محكم

التكفير في الخطاب السلفي:
من العقيدة إلى السياسة

رؤوف دمق
باحث تونسي

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

مقدّمـــة: الموضوع و المنهج

درجت الأدبيّات المنشغلة بالبحث في "السّلفيّة" على ربطها بدائرتين مختلفتين: دائرة السّلف أو التّاريخ ودائرة النصّ أو النّقل. والطّريف أنّ ذلك لم يقتصر على أنصار السّلفيّة في دفاعهم عن نقاء العقيدة أو "البراءة الأولى"، وإنّما تأسّس النّقد الموجّه إلى المنهجيّة السّلفيّة على هذين الاعتبارين بالذّات: أنّها "ماضويّة" وأنّها "نصوصيّة". بيد أنّ النّعتين يحتاجان في تقديرنا إلى تمحيص للتّحقّق من درجة وفاء المنهج السّلفيّ للمأثور البكر وللنصّ الدّينيّ، قبل الانشغال بوجاهة الاقتصار على النّهجين.

وقد تواتر تقسيم تاريخ السّلفيّة إلى ثلاث مراحل رئيسة: المرحلة العبّاسيّة التّأسيسيّة مع أحمد بن حنبل (ت-241هـ/855م)، والمرحلة المملوكيّة مع تقيّ الدّين بن تيميّة (728هـ/1338م)، والمرحلة العثمانيّة مع محمّد بن عبد الوهاب (ت- 1206هـ/1792م). إلاّ أنّ هذا الانتقاء الزّمنيّ يتعارض مع طبيعة السّلفيّة في دلالتها اللّغويّة العامّة، كما يتعارض مع تصنيفها مذهبا. لكنّه ليس انتقاء اعتباطيّا، ذلك أنّ ابن حنبل، ثمّ ابن تيميّة، ثمّ ابن عبد الوهاب التقوا في الدّفاع عن "نقاء العقيدة" وعن سلطة النصّ أمام العقل، وخاصّة عن وصل الدّينيّ بالسّياسيّ، لذلك ارتكزت الحركات السّلفيّة المعاصرة على "كاريزما" الأعلام الثّلاثة لتحصين مشروعها.

ويبدو أنّ السّلفيّة النّجديّة الوهّابيّة هي الّتي شكّلت حجر أساس سلفيّات القرن العشرين، وقد عملت على إعادة إحياء العقيدة بناء على إحياء مدرسة ابن تيميّة، فتأثّرت جماعة "الإخوان" بالسّلفيّة النّجديّة عبر وساطة في موقف رشيد رضا (1865-1935)، المتحوّل والمؤثّر في مواقف المؤسّس حسن البنّا (1904-1944).

وقد كان دور سيّد قطب (1906-1966) فاعلا في تحويل منهج الإخوان، وأسّس في كتابه **"معالم في الطّريق"** دور "الطّليعة المرجوّة والمرتقبة" في تكريس حاكميّة الله في ديار الكفر بالقوّة بالانتظام في تجمّع حركيّ. وبدا متأثّرا بمقالة أبي الأعلى المودودي (1903-1979)، الّتي لخّصها في كتابه **"نظريّة الإسلام السّياسيّة"**، حتّى اعتبر بعض النقّاد أنّه لم يفعل غير إخراجها من سياقها الباكستانيّ الخاصّ وتعميمها مبدأ إسلاميّا مطلقا. إلاّ أنّ انكسار أحلام "السّلفيّة الجهاديّة" على صخرة الواقع بعد خمسينيات القرن العشرين، أفرز تيّارين متعاكسين داخلها: تيّار القاعدة وفرع أيمن الظّواهري داخل الجماعة الإسلاميّة، وتيّار "طلائع الفتح" الّذي رأى ضرورة التّخلّي عن خيار العنف المسلّح. ولا يُدرى إن كان تراجع الشقّ الثّاني عن الخيار العنفيّ مبدئيّا أم ظرفيّا، بمعنى: هل تأسّست المراجعة عبر الفتوى أم الجدوى. و يمكن تصنيف راشد الغنّوشي (ولد 1941) ضمن هذا التيّار، كما يتجلّى من خلال كتابه **"الحريّات العامّة في الإسلام"**.

اخترنا هذه المصادر الثّلاثة كمداخل إلى خطاب التّكفير داخل الإسلام السّياسيّ. ولا يعني ذلك التّسليم بتماهي المقالات الثّلاثة، وإنّما الرّهان تمحيص مدى تقاربها وتباعدها وتعليل الفعلين. وقد تأسّس فعلُ التّكفير على مرجعيّات منطوق بها وأخرى مسكوت عنها، سنحاول تقليبها جميعا ومساءلتها لتفسير انزياح الخطاب

"الإسلامويّ"[1] بمقالة الإيمان، من بعدها العقديّ الفرديّ إلى بعد تشريعيّ أوّلا (اعتبار تطبيق الشّريعة مظهرا للإرادة الإلهيّة وحكمِ الله تجلّيا لعقيدة الإيمان)، وإلى بعد سياسيّ ثانيا (اعتبار الحكومة الإسلاميّة ضرورة دينيّة يأثم من يهملها وإن بالسّكوت، فيُجَهَّل أو يُكَفَّر ويُقاتَل).

سنعمل على تأويل هذا الانزياح المضاعف سيكولوجيّا وأنثروبولوجيّا وحضاريّا، بمقاربة مقالات المودودي وقطب والغنّوشي، وذلك مؤجّل إلى ما بعد الحفر في نصيّة الخطاب ولغته وبلاغته. لعلّنا بذلك نجمع بين قراءة اللّغة وما وراء اللّغة، ونحيط بالنصّ في انتظام عناصره التّركيبيّة الدّاخليّة من جهة، واندراجه في سياق خاصّ وسياق عامّ من جهة ثانية. وبالتّالي ينبني هذا البحث على قسمين رئيسين نوضّح في أوّلهما **"عدول التّأويل"** السّلفيّ لمقالة التّكفير عبر قراءة المرجعيّة النصيّة والتّاريخيّة الّتي تأسّس عليها، ونحاول في الثّاني **"تأويل العدول"** بانفتاح التّأويليّة منهجا على غيرها من المناهج والمقاربات، لعلّ أهمّها القراءات السّوسيولوجيّة والأنثروبولوجيّة والسّيكولوجيّة.

القسم الأوّل: عدول التّأويل

الإيمان عقيدةً، الإيمان منهجًا في الحكم:

ينتمي أبو الأعلى المودودي وسيّد قطب وراشد الغنّوشي إلى "الإسلام الحركيّ"، بل إنّ الأوّل هو مؤسّس الجماعة الإسلاميّة في باكستان عام 1941، والثّاني هو من طوّر مقالة المودودي، وأعطاها بعدا حركيّا في السّياق المصريّ "الإخوانيّ"، والثّالث هو أبرز مؤسّسي جماعة الإخوان المسلمين في تونس قبل أن تسمّى حركة النّهضة عام 1981. فقد لعبوا إذن دورا بارزا في بلورة معالم الحركة الإسلاميّة في القرن العشرين، والطّريف أنّهم أسّسوا "الإسلام السّياسيّ" انطلاقا من تأويل دوالّ الإيمان والكفر والشّرك والعبوديّة والحريّة والألوهيّة والرّبوبيّة والولاء والبراء والحاكميّة. لذا نرى أنّ من المفيد تقليبَ مقالات الأعلام الثّلاث من الدّاخل أوّلا لاختبار مدى انسجامها وكيفيّات عبورها بالإيمان من بعده القلبيّ الفرديّ إلى التّنظيم الجماعيّ الحركيّ، وانزياحها بمقالة التّكفير من العقيدة إلى السّياسة عبر بوّابة التّشريع.

ينطلق المودودي من تأويل كلمتي "الله" و"الربّ" ليصل -عبر سيرورة حجاجيّة تكثر فيها التّعرّجات- إلى تكفير من رضي بقانون مدنيّ؛ فالإله هو المعبود، ولا تقتصر العبادة على الشّعائر والمناسك فقط، بل العبد هو من يعيش حياة العبوديّة، حيث تكون حياته كلّها عبادة. إنّه يريد أن يصل بهذا التّحليل إلى المستوى التّشريعيّ، إذ يقول: **"والإطاعة في كلّ ما سنّ من قانون"** (المودودي، د.ت، ص12)، وإلى معاداة من لا يحكم بحكم الله. أمّا الربّ، فهو المربّي المالك السيّد المطاع، لذا يرفض القانونَ الغربيّ الوضعيّ لأنّه كرّس العبوديّة المقنّنة وتألّهَ

[1]- جُعل هذا المصطح للتّمييز بين الحركات الإسلاميّة الّتي تتخّذ الإسلام إيديولوجيا سياسيّة وبين الفكر الإسلاميّ عامّة.

الإنسان، ذلك أنّ **"كلّ من يملك على النّاس قلوبَهم و أجسامهم ويتحكّم في دمائهم و أموالهم بما يشاء، ويسوقهم بعصا سلطانه المطلق و السّيادة المستبدّة الّتي سلّطها على النّاس فرعون ونمرود لعهدهما، فهو يدّعي الألوهيّة والرّبوبيّة حقيقة ومعنى، وإن لم يتفوّه بألفاظها، الّذين هم يطيعونه و ينقادون لأمثاله يسلّمون له بالألوهيّة والرّبوبيّة، وإن لم تجر وهذه الكلمات على ألسنتهم"** (المودودي، د.ت، ص17). تنتهي هذه المعادلة إلى تكفير الجميع ضمنا، وتتأسّس على حتميّة زمنيّة ومكانيّة مفارقة للتّاريخ وسياسة الدّول: إذ تحصر الدّكتاتوريّة داخل أسوار المجتمعات الغربيّة الحديثة، الّتي حكّمت دساتير وضعيّة بعد ثورتها على الكنيسة، لكنّ هذه الدّساتير عوّضت الآلهةَ القديمة بآلهة جديدة فكان الاستبداد حسب المودودي. إنّه يتناسى أنّ الاستبداد إمّا أن يكون نتيجة حيف في القانون أو تطبيق القانون، ولا ينحصر في مجتمع دون آخر، بل إنّ بداهةَ المشاهدة لا يجب أن تنكر تقدّم الحياة السّياسيّة الغربيّة عن نظيرتها في بلاد المشرق أشواطا بعيدة نحو العدل والنّظام والحريّة.[2]

ستمثّل المعادلة الّتي انتهى إليها المودودي حجر الزّاوية الّذي سيبني عليه سيّد قطب مقالةَ التّكفير، وما يترتّب عنها من براء وعداء وعنف جهاديّ يمارس ضدّ كلّ من لا يؤمن بأطروحته، الأمر الّذي سيحرج راشد الغنّوشي في سياق تونسيّ ينبذ العنف ممّا سيضطرّه إلى عمل تأويليّ متناقض.

لا يكون المجتمع مسلما، حسب قطب، إلاّ إذا أخلص العبوديّة لله، مع توسيع مفهومها لتشمل التّصوّر الاعتقاديّ والشّعائر والشّرائع. يتأسّس برنامجه على توسيع مفهوم شهادة **أن لا إله إلاّ الله** لتعني إفراد الله بالألوهيّة والرّبوبيّة والقوامة والسّلطان والحاكميّة، اعتقادا وعبادة وشريعة، **"ومعنى تقرير هذه القاعدة من النّاحية النّظريّة ..أن تعود حياة البشر بجملتها إلى الله، لا يقضون هم في أيّ شأن من شؤونها، ولا في أيّ جانب من جوانبها، من عند أنفسهم، بل لابدّ لهم أن يرجعوا إلى حكم الله فيها ليتّبعوه"** (قطب، 1981، ص29). يتراءى إذن، أنّ قطب لم يضف شيئا جوهريّا إلى مقالة المودودي، وفرضَ التّسليم بأنّ الإيمان اعتقاد وعمل. ويندرج هذا التّوسيع في إطار الالتزام بالقاعدة الأصوليّة، الّتي تقرّر شموليّة الشّريعة. لقد انتهيا إلى جعل الحياة "صلاة كبرى"، وقضيا أن يُنظر إلى حركات المسلم وسكناته كلّها من الزّاوية الدّينيّة. والمتأمّل في كلام قطب الأخير، يرى أنّه يقود إلى تعطيل فاعليّة الإنسان في الوجود، وتحويله إلى التّلقّي السّلبيّ المفارق لتوجّهات الإسلام ولمبدإ الاستخلاف. وبذلك يبدو أنّ توسيع مقالة التّكفير يسير في الاتّجاه العكسيّ لمنهج السّماء، وإن قُدّم على أنّه التزام بتعاليم الله.

ولا يفتأ سيّد قطب يكرّر تجهيل المجتمعات البشريّة المعاصرة بأكملها، يردّد: **"نحن اليوم في جاهليّة كالجاهليّة الّتي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما حولنا جاهليّة"** (قطب، 1981، ص11). ويتأسّس هذا الحكم

[2]- للحريّة والعدل والنّظام مفاهيم خاصّة في مشروع الإسلام السّياسيّ، نؤجّل الخوض فيها إلى حين مقاربة تصوّره لماهيّة الإنسان.

"التّشاؤميّ" المطلق على تأويل لغويّ بعيد، يكرّر منهج المودودي في ربط العقيدة بالشّريعة العمليّة ثمّ بالمجال السّياسيّ تبعا. يقول: **"لا إله إلا الله كما يدركها العربيّ العارف بمدلولات لغته: لا حاكميّة إلا الله، ولا شريعة إلاّ من الله، ولا سلطان لأحد على أحد، لأنّ السّلطان كلّه لله"** (قطب، 1981، ص15). ولكن لماذا يقدّم التّشريع "الوضعيّ" على أنّه تحدّ لله وتعويض له، ألا يكون تمامَ الوعي بالرّسالة الإلهيّة؟ إنّ المتأمّل في المنهجيّة التّشريعيّة القرآنيّة ذاتها يرى أنّها أجّلت الأحكام إلى الفترة المدنيّة تأكيدا على اجتماعيّة الشّرائع مقارنة بالعقائد الكليّة المطلقة، وأنّها ربطت الأحكام بأسباب النّزول، فكان الوحي يحاور السّائد و يجادله فيغيّره و يتغيّر به، ومن هنا كان تنجيم القرآن وكان النّسخ، وأنّ الله تحاشى تفصيل القول في الجزئيّات ثمّ أمر البشريّة عبر الرّسول بصياغة منهج حياة يسترشد بمعالم في الطّريق، هي كليّات الوحي ومقاصده. وبهذا كان التّشريع منذ البدء تفاعلا متجدّدا بين الأرض والسّماء. لذلك، اعتبره عبد الجواد ياسين جزءا من التّديّن التّاريخيّ لا الدّين المطلق "المفارق" قائلا: **"الأخلاق الكليّة وحدها هي التّشريع أو القانون المطلق في الدّين"** (ياسين، (2012)، ص8).

إنّ الإسلام -حسب قطب- تصوّر اعتقاديّ، وبناء حيويّ حركيّ واقعيّ، ومنهج تفكير ربّانيّ، وتبدو هذه المعادلة خطيرة لأنّها في الوقت الّذي تعطّل فيه فاعليّة الإنسان الذّهنيّة - رغم أنّ فيها تمام إسلامه وكينونته وإنسانيّته - تقدّم منهج الإسلاميّين على أنّه منهج ربّانيّ مقدّس. يقول: **"إن وظيفة المنهج الربّانيّ أن يعطينا- نحن أصحاب الدعوة الإسلاميّة- منهجا خاصاً للتّفكير، نبرأ به من رواسب مناهج التّفكير الجاهليّة السّائدة في الأرض، والّتي تضغط على عقولنا، وتترسّب في ثقافتنا"** (قطب، 1981، ص26). يؤدّي ذلك إلى تقديس "الطّليعة" و منع معارضتها. وتلك هي الغاية القصوى من الانزياح بمقالة التّكفير من بعدها العقديّ إلى بعد تشريعيّ.

لعلّ أخطر ما في الإسلام السّياسيّ أنّه يكرّس ما يُظهر معاداته، بل محاربتَه: تألية الإنسان، وذلك عبر ادّعاء قداسة التّشريع. وينزاح صاحب المعالم من حاكميّة البشر إلى ألوهيّتهم، متجاوزا قواعد اللّغة والمنطق والقانون، ففلسفته الحركيّة واضحة، ما يفتأ يعيدها في شكل مسلّمات عارية عن استدلال عقليّ أو نقليّ أو تاريخيّ.

ولئن كانت مقالة المفكّر المصريّ حاسمة في تكفير كلّ المجتمعات المتخلّية عن الشّريعة الإلهيّة، فإنّ المتأمّل في خطاب التّونسيّ راشد الغنّوشي يلفي تردّدا في الأحكام المنطوق بها، تردّدا يصل حدّ التّناقض، لكنّه لا ينجح في إخفاء تماثل مقالته في مضمونها مع مقالة المودودي و قطب.

إنّ الفكرة المركزيّة الّتي يدور في فلكها كتاب "الحريّات العامّة" تقرير أنّ الإسلام حرّر الإنسان من كلّ أشكال العبوديّة لغير الله، ويبدو أنّ ذلك ارتبط ضمنيّا بحصر دائرة التّشريع في السّماء؛ فالله هو المشرّع

الوحيد، يقول: **"ليس في الإسلام كهنوت يملك أن يحلّل أو يحرّم، و إنّما الّذي يحلّل و يحرّم هو الله الّذي لا يحابي ولا يتحامل"** (الغنوشي، 2006، ص 34). لا يخفى أنّ القول بأنّ الله هو المحلّل والمحرّم، قد يؤدّي إلى تقديس القانون الوضعيّ واجتهادات العلماء. ويترجّح هذا الاحتمال حين نستحضر اعتراف الغنّوشي بحاجة الشّريعة للتّجديد والاجتهاد، وبأنّ كمال النصّ الدّينيّ في كلّياته لا تفصيلاته. ويضيف معظّما قيمة الشّورى في الإسلام مناقضا فهمه للشّريعة تبعا: **"وإنّما هي أصل من أصول الدّين و مقتضى من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السّلطة الربّانية إلى العباد"** (الغنوشي، 2006، ص 108). من هم هؤلاء العباد؟ تلك هي المعادلة الصّعبة في الخطاب الإسلامويّ، لأنّه يسحب من تحت البشر رخصة التّشريع ثمّ يعيد توزيع الأدوار في مفارقة غريبة مقرّرا الحاجة إلى تدخّل بعض البشر لملاءمة الشّريعة للواقع الحركيّ، وإذ تصدر هذه الملاءمة عن تصوّرات ظرفيّة بداهة، فإنّها تُقدَّس وتُحصَّن فتمنع من المعارضة. وهنا تنشأ وساطة جديدة خفيّة في الإسلام المعاصر. ذلك أنّ الحكم يبقى دينيّا رغم بشريّته، مطلقا رغم نسبيّته. لقد تحقّق هذا التّعالي عبر شعار الدّعوة إلى تطبيق الشّريعة. وهنا يقترب خطابه كثيرا إلى خطاب سيّد قطب حين يقول: **"فإذا كانت الأمّة كافّة مأمورة بإقامة الشّريعة، وهي جملة النّظام الإسلامي... فإنّ إقامة ذلك النظام "الحكومة الإسلاميّة "واجب شرعيّ تأثم الأمّة كلّها إن لم تبذل أقصى الجهد وتسترخص الأموال والأنفس لإقامته"**. (الغنوشي، 2006، ص 88)

أن تتضمّن الشّريعة كما نزلت جوانب سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة مبعثرة لا يستلزم الدّعوة إلى تطبيق الشّريعة بشكل يلغي دور الإنسان. إنّ الدّعوة إلى تطبيق الشّريعة هي خيار حضاريّ وشعار سياسيّ وليست التزاما دينيّا: "خيار" لمواجهة القانون الغربيّ الوضعيّ، ورفضه من منطلق إيمانيّ في الظّاهر، و"شعار" رفعته الجماعات الإسلاميّة في حربها ضدّ الحكومات القائمة الموسومة باللاّئكيّة الكافرة.[3]

إنّ المسكوت عنه في الخطاب الإسلامويّ، يتمثّل في أنّ التّشريع بمشاركة الإنسان ليس تحدّيا لله، وإنّما هو تمام الوعي بالرّسالة. وتتأتّى هذه النّتيجة من استقراء المنهجيّة التّشريعيّة القرآنيّة والنّبويّة والأعمال الفقهيّة الباكرة؛ أي قبل تدخّل علم أصول الفقه الّذي تحوّل دوره من التّأصيل إلى الاستئصال بتطويق الأدلّة، الّتي تتسرّب منها أصول الرّأي والنّفع والعمران إلى المجال القانونيّ.

لقد بقي خطاب الغنّوشي متردّدا في وسم المنهجيّة التّشريعيّة المعتَمَدة في تونس بالكفر، واكتفى بالتّأثيم. إلاّ أنّه عند الخوض في شكل الحكومة فرَضَ أن تكون إسلاميّة، وهو من حيث المبدأ لا يتبنّى فكرة قطب الدّاعية إلى العنف ويستبدلها بـ"الجهاد السّياسيّ". ولكنّه يلتقي معه في المقابل في التّشنيع على من رضي بغير الحكومة الإسلاميّة، ولئن لم ينطق بتكفيرهم فقد حكم عليهم بـ"الانحراف الشّنيع عن جوهر الإسلام التّوحيديّ". ثمّ لامس فكر قطب من جديد بالتّدرّج من الرّفض إلى الثّورة متحاشيا العبارات الصّريحة الدّاعية إلى العنف، وبتقرير أنّ

[3]- الطّريف أنّ هذه الحركات بعد أن وصلت إلى سدّة الحكم في تونس ومصر مثلا، تخلّت عن الحلم الّذي استمالت به الملايين، لأنّها أيقنت أنّ الدّعوة إلى تطبيق الشّريعة هي دعوة إلى المجهول.

الاحتكام إلى حكم الله حدّ فاصل بين الإيمان والكفر، **"على اعتبار ذلك أثرا مباشرا للاعتقاد الإسلاميّ بأنّ الله خالق كلّ شيء وأنّه مالك الملك بلا منازع وأنّه الأعلم بما يصلح عباده"**. (الغنوشي، 2006، ص 98). ولئن ظلّ مرنا مع تقصير الأفراد مادام الإنسان معرّضا للزّلل، فإنّه يكفّر الحركة العَلمانيّة المنظّمة الّتي خلّفها الاستعمار، فتمرّدت على الشّريعة وقدّمت تصوّرا آخر للحياة والكون يقوم على استقلال الإنسان عن خالقه، هو التّصوّر اللاّئكيّ، ومحوره ظرفيّة الشّريعة وضرورة استبدالها والإبقاء فقط على ما هو صالح. الطّريف أنّ هذا المنهج الأصوليّ هو جوهر ما قام به عمر بن الخطّاب (تـ 23هـ/644م)، ومالك بن أنس (تـ 179هـ/796م)، وأبو حنيفة النّعمان (تـ 150 هـ/ 767م)، بل هو جوهر المنهج القرآنيّ، ولا شكّ أنّ الغنّوشي نفسه سيقول به عند خوضه في شكل الدّولة.

وبذلك يتأكّد لنا أنّ المردود في التأويل ليس مضمونه وإنّما جهته، بمعنى أنّ جوهر العمليّة "الحجاجيّة" في الخطاب التّكفيريّ احتكار حقّ التّأويل، وفرض وصاية مقنّعة على النصّ الدّينيّ، يحتكر بموجبها "الاتّجاه الإسلاميّ" أو "الطّليعة" الحقّ والحقيقة. ويتعالى اجتهاد الإنسان ليلامس المقدّس، وقد تحقّق هذا التّعالي عبر مقولة الحاكميّة أساسا.

الحاكميّة: لله أم للإنسان؟

يُعتبر مصطلح "الحاكميّة" مركزيّا في الخطاب الإسلامويّ، وهو عماد الانزياح بمقالة التّكفير من المجال العقديّ إلى المجال التّشريعيّ أوّلا، وإلى المجال السّياسيّ ثانيا. واصطدم هذا الخطاب بقيم سياسيّة كونيّة جديدة تمجّد "الدّيمقراطيّة" وتدور في فلكها. وقد تعامل معها بطريقتين: تكفير الدّيمقراطيّة أو"أسلمتها".

ينطلق المودودي من توحيد الألوهيّة والرّبوبيّة، ليحصر الحاكميّة في دائرة الله مقصيا - في البدء- البشر كلّهم إقصاء كليّا سيتراجع عنه. يقول: **"ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدّولة نصيب من الحاكميّة، فإنّ الحاكم الحقيقيّ هو الله... وليس لأحد من دون الله شيء من أمر التّشريع"**. (المودودي، د.ت، ص29). وتوازيا مع حصر الحاكميّة في الله يقع إخراج "الدّيمقراطيّة" - بما هي حكم الشّعب- من دائرة الإسلام، **"فلا يصحّ إطلاق كلمة الدّيمقراطيّة على نظام الدّولة الإسلاميّة، بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهيّة أو الثيوقراطيّة (theo-cracy)"**. (المودودي، د.ت، ص30). ينبني هذا الاستبدال المفهوميّ على سوء الظنّ بالإنسان، فهو ما ينفكّ يكرّر **"أنّ العامّة لا يستطيعون أن يعرفوا مصالحهم"** (المودودي، د.ت، ص34). فالحاكميّة لله، وللإنسان الاستخلافُ حسب آيات عديدة عامّة، والغريب أنّ الكاتب انتبه إلى صيغة التّعميم الواردة في مثل هذه الآيات[4]، وهو ما يفترض أنّ المسألة وجوديّة لا سياسيّة. ولكنّه سكت عن هذه النّتيجة

[4]- مثال ذلك النّور: 24:55:"وَعَدَ اللهُ الّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الّذِينَ منْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الّذِي ارْتَضَى لَهُمْ".

البديهيّة، واكتفى بأن يستنتج أنّ الله لم يخصّ الخلافة بفرد أو مجموعة، بل عمّمها. يُحرجُ هذا التّعميمُ القرآنيُّ الطّرحَ الّذي قدّمه، لذا يتراجع عنه متحدّثا عن "الدّيمقراطيّة الإسلاميّة" و"الحكومة الإسلاميّة الدّيمقراطيّة" والخلافة العموميّة". لقد وعى أنّ المجاز الّذي وسم به حاكميّة البشر يتناول حاكميّة الله في الواقع، فجمع بين ما لا يجتمع من الأضداد، وبعد أن سلب العامّة الرّشد والأمانة منحها حريّة فكريّة وهميّة، وفاعليّة سياسيّة ضبابيّة؛ فالنّاس جميعهم خلفاء يختارون واحدا منهم يسيّر الأمور، وتكون سلطته محدودة من السّماء والأرض، فإن استبدّ عزلوه ولا يكون "الخليفة" ديكتاتورا. ولكن تبقى الوسائل القانونيّة غائمة والتّنظيرُ السّياسيّ فضفاضا في خطاب المودودي؛ فهو مبدئيّا يحدّ من سلطات الخليفة ويجوّز محاكمته وعزله ويبيّن أسس انتخابه وضرورة مشاورته أهل الشّورى... يعني أنّه يستقي من المنظومة الغربيّة قيمها و"يؤسلمها". الفارق الوحيد أنّه يلزم الخليفةَ بتطبيق "قانون الله". كما يشرّع لمجالس النواب وآليّة التّصويت، لكنّه لا يقرّ بسلطة الأغلبيّة اعتمادا على (المائدة 5: 100): **"قُلْ لاَ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَ الطَّيِّبُ وَ لَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ"**. هنا يسقط الكاتب في منح الأمير سلطة غريبة **"فالأمير له الحقّ أن يوافق الأقليّة أو الأغلبيّة في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلّهم ويقضي برأيه"**. (المودودي، د.ت، ص55) فما قيمة مراقبة العامّة له وما وسائلها؟ إنّ كثافة منطقة الغموض مقصودة، لأنّها السّبيل إلى التّلاعب بالحاكميّة إنزالا وتعاليا، تضييقا وتوسيعا.

وبذلك تستوعب الحاكميّة الإلهيّة الإرادة الإنسانيّة جملة، بدءًا من الآداب الصّغرى والهامشيّة، وصولا إلى القضايا العليا في الاعتقاد والإيمان. ولئن ركّز المودودي هشاشة المصطلح، فإنّ سيّد قطب أعطاه بعدا حركيّا عنيفا، يقول أنور أبو طه معبّرا عن ذلك: **"سيّد قطب لم يفعل سوى نقل المفهوم الاعتقاديّ للحاكميّة الإلهيّة من مستوى الإيمان إلى مستوى الفعل"**. (أبو طه، 2004، ص 124)

وبذلك صنّف كلّ المجتمعات الّتي لا تفعّل الشّريعة الإلهيّة ضمن ديار الكفر وأمر طليعتَه، المعادل الرّمزيّ للفئة المسلمة، بالولاء للإسلام كما صوّره والبراء من "الكافرين" ومحاربتهم. فخالف الفكرَ السّلفيّ الّذي ظلّ يحرّم الخروج على السّلطان قرونا. لقد أعاد سيّد قطب إنتاج مقولات المودودي بعد قطعها عن سياقها، وأعطاها بعدا حركيّا، وذهب بها إلى أقصى مدى مكفّرا الأمّة على امتداد أربعة عشر قرنا، باستثناء "الخلافة الرّاشدة" في عهديها الأوّلين. وحصر صفة المسلم في طليعة المنتسبين إلى تيّاره، ودعاهم إلى "العزلة الشّعوريّة" عن المجتمع الجاهليّ؛ أي إلى المفاصلة مع المجتمع الّذي يعيش فيه الدّاعية الطّليعيّ.

تبدو ظلال الفكر الوهابيّ واضحة في الحركات الإسلاميّة المعاصرة، سواء في تعريف الشّرك أو العبوديّة والألوهيّة، أو في منهج "التّقويض" أو في تكفير "الآخر". إلاّ أنّ دائرة التّكفير كانت تتّسع باستمرار لتشمل عدا المتصوّفة والمؤمنين بكرامات الأولياء الغربَ الكافرَ والخصومَ السّياسيّين من العَلمانيّين واللّيبراليّين واليساريّين والقوميّين؛ أي الآخر المسلم، بما يشي بأنّ وراء التّكفير همّا سياسيّا لا اقتناعا دينيّا. لذلك رأينا الغنّوشي الّذي لا يتسرّع في تكفير الأمّة لا يتوانى عن إخراج العلمانيّين من نطاقها. و لئن أظهر قبولا مبدئيّا

بمبدإ الدّيمقراطيّة، فإنّه أفرغه من محتواه، حيث وصل إلى إقصاء "الآخرين" حتّى إن مثّلوا الأغلبيّة. وقد تردّد في جهة الحاكميّة، فحصرها حينا في دائرة الشّرع، متى ورد وأفردها حينا للعلماء يجتهدون في فهم النصّ أو في غيابه وأطلقها أحيانا أخرى إلى الأمّة.

إلاّ أنّ التّناقض الأكبر الّذي وقع فيه هو انطلاقه من توافق الإسلام مع الدّيمقراطيّة وانفتاحه على أشكال الحكم الحديثة من جهة، ورفض قانون الأغلبيّة من جهة أخرى، فهو يستهجن الاكتفاء بالأغلبيّة ويحرص على الإجماع أو ما يقرب منه، وبذلك يصل إلى تقويض مبدأ الحريّة وحقّ الاختلاف، وإلى القدح في قدرة العقل البشريّ ومحاصرة العمليّة السّياسيّة باسم عصمة الإجماع والتّنفير من تمزّق الأمّة. لقد جعل "الإجماع" معادلا لمفهوم "الرّأي العامّ" الحديث في إسقاط وتعسّف واضحين. والمراد من كلّ ذلك محاصرة العمليّة السّياسيّة بالتّوظيف الرّمزيّ لمقولة "الإجماع" لإخراج "الآخر السّياسيّ" من دائرة الإسلام أصلا.

وبذلك لعبت مقالة "الحاكميّة" دورا خطيرا في إقصاء المكلّفين عن الفاعليّة في مجال حرصت الشّريعة الإسلاميّة، عبر السّكوت عن تفصيلاته إلى توكيله إلى عقولهم عبر آليّة الاستخلاف، وحصرت المشروعيّة السّياسيّة في زمرة "الطّليعة" ثمّ تعالت بها تقديسا ومنعا من المعارضة، حتّى إن صدرت عن أغلب الأمّة. لقد تأسّست وظائف الإقصاء والتّقزيم والتّعالي على تأويل آيات "الحكم لله"، بما يحوج إلى قراءتها في سياقها النصيّ والتّداوليّ لنختبر كيف تقرأ السّلفيّة النصّ والتّاريخ.

كيف تقرأ السّلفيّةُ النصَّ و التّاريخَ؟:

ارتكز العدول بالتّكفير من الحيّز العقديّ الفرديّ إلى الحيّز السّياسيّ الاجتماعيّ على تأويل اشتقاقات مادّة (ح،ك،م) الواردة في النصّ القرآنيّ، في صيغ كثيرة أهمّها "الحكم" و"التّحكيم" و"الحاكم" و"يحكّمون". ولعلّ أكثر الآيات تواترا في أدبيّات التّكفير (المائدة 4: 45): **"وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"**. غير أنّ مراجعةَ تفسير الطّبري تُخرجُ الآيةَ من محور السّياسة الإسلاميّة وتنزّلها في سياق عقائد أهل الكتاب، إذ ينقل: **"... عن أبي صالح قال: الثّلاث الآيات الّتي في "المائدة"، "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (فأولئك هم الظّالمون) (فأولئك هم الفاسقون) ليس في أهل الإسلام منها شيء، هي في الكفّار... نزلت هؤلاء الآيات في أهل الكتاب"**. (الطّبري، 2000، ج7، ص130)

و يستشهد قطب بجزء من (يوسف 12 :40): **"إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ"**. لكنّ وضع هذا القسم من الآية في سياقه النصيّ وسياق التّنزيل يجعله حجّة على هامش الموضوع تماما، فقد أسقط قطب أجزاءها الرّئيسة، لأنّها تحرج تأويلَه لها واعتبارَها قرينة قرآنيّة على وجوب الحاكميّة السّياسيّة لله: **"مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا**

إِلاَّ إِيَّاهُ. ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ". يُنطق قطب الآيتين بما لا تنطقان به، وانبنى العدول الدّلاليّ على قطع الآية الأولى عن سياقها العقديّ والثّانية عن سياقها النصيّ.

نزلت "آيات الحاكميّة" لتعويض سلطة "الطاغوت" الرمزية بسلطة الرسول "ممثل الله"؛ فهي لا تخرج عن دائرة العقيدة وتقوية إيمان الأتباع، حتى لا يظلّ مجرد تصديق قوليّ. لكنّ الخطاب الإسلامويّ أخرجها من سياقها العقديّ وتعسّف في إقحامها مجال السّياسة.

وبالتّوازي مع الارتكاز الواعي على شكلانيّة المنهج النصيّ، يتمّ الاتّكاء على متخيّل جمعيّ مركزيّ يجعل الحاكميّة لله، مع تمطيطها لتمسح المجال القانونيّ وتوسيعها بحيث تلغي حاكميّة الإنسان على الإطلاق.

إنّ المرجعيّة النصيّة لخطاب التّكفير مهزوزة بل مضادّة له، ولا تنطق الآيات المشتملة على اشتقاقات الحاكميّة بما أريد لها أن تنطق به، ممّا يسمح باعتبار المنهج النّقليّ للخطاب السّلفيّ منهجا شكليّا، لا ينطلق من نصّ حقيقيّ، وإنّما نصيّته ضرب مجاز، ولا يحتكم إلى منهج نقليّ، وإنّما نقليّته وهميّة. أمّا التّعامل مع التّاريخ، فلم يخل من انتقاء وإقصاء وإسقاط وتوظيف إيديولوجيّ، يقول عبد الغني عماد منتقدا أمثلة الماضي الّتي ترتّب عنها تزييف التّاريخ وخيانته: **"والسّلف ليسوا كتلة واحدة كما قد توحي عبارة السّلف الصّالح. لذلك يرفض السّلفيّون الخوض في الملفّات التّاريخيّة الشّائكة"**. (عماد، 2004، ص52) إنّ السّلفيّة انتقائيّة بالضّرورة أمام تنوّع المناهج الموروثة، وليست المشكلة في العودة إلى الماضي، وإنّما أن يستوعب الماضي كلّ العمليّة الإبداعيّة، **"المشكلة أنّه حين يصبح الطّموح نحو الأفضل أسير التّاريخ و الماضي يذبل الإبداع و يغلب التّقليد و الاتّباع"**. (عماد، 2004، ص54). يسمح لنا ما سبق بالتّأكيد على أنّ الخطاب التّكفيريّ لا ينطلق من النصّ و من التّاريخ، وإنّما من وهم النصّ و"الميتاتاريخ". إنّ سلفيّة الخطاب السّلفيّ ذاتها تتهافت، و يتدعّم ذلك عند النّظر في قيمة الإنسان في هذا الخطاب.

الإيمان بالله، الكفر بالإنسان:

استقرّ في الضّمير الإسلاميّ أنّ الارتفاع بالقانون يجنّبه الزّلل المعرفيّ والأخلاقيّ الّذي يتهدّد الفعل البشريّ. واستقرّ في المتخيّل الجمعيّ تحريم الاجتهاد في حضور النصّ، واعتُبر التّحريم وفاء للمقدّس رغم أنّ فيه هدرا لإنسانيّة الإنسان وإلغاء لمسؤوليّاته في التّاريخ. وبتأمّلنا في خطاب الأعلام الثّلاثة، نلفي حيويّة اللاّشعور السّياسيّ في إساءة الظنّ بالفرد، اعتمادا على حديث **"كلّ ابن آدم خطّاء"**[5]، وهو تعميم يتعارض مع إيمان المنتمين إلى التيّار الإسلاميّ، على محاربة "الجاهليّة" ما دامت متأصّلة في الذّات البشريّة. كما يتعارض مع مبدأ عصمة الأمّة، إذ ينطلق الفكر السّلفيّ من معادلة غريبة طرفاها المبالغة في إساءة الظنّ بالفرد،

[5]- أخرجه أحمد (198/3)، و التّرمذي (2499)، و ابن ماجه (4251) والحاكم 4 (/272)، والبيهقي في شعب الإيمان (5/420) والدّارمي (392/2).

والمبالغة في ادّعاء عصمة الجماعة حتّى وصل الغنّوشي إلى تقديسها بقوله: **"إنّ كدح الأمّة في طريق الله يهبها عصمة من الضّلال الجمعيّ و يصبغ الأرض بصبغة السماء، و يرتفع بالنّسبيّ إلى مصاف المطلق"**. (الغنّوشي، 2006، ص121). لا ريب أنّ المقالة الأخيرة من الخطورة، حيث تعتبر مدخلا لثيوقراطيّة مقنّعة كان الكاتب نفسه يحاربها في الظّاهر. ولا تفسير لهذا التّناقض الجليّ إلاّ بالرّغبة في إقصاء المخالف، باعتباره فردا عاجزا، وتقديس خيارات الجماعة الإسلاميّة، باعتبارها شكلا من أشكال الإجماع المعصوم، فلا عجب بعد ذلك أن يعتبر الإجماع رديف المفهوم الحديث للرّأي العامّ.

من المفيد هنا أن نقارن بين السّلفيّة الجديدة موضوع بحثنا والسّلفيّة التّقليديّة الموروثة عن ابن حنبل وابن تيميّة، إذ يقول أنور أبو طه معدّدا أهمّ مبادئ السّلفيّة التّقليديّة عدا التّسليم بالمنقول: **"إنّها تعتمد رؤية سياسيّة محافظة تتمسّك بالانقياد والانصياع والطّاعة لأولي الأمر والواقع التّاريخيّ، وتنفر من الخروج والثّورة، وسلفيّة قليلة الثّقة بالإنسان، فنظرتها الأنطولوجيّة للتّاريخ الإنسانيّ غير متفائلة، والتّاريخ عندها يتّجه باستمرار نحو الأسوأ"** (أبو طه، 2004، ص119). ولئن استبدلت السّلفيّة الجهاديّة منهج مهادنة السّلطان بالثّورة أو العنف أو "الجهاد السّياسيّ" فإنّها حافظت على نظرتها التّشاؤميّة للنّوع والتّاريخ الإنسانيّين.

لا يخفى أنّ تجهيل المجتمعات يتعارض مع تحميل "الطّليعة" مهمّتي التّقويض والبناء. ولا يستقيم تفسيق العوامّ على الإطلاق ثمّ الدّعوة إلى خلافة عموميّة كما فعل المودودي. يرى هذا العالم الباكستانيّ أنّ الله خصّ نفسه بالتّشريع ضنّا به وصونا له من اعتداء المعتدين، الاعتداء حاصل في الدّيمقراطيّات الغربيّة الّتي يفوّض فيها الشّعب سنّ القوانين لزمرة ظالمة سرعان ما تتحوّل آلهة له ومتحكّمة فيه بقوانين جائرة. ثمّ يناقض الكاتب نفسه حين يذهب إلى أنّه حتّى إن سلّمنا بمشاركة العامّة في الحياة السّياسيّة الغربيّة **"فقد أثبتت لنا التّجارب أنّ العامّة لا يستطيعون أن يعرفوا مصالحهم، فإنّ البشر قد خلقهم الله على ضعف فطريّ كامن في نفوسهم... وهم في الغالب يكونون مغلوبين على أمرهم من العواطف والميول"** (المودودي، د.ت، ص34). ففي الوقت الذّي يكرم الله الإنسان تتأسّس السّلفيّة على إساءة الظنّ به عقلا وأخلاقا.

تقدّم السّلفيّة نفسها مدافعة عن نقاء العقيدة ومخلّصة للإنسان المعاصر من أشكال العبوديّة المقنّعة في سبيل إفراد العبوديّة لله، وتلحّ على فكرة "الحريّة الفطريّة"، بما هي حقّ طبيعيّ ودينيّ وشرط للإبداع الإنسانيّ في الوجود وممارسة معنى الاستخلاف وبلوغ الشّخصيّة الإنسانيّة كمال نشوئها وارتقائها. غير أنّ من صور عدم الثّقة في الإنسان تقييد حريّته وفرض وصاية عليها برفض الحريّة العقديّة خاصّة؛ فالحريّة عند الغنّوشي عبادة الله، الّتي تحرّر الإنسان من التبعيّة للمخلوق. فهي ليست طبيعيّة، وإنّما منحها الله الإنسانَ ليتحرّر لربّه وليس من ربّه كما تقول الفلسفة الوجوديّة. إنّ مفهومه للحرية إيمانيّ غير لغويّ ولا فلسفيّ. ويرسم دائرة مفرغة: فالإنسان حرّ، و حرّيته هي عبادة الله، ولا يجوز له التّخلي عن هذه الحريّة.

من هذا المنطلق، يخصّص الخطاب السّلفيُّ المبدأ الإسلاميّ الّذي تعبّر عنه (البقرة 2: 256): **"لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"** من زاويتين إحداهما سياسيّة، والأخرى عقديّة. فالقسم المرن من هذا الخطاب يعتبر حكم الردّة سياسيّا، ويمنح الدّولة حقّ التّعزير حتّى تحافظ على وحدتها وقوّتها، وهو ما يتعارض مع اعتبار الجامع بين العباد المواطنة في ظلّ الحريّة الدّينيّة، في حين يذهب القسم المتشدّد إلى أنّ هذا المبدأ قد خُصّص بآية السّيف الّتي نسخت بمفردها 124 آية من القرآن[6]، وليست العبرة بالعدد، فقد نسخت مبادئ و قيما قرآنيّة عامّة، إذ ألغت كلّ عفو وصفح وتسامح وتعايش مع الآخر. وقد قدّم عبد الجواد ياسين قراءة لهذه الآية في سياقها التّاريخيّ الخاصّ وبيّن خطورة إطلاقها عن ظروفها الواقعيّة بقوله: **"القول بتعميم النّسخ على آيات العفو والتّسامح في القرآن، يعني أنّنا لا نزال في السّنة التّاسعة الهجريّة، أو يعني تحويل حالة الحرب الواقعيّة بين جماعة المسلمين والقبائل العربيّة إلى حكم نظريّ مؤبّد، وهو معنى مخالف لجوهر الدّين، ومخالف للواقع التّاريخيّ"** (ياسين، 2012، ص115).

من المفارقات أنّ الخطاب الّذي ينظّر للحريّة يصادرها بحجّة عدم أهليّة الإنسان الأخلاقيّة والعقليّة، وهي مصادرة لمبدأ التّكليف الدّينيّ ولتحمّل مسؤوليّة تغيير التّاريخ. وهنا تنشأ المفارقة الكبرى في خطاب الإسلام السّياسيّ، لأنّه لا يمكن المراهنة على أيّ مشروع ثوريّ لا يراهن على الإنسان، لا يؤمن بالإنسان.

لقد قادنا تأويل الخطاب السّلفيّ إلى توضيح عدم انسجامه الدّاخليّ وعدم وفائه للنصّ وللتّاريخ، لذا يحتاج عدول السّلفيّة بمقالة التّكفير من العقيدة إلى السّياسة إلى تأويل سيكولوجيّ و أنثروبولوجيّ وحضاريّ سنحاول القيام به في القسم الثّاني من عملنا.

القسم الثّاني: تأويل العدول

يحتاج العدول بمقالة التّكفير من العقيدة إلى السّياسة، إلى تعليل عميق يتجاوز سطحيّة التّعليل الإيديولوجيّ دون أن يلغيه، وتعويمَ القول بأنّ السّلفيّة الجهاديّة نتاج عوامل اجتماعيّة وحضاريّة واقتصاديّة عامّة. ولا ننكر أثر هذه العوامل في تشكيل الخطاب السّلفيّ المتشدّد، ولكنّها لا يجب أن تحجب دوافع ذاتيّة مميّزة سنحاول استجلاءها من خلال الخوض في "ما وراء اللّغة".

تلتقي مدارس التّأويل الحديثة في الإقرار بأنّ الفهم الموضوعيّ البنيويّ مجرّد مرحلة في التّأويل، يقول بول ريكور في ذلك: **"إنّ على التّأويليّة أن تتجاوز الثّنائيّة المدمّرة الموروثة عن دلتاي بين الفهم والتّفسير، وهي الثّنائيّة القائمة على الاعتقاد في الارتباط التّبعيّ بين أيّ عمل ذي طابع تفسيريّ وبين ميثودولوجيا**

[6]- انظر ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص 173، وابن العربي، النّاسخ والمنسوخ، ص 183

علوم الطّبيعة. إنّ الأنماط السّيميولوجيّة تعلّمنا بأنّ التّفسير لا يكون بالضّرورة طبيعيّا و سببيّا". (Ricœur ,1986, p367)

تستوعب التّأويليّة إذن، السّؤال الفينومينولوجيّ الرّئيس حول المعنى، و تشارك الفينومينولوجيا في الطّابع المشتقّ للدّلالة من النّظام اللّغويّ، غير أنّها تتجاوزه نحو البحث عن الذّات، عن الإنسان. وتُسلمنا هذه القاعدة المنهجيّة الأولى إلى قاعدة ثانية وسمت التّأويليّةَ الحديثة، وهي انفتاحها القصديّ على غيرها من المناهج والعلوم الإنسانيّة والفلسفات. وهذا الانفتاح هو الّذي مكّن ريكور منذ مطلع القرن العشرين من ممارسة "أنطولوجيا الفهم من خلال إبستمولوجيا التّأويل": ترتبط التّأويليّة بالإبستمولوجيا لكونها تبحث عن أن تكون علما، وبالأنطولوجيا لأنّها تتجاوز ضروب المعرفة إلى كيفيّات الوجود، ويتمثّل العمق الأنطولوجيّ في الإمساك بالإنسان في كلّيته؛ أي من جهة ما هو عارف وفاعل ومنفعل. يقول ريكور في ذلك: **"المشاكل الفلسفيّة الأكثر جذريّة وأساسيّة للفلسفة التّأمليّة هي تلك المتعلّقة بمعرفة الذّات كحامل لعمليّات المعرفة والإرادة والتّقدير... التّأمل هو هذه العمليّة الّتي نعود فيها على ذواتنا في وضوح ذهنيّ ومسؤوليّة أخلاقيّة"**. (Ricœur ,1986, p25) يصبح الرّهان المعرفيّ عنده كيف يتعرّف "الأنا أفكّر" على نفسه، والرّهان الأنطولوجيّ محوره إعادة بناء الذّات.

ولمّا كان التّأويل عودا على ذواتنا في وضوح ذهنيّ ومسؤوليّة أخلاقيّة، تحوّلت دراسة التّراث عند غاديمير إلى دراسة للذّات وللحاضر، يقول: **"يتّخذ الفهم دوما دلالة التّطبيق لأنّ التّأويل الّذي نمارسه إزاء التّراث يرتبط دوما بالسّؤال الّذي نطرحه، أي مشكلاتنا الخاصّة و إمكانيّة أن يقدّم النصّ المقروء إجابة عن هذه المشكلات"** (غادامار، 2000، أفريل- ماي، ص79). من هذا المنطلق تُخبرنا "لسانيّات النصّ" أنّ انسجام النصّ ليس معطى موجودا في الخطاب ينبغي البحث عنه للعثور عليه، وإنّما هو شيء يُبنى، فليس هناك نصّ منسجم في ذاته ونصّ غير منسجم في ذاته باستقلال عن المتلقّي، وهذا ما جعل مدارس تحليل الخطاب تتحدّث عن انسجام التّأويل لا انسجام الخطاب، يقول محمّد الخطّابي: **"يستمدّ الخطاب انسجامه من فهم وتأويل المتلقّي ليس غير"**. (الخطّابي، 1991، ص51).

تفيدنا هذه القواعد المنهجيّة الأربع[7] في إرداف تحليل الخطاب السّلفيّ بالغوص في الأعماق السّيكولوجيّة للباثّ، فهذا الخطاب أفصح في أحيان كثيرة بلا منطوقه منه بمنطوقه. ويتفاعل السّياق النّفسيّ الخاصّ الّذي صدرت عنه مقالة التّكفير مع السّياق الحضاريّ والاجتماعيّ ممّا يحوج إلى إرداف العمق النّفسيّ بقراءة أنثروبولوجيّة حضاريّة للمقالة.

[7]- العمق الأنطولوجيّ للتّأويل الإبستمولوجيّ، والبعد الذّاتيّ للتّأويل، ومجاوزة اللّغة إلى الوجود والإنسان، وانفتاح التّأويليّة على غيرها من المناهج.

1. التّأويل السّيكولوجيّ:

إذا تأمّلنا خطاب الأعلام الثّلاثة الّذين انطلقنا منهم في هذا العمل، ألفينا سيّد قطب أكثرهم ترديدا لتكفير النّظم وتجهيل المجتمعات. ولا يمكن أن نفهم هذه الطّفرة العدوانيّة إلاّ إذا عدنا إلى تكوينه الفيزيولوجيّ والنّفسيّ وبعض التّجارب المؤثّرة في حياته، وربطناها بمقولات التّحليل النّفسيّ المنشغلة بدراسة ظاهرة الاستبداد السّياسيّ والعنف. (ينبغي التّنبيه إلى أمرين: أوّلهما أنّ مقالة قطب هي الّتي استدعت التّحليل النّفسيّ، و ثانيهما أنّ التّعليل السّيكولوجيّ لا يعني ارتباط كلّ خطاب العنف به وصدوره عن عقد نفسيّة تحجب غيرها من الأسباب).

إنّ أوّل ما يجب تثبيته هو أنّ مقالة التّكفير في خطابه ليست ابتدائيّة، بمعنى أنّها ليست مبدأ ثابتا من مبادئه السّياسيّة أو العقديّة، وإنّما تأخّر ظهورها إلى ما بعد تجربة السّجن؛ أي خمسينيات القرن العشرين بعد عودته من أمريكا، حيث وقف على مدى كراهيّة الشّعب الأمريكيّ للحركات الإسلاميّة، ترجم تلكَ الكراهيّةَ الابتهاجُ بمقتل مؤسّس حركة الإخوان حسن البنّا عام 1949.

ولا أدلّ على أنّ التّكفير لدى قطب موقف سياسيّ لا عقديّ، أنّه كان يناضل قبل دخوله السّجن مع الشّيوعيّين أنفسهم في مواجهة عبد النّاصر ولا يكفّر أحدا منهم.

لقد كانت تجربة السّجن حدّا فاصلا بين التّعايش مع الآخر ورفضه، والطّريف أنّ الغنّوشي والمودودي مرّا بهذه المرحلة[8]. غير أنّ هذه التّجربة المريرة[9] لم تكن غير الشّرارة المباشرة لظهور التّشدّد في خطاب قطب، ويحتاج توضيح أصوله السيكولوجيّة البعيدة إلى العودة قليلا إلى الوراء، حيث عانى من الضّعف الجسديّ والحرمان العاطفيّ والجنسيّ أيضا. نقرأ في موقع ويكيبيديا الإلكترونيّ: **"إنّ سيّد شخصيّة تحيط بها مفارقات لا تجتمع، كان ضعيف البنية قويّ القلب، و لذلك تعجّب الشّيخ علي الطّنطاوي من شكله لمّا التقاه، إذ لم يتصوّر أنّ المقالات العنيفةَ تصدر من شخص ضعيف البنية، تبدو عليه مظاهر المسالمة والموادعة"** (موقع ويكيبيديا الإلكترونيّ). إنّ ما أدهش الطّنطاوي هو المبرّر الأوّل لتشدّد قطب وعدوانيّته. أمّا المبرّر الثّاني، فتجاربه المتعدّدة مع النّساء، نقرأ في الموقع ذاته: **"ونحن إذ نذكر إحساس سيّد المرهف، لا بدّ لنا من التّطرّق للمرأة في حياة سيّد. إنّ الحسّ المرهف لسيّد جعله يعاني، إنّ سيّد من الّذين أحبّوا مرارا ولم يصلوا... "**.[10]

---

[8]- عقب أحداث العنف الطّائفيّ التي اندلعت في لاهور سنة 1953 اعتُقل المودودي وحُكم عليه سريعا بالإعدام بتهمة التّأجيج الطّائفيّ. وحوكم راشد الغنوشي عدّة مرّات على يد النّظام التّونسيّ الّذي سبق ثورة 2011، والّذي اتّهمه وحركته بالعديد من التّجاوزات، وكان أهمّها: محاكمته عام 1981. وقد حكم عليه بالسّجن 11 عاما. وفي هذه الفترة وضع كتابه "الحريّات العامّة"، وكأنّه المتنفّس والمعوّض.

[9]- ظلّ قابعا في السّجن سنوات عديدة من عمره، ذاق فيها صنوفا من التّعذيب، إضافة إلى أمراضه في الكلى والمعدة والرّئة، وقد أصيب من جراء التّعذيب بنزيف رئويّ شديد وذبحة صدريّة.

[10]- تمّ استخراج الشّاهد بتاريخ 12 مارس 2013 من

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%84%D9%

لقد أكّدت مدرسة التّحليل النّفسيّ مع فرويد أنّ العنف يمكن أن ينشأ عن ظاهرة تعويض لضعف جنسيّ أو جسمانيّ، وأنّ المستبدّ الّذي يحافظ على النّظام الاجتماعيّ فرد لم يستطع أن يكوّن شخصيّته الخاصّة به، يشكو نقصا في ذاته. يقول دوفرجيه ملخّصا ذلك: **"هكذا يظهر أوهى النّاس نفسا بأقوى مظهر خارجيّ: إنّ الأحزاب القائمة على القوّة تتألّف من أناس ضعاف"** (دوفرجيه، 1964، ص44).

وهناك تعليلات نفسيّة أخرى للاستبداد والتّسلّط والعنف. إنّ الميل إلى الاستبداد هو في بعض الأحيان تعويض عن إخفاق أصاب الفرد؛ فالمرء ينتقم من الآخرين لأنّهم لا يحبّونه أو يستخفّون به أو يعدّونه دونهم قدرا.

ويذهب إدلر إلى **"أنّ الوحشيّة و الاستبداد كثيرا ما يكونان تعويضا مغاليا عن الشّعور الأليم الّذي يحسّه أشخاص أوتوا قامة قصيرة أو جسما سيّء التّكوين"** (دوفرجيه، 1964، ص45).

لقد أثبت فرويد أنّ الطّفل يعيش في البدايةِ الحريّةَ واللّذة المطلقتين من كلّ معارضة. ثمّ حين يكبر يضطرّ إلى مفارقة هذا الفردوس، فتكون هذه أوّل صدمة في حياته. ويحاول تعويض مبدأ اللّذة بمبدإ الواقع. يجب عليه أن يذعن لسلسلة كبيرة من قواعد كثيرة المنع والإلزام والإكراه، دون أن يخنق مبدأ اللّذة: و يؤدّي الصّراع بين المجتمع وشهوة اللّذّة هذه إلى "حرمانات" هي السّبب الأساسيّ الّذي تنشأ عنه الصّراعات الاجتماعيّة.

لم يقتصر فرويد على الحرمانات يفسّر بها الصّراعات السّياسيّة، وإنّما أضاف في الشّطر الثّاني من حياته أنّ العدوان والعنف يعلّلان بـ"غريزة الموت": ذلك أنّ في كلّ إنسان ميلا إلى إرادة الحياة باللّذّة، وميلا في الوقت نفسه إلى تدمير ذاته. ولكن ما من إنسان يجرؤ أن يجابه الموت وجها لوجه... فينقل الإنسان إرادة تدمير نفسه إلى غيره. يقول فرويد: **"تظلّ الغريزة السّاديّة إحدى الغرائز الجنسيّة، بمعنى أنّ الرّغبة الجنسيّة يمكن أن يكون أحد وجهيها الحبّ و الوجه الآخر القسوة... إنّ هناك غريزة موت تناقض غريزة الحياة أو ما أطلقت عليه اسم الإيروس. تصوّرتُ أنّ جزءًا من غريزة الموت يتوجّه إلى العالم الخارجيّ و يظهر بوصفه غريزة عدوان و تدمير..."** (فرويد، 1992، صص77-79).

تبدو هذه الزّوايا النّفسيّة مهمّة لفهم المنطلقات اللاّواعية الّتي يصدر عنها خطاب قطب أساسًا، والطّريف أنّه حين يريد تقويض الحضارة الإنسانيّة المعاصرة يلجأ إلى السّلاح ذاته الّذي واجهت به غريزة العدوان لدى الإنسان: تضخيم الشّعور بالذّنب أو الإثم، المعادل الرّمزيّ لوظيفة التّكفير. وبذلك تلعب مقالة التّكفير دور "الأنا الأعلى الثّقافيّ" الموازي للأنا الأعلى الفرديّ، معنى ذلك أنّ الخطاب التّكفيريّ، وقد تخطّى حدود العقيدة الفرديّة إلى النّظام الاجتماعيّ، يمارس دور الضّمير لدى الجماهير، يقول فرويد: **"بوسعنا أن ندلّل على أنّ المجتمع هو الآخر يتكوّن له أنا أعلى يؤثّر في عمليّة التّطوّر الثّقافيّ و يتتابع ارتقاؤها في ظلّه... الأنا الأعلى الثّقافيّ والأنا الأعلى الفرديّ كلاهما ينصّب مثلا عليا، ويترسّم معايير، ويعاقب الفشل في تحقيقها بأن يصيب**

الضّمير بالقلق" (فرويد، 1992، صص102-103). تسلمنا هذه النّتيجة إلى مفهوم "الجمهور النّفسيّ" الّذي انشغل به غوستاف لوبون منذ مطلع القرن العشرين[11]، وبيّن أنّه يشتغل وفق نمط جمعيّ لاشعوريّ يفقد فيه البشر فرادتهم الذّاتيّة وتذوب كفاءاتهم العقليّة في الرّوح الجماعيّة، ممّا جعله يشبّه الجمهور النّفسيّ بالإنسان المنوّم مغناطيسيّا. من هنا نفهم سرّ حرص الخطاب الإسلامويّ على عدم تعيين قطريّة المخاطَب؛ أي "تدويل الخطاب"، وسرّ إقبال أتباع السّلفيّة الجهاديّة على "تدمير" الآخر، وإن كان مشروطا بتدمير الذّات أوّلا، دون مناقشة جدوى الفعل أو مشروعيّته، كما نفهم سرّ شعبيّة هذا الخطاب المتنامية في أوساط يحكمها القلق، فتبحث عن الخلاص عبر كاريزما الزّعيم أو إيديولوجيا سياسيّة.

2. التّأويل الأنثروبولوجيّ: مِن المتعيّن إلى المتخيّل

قرأ بعض النقّاد التّشدّد السّلفيّ قراءة اجتماعيّة عمرانيّة أو طبقيّة، فحاول عزيز العظمة إيجاد تفسير لسير محمّد بن عبد الوهاب ضدّ تيّار الحداثة والثّورة العقليّة بأنّ "نجد" كانت منطقة من أطراف الدّولة العثمانيّة، تزايد تهميشها فأحيت الأصول تمرّدا في حركة ارتداديّة مدافعة عن القديم (العظمة، 2000. محمّد بن عبد الوهاب. ص9)، في حين ذهب عبد الصّمد بلكبير إلى أنّ أغلب قادة السّلفيّة من الأرستقراطيّة الّتي فقدت مكانتها، فبثّت في أبنائها روح استرجاع المجد الذّاتيّ أو القوميّ التّليد، وأذكت فيهم طاقة روحيّة هائلة للتّدمير والرّفض. ويضيف إلى العامل السّوسيولوجيّ عاملا جغرافيّا بقوله: **"كأنّ السّلفيّة في أحد جوانبها الهامّة تعبير عن إرادة و فعل البادية، لملاحقة "تقدّم" وتطوّر المدن في ظلّ الهيمنة، المباشرة أو غير المباشرة، للرّأسمال الاستعماريّ الأجنبيّ"**. (بلكبير، 2004، ص 212).

لكنّ هذا التّعليل السّوسيولوجيّ لا يكاد ينطبق على غير السّلفيّة في صيغتها الوهابيّة النّجديّة، بل يذهب بلكبير إلى تطبيق القراءة الماركسيّة للطّبقات والفكر (بلكبير، 2004، ص210). غير أنّ دوفرجيه نسّب حتميّة المنهجيّة الجدليّة الماديّة؛ فالصّراعات السّياسية قبل القرن العشرين كانت تجري بين النّخب وتُقصى الفئات الشّعبيّة عن الحياة السّياسيّة، يقول: **"إنّ الصّراعات السّياسيّة تجري في نطاق نخبة محدودة قد تكون الفروق الطّبقيّة بينها قليلة"** (دوفرجيه، 1964، ص 90). ويستبدل مقولة الطّبقة بمدى التّقدّم التّقنيّ، **"ففي المجتمعات الكثيرة النّموّ تمّحي المشاعر الثّوريّة و تختفي إرادة تدمير النّظام القائم تدميرا كاملا، وتنمو التّعارضات في إطار هذا النّظام القائم لا ضدّه... أمّا المجتمعات القليلة النّموّ، فإنّها في حالة انفجاريّة تولّد فيها الصّراعات المتوتّرة أنواعا من العنف"** (دوفرجيه، 1964، صص89-90).

قد نجد صيغة تؤلّف بين التّعليلين: فقد كان أغلب زعماء السّلفيّة العربيّة في القرن التّاسع عشر من الطّبقة الأرستقراطيّة البدويّة فعلا، لكنّ الطّبقات الّتي ينتشر بينها المدّ السّلفيّ اليوم أغلبها هي الطّبقات الأكثر فقرًا. لذا

[11]- راجع كتابه: سيكولوجيا الجماهير، طبعة دار السّاقي للطّباعة و النّشر، 1997

توفّر لنا سوسيولوجيا الثّقافة فرصة لتجاوز تعليل الخطاب التّكفيريّ المتشدّد، من خلال المتعيّن العمرانيّ والطّبقيّ والجغراسياسيّ، إلى مقاربته من زاوية "المتخيّل".

يلحّ كاستورياديس على أنّ كلّ المؤسّسات تجد منبعها في المتخيّل الاجتماعيّ، وأنّ كلّ ثقافة تتضمّن متخيّلا مركزيّا يحتوي على الرّموز الأوّلية، و يسهم في تنظيم المجتمع الذي تنتمي إليه. يقول: **"من المستحيل فهم ما كانه و ما يكونه التّاريخ الإنسانيّ خارج مقولة المتخيّل. فما من مقولة أخرى تتيح التّفكير في هذين السّؤالين: من الّذي يطرح الغائيّة الّتي من دونها تظلّ وظيفة المؤسّسات والسّيرورات الاجتماعيّة غير متعيّنة؟ من الّذي يعيّن ضمن لا تناهي البنى الرّمزية المحتملة منظومة رمزيّة، ويبني العلاقات القانونيّة السّائدة، ويوجّه ضمن اتّجاه من اتّجاهات لا تحصى ممكنة كافة المجازات و الكنايات القابلة للإدراك بصورة مجرّدة"** (كاستورياديس، 2003، ص 223).

يقودنا ذلك إلى ما أسماه بول ريكور "الفعاليّة العمليّة والثّقافيّة للإنسان"، فهو لا يفصل بين الفكر والعمل فصلا ثنائيّا، **"ذلك أنّ الفعل الإنسانيّ مختلط في صميميّته بالتّخيّل والتّمثّل... وهو ما تؤكّده سوسيولوجيا الثّقافة حين تبيّن أنّه لا يمكن لمجتمع ما أن يشتغل دون قواعد و جهاز رمزي واجتماعيّ"** (Ricœur ,1986, p230). يذهب ريكو إذن إلى أنّ الفعل الإنسانيّ مختلط في صميميّته بالتّخيّل والتّمثّل، بمعنى أنّنا لا يمكننا أن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعيّة أن تنتج من ذاتها صورة ما إذا لم نفترض في بنية الفعل ذاته وسيطا رمزيّا، يتحدّد من خلاله وعينا بوجودنا الاجتماعيّ. و يشتغل المتخيّل الاجتماعيّ أحيانا في صورة الإيديولولوجيا - بوظائفها الثّلاث الإدماجيّة والتّبريريّة والتّحريفيّة – وأحيانا في صورة اليوتوبيا بوظائفها الاستيهاميّة التّخيّليّة التّثويريّة. تفاعلت هذه الوظائف مجتمعة في الخطاب السّلفيّ الّذي انطلقنا منه في عملنا، لتؤسّس مرتكزيْن رمزيّين لمقالة التّكفير هما شموليّة الشّريعة واندماج الدّينيّ بالسّياسيّ في الإسلام.

أ- شموليّة الدّين أم شموليّة التّشريع:

يحاول الخطاب السّلفيّ غرس فكرة شموليّة الدّين في "الجمهور النّفسيّ"، على أنّ هذه الشّموليّة تحيط بالقواعد والمبادئ دون تفصيلات الحياة، إذ نقرأ في "معالم في الطّريق": **"إنّ شريعة الله تعني كلّ ما شرّعه الله لتنظيم الحياة البشريّة.. وهذا يتمثّل في أصول الاعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السّلوك وأصول المعرفة أيضا"** (قطب، 1981، ص136). غير أنّ الشّموليّة توجّه بعد ذلك في اتّجاه الفروع، وتقرن بالشّريعة بمفهومها القانونيّ الضيّق. لا يجب التّغافل عن كون الإسلام قد لامس تقريبا كلّ مجالات الحياة، وإذ لم يقدّم تصوّرا جاهزا شاملا لهذه المجالات، فإنّ المحافظين أوقفوا فعل التّأويل عند الآلة اللّغويّة ممّا خلق التّصادم بين شكل الحكم ومضمونه، بل بين مناهج الحكم ذاتها عبر التّاريخ. إنّ مجال الشّموليّة هو الإسلام لا

الشّريعة، ومحورها الكليّات والمناهج والمقاصد، وهو ما غاب عن الّذين جعلوا الحكمةَ في الحكم والمنطقَ التّشريعيَّ منحصرا في المنطوق به من الشّرائع.

ب- جدليّة الدّين و السّياسة:

يرى Georges Balandier أنّ الفكر الغربيّ نفسه سلّم باستحالة القطيعة بين السّلطة والتّعالي، ويقرّر أنّ السّلطة السّياسيّة ضروريّة ولها سمتان: القداسة والغموض، وأنّ المجتمعات الحديثة ذاتها لم تقض على البعد المقدّس للسّلطة قضاء كليّا، يقول: Discret ou apparent, le sacré est toujours présent à l'intérieur du pouvoir **"ظلّ المقدّس حاضرا باستمرار داخل السّلطة، سواء اتّخذ شكلا ظاهرا أم خفيّا"**. (Balandier, 1967, p25)

ويضيف: **"إنّ المقدّس هو أحد أبعاد المجال السّياسيّ، و يمكن للدّين أن يكون أداة للسّلطة وضمانا للمشروعيّة وإحدى الوسائل الموظّفة في إطار الصّراع السّياسيّ"** (Balandier, 1967, p137). صارت التيّارات الإسلاميّة الحديثة تبحث لها عن مداخل قانونيّة شرعيّة، لكنّ المرجعيّة الحقيقيّة تبقى مركّبة من "كاريزما دينيّة"، أو "مشروعيّة الشّريعة".

استفاد الخطاب السّلفيّ من امتزاج العامل الدّينيّ بالتّركيبة النّفسيّة والثّقافيّة للمسلم، ومن متخيّل مركزيّ يؤثّم من يقصي الدّين عن أيّ مجال من مجالات الحياة، لذلك يردّد الغنّوشي في طمأنينة أنّ الإسلام "دين ودولة"، ولئن صدر في البدء عن فهم مقاصديّ لهذه التّركيبة، فإنّه أفرغها بعد ذلك من محتواها، إذ قرّر حرمة الاجتهاد في حضور النصّ واقعا في تناقض بين القول بالمقاصد والوقوف عند منطوق النصّ.

ارتكز خطاب المودودي وقطب والغنّوشي على "المتخيّل" الجمعيّ، وسيادة مسلّمتي شموليّة الشّريعة والإسلام دين ودولة، ليمارس تأويلا إيديولوجيّا يحرّف منطق النصّ ومنطوقه، ويُنطقه بالتّكفير العقديّ أوّلا، ثمّ ينزاح من مجال العقيدة إلى السّياسة عبر التّشريع في اطمئنان.

3. الدّرس الحضاريّ: من الجرح النّرجسيّ إلى العصر الذّهبيّ

بعد أن يعرج الخطاب السّلفيّ بـ"الإيمان" من مساره العقديّ، ويصله بالسّياسة والقانون المنظّم للسّلط الاجتماعيّة، ينبري في سجال مع القانون الوضعيّ الغربيّ، فينتقده ويصوّره خاليا من كلّ قيمة روحيّة وأخلاقيّة ليقدّم "الإسلام هم الحلّ". قد يكون هذا المنهج مفهوما باستحضار الجدل المحتدم منذ بدايات القرن العشرين، عندما كانت الأقطار الإسلاميّة المحتلّة من أوروبا تستعدّ لنيل استقلالها وبناء الدّولة، لذا كان موقفا المودودي وقطب حاسمين في القطع مع المنوال الغربيّ وتكفيره وتكفير من يقتبسه، بينما وجدنا خطاب الغنّوشي متردّدا في المسألة، فلئن سمح في مقدّمات الكتاب باستقاء آليّات حكم من الآخر فإنّه – في فصل "العقيدة أساس حقوق

الإنسان في الإسلام"- رأى في ذلك في التّجربة العربيّة بعد عصر النّهضة تمهيدا لتدخّل الأجنبيّ. من هنا يصف مواثيق حقوق الإنسان بالصوريّة، إذ جُعلت لتغطّي اعتداءات رمزيّة على حريّة الإنسان وتشرّع الإكراه الرّمزيّ المسلّط من نخبة برجوازيّة على النّاس؛ فالحريّات الفرديّة شكلانيّة بسبب عريها من ضمانات التّحقّق. والفكر الغربيّ لا ينظر إلى الإنسان بما هو ماهيّة، بل بما هو مادّة أو ظاهرة خاضعة لموازين القوى: **"إنّه غياب الإنسان في علوم الإنسان.. فهل نتحدّث عن علوم لا إنسانيّة"** (الغنّوشي، 2006، ص25).

هل يصدر الرّفض المطلق للنّظام الغربيّ عن عقدة حضاريّة ورغبة في تحصين الهويّة؟ إنّ التّأمّل في مقالة قطب يرجّح هذا الاحتمال، فهو يعترف باستحالة ريادة الأمّة الإسلاميّة اليوم في مضمار الإبداع المادّي، ويحصر ما يؤهّلها لقيادة العالَم في "العقيدة" و"المنهج". وإذ يقدّم الإسلام على أنّه النّظام الوحيد الّذي يخلّص البشر من عبادة بعضهم البعض ويفرد العبادة لله، فإنّه يقرّر أنّ ذلك يتطلّب بعثًا إسلاميًّا جديدا تقوده "طليعة" تمارس نوعا من العزلة عن المجتمع و نوعا من الاتّصال به. وبالتّالي فهو يتوسّل الإسلام للتّشريع لمنهجه هو وعقيدته هو.

بان إذن، أنّ القدح المطلق في النّظام الغربيّ، بتجاهل كلّ إيجابيّاته وضمانه للحريّات العامّة بنسب لعلّها الأقوى في المشهد الحضاريّ الحديث، إنّما يصدر عن ما يسمّيه جورج طرابيشي بـ"الجرح النّرجسيّ"، ويقصد به ما أصاب الأمّة العربيّة والإسلاميّة من إحساس بالصّغار أمام الحضارة الغربيّة الغازية، فاحتمت بالتّراث بما هو "أب رمزيّ"، ورفضت التّطبيع مع الثّقافة الغربيّة لأنّه مدخل إلى الاستعمار.

يذهب طرابيشي إلى أنّ **"كلّ نكوص نحو الماضي يجد مبرّراته و دوافعه -اللاّشعوريّة في الغالب- في إحباطات الحاضر"** (طرابيشي، 1991، ص11). لذلك مارس التيّار السّلفيّ "أمثلةَ الماضي" بقدر ما أحرجه "بؤس الحاضر"، وتكوينَ الهويّة السّلبيّة أو التّكوين السّلبيّ للذّات تأسيسا على نفي الآخر، ولم يعترف بالقاعدة الحضاريّة الّتي تقرّر أنّ التّبادل الحضاريّ لا يتمّ إلاّ إذا كوّنت الذّاتُ ذاتَها على أنّها فيض يحتاجه الآخر، ونقص يحتاج إلى الآخر. يقول: **"عندما تُدعى الذّات إلى مماهاة الحضارة بالاستعمار- والاستعمار مرادف للنّفي المطلق للذّات- لا يعود أمامها إلاّ أن تقيم بينها وبين الحضارة علاقة تناف ذي حدّين: فأيّ قبول منها للحضارة سيكون بمثابة نفي للذّات، وكلّ تأكيد منها للذّات سيكون بمثابة نفي للحضارة"** (طرابيشي، 1991، ص62).

وانتهى به التّحليل إلى أنّ الخطاب العربيّ المعاصر خطاب مريض، يعاني من عُصاب جماعيّ، والعُصابيّ هو من يشيح بوجهه عن الواقع. لا تبدو هذه النّتيجة متماسكة مع حقيقة رغبة التيّار السّلفيّ في تغيير الواقع، وإن كان النّموذج المتخيّل موجودا في الماضي، كما لا تنسجم مع قاعدة حضاريّة أخرى تتمثّل في رغبة كلّ حضارة في التّفوّق والسّيطرة. يقول كلود ليفي ستروس مصوّرا هذه القاعدة الحضاريّة العامّة: **"إنّ كلّ**

حضارة تميل إلى المبالغة في تقدير الوجهة الموضوعيّة لفكرها" (ستروس، 2005، ص 10). ويدعم دوفرجيه هذه القاعدة بمقالة المتخيّل، **"إذ تعرّف الأمّة بتاريخها، تاريخها المتخيّل وتاريخها الموضوعيّ على السّواء... وكما أنّ الإنسان يعيد بناء ماضيه في كلّ لحظة، فيختار بعض الوقائع وينسى بعضها الآخر، ويضخّم بعض النّسب الواقعيّة ويقلّل بعضها الآخر، فكذلك تلفّق الشّعوب لنفسها تاريخا اصطناعيّا يؤثّر في تصرّفاتها وفي مؤسّساتها تأثيرا عميقا"** (دوفرجيه، 1964، ص 119). إنّ فكرة العصر الذّهبيّ الموهوم موجودة إذاً في كلّ الحضارات؛ فالحضارة الغربيّة تُسقطه على "مجتمع الوفرة" مع النّموذج اللّيبراليّ وعلى "المرحلة الشّيوعيّة" في الصيغة الماركسيّة، بينما تتصوّره فئات عريضة من المسلمين عصرا مضى وانقضى، وذلك عائق نفسيّ مهمّ أمام الإبداع والتّجديد.

الخاتمـــة:

سلكت مقالة "التّكفير" في الثّقافة الإسلاميّة رحلة يكثر فيها التّضخيم والعدول والغموض: فقد كانت اختصاصا ربّانيّا باعتبار الله هو المحيط الوحيد بالباطن، ثمّ صارت على التّدريج فعلا بشريّا يلغي الفعل البشريّ، وكان الإسلام يستميل النّاس للإيمان به وبالجنّة الموعودة، وأضحى الخطاب الإسلامويّ يحتكر المسألة الإيمانيّة ويوظّفها توظيفا رمزيّا لخلق حالة من القلق لدى "الجمهور النّفسيّ"، وهو شكل من أشكال الإرهاب الرّمزيّ، وكان الإيمان مسألة عقديّة قلبيّة فرديّة، ثمّ زجّ به الإسلام السّياسيّ في حلبة الصّراع فصار سلاحا إيديولوجيّا فضفاضا، ولعبت هذه الإيديولوجيا وظائفها الثّلاث الإدماجيّة والتّبريريّة والتّحريفيّة: إذ احتوت تأويلات النصّ الدّينيّ و دواخل الذّات معا، و برّرت إقصاء العامّة عن المشاركة الحقيقيّة في الحياة السّياسيّة عبر رمزيّة "الذّنب"، وحرّفت دلالة النصّ الدّينيّ وثوابت تاريخ المسلمين فلم تكن وفيّة للنّقل ولا للسّلف.

إنّ العمق الإسلاميّ للخطاب الإسلامويّ مهزوز، بل متهافت، يعود ذلك إلى أنّ "تسييس" الدّين اقترن بإنطاقه بأشكال في الاجتماع وآليّات في الحكم سكت عنها عمدا، فكانت قراءة النصّ الدّينيّ مفعمة بأفعال التّبرير والتّحوير والإسقاط. أمّا التّوحيد الّذي رغب الخطاب السّلفيّ في تنقيته، فهو يختصّ بـ"جهة العلم": فالبراءة الأولى في هذا الخطاب رديف احتكار مشروعيّة التّأويل ونقاء العقيدة مواز رمزيّ للقلق الوجوديّ/الدّينيّ.

ويخلط العدولُ بالإيمان من العقيدة إلى السّياسة، عبر الشّريعة بين ما هو مطلق كليّ وما هو اجتماعيّ متحوّل، ولا يدرس الإيمانَ إلاّ باعتباره مظهرا اجتماعيّا مقيسا.

ولا غرو، فالمنهجيّة الأنثروبولوجيّة الوصفيّة ذاتها لا تملك أدوات التّعامل معه إلاّ بما هو كائن في التّاريخ. وقد كان هذا الخلط مدخلا للانقلاب على مبادئ دينيّة كالتّكليف والحريّة والاستخلاف، وعلى مبادئ سياسيّة كالدّيمقراطيّة والأغلبيّة والتّحزّب.

قائمة المصادر و المراجع:

*- المصـــادر:

- الغنّوشي، راشد. (2006). **الحريّات العامّة**. (ط.3). لندن.
- قطب، سيّد. (1981). **معالم في الطّريق**. (ط.10). القاهرة: دار الشّروق.
- المودودي، أبو الأعلى (د.ت.). **نظريّة الإسلام السّياسيّة**. (ط.3) .دمشق: دار الفكر.

*- المراجـع:

أ- باللّغة العربيّة:

- ابن المقفّع. (1989). رسالة الصّحابة، ضمن **آثار ابن المقفّع**. (ط.1). بيروت: دار الكتب العلميّة.
- أبو طه، أنور. (2004). السلفيّة الجهاديّة و مسألة الدولة. في **السّلفيّة: النّشأة، المرتكزات، الهويّة**. (ط.1) معهد المعارف الحكميّة. (ص ص 106-145)
- بلكبير، عبد الصمد. (2004). السلفيّة نظرا و تأريخا. في **السّلفيّة: النّشأة، المرتكزات، الهويّة**. (ط.1) معهد المعارف الحكميّة.(ص ص209-223)
- الجويلي، محمّد (1992). **الزّعيم السّياسيّ في المخيال الإسلاميّ بين المقدّس و المدنّس**. تونس: سراس للنّشر.
- الخطّابي، محمّد. (1991). **لسانيّات النصّ: مدخل إلى انسجام الخطاب**. المركز الثّقافيّ العربيّ.
- دوفرجيه، م. (1964). **مدخل إلى علم السّياسة**. (ترجمة جمال التاسي و سامي الدّروبي). دمشق: دار دمشق.
- ستروس، ك.ل. (2005) **مقالات في الإناسة**. (ترجمة حسن قبيسي). بيروت: دار التّنوير.
- الطّبري، جرير. (2000) **جامع البيان في تفسير آي القرآن**. (ط.1). الرّياض: مؤسّسة الرّسالة.
- طرابيشي، جورج. (1991) **المثقّفون العرب و التّراث. التّحليل النّفسيّ لعصاب جماعيّ**. (ط.1) لندن: رياض الريس للكتب والنّشر.
- عماد، عبد الغني. (2004). السلفيّة و إشكاليّة الآخر: بين المفاصلة و المفاضلة. في **السّلفيّة: النّشأة، المرتكزات، الهويّة**. (ط.1) معهد المعارف الحكميّة. (ص ص 47-80)
- عمارة، محمّد (د.ت.) **السّلفيّة**. تونس: دار المعارف.
- غادامار، هـ. **الحقيقة: حوار و تفاهم**. ترجمة محمّد شوقي الزّين، مجلّة كتابات معاصرة. عدد40. المجلد10، أبريل- ماي 2000. بيروت/لبنان.
- فرويد، س. (1992) **الحبّ و الحرب و الحضارة و الموت**. (ترجمة عبد المنعم الحفني). طبعة أولى: القاهرة. دار الرّشاد.
- ياسين، عبد الجواد. (2000). **السّلطة في الإسلام، العقل الفقهيّ السّلفيّ بين النصّ والتّاريخ**. (ط.2) بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.
- ياسين، عبد الجواد. (2012). **الدّين و التّديّن. التّشريع و النصّ و الاجتماع**. (ط.1) بيروت: دار التّنوير.

ب- باللّغة الأجنبيّة:

- Balandier , G. (1967). **Anthropologie politique**. 1ère éd. Paris.
- Castoriadis, C. (1975). **L'institution imaginaire de la société**. Paris: Ed Seuil.
- Durant, G. (1984). **Les structures anthropologique de l'imaginaire**. 2éme éd. Paris: Dunod.
- Morin, E. (2006). **Mireille Delmas et René Passat. Pour un nouvel imaginaire politique**. Ed librairie Arthème Fayard.
- Ricœur, P. (1986). **Du texte à l'action**. Ed du seuil.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com