والاستعلاء، فهو يصف هذه العقيدة التي "قام عليها المبدأ الرأسمالي" بأنها: "عقيدة الحل الوسط المائعة، التي تمخض عنها الصراع بين الملوك والقياصرة في أوروبا وروسيا، وبين الفلاسفة والمفكرين، إذ كان الملوك والقياصرة يتخذون الدين وسيلة لاستغلال الشعوب، وظلمهم ومص دمائهم، بزعم أنهم وكلاء الله في الأرض، وكانوا يتخذون رجال الدين مطية لذلك، فنشأ صراع رهيب بينهم وبين شعوبهم، قام أثناءه مفكرون وفلاسفة، منهم من أنكر وجود الدين مطلقاً، ومنهم من اعترف به، ولكنه نادى بفصله عن الحياة وبالتالي عن الحكم والدولة"[6].

ولكن المؤلف لا يشير إلى أن الدين لم يزُل بل استمر، كما لم تزُل الديموقراطية، ولا يشير إلى أن كثيراً من الحكام على رغم أنهم حكموا باسم الدين- في الشرق قبل الغرب- لم يكن لهم بحقيقة الدين نسب[7].

---

(6) المصدر السابق نفسه، ص3.

(7) م. س. ص3.

ويذكر زلوم أن الديموقراطية تقوم على أساس فكرتين: السيادة للشعب، والشعب مصدر السلطات. ولا يشير إلى مسألة الاختيار والحريات الأساسية والمحاسبية والمواطنة وغيرها من المبادئ الديموقراطية التي طورتها الحداثة في مسارها الطويل. فهو اكتفى بالسيادة للشعب، حتى يرد عليها بعد ذلك بأن السيادة "لله" والشعب مصدر السلطات حتى يرد عليها بأن الشرع مصدر السلطات، على رغم انتهاء كثير من الإسلاميين اليوم إلى القول بأن الأمة مصدر السلطات.

وبعد هذا التفصيل المختزل قفز زلوم مباشرة إلى استنتاجاته التي سيرتب عليها نتائجه موضحاً الملامح الآتية:

1 - أن الديموقراطية هي من وضع عقول البشر، وليست من الله، وهي لا تستند إلى وحي السماء، ولا تمت بصلة لأي دين من الأديان التي أنزلها الله على رسله.
2 - أنها انبثقت عن عقيدة فصل الدين عن الحياة، وبالتالي فصل الدين عن الدولة.
3 - أنها قامت على أساس فكرتي السيادة للشعب، والشعب مصدر السلطات.
4 - أنها حكم الأكثرية، وأن اختيار الحكام وأعضاء المجالس النيابية يتم بأكثرية أصوات المشرِّعين، وأن جميع القرارات فيها تتخذ بأكثرية الآراء.
5 - أنها تقول بالحريات العامة، التي هي حرية العقيدة، وحرية الرأي، وحرية التملك، والحرية الشخصية، وتوجب توفرها لكل فرد من أفراد الرعية، ليتمكن من ممارسة سيادته وتسييرها بنفسه.

ويخلص زلوم بعد هذا العرض المبسط لاستخلاص النتائج الحدية التي يؤكد عليها هذا الكتاب، فيقول: "ومن ملاحظة البند رقم 1 يتبين أن الديموقراطية من أنظمة الكفر، وأنها ليست من الإسلام، ولا تمت له بأية صلة".

وبعد هذا الحكم الديني الصلد بكُفرية الفكرة الديموقراطية، يتجه زلوم لنقد الفكرة الديموقراطية من منظور واقعي فيقول: "وقبل أن نبين مناقضتها للإسلام، وحكم

الشرع في أخذها، نود أن نبين أن هذه الديموقراطية لم تطبق في أعرق الدول ديمقراطية، وأنها كلها مبنية على الكذب والتضليل، وتبين فسادها ونتنها، وما جرَّت على العالم من مصائب وويلات، ومدى فساد المجتمعات التي طبقت فيها"، وهي عند زلوم "فكرة خيالية غير قابلة للتطبيق، فلم توجد أبداً، ولن توجد، فإن اجتماع الشعب كله في مكان واحد، وعلى الدوام للنظر في الشؤون العامة مستحيل، وأن يتولى الشعب كله الحكم والإدارة مستحيل أيضاً، لذلك احتالوا على الديموقراطية وأوّلوها، وأوجدوا لها ما يسمى برئيس الدولة، وبالحكومة، وبالمجلس النيابي"[8].

وعلى رغم حديث هنتينغتون عن موجة رابعة للتحول الديموقراطي في العالم، وعلى رغم محاسبة الحكام التي جعلت بعضهم يقضي بقية عمره خلف قضبان السجون، يصر زلوم على أن الديموقراطية لم توجد ولن توجد، ليخلص إلى حل واحد وهو عدم جدوى المطالبة بها، ومن المؤكد أنه لن تجوز المطالبة بها حين يكون هناك خليفة حسب ما يتمنى حزب التحرير.

وعودة للأصل الذي وضع لها، من تاريخ إسبرطة اليونانية، دون أن يذكرها، يرى زلوم أن الهيئات التمثيلية والأحزاب تأويل للأصل الإسبرطي وبالتالي "لا ينطبق على الواقع، ولم يوجد في الواقع"[9].

ولأن هناك ديموقراطيات في بلدان أخرى، يستجلب زلوم النقد الماركسي الراديكالي للديمقراطية بسيطرة الرأسماليين عليها، وهو ما لا يصح اعتباره أساساً للاختيار الديموقراطي والعملية الديموقراطية برمتها، حيث تزيد الرشاوى الانتخابية وتأليف القلوب عندنا عنها في الغرب، كما أن العملية الديموقراطية تحترم المؤسساتية التي تصدر عنها القرارات وتحاسب كذلك مخطئيها حتى ولو كانوا رؤساءها.

---

(8) م. س. ص 5.

(9) المصدر السابق.

يقول زلوم في سبيل نقد الديموقراطية: "إن رؤساء الدول في أعرق البلاد الديموقراطية، كأميركا وبريطانيا يمثلون إرادة الرأسماليين، من رجال الأعمال وكبار الملاك، ولا يمثلون إرادة الشعب، ولا إرادة أكثريته، فإن كبار الرأسماليين هم الذين يوصلون إلى سدة الحكم، وإلى المجالس النيابية من يحقق لهم مصالحهم، فهم الذين يدفعون نفقات الانتخابات لرئاسة الدولة، ولعضوية البرلمانات... وهذا واقع معروف في أميركا". ثم ينظر إلى بريطانيا فلا يجد إلا حزب "المحافظين" الذي "يمثل كبار الرأسماليين من رجال الأعمال، وطبقة اللوردات الأرستقراطية، ولا يأتي حزب العمال إلى الحكم، إلا عند حدوث حالة سياسية تقتضي ابتعاد المحافظين عن الحكم"[10].

ويستنتج زلوم من ذلك أن "القول بأن الديموقراطيات في البلاد الأغلبية تمثل رأي الأكثرية كذب وتضليل، وإن القول بأن الحكام يحذرون من أكثرية الشعب، وأنهم يستمدون سلطتهم من الشعب، هو كذب وتضليل كذلك"[11].

وينتقل زلوم بعد ذلك إلى دعوى الديموقراطية في العالم الإسلامي، حيث يصفها بأنها "اسم على غير مسمى، إذ لا يجرؤ أي برلمان في العالم الإسلامي أن يتعرض لشخص الحاكم، أو أن يتحداه، أو أن يتحدى نظام حكمه"[12]. فهل المشكلة حينئذ في الديموقراطية أم من خانوا فكرتها؟ وهل الحل في ألا تكون هناك ديموقراطية تتيح قدراً من المحاسبة يتحقق متى تحقق له المؤهلون له عبر الاختيار الحر، وليس عبر تديين السياسة أو عسكرتها؟

ويضرب الكاتب مثالاً على ما طرحه من البرلمان الأردني، الذي لا يجرؤ على نقد الملك حسين، وعائلته، حيث يعلم الجميع أن الفساد والانهيار الاقتصادي من "فساد حكم العائلة المالكة وسرقتها للأموال"، وإنما اكتفوا بالتعرض لزيد الرفاعي وبعض الوزراء في

(10) المصدر السابق.
(11) المصدر السابق.
(12) المصدر السابق.

الحكومة، وما هم إلا مجموعة من الموظفين الصغار، الذين "لا يجرؤون على أن يتصرفوا أي تصرف دون أن يكون بإذن الملك وعلمه"[13].

ثم يطرح زلوم قضية عدم الاستقرار في محاولته لإفساد الفكرة الديموقراطية بقوله: "إنه إذا لم تكن في البلد الديموقراطي أحزاب كبيرة، يمكنها أن تحصل على الأغلبية المطلقة في البرلمان، وبالتالي تشكل الحكومة وحدها، فإن الحكم في هذا البلد يبقى غير مستقر، وتبقى الحكومات فيه واقعة تحت وطأة أزمات سياسية متلاحقة بشكل مستمر"، وهي مشاكل الحكومات الائتلافية المعروفة، حيث تمر شهور دون أن يتمكن رئيس الدولة من تشكيل حكومة جديدة، مما سيبقي الحكم في البلد- حسب زلوم- مشلولاً وشبه معطل. فهل الحل يكون في الانتظار حتى تكون هناك أحزاب كبيرة، وهناك عشرات الحكومات الائتلافية التي لم يتعطل نظام الحكم في بلدانها، ولكنه احترام إرادات الجماهير التي اختارت من يمثلها أقلية أم أغلبية.

يعادي زلوم مبدأ الحريات عداء شديداً، فحسب تعبيره "من أشد ما بليت به الإنسانية ما جاء به النظام الديموقراطي من فكرة الحريات العامة، التي ترتب عليها ما تربت من ويلات للبشرية، ومن انحدار المجتمعات في البلاد الديموقراطية إلى مستوى أحط من مستوى قطعان البهائم"[14]. وهو هنا يتجه للنقد الأخلاقي، وكأن التاريخ الإسلامي، على طوله، وأثناء قيام حكومات للخلافة، كان خلواً من الفساد الأخلاقي حسب توصيفاته.

كما يرفض مؤلف الكتاب حق التملك وحريته التي يراها "تؤدي إلى وجود الرأسمالية الضخمة"، وهي تؤدي في النهاية لاستعمار العالم الآخر، وامتصاص دماء شعوبه، والاستيلاء على ثرواته، والاستئثار بخيراته"، وهو كأنه هنا ينفّر المستعمَر من ديمقراطية الاستعمار، التي صنعت نجاحه وتفوقه، بحجة أنها منه. أو لعل الرجل يفسر الاستعمار بأنه إحدى

(13) المصدر السابق، ص6.

(14) لمصدر السابق، ص7.

نتائج الديموقراطية، ولو قال الرأسمالية لكان الكلام معقولاً، أو قال بشكل أحرى ضعف المستعمَرين وتخلفهم بينما تقدم غيرهم.

ويرى زلوم أن الدول الديموقراطية الاستعمارية تتبجح بحديثها "وتشدقها بالقيم الديموقراطية وبحقوق الإنسان في الوقت الذي تدوس فيه هذه الدول كل القيم الإنسانية والخلقية، وتهدر فيه جميع حقوق الإنسان، بل ودماء الإنسان"[15].

إنه المنظور الديني للسياسة والحكم كما يصر عليه زلوم، وكأن الحرية واختيار الحاكم هي التي جلبت كل السوءات الأخلاقية التي يرفضها الحس الديني، على رغم أن الأنبياء منذ عهد لوط أتوا لمحاربتها، وحذرت منها جميع الأديان، والشرائع وتتحفظ عليها كثير من تشريعات الدول الغربية، ولكن زلوم لا يشير إلى ذلك، فهو يحمل النظام الديموقراطي الفساد الأخلاقي، فـ"الممارسات الجنسية الشاذة والغريبة تملأ هذه المجتمعات الديموقراطية المنحطّة"[16].

مؤامرة الديموقراطية

وبعد كل هذا التقديم يتوجه الكاتب بناظره صوب العالم العربي الإسلامي، الذي يرى أن أدنى رغبة أو مطلب بالديموقراطية فيه إنما هو نتيجة طبيعية لمؤامرة طويلة عليه سوّقتها دول الغرب "الكافر" الذي "استطاع أن يوجد لأفكار الديموقراطية الفاسدة، سوقاً في بلاد المسلمين"... وهو ما كان نتيجة حقدها الدفين على الإسلام والمسلمين الذي أكل كبدها، وعدائها الشديد لهم، ورغبتها في إبعادهم عن دينهم الذي هو منشأ قوتهم وسرها، وتسويق الديموقراطية لديهم التي قضوا بها على دولة الإسلام التي هي دولة خلافتهم[17].

---

(15) المصدر السابق، ص7.

(16) المصدر السابق، ص8.

(17) المصدر السابق، ص8.، ص9.

ورداً على أية دفاعات ممكنة عن لقاء بين الديموقراطية والإسلام يقول زلوم منطلقاً من نظرية المؤامرة: "اتخذت الدول الغربية في غزوها التبشيري والثقافي للبلاد الإسلامية أسلوب الحط من شأن الإسلام، وتشويه أحكامه، وتشكيك المسلمين فيه، وحملهم على الامتعاض منه" وأخذت كذلك "أسلوب التضليل، فأوهمت المسلمين أن حضارتها لا تتناقض مع حضارة الإسلام، لأن حضارتها مأخوذة منه، وأن أنظمتها وقوانينها لا تخالف أحكام الإسلام"[18].

ويتابع زلوم تفسيره لـ"المؤامرة" بقوله إن الدول الغربية "أضفت على أفكارها الديموقراطية، ونظامها الديموقراطي صفة الإسلام، وأنها لا تخالف الإسلام ولا تناقضه، بل هي من الإسلام، لأنها هي الشورى بعينها، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاسبة الحكام، فأثر ذلك على المسلمين تأثيراً كبيراً، وأدى إلى أن تتحكم فيهم الأفكار الغربية، والحضارة الغربية"[19]، وهو ما تثقفت به الفئة المثقفة، سواء من درس منهم في بلاد الغرب، أو في بلاد المسلمين، الذين صاروا "يمقتون الإسلام كما يمقته الأوروبي الكافر، ويحملون للإسلام وللثقافة الإسلامية ولأنظمة الإسلام وأحكامه العداء اللئيم، كما يحمله الأوروبي الكافر، وصاروا أبواق دعاية للغرب وحضارته، وأفكاره وأنظمته"[20].

وقبل أن يدخل زلوم في بيان مناقضة الديموقراطية لنظام الإسلام عرض لموضوع "ما يجوز للمسلمين أخذه مما هو عند الأمم والشعوب الأخرى، وما يحرم عليهم أخذه، وفق ما تدل عليه نصوص الشرع وأحكامه" خاصة وأنه يؤكد على أن "الشريعة الإسلامية حاوية لأحكام الوقائع الماضية كلها، والمشاكل الجارية جميعها، والحوادث التي يمكن أن تحدث بأكملها، فلم يقع شيء في الماضي، ولا يحصل شيء في الحاضر، ولا يحدث شيء في المستقبل إلا ولكل شيء من ذلك حكم في الشريعة، فقد أحاطت الشريعة بجميع أفعال الإنسان إحاطة تامة شاملة"[21]. وقد انتهى في هذا الجزء من كتابه الصغير إلى القول بجواز الأخذ عن

(18) المصدر السابق، ص9.

(19) المصدر السابق .

(20) المصدر السابق. ص10.

(21) المصدر السابق، ص11.

غير المسلمين "جميع الأفكار المتعلقة بالعلوم والصناعات والاختراعات، وجميع هذه الأشكال المدنية الناتجة عنها، لا تتعلق بالعقائد، ولا بالأحكام الشرعية التي تعالج مشاكل الإنسان في الحياة، وإنما هي من الأشياء المباحة التي يستخدمها الإنسان في شؤون حياته"[22].

ودليل زلوم على حكمه ذلك "الآيات العامة الواردة في إباحة الانتفاع بجميع الأشياء الموجودة في الكون للإنسان، ولما رواه مسلم أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال: "إنما أنا بشر مثلكم، إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم فإنما أنا بشر". وقوله، صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"[23].

أما ما لا يجوز أخذه، عند زلوم ومنظوره الإسلامي، فهو "الأفكار المتعلقة بالعقيدة، والأحكام الشرعية، والأفكار المتعلقة بحضارة الإسلام، ووجهة نظره في الحياة، والأحكام التي تعالج مشاكل الإنسان، فإنها جميعاً يجب أن تكون وفق الشرع، ولا يجوز إلا أن تؤخذ من الشريعة الإسلامية حصراً، أي ما جاء به الوحي من كتاب الله وسُنة رسوله، وما أرشدنا إليه من قياس وإجماع الصحابة، ولا يجوز أن يؤخذ من غير ذلك ولا بحال من الأحوال"[24].

ويرى زلوم أنه "إذا ما قرنت ما في قوله تعالى: «﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾، بقوله تعالى: ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ ظهر جلياً وجوب حصر الأخذ"[25].

وينتهي زلوم إلى أنه "لا يجوز أخذ حضارة الغرب، وما انبثق عنها من أنظمة وقوانين، لأنها تتناقض مع حضارة الإسلام، إلا الأنظمة والقوانين الإدارية فإنها من المباحات التي يجوز أخذها، كما أخذ عمر بن الخطاب نظام الدواوين من فارس والروم"[26]. وعلى

(22) المصدر السابق، ص12.
(23) المصدر السابق، ص12
(24) المصدر السابق، ص13.
(25) المصدر السابق، ص13، 14.
(26) المصدر السابق، ص14.

ذلك "فلا يجوز أن يؤخذ نظام الحكم الديموقراطي ولا نظام الاقتصاد الرأسمالي ولا نظام الحريات العامة الموجودة عند الحريات الغربية، فالدساتير والقوانين الديموقراطية، وأنظمة الحكم الملكية والجمهورية، والبنوك الربوية، والبورصات وأسواق النقود العالمية، كلها لا يجوز أخذها، لأنها كلها أنظمة كفر، وقوانين كفر، تتناقض مع أحكام الإسلام وأنظمته"[27]. وبينما "قامت الحضارة الغربية كلها على قاعدة الديموقراطية فإنما يقوم نظام الإسلام وحضارته على قاعدة العقيدة الإسلامية، التي توجب تسيير حياة البشر وفقها بأوامر الله ونواهيه"[28].

نكتشف قبل نهاية الكتاب أن عبدالقديم زلوم يتحدث عن الرأسمالية فقط كمعنى للحضارة الغربية، فالحضارة الشيوعية التي يحرم أخذها كذلك، لأنها حضارة ملحدة، تقوم على أساس عقيدة لا خالق للوجود، وأن المادة هي أصل الأشياء ونظرية التطور المادي. الحاكم في الإسلام هو الله أي الشرع[29]، كما أن الإسلام لم يعطِ الأمة حق عزل الحاكم كما هو في النظام الديموقراطي، ولا يجوز الخروج عليه إلا إذا أظهر الكفر البواح[30]. العقيدة التي قامت عليها الديموقراطية هي عقيدة فصل الدين عن الحياة، وهي عقيدة لا تنكر الدين، لكنها ألغت دوره في الحياة، وبالتالي "جعلت الإنسان يضع نظامه"[31].

ثم يتتبع عبدالقديم زلوم الديموقراطية وما افترضه لها من الحديث عن السيادة للأمة الذي يعارض الإسلام حيث السيادة فيه للشرع، ولا اعتبار فيه برأي أكثرية أو أقلية، كما يتابع نقده لمسألة الحريات العامة، التي تناقض الإسلام خاصة في حرية المعتقد حيث ينص الحديث على أن "من بدّل دينه فاقتلوه"، كما أن حرية الرأي للمسلم مقيدة "حملاً وقولاً ودعوة في ذلك بالأحكام الشرعية"[32].

---

(27) المصدر نفسه، ص14.
(28) المصدر السابق، ص15.
(29) المصدر السابق، ص 15.
(30) المصدر السابق، ص 17.
(31) المصدر السابق، ص 15.
(32) المصدر السابق، ص 19.

ويرفض زلوم الحرية الشخصية في الغرب، وسائر الحريات العامة، مقيداً إياها بالشرع والتصور الحضاري الإسلامي، وينتهي من مبحثه بحكم حاسم جعله عنوان كتابه، وهو بخصوص الديموقراطية وأنه "يجب على المسلمين أن ينبذوها نبذاً كلياً، فهي رجْس، وهي حكم طاغوت، وهي كفر، وأفكار كفر، وأنظمة كفر، وقوانين كفر، ولا تمت للإسلام بأية صلة"[33].

إن مطلب الديموقراطية حسب ما عرضه "أمير" حزب التحرير السابق كفر، وإن الديموقراطية لا يجوز حتى احترامها أو التعاطي معها، لأنها حسب عبدالقديم زلوم تخالف الإسلام، ولو أراد الدقة لقال إنها تخالف إسلام حزب التحرير و"دولة الخلافة" الموعودة التي يسعى إليها، وليس الإسلام.

(33) المصدر السابق، ص 22.

الدولة الإسلامية كما يراها النبهاني

كتاب:
"نظام الحكم في الإسلام"(*)

قراءة: يوسف الديني(**)

يعتبر كتاب "نظام الحكم في الإسلام" الذي ألفه النبهاني أحد أكثر الصياغات المعاصرة لنظام الحكم من وجهة نظر "الإسلام السياسي" بشكل عام و"حزب التحرير" على وجه الخصوص.

وقد جعل الشيخ النبهاني آليات نظام الحكم الإسلامي على شكل نصوص يمكن أن تتحول إلى مواد تشريعية ودستورية تطرحها الجماعة كبرنامج سياسي مستقل.

(*) الكتاب: نظام الحكم في الإسلام. المؤلف: تقي الدين النبهاني، مؤسس "حزب التحرير". الناشر: منشورات "حزب التحرير" القدس - 1953.

(**) باحث في الحركات الإسلامية وكاتب في صحيفة الشرق الأوسط.

يمكن القول إن موقف "حزب التحرير" ومؤسسه تقي الدين النبهاني لا يختلف كثيراً عن موقف ما عرف لاحقاً بتيار "السلفية الجهادية"؛ فالنبهاني في كتابه "الشخصية الإسلامية" يعرِّف دار الإسلام بأنها «البلاد التي تخضع لحكم الإسلام، ويحكمها المسلمون، سواء أكان سكانها مسلمين أم كانوا ذمِّيين». وطبقاً لتعريفه فإنه لا يجعل من انتماء السكان الديني عاملاً محدداً في تعريف الدار بل يشترط أن يكون السلطان والقوة للمسلمين في الدار التي تحكم بالإسلام، وإلا فالدار دار كفر وحرب، وبمصطلحه، أن يكون أمان أهلها بأمان المسلمين، أي بقوتهم وسلطانهم، فلو عينَّ الكافر حاكماً مسلماً وحكم بالإسلام فالدار دار كفر وحرب؛ لأن أمانه بأمان الكافر الذي عينه لا بأمان المسلمين.

يعتقد النبهاني أن دار الكفر هي حكماً دار حرب، «كلاهما بمعنى واحد» كما يقول: و«المسلمون مأمورون بالحرب، أي بالقتال حتى يقول الناس لا إله إلا الله، أو حتى يخضعوا لأحكام الإسلام، فإن خضعوا لأحكام الإسلام وقع عنهم القتال ولو ظلوا كفّاراً، وإن لم يدخلوا تحت حكم الإسلام يحارَبون، فسبب حربهم كونهم كفاراً لم يستجيبوا للدعوة، وسبب وقف القتال قبولهم الحكم بالإسلام».

والنبهاني في موقفه هذا يعتبر أن أصل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين هو الحرب، وليس السلم، أو حتى الدعوة والهداية، ولكن مفهوم "الدار" يجعل المعركة مع المسلمين أنفسهم كما أوضحنا سابقاً عند حديثنا عن مفهوم "الدار" لدى "السلفية الجهادية".

فكرة الكتاب

يؤكد النبهاني بداية على ضرورة تطبيق الإسلام بشكل كامل ومطلق، وهو هنا يهاجم أنصار "المرحلية" من رموز التيارات الأخرى، وعلى رأسها جماعة "الإخوان المسلمين". فمن وجهة نظره يجب تطبيق الإسلام كاملاً ودفعةً واحدة، بل وينص النبهاني على تحريم التدرج في أحكامه، لأن في ذلك تعطيلاً لبعض الأحكام الشرعية، وهو أمر مرفوض شرعاً.

يؤكد النبهاني ذلك بقوله: "الواجب تطبيق الإسلام تطبيقاً كاملاً من الأفراد فيما هو من شأنهم ومن الدولة فيما هو من شأنها، إلا أن هناك حالات اضطرارية أباح الله سبحانه وتعالى فيها للأفراد والدولة القيام بأعمال تتناقض مع الحكم الأصلي، فقد أباح الله تعالى للدولة في عدة حالات اضطرارية أن تقوم بأعمال على غير ما جاء به الحكم الأصلي، وذلك بأن تدفع إلى عدوها مالاً إذا كانت في حالة ضعف وتخشى أن يجتثها ذلك العدو وهي لا تقدر على صده، أو إذا كانت في حرب فعلية ورأت أن عدوها يفوقها عدداً وعدة وخافت الهزيمة وعدم قدرتها على الصمود أو عدم قدرتها على صده".

أركان الدولة

يقوم نظام الحكم في الإسلام عند النبهاني على أربعة مرتكزات أساسية:

الأول: سيادة الشريعة.
الثاني: تنصيب خليفة واحد على الديار الإسلامية.
الثالث: أن يكون سلطان الخليفة تابعاً لسلطان الأمة الإسلامية.
الرابع: للخليفة الشرعي وحده الأخذ بتطبيق الأحكام الشرعية وفرضها على الرعية، وفي هذا السياق يؤكد النبهاني "أن رئيس الدولة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة وهو الذي يجعل الاحكام الشرعية حين يتبناها نافذة، وإذا تبنى حكماً شرعياً صار ذلك الحكم وحده هو الحكم الشرعي الواجب العمل به، وأصبح حينئذ قانوناً نافذاً وجبت طاعته على كل فرد من الرعية ظاهراً وباطناً".

من جهة أخرى يرى النبهاني أن الدولة الإسلامية تقوم على ثماني دعائم، تتكامل فيما بينها على تطبيق روح الإسلام ونصِّه في الحكم وهي: 1 – الخليفة. 2 – معاوِن التفويض. 3 – معاون التنفيذ. 4 – أمير الجهاد. 5 – الولاة. 6 – القضاة. 7 – مصالح الدولة. 8 – مجلس الأمة.

كما تتحدد مصادر التشريع عنده بالمصادر التقليدية التي نص عليها الفقهاء في كتب أصول الفقه، وهي القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الصحابة المعتبر وصحيح القياس.

من جهة قانونية يؤكد النبهاني على أن الخلافة التي تحمل رسالة الإسلام إلى العالم، عبر صيغتي الدعوة والجهاد هي عقد مراضاة واختيار، فلا يمكن أن يجبر أحد على قبولها أو اختيار من يتولاها، في محاولة لصبغ هذا الإطار السياسي بصبغة سلمية. لكن يعود النبهاني فيتناقض مع دعوى "السلمية" في الاختيار، ليؤكد أن البيعة فرض كفاية وليست فرض عين، أما وجود بيعة في عنق المسلم لإمام ففرض عين، أي أن الواجب هو وجود إمام ينقاد له المسلمون جميعاً فيكون له في عنق كل مسلم بيعة؛ فهي من وجهة نظره بيعة تأكيد وتثبيت للبيعة الخاصة (بيعة الانعقاد)، ولذلك للإمام أن يجبر الناس عليها، كما أن له أن ينيب عنه شخصاً أو أشخاصاً في الأمصار لأخذها له.

الإطار الجغرافي لدولة الإسلام

وبالنسبة للإطار الجغرافي الذي تجب فيه البيعة، فهو البلاد الإسلامية، فالمسلمون الذين لهم حق اختيار الإمام وتنصيبه، وهم الذين يعيشون في البلاد الخاضعة لسلطان الدولة فقط، أما غيرهم فلا تشترط بيعتهم ولا رضاهم، لأنهم إما خارجون على سلطان الدولة، أو يعيشون في "دار كفر".

أما الطاعة فهي فرض على جميع المسلمين سواء كانوا يعيشون داخل الدولة أم كانوا خارجها، ولذا فإن واجب المسلمين هو الانشغال بتنصيب ذلك الخليفة حتى تسقط عنهم الفرضية، وهم مذنبون مرتكبون لمعصية عظيمة في حال أنهم بقوا على وضعهم دون اختيار خليفة لهم.

وبالنسبة للأوضاع الحالية التي تعيشها البلدان الإسلامية فإن النبهاني يؤكد، كما هو الحال في النظرية السياسية السُّنية بمفهومها الكلاسيكي، بطلان ولاية المتغلِّب بقوة السيف، وهو في نظره "مغتصِب" للحكم، لكن تنعقد له الولاية إذا أقنع الناس بأن مصلحة الإسلام والأمة تقتضي بيعته، فبايعته الأمة بالرضا والاختيار، فتنعقد له الإمامة بذلك الرضا من الأمة وليس بغلبته.

وفي حال غابت الخلافة، ولم يستطع المسلمون تنصيب خليفة لهم، فإنه يجوز- من وجهة نظر النبهاني- لمن يستولون على السلطة، أن يرشحوا شخصاً مؤهلاً للخلافة، ثم يجمعوا أهل الحل والعقد أو أكثرهم في ذلك القطر، وأن يطلبوا منهم مبايعة هذا الشخص بالرضا والاختيار ثم يُلزَم بقية المسلمين ببيعتهم.

واجبات الدولة الإسلامية

يعتبر النبهاني أن تحقيق الأمان الداخلي والخارجي هو أهم واجبات الخلافة، فالأمان الداخلي هو أن يأمن كل واحد من الرعية على عرضه ودمه وماله. والأمان الخارجي هو أن تكون الدولة حامية حدودها من الغارة عليها بسلطانها هي لا بسلطان غيرها، سواء تحقق الرد فعلاً أم لا.

كما أن الدولة الإسلامية هي الجهة المُخولة بتنفيذ الأحكام، فهي المنفذ لعمل الإمارة الواجبة، فواجب السلطان في حقيقته الجوهرية هو رعاية شؤون الناس وتدبير مصالحهم.

وفي توضيح مفهوم القوة وعلاقته بسياسة الخليفة، يعتبر النبهاني أن "السلطان غير القوة وإن كان لا يعيش إلا بها، والقوة غير السلطان وإن كان لا يستقيم أمرها إلا به".

صلاحيات الإمام

يرى النبهاني أن سلطة الإمام الشرعي مقيَّدة بمدى تطبيقه للشريعة، فللإمام حق تصريف الأمور ورعاية الشؤون بشكل مطلق كتعيين الولاة وتبني أحكام شرعية والسماح بفتح سفارات أو عقد المعاهدات وغير ذلك من أمور الأمّة والدولة. إلا أن هذه الرعاية مقيدة بالشرع، أي بالنصوص الشرعية، فلا يجوز القيام بأي أمر منها على غير الوجه الشرعي. وللإمام أيضاً الحق في سن القوانين الإدارية وما شابهها لتسيير شؤون الناس وتدبير أمورهم، ولكن الإمام مقيد فيها بما جُعل له حق التصرف فيه مباحاً بحسب رأيه واجتهاده، من مثل سَن قوانين لإدارة الجيش أو سن قوانين لإدارة المصالح وموظفي الدولة. ولذلك فلا يجوز وهو مقيد الحال، كما سبق، أن يتبنى لنفسه خلاف ما يتبناه للأمة، لأن ما يتبناه لنفسه هو الحكم الشرعي في نظره، وهو ملزم بأن يرعى شؤون الناس بما يراه هو حكماً شرعياً سواء عن تقليد لغيره أو عن اجتهاد من نفسه.

محاسبة الخليفة

يتحدث النبهاني كذلك في ما يخص صلاحيات الإمام، أنه في حال ظلْم الخليفة المعينَّ من الأمة وجبت محاسبته، وإن فسَق فسقاً ظاهراً وجبت محاسبته وعزله، وإن أظهر الكفر البواح ينعزل في الحال ووجب قتاله إن لم يعتزل.

رعاية الجهاد في نظام الدولة الإسلامية

يركز النبهاني في تفصيله لأنظمة الدولة الإسلامية على مسألة "الجهاد" باعتباره منهجاً للتعامل مع خصوم الدولة، فهو يتحدث عن وظيفة "أمير الجهاد"، الذي يتولى أربع دوائر هي الخارجية والحربية والأمن الداخلي والصناعة، ويتبع الجيش، إلا أن قيادة الجيش هي بيد الخليفة مباشرةً. وتتولى دائرة الخارجية جميع شؤون الدولة الخارجية المتعلقة بالدول الأجنبية، كما تتولى دائرة الحربية جميع الشؤون المتعلقة بالقوات المسلحة، من جيش

وشرطة ومعدات وعتاد ومهمات. وفي المقابل تتولى دائرة الأمن الداخلي كل ما له مساس بالأمن في البلاد، بواسطة القوات المسلحة، والشرطة هي الوسيلة الرئيسية لذلك.

الجهاد هوية الأمة

في غير ما مناسبة، لا يفتأ النبهاني يؤكد على أن هوية الأمة الإسلامية هي الجهاد في سبيل الله، فالأمة هي أمة جهاد وقتال، وهي تدرك أن القتال والحرب أمر محتمل بينها وبين غيرها في أي وقت، ولذلك فهي تعيش اقتصاد حرب وتقيم الصناعة فيها على أساس حربي، ليسهل تحويلها إلى الصناعة الحربية في أي وقت.

مصالح الدولة

فيما يخص تنظيم مصالح الدولة، فإن جميع الأمور المتعلقة بمصالح الناس تتولاها مصالح ودوائر وإدارات، والمصلحة هي الإدارة العليا لأي شأن من شؤون البلاد كالتعليم والصحة والزراعة والصناعة والمواصلات. وتقسم كل مصلحة من هذه المصالح إلى دوائر، فتقسم دائرة التعليم مثلاً إلى دائرة التعليم العالي ودائرة التعليم الإلزامي ودائرة التوجيه والتثقيف العام وهكذا، وتقسم كل دائرة إلى إدارات في البلاد وفق الحاجة، وكل مدير في هذه المصالح أو الدوائر أو الإدارات يكون مسؤولاً أمام مدير جهته وأمام الولاة والعمال في منطقته من حيث التقيد بالأحكام والأنظمة العامة.

صلاحيات الشورى

يعتقد النبهاني أن آلية الشورى الإسلامية حق للأمة، والمحاسبة واجبة عليها، والوكالة من المباحات، فيجوز أن يوكل الناس عنهم من يحاسب أو يبدي الرأي. ومن هنا فإن أبرز صلاحيات مجلس الأمة هي: مشاورة الإمام، ومحاسبة الحكام على جميع الأعمال، وإظهار عدم الرضا من الولاة والمعاونين، ومناقشة ما يريد الإمام أن يتبناه من دستور أو قوانين.

فالأصل لدى النبهاني في معنى الشورى يكمن في استعراض المواقف التي استشار فيها الرسول،صلى الله عليه وسلم، المسلمين، حيث يتبين أنه ترك رأي الناس أو لم ينزل عنده عندما تعلق الأمر بحكم شرعي أو رأي فني بحاجة إلى خبرة أو معرفة. وأنه، صلى الله عليه وسلم، نزل عند رأي الناس عندما تعلق الأمر بتنفيذ عمل.

وبالنسبة للحكم التكليفي فالأصل في الشورى أنها مندوبة، ولكن إذا عرض الإمام الموضوع على مجلس الأمة فإنه ملزم في كل ما يتعلق بالقيام بالأعمال، وغير ملزم فيما يتعلق بالتشريع وتبني الأحكام والتعاريف، وكذلك فيما يتعلق بالأمور التي تحتاج إلى فكر وبحث أو تدخل في إطار الآراء الفنية والعلمية التي تحتاج إلى معرفة وخبرة. أما المحاسبة فهي جائزة على كل الأمور التي وقعت من الدولة، وهي- أي المحاسبة- تكشف الرأي وتوضحه وتوجد الرأي العام، وهو أقوى سلطاناً من الجيوش ويخشاه الحكام في كل مكان.

من جهة أخرى يؤكد النبهاني على أن الشورى الملزمة، إنما هي في شأن الحاكم مع من ينتدبون انتداباً للشورى، سواء أكان انتداباً دائماً كمجلس الأمة، أم انتداباً لمسألة معينة، كأن يجمع الخليفة وجوه المسلمين في حادثة غير عادية ليشاورهم فيها، أما عدا ذلك فالشورى غير ملزمة بل هي كمداولة حديث حتى فيما يتعلق بالعمل.

الغرب "الليبرالي" إلى "الإمبريالي"

قراءة في منطق الخطاب بين الطهطاوي والمسيري

د. علي مبروك(*)

لا تقصد هذه القراءة إلى مجرد الوعي بحدود التباين بين كل من رفاعة رافع الطهطاوي وعبدالوهاب المسيري، بل وتسعى إلى الكشف عن الكيفية التي يشتغل بها النظام الكامن للخطاب تحت سطح عملهما.

وإذا كان موقع رؤية الذات من جهة، ومحتوى الموضوع الذي تقاربه من جهة أخرى، هو ما يحدد طريقة اشتغال الخطاب، فإن سعياً للوعي بالكيفية التي يشتغل بها الخطاب عند كل من الطهطاوي والمسيري، يستلزم، تحديد موقع الرؤية وموضوعها عند كل منهما.

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة.

نقطة البدء في هذه القراءة هي أن نظام الخطاب الذي دشنه رفاعة رافع الطهطاوي، قبل قرنين إلا قليلاً، لم يزل- على رغم كل ما طال تجلياته، في الممارسة، من انكسارات وهزائم- فاعلاً، وبقوة، من تحت الأقنعة والأستار؛ حتى وإن بدا أن بعض هذه الأقنعة، التي اشتغل من ورائها نظام هذا الخطاب، هي ذات مضامين مغايرة، أو حتى معاكسة، بالكلية، للمضمون الذي اشتغل من ورائه ذلك الخطاب مع الطهطاوي.

وضمن سياق هذه الفاعلية، التي لم تعرف الانقطاع، فإنه يبدو أن علاقة الخطاب بأقنعته، تنبني على قاعدة تبدل المضامين والأشكال الإيديولوجية عند السطح، مع ثبات البنية والنظام المعرفي في العمق؛ وهو النظام الذي يشتمل على جملة القواعد والثوابت والآليات التي تشكِّل، في مجملها، مجال المعقولية المؤطر لحدود هذا الخطاب، والتي يكتسب منها الخطاب معناه، وقدرته على إضفاء المعقولية والقابلية للتفسير على كل ما يتحقق ضمن مجاله من تحققات معرفية متعيّنة.

وبالطبع فإن الخطاب كان يستمد من هذا التبدُّل للأشكال والمضامين على سطحه، ما يطيل به أمد بقائه؛ وأعني من حيث إنه إذا كان منطق التبدُّل ينبني على إحلال الأحدث والأكثر جدة، من هذه الأشكال، محل الأقدم منها، فإن زركشات هذا الأحدث كانت تسمح للنظام الكامن في العمق بأن يخايل بأنه يتجدد، بدوره، من تحت زخارف أقنعته. ولعل هذا المنطق الكامن الذي يشتغل به الخطاب؛ وأعني منطق التبدُّل للأشكال (الإيديولوجية) على السطح، والثبات للنظام (المعرفي) في العمق، هو ما جعل الخطاب قادراً على الإفلات من مصير الانكسار المحتوم الذي طال كل ما كان يتبدَّل ويتزاحم، على سطحه، من هذه الأشكال والتواليف الهشة.

بنية الخطاب العربي

وهكذا، فإنه وعلى رغم كل ما طال التعيُّنات المحققة للخطاب العربي الحديث على صعيد الممارسة الواقعية، من انكسارات وهزائم، ابتداءً من دولة الباشا (محمد علي)؛ التي

كانت بمثابة التعينُّ الأول للخطاب في واقع الممارسة، إلى كل الانكسارات الراهنة المتمددة على رقعة العالم العربي الواسعة؛ فإن بنية هذا الخطاب– ونظامه– قد بقيت راسخة، تستعصي على الانكسار والزوال. وفقط تبدَّلت فوقها أشكال من الإيديولوجيا، التي لا تجاوز كونها مجرد تعيُّنات جزئية جديدة، يترسخ عبرها النظام، ولا يتقوَّض.

وإذ يحيل ذلك إلى ضرورة التمييز فيما يتعلق بالخطاب– أيَّ خطاب– بين تبدلات السطح، وثبات النظام في العمق؛ فإن المثال، على ذلك، يأتي نموذجياً من الخطاب العربي الحديث؛ الذي تزاحمت على سطحه أشكال من الإيديولوجيات المتباينة، أو حتى المتنافرة، ولكن من دون أن يؤثر هذا التباين والتنافر على وحدة وثبات النظام المؤسس لحضورها. إذ الحق أن ما هَامَ– ولا يزال– على سطح هذا الخطاب من إيديولوجيات ليبرالية وماركسية وإصلاحية وقومية وغيرها، لا يحيل أبداً إلى تباينٍ، يتجاوز سطح الخطاب إلى نظامه الأعمق. بل إن الخطاب قد أنتجها جميعاً، على رغم تباينها، بحسب نظامه القائم على مقاربتها بمنطق النموذج الجاهز المكتمِل؛ والذي لا سبيل– مع اكتماله وجاهزيته– إلا إلى فرضه والتنزُّل به على واقع، ليس مطلوباً منه، لما يغلب عليه من التخلف والفوات، إلا أن ينصاع لما يبدو وكأنها مقادير السماء تتنزَّل عليه بالأمل والخلاص.

وبالطبع فإن هذه "النمْذجة" للإيديولوجيات المتبدلة على سطح الخطاب، انصياعاً لمنطق نظامه الباطن، قد آلت إلى انقلاب بنيوي في طبيعة هذه الإيديولوجيات؛ وبكيفية استحالت معها من "موضوعات" يشتغل عليها الوعي، استيعاباً وتجاوزاً، إلى "مُطلَقات"، لا تُقبل، بما هي كذلك، إلا أن تكون موضوعاً للقبول (والتكرار) أو الرفض (والإنكار). وهنا يلزم التنويه بأن الخطاب لم يعرف في إحالته لموضوعاته إلى مُطلَقات، إلا أن يختزلها فيما بدا له وكأنه جوهرها الأعمق؛ وبما يعنيه ذلك من تحويلها من ظواهر مركّبة، بل وحتى بالغة التعقيد، إلى نماذج بسيطة تخلو من أي تركيب، وذلك على نحو يسمح لها بأن تكون إطاراً لموقف شبه أخلاقي (حيث القبول أو الإنكار)، وليست موضوعاً لفعل معرفي (حيث التفاعل والحوار).

والحق أنه لن يكون غريباً أن تؤول هذه المقاربة الاختزالية، إلى أن يفقد كلٌّ من التراث والحداثة- اللذين يمثلان معاً الساحة الرئيسة لاشتغال الخطاب- طابعه التركيبي؛ الذي يعكس ثراء بنائه وغناه، لكي يستحيلا إلى مجرد تمائم ومعلقات، أو حتى طلسمات، تتبعثر على سطح الخطاب، ليُسبِّح البعض بفضلها، ويتعوَّذ آخرون من ضرها؛ ومن دون أن تكون موضوعاً لمعرفة حقة في الحالين.

وإذ الاختزال ضد التاريخ؛ وإلى حد أن أي مقاربة ذات طابع اختزالي، فإنها إنما تنبني، بالضرورة، على انتزاع موضوعها من سياقه التاريخي، فإن ذلك يحيل إلى أن الإفقار المعرفي والتاريخي للموضوع، هو جوهر ما تنتهي إليه تلك المقاربة التي تنبني على النمذجة؛ والتي تحدد- أو تكاد- النظام العميق للخطاب العربي الحديث.

وهنا يلزم التنويه إلى أن إهدار التاريخي لا يعني مجرد السكوت عنه وتغييبه فقط، لأن حديثاً عنه قد يحضر، ولكن كمجرد إطار خارجي يحضر فيه الموضوع، وليس كجزء من التركيب الباطني للموضوع ذاته. وهنا فإنه إذا كانت ثرثرة المشتغل بالتراث، بما يبدو وكأنه تاريخ خارجي لموضوعه[1]، لا تؤثر في لاتاريخية فهمه لموضوعه؛ وأعني من حيث يبقى هذا الموضوع خارج سياق القابلية للتجاوز، فإن ما يورده المشتغل بالحداثة من التاريخ؛ الذي هو أقرب إلى الوصف الخارجي لمسارها، لا يحيل البتة إلى وعيه بتاريخيتها، لأن تاريخيتها الحقة محايثة لها، وجزء من صميم بنيتها الكامنة؛ وعلى نحو يصبح معه تصورها كجوهر شبه ساكن، يحمل سمات ثابتة قد تكون سالبة أو موجبة، مرادفٌ للقول بلاتاريخيتها. وعلى رغم التماثل في إهدار التاريخية، فإنه يبقى أنه إذا كان إهدار المشتغل بالتراث لتاريخيته، إنما يقصد، في الأغلب، إلى التعالي به خارج سياق التجاوز، فإن إهدار المشتغل بالحداثة لتاريخيتها، قد يقصد، أحياناً، إلى إهدارها هي نفسها؛ وأعني من حيث تستحيل إلى جوهر سكوني يقف خارج التاريخ حاملاً لماهية ثابتة (سالبة أو حتى موجبة)، وعلى نحو تصبح فيه نقيضاً لأهم ما يميز ماهيتها التي لا تكاد تعرف إلا التجاوز.

(1) كثيراً ما يزخرف من يفكر بالتراث، سرده الحكائي للتراث بوقائع وتواريخ وأحداث، ولكن من دون أن يؤثر ذلك على لاتاريخية تصوره له، كحضورٍ خالد لا يقبل أي تجاوز.

وهكذا فإن إهدار التاريخية لا يرتبط فقط بالقصد إلى "التعالي" بموضوع ما كالتراث، وذلك عبر تصوره كياناً خالداً فوق صيرورة التجاوز، بل إنه قد ينطوي على السعي إلى "الانحطاط" بموضوعه أيضاً؛ وأعني عبر سلب الموضوع، من خلال هذا الإهدار- أهم ما يميز ذاته، وتحويله من "صيرورة" لا تكفُّ عن التطور والنماء؛ وعلى نحو يتعذر معه تثبيت المشهد على أي من العناصر المتحولة لتلك الصيرورة، إلى "جوهر" شبه ساكن يسهل معه الاختزال وتثبيت المشهد على أحد التحولات بوصفها حقيقته النهائية؛ وبكيفية يفقد معها هذا التحول حقيقة كونه مجرد لحظة في بناء تركيبي معقد.

وهكذا فإن ما سيجري من اختزال الحداثة وتثبيت المشهد على ما يُقال إنه جوهرها "النفيس" أو "الخسيس" إنما يرتبط، لا محالة، بإهدار تاريخيتها. وعلى رغم أن كلاً من التراث والحداثة كانا موضوعين لهذا التثبيت وإهدار التاريخية والاختزال إلى جوهر نفيس أو خسيس- بحسب موقع الرؤية- فإنه يمكن القول، على العموم، إنه فيما يرتبط بإهدار تاريخية التراث، بالسعي إلى بنائه كنموذج للتقريظ والثناء (وذلك ابتداءً من تماهيه مع الدينى- المقدس)، فإن الإهدار ذاته يحيل، فيما يتعلق بالحداثة، إلى مقاربتها كنموذج للتوبيخ والهجاء (وذلك ابتداءً من تماهيه، في المقابل، مع السياسي- المدنس).

تبادل مواقع الخطاب

على رغم إمكانية تبادل مواقع (التقريظ والتوبيخ) بين كل من الحداثة والتراث، فإنه يبقى أنهما ينبنيان كنموذجين جاهزين، يملك الواحد منهما قابلية أن يكون- كنموذج- موضوعاً للهجاء أو الثناء، وذلك بحسب موقع المشتغل على الواحد منهما ورؤيته. وبالطبع من دون أن يؤثر موقع ورؤية هذا الذي يشتغل عليهما، على نظام الخطاب وطريقة اشتغاله، بل إنه يبدو أنه يجري استيعابهما ضمن مجال هذا النظام؛ وإلى حد ما يبدو من إمكانية توظيفهما لخدمته.

وأخيراً، فإنه إذا كانت تبدلات مواقع ورؤى المشتغلين على ساحة الخطاب، هي انعكاس لتبدلات الإيديولوجيا على سطحه، فإنه إذا كانت تبدلات الإيديولوجيا على السطح، لا تؤثر على نظام الخطاب، بل كانت أداته في إطالة أمد بقائه، فإن تبدل مواقع ورؤى المشتغلين بتلك الإيديولوجيات على ساحة الخطاب، لا تؤثر، بدورها، على ذات النظام، بل لعلها، بما تخايل به من دورٍ للذات، تكمل لنظام الخطاب دورة تخفيّه وراء هذا الضرب من الحضور الزائف لكل من الذات والموضوع.

والحق أن زيف هذا الحضور وهشاشته، إنما يتأتى، ليس من عجزهما، فحسب، عن إنجاز خلخلة حقيقية لنظام الخطاب المهيمِن، على نحو يسمح بتجاوزه والانعتاق من أحبولته، بل - والأهم- من حضورهما كأداتين يستخدمهما الخطاب لترسيخ هيمنته.

وغنيٌّ عن البيان أن هذا النظام الكامن، والعابر للأحقاب والأجيال، هو ما يبرر إمكان قراءة أحد الأحفاد المتأخرين، بميراث الأب الرائد؛ الذي يبدو أن سلالته الممتدة لم تنتجْ إلى الآن ما يمكن أن تتجاوز به ميراثه الراسخ. وإذا جاز اعتبار هذه القراءة هي المثال الأكثر عينية على أن الخطاب الذي حدد تفكير آباء النهضة وروادها الأوائل، لم يزل هو المحدد لنظام وطرائق التفكير المتداولة حتى الآن؛ فإنه يلزم التنويه باستحالة أن يكون قصد هذه القراءة تأكيد ضرب من التطابق الكامل بين تلك النتاجات (التي وإن كانت لا تنتمي إلى زمان واحد، لأن كل واحد منها ينبثق في لحظة زمانية مغايرة لتلك التي يظهر فيها الآخر، فإنها تنتمي إلى "تاريخ" واحد، وذلك من حيث تنبني جميعاً بحسب ما ينتمي إلى تاريخ ثقافي واحد)[2] التي يشتغل من ورائها نظام الخطاب، وذلك ابتداءً من تبدل يطال- كما سبق القول- كلاً من موقع ورؤية "الذات" من جهة، ومضمون "الموضوع" ومحتواه من جهة أخرى؛ الأمر الذي يفرض- ولابد- تبايناً ملحوظاً بين تلك النتاجات، ولكن من دون أن يؤول هذا التباين إلى خلخلة وحدة النظام العميق الثاوي تحت سطحها.

(2) وذلك بمثل ما يمكن القول، إن عالم الإسلام يعيش مع الغرب في نفس اللحظة الزمانية الواحدة، ولكنهما لا يعيشان لحظة تاريخية واحدة، وذلك ابتداءً من أن الواحد منهما ينتمي إلى تاريخ ثقافي مغاير لذلك الذي ينتمي إليه الآخر.

وضمن هذا السياق الذي يبدو فيه أن الخلخلة والتبدل إنما يطالان الأدوات التي يشتغل بها الخطاب، ولكن نظامه الثاوي- الذي تشتغل بحسبه تلك الأدوات- يبقى قائماً، هو نفسه، بمعزل عن أي خلخلة أو انحسار، فإن هذه القراءة لا تقصد إلى مجرد الوعي بحدود التباين بين كل من رفاعة رافع الطهطاوي وعبدالوهاب المسيري، بل وتسعى إلى الكشف عن الكيفية التي يشتغل بها النظام الكامن للخطاب تحت سطح عملهما.

زاوية الرؤية في "تخليص الإبريز"

وإذا كان موقع رؤية الذات من جهة، ومحتوى الموضوع الذي تقاربه من جهة أخرى، هو ما يحدد طريقة اشتغال الخطاب، فإن سعياً للوعي بالكيفية التي يشتغل بها الخطاب عند كل من الطهطاوي والمسيري، يستلزم، أولاً، تحديد موقع الرؤية وموضوعها عند كل منهما. وإذ يعني موقع الرؤية، زاوية النظر، فإن نظرة على الزاوية التي أطل منها الطهطاوي على موضوعه الرئيس؛ والذي لم يكن إلا الغرب أو الحداثة، لا تؤشر إلا على ما يبدو وكأنه الإعجاب المفرط والصريح.

وهكذا يطفح "تخليص الإبريز" بما يشي بإعجاب الطهطاوي المفرط بتلك البلاد التي "يُقال لها عرائس الأقطار"، والتي "إذا نظرتَ بعين الحقيقة رأيت سائر العلوم والصنائع معروفة تامة لهؤلاء الإفرنج، ناقصة أو مجهولة عندنا بالكلية"، ومن هنا "أنني مدة إقامتي بهذه البلاد (كنتُ) في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه"، ثم ما يرتبه على ذلك من "احتياج البلاد الإسلامية إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه".

إن الطهطاوي الذي بدا مأخوذاً بتقدم الغرب وليبراليته، التي أدرك فيها "أسباب تعمير الممالك وراحة العباد"[3]، لم يكن ليدرك في الغرب إلا نموذجاً للتقريظ والثناء. ولعله

(3) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دراسة وتعليق محمود فهمي حجازي، (دار الفكر العربي)، القاهرة، بدون تاريخ، ص141، 147، 152، 229.

ليس ثمة ما هو أقوى في الدلالة على ذلك من أن الطهطاوي- غير قادر على الانفلات من آليات التفكير عبر التمييز، التي لابد أن تتوفر عليها أي ثقافة ذات طابع فقهي، كثقافته؛ والذي هو تمييز من طبيعة أخلاقية، لأنه يتكئ على التمييز الفقهي/ الأصل بين الحلال والحرام- قد أدرج قوله عن الغرب، وبدلالة لفظ "الإبريز" المُشار إليه في عنوان نصه، ضمن حدود القول عن "النفيس"؛ الذي لا يفارق كونه مجرد صفة ملازمة للإبريز.

بل إن ثمة عنواناً آخر للنص يستخدم فيه الطهطاوي، صراحة، لفظ النفيس، ومن دون أن يكون مستفاداً من دلالة لفظ آخر؛ وأعني "الديوان النفيس بإيوان باريس". وغنيٌّ عن البيان أن هذه "النفاسة" التي التصقت بالغرب، منذئذ، قد ارتفعت به- وكان ذلك لازماً- إلى مقام "النموذج"؛ غير القابل إلا للتأسِّي والاحتذاء.

وفيما يتعلق بمحتوى هذا الغرب/ النموذج؛ الذي هو موضوع- أو حتى نتاج- هذه الرؤية التقريظية المتفائلة، فإنه كان حاملاً لسمتي "العلمية" و"الليبرالية" بالذات. ولعل مما ينبغي التشديد عليه، هنا، أن الطابع الإجرائي والاستعمالي الأداتي لهاتين السمتين، كان هو المحدد، ليس لرؤية الطهطاوي وحده، بل ولرؤية العديد من معاصريه وورثته من بعده. ويتكشَّف هذا الطابع الإجرائي عن نوع من الوعي الامتثالي البسيط؛ الذي لا يكتفي، فحسب، بأن يدرك هذه "العلمية والليبرالية" منفصلة عن أساسها النظري والفلسفي المنتج لها، بل وينطوي على افتراض إمكان تغييب وتجاهل هذا الأساس كلياً[4]، وفي هذا التجاهل، أو حتى الجهل، تقوم الأزمة الحقة للخطاب العربي.

(4) ولعل ما يُشار إليه، بازدراء، بوصفه من قبيل "العلموية" و"الليبرالوية"، إنما يجد ما يؤسسه في هذا التغييب للقاعدة النظرية والفلسفية التي يقوم عليها بناء كل من العلم والليبرالية. ولا غرو فإن المبالغة في مجرد استهلاك الظواهر، مع غياب الوعي بالأساس الذي تنبني عليه، إنما يؤول إلى تحوّلها من ظواهر تنتج وتؤثر إلى مجرد مظاهر للزينة والتجمّل. وضمن سياق هذه الإضافة لـ"الواو" إلى المفهوم قبل "ياء النسبة"؛ والتي تضيف إليه دلالة ازدرائية قدْحية، فإن الحداثة ليست فقط، هي التي تستحيل إلى حداثوية، بل وحتى الإسلام يستحيل إلى إسلاموية؛ وأعني حين يتحول إلى مجرد مظهر خارجي للتجمّل، ويفقد الأساس الذي ترتبط به فاعليته الحقة في العالم.

المسيري و"الوجه الداروينى" للغرب

وفي المقابل، فإن الزاوية التي أطل منها المسيري إلى الغرب، كانت زاوية مغايرة، أو بالأحرى مناقضة، بالكلية. حيث لم يدرك المسيري من الغرب إلا ما بدا له أنه "وجهه الداروينى (الذي راح) يتكشَّف تدريجياً، حين أرسلت الحداثة الغربية لنا جيوشها الاستعمارية لتهلِك الأخضر واليابس، وتحوّل بلادنا إلى مادة استعمالية، ومصدر للمواد الخام، والعمالة الرخيصة، وسوق مفتوحة بشكل دائم للسلع الغربية. يبدو أن المفكرين الإصلاحيين الأوّل لم يربطوا بين الحداثة والإمبريالية الغربية، فقد ذهبوا إلى العواصم الغربية ولم يروا سوى النور والاستنارة، في الوقت الذي كانت المدافع الغربية تدك بلادنا دكاً، أما هؤلاء الذين بقوا في بلادهم في آسيا وأفريقيا، فقد رأوا ألسنة النيران المندلعة، وسمعوا قعقعة القنابل، وشموا البارود"[5].

ولعل هذا "الوجه الداروينى" يكاد يمثل "الجوهر الثابت" للغرب، عند المسيري؛ وبما يعنيه ذلك من أنه "غرب" آخر، لا يمتُّ بأدنى صلة لذلك (الغرب الزائف) الذي تعرَّف عليه أسلافه من مفكري النهضة، حين "كانت الظاهرة الغربية الحديثة تؤكد أنها حضارة إنسانية (هيومانية) جعلت من الإنسان مركز الكون، وكانت المجتمعات الغربية لا تزال متماسكة من الناحية الاجتماعية والأسرية، ولم يكن كثير من الظواهر السلبية التي نلاحظها بأنفسنا، ونقرأ عنها في صحفهم ومجلاتهم، والتي أصبحت نمطاً ثابتاً وظاهرة محددة قد تأصّلت، بل كانت مجرد حوادث متفرقة، لا ظواهر دالة، ومن ثمّ كان من السهل تهميشها. ومن هنا كان دعاة الإصلاح (من الليبراليين والماركسيين والإسلاميين) كلهم ينادون بضرورة اللحاق بالغرب (أي تبني منظومة الحداثة الغربية). ولم يكن هناك أي أصوات تعارض الحداثة أو تنتقدها، بل كان الجميع يسبِّح بحمدها، وقد كانوا مُحقين إلى حد كبير في هذا، فشكل الحداثة الذي أدركوه آنذاك كان أمراً يُثلج القلوب"[6].

---

(5) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (مكتبة الشروق الدولية) القاهرة، ط1، 2006، ص35.
(6) المصدر السابق، ص35.

وهكذا يقطع المسيري نفسه بأن تباينه مع آباء الحداثة العربية، وعلى رأسهم الطهطاوي، لا يتعلق البتة بنظام الخطاب في العمق، بقدر ما يتعلق بتبدُّل الإيديولوجيا (أو شكل الحداثة) على السطح؛ وهو التبدُّل الذي يتحدد بما بدا للمسيري وكأنه تحول يطال الغرب، أو النظرة إليه بالأحرى، من "الغرب الهيوماني الليبرالي" إلى "الغرب الداروينى الإمبريالى". وإذ يحيل ذلك إلى أن التباين لا يتحدد بما يتصل بنظام الخطاب، وإنما بما ينتمي إلى حقل التاريخ[7] - وبما يعنيه ذلك من استمرار التفكير بحسب قواعد وآليات ذات الخطاب (والتي هي الحاسمة في أي تحليل معرفي)- فإن ذلك يؤول إلى أن الجِدَّة التي ألصقها المسيري بخطابه، هي مما لا يمكن قبوله أبداً؛ وأعني حين يتعلق الأمر بنظام الخطاب، وليس بمجرد مضمونه ومحتواه.

إن نظام الخطاب لا يفعل مع المسيري، إلا أن يعيد إنتاج نفسه، متقنِّعاً وراء ما بدا وكأنه الوعي الجديد بحداثة الغرب؛ والذي يستحيل اعتباره علامة على جِدَّة الخطاب، لأنه يبقى وعياً بما يقع خارج الخطاب بوصفه أحد عناصره ومكوناته، وعلى نحو تكون فيه الجِدَّة مجرد إضافة من الخارج، وليست نتاج تطور أصيل يطال النظام الباطن. ولأنه لا معول، حين يتعلق الأمر بالانقلابات والانقطاعات الكبرى التي تؤشر على التجاوزات المعرفية الحقة، إلا على ما يخص هذا النظام الباطن، فإنه لا يمكن مقاربة الانقلاب في الوعي بالغرب وحداثته؛ الذي يبقى وعياً بما يقع خارج الخطاب ويشتغل على سطحه، باعتباره علامة على انقطاع في مسار الخطاب الممتد من الطهطاوي حتى الآن.

ومن هنا فإن تفكيكاً لعناصر خطاب الطهطاوي، وللنظام الذي تشتغل بحسبه هذه العناصر، ليكشف عن أن هذه العناصر نفسها لا تزال، هي والنظام الذي تشتغل بحسبه، تعمل تحت سطح خطاب المسيري، وذلك على رغم ما يفصل بين الرجلين من زمان متطاول.

---

(7) ولقد كان ذلك، بعينه، هو نفس ما بلغته قراءة ما اعتبره المسيري "خطابه الإسلامي الجديد"، بالتقابل مع "الخطاب الإسلامي الكلاسيكي أو القديم"، حيث بدا أن كل واحد من الخطابين لا يُعرف إلا أن ينبني عبر آلية التحدد بالغرب، وفقط يتبلور التباين بينهما من تباين مضمون الغرب الذي يتحدَّد به الواحد منهما؛ وهو التباين الذي حدد، بدوره، كيفية تحدّد أحدهما (وهو القديم) بالغرب إيجاباً، فيما تحدد الآخر (وهو الجديد) به سلباً. أنظر: علي مبروك: "الخطاب الإسلامي والغرب... من الحياد إلى التحدد"، ضمن كتاب: "في عالم عبدالوهاب المسيري.. حوار نقدي حضاري"، تحرير: أحمد عبدالحليم عطية، (دار الشروق)، القاهرة، ط1، 2004، ص132 - 143.

تفكيك العنوان وتحليل الخطاب

إذا كان تفكيك الخطاب كنظام هو دوماً غير مكتوب (حيث تكتفي الكتابة- على رغم أنها تكتسب دلالتها كاملة من حضوره الثاوي تحتها- بأن تشفَّ عنه فقط)، لابد أن يأخذ نقطة بدْئه من نص مكتوب، فإنه يبدو أن النصوص المؤسسة- ونص الطهطاوي، من غير شك، أحدها- قد تختزل دلالة، أو حتى أنظمة، الخطابات التي تشفُّ عنها في مجرد عناوينها. وهنا يُصار إلى أن الوحدات اللغوية المكونة لعنوان "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"- الذي اختاره الطهطاوي لما بات يُعرف بالنص المؤسِّس في الفكر العربي الحديث- لا تكتفي بأن تحدد العناصر المكونة لخطابه فقط، بل وتؤشر- بالفعل- على نظام وكيفية اشتغالها على نحو يكاد يكون كاملاً. فتحليل مكونات هذا العنوان، وما يتضمنه من ترتيب للعلاقة بين هذه المكونات، يكاد يكون- فيما سيظهر- تحليلاً للخطاب ذاته.

فإذ تشير "باريز" إلى أحد العناصر المركزية المكونة، ليس لخطاب الطهطاوي، بل للخطاب العربي الحديث بأسره؛ وأعني به الغرب أو الحداثة، فإنه يمكن الانتقال من دلالة لفظة "الإبريز"- التي تتضافر مع "باريز" في إنتاج موسيقى السجع؛ الذي حرص الطهطاوي على أن يوشي به عنوانه، كجزء من الوفاء لتقاليد كتابية موروثة- إلى الوعي بالعنصر الآخر، الذي يتضافر مع الحداثة في تشكيل العنصرين المكونين للخطاب؛ وأعني به "التراث".

فالحق أن ما تشير إليه لفظة الإبريز من معنى الحسن أو النفيس، إنما يحيل بالتضاد إلى معنى الرديء أو الخسيس؛ الذي يسعى الوعي إلى تخليص النفيس منه، وتمييزه عنه. وإذا كان أي تمييز يفترض بالضرورة معياراً يقوم عليه، فإن المعيار الكامن للتمييز- الذي يوحي به العنوان- بين "نفيس" أدركه الطهطاوي في "باريز" أو الحداثة، ولكنه أدركه مختلطاً مع ما بدا له فيها "خسيساً"، فراح يسعى إلى تخليصه منه، لم يكن إلا التراث.

ولعل ذلك ما راح يقطع به الطهطاوي، صراحة، حين مضى يقول: "ومن المعلوم أني لا أستحسن (من باريز) إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل السلام وأشرف التحية"[8]. وهكذا يحضر التراث من خلال دوره في تحديد ما يُعد- حسب الطهطاوي- "الإبريز" في الحداثة؛ والذي بدا وكأنه يستفيد كونه كذلك- أي إبريزاً- من عدم المخالفة لنص التراث؛ الذي يعرفه.

والملاحَظ أن هذا الحضور المُضمر للتراث، في العنوان، بدلالة لفظة "الإبريز"، سوف يتحول إلى حضور طاغ وكثيف في متن النص؛ وإلى حد ما بدا من أن الطهطاوي قد دشن ما يمكن اعتباره تفكيراً في الحداثة بالتراث[9]. وضمن سياق هذا الحضور، مُضمراً وصريحاً، للتراث، فإنه قد بدا أن ما يحدد "النفيس" في الحداثة، هو تجاوبها مع ما يتصوره الطهطاوي ثوابت التراث، وذلك في مقابل "الخسيس" فيها، الذي بدا أنه يتحدد بما يتصوره مخالفاً للتراث وغير متوافق معه.

والغريب أن الحداثة، بدورها، سوف تتموْضع، عند الطهطاوي وغيره، كمعيار للتمييز بين ما يمكن اعتباره "نفيساً" و"خسيساً" في التراث[10]؛ وبمعنى أن النفيس في التراث سوف يتبدى باعتباره ما يتوافق مع ما يجري تصوره على أنه جوهر الحداثة وروحها، وأما "الخسيس" الذي يلزم رفعه من التراث، فإنه ما لا يتوافق مع تلك الحداثة بالطبع[11]. لكنه يبقى أنه إذا كان حضور الحداثة قد ارتبط بهيمنتها وفاعليتها، وذلك في مقابل حضور التراث الذي استُدعي لخدمتها وتبرير الاشتغال بها، فإن ذلك قد تأدّى إلى جعل التراث

---

(8) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، (سبق ذكره)، ص 141.

(9) يُشار هنا إلى أن حضور التراث قد تجاوز كونه مجرد معيار يحدد نوع القيمة المضافة للحداثة، أو بعض عناصرها بالأحرى، إلى تحديد نوع الآلية المعرفية التي جرت من خلالها مقاربة الحداثة؛ والتي لم تكن إلا آلية التفكير بالنموذج/ الأصل التي تجد ما يؤسسها كاملاً في نظام التفكير الفقهي والأصولي على العموم.

(10) وهكذا فإن ما راح يستدعيه الطهطاوي على طول نصه، من أشعار وأفكار وأخبار مأثورة، بوصفه النفيس في التراث، لم يكن إلا ما يتجاوب مع قيم الحداثة من العلم والليبرالية.

(11) وهكذا فإنه إذا كانت الليبرالية مثلاً هي النفيس في الحداثة، فإن ذلك يعني أن تراثاً بعينه- هو الذي يتجاوب معها- سوف يكون هو النفيس الذي يلزم تنقيته وحفظه، وأما ما لا يتوافق معها من التراث، فإنه سيكون هو الخسيس الذي يلزم تبديده ونفيُه. وبالطبع فإن تصور الاشتراكية هي النفيس في الحداثة، سوف يعين نفيساً آخر في التراث، غير ذلك الذي يخص الليبرالية. وهكذا يؤول تبدل الإيديولوجيات القائمة خارج التراث، ليس إلى مجرد تفتيته وإهدار كليته، بل وإلى تضارب القيمة المضافة إليه.

هو الموضوع، دوماً، للتحدُّد بواسطتها، وليس العكس. وبالطبع فإن هذا التحدد للتراث من الخارج قد أحاله إلى ساحة للصراع والفوضى[12]؛ الأمر الذي ترتب عليه إهدار ما ينطوي عليه من القانون والمعنى.

وضمن ما يبدو وكأنه التحدد المزدوج للحداثة بالتراث، والتراث بالحداثة، فإنه يبدو وكأن ثمة ما يمايز بين هذين الضربين من التحدد؛ وأعني من حيث إنه إذا كانت الحداثة قد تحددت بالتراث على نحو باطني، وذلك لأن الأمر لم يقف عند حد تعيين التراث للنفيس والخسيس، فيها، من الخارج، بل وحدد باطنياً آلية مقاربتها والتفكير فيها، فإن التراث، في المقابل، قد تحدد بالحداثة تحدداً خارجياً محضاً، ومن هنا أصبح ساحة للصراع، وليس موضوعاً لفعل معرفي خلّاق؛ يسمح له بالتكشُّف عن ممكناته الباطنة.

وإذا كانت لفظتا "باريز" و"الإبريز" - في عنوان الطهطاوي- قد حددتا، ليس مجرد العنصرين المكوِّنين لخطابه، بل وحتى طبيعة العلاقة بينهما، فإن لفظتيْ "تخليص" و"تلخيص" في العنوان ذاته، إنما تتكفلان بالكشف عن نظام اشتغالهما فوق ساحة الخطاب. فإذ تحمل لفظة "التخليص" كل معاني "الفرز والانتقاء والفصل"، فإن هذه المعاني تكاد، على نحو كامل، تحدد آلية ونظام الخطاب العربي الحديث في الاشتغال. وفضلاً عن ذلك، فإنه يبقى أن اقتران فعل "التخليص" بالإبريز، في العنوان، لا يُحيل فقط إلى ما ينطوي عليه هذا الفعل من طابع تمييزي صريح، بل ويتجاوز إلى ما يبدو وكأنه الإعلاء والتسامي بما يكون موضوعاً لهذا التمييز.

والحق أن هذا الإعلاء يكاد يترتب على ما ينطوي عليه فعل التخليص، في جوفه، من طابع التمييز والمفاضَلة، لأنه إذا كان فعل التمييز يفترض التفرقة بين "ما يتميز" و"ما لا يتميز"، فإن ما يجري تمييزه يكتسب دوماً، وضع "الأعلى/ النفيس"، وذلك على حساب

(12) ولقد بلغ الأمر ما أشار إليه أحدهم على أنه "مذبحة التراث".

نقيضه "غير المتميِّز"، الذي لا يفارق وضع "الأدنى/ الخسيس". إن ذلك يعني أن ما يجري تخليصه أو تمييزه، بوصفه الأعلى والنفيس، إنما يكون موضوعاً لضرب من الإعلاء؛ وإلى حد الارتفاع به إلى مقام النموذج/ المثال. ومن هنا كون فعل "التخليص" يكاد يطوي في جوفه ما يبدو وكأنه الآلية الرئيسة المحددة لنظام الخطاب العربي الحديث؛ وأعني بها آلية "النمْذجة"، التي يبدو أن الخطاب يحيل عبرها ما يقاربه من وقائع وموضوعات، إلى نماذج ومُطلَقات.

وبالطبع فإن ما ينطوي عليه فعل التخليص من معاني "الفرز والانتقاء والفصل"، يكاد يكون مجرد أدوات الخطاب في بناء تلك "النماذج" التي يفكر بها. ولسوء الحظ، فإن تحليلاً لكافة تجليات الخطاب وتحققاته، يكاد يتكشَّف عن اشتغال هذه المعاني جميعاً في صميم بنائها؛ وإلى حد إمكان القطع بأن شيئاً في محيط الخطاب لم يفلت أبداً من واقع حضورها المهيمِن.

وهكذا فإنه إذا كان أحد لا يكاد يماري في أن الخطاب العربي الحديث قد أحال موضوعات مقاربته (حداثية أم تراثية؛ والتي يُستفاد تباينها من مجرد مصدرها فقط، وبما يعنيه ذلك من كونه مجرد ضرب من التباين الخارجي المحض) إلى نماذج ومُطلَقات، لا تقبل- بحسب طبيعتها كنماذج- إلا التكرار والفرض القسري على الواقع من خارجه، فإن أدواته في بناء هذه النماذج لا يمكن أن تكون إلا آليات الفرز والانتقاء والفصل عن السياق، التي تكاد، بمجرد اشتغالها، تحيل موضوعها إلى نموذج. فإذ لا تحضر الظاهرة- أي ظاهرة- كموضوع للمعرفة الحقة إلا عبر مقاربتها ضمن سياق تاريخي ومعرفي؛ هو الشارِط، بل والمنتِج، لها، فإن مقاربتها بحسب آليات الفرز والانتقاء والفصل عن السياق، إنما تُحدث انقلاباً في طبيعتها البنيوية، تستحيل بمقتضاها، من ظاهرة مشروطة (وقابلة- بسبب كونها كذلك- للفهم)، إلى نموذج مجاوز لتحديدات المعرفي والتاريخي (وغير قابل- بسبب هذه الحيثية- إلا للإنزال والفرض)، وذلك ليتسنى التأكيد على فاعليته المُطلَقة التي تبرر السعي لفرضه وتنزيله على واقع مغاير لذلك الذي أنتجه.

ولعل اختباراً تجريبياً يكشف عن أن ما يتبدل على سطح الخطاب العربي الحديث، على مدى القرنين، إلى الآن، من إيديولوجيات (ليبرالية وإصلاحية وماركسية وغيرها) قد انبنى بحسب تلك الآليات، ولا شيء سواها.

وإذ أبى الطهطاوي إلا أن يجمع، في عنوان نصه المؤسِّس، بين فعليّ "التخليص" و"التلخيص"، فإنه يلزم التنويه إلى أن جمعه بينهما يتجاوز ما ينتجه حضورهما من السجع، إلى حقيقة أن ما يحمله فعل التلخيص من معنى "الاختزال"، إنما يتكامل، بنيوياً، مع ما سبق كشفه من المعاني التي يطويها فعل "التخليص" في جوفه، في ترسيخ نظام الخطاب وبنيته.

ومن هنا فإن الأمر يتجاوز مجرد ارتباطهما الشكلي، إلى ضرب من الارتباط البنيوي بينهما في العمق. إذ أن ما يضمره فعل التخليص من معاني الفرز والانتقاء والفصل عن السياق، وبما تؤول إليه من "نَمْذجة" موضوعها، لا يمكن أن يتحقق أبداً إلا من خلال "اختزال" ذلك الموضوع؛ على نحو يجري فيه استبعاد وإزاحة، ليس فقط ما يراه الوعي مجرد عناصر ثانوية لا تؤثر في بناء النموذج، بل ولما يراه حائلاً دون كماله وتماميته.

ولعله يبدو، هكذا، أن كون بناء النموذج- أي نموذج- إنما يقتضي ضروباً من الاستبعاد والإزاحة، هو وحده ما يفسر ذلك الارتباط البنيوي بين التخليص والتلخيص؛ وإلى حد إمكان القول بأنه لا "نَمْذجة" (أو تخليص) من غير "اختزال" (أو تلخيص). وابتداءً من هذا الارتباط البنيوي بين النَمْذجة والاختزال، فإن هيمنة آلية التفكير بالنموذج على بناء الخطاب العربي بأسره، قد تأدَّت إلى اشتغال آلية التلخيص، ضمن ذات الخطاب، على نحو مهيمن[13].

(13) فإذا كانت الانتقائية هي أداة إنتاج "التلخيص"، فإن أحداً لا يماري في هيمنة تلك الانتقائية على مجمل بناء الخطاب العربي الحديث. وترتبط هذه الهيمنة، بضرب من الهيمنة الموازية لفعل القراءة بالسياسة أو الإيديولوجيا على عقل الخطاب؛ وأعني من حيث لا تعرف تلك القراءة إلا أن تحدد موضوعها، بحسب ما تفرضه لوازم الإيديولوجيا الموجِّهة لها.

وهنا يُشار إلى أن التلخيص لم يكن- ضمن سياق الخطاب- من قبيل الممارسة التي تفرضها طبيعة الموضوع، كاتساعه وتشعُّبه مثلاً؛ وبما يعنيه ذلك من أنه جزءٌ من عملية معرفية، بل إنه قد ارتبط دوماً بما يقع خارج الموضوع؛ وأعني بذلك القصد الكامن إلى نَمذجته، وبما يحيل إلى أنه إحدى آليات الإعلاء والإطلاق. فالحق أن كون بناء النموذج لا يتم في سياق عملية معرفية، يسع النموذج فيها الواقع ويتسع به في آن معاً، بل ضمن سياق "إطلاقي" يجري فيه عزله عن سياقه، توطئة لفرضه على سياق مغاير، إنما يؤول إلى ضرورة انبنائه على نحو اختزالي خالص.

وهكذا يكون عنوان النص المؤسِّس للطهطاوي قد حقق مجمل الثوابت التي ينبني عليها نظام خطابه؛ وهي الثوابث التي لا تزال تنتظم خطاب سلالته الممتدة حتى الآن، ومن دون أن يؤثر في هذا الانتظام العميق، ما قد يُشار إليه من تباين واختلاف، تقوم علامته في تزاحم وتنافر التيارات الفكرية التي عرفتها الممارسة العربية على مدى القرنين المنصرمين. فإذ لا يكاد ما يُشار إليه من الاختلاف والتباين، يجاوز حدود الممارسة إلى ما يرقد تحتها من نظام للخطاب، هو ما يقدر، وحده، على تفسيرها وتأطيرها بالمعقولية، فإن ذلك يعني أن هذا التباين نفسه، إنما يجد قانونه ومنطقه في نظام الخطاب ذاته؛ وإلى حد أنه يبقى، في حال غياب هذا النظام مستعصياً، ليس على مجرد التفسير، بل وحتى على الحضور؛ وذلك ابتداءً من أنه (أي هذا التباين) لا يجد ما يؤسسه في الواقع.

ولعل مثالاً على ذلك يأتي من أن التباين، في السياق العربي، بين الليبرالية والماركسية، إنما يجد ما يؤسسه في واقع مغاير لواقع السياق العربي الذي جرى استدعاؤهما للاشتغال فيه. ومن هنا كون تباينهما في السياق العربي، لا يجد تفسيره في واقع هذا السياق (الذي لا يمكن العثور داخله على ما يؤسِّس لظهورهما، ناهيك عن تباينهما)، وإنما في نظام الخطاب؛ الذي يحضران، بفضله، كمُطلَقين لا يعرفان، في تنزُّلِهما على الواقع، إلا التزاحمَ والتنافرَ.

وهكذا فإن نظام الخطاب يبتلع ذلك التباين، ويعمل من تحت سطحه بكفاءة، وبما يعنيه ذلك من كون التباين لا يزحزح أبداً وحدة الخطاب، بقدر ما يؤكدها. ولعل ذلك بالذات، هو ما يستوعب محاججة هذه القراءة بأن ما يقوم من التباين بين الطهطاوي والمسيري، لا يزحزِح وحدة خطابهما الثاوى، بقدر ما يؤكدها.

مواضع التماثل بين الخطابين

وبصرف النظر عن تباين موقع الرؤية الذي يقارب منه، كل منهما موضوعه، وبما يترتب على ذلك من تباين موضوع الرؤية بالطبع، فإنه يبقى أن العناصر المكوِّنة للخطاب هي نفسها عندهما معاً. وفضلاً عن أن ترتيبهما للعلاقة بين عنصريْ الخطاب يكاد أيضاً يكون هو نفسه، فإن النظام الذي يشتغل بحسبه الخطاب عندهما، يكاد يكون واحداً كذلك. فإذ أن الحداثة والتراث هما العنصران المكونان للخطاب عند المسيري، بمثل ما كان الأمر قبلاً مع الطهطاوي، فإن ما يحضر عند الطهطاوي من العلاقة التي يحدِّد فيها الواحد منهما الآخر، ويتحدَّد به في آن معاً، يكاد يكون هو المنطق الحاكم للعلاقة بينهما عند المسيري.

حقاً إن مركز الثقل في علاقة التحدُّد بين التراث والحداثة، ينتقل مع المسيري إلى التراث، بعد أن كانت الحداثة هي مركز الثقل مع سابقيه. لكن يبقى أن هذا التراث المحدِّد للحداثة عند المسيري، إنما يتحدَّد هو نفسه بالحداثة، وإن على نحو مُضمَر، أو حتى معكوس. إذ أن ما يمضي المسيري إلى تدشينه من "الخطاب الإسلامى الجديد"، إنما ينبني بحسب ما يبدو وكأنه التحدُّد بالحداثة، ولكن على نحو سلبي؛ وبمعنى أنه يضع نفسه في صورة النقيض للحداثة التي يعاينها، أو حتى يعاني منها. بل إن الأمر يتجاوز- مع المسيري- مجرد هذا التحدد السلبي للتراث بالحداثة إلى التحدد إيجاباً بتلك الحركة التي راحت، باسم الحداثة وتحت رايتها، توجه سهام النقد إلى ما تتصوره انحرافاً عن الحداثة[14].

(14) أنظر تفصيلاً في الدراسة السابق الإشارة إليها عن "الخطاب الإسلامي والغرب... من الحياد إلى التحدد"، ضمن كتاب: في عالم عبدالوهاب المسيري.. حوار نقدي حضاري"، (سبق ذكره)، ص132 - 143.

وعلى أي حال، فإنه يبقى أن تبدُّل موقع المقولة المحددة للأخرى (عند الطهطاوي والمسيري) إنما يجد تفسيره، ليس في انقلاب نظام الخطاب، بل في حقل التاريخ الذي يمكن التمييز في إطاره بين مفكري ثلاث حقب، راح يتبادل فيها كل من التراث والحداثة، موقع المقولة المحدِّدة للأخرى؛ وأعني بها الحقبة الإمبريالية وما قبلها وما بعدها.

وإذا أمكن القول، على العموم، إن الحداثة كانت هي المحدد للتراث معظم الحقبة الإمبريالية وما قبلها، فإن دور التراث كمحدِّد للحداثة قد راح يتعاظم عند العديد من مفكري ما بعد الإمبريالية. ولعل ذلك ما يجسده التباين بين الأستاذ الإمام محمد عبده؛ الذي حددت حداثة أوروبا تراثه، وإلى حد ما صرح- وهو مفكر الحقبة الإمبريالية الكبير- بأنه قد رأى فيها "إسلاماً من غير مسلمين"، وذلك فيما لا يرى فيها وريثه، ما بعد الإمبريالي؛ الذي راح تراثه يحدِّد الحداثة، إلا العدمية والانحطاط. وهكذا فإن الانقلاب يطال الحداثة، ويطال- بالتالي- موقع من يعاينها، وهو ما يفسر، وليس نظام الخطاب، هذا التبادل لموقع المقولة المحدِّدة بين التراث والحداثة.

وضمن سياق الانبناء بحسب ذات النظام، فإنه إذا كان الطهطاوي قد راح يحدد عمله بأنه "تخليص الإبريز" من شوائب الخسيس، في الحداثة، فإن المسيري راح، في المقابل، يركز القول في "الخسيس"، على حساب النفيس في الحداثة. ولعل ذلك يعني أنه فيما كان فعل "النمْذجة" يتحقق، عند الطهطاوي، تعالياً بالحداثة، فإنه يتحقق، عند المسيري، تدنياً بها؛ وبما يعنيه ذلك من أنه مجرد انتقال بالنموذج من كونه موضوعاً للتكرار، إلى كونه موضوعاً للإنكار.

لكنّ يبقى أن الحداثة، في الحالين، لا تفارق كونها مجرد نموذج يفرض نفسه على الوعي، وذلك لأنها لا تكون، في الحالين، موضوعاً لفعل معرفي؛ حيث إن التكرار والإنكار ليسا بفعلين معرفيين، بل هما فعلان امتثاليان بالأحرى. ولسوء الحظ، فإن الامتثال ليس فعلاً غير معرفي فحسب، بل إنه ضد روح المعرفة الحقة، التي تحاور موضوعها (فتوسِّعه ويتسع لها هو نفسه في مراوحة مستمرة لا يكف فيها الواحد منهما عن إغناء الآخر والاغتناء به في آن معاً)، ولا تمتثل أو تخضع له.

إن ذلك يعني أن تحول نموذج الحداثة من "تخليص الإبريز أو النفيس" إلى "تركيز القول في الخسيس"، لم يحلّ دون استمرار اشتغال آلية "النمْذجة"؛ وبما يترتب عليها من التفكير بالنموذج؛ الذي يمثل جوهر المأزق الراهن للخطاب العربي الحديث. فالحق أن مأزق هذا الخطاب لا يتأتّى من التراث أو الحداثة بما هما كذلك، بل من كيفية مقاربتهما بحسب نظامه الكامن؛ وأعني كنماذج جاهزة مكتملة يجري فرضها- قسراً- على الواقع.

وحيث إن الأمر، هكذا، يتعلق بنظام الخطاب وآلية اشتغاله، وليس أبداً بما يقاربه من موضوعات كالحداثة والتراث، فإن ذلك يعني أن المأزق يسكن الخطاب من داخله، ولا يأتيه أبداً من خارجه؛ وبما يؤول إلى أن الانفلات من هذا المأزق مشروط بكسر نظام الخطاب وآليات اشتغاله، والتفكير خارجها، وليس أبداً بإعادة إنتاجها.

ولسوء الحظ، فإن ما حدث، مع المسيري، من تحول في مضمون النموذج، لا يؤول فحسب إلى عدم كسر آلية التفكير بالنموذج، بل إن للمرء أن يجادل بأنها قد أصبحت، مع هذا التحول، أكثر رسوخاً؛ وأعني من حيث راحت تتخفى وراء ما بدا وكأنه قد جاء يُخلخِلها.

وحتى مع التجاوز عن التباين، فيما يتعلق بالتحول من النفيس إلى الخسيس، فإن التماثل، بين الطهطاوي والمسيري، يبدو لافتاً ودالاً، بخصوص المضمون الذي أعطاه كل منهما، لماهية النفيس والخسيس في الحداثة. وعلى رغم ما يبدو وكأنه سكوت الطهطاوي الكامل عن القول في "الخسيس" في الحداثة، وذلك في مقابل إلحاحه المتكرر، على مدى نصه، بأن ما يعنيه بالنفيس في الحداثة، ليس إلا ما فيها من "العلوم البرَّانية والفنون والصنائع"... أو- ما أسماه- "سائر الفنون العلمية التي يظهر أثرها بالتجارب (والتي يقرر أن) معرفة هؤلاء الحكماء الإفرنج بها ثابتة وإتقانها عندهم لا نزاع فيه"[15]، فإنه يمكن الإقرار بأن ما يسكت عنه الطهطاوي من "الخسيس" في الحداثة، إنما يشير، بدلالة التقابل مع البرَّاني والعملي، إلى ما يمكن اعتباره "علوماً جوَّانية وفنوناً نظرية".

وإذا جاز القول بأن هذا "الجواني والنظري"، يمثل الأساس الفلسفي والنظري للبراني والعملي، فإن ما تحفَّظ به الطهطاوي من أن للإفرنج "في العلوم الحكمية (الفلسفية) حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية"، إنما يحدد صراحة ما يمكن أن تطاله وصْمة "الخسيس" في الحداثة؛ وأعني أنه يكون- والحال كذلك- هو الأساس الفلسفي والنظري للحداثة، ولا شيء سواه. وإذا كان الطهطاوي قد أدرك أن الإفرنج "يقيمون على ذلك (القول الفلسفي للحداثة) أدلة يعسُر ردها (بالعقل)"، فإن ما يضفيه من "البدعية"[16]، على هذا القول (وبما يترتب على ذلك من وصمه بالضلالة)، إنما يرتبط- وبدلالة مفهوم البدْعة الذي كان يجري تداوله داخل المجال الديني فقط- ليس بمخالفته للعقل، بل لتراثه (الطهطاوي) الذي لا حضور لمفهوم البدعة، بحمولته المختزنة خارجه؛ وبما يعنيه ذلك من أن إنكاره لهذا الأساس الفلسفي الجوَّاني، إنما يكون لضرورة الدين، وليس العقل. ومن هنا ما يوجبه "على من أراد الخوض في لغة الفرنساوية المشتمِلة على شيء من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسُّنة، حتى لا يغترَّ بذلك، ولا يفترَ عن اعتقاده، وإلا ضاع يقينه"[17].

وهكذا يكون التراث هو المحدِّد، بدلالة المخالَفة، لما هو الخسيس في الحداثة، وذلك في مقابل تحديده للنفيس/ البراني، بدلالة عدم المخالفة. وإذا كان من الجائز للطهطاوي أن يمضي- والحال كذلك- إلى رفض هذا الأساس الجواني للحداثة بالكلية، فإنه لم يقف، بعدئذ، عند مجرد تصور إمكان فك المجلى البراني للحداثة عن ذلك الأساس الجواني[18]، بل وراح يتصور علاقتهما على قاعدة التضاد، الذي لا تتلاقى أطرافه أبداً؛ إلى حد تصورهما يتقابلان تقابل النور والظلمة.

---

(15) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، (سبق ذكره)، ص141، 296، وهي العلوم والفنون (البرَّانية العملية) التي أفرد لها الباب الثاني من المقدمة، مقرراً أنها "العلوم والفنون المطلوبة، والحِرف والصنائع المرغوبة".

(16) وذلك ابتداءً مما يقرره من "أن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع". أنظر: المصدر السابق، ص296.

(17) المصدر السابق، ص297.

ولعل توظيفه للنور والظلمة لا ينفصل عما يسكنهما من دلالة دينية مستقرة في تراثه؛ وهي الدلالة التي راح يستعيدها، صراحة، في توصيفه لباريس/ الحداثة بأن "شموس العلم فيها لا تغيب، وليل الكفر (فيها) ليس له صباح"[19]. وبالطبع فإنه فيما تنصرف دلالة "النور" إلى النفيس/ العلمي/ البراني، فإن دلالة "الظلمة" تنصرف، على العكس، إلى الخسيس/ الفلسفي/ الجواني. والحق أن أحداً من السلالة الممتدة، منذ الطهطاوي وحتى الآن، لن يفكر أبداً خارج هذا التصور الذي دشنه الرائد الكبير. بل إن بعضهم قد بلغ، بما دشنه الطهطاوي من إمكان فصل المجلى البراني (الذي اتفقوا على اعتباره أنفس، وأثمن، ما في الحداثة) عن أساسه الجواني (الذي اعتبروه أخس، وأسوأ، ما في الحداثة)، إلى حد أن رتب على ذلك إمكانية مبادلة الفائض الجواني النفيس عند المسلمين، أو الشرقيين عموماً، بالفائض البراني؛ الذي هو أنفس ما عند الغربيين؛ وبكيفية يتحقق معها الزواج السعيد بين الشرق والغرب[20].

وعلى رغم أن المسيري يتميز عن الطهطاوي، بتركيزه القول في (الجواني) الخسيس؛ وإلى الحد الذي يبدو معه أن هذا الخسيس يكاد يختزل كل قوله في الحداثة؛ التي تكاد، والحال كذلك، تنحلّ عنده، إلى أن تكون موضوعاً لخطاب انحطاطي تبخيسي، فإن هذا التركيز لا يعني عدم إقراره بما فيها من "نفيس"، يقوم عنده- كالحال عند سلفه الطهطاوي- في البراني؛ الذي يتميز عنده بكونه "يصلح لأن يكون عاماً عالمياً"، وذلك في مقابل الجواني، الذي تصوره يخص الغرب وحده.

وكالطهطاوي، فإن المسيري يتبنى إمكان "فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية، وعزل ما هو خاص غربي (أي الجواني بلغة الطهطاوي) عما يصلح لأن يكون عاماً عالمياً

(18) وإذ استقر هذا التقليد في قلب الخطاب منذ دشنه الطهطاوي، فإن استخدامه الأبرز يتحقق في الماركسية، التي جرى الترويج لها كمجرد إيديولوجيا معزولة تماماً عن قاعدتها الفلسفية.

(19) المصدر السابق، ص297.

(20) أنظر: أبو الحسن الندوي: حديث مع الغرب، (المختار الإسلامي)، القاهرة، بدون تاريخ، ص5 وما بعدها.

(الذي يعني به البراني)"[21]. وإذن فإنها ذات آليات "الفرز والعزل"، وبما يتبع ذلك- بالطبع- من الانتقاء؛ والتي يطويها جميعاً فعل "التخليص" الطهطاوي في جوفه، هي ما يشتغل بها المسيري بدوره.

وهكذا ينضاف "التخليص"، كآلية اشتغال، إلى "التلخيص" كآلية إنتاج للنمْذجة، للتأكيد على أن خطاب المسيري إنما ينبني بحسب ذات النظام الذي دشنه الطهطاوي.

ولو أن المسيري كان قد التفت إلى أن الجذر العميق للإخفاق العربي الراهن إنما يقوم في هيمنة هذا النظام بالذات، لكان قد سعى إلى زحزحته، بدلاً من إعادة إنتاجه. ولعل ما أعجز المسيري عن هذا الالتفات، هو ما يبدو من أنه قد استراح إلى تعليق فشل عالمه وإخفاقه، في رقبة الغرب؛ الذي هو مصدر كل ما طال الآخرين من المآسي والشرور. وإذن فإنها نفس الاستراتيجية "الاعتذارية" التي كان يفكر بحسبها أسلافه من حمَلة ما أسماه بالخطاب الإسلامي الكلاسيكي، ولكنها إذا كانت قد أخذت عند أحد هؤلاء الأسلاف، أعني محمد عبده، شكلاً "هجومياً" على "الذات"؛ التي انحرفت عن الأصل، فانحدرت إلى وهْدة التخلف الذي لا سبيل إلى البرِّء منه إلا عبر استعادتها لذلك الأصل النقي المُصفَّى، فإن هذه الاستراتيجية تأخذ عند خلَفه الراهن، نفس الشكل الهجومى، ولكن على "الآخر"؛ الذي هو مصدر الشر، وأصل الخطيئة والبؤس.

إن ذلك يعني أن الخطاب، هكذا، يكون قد أكمل دورته؛ وأعني من حيث أضاف "تبخيس الخسيس" إلى ما اقتصر عليه الطهطاوي من "تخليص الإبريز"، وأضاف "نقض الآخر" إلى ما اكتفى به محمد عبده من "نقد الذات". وعلى هذا النحو فإنه إذا كان للمسيري فضل الإسهام في إكمال دورة الخطاب؛ وعلى نحو يمكن معه إعلان نهايته، فإن ذلك يعني إمكان أن ينفتح الباب إلى خلخلة حقيقية للخطاب، وذلك بعد أن باتت قدرته على المناورة محدودة، أو بالأحرى معدُومة.

(21) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (سبق ذكره)، ص 89.

ببليوغرافيا

أهم الإصدارات العربية والأجنبية حول حزب التحرير

إعداد: هيئة التحرير

أولاً: إصدارات حزب التحرير

- حزب التحرير، مفاهيم حزب التحرير، ط2، من منشورات حزب التحرير- القدس، بيروت: مطابع الاستقلال، 1952.

- حزب التحرير، القانون الإداري لحزب التحرير الإسلامي، (القدس: 1953).

- حزب التحرير، نقطة الانطلاق لحزب التحرير، من منشورات حزب التحرير، القدس، 1373هـ/ 1954م.

- حزب التحرير، التحريك السياسي، من منشورات حزب التحرير، القدس، 1373هـ/ 1954م.

- حزب التحرير، دخول المجتمع، من منشورات حزب التحرير، القدس، 1377هـ/ 1958م.

- حزب التحرير، أجهزة دولة الخلافة (في الحكم والإدارة)، ط1، 1426هـ/ 2005م. أصدره وتبنّاه حزب التحرير وهو يُلغي ما خالفه.

ثانياً: مؤلفات بأقلام شخصيات من الحزب

- محمد محمد إسماعيل، الفكر الإسلامي، بيروت: مكتبة الوعي، 1985.

- عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، ط5، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

- عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام، بيروت: دار الصفوة، 2005.

- محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، عمان: مؤسسة الإسراء، 1991.

- محمود الخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي، بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 1984.

- محمود الخالدي، نقض النظام الديموقراطي، بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 1984.

- محمود الخالدي، الاقتصاد الرأسمالي في مرآة الإسلام، بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 1984.

- محمود الخالدي، مفهوم الاقتصاد في الإسلام، بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 1984.

- محمود الخالدي، اقتصادنا، مفاهيم إسلامية مستنيرة، عمان: عالم الكتب الحديث، 2006.

- محمود الخالدي، الإسلام وأصول الحكم، عمان: عالم الكتب الحديث، 2004.

- محمود الخالدي، الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية، 3 مجلدات، (دمشق: دار الفكر للنشر والتوزيع، 1984).

- محمود الخالدي، الشورى، بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 1984.

- سميح عاطف الزين، نظام الحكم... الاقتصاد الاجتماع، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، 1989.

- سميح عاطف الزين، لمن الحُكم؟ لله أم للإنسان؟ بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989.

- سميح عاطف الزين، الإسلام وثقافة الإنسان، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 2002.

- سميح عاطف الزين، عوامل ضعف المسلمين، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.

- سميح عاطف الزين، الثقافة والثقافة الإسلامية، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1992.

- سميح عاطف الزين، الإسلام وإيديولوجية الإنسان، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، 1989.

- سميح عاطف الزين، الإسلام نظام، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ نشر.

- سميح عاطف الزين، المسلمون... من هم؟ بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1986.

- سميح عاطف الزين، صفات الداعية وكيفية حمل الدعوة، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1985.

- سميح عاطف الزين، حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1985.

- أحمد الداعور، إحكام البينات، بيروت: مطابع الغندور، 1965.

- حافظ صالح، الديموقراطية وحكم الإسلام فيها، بيروت: دار النهضة الإسلامية، 1988.

- عبد القديم زلوم، نظام الحكم في الإسلام، توسيع وتنقيح لكتاب "نظام الحكم في الإسلام"، لمؤلفه تقي الدين النبهاني، ط6، طبعة معتمدة، 1422هـ/ 2002م.

- تقي الدين النبهاني، رسالة العرب: مذكرة قدمت للمؤتمر الثقافي للجامعة العربية المنعقد في الإسكندرية، 8 ذي القعدة 1369هـ الموافق 22 أغسطس/آب 1950م، الإسكندرية: مطبعة الإسكندرية، 1950.

- تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ط2، القدس: منشورات حزب التحرير، 1952.

- تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ط2، من منشورات حزب التحرير، (بيروت: دار الكشاف، تموز/ يوليو 1953).

- تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، ط5، (القدس: من منشورات حزب التحرير، 1952).

- تقي الدين النبهاني، النظام الاقتصادي في الإسلام، (القدس: منشورات حزب التحرير، 1953).

- تقي الدين النبهاني، النظام الاجتماعي في الإسلام، ط4، طبعة معتمدة، 1424هـ/ 2003م.

- تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، ط3، (القدس: منشورات حزب التحرير، 1953).

- تقي الدين النبهاني، الشخصية الإسلامية، ثلاثة أجزاء، ط2، (القدس: منشورات حزب التحرير، 1953).

- تقي الدين النبهاني، الخلافة، (الكويت، المطبعة العصرية، 1967).

ثالثاً: دراسات حول حزب التحرير

- صادق أمين، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، عمان: مطابع جمعية العمال، 1978.

- أحمد البغدادي، حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية، ط1، الكويت: دار قرطاس للنشر، 1994.

- جمال البنا، الدعوات الإسلامية المعاصرة ما لها وما عليها، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1978.

- غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، ط1 بيروت: 1389هـ/ 1969م.

- بيان نويهض الحوت، القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1981.

- حسين بن محمد بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، أطروحة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الكويت: دار الدعوة، 1984.

- عبد الرحمن دمشقية، حزب التحرير... مناقشة لأهم مبادئ الحزب، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

- أمنون كوهين، الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني 1949 - 1967، تعريب خالد حسن، القدس: مطبعة القادسية، 1988.

- عبد الله النفيسي (تحرير وتقديم)، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989.

- تقي الدين النبهاني، مدخل في الموسوعة الفلسطينية، طبعة 1984.

- فتحي يكن، الموسوعة الحركية، جزءان، ط1، عمان: دار البشير، 1403هـ/ 1983م.

- Baran, Zeyno, “Fighting the War of Ideas”, Foreign Affairs, November/ December, 2005.

- Cohen, Amnon, Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949 - 67 , (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983).

- Commins, David, “Taqi al-Din Nabhani and the Islamic Liberation Party”, The Muslim World, LXXXI, 1991.

- Fischbach, Michael R., Taqi al-Din al-Nabhani, in Encyclopedia of The Palestinians.
- al-Hasan, Sa'id, The Concept of the Rules of Public Order in the Political Thought of Hizb al-Tahrir, M.S. Thesis in Political Science, (Cairo: The American University in Cairo, 1989).
- Jadaane, Fahmi, "Nations of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings", in Ghassan Salame (ed.)، The Foundations of the Arab State, (Kent: Croom Helm, 1987).
- al-Nabhani, Taqi al-Din, The Islamic State, (London: 1998).
- Nakata, Hassan Ko, "Islamic Liberation Party and its Caliphal Revolution Theory", The World of Islam, Vol. 49, July 1997.
- Taji-Farouki, Suha, Fundamental Quest: Hizb Al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate, (London: Grey Seal Books, 1996), pp.256.
- Taji-Farouki, Suha, "Islamic State Theories and Contemporary Realities, in Abdelsalam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami (eds.), Islamic Fundamentalism, (Boulder, CO: 1996).
- Taqi al-Din al-Nabhani and Hizb ut-Tahrir, in Wikipedia.com.

رابعاً: مواقع إلكترونية على الشبكة الدولية

الموقع الرسمي لحزب التحرير، عربي/ إنجليزي:

http://www.hizbuttahrir.org

حزب التحرير - بريطانيا:

http://www.hizb.org.uk/hizb

موقع حزب التحرير بست لغات- عربي، تركي، روسي، إنجليزي، ألماني، أردو:

http://www.hizb-ut-tahrir.org

حزب التحرير – المكتب الإعلامي:

http://www.hizb-ut-tahrir.info/arabic/index.php/main/ default

إذاعة المكتب الإعلامي لحزب التحرير (البث الإذاعي):

http://www.hizb-ut-tahrir.info/arabic/index.php/media/media

الخلافة نت:

http://www.khilafah.net/

الخلافة كوم:

http://www.khilafah.com/

موقع "الوعي":

http://www.al-waie.org/

موسوعة ويكيبيديا دوت كوم:

http://en.wikipedia.org/wiki/Taqiuddin_al-Nabhani

http://en.wikipedia.org/wiki/Hizb_ut-Tahrir

موقع يتابع حركات الإسلام السياسي بأوروبا:

http://www.msnbc.msn.com/id/11989895/

خامساً: مجلات ونشرات حزب التحرير

- كفاحي، نشرة حزبية صدرت في الخمسينيات.
- الراية، جريدة صدرت في الخمسينيات.
- نشرة سؤال وجواب، نشرة حزبية تصدر منذ الستينيات.
- الدوسيه، ملفات حزبية صدرت في الخمسينيات، (ليست للتداول العام).
- قانون الانتخابات للجان الولايات، نشرة حزبية، نيسان/ أبريل 1960.
- الديموقراطية كفر ولا نرضي عن الإسلام بديلاً، نشرة حزبية، أيار/ مايو 1960.
- الشورى في الإسلام، نشرة حزبية، 14 آذار/ مارس 1961.
- الديموقراطية نظام كفر، نشرة حزبية، 25 حزيران/ يونيو 1965.

- خطوط عريضة، نشرة حزبية، 18 أيار/ مايو 1976.
- نص الإجابة على رسالة أحد الشباب، نشرة حزبية، 31 آذار/ مارس 1983.
- مجلة الوعي، تصدر من بيروت، صدر العدد الأول شوال 1407 هـ/ سبتمبر/ أيلول 1987م.
- مجلة الفجر، تصدر في لندن منذ أواخر الثمانينيات.
- Khalifornia Journal:

نشرة صدرت باللغة الإنجليزية عن أعضاء حزب التحرير بولاية كاليفورنيا، الولايات المتحدة الأمريكية، منذ 1996.

سادساً: أعمال ومواد حزبية غير منشورة

- الإعلام الإسلامي أو المعسكر العالمي الثالث.
- البيئة الإسلامية.
- الدولة وتنفيذ النظام الإسلامي.
- مبدؤك وكيف تطبقه.
- المسؤولية.
- القيام.
- الروح والمادة.
- الطاقة الإسلامية.
- طاقة العروبة.
- الثلة الواعية والفئة المختارة.