محكم

الدولة الإسلامية:
حقيقة أم طوبى؟

يوسف هريمة
باحث مغربي

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة © 2015
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved © 2015
Mominoun Without Borders

ملخص:

ينزع البحث دوماً في طبيعة الدّولة إلى الاهتمام بماهيتها ووظيفتها وأهدافها وواقعيتها. وشعار الدّولة الإسلامية أو دولة الخلافة من الشّعارات التي تريد أنْ تصرف ذهن الإنسان عن طبيعة الدولة، والعنف الذي تمارسه، ونسبية العدالة فيها. هذا العمق الإيديولوجي للتيارات الإسلامية، والحركات الأصولية التي ترفع السّقف في حدوده القصوى، في الحديث عن جنّة الخلافة، نشأ من واقع لا يفصل بين الإيديولوجي والطوباوي. فالإيديولوجيا في شقٍّ منها هدفها التجميع والتعبئة لتحقيق هدف ما، أمّا الطوبى واليوتوبيا، فهي ما لم يمكن تحقيقه إلا في أوهام العقل الإنساني. ومن هنا بقي السؤال عالقاً هل الدّولة الإسلامية حقيقة يمكن تنزيلها على أرض الواقع، والتّأسيس لمثاليتها المطلقة؟ أم هي مجرّد دولة من الدّول لها ما لها وعليها ما عليها، وليست منفصلة عن واقعها، ولا عن الإكراهات التي صادفت بناء الدولة في كل فترة من فترات نشأتها؟

مع ذلك ما زال البعض يسوّق لمثل هذه الأطروحات، ويجاوز الواقع على تجليات الظّلم واللاّعدالة التي يمكن أنْ تلحق بهذا الكيان. فالإخفاقات التي شهدتْها كلّ الدّول المتعاقبة على الحكم الديني، قديماً وحديثاً، وما يمثّله الخطر الأصولي بمسمّيات عديدة كداعش والنّصرة، هو أحد تجليات هذا الواقع. ومن هنا كان هذا البحث تساؤلاً نروم من خلاله تنسيب فكرة الدّولة الدينية في شقِّها الإسلامي، من خلال مجموعة من الإشكاليات التي تعترض هذا المفهوم، وكذلك البناء النّظري الذي تأسّست عليه هذه الفكرة.

لماذا نتساءل؟

قبل أنْ نلج إلى عناصر الموضوع تحليلاً ودراسة، يستوقفنا العنوان، إذ لكلّ موضوع عتبته، وعتبته هي عنوانه. إنّ طرحنا لسؤال مفتوح في العنوان ليس مصادفة، بل هو تجسيد لرؤيتين متناقضتين: **إحداهما** ترى أنّ الدولة الإسلامية حقيقة كانت، ومازالت، في ضمير المسلمين يسعون لتحقيقها واسترجاع ماضيها. **وثانيتهما** تعتبرها مجرّد وهْمٍ أو طُوبى بالتّعبير الماركسي. وما نريد أنْ نثبته هنا هو أنّ حقيقة هذه الدّولة كما يتصورّها الحالمون بها ليست سوى وهمٍ سرعان ما ينكشف زيفه. فمنذ أنْ نادى أفلاطون بأنّ العدالة ليست هي حكم الأقوى كما نقل عنه هارولد.ج. لاسكي في كتابه **"الدّولة نظرياً وعلمياً"**[1] أخذ النّاس يصدِرون حكمهم على الدّولة بناءً على حكمة الأهداف السّامية التي تعمل الدّولة على حمايتها. ومن هنا فالحالمون بالدّولة الإسلامية يحكمون عليها من خلال أهدافها التي يسوِّق لها البعض عِلماً أو جهْلاً. فالتمثّلات الاجتماعية بهذا الخصوص تنحو إلى أنّها أرض الميعاد، أو روح الله بتعبير هيجل، وكلّ ما يجري عليها هو تمثيل للإرادة الإلهية. فهي العدالة المطلقة، والخير المتكامل، وغير ذلك من الصّور والمفاهيم المجرّدة البعيدة عن واقع الحال.

إنّ حقيقة هذه الدّولة لا تستقيم في الميزان الإنساني، إذ أنّ كلّ الدّول التي انبنت على قاعدة إسلامية، عاشت كلّ ما تعيشه دولٌ لم تبْنِ أساسها على تصوّرات دينية محضة. وهذا منطقي وينسجم مع طبيعة العمل السّياسي. فالسّياسة هي عمل إنساني بامتياز، وحين يحضر الإنسان يغيب المثال (عالم المثل)، ولو تمسَّح هذا الأخير بصبغات مقدّسة ومطلقة. من هنا نؤكّد على الشّطر الثاني من العنوان، وهو طوباوية فكرة الدّولة الإسلامية. فحسب مانهايم تكون الحالة الذّهنية يوتوبية حينما تتعارض مع حالة الأمر الواقع الذي تحدث فيه[2]. وهذا هو حال فكرة الدّولة الإسلامية، فهي لا تعدو أنْ تكون طوبى لدى من يعتقد بوجودها. إذ ليس لها أساس واقعي كما هو في المخيال الجمعي لروّادها أو الدّاعين إليها. فهي فكرة **"تفترض إمكان صياغة عقول البشر عن طريق وجود رؤية مسبقة مصادرة للواقع، ومن ثمّ فمهمّتها هي التّبشير بمنظومة قِيَمِها لدى الجماعة، واسطة استبدالات تصوّرية لما هو غائب، والعمل على أنْ يستسلم لها أعضاء هذه الجماعة، بنوع من القبول الرّواقي الذي لا يخضع لغير منطق الاستبدالات وحدودها."**[3]

---

[1]- هارولد، ج لاسكي. (2012). **الدولة نظرياً وعملياً**. إعداد وتنفيذ سعيد شحاتة. (ط2). الهيئة العامة لقصور الثقافة. ص 11

[2]- مانهايم، كارل. (1980). **الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**. ترجمة محمد رجا عبد الرحمن الديريني. (ط1). شركة المكتبات الكويتية. ص 247

انظر أيضاً: العروي، عبد الله. (1993). **مفهوم الإيديولوجيا**. (ط5). المركز الثقافي العربي. ص 74

[3]- دياب، محمد حافظ. **سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا**. دار العالم الثالث. ص 121

الإخوان المسلمون وحُلْم عودة الخلافة:

يعيش العالم الإسلامي المعاصر مخاضاً عسيراً، وهو يعود من جديد لسؤال الدّولة، بعدما انهارت فكرة الدّولة الإسلامية انهياراً تامّاً بسقوط الدّولة العثمانية، وتحوّلت المجتمعات الإسلامية عامة إلى مجتمعات شرقية بنفَسٍ غربيّ. فكلّ ما في هذا الشّرق الإسلامي إلى حدود شمال إفريقيا يوحي بأنّنا أمام دُول تتمسّك بالمرجعية الإسلامية في دساتيرها وقوانينها المدنية، ولكنّها على المستوى الإداري، والاقتصادي، والسّياسي، مبنية أساساً على أساليب الدّولة الغربية، مع فوارق كبيرة بطبيعة الحال، ناتجة أساساً عن مستوى التخلّف الذي أحدثته الاحتلالات المتتالية لدول المنطقة، وكذلك شكْل الأنظمة السّياسية التي لا تساعد في كثير من الأحيان على بناء دولة المؤسّسات، القائمة على الحقوق والواجبات، وكذلك على فصْل السّلط، وعدم تركيزها في يد زعيم، أو حزب، أو جماعة، أو طائفة.

يعود السّؤال من جديد ليفرز لنا إجابات واقعية، ونحن نرى كيف يكرّس الإسلام السّياسي واقعاً خطيراً، يتيح للمتتبّع طرح سؤال حقيقة الدّولة وشكْلِها لدى مختلف التّيارات الداعية لها، كتلك التي رفعت شعار الدّولة الإسلامية، أو شعار الإسلام هو الحلّ، مثل التّيارات الدّينية، أو حركات الإسلام السّياسي المختلفة على مستوى التّنظير الفكري، والمتفّقة على مبدأ تأسيس الدّولة. وكذلك يمنحنا هذا السّؤال الحقّ بأنْ ندقّ ناقوس الخطر الوجودي الذي يهدّد كلّ مظاهر التنوّع والاختلاف في منطقتنا.

يبدو أنّ صعود المدّ الإخواني والظّروف التي سمحت له بالظّهور أعطانا رؤية واقعية لشكل الدّولة، ولو بطريقة تختلف نسبياً عن ظروف نشأة دول أخرى كالتي تمثّلها أطراف وحركات ذات نزعة أصولية متطرّفة كتنظيم الدّولة الإسلامية في العراق والشّام (داعش)، وغيره من حركات المدّ الوهابي. فما يمكن قراءته من خلال هذا التنوّع الحركي هو وحدة الهدف، واختلاف الوسيلة. فجماعة مثل جماعة الإخوان المسلمين هي في نوازعها وبنياتها الأساسية لا تخرج عن الفكر الوهّابي المنحدر من صحراء الجزيرة في طبيعته وقساوته. بل هي في تركيبتها جزءٌ من المشروع الوهّابي الذي كان يعتبر مصر عمْقاً استراتيجياً له في بدايات القرن العشرين، إثر الانقلاب الذي قام به إخوان نجد على الملك عبد العزيز آنذاك.

ولمعرفة نوازع هذا الفكر الإخواني لا بدّ من استحضار ثلاثة معطيات أساسية تقرنه بنظيره الوهّابي، وهي: **كراهية الآخر، تكفيره، استحلال دمه وماله**. هذه المعطيات ليست ضرْباً من الخيال، بل هي بنيات ثابتة في عمق هذا الفكر. كما أنّ نشأة الفكرة الإخوانية في مصر، كما يذكر أحمد صبحي منصور، ترجع إلى الثّنائي حافظ وهبة، ومحمد رشيد رضا. فالأوّل كان وسيطاً وراسماً لسياسات عبد العزيز، ومن هنا كان لا بدّ من اختراق العمق المصري، عن طريق تحويل التديُّن المصري الشعبي، من تدين سُنِّي صوفي، إلى تديُّن سُنِّي

وهّابي، ليكُون العمق المصري امتداداً لسياسات الدولة السعودية الثالثة. أمّا الثاني فهو محمد رشيد رضا، وعن طريقه تسلَّلَتْ الوهّابية إلى مصر عبر الطرق التالية:

- **الجمعية الشرعية:** أسَّسَها الشيخ محمود خطاب السّبكي.
- **جمعية أنصار السنّة:** أقامها الشّيخ حامد الفقي.
- **جمعية الشبّان المسلمين:** أنشئت بتخطيط من محبّ الدين الخطيب.
- **جماعة الإخوان المسلمين:** أنشئت من طرف حسن البنا، الذي اعترف في مذكّراته "الدعوة والداعية" بعلاقته بحافظ وهبة، والدّوائر السياسية السعودية. وبفضل هذه العلاقة استطاع البنّا أنْ ينشئ خمسين ألف شعبة في العمران المصري من مصر إلى أسوان، وأنشأ التّنظيم الدّولي للإخوان عن طريق الفضيل الروتلاني الجزائري.

إنّ الاستراتيجية التي قام بها عبد العزيز بن سعود، هي استبدال إخوان نجد المشاكسين، بإخوان مصريين يدينون له بالولاء، ويعملون على نشر الإيديولوجية الوهّابية في أكبر عمق عربي وإسلامي يلاصقه[4].

وليس هذا فحسب، فالتّوصيف بجماعة **"الإخوان المسلمين"**، يدلّ دلالة واضحة على عمق التأثير العقدي في الجماعة. فالأخوّة هنا منبعها عقدي، وليس إنسانياً، أو وطنياً. ومن هنا يتحوّل سؤالنا من التسمية إلى الواقع. إذ ما هو موقف الجماعة من المخالف عقدياً وسياسياً وطائفياً؟. وكذلك ما موقفها من العنف الذي يكون أساسه دينياً؟ هنا نستحضر البنية العقدية للإخوان المسلمين وشكل الدّولة المرجوّة من خلال فكرة الجهاد. وهي الفكرة الرّئيسة التي تتمحور حولها الدّولة الإسلامية بمختلف تصنيفاتها. فالجهاد ليس ردّ عدوان فحسْب، فهذه غريزة طبيعية في الإنسان لا تحتاج لتنظير. ولكنّ الجهاد بمفهومهم هو حربٌ توسّعية تأخذ أشكالاً متعدّدة تختلف في الشّكل وتتّفق في المضمون. وما يسمّونه همْ إعلاء كلمة الله هو أحد تجليّات العقل الذي يبرّر لكلّ حرب مقدّسة، إذ الله يقرّر أنْ **"لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"**[5]، ودعاة الحرب المقدَّسة يقتُلون باسمه، ويشرِّدون ويهجِّرون.

لنستمع إلى هذا النصّ من رسائل حسن البنّا حيث يقول فيه: **"أيّها الإخوة: إنّ الأمّة التي تحسِن صناعة الموت، وتعرف كيف تموت الموتة الشّريفة، يهب لها الله الحياة العزيزة في الدّنيا والنّعيم الخالد في الآخرة،**

[4]- منصور، أحمد صبحي. (2008). **جذور الإرهاب في العقيدة الوهابية**. إشراف السيد والي الزاملي. (ط1). دار الميزان. بيروت. ص 96

[5]- سورة البقرة الآية 256

وما الوهَن الذي أذَّلنا إلا حبّ الدنيا وكراهية الموت، فأعِدّوا أنفسكم لعمل عظيم، واحرصوا على الموت توهَب لكم الحياة"[6]. فالمشكلة هنا ليست فقط هي التّحريض على ثقافة الموت، وغرسِها في أجيال متتالية، ولكنّ الخطر هنا هو أنْ تصير هذه الثّقافة مراداً ومقصوداً لله. فما يسبق هذا النصّ من رسالة الجهاد لحسن البنّا، يوضّح بشكل كبير حجم توظيف النصّ لخدمة فكرة مسبقة لدى الشيخ وغيره. ولا عجب فما يمتح منه هذا الأخير ليس سوى ثقافتنا، وتاريخنا، وتفسيرنا، وكذلك رؤيتنا لهذه الحياة. فنحن لم نعرف المحبّة والحبّ والحياة إلا في فترات نسِيها التّاريخ فنسيْناها، ولكنّ آثارها ما زالت تشهد على عمق الجريمة التي ارتكبناها في حقّ أنفسنا، وكذلك في حقّ الآخر المختلف عنّا.

لقد أشرنا في إحدى المقالات، ونحن نتدارس قضية الإرهاب العالمي، إلى أنّ مقصد حفظ الدّين كما تعارف عليه من أسّسوا لمقاصد الشريعة هو المزوّد الوحيد للعنف الدّيني والشرعنة للحروب المقدَّسة. حيث أرادت أنْ تجعل تشريع الجهاد حسب فهْمِها للكلمة، مردّه التّأسيس لهذه الكلّيّة المغلوطة. ولو تأمّل الأصوليون قليلاً لوجدوا أنّ كلمة الجهاد القرآنية لا علاقة لها بما شحنه هؤلاء من مفاهيم ثقافية ارتبطت بواقع وزمان معيّنين. فالجهاد في القرآن ليس سوى بذل الجهد ومضاعفته، بما أوتي الإنسان من قوّة، تارة بالمال، وتارة بالتضحية بالنفس، للوصول إلى ما يبتغيه الإنسان من كماليات الدنيا، وهو ضدّ أيّ تقاعس، أو كسل للنفس الإنسانية عن أداء دورها الرّيادي، المنبثق من مسؤوليتها الإنسانية: **"إنّ الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم"**. وليس هناك أيّ معنى للقتال، أو القتل داخل البنية اللّفظية لهذه الكلمة، إلا ما شحنته أيادي من تلطّخوا بدماء الناس، وجرّوا معهم النّص القرآني للاحتجاج به من أجل مشروعية جرائمهم ضدّ الإنسانية. ورسل الله لم يؤسّسوا لفكرة القتل، كما هو حال جميع المصلحين قديماً أو حديثاً. بل كان كلّ عملهم مرتكزاً على فكرة الإقناع بصدق الرّسالة ومشروعها الإنساني: **"فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً"**، فبذْل الجهد ومضاعفته كان من أجل تبليغ الكلمة وبالكلمة نفسها، ولم يكن يوماً حمْلاً للسّيف. لأنّ من يحمل سيفاً لن يحمل رسالة، ومن لا يحمل رسالة السّلام لن يكون إلا جبّاراً في الأرض مهْما كانت ماهيته أو حجمه: **"نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبّار فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد"**.

هكذا كانت فكرة حفظ الدّين مناخاً ملائماً أسّسه الأصوليون، وبنى عليه صنّاع ثقافة الموت أرضية يبسطون من خلالها أيديهم على كلّ من خالفهم في الدين، أو الرّؤية، أو الفهم، أوالتأويل. وساهمت ثقافة الرواية المحتكرة في إذكاء هذا البناء. فانطلاقاً من هذا التصوّر نرى أنّ بنية العلوم الإسلامية في شكلها الحالي بنية محتضنة لفكرة الصّدام الحتمي تحت مسمّيات وشعارات مختلفة.

[6]- هذا مقتطف من **رسائل حسن البنا**. ملف pdf. ص 270

ولا يمكن أنْ نؤسّس لإصلاح فعلي بعيداً عن المدارسة النقدية لهذه العلوم، الضّاربة في التناقض الصّريح مع مقرّرات الإنسانية. وأيّ إصلاح يغيّب المقاربة البنيوية في نشأة هذه العلوم يجد مآله الخسران والفشل الذي يكون الإنسان أحد ضحاياه الأساسيين.

هذا هو واقع الدّولة لدى الفكر الإخواني، الذي أعطى مؤشرات الدّولة الشّمولية والعنيفة والإقصائية إلى حدّ صارت فيه الشّرعية السّياسية الانتخابية مؤشّراً على الشّرعية الحقيقية. في حين أنّ خطاب تجهيل المجتمعات تأجّل النظر فيه إلى إشعار آخر، ليس تراجُعاً عن أدبيات التّجهيل التي طرحها المودودي[7] وسيّد قطب في كتاباتهما، وإنما تأقلماً وتكييفاً مع طبيعة المرحلة في براغماتية سياسية شديدة كالتي أشار إليها ميكيافيلي حين قال "الغاية تبرّر الوسيلة".

داعش: الصورة العملية لدولة الخلافة

هذا عن جماعة الإخوان المسلمين الفصيل السّياسي الأكبر على السّاحة الدولية، الذي يمارس السّياسة بتقية شديدة. فإذا كان من يسعى إلى السّلطة بخطوات تدريجية، وبالتفاف على مؤسّسات الدّولة الحديثة، فإنّ الأمر أكثر وضوحاً بالنسبة إلى غيره من الفصائل، ونخصّ هنا ما سُمّي بـ"داعش". فالدّولة من هذا المنظور هي دولة عدوانية، توسّعية، وليست دولة واقعة تحت نير الظّلم. وهي دولة عرقية طائفية تؤمن بخيرية الذات، ونقاء الأصل (قريش). كما تؤمن بدونية الغير، واستعباده وسبي نسائه وأحقية الاستمتاع بهن. ولا غرو أنْ نجد كلّ هذا الكمّ من التناقضات في هذا المنظور، فالبناء النّظري لأولئك كلّه مجبول على الدم، والقتل، والتّحقير. فيكفي أنْ ننظر في شكْل تراثنا الرّوائي ليتضّح لنا أنّ هذا الشّكل من التنظير لم ينبنِ خارج نسقنا الثّقافي، بل نحن من رعيناه، ونمّيناه، حتى إذا اشتدّ عُوده عاد ليحاكمنا باعتباره الوصيّ الأوّل على الدّين، وكذلك الممثّل الأوحد للشّرعية الدينية: في الصحيحين حديث يقول فيه الرّسول: **"نصرت بالرعب مسيرة شهر**..."[8].

* عن رسول الله: **"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله"**[9].

---

[7]- المودودي، أبو الأعلى. (1967). **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه**. (ط2). دار الفكر الحديث. لبنان. ص 166

[8]- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، كتاب التيمم/ باب قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا، ح 328، http: //www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=0&ID=235&idfrom=329&idto=343&bookid=0&startno=2

[9]- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الإيمان / باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، ح 25، http: //www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=0&ID=235&idfrom=329&idto=343&bookid=0&startno=

* في الصحيح، قال رسول الله: **"من بدّل دينه فاقتلوه"**.[10]

إنّ ما تمثله الدّولة الإسلامية في شكْلها المعاصر، هو التّجسيد الواقعي للتخبّط القائم في مفهوم الدّولة، فإذا حذفنا العنف في حدوده القصوى فإننا لا نجد مفهوماً للدّولة غير مفهوم جماعات مستحكِمة بقوّة السّلاح، في حين أنّ أدلوجة الدّولة كما يقول العروي سابقة على الدّولة كنظرية. فأيّ تفكير في الدّولة يدور إذن على محاور ثلاثة: الهدف، التطور، الوظيفة[11]. وما يهمّنا هنا بالتّحديد هو إدراك أنّ مثل هذه الحركات الأصولية هي تجسيدٌ عمليّ لبناء نظري وجب النّظر فيه أيضاً. ولا يكفي فقط التنديد أو الاستنكار في حرب إعلامية، لا تقدم ولا تؤخر من المشهد شيئاً. فالمطلّع على حجم الحقد والبغض والكراهية التي يجسّدها تراث فقهي روائي، تمثّله حالياً تيارات وهّابية، يدرك أنّ الأمر ليس وليد المصادفة، بل هو تماهٍ تامّ مع مشروع مدمّر ينذر بنهاية الإنسان، لا من حيث وجوده الفعلي فحسْب، ولكنْ من حيث كينونته وقيمته. كيف لا وقد تأسّس هذا المذهب على مقولة خطيرة في تحالفٍ شهير بين الملك سعود ومحمّد بن عبد الوهاب: **"الدّم الدّم الهدم الهدم"**.[12] والمقصود بالدم هنا دم مسلمي الجزيرة أوّلاً. فما فعله هذا التّحالف بالقبائل المعارضة حينذاك ينبئ بهذه الحقيقة[13]، لذلك **"فمواجهة الدّولة الإيديولوجية لا يتمُّ بمجرد القضاء عليها عسكرياً، إذ لا بدَّ من مواجهتها فكرياً من داخل الدين نفسه"**.[14]

لقد كان الجابري محقّاً من خلال ما توصل إليه من نتائج في بحثه في بنية العقل السّياسي العربي المعاصر، فهو امتدادٌ للعقل السّياسي العربي في مساره التّاريخي، منذ مرحلة الدّعوة المحمّدية. **ذلك العقل المسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير، وهي البنية التي تؤسّس على المستوى اللاشعوري السّياسي ذلك النّموذج الذي يجذِب العربي حتى اليوم، نموذج المستبدّ العادل**.[15] ليس هذا فقط، بل هو محكوم بالبنية الثّلاثية التي تحدّث عنها الجابري: **القبيلة، الغنيمة، العقيدة**.

---

[10]- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم/ باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، ح 6524، على الرابط التالي:

http: //www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=6633&idto=6634&bk_no=0&ID=3821

[11]- العروي، عبد الله. (2011). **مفهوم الدولة**. (ط9). المركز الثقافي العربي. ص 8

[12]- الورداني، صالح. **أكاذيب الوهابية**. شبكة الفكر. ص 19

أثبت المحققون أنّ هذه الدعوة قد أنشئت في الأصل بأمر من وزارة المستعمرات البريطانية كما دلت على ذلك مذكرات حاييم وايزمان، ومذكرات مستر همفر. انظر: صائب، عبد الحميد. (1995). **الوهابية في صورتها الحقيقية**. بيروت. الغدير للدراسات والنشر. ص 20

[13]- انظر بهذا الخصوص ما كتبه ناصر السعيد في كتابيه: حقائق عن القهر السعودي، وتاريخ آل سعود.

[14]- جذور الإرهاب في العقيدة الوهابية. ص 42

[15]- العالم، محمود أمين. **مواقف نقدية من التراث**. دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع. ص 75

الدولة الإسلامية وطبيعة السّلطة:

لاكتمال مشروع أيّة دولة لا بدّ من توفّر ثلاثة عناصر أساسية، ركّز عليها البحث في طبيعة الدّولة. وهذه العناصر تتمثّل في: **أوّلاً**: السّلطة أو القدرة على فرض الطّاعة. **ثانياً**: المِلْكية وتجسّم القدرة والمكانة المستمدّتين من حقّ التصرّف بالأشياء الممتلكة. **ثالثاً**: المكانة وهي تجلُب القدرة كما تجلب القدرة المكانة[16]. وهنا لا بدّ من أنْ نتساءل عن طبيعة السّلطة في الدّولة الإسلامية، ومن أين تستمدّ هذه الدّولة شرعيتها؟ للجواب عن طبيعة هذا السّؤال الإشكالي نقرأ لأحد كبار المنظّرين للخلافة الإسلامية، وهو الدكتور محمّد عمارة، حيث يقول عن طبيعة السّلطة: **"في الدّولة الدّينية كان هناك لاهوت، وسماء، وحكومة تحكم بالحقّ الإلهي، باسم السّماء، ولا وجود لسلطة الأمّة والشّعب.**

وفي الدّولة العلمانية أصبح هناك أمّة وشعب، وحكومة تحكم باسم الأمّة والشعب، ولا وجود لسلطان الحاكمية الإلهية، والشريعة الدّينية في تدبير سياسة هذه الدولة العلمانية ومجتمعاتها.

ومن هنا جاء امتياز نظام الخلافة الإسلامية، وتميُّز فلسفة الحكم فيه عن جميع تلك الدول التي سادت عبر التاريخ الذي سبق، أو غاير تاريخ الإسلام.

فالخلافة الإسلامية ليست دولة دينية تلغي سلطة الأمّة، وإنما هي دولة مدنية، تختارها الأمّة، وتفوّضها، وتراقبها، وتحاسبها. وتعزِلها عند الاقتضاء".[17]

إنّ مشكلة التنظير لطبيعة الدّولة الإسلامية هي في تجاوز التنظير حدود المعقول. فالمنظِّر، بحُكْم طبيعة التّفكير الذي يصدُر عنه، تجده يرسم لك لا محدودية دولة الأحلام. فطبيعة دولة الخلافة حسب عمارة هي دولة مدنية، تختارها الأمّة، مع أنّ الدّولة الإسلامية منذ نشأتها الأولى، خاصّة فترة ما سمّي بـ**"الخلافة الراشدة"** لم تكن الأمّة فيها هي المحدّد الأساسي، بل الولاءات والعصبيات هي التي كانت تتحكّم. فالصّحابي عمر بن الخطّاب يصف بيعة أبي بكر بأنّها كانت فلتة. وانقسام الصّحابة أنفسهم بمن هو أحقّ بالحكم يبيّن طبيعة الدولة الدينية. فما سُمّي بأهل السنّة يحصُرون الإمامة في قريش، والشّيعة تحصرها في آل البيت. وهذا وحده كفيل بأنْ يسقط نظرية مدنية الدّولة. إنّ طبيعة هذه الدّولة الدينية لا نعني بها أنّ الدين هو من كان يرسُم لها حدودها، ومؤسّساتها، وحكّامها، وسلطتها، فهذا بعيدٌ كلّ البعد عن حدود الواقع، ولكنّ المقصود بالطبيعة الدّينية أنّ

[16]- ماكيفر، روبرت. (1984). **تكوين الدولة**. (ط2). دار العلم للملايين. ص 107

[17]- عمارة، محمد. (2005). **إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم وهم؟**. (ط1). مكتبة الشروق الدولية. ص 9

المؤسّسين لها كانوا يستمدّون شرعيتهم انطلاقاً من الدّين، واعتمدوا في ذلك على مجموعة من المرويّات يدعّم بها كل فريق أحقيّته بالخلافة.

إنّ غياب حدود الدّولة الإسلامية بشكلٍ تفصيلي في المصادر الأساسية للإسلام، يمكن أنْ يؤدي بنا إلى القول بما يسمّيه البعض علمانية الإسلام كجورج طرابيشي. فقد كان هذا الأخير أكثر جرأة حين عدّ الإسلام ديناً علمانياً، أو ما سمّاه هو بذور العلمانية في الإسلام. حيث ظلّ هذا اللّفظ يشكّل حالة العداء التّاريخي بالنّسبة للكثيرين في عالمنا العربي، خاصّة أولئك الذّين يرون أنّ الإسلام دينٌ ودولة، وليس بينهما أيّ انفصال، كما يروّج له أصحاب الطّرح العلماني. فحديث تأبير النّخل وغيره يقف معادلاً للقولة الإنجيلية المشهورة **"اعطوا لله ما لله، وما لقيصر لقيصر"**. فهذا الحديث يميِّز بين مستويين من الحياة الإنسانية: الدّنيا والآخرة. فالرّسول بشهادة القرآن كان بشراً، تسرِي عليه كلّ مقوِّمات الإنسان. وهذا الطرح الذي أكّد عليه طرابيشي، هو نفسُه ما أكّد عليه عبد الوهّاب المسيري بتعبيراته العلمانية الشاملة، في مقابل الجزئية. فالأصل هنا هو التّمييز بين الرّوحي والزّمني في رسالة الإسلام.

إنّ الإسلام لمْ تطُل رحلته الرّوحية إلا ثلاث عشرة سنة، وبعدها بدأتْ علمنة الدّين. **"فالعلمانية فيما تعني ليس فصل السّياسة عن الدين فحسبْ، بل إعطاء الدين السؤدد. فإنّ التسييس المبكِّر للإسلام قد جعل مسْلِمي الصّدر الأوّل يعطون الأولوية، في الممارسة العمليّة على الأقلّ، للدُّنيوي على الأخروي. وهذا إلى حدِّ التّطاول على حرمة المقدّس"**.[18] والتّاريخ من خلال محطّات كثيرة استعرضها طرابيشي خيْرُ شاهد على هذا التوجّه العلماني في مسار الدين، كحادث سقيفة بني ساعدة.

عندما نعود لنصّ محمد عمارة السّابق يتبيّن لنا بالتّأكيد أنّنا بإزاء وضع متناقض. فهو نفسُه عندما انتقد علي عبد الرّازق في كتابه **"نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم"**، يرى أنّ كتاب عبد الرازق قد شوّه مفهوم الخلافة الإسلامية، حين ادّعى أنّ الإسلام رسالة لا دولة، وأنّ الرّسول محمّداً رسول وليس ملكاً[19]. فهذا النقض الذي أخذه محمّد عمارة على علي عبد الرازق حوّل مدنية الدّولة، يناقضه في النصّ السابق. حين يتحدّث عن أنّ نظام الخلافة الإسلامية هو نظام مدنيّ متجاوزاً بذلك كلّ الوقائع التّاريخية، والمرويات التي تتحدّث عن عدم عزل الحاكم أو الخروج عليه، وموت الإنسان ميتة جاهلية إن لم يبايع، حتى لو كان الحاكم ظالماً يأخذ مالك ويضرب ظهرك.

[18]- طرابيشي، جورج. (2006). **هرطقات عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**. دار الساقي، ورابطة العقلانيين العرب. ص 22

[19]- عمارة، محمد. (1997). **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. ص 24 وما بعدها.

هذا منتهى التّناقض في هذا العقل الذي يريد أنْ يوظّف قاموساً سياسياً لا ينسجم مع طبيعة الإطار الذي توجد فيه هذه الدّولة المدنية المزعومة، وإلا فليخبرنا متى عزلت الأمّة حاكماً، أو انتخبت غيره؟ فحتّى الخلفاء الراشدون، لم يعزلوا لولا الاغتيالات التي تعرّضوا لها. هذا لا يعني أنه لا يوجد في تاريخنا وجود علاقة موضوعية بين الإسلام والسياسة كما يقول عادل ضاهر[20]، بمعنى آخر أنّ هناك دولاً استمدّت مشروعيتها من الدّين دون أنْ يكون الدّين ملهماً أساسياً وحقيقياً لها. ومن هنا جاءت دعوة كالتي قام بها علي عبد الرازق لتنفي وجود هذه العلاقة بين الدولة والدين.

ولمعرفة شكل الدّولة وطبيعتها في نظام الخلافة الذي سمّاه محمد عمارة نظاماً مدنياً، لا بدّ لنا من التعرّف على ما يُسمّى الحكم الديني، أو النّظام الثيوقراطي، **"فالثيوقراطية الرّئيس فيها لا يرث الحكْم من سلفه. ولا تحمله إليه حركة انقلاب، ولكنّه يأتي إليه منتخباً من المجمع الإكليركي أو الطبقة الكهنوتية. ويفترض فيه أنْ يكون موسوماً وسماً إلهياً، وأنْ يكون خليفة لله على الأرض...وتلتقي في بعض الأحيان الثيوقراطية والملَكية كما كان الحال في تركيا في عهد السّلاطين، حين كان السّلطان خليفة للمسلمين، وكان الرّأس الدّيني والزّمني للدولة"**[21].

فهذا هو النّظام الدّيني أو الدّولة الدّينية كما تعارف عليها من اشتغلوا في تحديد ماهية الدّول. وليس كمن يدّعي مدنية الدّولة التي لا تعرف من المدنية إلا شكْلها الظاهري. وسبق أن أشرنا في أحد بحوثنا إلى أنّ دعاة الإسلام السّياسي يتمسّكون بقضيّة الخلافة بوصفها شكلاً من أشكال الدّولة العادلة، التي يدير مفاصلها إنسان **"خليفة"** عن الله في هذه الأرض، يقيم شرعه، ويطبّق حدوده، وينشر دينه بين النّاس، بما تقتضيه هذه الخلافة من مواصفات النِّيابة عن الله في الأرض: **"فالإنسان وفق هذه الرّؤية مأمور بسلوك طريق الحق والخير، الذي يرسمه له الشرّع المقدَّس، والحكومة بدورها مأمورة بتنفيذ ما ورد في الشّريعة المقدّسة من أحكام وقوانين، تكفل للإنسان والمجتمع سعادة الدّارين، وتضمن له مسيرته في خطِّ العدل والحقِّ والتقدّم المادّي والمعنويّ"**.[22]

إنّ هذه الرّؤية السّابقة التي تحدّث عنها أحمد القبانجي في كتابه السّابق لم تكن تهويلاً أو استسهالاً لموضوع شغَل التّفكير السّياسي الشّرعي. فالخلافة حسب هذه المعطيات تتجاوز البشري إلى ما هو إلهي، حين

[20]- ضاهر، عادل. (2008). **اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة**. مجلة مواقف ودار بدايات. ص 10
انظر أيضاً: ضاهر، عادل. (2001). **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي.** (ط1). دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع. ص 209
[21]- تكوين الدولة. ص 193
[22]- القبانجي. أحمد. **الإسلام المدني**. ثقافة إسلامية معاصرة(7). ص 18. ملف .pdf

يصير الخليفة ناطقاً باسم الله، ومجسِّداً للإله في ممارساته السّياسية. وهي الفكرة نفسها التي أشار إليها مارسيل غوشيه حينما أشار إلى أنّ المُلْك، وهو يتحدّث بطبيعة الحال عن تاريخ فرنسا،: **"هو حشْدٌ من الدّين ذو وجهٍ سياسي... فالسّلطة كانت منزَّلة من عند الآخر، كانت تهبط من فوق، وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر. وأعادتها الثّورات الحديثة إلى الأرض ـ الثّورة الإنجليزية، وبعدها الثّورة الأمريكية، ثمّ الثّورة الفرنسية ـ ووضعتْها على مستوى الإنسان"**.[23]

لم تكن إشارة غوشيه سابقاً بعيدة عمّا نرمي إليه، بخلاف ما يمكن أنْ يطرحه اختلاف التّسميات من إشكالات، تبدو للبعض بأنّها قياسات مع وجود الفارق. فالمَلِك في القرون الوسطى كان حاكماً مطْلقاً، يستمدّ مشروعيته من تجسيده للإرادة الإلهية. والثّورة الفرنسية نفسُها كان من بين أسبابها هذه المَلَكية المُطلقة. فلقد أكّد غوستاف لوبون أنّ المؤثّرات النّفسية للثّورة الفرنسية تشعّبت من عناصر نفسية واجتماعية ودينية، يتبع كلّ واحد منها منطقاً خاصّاً. فعندما تغلغلتْ الثّورة الفرنسية اضمحلّ عمل العقل، وحلّ مكانه الوجدان والعاطفة، وربّما كان العامل الدّيني من أهمّ تلك المؤثّرات، فلا يمكن إدراك الثّورة الفرنسية إلا إذا اعتبرنا تكوينها مثل تكوين الثّورات الدّينية كثوْرة الإصلاح الدّيني مثلاً. لم تكن الثّورة الفرنسية بمعزِل عن الظّلم بالرّغم من رفعها لمبادئ وقيم إنسانية، فشأنها شأن كلّ الثّورات خاصّة الدّينية. فكلّ انتصار لثورة يعني عدم تسامح مع المخالف، كما تشهد على ذلك فصول التّاريخ، من نوع محكمة التّفتيش والحروب الدينية، ومذبحة سان بارتلمي، وإلغاء مرسوم نانت، واضطهاد البروتستانت في جنوب فرنسا، واضطهاد أنصار جانسينيوس، فهذه أمور صدَرت كلُّها عن منبع نفسيٍّ واحد.[24]

دولة العُنف المطلق وسؤال المقاصد (داعش نموذجاً):

يستغرب الباحث حال الكثيرين من منظِّري الدولة الإسلامية، كمحمد عمارة وهو يصف دولة الخلافة الإسلامية بدولة المؤسَّسات في محاولة قياسية مع وجود الفارق. لكنّ الواقع بتجليّاته المختلفة أبى إلا أنْ يكشف زيْف التنظير، ويعرّي سوْأته، حينما تمّ إعلان ما سُمّي بالدولة الإسلامية في العراق والشّام (داعش). فكلّ التّنظيرات لا قيمة لها إذا لم تستتبعها تأكيدات على الأرض توضّح صدق البناء النّظري. فلا عدالة ولا أمْن ولا حياة ولا إحسان ولا استخلاف ولا خير ولا معروف يمكن أنْ توصف به الدولة الإسلامية المدّعاة، أو يكون مقصداً من مقاصدها. ويكفي أنْ تكون دولة مذهبية ليندثر كلّ مفهوم الدّولة، كما يكفي أنْ تكون دولة عصبية

[23]- غوشيه، مارسيل. (2007). **الدين في الديمقراطية مسار العلمنة**. ترجمة وتقديم شفيق محسن. مراجعة بسام بركة. (ط1). المنظمة العربية للترجمة. ص 28

[24]- لوبون، غوستاف. **روح الثورات والثورة الفرنسية**. ترجمة عادل زعيتر. كلمات عربية للترجمة والنشر. ص 136

(قريش) ليندثر مفهوم الإنسان والمواطنة. إنّ ما أفرزته الأحداث المعاصرة في شكل الدّولة الإسلامية هو كشفُها لمقاصدها الحقيقية. ولعلّ أوّل غاية من غاياتها هي استعمال العنف المطلق، بوصفه الحلّ الأوحد للتّطويع، بالرّغم من أنّ الدولة هي قرينة بالعنف، لكنّ الدولة الحديثة استدمجته وأنسنته في مؤسسات الدولة، ولم يعد بالشّكل الذي وظفته الدولة الإسلامية. فما هي أهم مقاصد هذه الدّولة المزعومة؟

✓ **الدولة الإسلامية: النصّ أولى من الواقع:**

إنّ الثقافة التي يصدر عنها روّاد ومؤسّسو الدولة الإسلامية هي ثقافة نصيّة سلفية وهابية حنبلية، لا ترى الحقّ إلا في النصّ، ولا ترى في النصّ إلا ما قام بتصحيحه أسلافهم، وفق بنيتهم الفكرية التي آثرت السّند على المتن كما هو متعارف عليه، فمقولة لا اجتهاد مع النصّ تنطبق عليهم، ممّا يدفعنا إلى مناقشة هذه المقولة.

إنّ المراد بالنّص تحديداً، كما هو متعارف عليه في المنظومة الدينية في شِقِّها الأصولي والفقهي، هو ما سُمِّي بالمصادر الإسلامية. ويمكن إجمالها في أربعة مصادر أساسية: القرآن الكريم، والسّنَّة النّبوية، وعمل الصحابة، والإجماع. فهذه المكوِّنات الأربعة هي جِماع ما يعدّ نصّاً لدى الكثيرين من المشتغلين بالحقل الديني. فالواقع أنّ إلحاق المكوّنات الأخيرة بالنّص الأصلي المتمثل في النّص القرآني هو كما يرى المنصف بن عبد الجليل **"أنّ الفكر الإسلامي لبَّس النّص الموحى بالمُحْدَث الثقافي، لأنّ للثقافي سيادة تحتاج إلى شرعية مُلزِمة"**.[25]

إنّ دلالة النّص التي لجأ إليها الشافعي في رسالته، هي نفسُها الدّلالة السّابقة التّي عدّت النّص بمثابة الواضح الذي لا يحتاج إلى بيان، حين قال: **"فجِماع ما أبانه الله لخلقه في كتابه ممّا تعبَّدهم به، لما مضى من حكمه، جلّ ثناؤه، من وجوه: فمنها ما أبانه لخلقه نصّاً، مثل جمل فرائضه، في أنّ عليهم صلاة وزكاة وحجّاً وصوماً. وأنّه حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن. ونصُّ الزنى والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيَّن لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بيّن نصّاً"**.[26]

إذن فالشّافعي وعلى دربه سار الكثير مِمّن اشتغلوا في الحقل الفكري الديني، من مجالات واختصاصات متعدّدة، استعملوا لفظ **"النَّص"** بالمدلول الواضح، والبيِّن، والمستغني عن البيان. وهي دلالات تضعنا أمام مجموعة من الإشكاليات المرتبطة بتحديد أنواع النصوص، فهل هناك نصٌّ واحد أم نصوص متعدّدة؟. فالنّص بهذا التحديد يقتضي التّعالي على التّدخّل البشري في عملية الفهم والتأويل، ويضع مسافة بين النّص بوصفه

[25]- المنصف، بن عبد الجليل. (1990). **في قراءة النص الديني**. (ط2). المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الإسلام. الدار التونسية للنشر. ص 44

[26]- الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت. ص 21

مصدراً، وبين المتلقّي وأدواته المعرفية. ولعلّ مقولة: **"لا اجتهاد مع النّص"** تندرج ضمن هذا الإطار، حين يصبح النّص مفارقاً للتّدخّل البشري، في حين أنّه جزءٌ لا يتجزّأ من هذا التفاعل، مع أنّ هذا النّص لا يمكن أنْ يتجلى إلا من خلال العنصر البشري[27]. فرغم هذا البيان المنطقي في ربط معاني ما يعتبر نصّاً، والتدخل البشري بمستوياته المتعددة، فإنّ النّسق الفكري في شِقّه السَّلفي، يرى ثبات المعاني والمفاهيم والأحكام، ولا يؤمن بتاريخية الفهم المتولّد عن هذه النّصوص باعتبار هذا المنهج هو أحد روافد التّفكير الماركسي للإسلام.[28]

يتشبَّث المدافعون عن القاعدة السابقة بمجموعة من المغالطات المنطقية والعقلية، لعلّ أهمّها الاختلاف في مفهوم النّص. هل النّص في سياق هذه القاعدة يقصد به النّص قطعي الثّبوت وقطعي الدلالة؟ أم هو النّص ظنيُّ الثّبوت وظنيُّ الدلالة؟. فلو سلَّمنا جدلاً بأنّ المقصود هنا هو قطعي الثّبوت وقطعي الدلالة، بمعنى أنّ قطعي الدّلالة هو ذلك النّص الواضح الذي لا يحتمل تعدُّد المعاني، واستبدلْنا العبارة **"لا اجتهاد مع وجود نصّ"**، بعبارة **"لا اجتهاد مع وجود نصّ قطعي الدلالة"**، فإنّنا حينها سنحوِّل كما يقول عادل ضاهر العبارة الأصلية إلى مجرد تحصيل حاصل، مؤدّاه أنّه لا اجتهاد مع وجود نصّ لا يحتاج إلى اجتهاد. والعبارة الأخيرة لا شكّ لا تقول شيئاً.[29]

كما يحتجُّ البعض بمسألة معيار اتّفاق العقول، وهي قاعدة مفادها أنّ العقول تتّفق على معنى النّص، أيْ بصورة أدقّ اتّفاق العقول حول الحكم المقصود من النّص. ويشترط لتحقيق هذا المبتغى ألّا يكون النّص قطعي الدلالة في الماضي والحاضر والمستقبل مثار خلاف بين الناس، أو بين منْ توفّرت فيه شروط النّظر في النّصوص الشرعية. فإذا تأمَّلنا في هذا المعيار وجدناه مخالفاً للمنطق، لأنّ المستقبل مفتوح والوقائع متجددة، ولا يمكن أنْ يعرف الإنسان إمكانية استخراج معاني نصوص، بالحكم بثبات الفهم والمعنى وحبس الاجتهاد[30].

المغالطة الثالثة التي تحملها قاعدة **"لا اجتهاد مع وجود نصّ"**، هي اعتبار النّص قطعيّ الدلالة، هو ذلك المرتبط بشقّ الشّريعة خاصة في مسألة الحدود. ويكفي أنَّ النّصوص نفسها التي تُعدّ عند فريق قطعية الدّلالة لا تحتاج إلى اجتهاد، هي عند فريق آخر خاضعة للتَّأويل والتفسير، ليسقط هذا البناء النّظري غير

---

[27]- أبو زيد، نصر حامد. (1994). **نقد الخطاب الديني**. (ط2). مصر. سينا للنشر. ص 125

يرى الطيب التيزيني أنّ مبدأ لا اجتهاد مع النص يتمحور حول فكرة تتضمن مفارقة ولبساً. وهي أنّ الاجتهاد يجد حدوده عند الإقرار بوجود نص أو بعدم وجود نص يحتكم إليه. مع أنّ النص الذي يعتقد أنه الحكم هو نفسه خاضع للاجتهاد والتأويل.

انظر التيزيني، طيب. (1997). **النص القرآني بين إشكالية البنية والقراءة**. دمشق. دار الينابيع. ص 16

[28]- عمارة، محمد. (1996). **التفسير الماركسي للإسلام**. (ط1). دار الشروق. ص 61

[29]- ضاهر، عادل. (2001). **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**. لبنان: بيروت. دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع. ص 305

[30]- المرجع السابق. ص 306

العقلاني في بنية المؤسَّسة الدينية التقليدية، التي أغلقت باب الاجتهاد بقواعد خلقتها وأنتجتها، وسيّجت من خلالها عملية الابتكار والإبداع في مجال المعرفة الدينية.

✓ **دار الإسلام ودار الكفر:**

هنا مكمن الخطر. فالولاء للدّولة الإسلامية ليس ولاءً وطنياً، بل هو ولاءٌ عقديّ. فكلّ من لا ينتمي لعقيدتهم وجب محاربته، وحصره في الجانب المعادي حتى من أبناء الملّة الواحدة. لأنّ لواء التّوحيد الذي يرفعونه ليس فقط دعوة لوحدانية الله تعالى، بل هو مؤشر على أنّه لا صوت يعلو فوق صوت عقيدتهم في الله. لهذا على المخالف أنْ ينقاد أو يعطي الجزية، أو يقتل أو يهجّر، حتى تصير الدولة الإسلامية خالية من كلّ نجس يمثله "**الآخر المختلف**". فالتّنميط في مذهبهم عبادة وجب ترسيخها وتكريسها.

العنف في حدوده القصوى:

سبق أن أكدنا على أنّ الإسلام السّياسي ينهج في مقاربته لشكل الدولة مقاربة العنف والإخضاع، لكنْ بشكل مطلق، حين يبرّر لإيديولوجيته العُنفية بمبرّرات مطلقة، ممّا يجعل العنف الممارس على النّاس هو عنفٌ مقدَّس، وحروبه التوسّعية هي جهاد في سبيل الله وفتوحات إسلامية، والقتل والجريمة إرادةٌ ورغبة إلهية بزعمهم. والتّاريخ مليء بنماذج من هذا المسلسل الإجرامي للجنس البشري، الذي يعبِّر كما أكّد كولن ويلسون عن "**أنّ الدّافع الإجرامي ليس شذوذاً أو جنوحاً لفعل الشرّ أكثر من فعل الخير، بقدْر ما هو مركَّب طفولي، وميلٌ طفوليّ يدفع إلى الاستسهال والاختصار...ذكر فرويد في أعماله أنّ الطِّفل يمكن أنْ يدمِّر العالم لو أتيحت له القوّة الكافية لذلك. كان فرويد يعني بذلك أنّ الطِّفل ذاتي تماماً، مغلَّف بمشاعره الخاصّة الذّاتية، وبذلك لا يرى، ولا يتفهّم أيَّ وجهة نظر أخرى. والمجرم ليس إلا شخصاً بالغاً، يحيا ويسلك في حياته سلوك الأطفال**".[31]

من هنا فالعنف ليس خياراً ظرفياً تستخدمه التّيارات السّياسية الدّينية بمختلف تشكيلاتها لرفع ظلم، أو إقامة دولة، أو بحث عن مشروع، بمعنى أنّه فقط وليد ظروف موضوعية، مع عدم التّقليل من هذه المعطيات الموضوعية، التي قد ترفع منسوبية العنف إلى حدودها القصوى. ولكنّ العنف أيضاً هو بنية سيكولوجية تغذّيها معطيات ثقافية، وهذا ما نريد أنْ نؤكد عليه في مقاربتنا لموضوع الإسلام السّياسي، وعلاقته بالعنف بوصفه معطىً إيديولوجياً تتبنّاه هذه الأطراف، وتستقطب على أساسه مجموعة من النّاس، ولا يكاد يسلم مخالف سواءٌ

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

من داخل هذه البنية الفكرية الدينية لهذه الجماعات، أو من خارجها من هذا الخطر المحدِق بالإنسانية، والذي حوَّل الإرهاب، والعنف، وتخويف الناس في حياتهم، وأنفسهم، وأموالهم، والقيام بعمليات النهب والسرقة، إلى هاجسٍ مؤرقٍ لمن يحمل في دواخله ذرّة إنسان. وكلّ ذلك تحت غطاءٍ شرعيٍّ مقدَّس، مدعوم بقوة السّلاح والمال، ومشروط باتّباع هذا الفكر، أو الموت في أبشع صوره.

ليس هذا تجنيّاً أو تهويلاً نهدف من خلاله إلى عمليات استهلاك إعلامي، أو تزييف للوعي والحقيقة، بقدر ما هو واقع أسّست له بنيات فكرية وثقافية ودينية، ناهيك عمّا هو نفسيّ سيكولوجيّ، يعبّر عن ميلٍ طفوليٍّ للإنسان نحو العداونية والعنف. لقد تبنّت العديد من التّيارات الدّينية الإسلامية مسألة العنف في الدَّعوة أو التّغيير، من أجل التّعبير عن خياراتها الإيديولوجية. ولم يكن العنف فقط مقتصراً على "الغير أو الآخر" المخالف دينياً أو عقدياً. بل تجاوزه إلى المخالف طائفياً أو مذهبياً. وفي بعض الأحيان المختلف على مستوى بعض التّقديرات، أو الاجتهادات السِّياسية المرتبطة بظروف معيّنة.

حين يصل العنف مداه نعي جيّداً حجم التّأثير الذي بثّته هذه البنيات الفكرية الدّينية في المتلقّي، وحجم التأويلات المغرِضة التي تؤوِّل النّصّ الدّيني لخدمة مشروع إيديولوجية سياسية معيّنة، بعناوين مختلفة. **وهنا لا بدّ من الغوص في عمق الماضي للتحقُّق من الكيفية التي تهيّأت بها القراءة الأصولية لكلٍّ من القرآن والسنّة**[32]. ولعلّ أوّل انحرافٍ معاصر في التّفسير السّياسي الدّيني، الذي غذّى فكرة العنف، وروّج لها على نطاقٍ واسعٍ ما قام به أبو الأعلى المودودي من خلال كتاباته المختلفة، التي تركتْ صدىً كبيراً في بعض أوساط الإسلام السّياسي، أو الحركات الإسلامية.

عودٌ على بدء:

حينما طرحْنا العنوان في شكلِ سؤالٍ استشكالي، كان الهدف من ذلك إثارة الانتباه إلى وجهتيْ نظر تستندان إلى ما يعتبرها حججاً ومبرّرات قيام الدولة الإسلامية من عدمها. وآثرنا اختيار المنحى الثّاني، لأنّنا نعتبر شكْل الدّولة الإسلامية، كما هو معروف في أدبيات الإسلام السياسي وجسّدته داعش وطالبان تجسيداً عملياً، هو تراجع عن مكتسبات الدّولة الحديثة. وهذا لا يعني أنْ نسقُط نحن أيضاً في وهْم الدّولة الحديثة، ونعتبرها دولة المدينة الفاضلة والعدل المطلق. غير أنّ اعترافنا بها هو من باب الاعتراف بالتّراكم الإنساني. أمّا الدولة الدّينية فلا مجال للنقاش فيها ما دامت تدار من السماء، كما أنّ معارضتها هي شكْلٌ من أشكال العصيان المستوجب للقتل واللّعنة حسب المؤيّدين لهذه الفكرة. ومتى كانت الدّولة مؤسَّسة على العنف المطلق

[32]- المودب، عبد الوهاب. (2002). **أوهام الإسلام السياسي**. ترجمة محمد بنيس والمؤلف. (ط1). دار النهار للنشر. بيروت. ص 13

وليس المشروع، فهي لا تعدو أنْ تكون كياناً يحمل بذور فنائه، لأنّ الاختلاف هو قانون طبيعي، والتّنميط هو تعطيل لهذه السُنّة.

المراجع

- هارولد، ج لاسكي. (2012). **الدولة نظرياً وعملياً**. إعداد وتنفيذ سعيد شحاتة. (ط2). الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- مانهايم، كارل. (1980). **الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**. ترجمة محمد رجا عبد الرحمن الديريني. (ط1). شركة المكتبات الكويتية.
- العروي، عبد الله. (1993). **مفهوم الإيديولوجيا**. (ط5). المركز الثقافي العربي.
- دياب، محمد حافظ. **سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا**. دار العالم الثالث.
- منصور، أحمد صبحي. (2008). **جذور الإرهاب في العقيدة الوهابية**. إشراف السيد والي الزاملي. (ط1). دار الميزان. بيروت.
- هذا مقتطف من **رسائل حسن البنا**. ملف pdf.
- المودودي، أبو الأعلى. (1967). **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه**. (ط2). دار الفكر الحديث. لبنان.
- العروي، عبد الله. (2011). **مفهوم الدولة**. (ط9). المركز الثقافي العربي.
- الورداني، صالح. **أكاذيب الوهابية**. شبكة الفكر.
- صائب، عبد الحميد. (1995). **الوهابية في صورتها الحقيقية**. بيروت.الغدير للدراسات والنشر.
- العالم، محمود أمين. **مواقف نقدية من التراث**. دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع.
- ماكيفر، روبرت. (1984). **تكوين الدولة**. (ط2). دار العلم للملايين.
- عمارة، محمد. (2005). **إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم وهم؟**. (ط1). مكتبة الشروق الدولية.
- طرابيشي، جورج. (2006). **هرطقات عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**. دار الساقي، ورابطة العقلانيين العرب.
- عمارة، محمد. (1997). **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ضاهر، عادل. (2008). **اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة**. مجلة مواقف ودار بدايات.
- ضاهر، عادل. (2001). **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**. (ط1). دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع.
- القبانجي. أحمد. **الإسلام المدني**. ثقافة إسلامية معاصرة(7). ملف .pdf
- غوشيه، مارسيل. (2007). **الدين في الديمقراطية مسار العلمنة**. ترجمة وتقديم شفيق محسن. مراجعة بسام بركة. (ط1). المنظمة العربية للترجمة.
- لوبون، غوستاف. **روح الثورات والثورة الفرنسية**. ترجمة عادل زعيتر. كلمات عربية للترجمة والنشر.
- المنصف، بن عبد الجليل. (1990). **في قراءة النص الديني**. (ط2). المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الإسلام. الدار التونسية للنشر.
- الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أبو زيد، نصر، حامد. (1994). **نقد الخطاب الديني**. (ط2). مصر. سينا للنشر. التيزيني، طيب. (1997). **النص القرآني بين إشكالية البنية والقراءة**. دمشق. دار الينابيع.
- عمارة، محمد. (1996). **التفسير الماركسي للإسلام**. (ط1). دار الشروق.
- ولسون، كولن. (2001). **التاريخ الإجرامي للجنس البشري(1): سيكولوجية العنف**. ترجمة رفعت السيد علي. (ط1). جماعة حور الثقافية.
- المؤدب، عبد الوهاب. (2002). **أوهام الإسلام السياسي**. ترجمة محمد بنيس والمؤلف. (ط1). دار النهار للنشر. بيروت.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com