

خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية وانعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة



جمال العزاوي
باحث مغربي

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

خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية وانعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة⁽¹⁾

1- نشر في الملف البحثي «التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي: الأعلام والتخصص» بتاريخ 22 فبراير 2018، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، إشراف بسام الجمل، تقديم أنس الطريقي.

الملخص:

نروم من خلال هذا البحث المساهمة في إغناء النقاش الدائر حول معضلات التطرف الديني الذي يمكن عدّه من بين الإرهاصات الأولى التي كرّست أزمة الفوات والتأخر الحضاري العربي-الإسلامي في شموليته. وعليه، فإنّ القيام بهذه المهمة البحثية قد فرض علينا مقاربة إشكالية التطرف الديني وفق منظور الأمد الطويل؛ وذلك بغية فهم كيفيات تشكّل سياقاتها التاريخية وانعكاساتها على حاضرنا الآن.

لكلّ هذه الاعتبارات، سيكون بحثنا منصّباً على إقامة قراءة أركيولوجية في البنى النصّية العميقة لخطاب العنف والتكفير الذي أسست له فرقة الخوارج منذ صدر الإسلام. وذلك ليتسنى لنا توصيف انعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة، التي اتخذت من خطاب الخوارج مرجعية فكرية وخلفية إيديولوجية استندت عليها من أجل تبرير الخطاب التكفيري والممارسة الجهادية المشرّعة لمصادرة حق الآخر في الحياة.

وعلى هذا الأساس، سننطلق من اللحظة التأسيسية التي أدت إلى تشظي الداخل الديني والسياسي العربي-الإسلامي؛ أي لحظة انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض - حسب العبارة الخلدونية - التي أسفرت عن ظهور الصراعات المذهبية والكلامية، ناهيك عن الاحتراب السياسي المتدخّل الفعلي في تجذير خطاب العنف والتكفير، الذي ما زال له حضوره الحداثي المعلن من داخل المجال السياسي العربي-الإسلامي المعاصر. ثمّ بعد ذلك سنبرز انعكاس خطاب الخوارج التكفيري على البنية الذهنية للحركات الجهادية المعاصرة؛ باعتبارها بنية ذهنية ظلّت أسيرة إيجاد آليات استدلالية شرعية لإقامة الدليل على حتمية إعادة تأسيس دولة الخلافة على منهاج النبوة.

مقدمة:

نسعى في هذا البحث إلى محاولة التأصيل للأصول النظرية التي تدخلت بشكل جوهري في تأسيس كلفة خطاب العنف والتكفير عند الحركات الجهادية المعاصرة. على هذا الأساس، شرعنا في تأسيس الأبعاد الإشكالية والمعرفية لهذا البحث من منطلق تصوّر عام ينطلق من فرضية مفادها: أنّ مختلف خطابات العنف والتكفير التي تفرزها الحركات الجهادية المعاصرة وتترجمها في الممارسة من داخل المجال السياسي العربي-الإسلامي المعاصر في شكل تطرّف ديني أدّى إلى تكريس ذهنية التكفير والقتل، ليست وليدة سياقنا التاريخي والوجودي الآني، بقدر ما هي نتائج لعل تاريخية متجذّرة داخل تراثنا العربي-الإسلامي عموماً، والتراث الكلامي منه على وجه التحديد.

لكلّ هذه الاعتبارات، قاربنا مجمل الإشكاليات المركزية لهذا البحث، من خلال منهجية تاريخية تستقرئ التاريخ الإسلامي انطلاقاً من مفهوم الأمد الطويل. وعليه، عملنا على محاولة رصد وتعيين الإرهاصات الأولى التي أسست لتبلور خطاب العنف والتكفير من داخل الأسانيد النصية التي شكّلت مرجعيات أساسية للحركات الجهادية في شموليتها. وذلك من منطلق العودة الواعية لتفكيك مجمل المقدمات الكلامية التي أفرزتها فرقة الخوارج، باعتبارها فرقة كلامية عدّت من بين أهم المصادر المؤسّسة لخطاب العنف والتكفير من داخل المجال السياسي والعقدي الإسلامي.

على أساس هذه المعطيات، عملنا على تقسيم الأبعاد الإشكالية والمعرفية لهذا البحث، انطلاقاً من ثلاثة مراحل أساسية: انطلقنا أولاً من معالجة حدث أزمة الخلافة، باعتباره المنطلق الأولي لتبلور مختلف خطابات العنف والتكفير، وانبعاث مجمل ضروب الاحتراب السياسي والعقدي من داخل علم الكلام الإسلامي. ثمّ توقفنا ثانياً عند تحليل أبعاد المقدمات الكلامية لفرقة الخوارج، سواء في شقّها السياسي أو العقدي، مركزين في ذلك على تحليل بنية خطاب العنف والتكفير التي شكّلت المنطلق الجوهري لممارساتهم الكلامية في شموليتها. ثمّ انتهينا ثالثاً إلى محاولة توصيف كميّات انعكاس خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية على البنية الإدراكية والمعرفية والذهنية لمجمل الحركات الجهادية المعاصرة.

انعكاساً لما سبق، يمكن تأطير الأبعاد الإشكالية لهذا البحث كالآتي: كيف تبلور خطاب العنف والتكفير من داخل مقالات فرقة الخوارج الكلامية؟ ثمّ ما هي انعكاساته على التوجّه النظري والممارسي للحركات الجهادية المعاصرة؟

1- أزمة الخلافة وتبلور خطاب العنف والتكفير من داخل علم الكلام الإسلامي

تختزن الأنظمة المعرفية الكلامية، بمختلف توجهاتها ومنطلقاتها: الأصولية والعقدية ثم السياسية، خطاباتٍ تعبّر موضوعياً عن أفقها الفكري المحكوم بشرطياته التاريخية وغاياته المعرفية. وعليه، فإنّ النتاج الكلامي الإسلامي، قد كان وليد شرط موضوعي، تمثل جوهرياً في انخراط الفرق الكلامية في الصّراع¹ من أجل انتزاع الأحقية بامتلاك الخلافة². الشيء الذي جعل من هذا المفهوم الكلامي والأصولي الأخير، العلة الفاعلة والمؤسسة لعلم الكلام الإسلامي في شموليته.

انعكاساً لما سبق آنفاً، يمكن القول إنّ أزمة الخلافة، قد أسست للإرهاصات الأولى لنشوء مختلف الخطابات الهادفة إلى تكريس كلفة ضروب الاحتراب³ السياسي والعقدي من داخل الصيرورة التاريخية لتبلور المباحث الكلامية. وهو ما يعني أنّ علم الكلام، وإن عُدَّ «علماً يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية

1- يُقصد بمفهوم الصراع في هذا السياق: "[التصادم والتعارض بين طرفين أو أكثر بينهما اختلافات قيمية ومصالحية. وينخرطان في سلسلة من الأفعال وردود الأفعال الإرغامية التي تهدف إلى إلحاق الأذى والضرر بالطرف، أو بالأطراف الأخرى، مع سعي كل طرف إلى تعظيم مكاسبه على حساب الآخرين وتأمين مصادر قوته. [...] ويكمن الفارق الجوهرى بين مفهومي الصراع والعنف في أنّ مفهوم الصراع أوسع من مفهوم العنف، إذ تتعدّد صور الصراع وآلياته ويُعدّ العنف إحدى هذه الآليات في إدارة الصراع وحسمه. وتتوقف شدة الصراع على كم وكيف العنف المستخدم فيه، ومن هنا فإنّ السلوك الصراعى من الممكن أن يكون عنيفاً أو غير عنيفاً]".

انظر، حسنين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحة الدكتوراه (17)، ط2: بيروت، نيسان/ أبريل، 1999، ص 3.

2- من خلال مُدارسته لمعاني وأدوار مفهوم الخلافة من داخل العمران البشرى، انطلق ابن خلدون من صياغة مقدّمة كبرى مفادها أنّ الخلافة مؤسسة سياسية ودينية تستمدّ مشروعيتها من كونها نقيض الملك الطبيعي الذي حدّه باعتباره: [حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة]، الشيء الذي مكّنه من اعتبارها الملك العقلاني الشرعي، حيث عرّفه قائلاً: "[الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به]".

انظر: عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون: مقدّمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأوّل، مكتبة لبنان، بيروت 1996، (فصل في معنى الخلافة والإمامة) ص 342 - 343 - 344.

3- في إطار تاريخه لمختلف ضروب الاحتراب السياسي والمذهبي والعقدي الذي رافق تبلور أزمة الخلافة من داخل المجال التداولي الإسلامي، أكد أبو الحسن الأشعري قائلاً: "[اختلف الناس بعد نبيهم في أشياء كثيرة ضلّ بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً مشتنين، إلا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم. [...] وكان الاختلاف بعد الرّسول في الإمامة. ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر وأيام عمر. إلى أن ولي عثمان بن عفان وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا كانوا فيما نفّحوا عليه من ذلك مخطئين، وعن سنن المحجة خارجين، فصار ما أنكروه عليه اختلافاً إلى اليوم، ثم قتل، وكانوا في قتله مختلفين، فأما أهل السنة والاستقامة، فإنهم قالوا: كان مصيباً في أفعاله، قتله قاتلوه ظلماً وعدواناً، وقال قاتلون بخلاف ذلك، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم. ثمّ بوبع علي بن أبي طالب فاختلف الناس في أمره، فمن بين منكر لإمامته، ومن بين قاعٍ عنه، ومن بين قائل بإمامته معتقد لخلافته وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم. ثمّ حدث الاختلاف في أيام عليّ في أمر طلحة والزبير وحربهما إيّاه، وفي قتل معاوية إيّاه، وصار عليّ ومعاوية إلى صقّين، وقاتله عليّ حتى انكسرت سيوف الفريقين ونصّلت رماحهم وذهبت قواهم، وجثوا على الركب، [...] فأمر معاوية أصحابه برفع المصاحف، وبما أشار به عليه عمرو بن العاص، ففعلوا ذلك، فاضطرب أهل العراق على عليّ، وأبوا عليه إلا التحكيم، [...] فأبوا إلا خلعة إكفاره بالتحكيم، وخرجوا عليه، فسمّوا خوارج، لأنهم خرجوا على عليّ بن أبي طالب]".

انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قدّم له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، [د. ط.]، 1430 هـ - 2009 م، ص 21 - 22 - 23.

بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين عن الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة⁴، فإنه بالمقابل لم يكن نتاج سجلات ميثافيزيقية تجريدية بحتة. علاوة على أن غائياته المعرفية لم تتجسد فقط في حراسة العقيدة الإسلامية من طائفة المبتدعين والمنحرفين عن مساراتها الإيمانية التعبدية (الصحيحة)⁵؛ وعلّة ذلك عائدة بالأساس إلى كون العقل الكلامي، وقت تفكره في مباحث الأصول والعقيدة، فإنه حتماً كان على دراية بأنه عقل لا يتعلّق مضامين إنتاجاته المعرفية، إلّا لكي يكون خطاطات نظرية إجرائية شمولية، يفرز من خلالها مواقف من الصراع القائم بذاته موضوعياً حول الخلافة. وذلك أخذاً بعين الاعتبار، مسألة صميمية تتجلى في التحوّلات التي طرأت على بنية المجتمع الإسلامي، والمتجسّدة فعلياً في نقله من مجتمع منسجم نسبياً مع الفواعل الاجتماعيين المؤسسين لبنياته، إلى مجتمع متشظّ إلى فرق ومذاهب وتيارات - تخصّ ذاتها بالتبصّر في الدين وتتميز عن الفرق الهالكين⁶ - لكلّ منها مواقفه السياسية من الخلفاء الذين تداولوا على السلطة السياسية في الدولة الإسلامية. بموجب هذا، فلا قيمة للأجهزة المفاهيمية والمقدّمات الكلامية مهما بلغت حجّيتها وقوّتها الاستدلالية - ما لم تنعكس على مستوى ممارسة مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، وهي في إطار مباشرة صراعها الفعلي حول الخلافة. وعلى أساس هذا الحاصل، يرى مدى الارتباط العضوي القائم بين النظري والممارسي من داخل علم الكلام الإسلامي. بحيث يمكن القول: إنّ قضية «الإمامة تحضر في علم الكلام حضور الفاعل المؤسّس. وهي كذلك لأنّها [...] تحضر في لحظة بناء المفاهيم الأولى الحاسمة، وبالتالي فإنّ عملية (تأصيل الأصول) ذاتها لا تستقيم، بل لا تكون، في غياب مسألة (السياسة) وبتأثير مباشر منها»⁷. ولما كان الأمر على هذا المنوال، فإنّ مختلف المقدّمات الكلامية ستصير استراتيجيات تمكّن المتكلم من إضفاء طابع المشروع والصلاحيّة العقديّة والتاريخيّة على شتى

4- عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الثالث، مكتبة لبنان - بيروت 1996، (فصل علم الكلام) ص 27.

حري بالملاحظة، أنّ اختزال المؤرخين والأصوليين للنشأة الإشكالية لعلم الكلام الإسلامي في ثابت نظري أحادي الجانب، قوامه النظر العقلي الخالص في القضايا الميثافيزيقية التي عالجها النص الديني؛ باعتباره نصّاً طرح في تضاعيف نشأته وتكوينه مجمل الأبعاد التأسيسية لشمولية وجود الإنسان المسلم، من شأنه تغييب العوامل السياسية والاجتماعية التي ساهمت في تحريك الجدل الكلامي في كليته.

5- في سياق اختزاله لموضوع علم الكلام، صرّح بن خلدون قائلاً: "[وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهلنا هو العقائد الإسلامية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فتدفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد]".

انظر: عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الثالث، مكتبة لبنان - بيروت 1996، (فصل علم الكلام) ص 42.

6- عُدّ إقصاء الآخر المغاير مذهبياً وعدياً والزّج به ضمن درك الفرقة الهالكة، لازمة من لوازم أجراً المتكلم لمقدّماته الكلامية، ولعلّ من بين المعبرين عن ذلك - ذكراً لا حصراً - أبا المظفر الإسفرايني الذي عقد منته التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، على أساس عدي مذهب ينطلق من اعتبار كلّ الفرق التي تعاقبت على المجال السياسي الإسلامي هالكين عدا فرقة السنة والجماعة التي اعتبرها الفرقة الناجية من النار، وذلك من خلال مقارنة منطلقاتها الأصولية والعقدية من مقطع منظوري غير حيادي منحها بموجبه الصلاحيّة العقدية والتاريخيّة.

انظر: أبا المظفر الإسفرايني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه: محمّد زاهد بن الحسن الكوثري، تفضل الأستاذ الدكتور محمود محمّد الخضير بكلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم، الناشر، المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ط.]، [د. ت.]، ص ص 129 - 168.

7- سعيد بن سعيد العلوي: الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1412 هـ - 1992 م، ص ص 308 - 309 (الأقواس من وضع المؤلف).

الكلامية كلها فرق مؤولة [...]، فالتأويل هو القسمة العادلة بين المذاهب الكلامية المختلفة»¹². ممّا يعني أنّه لا وجود لفهم حيادي لدلالات ومعاني الخطاب القرآني، لأنّ علماء الكلام ظلوا «يقروون في القرآن أفكارهم الخاصة»¹³؛ تلك الأفكار التي أدّت - بفعل تمرّح المذاهب الكلامية من داخل التاريخ الإسلامي وممارسة تأثيرها الفعلي على منعطقاته الحاسمة - وظائف تشكيل طرائق تخيل الفرق الكلامية الإسلامية لكيفيات تصوّر وجودها ورؤيتها للعالم وطرق الفعل فيه، ناهيك عن إفراز مواقفها من الآخر المخالف لها مذهبياً؛ وذلك على اعتبار أنّ «المتخيل الاجتماعي هو ذلك الفهم المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة، إضافة إلى الإحساس العام بالمشروعية»¹⁴.

وفق هذا المنظور، برّرت مختلف الفرق الكلامية ممارساتها لخطاب العنف والتكفير، وأضفت عليه طابع المشروعية والصلاحية العقدية والتاريخية، من منطلق ادعاء احتكارها لسلطة الدفاع عن المبادئ الإسلامية (الخالصة) التي انحرفت من - منظورها - عن مساراتها (الصحيحة)، والتي لن تستقيم إلّا من خلال إقامة جدلها الكلامي واحترابها العقدي والسياسي على أساس كونها المعبر الحقيقي عن (جوهر) مضامين منطوق الخطاب القرآني، والضامن الفعلي لأهلية الانتساب إلى النهج المحمّدي القويم، من خلال اعتبار ذاتها الفرقة الوحيدة (الناجية من النار)¹⁵. وانسجاماً مع هذه المنطلقات، أضحت التيمات المركزية النازمة لقول الفرق الكلامية الإسلامية مشتقة من تعنيف المخالف وتكفيره، بل وسلب حقه في ممارسة فعل الحياة. علاوة على تقسيم المجال السياسي الإسلامي إلى دارين تجمع بينهما علاقة تناحر: دار الكفر التي (يجوز) محاربتها وتحريم القعود مع أهلها؛ كونهم يمثلون (الفئة الباغية)، ودار الإسلام المعبر أهلها

12- محمّد أيت حمو: العقل الجباجبي بين الغزالي وابن رشد دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد، جداول للنشر والتوزيع، ط1، كانون الثاني/يناير 2012، ص 53.

من خلال مُدراسته للارتباط العضوي القائم بين علم الكلام والتأويل، صرّح الدكتور محمّد أيت حمو قائلاً: «[إنّ علم الكلام لا يمكن أن يكون فلسفة أو ديناً. وإذا كان المتكلم يأخذ مشروعية قوله من الوحي، فإنّه لا معنى للوحي إلا بتوسّط قول معين. بمعنى أنّ دلالة القول الصادر عن الله رهينة بقول ثان، أي بالقول المقول عن القول الصادر عن الله. إنّ هذا القول الثاني هو الذي يعطي المعنى للمقول الإلهي الذي نتلفظه بتوسط، فدلالة الوحي غير معطاة مباشرة، وكلّ دلالة للمقال الإلهي متوسطة وغير معطاة مباشرة، وتتمّ عبر تأويل للمقال الإلهي]».

- انظر: محمّد أيت حمو: فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي دراسات ومراجعات نقدية للكلام، دار الفارابي، بيروت، منشورات الاختلاف، ط1، 2011، ص 72.

13- توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمّد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، آذار (مارس)، 2007، ص 209.

14- تشارلز تايلر: التّخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، مراجعة: ثائر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، آذار/مارس، [د. ط.]، 2015، ص 35.

15- شكل حديث الفرقة الناجية مستنداً نظرياً شرّعت من خلاله مختلف الفرق الكلامية لممارسة العنف والتكفير وإقصاء الآخر المخالف. بحيث يتّضح ذلك جليّاً من خلال قيامها باحتكار سلطة الحديث النبوي، وتخصيص ذاتها بأهلية الانتماء إلى النهج المحمّدي السليم على مختلف الأصعدة، القيمة منها والاجتماعية والسياسية. وذلك مصداقاً للحديث النبوي القائل: «[ليأتين على أمّتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل.. وإنّ بني إسرائيل تفرّقت على اثنتين وسبعين ملة وتفرّقت أمّتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قيل: ما هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي]».

- انظر: محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، الجزء الرابع، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص 134.

عن (حقيقة) الدين ومبادئه وقيمه المثلى. وهو ما يؤكد بالملمس التاريخي على أن أزمة الخلافة قد أحدثت «قلقاً في الوعي الإسلامي»¹⁶، عبّر عن ذاته من خلال تجليات مختلف التناقضات التي أفصحت عن ذاتها موضوعياً من داخل الصيرورة التاريخية للخلافة الإسلامية في شكل احتراب سياسي وعقدي مُميت.

بناء على ما سلف، يتضح أن أزمة الخلافة قد شكّلت إرهاباً أولياً ساهم إلى حدّ كبير في تبلور خطاب العنف والتكفير من داخل علم الكلام الإسلامي. ولما كانت مجمل الفرق الكلامية قد انتهجت منهجية إقصاء الآخر المخالف لها من دائرة الاجتماع الإسلامي، وذلك بهدف تجويز تعنيفه وتكفيره، فإنه من الحريّ بنا امتحان صدقيّة هذه النتائج المتوصل إليها، وإقامة الدليل على صحتّها، عن طريق مُدارسة المقدمات الكلامية لفرقة الخوارج، التي يمكن عدّها نموذجاً كلامياً إجرائياً من شأنه أن يقرّبنا من إدراك الآليات المركزية التي تدخّلت في تأسيس ذهنيّة العنف والتكفير، التي شكّلت مرجعيةً أساسيةً لمختلف الحركات الجهادية من داخل المجال السياسي العربي-الإسلامي المعاصر.

2. خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية

عُدّ حدث أزمة الخلافة وانقلابها إلى مُلك عضوض، من بين أبرز المؤشرات الكفيلة بتحقيق فعلي لعمليات استقرار مجمل الانعطافات الحاسمة التي غيّرت مجريات ومسارات التاريخ الإسلامي في شموليّته. وعليه، يمكن الانطلاق في هذا السياق من القول: إنّ خطاب العنف والتكفير الذي أسّست له فرقة الخوارج¹⁷ الكلامية، لم يخرج عن إطار الأزمات السياسية والعقدية التي لازمت صيرورة الخلافة الإسلامية. تلك

16- هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة: خليل أحمد خليل، مراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، ط6، آذار (مارس)، 2008، ص 161.

17- في سياق تصنيفه لألقاب الخوارج، ودراسته للإرهابيات الأولية التي ساهمت في تبلور مقالاتهم الكلامية، صرّح أبو الحسن الأشعري قائلاً: "[للخوارج ألقاب: فمن ألقابهم الوصف لهم بأنهم (خوارج)، ومن ألقابهم (الحرورية)، ومن ألقابهم (الشرارة)، و(الحرارية)، ومن ألقابهم (المارقة). وهم يرضون بهذه الألقاب كلها، إلا بالمارقة، فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يمزق السهم من الرمية. والسبب الذي سُموا له خوارج خروجهم على علي بن أبي طالب. والسبب الذي له سُموا محكمة إنكارهم الحكمين، وقولهم: لا حكم إلا لله. والذي له سُموا حرورية نزولهم بحرّوراء في أول أمرهم. والذي له سُموا شرارة: قولهم شرينا أنفسنا في طاعة الله، أي بعناها بالجنة]".

انظر: أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قدّم له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، [د. ط.]، 1430 هـ - 2009 م، ص ص 111 - 112 (الأقواس من وضع المؤلف).

قسم الدراسات الدينية

وانطلاقاً من هذا المبدأ الكلامي، أجمع الخوارج على أنه «إذا كفر الإمام، كفرت الرعية، الغائب منهم والشاهد»²²، وبالتالي وجدوا أن «ديار مخالفيهم ديار الكفر»²³، وعليه فإنه يجوز - من منظور الخوارج - تكفير مخالفيهم وإخراجهم من دائرة المجال السياسي والعقدي الإسلامي، كونهم من المشركين المرتكبين لمختلف ضروب الكبائر. وبما أن الخوارج قد نصّبوا أنفسهم مدافعين فعليين عن مركزية الله من داخل العالم الإسلامي، فإنهم رفضوا القعود بديار الكفر²⁴، وأكدوا على أنه «لا يجوز المقام بين أظهر المشركين، بل يجب الذهاب إلى (دار الهجرة) وقتالهم وبيع أنفسهم لله»²⁵، بمقابل فوزهم بالجنة²⁶.

وعلى أساس هذا المبدأ الذي وسم المنطلقات الكلامية لفرقة الخوارج، تتضح القصدية الثاوية خلف تأسيس الخطاطات الإجرائية الناطمة لخطاب العنف والتكفير بالنسبة إليها؛ تلك المتمثلة في إحساس فواعلها باغتراب مطلق عن (جوهر) مبادئ الدين الإسلامي، ذلك الإحساس الذي رافقه تحميل (الفئة الباغية) مسؤولية تدنيس طهارة المقدس الإلهي، وذلك على اعتبار أن «الإنسان المتدين لا يعيش إلا في مناخ مشبع بالقداسة»²⁷. لهذا يصعب فهم قصديّات فرقة الخوارج، من دون الاستعانة بمؤشر أساسي يتمثل في كونها فرقة كلامية نظرت للعنف والتكفير، وفعلته ممارساً من منطلق إعادة الطهارة والقداسة للمبادئ الإلهية الداعية لإقامة العدل بين فواعل الأمة الاجتماعيين، التي لا يمكن لها أن تتحقق إلا من خلال جعلهم للقتل والتكفير واجباً دينياً مفروضاً على المؤمنين الصادقين الطامحين إلى تخلص المجال السياسي الإسلامي من مختلف مظاهر الأخطاء والانحرافات التي لازمت الصيرورة التاريخية للخلافة الإسلامية. وهو ما يدل على أن المقدمات الكلامية لفرقة الخوارج «تخضع تمام الخضوع للدين المتصور كأنه التطبيق الحرفي

22- أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قدّم له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، [د. ط.]، 1430 هـ - 2009 م، ص 103.

23- أبو المظفر الإسفرابني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، تفضل الأستاذ الدكتور محمود محمد الخضير بكلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم، الناشر، المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ط.]، [د. ت] (الفصل الرابع: في تفصيل مقالات الخوارج وبيان فضائهم)، ص 42.

24- بناء على مدارسته للتعبير المفهومي الذي أحدثه النسق الكلامي لفرقة الخوارج لدلالة مسلم/ كافر، في المجال التداولي الإسلامي، أكد توشيهيكو إيزوتسو قائلاً: «[لقد أدخل ظهور فرقة (الخارجية) [الخوارج] التغيرات الأساسية بين (مسلم) و(كافر) فوراً إلى مجال المفاهيم الإسلامي نفسه. فيقدر ما يُظهر الشكل الخارجي، فإنّ هذا التغير ظلّ نفسه هو بالضبط. لكنّ بنيته الداخلية لم تعد نفسها، لأنّ المشكلة لم تعد تعني أساساً بالاختلاف بين الموحد الإسلامي والمشارك الوثني. إنّها معنية الآن بالفرق ضمن حدود التوحيد الإسلامي بعينه، بين المسلمين أنفسهم، لأنّ المسلم، طبقاً لوجهة النظر التي آمن بها الخوارج، حالما يرتكب الكبيرة، يكف عن كونه (مسلماً) ويجب أن يعدّ (كافراً) قدره دخول النار، ولهذا يمكن قتله أيضاً على نحو مبرر. [...] لقد فقد مفهوم (الكافر) استقراره وثباته الدلالي، وأصبح شيئاً متحوّلاً وعلى استعداد لأن يُستخدم بحق المسلم الورع أيضاً إذا حدث أن فعل هذا الشيء أو ذاك. وهكذا نرى أنّ هذا ليس استمراراً صرفاً للتغيرات القرآني بين (مسلم) و(كافر)، بل تغير جديد كلياً، بالمعنى الفعلي على الأقل، على الرغم من أنّ الكلمتين ظلّتا محظوظتين بمعناهما الأساسي، والجزء الأكبر من معناهما العلاقي أيضاً]».

انظر: توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم، هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، آذار (مارس)، 2007، ص ص 98 - 100 (الأقواس من وضع المؤلف).

25- يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة، ترجمه عن الألمانية: عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، القاهرة، ط3، 2009، ص 53.

26- أفرزت فرقة الخوارج موقفها الداعي إلى قتال الكفار والمشركين، انطلاقاً من تأويلها لمضامين الخطاب القرآني المتمثل في سورة التوبة، الآية 111.

27- مرسيا إلياد: المقدس والمدنس، ترجمة: المحامي عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1988، ص 30.

للكتاب في الشؤون الإنسانية كافة، وبوجه أخرى في الشؤون التي تعني الأمة برمتها»²⁸. لهذا، فقد «واصل الخوارج حرصهم على إخضاع كل المسائل التي يختلفون فيها مع السلطة أو بقية المسلمين للدين، ورفضوا تبعاً لذلك كل المواقف المخالفة، ثم كفروا أصحابها واستحل المتشددون منهم قتلهم»²⁹. ممّا سمح لهم بشكل مسبق بالحكم عليهم بأنهم كفار خالدون في النار.

وانطلاقاً من المبدأ الكلامي ذاته لفرقة الخوارج، المتمثل في: (لا حكم إلا لله)، ذلك المبدأ الذي شكّل النواة الأولى لتبلور مختلف المقدمات الكلامية التي شرّعت من خلالها لخطابات وممارسات العنف والتكفير، أسسوا لخروجهم على الخليفة علي بن أبي طالب، وعملوا على تكفيره وقت حصول معركة صفين، تلك المعركة التي شهدت مواجهة عنيفة بين شيعة علي ومعوية، انتهت برفع جيش معاوية للقرآن فوق أسنة الرماح بهدف إنهاء القتال، من أجل تحكيم مضامين منطوق الخطاب القرآني بين الخصمين. وعلى أساس رفض الخوارج لهذه الآلية السياسية التي قبلها علي، أجمعوا على تكفيره، واعتبروه غير ملتزم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك بسبب نهجه منهج تحكيم الرجال في كتاب الله؛ ذلك المنهج الذي يعني من منظورهم الوقوع في المحذور الديني المتجسد في عدم الحكم بما أنزله الله في حق (الفئة الباغية) التي يمثلها معاوية وشيعته. ومن هذا المنطلق، يمكن القول: إنّ واقعة التحكيم³⁰ قد كرّست المستندات النظرية لفرقة الخوارج الكلامية، بحيث برّرت عن طريقها مجمل عمليات «الاستعراض، أي قتل كل مسلم لا يرى

28- هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة: خليل أحمد خليل، مراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط6: آذار (مارس)، 2008، ص 245.

29- لطيفة البكاي: حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي خلال (37 - 132 هـ)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، أيار (مايو) 2007، ص 307.

30- أجمع مختلف المشتغلين بالتاريخ للفرق الإسلامية على أنّ إنكار التحكيم يُعدّ بمثابة الثابت النظري الذي ميّز فرقة الخوارج الكلامية عن غيرها من الفرق داخل تاريخ علم الكلام الإسلامي. وهو ما أكد عليه ابن حزم من خلال قوله الآتي: "[ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم وتكفير أصحاب الكبار، والقول بالخروج على أئمة الجور، وأن أصحاب الكبار مخلصون في النار، وأن الإمامة جائزة في غير قريش فهو خارجي، وإن خالفهم فيما عدا ذلك ممّا اختلف فيه المسلمون خالفهم فيما ذكرنا فليس خارجياً]".

انظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، تحقيق: محمد إبراهيم نصر - عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، [د.ت]، ص 47.

على خلاف ما ذهب إليه ابن حزم، استقرّ المستشرق الألماني يوليوس فلهوزن تاريخية نشوء وتطور النظرية والممارسة الخارجية من مقطع منظوري مخالف لما انتهجه مؤرّخو الفرق والمذاهب الإسلامية، حيث صرّح قائلاً: «[لقد كان السبب المباشر لنشأة الخوارج مسألة (التحكيم) في إبان المعركة الفاصلة بين أنصار علي بن أبي طالب وأنصار معاوية وعثمان، إذ رضي كارهاً. (بالتحكيم)، ولكنّ الخوارج وقد انتهى التحكيم إلى مأساة لصاحبهم ثاروا على نتيجة (التحكيم) وقالوا: لا حكم إلا لله!]. بيد أنّ هذا السبب المباشر هو أوهى الأسباب؛ فإنّ نزعة الخروج كانت كامنة في النفوس بسبب ما آل إليه أمر الخلافة على عهد عثمان، وما انتهى إليه أمر الجماعة الإسلامية بعد مقتله من تفرّق الأمة إلى فريقين متعارضين متحاربين، لا لسبب من أسباب الدين، بل لأسباب الدنيا، أعني الحكم ومغانمه والتطلع إلى مركز الرياسة والسيطرة، كل هذا ولم يمض على وفاة الرسول إلا ثلاثون عاماً، ممّا كان في الواقع خيانة لجوهر الإسلام بوصفه ديناً وعقيدة، لا مذهباً في السياسة تنتحله أحزاب. [...] فهذا هو الدافع الحقيقي لنشأة الخوارج، لا ذلك السبب التافه العارض: مسألة (التحكيم)، ومن هنا كان مذهبهم تعبيراً عن تيار عميق الشعور في النفوس الشديدة الإيمان [...] وخلاصة هذا التيار: العودة إلى (الكلمة) الأصلية للدين معبراً عنها في الكتاب المقدّس الذي أتى به، دون تأويل ولا ترخص، بل بتشدّد في الفهم لا يقبل المساومة والالتواء، ولهذا يدعو إلى الطاعة العمياء لما ورد في هذا الكتاب أو ما أتى به صاحب هذا الدين من قواعد وأحكام وطرائق وسلوك، وهم يتشدّدون في التمسك بعمود الدين ضدّ جميع التيارات والفرق والأحزاب التي تبدو لهم قد حادت عنه أو تأولت فيه، ولذا كان مذهبهم (ضدّ كلّ المذاهب الأخرى)».

انظر: يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة، ترجمه عن الألمانية: عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع - القاهرة، ط3، 2009، ص 5 - 6 (الأقواس من وضع المؤلف).

رأي الخوارج بغير تمييز متى وجدوه في طريقهم»³¹، مبررين ذلك بكونهم لا يمارسون سوى واجبهم الديني المتمثل في جهاد الكفار والمشركين أهل (الفئة الباغية)، بهدف الحفاظ على قدسية المبادئ الإلهية، وتطهير المجال السياسي والعقدي الإسلامي من دنس الكفر والظلم، حتى لو كان ذلك على حساب سلب حق الآخر في ممارسة فعل الحياة.

لقد اعتبرت المقدمات الكلامية لفرقة الخوارج، من بين أهم المرجعيات المؤسسة لخطاب العنف والتكفير من داخل المجال السياسي والعقدي الإسلامي. وكما مرر بنا آنفاً، فإن مختلف عمليات القتل التي مارسها الخوارج، كانت تستند على متكآت كلامية انطلقت بادئ ذي بدئ من ادعاء امتلاك التأويل (الحقيقي) لمنطوق الخطاب القرآني، الشيء الذي ساهم في تبرير وشرعة تكفير وقتل المخالف عقدياً ومذهبياً، بل والتنبؤ بمصيره الأخرى عن طريق الادعاء بأنه خالد في نار جهنم. وهو ما يعني، أن تأويل منطوق الخطاب القرآني من منظور أحادي الجانب؛ أي من دون منح الآخر المخالف، الحق في ممارسة عمليات قراءة وتفسير وتأويل مضامين النص الديني بحرية، قد ساهم إلى حد كبير في خلق ذهنية التكفير والعنف التي أفرزت محصلة التعصب والتطرف الديني. تلك الذهنية التي تتغذى على وهم القدرة الكلية على فتح مغاليق الوقائع التاريخية، والتأثير في منعطفات ومجريات التاريخ الإسلامي من خلال تقويم (تشوّهاته وانحرافاته). وعليه، فإن مختلف الصراعات التي خاضتها فرقة الخوارج - إن على المستوى النظري أو الممارسي - ضدّاً على (الفئة الباغية)، كانت بهدف إعادة الطهارة والقدسية للمبادئ الإسلامية التي انتهكت وقت تصيرت الخلافة إلى ملك عضوض. لهذا السبب بالذات، يمكن القول إن خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج قد انبنى على جملة من المستندات الكلامية، يمكن اختزالها في المبادئ الآتية: أولاً: لقد انطلقت فرقة الخوارج من تأسيس مبادئها الكلامية انطلاقاً من تكفير مرتكب الكبيرة والحكم على مصيره بالخلود في النار. ثانياً: بناءً على هذا المبدأ، عمل الخوارج على تفعيل فعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استناداً على موقف ثابت جسّدته من خلال إيمانهم بأنه (لا حكم إلا لله)، الذي لا يعني سوى عدم التدخّل البشري في إعادة تأويل الأحكام الإلهية. ثالثاً: لأجراً هذا الموقف ممارسياً، أجمع الخوارج على تحريم القعود مع جماعة (المشركين) المغتصبين لحقوق الله، الشيء الذي أدّى بهم إلى شرعة تكفير الخليفة، والرعية التي يحكمها، وإعلان الجهاد ضدها. رابعاً: اعتبر الخوارج موتاهم (شراً) باعوا أنفسهم لله، وتحصلوا كمقابل لذلك البيع على الجنة؛ الشيء الذي جعلهم ينطلقون من موقف يدّعي ازدراء الحياة الدنيا، ولا يجد خلاصه إلا في عمليات تعنيف الآخر وتكفيره وإعلان الموت في سبيل ذلك. وهو ما نجد له حضوراً قوياً في مختلف

31- المصدر السابق، ص 48.

3- انعكاس خطاب العنف والتكفير لفرقة الخوارج الكلامية على الحركات الجهادية المعاصرة

قسم الدراسات الدينية

قسم الدراسات الدينية

والأسانيد القانونية التي تتأسس عليها؛ وذلك من منطلق كونها (مجتمعات جاهلية)، يجوز تكفير حكامها والمواطنين المنتسبين إليها.

وفي ضوء ذلك، فإن الخروج عن المجتمع (الجاهلي) الذي أقرت الجماعات الجهادية المعاصرة بحتميته، يستند في عمقه على دافع سيكولوجي قوامه شعور المنتسبين إليها بعزلة مكانية وشعورية، أفضت بهم إلى اغتراب مطلق عن مختلف القيم والمبادئ والعقائد، ناهيك عن التصورات المتحكمة في تأسيس فعل رؤية العالم، والانخراط في صناعة التاريخ الفردي والجماعي المشترك بين مختلف الفواعل الاجتماعيين المؤسسين للمجال السياسي العربي-الإسلامي المعاصر. لهذا، اعتبروا أننا «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية؛ تصورات الناس وعقائدهم، وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير ممّا نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً... هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»⁴²! وبموجب هذه المواقف الحديثة التي وجهت البنية الإدراكية والمعرفية والذهنية لرواد الحركات الجهادية، وهم في إطار محاولة الشروع في خطّ المعالم الأولى لطريق المجتمعات النقيضة للمجتمعات (الجاهلية) الحالية؛ أي المجتمعات التي تدين (بالحكمة لله)، عملوا على التحديد الموضوعي للمجتمعات الجاهلية كالاتي: «إنّ المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم! وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنّه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده... متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار (المجتمع الجاهلي) جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً»⁴³! لكنّ الإحراج النظري الذي يواجه رواد الحركات الجهادية، يتمثل في الإشكال التالي: هل المجتمعات المسلمة، باعتبارها مجتمعات تدين عقدياً بدين الإسلام، وتنبنى دستورياً على الشريعة الإسلامية، هي أيضاً مجتمعات (جاهلية) شأنها في ذلك شأن المجتمعات (الجاهلية) الأخرى؟ بدون تردّد، أجابوا إجابة قطعية مفادها: بأنّها «تدخل في هذا الإطار، لأنّها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها. فهي - وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلاّ الله - تعطي أخصّ خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقّى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها... وكلّ مقومات حياتها تقريباً»⁴⁴.

وبما أنّ مختلف المقومات المؤسّسة لوجود المجتمعات الإسلامية (جاهلية)، من حيث مبادئها ومصادرها؛ فإنّ المهمة الأولى والأخيرة للحركات الجهادية المعاصرة، تتجسّد فعلياً في «تغيير واقع هذا

42. سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة، 1399 هـ - 1979 م، ص ص 17 - 18.

43. المصدر السابق، ص ص 88 - 89.

44. المصدر السابق، ص ص 91 - 92.

المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي وبالتصور الإسلامي، والذي يحرمننا بالقهر والضغط من أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش⁴⁵». لكن تحقيق هذه المهمة لن يتأتى إلا بالتعويل على العنف والإرهاب السياسي، أي ذلك السلوك المادي أو الرمزي الذي «يقوم على أساس الاستخدام المنظم للعنف أو التهديد باستخدامه، بشكل يترتب عليه خلق حالة نفسية من الخوف والرغبة وعدم الشعور بالأمان لدى المستهدفين، وذلك لتحقيق أهداف سياسية»⁴⁶، تتمثل بالأساس في إعادة بناء مجتمع إسلامي يبنى على أساس (الحاكمية لله)، ويتخذ من الخلافة على منهاج النبوة مبدأً مطلقاً يخط على أساسه المعالم الأولى المؤدية إلى طريق الدولة الإسلامية النقيضة تاريخياً للمجتمعات (الجاهلية). تلك الدولة الممثل الفعلي لدار الإسلام، أما غير ذلك من الدول والتنظيمات الاجتماعية، فإنها لا تمثل سوى (دار الكفر والجهالة)، لأن الدين الإسلامي «يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره»⁴⁷، وعليه، فإن «هناك داراً واحدة هي دار الإسلام. تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهمين عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضاً. وما عداها فهي دار حرب، علاقة المسلم بها إمّا القتال، وإمّا المهادنة على عهد أمان. ولكنها ليست دار الإسلام، ولا ولا بين أهلها وبين المسلمين»⁴⁸. وهو ما أفرز محصلة ترفض كل أشكال الغيرية وتقبل الآخر المخالف مؤداها: أنه «لا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضواً في (الأمة المسلمة) في (دار الإسلام)، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهله في الله»⁴⁹.

وتأسيساً على هذه الموجهات المحورية المتكئة في اشتغال ذهنية العنف والتكفير عند الحركات الجهادية المعاصرة، شرعوا لاحتمة الخروج عن المجتمعات (الجاهلية)، وبرروا قتالها انطلاقاً من نظرية وممارسة متطرفة، تعتبر أن «الأحكام التي تعلق المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفار سيروا عليها المسلمين»⁵⁰. وانعكاساً لهذا الموقف، اعتبروا أن دور المسلم الصادق، والمؤمن الحقيقي بالمبادئ والقيم المعيارية الدينية (الصحيحة)، يتجسد في ضرورة جهاد الكفار بهدف المشاركة الفعلية في إعادة تشييد المعالم الأولى لطريق دولة الخلافة القائمة على منهاج النبوة. مستنديين في ذلك على موقف

45. المصدر السابق، ص 19.

46. حسنين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحة الدكتوراه (17)، ط2، بيروت، نيسان/ أبريل، 1999، ص 31.

47. سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة، 1399 هـ - 1979 م، ص 93.

48. المصدر السابق، ص 137.

49. المصدر السابق، ص 138 (الأقواس من وضع المؤلف).

50. محمد عبد السلام فرج: الجهاد الفريضة الغائبة، [د. ط]، [د. ت]، ص 10.

خاتمة:

قسم الدراسات الدينية

انطلاقاً من تفكيك خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية، وتوصيف كميّات انعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة، وذلك عن طريق استحضار أهم النصوص المؤسّسة لفعلها الحركي الجهادي، تبين أنّ كلا الخطابين قد تأسّسا من داخل سياقات تاريخية مختلفة، لكن ما وحد بينهما هو معضلة التطرّف الديني، الذي شكّل أحد أبرز العوامل التي أفرزت معضلات الاحتراب السياسي والعقدي، الذي ما زال له حضوره الحداثي وجاذبيته الإشكالية والمفاهيمية إلى حدود اللحظة الآنية من داخل مجالنا التداولي العربي-الإسلامي المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

- القرآن الكريم

- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قدّم له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، [د. ط]، 1430 هـ - 2009.

- أبو المظفر الإسفرايني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه: محمّد زاهد بن الحسن الكوثري، تفضل الأستاذ الدكتور محمود محمد الخضير بكلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ط]، [د. ت].

- أبو الوليد بن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمّد عمار، دار المعارف، القاهرة، ط3، [د. ت].

- أندريه هانبال - ميكولوس مولنار - جيرار دي بوميج: سيكولوجية التعصب، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الساقى، ط1، 1990.

- توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمّد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، آذار (مارس)، 2007.

- تشارلز تايلر: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، مراجعة: ثائر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، آذار/مارس، [د. ط]، 2015.

- جاك لوغوف: التاريخ الجديد، (مؤلف جماعي)، ترجمة وتقديم: محمّد الطاهر المنصوري، مراجعة: عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، توزيع، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، تموز/يوليو 2007.

- صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، نقله إلى العربية: مالك عبيد أبو شهيو، محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، الفاتح 1429م (1999).

- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، [د. ت].

- عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون: مقدّمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان، بيروت 1996.

- مرسيا إلياد: المقدّس والمدنّس، ترجمة: المحامي عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1988.

- محمّد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، الجزء الرابع، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1993.

- يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة، ترجمه عن الألمانية: عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، القاهرة، ط3، 2009.

2- المراجع:

- أبو الأعلى المودودي: **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت ط1 1398 هـ - 1978 م.
- ألفة يوسف: **تعدد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن**، دار سحر للنشر، كلية الآداب منوبة، تونس، ط2، [د. ت.].
- إحسان عباس: **شعر الخوارج**، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، [د. ت.].
- حسنين توفيق إبراهيم: **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحة الدكتوراه (17)، ط2، بيروت، نيسان/ أبريل، 1999.
- حسن البنا: **الله في العقيدة الإسلامية**، مع هذه الرسالة، إلى الشباب رسالة الجهاد المناجاة، [د. ط.]، [د. ت.].
- سيد قطب: **معالم في الطريق**، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة، 1399 هـ - 1979 م.
- سعيد بن سعيد العلوي: **الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1412 هـ - 1992 م.
- عبد الرحمن شهنندر: **نصوص النهضة الكمالية في تركيا، وأشكال الحكم والثورة**، وارد ضمن كتاب وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا - علي عبد الرازق - عبد الرحمن الشهنندر، دراسة ونصوص، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، حزيران (يونيو)، 1996.
- لطيفة البكاي: **حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي خلال (37 - 132 هـ)**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، أيار (مايو) 2007.
- محمد أيت حمو: **العقل الجاجي بين الغزالي وابن رشد دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد**، جداول للنشر والتوزيع، ط1، كانون الثاني/ يناير 2012.
- محمد أيت حمو: **فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي دراسات ومراجعات نقدية للكلام**، دار الفارابي، بيروت، منشورات الاختلاف، ط2011، 1.
- محمد عبد السلام فرج: **الجهاد الفريضة الغائبة**، [د. ط.]، [د. ت.].
- ناجية الوريدي: **بو عجيبة: الإسلام الخارجي**، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أيلول (سبتمبر) 2006.
- هادي العلوي: **الأعمال الكاملة (2) الاغتيال السياسي في الإسلام**، الناشر: دار المدى للثقافة والنشر، ط5، 2008.
- هشام جعيط: **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة: خليل أحمد خليل، مراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط6، آذار (مارس) 2008.

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