

البناء النظري للإسلام السياسي وسيكولوجيا العنف



يوسف هريمة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص

في ظلّ الحراك السياسي الذي يعرفه عالم اليوم، وتنامي ظاهرة الأصوليات الدينية، يظلّ سؤال المستقبل الإنساني هاجساً يحرك الضمير العالمي، إذا تبقى لهذه البشرية من ضمير. كما يعلن، في جانب من جوانبه، موت الإنسان، والأخلاق، والسياسة، بوصفها تدبيراً للشأن العام والمصلحة الإنسانية العليا وتنظيم الاجتماع البشري. لم يعد سؤال العنف حكراً على المجال السياسي، وتحديداً ممارسته المشروعة من طرف الدولة، كما أكد ذلك ماكس فيبر، من خلال ما أسماه العنف المشروع؛ بل تعدى الأمر هذا المجال، وتجاوزه إلى حدود ما هو سيكولوجي.

1- الأصولية: الخطر القادم

- في البدء كان العنف...

في ظلّ الجراك السياسي الذي يعرفه عالم اليوم، وتنامي ظاهرة الأصوليات الدينية، يظلّ سؤال المستقبل الإنساني هاجساً يحرك الضمير العالمي، إذا تبقى لهذه البشرية من ضمير. كما يعلن، في جانب من جوانبه، موت الإنسان، والأخلاق، والسياسة، بوصفها تدبيراً للشأن العام والمصلحة الإنسانية العليا وتنظيم الاجتماع البشري. لم يعد سؤال العنف حكرًا على المجال السياسي، وتحديدًا ممارسته المشروعة من طرف الدولة، كما أكد ذلك ماكس فيبر، من خلال ما أسماه العنف المشروع؛ بل تعدى الأمر هذا المجال، وتجاوزه إلى حدود ما هو سيكولوجي. فالعنف، قبل أن يكون ظاهرة اجتماعية تلتصق بالأفراد والجماعات والدول والحضارات والثقافات، هو ظاهرة نفسية «سيكولوجية» لها أبعاد مرتبطة بهذا الكائن الإنساني، ومركبات النقص أو العلو التي قد يشعر بها في فترات متباعدة من حياته.

إذا كان مجال الدولة هو المجال الذي يحتكر حق ممارسة العنف، فإنّ انطلاقة ما يسمّى الإسلام السياسي تنبع من هذا المنظور. فالإسلام السياسي هو مشروع للدولة الدينية كما يتصورها من يمارس العمل السياسي بخلفية دينية. ومن ثمّ العنف أحد المحدّدات الأساسية لشكل هذه الدولة التي تقيم شرع الله، وحدوده، ومنظوره للحياة العامة والخاصة. فإقامة الدولة الدينية تستلزم ممارسة العنف في حدوده القصوى من أجل دمج القواعد، أو عامّة الناس ضمن الدائرة الإيديولوجية الدينية لشكل الدولة المرغوب إنشاؤها. وكذلك من أجل الضبط بأشكاله المختلفة عبر ما سمّاه فوكو «المراقبة والعقاب». فدراسة هذا الأخير لممارسة الدولة للسلطة كانت دراسة تهدف، أساساً، إلى تفويض الأسس التي قامت عليها الدولة عند فلاسفة الحقّ الطبيعي¹، الذين رأوا أنّ تكوين أيّ نظام سياسي ناتج عن اتفاق مجموعة من الأفراد في صورة عقد اجتماعي. في حين أنّ السلطة لدى فوكو هي متمركزة في شبكة علاقات دقيقة جداً. كما أنّ هذا الفرد نفسه هو نتاج مؤسسات الدولة الانضباطية. هنا تكمن قوّة هذا الطرح الفلسفي، كما أشار إلى ذلك مطاع الصفدي في تقديمه لكتاب (المراقبة والعقاب)، حين قال إنّ: «ولادة المجتمع الانضباطي الشامل تحققت تلقائياً، عندما تغلغت شبكات التنظيم في كلّ مجال فردي ومؤسسي. وأصبح هاجس التنظيم يبرّر كلّ أساليب الإخضاع والإشراف والإصلاح والتوجيه... إذ يغدو كلّ فرد رقيباً على ذاته وغيره، حيسوباً لأتفه التصرفات، مقيماً إياها بما تستحقّ أو لا تستحقّ، تحت طائلة تطبيقات لا تنتهي من القيم والاعتبارات والعادات»².

1- لمن يرغب في الاطلاع على مزيد من نقد فوكو للنظرية الليبرالية للسلطة، يمكنه الاطلاع على ذلك في دراسة قام بها أشرف حسن منصور على موقع الحوار المتعدد بعنوان: «نقد فوكو للنظرية الليبرالية في السلطة»، على الرابط الآتي:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189070>

2- فوكو، ميشال، المراقبة والعقاب، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 37

ينهج الإسلام السياسي، في مقاربتة لشكل الدولة، مقارنة العنف والإخضاع، لكن بشكل مطلق، حين يبرر لإيديولوجيته العنيفة بمبررات مطلقة، ما يجعل العنف الممارس على الناس عنفاً مقدساً، وحروبه التوسعية جهاداً في سبيل الله وفتوحات إسلامية، والقتل والجريمة إرادة ورغبة إلهية في زعمهم. ولعل التاريخ يحبل بنماذج من هذا المسلسل الإجرامي للجنس البشري، الذي يعبر، كما أكد كولن ولسون، عن «أن الدافع الإجرامي ليس شذوذاً أو جنوحاً لفعل الشر أكثر من فعل الخير، بقدر ما هو مركب طفولي، وميل طفولي يدفع إلى الاستسهال والاختصار... ذكر فرويد في أعماله أن الطفل ممكن أن يدمر العالم لو أُتيحت له القوة الكافية لذلك. كان فرويد يعني بذلك أن الطفل ذاتي تماماً، مغلف بمشاعره الخاصة الذاتية، وبذلك لا يرى، ولا يتفهم أي وجهة نظر أخرى. والمجرم ليس إلا شخصاً بالغاً يحيا ويسلك في حياته سلوك الأطفال»³.

من هنا، ليس العنف خياراً لحظياً تستخدمه التيارات السياسية الدينية بمختلف تشكيلاتها لرفع ظلم، أو إقامة دولة، أو بحث عن مشروع، بمعنى أنه فقط وليد ظروف موضوعية، مع عدم التقليل من هذه المعطيات الموضوعية، التي قد ترفع منسوبية العنف إلى حدودها القصوى. ولكن العنف أيضاً بنية سيكولوجية تغذيها معطيات ثقافية، وهذا ما نريد أن نؤكد في مقاربتنا لموضوع الإسلام السياسي، وعلاقته بالعنف، بوصفه معطى إيديولوجياً تتبناه هذه الأطراف، وتستقطب على أساسه مجموعة من الناس، ويكاد لا يسلم مخالف سواء من داخل هذه البنية الفكرية الدينية لهذه الجماعات، أم من خارجها، من هذا الخطر المحدق بالإنسانية، والذي حوّل الإرهاب والعنف وتخويف الناس في حياتهم وأنفسهم وأموالهم والقيام بعمليات النهب والسرقعة، إلى هاجس مؤرق لمن يحمل في دواخله ذرة إنسان. وكل ذلك تحت غطاء شرعي مقدس، مدعوم بقوة السلاح والمال، ومشروط باتباع هذا الفكر، أو الموت في أبشع صورته.

- العنف الديني: الخطاب والممارسة:

ليس هذا تجنياً أو تهويلاً نهض من خلاله إلى عمليات استهلاك إعلامي، أو تزييف الوعي والحقيقة، بقدر ما هو واقع أسست له بنيات فكرية وثقافية ودينية، ناهيك عن ما هو نفسي سيكولوجي، يعبر عن ميل طفولي للإنسان نحو العدائية والعنف. لقد تبنى العديد من التيارات الدينية الإسلامية مسألة العنف في الدعوة أو التغيير، من أجل التعبير عن خياراتها الإيديولوجية. ولم يكن العنف فقط مقتصر على «الغير أو الآخر» المخالف دينياً أو عقدياً؛ بل تجاوزته إلى المخالف طائفيّاً أو مذهبيّاً، وفي بعض الأحيان، المختلف على مستوى بعض التقديرات، أو الاجتهادات السياسية المرتبطة بظروف معينة.

حين يبلغ العنف مداه نعي جيداً حجم التأثير الذي بثته هذه البنيات الفكرية الدينية في المتلقي، وحجم التأويلات المغرضة، التي تؤوّل النصّ الديني لخدمة مشروع إيديولوجيا سياسية معينة، بعناوين مختلفة.

3- ولسون، كولن، التاريخ الإجرامي للجنس البشري (1): سيكولوجية العنف، ترجمة رفعت السيد علي، جماعة حور الثقافية، ط1، 2001، ص 10

وهنا لا بدّ من الغوص في عمق الماضي للتحقق من الكيفية التي تهيأت بها القراءة الأصولية لكلّ من القرآن والسنة⁴. ولعلّ أوّل انحرافٍ معاصر في التفسير السياسي الديني غذى فكرة العنف، وروج لها على نطاقٍ واسعٍ، ما قام به أبو الأعلى المودودي من خلال كتاباته المختلفة، التي تركتُ صدًى كبيراً في بعض أوساط الإسلام السياسي، أو الحركات الإسلامية.

تبني المودودي موقفاً راديكالياً من جميع أنظمة الحكم، وأنماط التفكير والحياة، وجعل مدار التاريخ الإنساني يدور على الصراع بين ثنائية الإسلام والجاهلية. فالتجديد الديني، في نظر المودودي، هو: «تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية، وجلاء ديباجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام»⁵. وما يقصده من الجاهليّات غياب المنهج الإلهي في تدبير شؤون الحكم، وقضايا الناس، ولا تخرج هذه الجاهليّات عن ثلاث دوائر كبرى:

- **الجاهلية المحضة:** وهي نظرية تقول إنّ نظام هذا العالم كلّ حدثٌ مصادفة، فليس من ورائه حكمة تدبره، أو غاية مصطلحة تسيّر دقّته.

- **جاهلية الشرك:** وتقوم على تعدّد الآلهة بدل التوحيد.

- **جاهلية الرهبانية:** وترى في الوجود الإنساني دار عذاب وشقاء⁶.

كان المودودي ملهماً (كما سبقّت الإشارة إلى ذلك) لكثيرين من التيارات السياسية الدينية على وجه الخصوص. ولعلّ أكبر الداعمين لفكره سيّد قطب، الذي آمن أيضاً بجاهلية المجتمعات، والأنظمة السياسية التي لا تحتكم إلى شرع الله. وكان منظوره متساوفاً، إلى حدٍّ كبيرٍ، مع البنية الفكرية، التي انطلق منها المودودي في تفسيره للحاكمية؛ هذه الكلمة التي رسّخت جذورها في ذهنية المشتغلين في حقل الإسلام السياسي، وكان لها التأثير البالغ في ما نشهده الآن من مظاهر العنف، والقتل المقدّس، ناهيك عن إلغاء الدور الإنساني في مسألة التشريع، وتغييب نسبة الإنسان في فهم النصوص الدينية، حين يصير الفهم والتأويل والتفسير كلّها معطيات توازي النصّ الأصلي، في حين أنّ كل فهم هو عملية تفاعل مع النصّ الديني تحتمل الخطأ أو الصواب.

هنا منشأ الخطأ والخطر حين تتحوّل الحاكمية بمنظور البعض إلى: «الاعتقاد الجازم بأنّ الله وحده لا شريك له حقّ التشريع، ابتداءً واستقلالاً، وسلطة الأمر والنهي، وحقّ الطاعة، وليس لغيره أن يأمر

4- المؤدّب، عبد الوهاب، أو هام الإسلام السياسي، ترجمة محمد بنيس والمؤلف، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 2002، ص 13

5- المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، دار الفكر الحديث، لبنان، ط2، 1967، ص 166

6- المرجع نفسه، من ص 18 إلى ص 28

وينهى، أو أن يستحق الطاعة إلا بإذنه، جلّ وعز، مع قيام الدليل الشرعي القاطع على وجود هذا الإذن. فهو وحده الحكم، لا حكم غيره»⁷.

يظهر التعريف هنا لاغياً لأي فعل إنساني، أو دور يمكن أن يشكل مساحة هامشية يتحرك داخلها الإنسان. وهنا تصوير فكرة الحاكمية أو المشروع غطاءً إيديولوجياً لممارسة مشروع سياسي بأفق معين، آمن به وما زال من يشغل داخل حقل الإسلام السياسي بتلاوينه المختلفة. ولا نقصد هنا بالإيديولوجيا فقط جانبها الإيجابي؛ أي علم الأفكار كما حدّده دي تراسي، ولا أيضاً المنظومة الفكرية التي يتحرك داخلها الإنسان؛ بل نقصد تحديداً المعنى السلبي الذي يجعلها رديفاً لتزييف الواقع، أو تبريره، إلى الحد الذي يصير فيها «يوتوبيا» يعجز الإنسان عن تحقيقها في واقع الحال⁸.

لم يخرج الخطاب القطبي عن أداء وظيفته الإيديولوجية؛ لأنه لم يكن مجرد شعارات مفارقة للواقع، بقدر ما كان خطاباً مستجماً إلى حد كبير بين النظرية والممارسة (البراكسيس بتعبير غرامشي)؛ فالخطاب الإيديولوجي القطبي تحرك في ثلاثة مناح: «تقوم الأولى في الدين، والأخرى في التاريخ، والأخيرة في التنظيم السياسي، وهي كيفيات تتفق مع ما تورده ماري ماتوسيان (M. Matossian) من أن الاختيار الإيديولوجي في العالم الثالث تحكمه وتحدده ثلاثة توجهات: العلاقة بالتراث، والعلاقة بالعالم الغربي، والعلاقة بالجماهير»⁹.

لتفكيك هذه العناصر في الخطاب الإيديولوجي القطبي، نرى أن علاقته بالتراث اختزلها في اختياره الحاسم للمتغير الديني، وتعامل معه بطابع أحادي يرفض الاختيار بين الثنائية (bipolarisation) (الدين/ الحضارة المعاصرة)¹⁰. فلقد تمّ تجهيل هذه الحضارة؛ أي ردها إلى أصول ما قبل الإسلام، كما فعل سلفه المودودي، وتمّت الإشارة إليه في ما سبق. ومن ناحية العلاقة بالتاريخ، اعتمدت الإيديولوجيا القطبية على مشروع كوزمولوجي أساسه استعادة الماضي الإسلامي في نقائه الأول، من منطلق رؤية طوباوية¹¹. ومن ناحية العلاقة مع الجماهير هي تفتقر إلى القنوات الحقيقية للتفاعل مع الجماهير، حتى وإن جسدت آمالهم في غيبة وعيهم بذلك¹².

7- المسعري، محمد بن عبد الله، الحاكمية وسيادة الشرع، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ط1، 2002، ص 42

وانظر أيضاً: جعفر، هشام أحمد عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995، ص 83 وما بعدها.

8- يرى بخلر أن للإيديولوجيا خمس وظائف: 1- وظيفة التجمع (ralliement). 2- التبرير (Justification). 3- الإخفاء. 4- التعيين (désignation). 5- تجويز الإدراك (autoriser la perception). انظر: دفاثر فلسفية: نصوص مختارة، الإيديولوجيا، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ص 52

9- دياب، محمد حافظ، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، دار العالم الثالث، ص 118

10- المرجع نفسه، ص 118

11- المرجع نفسه، ص 119

12- المرجع نفسه، ص 120

كل هذه الرؤى والنظريات السياسية البحتة، في كيفية التعامل مع شكل الدولة والحكم، أفرزت لنا تيارات سياسية بلبوس ديني، تريد إقامة مملكة الله في الأرض، ولو على أنقاض الجثث والقتلى والطبيعة. فالدولة في منظورهم تجسيداً لروح الله كما وصفها هيغل، والإنسان فيها مجرد رقم مهجور، لا مكان له فيها إلا في حدود الانقياد والطاعة العمياء، والاستسلام للمشروعية كما يحددها الكهنوت الديني.

- شذرات من تاريخ دموي:

ما يؤكد هذا الاستعمال المفرط للعنف بأبشع صوره هو ما أكدّه وطرحه علي عشاوي في مذكراته عن التاريخ السري للإخوان المسلمين مثلاً، حيث يروي مجموعة من الأحداث تبين بوضوح استعمال العنف داخل تيار الإخوان، حيث يقول: «إنهم يستبيحون الآخرين. كل من ليس في الإخوان حلالاً لهم دمه وماله، ولهذا قاموا باغتيال المهندس سيد فايز حين خرج عن النظام التابع لعبد الرحمن السندي...»¹³.

أما عن الحركة الوهابية، التي ينحدر منها كل هذا العنف السياسي، فكانت المرتع الخصب لكل أشكال التطرف والتشدد الديني، والإرهاب السياسي والفكري؛ لأن كل ما أنتجته هذه الحركة في امتداداتها لم يخرج عن القتل والنهب السياسي والديني¹⁴. مع أن الكثيرين يحاولون إدراجها في سياق الحركات الإصلاحية الدينية، وهي لا تعرف من الإصلاح إلا المقولة المشهورة التي نتج عنها التحالف بين محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود «الدم والهدم والهدم».

بدأت الدولة السعودية الأولى (1745/1818م) بالتحالف الشهير (كما أشرنا سابقاً) بين محمد بن سعود ومحمد بن عبد الوهاب. ولم تكن هذه الانطلاقة إلا واحدة من التاريخ الدموي لهذه العقيدة السياسية في نشأتها، والدينية في امتداداتها. أما الدولة السعودية الثانية (1821/1889م) فقامت على أنقاض الدولة الأولى؛ إذ ظن الكثيرون أن القضاء على الدولة السعودية الأولى عسكرياً سيُريحهم من هذا المدّ، لكن «مواجهة الدولة الإيديولوجية لا يتم بمجرد القضاء عليها عسكرياً؛ إذ لا بدّ من مواجهتها فكرياً من داخل الدين نفسه، وهذا ما لم يفعله محمد باشا والدولة العثمانية»¹⁵. عمّرت الدولة السعودية الثانية إلى أن تمّ القضاء عليها بسبب تصارع أمراء آل سعود، فما لبث أن ظلّ الوضع على ذلك الحال إلى أن تمّ تأسيس الدولة السعودية الثالثة من طرف عبد العزيز بن عبد الرحمن بن فيصل بن آل سعود بمساعدة إخوان نجد المتطرفين، الذين اختزل فكرهم المتطرف في ثلاثة عناصر أساسية: كراهية الآخر، تكفيره، استحلال دمه وماله. وهذه هي جذور الإرهاب في فكر إخوان نجد.

13- انظر: عشاوي، علي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ص 15

14- يرى خالد الدخيل أن هناك تضخيماً في الجانب الديني لظهور الدعوة الوهابية، وإغفال الجانب الاجتماعي والسياسي بهدف تأكيد جذرها الديني الذي يُقال إنها انبثقت منه. انظر: الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 86

15- منصور، أحمد صبحي، جذور الإرهاب في العقيدة الوهابية، إشراف السيد والي الزامل، دار الميزان، بيروت، ط1، 2008، ص 42

إنّ هذا التّراث الفكري والعقدي والمذهبي هو ما تبنّته جماعة الإخوان المسلمين في مصر، حيث إنّ إنكار فكرة من أفكار الجماعة، أو شعار من شعاراتها، جزاؤه القتل دون استتابة. فنفي الآخر غير الإخواني وغير الوهابي يأتي ضمناً في تسميتهم الإخوان المسلمين، وحتى في عملهم السياسي، فهم معروفون بالتآمر على الخصم والحليف معاً¹⁶، كما فعلوا مع السعودية نفسها يوم أوت قيادتهم إثر أحداث (1954) في مصر.

- الحُكم بين السُّلطة والحكمة:

يذكر عبد الوهاب المؤدّب أنّ المودودي هو الوحيد الذي فسّر كلمة «حُكم» بمعنى السُّلطان؛ لينقل بهذا التحريف التفسيري مجمل الحقل السياسي إلى الحيز الإلهي، ليخوض الحرب على جميع الأنظمة السياسية انطلاقاً من هذا التسويغ القرآني¹⁷. وكأنّ حُكم الله هو تلك القواعد المرتبطة بزمانها ومكانها، والخاضعة لثقافة العصر الناشئة فيه، مع العلم أنّ حُكم الله أكبر، وأوسع من أن ينحصر في العقل الفقهي اللّغوي، بجزئيات متأثرة بحمولة ثقافية معينة: (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُؤَفَّقُونَ)¹⁸. فحُكم الله يرتبط بدراسة الواقع دراسة متأنية وخاضعة لمعايير ومقاييس معينة تجعل مركزيتها العلم بمكونات هذا الواقع ومحركاته الأساسية، ويتجاوز منطق الجاهلية والجهل، في الابتعاد عن سبيل العلم الحقيقي، المرتكن إلى دراسات صلبة نابعة من معرفة دقيقة، وغير منحصرة في ثقافة المنع والإباحة الفقهية؛ إذ الحُكم تحكيمٌ وحكمة، وليس ضرباً من العبث الفكري المنبثق عن ثقافة مستوعبة للصوت الإنساني والعلمي بتصنيفات معينة.

يطرح الفكر الديني العديد من التساؤلات المعرفية والإشكاليات المنهجية في تأصيلاته وقواعده المنشأة من عقل إنساني، مشبّعاً بكلّ المكونات التي تحملها الثقافة، وما زال يخضع لمجموعة من الاعتبارات الثقافية والترسّبات التاريخية، على الرّغم من هذا التطوّر البشري الهائل في المعرفة والصناعة والفكر، وظهور مدارس نقدية عالمية في المجال الديني استفادت من الطفرة التي أحدثها التّواصل التكنولوجي، وتقدّم المعارف الإيستمولوجية في دراسة العلوم وتطوّراتها عبر التاريخ.

فعلى الرّغم من هذه المسيرة الهائلة في التقدّم الإنساني بمختلف مستوياته، ما زال هذا العقل الفقهي اللّغوي المرتبط بزمان ومكان معينين، وظروف نشأة، وأحداث محدّدة، يسيطر على الساحة الدينية برمتها، نتيجة تواطؤ مكشوف، في الكثير من الأحيان، بين ما هو سياسي وديني من جهة، ومن خلال منظومة

16- انظر مثلاً كتاب جرائم عصابة الإخوان، إعداد لجنة الكتب القومية.

17- أو هام الإسلام السياسي، ص 124

18- سورة المائدة، 50

متكاملة من الروايات الثقافية رسّخت قدمها في العقل المتدين، ولم تسمح له بأن يتجاوزها ولو جاوزها الزمان والمكان.

إنّ عمق العقلية الفقهية المرتبطة بما سمّيته ثقافة الرواية كانت وما زالت تلعب لعبة القمع أولاً، من خلال روايات تأسيسية تسمح لها بضبط المخالف الفكري، وقمعه بسوط الدين، لتفصح المجال أمامها لإحكام سيطرتها على هذا العقل بمنطق فرعوني، لا يرى إلا بمنظاره وفق شروطه ومذكراته المسبقة. وثانياً عبر منظومة شروط وقواعد وأصول أنشأها العقل الديني بضغط إكراهات تاريخية وسياسية واجتماعية، وأحاطوها بسياج من الرّهبة سمّوه: «الأصول أو العلوم الإسلامية والشرعية». فأياً وجد هذا الوصف منسوباً إلى منظور معين، فذلك هو سوط الدين الذي سيجلد به كلّ متجرئ على الحمى، ومقتحم لبساط هذا المجال، دون أن تتوافر فيه ما يسمّيه العقل الفقهي اللّغوي «الشروط»؛ أي الانضباط داخل خانة معينة، والتّسليم بما قاله الأوائل والكبراء والسّادة. فعُقم هذه الإشكالية لا يمكن تصوّره إلا في ظلّ واقع من التطرّف الديني يُقتل فيه الإنسان من أجل قناعاته، أو يضطهد فيه باسم الدين والقواعد والآباء. أمّا العلم بمفهومه الشّامل وثورة المعرفة فلا مقام لهما داخل هذا النّسق المغلق، إلا إذا وافقا الشيخ والفقيه والعلامة.

في ظلّ هذا السّياق المشبع بالإشكاليات والقضايا الشّائكة، تأتي مفاهيم من حجم ما سنندارسه اليوم لتلقي بظلالها على الواقع الديني بكلّ تفريعاته وتشعباته. هذه المفاهيم وغيرها من المنظومة الدّينية المعاصرة لم تستجب للتحوّلات المعرفية والتكنولوجية الهائلة، التي عرفها الحقل الديني في الغرب بمختلف مستوياته، فكانت النّتيجة التخلّف على العديد من المستويات الفكرية والثقافية والاجتماعية والنفسية والإنسانية بشكل عامّ، ويبقى السّؤال مطروحاً على الكثير منها، والواقع الديني لم ينتج إلا صراعات وأحقاد واحتقانات مذهبية وطائفية وعرقية، لم تستفد منها التجربة الإنسانية إلا دماراً وخراباً.

ينتمي الإسلام السياسي إلى حقل مطلق وشموليّ. والمقصود هنا بالشمولية ذلك الفكر الذي ينتمي إلى الإنسان في نشأته وتطوّره، ويستوعب كلّ معطيات الحياة تحت مسمّى الدين والرؤية الوحيدة. فلو نظرنا إلى واقع التدين الإسلامي بشتّى فصوله ومشاهده لوجدناه ينحو هذا المنحى الخطير في التركيبة الإنسانية؛ إذ إنّ كلّ الحياة بمختلف تراكيبها الاجتماعية والسياسية والثقافية ما زالت توطّر تأطيراً دينياً أو شرعياً كما يقال له، ويتبوأ الفقيه أو العالم الشرعي، في مقابل غير الشرعي داخل هذا النّسق المرتبة الكبرى، واليد الطولى في تحديد هذا المسار. انطلق هذا الفكر من قواعد تأسيسية، وبُنِي مرجعية ساهمت الرواية بجزء كبير فيها، وساهم النّثاقف اليهودي المسيحي في الشّق الآخر منه، ولعلّ مقولات من حجم «لن يصلح حال الأمة إلا بما صلح به الأوائل»، و«الدين شريعة وحياة»، والروايات المنحصرة زماناً ومكاناً في خيرية القرون الثلاثة، وفي ثقافة حدّثنا وأخبرنا، تؤكد لنا باللمس حجم خطورة هذه البنية الذهنية.

ينبتق هذا المعطى المهم في بنية العلوم الشرعية من الإحساس بمجاوزة الفكر الديني لشروط إنتاجه. كما أنه ينهل من الإحساس بدونية المعرفة الأخرى المغايرة لبنيته وتصوّراته. ولعلّ الناظر في تاريخ الفكر الديني يبصر هذه الحقيقة، حينما صار استخدام العقل محرماً في النظر إلى بعض الأمور العقديّة. وانقسمت المدارس إلى أهل الأثر وأهل الرأي أو العقل، حيث أصبح الاتجاه الأوّل محموداً والاتجاه الثاني مذموماً. كما حوّرت المعتزلة وكلّ من دعا إلى أولوية العقل على النصّ، وحوربت الفلسفة، ووُصِف أهلها بالتهافت على حدّ تعبير الإمام الغزالي.

كلّ هذه المعطيات والمؤشرات توحى بأنّ النصّ التأسيسي المتجلى في القرآن صار هامشياً، وحلّ مكانه المنتج الثقافي بوصفه تعبيراً وتجلياً من تجليات التفاعل الإنساني مع الظاهرة الدينية. فحين نستجمع كلّ هذه العناصر تتكوّن لدينا رؤية مفادها أنّ التفاعل مع النصّ التأسيسي ولّد نصوصاً موازية. وبما أنّ هذا التفاعل انطلق من قاعدة مقدّسة، صارت التفسيرات والشروح والتأويلات والاجتهادات توازي النصّ المؤسّس في امتلاكه الحقيقة المطلقة. ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أنّ هناك فاصلاً بين النصّ والقراءة، ومن ثمّ صعوبة امتلاك الحقيقة المطلقة. ليس هذا طعناً في جانب المؤلّ أو المفسّر، أو المتعاطي والمتفاعل مع النصّ الديني بشكل عام. ولكنّ السبب الرئيس هو ما أشار إليه علي حرب حينما قال: «لا تطابق ممكن في الأصل بين القارئ والمقروء؛ إذ النصّ يحتمل بذاته أكثر من قراءة. وأنّه لا قراءة منزّهة مجردة؛ إذ كلّ قراءة في نصّ ما هي حرفٌ لألفاظه وإزاحة لمعانيه»¹⁹.

2- البناء النظري للإسلام السياسي: قراءة نقدية

يركّز الإسلام السياسي في مشروعه على مجموعة من المداخل يعبّدها الباب الشرعي نحو الدولة الدينية. هذه المداخل تحدّث عنها أحمد القبانجي في كتابه (الإسلام المدني)، وأجملها في ما يأتي:

- الإنسان بوصفه خليفة:

يتمسك دعاة الإسلام السياسي بقضيّة الخلافة بوصفها شكلاً من أشكال الدولة العادلة، التي يدير مفاصلها إنسان «خليفة» عن الله في هذه الأرض، يقيم شرعه، ويطبق حدوده، وينشر دينه بين الناس، بما تقتضيه هذه الخلافة من مواصفات النيابة عن الله في الأرض: «فالإنسان وفق هذه الرؤية مأمور بسلوك طريق الحق والخير، الذي يرسمه له الشرع المقدّس، والحكومة بدورها مأمورة بتنفيذ ما ورد في الشريعة المقدّسة

19- حرب، علي، النص والحقيقة II. نقد الحقيقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993، ص 6

من أحكام وقوانين تكفل للإنسان والمجتمع سعادة الدارين، وتضمن له مسيرته في خط العدل والحق والتقدم المادي والمعنوي»²⁰.

إن هذه الرؤية السابقة، التي تحدت عنها أحمد القبانجي في كتابه السابق، لم تكن تهويلاً، أو استسهالاً لموضوع شغل التفكير السياسي الشرعي؛ فالخلافة، حسب هذه المعطيات، تتجاوز البشري إلى ما هو إلهي، حين يصير الخليفة ناطقاً باسم الله، ومجسداً للإله في ممارساته السياسية. وهي الفكرة نفسها التي أشار إليها مارسيل غوشيه حينما أشار إلى أن الملك -وهو يتحدث بطبيعة الحال عن تاريخ فرنسا- «هو حشد من الذين ذو وجه سياسي... فالسلطة كانت منزلة من عند الآخر، كانت تهبط من فوق، وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر. وأعادتها الثورات الحديثة إلى الأرض (الثورة الإنجليزية، وبعدها الثورة الأمريكية، ثم الثورة الفرنسية)، ووضعتها على مستوى الإنسان»²¹.

لم تكن إشارة غوشيه سابقاً بعيدة عن ما نرمي إليه، بخلاف ما يمكن أن يطرحه اختلاف التسميات من إشكالات يبدو للبعض أنها قياسات مع وجود الفارق. فالملك في القرون الوسطى كان حاكماً مطلقاً، يستمد مشروعيته من تجسيده للإرادة الإلهية. والثورة الفرنسية نفسها كان من بين أسبابها هذه الملكية المطلقة. فلقد أكد غوستاف لوبون أن المؤثرات النفسية للثورة الفرنسية تشعبت من عناصر نفسية واجتماعية ودينية تابع كل واحد منها لمنطق خاص. فعندما تغلغت الثورة الفرنسية اضمحل عمل العقل، وحل مكانه الوجدان والعاطفة. وربما كان العامل الديني من أهم تلك المؤثرات، فلا يمكن إدراك الثورة الفرنسية إلا إذا عدنا تكوينها مثل تكوين الثورات الدينية كثورة الإصلاح الديني مثلاً. لم تكن الثورة الفرنسية بمعزل عن الظلم، على الرغم من رفعها مبادئ وقيماً إنسانية. فشأنها شأن كل الثورات خاصة الدينية. فكل انتصار لثورة يعني عدم تسامح مع المخالف، كما تشهد على ذلك فصول التاريخ من نوع محكمة التفتيش والحروب الدينية، ومذبحة سان بارتلمي، وإلغاء مرسوم ناننت، واضطهاد البروتستانت في جنوب فرنسا، واضطهاد أنصار جانسينيوس، فهذه أمور صدرت كلها عن منبع نفسي واحد²².

ما يدفعنا إلى تأكيد التشابه بين الخلافة الإسلامية وبين الملكية، كما تحدت عنها لوبون وغوشيه، وهي السلطة التي كانت حاكمة في فرنسا إبان العصور الوسطى، ما أورده المودودي في تعريفه للخلافة حين قال: «الخلافة الراشدة التي ذكرنا خصائصها المميزة، ومبادئها الأساسية، لم تكن في الحقيقة حكومة سياسية،

20- القبانجي، أحمد، الإسلام المدني، ثقافة إسلامية معاصرة (7)، ص 18، ملف pdf.

21- غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، مراجعة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007، ص 28

22- لوبون، غوستاف، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، ص 136

وإنما كانت نيابة تامّة كاملة عن النبوة»²³. وما يزيد الأمر تأكيداً وتوضيحاً ما ذكره محمّد رشيد رضا حولها فقال: «الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد. وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا»²⁴.

فالواضح من هذه التعاريف هو النّياية عن النبوة، التي تمثّل وصلاً بين الإنسان والله. وهذا المقام التّمثيلي والتّجسدي هو ما يطبع دولة الخلافة بالإطلاقية، ويصير الخليفة نفسه هو المَلِك المطلق، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وتغيب الممارسة السياسية في شكلها المؤيّد والمعارض، ويصير العنف والقوة هو شكل الدولة الوحيد.

إنّ منشأ الخطأ في كلّ هذه التّعابير السياسية، التي كانت تبحث لها عن موطئ قدم في الثقافة الدّينية، هو هذا التعريف نفسه للخلافة، خاصّة حينما تضاف إليها كلمة الرُّشد، لتصبح «الخلافة الرّاشدة». هذا التّركيب الذي لم يكن متداولاً في عصر النّبي محمّد (بل تلاه بكثير) ممّا جعل اصطلاح «الخلفاء الرّاشدين» ينطبق على أسماء بعينها تمثّلت في خلافة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ²⁵. وهذا الخطأ أيضاً لم يكن بعيداً عن ما أصّل له علم الحديث، حين عدّ الصحابة عدولاً بهذا الإطلاق، بما سمح للكثيرين بنزع صفة الإنسانية والبشرية عن بعض ما يعتور الممارسة السياسية للكثير من الخلافات الإسلامية.

إنّ عدالة الصحابة أمرٌ خطير ساهم في إنشائه فكرٌ تجاوز كلّ المعطيات الإنسانية والبشرية، وتناسى العوامل المختلفة المتحكّمة في بنية الإنسان من اجتماع واقتصاد وسياسة. وبهذا لن تكون عدالة الصحابة إلا واحدة من الأمور التي أنشأت الجمود الفكري، واحتضنت التقليد حين رأت أنّ ما يصدر عن الصحابة وعصر الصحابة هو أمرٌ قد جاوز القنطرة. وبذلك سمحت لكلّ الآراء المحمّلة باللامعقول، والبعيدة عن خدمة ومصلحة الإنسان، أن ترسخ جذورها في الفكر الإسلامي، دون أيّ نقدٍ أو تفكيكٍ لبنيتها تحت مسمّى العدالة المطلقة.

وأنا هنا لا أنطلق من حقدٍ على أحدٍ من الصحابة كما تزعم الشيعة، أو أكابر لأجعل كلّ الصحابة في ميزان العدالة المطلقة كما يزعم أهل السنة. وإنما أريد من خلال إسقاط هذه النظرية أن أضع قضية لها خطورتها مثل هذه في سياقها التاريخي والبشري. فالصحابة بشرٌ مهّمٌ أرادوا أن يجمّلوا لهم لنا أو يشوّهوهم،

23- المودودي، أبو الأعلى، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، ط1، 1978، ص 63

24- رضا، محمد رشيد، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988، ص 17. وانظر المزيد في:

نوار، صلاح الدين محمد، 1996، نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني: دراسة تحليلية ونقدية مقارنة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 11

البهناوي، سليم، الخلافة والخلفاء بين الشورى والديمقراطية، الزهراء للإعلام العربي، ص 57

25- انظر ما كتبه في الموضوع: إدريس، هاني، الخلافة المغتصبة: أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ؟، دار النخيل للطباعة والنشر، ص 55. ولو أنّ الكاتب يكتب حول الموضوع بنفس شيعي فيه انتصار لولاية علي عليه السلام.

تجري عليهم سُنن الإنسان، كما تجري على غيرهم. وإذا كانوا كذلك فلن نحتاج بُعد إلى أن نصنع منهم أناساً فوق التاريخ، فالكُل يأخذ حجمه الطبيعي في زمان النسبية دون أن تكون لنا أيّ خلفيات، أو مسبقات فكرية على هذا الطرف أو ذاك. ولكي لا أخوض في اللَّغَط الذي قد تسبَّبه الروايات المختلفة المؤصَّلة لهذا الموضوع، أذهب إلى القرآن لنستمع إليه في موضوع الصَّحبة والصَّحابة، وكيف تعامل مع قضية قد تنسف كلَّ إبداع فكري يتجاوز عصر الصَّحابة أو يستوعبه.

فقد أطلق القرآن الصَّحبة بمفهوم مباين لما تمَّ تداوله في الدِّراسات الحديثة من: «أنَّ الصحابة هم الذين آمنوا بالله دون غيرهم، وماتوا على الإسلام»²⁶. فقال في شأن الابن ووالدين مختلفين في الاعتقاد: (وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا)²⁷. وقال في شأن أصحاب الجنة: (قَالَ لَهُ صَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا)²⁸. وقال عن دعوة محمد وقومه: (مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى)²⁹، (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ)^{30 31}.

وبناءً على ما سبق، الصَّحبة غير عاصمة من الزَّلَل والخطأ والنَّسيان، وغير عاصمة من كلِّ العوامل المتدخلَّة في التَّركيبة الإنسانية. فالإنسان يصدر منه الخير والشرَّ، والصَّحابة جزءٌ من هذه المنظومة. فمجتمعهم هو من كانت فيه السَّخرية من النَّاس والتَّنازع بالألقاب، والظُّلم بأشكاله المتعدِّدة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)³². والكذب أيضاً كان ملازماً للإنسان حسب الظروف والعوامل، وهذا هو الإنسان بطبيعته وسجيَّته: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ)³³. وقد يكونون جاحدين لنعم الله نسياناً أو عمداً، حتَّى في أصعب الظروف: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَكُمْ جُنُودٌ فَارْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا إِذْ جَاؤُوكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ

26- العسقلاني، ابن حجر، نزاهة النظر، تحقيق محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409/1989، ص 88

27- سورة لقمان: 15

28- سورة الكهف: 34- 37

29- سورة النجم: 2

30- سورة الأعراف: 184

31- الصحابة في القرآن والسنة والتاريخ، سلسلة المعارف الإسلامية 14، مركز الرسالة، على الرابط الآتي:

https://www.4shared.com/get/UUbxyZq1/_____html

32- سورة الحجرات: 11

33- سورة الصف: 2- 3

وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا³⁴.

وهكذا، لم يؤسس مفهومًا الصحابة والعدالة تأسيساً قرآنياً، وإنما أسساً من خلال الثقافة الروائية التي أسس لها علم المصطلح. فتمّ تغييب مجموعة من الحقائق التاريخية من هذا الاتجاه أو ذاك، وتمّ تمرير الأفكار والإيديولوجيات المختلفة باسم الصحبة وباسم العدالة. ولو تجاوزنا أمر العدالة لسقطنا في قضية أخرى، مررها لنا هذا العلم بمنهجية غير العلمية، وهي قضية الحفظ والضبط؛ حيث صارت العدالة توازي الحفظ والضبط، مع أنهما متباينان. فلربّ عدل في أخلاقه حسب تصوّر العدالة الثقافي للمشتغلين بالرواية ضعيف الحفظ، غير ضابط لما يسمع أو يقول. ناهيك عن مصدرية سماعه هذا، فالكثير من الصحابة كانت مصادرهم غير إسلامية بفعل التلاحق والتناقص الحاصل بين الأديان وبين مختلف مكونات الثقافة الإنسانية.

منشأ الخطأ الثاني يتمثل في التفسير التجزيئي لآية (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَايِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً). فأغلبية المفسرين على أنّ الله خلق الإنسان خليفة له في الأرض، مع عدم إشارة القرآن إلى ذلك، فalcراءة التجزيئية هنا أوقعت المفسرين في قراءة وظفها البعض لتبرير جرائم وممارسات سياسية، كان لها الأثر البالغ في تحويل السياسة من بشرية إلى شرعية، تستمد قوتها ومشروعيتها من السماء، بذل أن تستمدّها من الناس والجمهير.

إشكالية المنهج المطروح للنقاش لا تقتصر فقط على ضعف جانبها النظري وتناقضاته، ولكن تتجاوز ذلك إلى أنها عملية انتقائية وغير موضوعية، بالمعنى الذي تحدّث عنه محمد باقر الصدر؛ حيث يرى أنّ علم التفسير تقاسمته رؤيتان أساسيتان: أولاهما الاتجاه التجزيئي في التفسير، وثانيتهما الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير. ويزيد باقر الصدر شرحاً للرؤية الأولى التي ينتمي إليها التفسير الأثري أو المدرسة الأثرية، فيوضح أنّ التفسير التجزيئي: «هو المنهج الذي يتناول المفسّر ضمن إطاره القرآن الكريم، آية فآية، وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف، والمفسّر في نطاق هذا المنهج يسير مع المصحف، ويفسّر قطعاته تدريجياً بما يؤمن به من أدوات، ووسائل للتفسير من الظهور أو المأثور من الأحاديث، أو العقل، أو الآيات الأخرى التي تشترك مع تلك الآية في مصطلح أو مفهوم بالقدر الذي يلقي ضوءاً على مدلول القطعة القرآنية التي يراد تفسيرها، مع أخذ السياق الذي وضعت تلك القطعة ضمنه بعين الاعتبار في كلّ تلك الحالات»³⁵.

34- سورة الأحزاب: 9- 12

35- الصدر، محمد باقر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، الكويت، دار التوجيه الإسلامي، نشر إلكترونيًا وأخرج فنيًا برعاية شبكة الإمام الحسين للتراث والفكر الإسلامي، ص 10

فالمنهج التجزيئي حسب هذه الرؤية هو منهج يهدف، في كل خطوة من هذا التفسير، إلى فهم مدلول الآية، التي يوجهها المفسر بكل الوسائل الممكنة؛ أي أن الهدف «هدف تجزيئي»؛ لأنه يقف دائماً عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النص القرآني ولا يتجاوز ذلك غالباً.

هنا نتساءل كما تساءل مصطفى كمال مهدي: فكيف يُستخلف الموجود فوق كل وجود، والخلافة بالمعنى الذي جاءوا به لا تكون إلا عن الغائبين وحاشى الله أن يغيب عن خلقه لحظة واحدة من الليل أو النهار، ثم من هو هذا الذي يقدر على أن يخلفه في أي شأن من شؤونه في الأرض أو في السماء {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ} (فاطر 15)، وما كان خلف الشيء فهو وراءه، وهو عكس ما كان أمامه أو ما بين يديه: {لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ} (مريم 64)، {فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً} (يونس 92). هذا هو الأصل في اللسان العربي لمعنى الخلافة. ومنه تشتق سائر الألفاظ التي تتركب به.

وهكذا يتحدد معنى الخلافة للدلالة على أن هنالك شيئاً مخلفاً؛ أي متروكاً كما في قوله تعالى: {وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا} (التوبة 118)؛ أي تركوا {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} أي خلقاً متروكاً في الأرض يسير أمر نفسه، ولذلك جاءت صيغة الملائكة على الفور {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ}. لم تتصور الملائكة بادئ الرأي أن خلقاً يستقيم في الأرض إذا ترك وشأنه يتدبر أمره بوازع من ذاته فمبلغ علمهم أن لا يستقيم شيء في ملك الله إلا إذا كان خاضعاً خضوعاً مطلقاً لسنن الله تبارك وتعالى ابتداء من فلك الذرة إلى فلك المجرة إلى غير ذلك من سائر خلق الله في الأرض وفي السماوات ومن هؤلاء الملائكة أنفسهم الذين يسبحون بحمد ربهم ويقدسون له»³⁶.

- لا للديمقراطية:

رأينا سابقاً أن الدولة الدينية دولة تمثيلية عن الله، والحكم فيها مطلق، والحاكم أو الخليفة هو من ينوب عن الله فيها. من هنا ينعدم دور الإنسان، وتصير إرادة الحاكم هي إرادة الله في تمام مطلق يعبر عن تسلط الدولة والحاكم. وتفقد السياسة مشروعيتها بوصفها فعلاً إنسانياً قابلاً للخطأ والصواب. وكما أشرنا سابقاً، الإسلام السياسي، في شق حركاته المختلفة والمتباينة، لا يؤمن بمؤسسات الدولة الحديثة ولا بمشروعيتها. وعبثاً يحاولون انتهاز الفرصة التاريخية للانقضاض على السلطة، ومن ثمة يسترجعون مفاهيم سياستهم الشرعية في براغماتية واضحة.

36- مهدي، مصطفى كمال، البيان بالقرآن، على الرابط الآتي:

<http://www.libya-watanona.com/adab/mmehdawi/mm10046a.htm>

نقول هذا لأن من في أدبياته جاهلية المجتمعات المعاصرة وإفرازاتها، وتحقير التراكبات التي حققتها الإنسانية من خلال تجاربها وتفاعلاتها المختلفة، وتقسيم الناس إلى مؤمن/كافر، والمجتمعات إلى دار سلم/دار حرب، لا يستقيم في ميزانه أن يتعامل أو يؤمن بضرورات ومقتضيات الدولة الحديثة، ومنتجاتها السياسية والتمثيلية. وهذا واضح في خطابات بعض الحركات المتطرفة، والأصوليات التي تسعى إلى إقامة دولة الخلافة بمنظورها التاريخي (القاعدة/داعش/النصرة...).

من بين الأسس الحقيقية والمداخل الكبرى للدولة الحديثة النظام الديمقراطي التعددي. وعبثاً يحاول البعض، في انتهازية صريحة، المقارنة بين النظام الديمقراطي ومبدأ الشورى كما عرفته المنظومة السياسية الشرعية فالنظام الديمقراطي هو نظام انتخابي تمثيلي من القاعدة إلى القمة، في حين أن الشورى تفتقد هذه المقومات. وهناك من يحاول أن يعبر، في خلط عجيب، بين مفهومَي الشورى والديمقراطية، ويقول إن الشورى هي الطبعة العربية والإسلامية للديمقراطية، في حين أن الديمقراطية تقوم على ركيزتين، كما أكد ذلك خليل عبد الكريم: الاعتماد على رأي الشعب لا النخبة أو المأ أو مجلس الشورى، أو أهل الحل والعقد.

- إلزام الحاكم بما ينتهي إليه رأي الجماهير أو الشعب أو المواطنين.

ككيف تكون إحداهما وسيلة للأخرى وهما على طرفي نقيض؟³⁷.

- لا للعلمانية:

يعدّ البحث في قضية الدولة من البحوث المثيرة للجدل، فالمجال السياسي مجال يحتاج إلى الكثير من الدراسة لحساسيته من جهة، وأيضاً لتركيبية المجتمع الإسلامي من جهة أخرى. لهذا شغل البحث في طبيعة الدولة حيزاً كبيراً من اهتمامات المفكرين قديماً وحديثاً. ولعلّ مطلع القرن العشرين وسقوط الإمبراطورية العثمانية ساهم في بلورة سؤال الدولة المدنية أو الدينية بشكل كبير، وانبرت الأقلام تنتظر وتفكر وتضع الإطار النظري لشكل الدولة المرجوة بين داعٍ إلى فصل الدين عن الدولة، وترك المجال السياسي ليشغل في إطار ما هو مدني، برؤية تبلورت مع مشروع الحداثة الغربي. وبين مؤمن بأن شكل الدولة لا يمكن أن يخرج عن المشروع الإسلامي الذي تبنته الكثير من الحركات السياسية الإسلامية وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

37- خليل، عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، سينا للنشر، ط1، 1995، ص 141

لقد اعتمد المنظرون لشكل الدولة الدينية المعتمدة على الوصل بين السياسي والديني على أنّ الإسلام دينٌ ودولة، عقيدة وشريعة. ففي كلّ جزئياته وتفصيله روحٌ من الدين. كما تمّ توصيف العلمانية، من خلال كتاباتهم المختلفة للقرضاوي وراشد الغنوشي وغيرهما كثير، بأنّها خروجٌ عن الدين، وإقبارٌ للتجربة الدينية في ممارسة السياسة. إنّ القول بوجود العلاقة بين الإسلام والسياسة، أو بين الدين والدولة في الإسلام، كما يقول عادل ضاهر، لا اعتراض عليه، إنّ كان المقصود منه وجود علاقة موضوعية أو تاريخية بين الاثنين³⁸. أمّا أنّ تكون السياسة أمراً جاهزاً من طبيعة الإسلام وماهيته، فالأمر مختلف.

إنّ العلمانية خيارٌ استراتيجي في الحكامة السياسية، ونبذ الإقصاء، والعنف الديني والإثني والعرقي، ما لم تتحوّل هي أيضاً إلى أصولية متطرّفة، تتخذ أشكالاً من ردود الأفعال، تترك لدى الآخر عقدة الانتقال، وتصفية الحسابات. فالغرب المسيحي من خلال إصلاحاته الدينية استطاع أن يدمج قيم الدين في مؤسساته السياسية، مقصياً دور الدين في صيغته الشمولية، التي لا تترك مجالاً للتحرك الإنساني. ومن ثمّ منح الشرعية والسيطرة لرجال الدين، أو المؤسسة الكهنوتية، لتقبض على المجال الديني، ومنه على الحياة العامة كما حدث في أوربا في صراعها المرير مع الكنيسة. وهنا نستحضر أطروحة مارسيل غوشي، الذي يرى أنّ ما سمّاه الخروج من الدين لا يعني التخلي عن المعتقد الديني، وإنّما الخروج من عالم يكون الدين بحد ذاته فيه منظماً بنوياً يوجّه الشكل السياسي للمجتمعات، ويعيّن البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي... فالخروج من الدين هو في المحصلة الانتقال إلى عالم يستمرّ وجود الأديان فيه. ولكن ضمن شكلٍ سياسي، وتنظيم جماعي لم تعد تُعنى بهما³⁹.

لقد طرح عليّ عبد الرزاق سؤال الملك والنّبوة في شخص الرسول محمد، ليؤكد أنّ ولاية الرسول على قومه كانت ولايةً روحية منشؤها إيمان القلب. أمّا ولاية الحاكم كيفما كان نوعه فهي ولاية مادية تعتمد على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال⁴⁰. ويكفي أنّ نظام الخلافة، الذي يمزج في منظور الحركات الإسلامية بين السياسي والديني، لم يجد مستنداً شرعياً من القرآن أو السنة على شرعية نظامه؛ لأنّ هناك من يرى أنّ نظام الخلافة في حدّ ذاته هو نظام مدني، حيث بدأت هذه الأخيرة مجرد رئاسة للجماعة التي كانت قد تكوّنت في وقتها. وكان الرئيس خالفاً للنبي؛ أي يليه في الوقت، ولا يرث حقوقه، ثمّ انزلت الخلافة إلى أحداث وتعبيرات، انحدرت بها إلى أنّ أصبحت نظاماً دينياً، خلافاً لحكم الدين وحكم الشرع. فلقد صار الخالف للنبي خليفةً للرسول، ثمّ خليفة الله، ونور الله وظلّ الله. وهي صفات تفاعلت مع الواقع وأثّرت فيه، فجعلت من الخليفة شخصاً معصوماً لا يُحاسب، مقدساً لا يُساءل⁴¹.

38- ضاهر، عادل، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، مجلة مواقف، ودار بدايات، 2008، ص 10

39- الدين في الديمقراطية مسار العلمنة. ص 27

40- عبد الرزاق، علي. الإسلام وأصول الحكم. مطبعة مصر. ص 69

41- العشماوي، محمد سعيد، الخلافة الإسلامية، ط2، سينا للنشر، 1992، ص 23

أما طرابيشي فكان أكثر جرأة حين عدّ الإسلام ديناً علمانياً، أو ما سمّاه هو بذور العلمانية في الإسلام. فلقد ظلّ هذا اللفظ يشكّل حالة العداء التاريخي بالنسبة إلى الكثيرين في عالمنا العربي، ولا سيما أولئك الذين يرون أنّ الإسلام دينٌ ودولة، وليس بينهما أي انفصال كما يروج له أصحاب الطرح العلماني. فحديث تأبير النخل وغيره يقف معادلاً للقول الإنجيلي المشهورة «اعطوا لله ما لله، وما لقيصر لقيصر»⁴². فهذا الحديث يميّز بين مستويين من الحياة الإنسانية: الدنيا والآخرة. فالرسول بشهادة القرآن كان بشراً، تسري عليه كل مقومات الإنسان. وهذا الطرح الذي أكّده طرابيشي هو نفسه ما أكّده عبد الوهاب المسيري بتعبيراته العلمانية الشاملة في مقابل الجزئية⁴³. فالأصل هنا هو التمييز بين الروحي والزمني في رسالة الإسلام.

إنّ الإسلام لم تطل رحلته الروحية إلا ثلاث عشرة سنة، وبعدها بدأت علمنة الدين. «فالعلمانية فيما تعني لا فصل السياسة عن الدين فحسب؛ بل إعطاؤه السؤدد. فإنّ التسييس المبكر للإسلام قد جعل مسلمي الصدر الأوّل يعطون الأولوية في الممارسة العملية، على الأقلّ للدنيوي على الأخرى. وهذا إلى حدّ التّطاول على حرمة المقدّس»⁴⁴. والتاريخ، من خلال محطات كثيرة استعرضها طرابيشي، خير شاهد على هذا التوجّه العلماني في مسار الدين، كحادث سقيفة بني ساعدة.

ناقش طرابيشي، في هرطقته حول الإنتلجنسيا العربية، المفكرين محمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ويصف موقفهما تحديداً من مسألة العلمانية في الوطن العربي بالإضراب عن التفكير. فالجابري يرى أنّ العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة، وبما أنّ الإسلام ليس فيه كنيسة، فالإسلام لا يحتاج إلى علمانية، وهو موقفٌ يحمل مجموعة من المغالطات حسب طرابيشي. فلئن كان الإسلام خالياً من الكنيسة وهرمية الكهنوت فيها، فإنّ فيه سلطة دينية ممثلة في رجال الدين، الذين يقومون بالوظيفة نفسها؛ «إذن ليس في الإسلام كنيسة، ولا كهنوت. ولكنّ فيه سلطة دينية»⁴⁵. إنّ الاقتراح الذي جاء به الجابري للخروج من تناقضاته

42 القول ورد في إنجيل مرقس 12-12-17

43- العلمانية الشاملة ويعرّفها بـ: «العلمانية الطبيعية/المادية»، أو «العلمانية العدمية»، وهي رؤية شاملة للكون بكلّ مستوياته ومجالاته، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامّة وحسب، وإثما تفصل كلّ القيم الدّينية والأخلاقية والإنسانية عن كلّ جوانب الحياة العامّة في بادئ الأمر، ثمّ عن كلّ جوانب الحياة الخاصّة في نهايته، إلى أنّ يتمّ نزع القداسة تماماً عن العالم (الإنسان والطبيعة). وهي شاملة، فهي تشمل كلّاً من الحياة العامّة والخاصّة، والإجراءات والمرجعية. والعالم، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الحلوليّة الكمونيّة المادية)، مكتفٍ بذاته وهو مرجعية ذاته. التعريف منقول عن موقع الدكتور عبد الوهاب المسيري على الرابط الآتي:

<http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/START/MAFAHIM/M0042.HTM>

العلمانية الجزئية وهي: «رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة، وربّما على عالم الاقتصاد، وهو ما يُعبّر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة». انظر:

المسيري، عبد الوهاب، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، ط1، 2000، ص 119. ويمكن مراجعة المفهوم نفسه بتعبيرات مختلفة في كتابه الآخر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ط1، 2002، ص 16

44- طرابيشي، جورج، 2006، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساق، ورابطة العقلايين العرب، ص 22

45- المرجع نفسه، ص، 67

الفكرية، حسب طرابيشي، هو استبدال العقلانية والديمقراطية بكلمة العلمانية، لتعبيرهما الدقيق عن حاجة المجتمع العربي حالياً، وهي مقولة شاهدة على سمّاه طرابيشي حالة الإضراب عن التفكير:

- النصّ بدلاً من التفكير يمارس ضرباً من لعبة الاستغماية.

- النصّ بدلاً من التفكير يمارس ضرباً من تحريم التفكير.

- النصّ بدلاً من التفكير يمارس ضرباً من التناقض في التفكير.

- النصّ بدلاً من التفكير يمارس ضرباً من العزل والتقطيع للمفاهيم.

بعد الانتهاء من تعرية فكرة الجابري القاضية بعدم حاجة العالم العربي إلى العلمانية، ينتقل طرابيشي لمناقشة أحد رموز الفكر العربي ألا وهو حسن حنفي، ويّتهمه أيضاً باستعمال مبدأ المنشار بديلاً للتفكير. فهذا الأخير أيضاً يقول إنّ الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية. لقد كانت هذه الدعوة مبنية على أنّ العلمانية منتوجٌ غربيّ، إضافة إلى أنّها كانت صناعة مسيحية، على اعتبار أنّ من حمّل لواءها، والدعوة إليها، هم مجموعة من المسيحيين العرب. وهو ما يحمل حسب طرابيشي مجموعة من المغالطات:

- وجود عدد كبير من الدعاة إلى العلمانية من المسيحيين لا يجعلها صناعة مسيحية خالصة، وإلا فالكثيرون من المسلمين دعوا إليها أيضاً؛ كالكواكبي، وقاسم أمين، ورفاعة الطهطاوي، وعلي عبد الرّازق، وغيرهم.

- على الرّغم من وجود مسيحيين عرب كانوا من دعاة الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية، وُجد أيضاً من يدعو إلى الاتّصال بها كبطرس البستاني، وسليم البستاني.

- إذا كان الغرب سبباً كافياً في الرفض، فلماذا لا تُرفض الديمقراطية والعقلانية، وكذلك مفاهيم اليسار، والقومية، واليمين، وغيرها.

- ربط المسألة العلمانية بالوضع الديني للأقلية المسيحية يتجاهل القيمة الأساسية للعلمانية، وهي فاعليتها على مستوى العلاقات بين الأديان والطوائف وغير ذلك⁴⁶.

46- المرجع نفسه، ص 76 وما بعدها.

المراجع

- (1) ولسون، كولن، التاريخ الإجرامي للجنس البشري(1): سيكولوجية العنف، ترجمة رفعت السيد علي، جماعة حور الثقافية، ط1، 2001
- (2) جعفر، هشام أحمد عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995
- (3) إدريس، هاني، الخلافة المغتصبة: أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ؟، دار النخيل للطباعة والنشر.
- (4) نوار، صلاح الدين محمد، نظرية الخلافة أو الإمامة وتطورها السياسي والديني: دراسة تحليلية ونقدية مقارنة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1996
- (5) نقد فوكو للنظرية الليبرالية في السلطة على الرابط الآتي:
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=189070>
- (6) موقع الدكتور عبد الوهاب المسيري على الرابط الآتي:
<http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/START/MAFAHIM/M0042.HTM>
- (7) المودودي، أبو الأعلى:
موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، دار الفكر الحديث، لبنان، ط2، 1967
الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، دار القلم، ط1، 1978
- (8) المؤدب، عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، ترجمة محمد بنيس والمؤلف، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 2002
- (9) مهدي، مصطفى كمال، البيان بالقرآن، على الرابط الآتي:
<http://www.libya-watanona.com/adab/mmehdawi/mm10046a.htm>
- (10) منصور، أحمد صبحي، جذور الإرهاب في العقيدة الوهابية، إشراف السيد والي الزاملي، دار الميزان، بيروت، ط1، 2008
- (11) المسيري، عبد الوهاب:
العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، ط1، 2000
العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ط1، 2002
- (12) المسعري، محمد بن عبد الله، الحاكمية وسيادة الشرع، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ط1، 2002
- (13) لوبون، غوستاف، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعتر، كلمات عربية للترجمة والنشر.
- (14) القبانجي، أحمد، الإسلام المدني، ثقافة إسلامية معاصرة(7)، ملف pdf.
- (15) فوكو، ميشال، المراقبة والعقاب، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990
- (16) غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، مراجعة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007
- (17) العشماوي، محمد سعيد، الخلافة الإسلامية، سينا للنشر، ط2، 1992
- (18) عشماوي، علي، التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
- (19) العسقلاني، ابن حجر، نزهة النظر، تحقيق محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409/1989

- (20) عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر.
- (21) طرابيشي، جورج، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدثة والممانعة العربية، دار الساقى، ورابطة العقلائين العرب، 2006
- (22) ضاهر، عادل، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، مجلة مواقف ودار بدايات، 2008
- (23) الصدر، محمد باقر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، دار التوجيه الإسلامي، الكويت، نشر إلكترونياً وأخرج فنياً برعاية شبكة الإمام الحسين للتراث والفكر الإسلامي.
- (24) الصحابة في القرآن والسنة والتاريخ، سلسلة المعارف الإسلامية 14، مركز الرسالة، على الرابط الآتي:
https://www.4shared.com/get/UUbxYzq1/_____html
- (25) رضا، محمد رشيد، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1988
- (26) دياب، محمد حافظ، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، دار العالم الثالث.
- (27) الدخيل، خالد، الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- (28) خليل، عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، (ط1)، سينا للنشر، 1995
- (29) حرب، علي، النص والحقيقة II. نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993
- (30) جرائم عصابة الإخوان، إعداد لجنة الكتب القومية.
- (31) البهنساوي، سليم، الخلافة والخلفاء بين الشورى والديمقراطية، الزهراء للإعلام العربي.
- (32) الإيديولوجيا، إعداد وترجمة محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com