بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 30 مايو 2017

الأصولية الإسلامية بين الدعوة الدينية والإيديولوجيا السياسية

محمد عبده أبو العلا
باحث مصري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الأصولية الإسلامية بين الدعوة الدينية والإيديولوجيا السياسية[1]

[1] نشرت هذه المادة في ملف الدولة والدين في الفكر العربي المعاصر، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

الملخص التنفيذي

طفت الحركات الأصولية الإسلامية على سطح الأحداث بقوة لم يسبق لها مثيل بعد ثورات الربيع العربي في منطقة الشرق الأوسط، لدرجة أنّ إحدى هذه الحركات (داعش) قد تمكنت بالفعل من إعلان نفسها كدولة (الدولة الإسلامية) تتمتع بإقليم يمتدّ عبر العراق وسوريا، تزيد مساحته عن مساحة المملكة المتحدة.

إنّ ظاهرة صعود الحركات الأصولية الدينية في المجتمعات العربية والإسلامية يمثل خطراً حقيقياً على المستقبل، خطراً واقعياً وليس مجرد تهديد محتمل. من هنا كانت ضرورة البحث في العوامل الموضوعية (الاجتماعية والسياسية) لهذه الظاهرة، سواء على المستوى المحلي الداخلي للدول العربية والإسلامية أو على مستوى المجتمع الدولي الذي تقوده الولايات المتحدة.

لن تقف هذه الدراسة عند محاولة التنقيب عن هذه العوامل، بل ستتطرق إلى بنية الفكر الأصولي ذاته، ليس بغرض فهمه فحسب، بل أيضاً بغرض توقع الخطط والاستراتيجيات المستقبلية للحركات الأصولية الإسلامية، ممّا يمكّننا من التصدي لهذه الخطط وإفشال تلك الاستراتيجيات.

رغم افتراض الباحث وجود بنية محددة للعقل الأصولي، بل وسعيه لتفكيك مقومات هذه البنية، وافتراضه أيضاً أنّ جماعة الإخوان المسلمين هي الجماعة الأم لكلّ الجماعات الإسلامية الراديكالية، إلا أنّه سيكتشف خلال هذا التفكيك أنّ هناك تمايزات فقهية وفكرية بين هذه الجماعات وبعضها البعض، تلك التمايزات التي وصلت بينهم إلى حد تبادلهم الاتهامات بالكفر والردّة، حتى وصل الأمر بينهم إلى النزاع المسلح.

تمثل الإشكاليات السابقة، رغم أهميتها، مجرد إشكاليات فرعية بالنسبة إلى الإشكالية الرئيسة التي تدور حولها هذه الدراسة، ألا وهي طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الأصولية الإسلامية وما ترتب على هذه العلاقة من تداعيات. إذا كانت المسافة بين الديني والسياسي في الأصولية الإسلامية قد تلاشت تماماً حتى وصل الأمر إلى حدّ التماهي بينهما، فما هي، إذن، التداعيات السياسية والعسكرية التي قد تترتب على هذا التماهي، أو التي قد ترتبت بالفعل؟ وهل هذا التماهي (أو التمازج أو الانصهار) كان على حساب الديني والروحي أم على حساب السياسي الدنيوي؟ بأسلوب آخر: هل تلاشى السياسي في الديني، فتديَّنت السياسة؛ أم تلاشى الديني في السياسي فتسيَّس الدين فلم يعد ديناً، بل مجرد إيديولوجيا سياسية يتمّ توظيف الدين فيها على نحو برجماتي انتهازي؟

أولاً: المنطلقات الفكرية والفقهية للأصولية الإسلامية

تنطلق كلّ الأصوليات من اعتقاد راسخ لديها في امتلاك الحقيقة المطلقة. وبذلك، فكلّ الأصوليات، على اختلاف أنواعها، ليست في حقيقة الأمر سوى تجليات مختلفة للدوغمائية dogmatism التي تتمثل كما يذهب كانط Kant في «الميل إلى التسليم بالمبادئ التي يعتمدها العقل منذ القديم دون البحث في طبيعة هذه المبادئ أو شرعيتها وقيمتها [اعتقاداً في مطلقيتها]»[1]. وهكذا، فالسمة الرئيسة للمطلقات هي أنّها غير قابلة للنقاش أو المراجعة.

بذلك، يمكن القول إنّ الدوغمائية، أي «المطلقية» أو «النزعة الوثوقية»، هي منبع كلّ الأصوليات. وعليه، تمثل الأصولية ـ على غرار الدوغمائية ـ النقيض الصريح لكلّ من الحوار والنزعة الشكية skepticism والنزعة النقدية criticism.

وتختلف الأصوليات باختلاف المطلق الذي تتمركز حوله، فإذا كان المطلق سياسياً كنا بصدد أصولية سياسية؛ وإذا كان المطلق دينياً كنا بصدد أصولية دينية. وتتمثل الأصوليات السياسية في عدد من الإيديولوجيات ذات الطابع التوتاليتاري، كالفاشية والنازية والستالينية. كما تأخذ الأصولية الدينية أشكالاً متعددة، إذ تختلف فيما بينها باختلاف الدين الذي يمثل عندها مصدر الحقيقة (الميتافيزيقية) المطلقة.

إذا كان لُبّ الأصولية هو الاعتقاد في امتلاك الحقيقة المطلقة، وبالتالي الاعتقاد في امتلاك القدرة على تفسير أي شيء أو الإجابة عن أي سؤال، فإنّ العديد من المذاهب الفكرية يمكن وصفها بأنّها مذاهب أصولية. بهذا المعنى تمثل الفلسفة المادية (الإلحادية) شكلاً من أشكال الأصولية، وذلك لاعتقادها في المادة كمطلق يمكن من خلاله تفسير العالم (الإنسان والطبيعة).

هناك أيضاً «الأصولية العلموية» التي تجعل من العلم معتقداً متحجراً (دوغما) لا يزيد عن كونه مجرد مجموعة علاقات بين عدد من الوقائع القابلة للمشاهدة والقياس بعيداً عن أي بحث في الأسباب والغايات. وتمثل وضعية أوغست كونت نموذجاً حيّاً للأصولية العلموية. إنّها تمثل نهاية التاريخ ودين البشرية الجديد والأخير[2].

إنّ العلموية حين استندت إلى التصور الماضوي الميت للعلم، إنّما صارت شكلاً من الشعوذة، أو بالحريّ من أصولية توتاليتارية، قائمة على المصادرة القائلة إنّ «العلم» يمكنه حلّ المسائل كلها. وإنّ ما لا

1ـ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر ـ تونس، بدون تاريخ، ص 191

2ـ انظر روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين ـ باريس، 2000، ص ص 17-18

يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه هو شيء غير موجود. إنّ هذه الوضعية الحصرية تستبعد أرفع أبعاد الحياة: الحب، والإبداع الفني، والإيمان.[3]

ما يهمّنا خلال هذه الدراسة «الأصولية الدينية»، وتحديداً «الأصولية الإسلامية» التي طفت على سطح الأحداث بعد ثورات الربيع العربي في المنطقة العربية.

تقف كلّ الأصوليات الدينية في قراءتها للنصوص الدينية عند ظاهر هذه النصوص، متقيدة بالمعنى الحرفي للنص، رافضة للتأويل، أي إعمال العقل في محاولة التوصل للمعنى الأصلي للنص.

تعود جذور الأصولية الإسلامية إلى أحمد بن حنبل وتلميذه الأبرز ابن تيمية. كان أحمد بن حنبل يُقدِّم الحديث الضعيف على الرأي، وقد دخل بسبب تمسكه بظاهر النص في معارك فكرية ضارية مع بعض الفرق الإسلامية التي استخدمت التأويل العقلي، وعلى رأسها المعتزلة. كما وصف ابن تيمية أهل التأويل والرأي بأنّهم أهل تحريف. يذهب ابن تيمية في معرض حديثه عن رفضه التام للتأويل، إلى أنّ الرسول قد «أبلغ البلاغ المبين، وبيَّن مراده، وأنّ كلّ ما في القرآن والحديث من لفظ يُقال فيه إنّه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص، الذي هو صَرْف اللفظ عن ظاهرة، فلا بدّ أن يكون الرسول قد بيَّن مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه [ص] أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأنّ هذا قدح في الرسول الذي بلَّغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور»[4].

من هذا المنطلق، تتعارض الأصولية الإسلامية ـ وغيرها طبعاً من الأصوليات الدينية ـ على طول الخط مع التوجهات ذات النزعة العقلانية، كالتنوير والحداثة والعلمانية، تلك التوجهات التي لا تعترف بقدرة الإنسان على اقتناص المطلقات الدينية، نظراً لاختلاف الأفهام في قدرتها على التوصل لدلالة النص الديني المقدّس الذي تحوَّل «منذ لحظة نزوله الأولى [...] من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً)، لأنّه تحوَّل من التنزيل إلى التأويل»[5]. إنّ القرآن [...] نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنّه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح «مفهوماً» يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرك وتتعدد دلالته»[6].

3ـ روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، ص 24

4ـ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. السيد محمد السيد، ود. سيد إبراهيم صادق، المجلد الأول، الجزء الأول (القاهرة: دار الحديث، 2006)، ص 119

5ـ نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ـ القاهرة، ط2، 1994، ص 126

6ـ المرجع نفسه، ص 126

وحتى عندما يلجأ الأصوليون الإسلاميون في بعض الأحيان إلى التأويل، فإنّهم يلجؤون للتأويل الإيديولوجي الخاص المغرِض، الذي لا يُعدّ في حقيقة الأمر تأويلاً، بل تلويناً على حد تعبير «نصر حامد أبو زيد».

ما دام التأويل فعالية ذهنية استنباطية، فمن البدهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله [...]، وإذا كنا نتفق مع مَنْ يذهبون إلى القول إنّه لا توجد قراءة بريئة، فإنّنا نجد من الضروري التفرقة بين القراءة «غير البريئة» وبين القراءة «المغرضة». إنّ انعدام البراءة في النشاط المعرفي عموماً، وفي قراءة النصوص خصوصاً، أمر له تأويله الإبستمولوجي، ما دام فعل المعرفة لا يبدأ من فراغ مطلق شامل مطابق لحالة البراءة الأصلية الأولى على افتراض وجودها. أمّا القراءة المغرضة فهي على عكس ذلك، لا تأويل لها إلا في الإيديولوجيا[7].

إنّ ما يرفضه نصر حامد أبو زيد هنا ـ ونحن نتفق معه في ذلك ـ ليس إلغاء دور الذات العارفة في عملية التأويل، فعلى خلاف ذلك يؤكد أبو زيد على العلاقة الجدلية بين المؤوِّل والنص، ولكن ما يرفضه هو خضوع منهجية التأويل لإيديولوجية الباحث خضوعاً تعسفياً مبتذلاً. يقول أبو زيد في هذا الصدد: «ليس معنى ذلك أنّنا ننكر على الباحث حقه (الطبيعي والمعرفي) في أن يصوغ موقفه من الواقع والتراث من خلال منهجيته في التأويل، بصرف النظر عن تقدم هذا الموقف أو رجعيته، ولكننا ننكر بل نستنكر أن يتمّ ذلك على نحو مباشر مبتذل وتعسفي. إنّنا نستنكر التعامل مع النصوص وتأويلها من منطلق نفعي برجماتي يهدر حركتها في سياقها التاريخي من جهة، ويتنكر للحقائق والمعطيات التي لا تنكشف دلالة النص إلا من خلالها من جهة أخرى»[8].

تأسيساً على ما سبق، فإنّ الأصولية الإسلامية ليست سوى شكل من أشكال الإيديولوجيا المغلقة التي تمثل «حالة من التمحور الذاتي، أي النزعة التي تتراءى فيها لإحدى الجماعات صوابية مقتضياتها، وبالتالي، لا صوابية أيّة مقتضيات مخالفة»[9]. والأصولية الإسلامية بهذا المعنى تعتمد ـ كما سبق أن أشرنا ـ التأويل التعسفي أو القراءة المغرضة للنصوص الدينية كآلية تستخدمها في التعبير عن نفسها في شكل مطلق ديني يستوجب التصديق به، ومن ثمّ الطاعة والامتثال لمن يدّعون امتلاكه، بل فرض ذلك عليهم بالقوة. وسوف أضرب مثلاً على هذا التأويل الإيديولوجي التعسفي المغرض بمبدأ رئيس يمثل لُبّ الأصولية الإسلامية المعاصرة، ألا وهو مبدأ «الحاكمية».

7ـ المرجع نفسه، ص 142

8ـ المرجع نفسه، ص 143

9ـ رشيد مسعود، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للإيديولوجيا، ص 63، في:

http://hekmah.org/ملاحظات-حول-الفهم-الفلسفي-للأيديولوج/ (May 23, 2016)

ولد مفهوم الحاكمية، كمضمون، في مناخ الفتنة مع الخوارج الأوائل. وكانوا يستخدمون بدلاً منه في ذلك الحين مصطلحات أخرى، مثل «الحكم» أو «التحكيم»، الذي كانوا يقصدون به القضاء والفصل في الخصومات في ضوء التنزيل الحكيم، استناداً إلى قوله تعالى: (إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ) [يوسف: 40][10].

مصطلح «الحاكمية» مصطلح حديث العهد، ظهر في الثقافة الإسلامية إبّان احتلال بريطانيا لشبه الجزيرة الهندية، حيث الصدام بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية التي جاء بها الغزو البريطاني، وذلك على يد عدد من المفكرين المسلمين الهنود حينذاك، مثل صلاح الدين خدابخش ومحمد إقبال[11].

ولكن «لم يدخل استخدام مصطلح «الحاكمية» كمفهوم سياسي في قاموس التيار الإسلامي إلا على يد الداعية الإسلامي الهندي أبي الأعلى المودودي، الذي من خلال كتاباته انتقل المفهوم الجديد للحاكمية إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في فترة الستينات مع تنظيم الإخوان المسلمين [...]، تمَّت من خلال كتابات المودودي إعادة رفع شعار الخوارج (إن الحكم إلا لله)، وأخذ أبعاداً إيديولوجية تحولت إلى سلطة سياسية ناشطة»[12].

تمخض مبدأ الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي عن «إعادة صياغة [بعض] المفاهيم الدينية، [وذلك] بإعادة تأويلها، لتصب في إيديولوجية «الحاكمية»، خاصة مفاهيم «العبادة» و«الإله» و«الرب» و«الدين»، وهي المفاهيم التي أفرد لها المودودي رسالة مستقلة [...] تُعدّ بمثابة «مانيفستو» لكثير من الجماعات الإسلامية»[13]، وقد طبعت هذه الرسالة تحت عنوان «المصطلحات الأربعة في القرآن».

يطابق أبو الأعلى المودودي في مفهومه للحاكمية بين الإلوهية والسلطة قائلاً: «كلٌّ من الألوهية والسلطة تستلزم الأخرى، ولا فرق بينهما من حيث المعنى والروح. فالذي لا سلطة له لا يمكن أن يكون إلهاً ولا ينبغي أن يُتخذ إلهاً. وأمّا مَنْ يملك السلطة فهو الذي يجوز أن يكون إلهاً، وهو وحده ينبغي أن يُتَّخَذ إلهاً. ذلك بأنّ جميع حالات المرء التي تتعلق بالإله أو التي يضطر المرء لأجلها أن يتخذ أحداً إلهاً له لا يمكن قضاء شيء منها من دون وجود سلطة»[14].

10- انظر محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي - بيروت، ط1، 2014، ص ص 38: 39

11- انظر المرجع نفسه، ص ص 39-40

12- المرجع نفسه، ص 40

13- نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق، ص 104

14- أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمد كاظم سباق، دار القلم، ط5، 1971، ص 29

والسلطة التي يشير إليها المودودي هنا هي سلطة غير قابلة للتجزئة، أي أنّ جميع السلطات وكافة الصلاحيات التي تقتضيها الألوهية تمتدّ لتشمل كلّ شيء، سواء في السموات أو في الأرض. وبذلك، فالذي يتمتع بهذه السلطة العليا وحده دون أن يشاركه فيها أحد هو وحده الذي يختصّ بالألوهية دون سواه[15].

وإذا كانت الألوهية تقتضي توحد السلطة العليا في يد حاكم واحد لهذا الكون، هو الله سبحانه وتعالى، فإنّ هذه الألوهية تقتضي أيضاً بالضرورة أن يكون الحكم والأمر والتشريع ليس بيد أحد غير الله الذي يتفرد وحده بالقوة اللانهائية والسلطة المطلقة التي تتولى أمر الخلق والتدبير في هذا الكون[16].

من هذا المنطلق، يذهب المودودي إلى أنّه من الخطأ والباطل أن يكون أحد غير الله حاكماً مستقلاً بنفسه، وآمراً مستبداً بحكمه، وشارعاً مطلق اليد في تشريعه. فالأمر والتشريع عند المودودي ـ مثلهما مثل الخلق، والرزق، والإحياء، وتسخير الشمس والقمر...إلخ ـ يمثلان وجهاً من الوجوه المختلفة للسلطة الواحدة، ومظاهر شتى للحكم الواحد. وعليه، فمن يعتقد في طاعة أحد أو الإذعان له بغير سلطان من عند الله، فإنّه يأتي من الشرك بمثل ما يأتي به الذي يدعو أو يسأل غير الله. وكذلك الذي يدّعي أنّه مالك الملك، والمسيطر القاهر، والحاكم المطلق بالمعنى السياسي، فإنّ دعواه هذه كدعوى الألوهية[17].

بذلك، ينتهي المودودي في نهاية تحليله (أو تأويله) لمفهوم الألوهية إلى أنّ الله وحده له الملك وله الحكم دون سواه. فـ«الملك» و«الحكم» من المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الألوهية عند المودودي؛ وممّا يستلزمه توحيد الإله ألا يُشرَك بالله تعالى في هذه المعاني أيضاً (أي «الملك» و«الحكم»)[18].

يتعرّض أبو الأعلى المودودي بشكل مباشر لمبدأ الحاكمية في كتابه «نظرية الإسلام السياسية» قائلاً: «الحاكمية (Sovereignty) لله وحده وبيده التشريع، وليس لأحد ـ وإن كان نبياً ـ أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله. والنبي أيضاً لا يتبع إلا ما يُوحَى إليه: (إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ) [الأحقاف: 9]»[19]

تتعارض الحاكمية، بهذا المعنى عند المودودي، بشكل صريح مع الديمقراطية. فالديمقراطية، عند المودودي، ليست من الإسلام في شيء؛ لأنّها عبارة عن منهاج للحكم، تكون السلطة فيه للشعب جميعاً، فلا تُغيَّر فيه القوانين ولا تُبدَّل إلا برأي الجمهور. لهذا يرى المودودي أنّه لا يصح إطلاق مصطلح «الديمقراطية» على نظام الدولة الإسلامية، حيث يختار بدلاً منه مصطلحاً آخر يرى أنّه أصدق تعبيراً عن هذه الدولة، ألا

15- انظر المرجع السابق، ص 30
16- انظر المرجع نفسه، ص 31
17- انظر المرجع نفسه، ص ص 31-32
18- انظر المرجع نفسه ص 32
19- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، 1967، ص ص 27-28

وهو مصطلح «الحكومة الإلهية (أو الثيوقراطية)». ويشير المودودي إلى أنّ الثيوقراطية الأوروبية تختلف عن الثيوقراطية الإسلامية اختلافا كليّاً. على خلاف الثيوقراطية الأوروبية، فإنّ الثيوقراطية الإسلامية لا تتستر بالدين، ولا يستولي فيها على التشريع طبقة من السدنة يشرّعون للناس قوانين من عند أنفسهم، حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم، ثم يقولون إنّها من عند الله. فالثيوقراطية الإسلامية ـ كما يذهب المودودي ـ لا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، حيث يكون أمرها في أيدي المسلمين عامة، على أن يكون ذلك في ضوء ما ورد في القرآن والسنّة. وهكذا، يخوّل المودودي للمسلمين في ظلّ نظام الحكم الذي أطلق عليه الثيوقراطية الإسلامية (أو الحكومة الإلهية الديمقراطية) حاكمية شعبية، ولكنّها حاكمية شعبية مقيدة على حد تعبيره. وفقاً للمودودي، فإنّ السلطة التنفيذية لا تتألف إلا بآراء المسلمين، ولا تُعزل إلا بأيديهم؛ وكذلك جميع الشؤون المستجدة التي لا ينطبق عليها حكم شرعي صريح، فإنّ حسمها لا يكون إلا بإجماع المسلمين[20].

في ضوء هذا المفهوم للحاكمية عند المودودي، الذي يقوم على ما أطلق عليه «الحكومة الإلهية»، تتمثل الخصائص الأوليّة للدولة الإسلامية فيما يلي[21]:

1- ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية. فإنّ الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة إنّما هم رعايا في سلطانه العظيم.

2- ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعاً، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً، ولا يقدرون أن يغيروا شيئاً ممّا شرع الله لهم.

3- إنّ الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرَّع الذي جاء به النبي من عند ربّه، مهما تغيرت الظروف والأحوال. والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث إنّها تحكم بما أنزل الله وتنفّذ أمره تعالى في خلقه.

غالباً ما يتمّ الانتقال، عند الحديث عن مفهوم الحاكمية، من أبي الأعلى المودودي إلى سيد قطب مباشرة، غير أنّ الباحث يرى أنّ هذا الانتقال يمثل قفزة على بعض كتابات حسن البنا التي نرى أنّها تمتّ بصلة وثيقة لمبدأ الحاكمية. فرغم أنّ حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، لم يستخدم مفهوم الحاكمية في كتاباته، إلا أنّه تعرض بشكل مباشر للحاكمية كمضمون، وتحديداً بالمعنى الذي استخدمه المودودي في كتاباته، التي تدور كلها حول هذا المفهوم وضرورة تطبيقه من أجل إقامة «الدولة الإسلامية» أو «الخلافة

20- انظر المرجع نفسه، ص ص 29- 31

21- المرجع نفسه، ص 29

الإلهية» بدلاً من المدنية الغربية الحديثة، هذه الدولة أو تلك الخلافة التي يمثل السعي إليها عند المودودي جهاداً في سبيل الله وإعلاء لكلمته.

فها هو ذا حسن البنا يقول، وكأنّه ينشر الإسلام من جديد في مجتمع جاهلي كافر، مشبهاً نفسه بسيّدنا إبراهيم: «أيّها الإخوان...، أدعوكم إلى الجهاد العملي بعد الدعوة القولية، والجهاد بثمن، وفيه تضحيات؛ وسيكون من نتائج جهادكم هذا في سبيل الله والإسلام أن يتعرض الموظفون منكم للاضطهاد وما فوق الاضطهاد. وأن يتعرض الأحرار منكم للمعاكسة وأكثر من المعاكسة، وأن يُدْعى المترفون منكم إلى السجون وما هو أشقّ من السجون، ولتبلونّ في أموالكم وأنفسكم. فمن كان معنا في هذه الخطوة فليتجهز وليستعد لها، ومن قعدت به الظروف أو صعبت عليه تكاليف الجهاد، سواء أكان شعبة من الشعب أم فرداً من أعضاء الجماعة، فليبتعد عن الصف قليلاً، وليدعْ كتيبة الله تسير، ثم فليلقنا بعد ذلك في ميدان النصر إن شاء الله. ولينصرنّ الله مَنْ ينصره، ولا أقول لكم إلا كما قال إبراهيم من قبل: (فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) [إبراهيم: 36]»[22].

وعلى غرار المودودي الذي ذهب إلى أنّ الحاكم الحقيقي في الإسلام إنّما هو الله، ومن ثمّ فإنّ المنوطين بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض ما هم إلا نواب عن هذا الحاكم الحقيقي[23]، فقد ذهب حسن البنا ـ في معرض حديثه عن الخطوات التي يجب اتباعها لإعادة الخلافة ـ إلى أنّ الإمام أو الخليفة في الدولة الإسلامية إنّما هو ظلّ الله في الأرض، حيث يقول حسن البنا نصاً: «الإمام [...] هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة، وظلّ الله في الأرض»[24].

رغم تطرّق حسن البنا للمضمون الرئيس لمفهوم الحاكمية في بعض كتاباته، وخاصة المتأخرة، إلا أنّ هذا المفهوم لم يُستخدَم صراحة، ولم يلقَ صدى واسعاً في الخطاب الديني في المجتمع المصري وفي باقي أنحاء العالم العربي، إلا على يد سيد قطب، الذي كانت له علاقات بأعضاء جماعة الإخوان المسلمين قبل انضمامه للجماعة رسمياً عام 1953م، بعد أن اتسعت هوّة الخلافات بينه وبين النظام الناصري. مرّ مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بمرحلتين ارتبطتا بعلاقته بثورة يوليو، هما[25]:

22- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مكتبة آفاق - الكويت، ط1، 2012، ص ص 179-180

23- انظر أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 45

24- حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، في: محمد بديع (تقديم وتحرير)، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر، ط1، 2011)، ص 147

25- انظر كلاً من: محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، ص 59؛ ونصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص 109 وما بعدها.

المرحلة الأولى: الحاكمية التشريعية

كان سيد قطب في هذه المرحلة يرى أنّ الحاكمية للشريعة وليس لله. والحاكم في ظلّ هذه المرحلة من الحاكمية يستمدّ شرعيته من الشعب، وذلك عن طريق التطبيق العصري لمبدأ الشورى، أي الديمقراطية. والحاكمية التشريعية بهذا المعنى ليست ضدّ كلّ النظم البشرية، ولكنّها فقط ضدّ النظم البشرية التي تقوم على الظلم والقهر الاجتماعيين.

المرحلة الثانية: الحاكمية الإلهية

تظهر في هذه المرحلة رؤية سيد قطب الإيديولوجية المتشددة، تلك الرؤية التي هي ليست أكثر من مجرد شرح أو تفسير لمفهوم الحاكمية عند المودودي. في هذه المرحلة يكون الحكم لله الذي له وحده حق التشريع للعباد ووضع المناهج لحياتهم. فأيّ حكم مردّ الأمر فيه للبشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر. لذا، يجب الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كلّ صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها. وقد بدأت هذه المرحلة في التشكل عند سيد قطب أثناء معاناته الحبس والتعذيب في غياهب السجون.

بالنظر إلى هاتين المرحلتين من تطور مفهوم الحاكمية عند سيد قطب يتضح لنا أنّ المرحلة الأولى (الحاكمية التشريعية) ترتكز على فكرة وجود تشريعات يتضمنها الإسلام تحكم الحياة وتصرّفها. فالحاكمية في هذه المرحلة تمثل ترجمة اجتماعية واقعية للشريعة الإسلامية. فالإسلام، على خلاف المسيحية، ليس مجرد عقيدة روحية وصلاة، بل يمثل نظاماً اجتماعياً معيّناً قوامه التكافؤ في الفرص، والعدل الاجتماعي في توزيع الثروات والمداخيل. فقطب هنا لم يدعُ إلى إلغاء كلّ النظم البشرية، ولكنّه يدعو إلى إصلاحها من خلال تشريعات موجودة بالفعل في الإسلام. في هذه المرحلة يظهر، إلى حد كبير، الاتجاه المقاصدي عند سيد قطب في قراءة النص الشرعي، بهدف الكشف عن علاقة النص بالواقع المتغير، حيث يقول قطب نصّاً: «الشريعة الإسلامية قادرة على تلبية الحياة العصرية، ونموها وتجددها. مع الانتفاع بتجاربنا نحن وبتجارب الإنسانية كلها فيما يتفق مع فكرة الإسلام الكليّة ومبادئه العليا عن الحياة»[26].

في هذه المرحلة، فإنّ الإمام المسلم عند سيد قطب «لا يستمدّ ولايته من «الحق الإلهي» ولا من الوساطة بين الله والناس، إنّما يستمدّ مباشرته للسلطة من الجماعة الإسلامية، كما يستمدّ السلطة ذاتها من تنفيذ الشريعة، التي يستوي الكلّ في فهمها وتطبيقها متى فقهوها، ويحتكم إليها الكلّ على السواء»[27].

26- سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، ط13، 1993، ص 60

27- سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، 1995، ص 14

إذا انتقلنا إلى المرحلة الثانية والأخيرة من مراحل تطور مفهوم الحاكمية عند قطب (الحاكمية الإلهية)، تلك المرحلة التي تمثلت بوضوح في كتابه «معالم في الطريق»، فسوف نجد تحولاً في أولويات الخطاب الديني عند قطب، ذلك التحول الذي كان تعبيراً عن عداء واضح لكلّ إنجازات يوليو. أعطى قطب لقضية العقيدة ـ التي لم تكن بالقطع غائبة ـ الأولوية على قضية العدل الاجتماعي. كما أصبح خطابه معادياً بشكل صريح لطرح أيّة اجتهادات باعتبارها من قبيل التضليل عن الهدف الأسمى الذي كان يتمثل عنده في إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة. وهكذا أصبح مفهوم الحاكمية عنده في هذه المرحلة يتعارض، بشكل صريح، مع التعددية الفكرية والسياسية، ومن ثمّ يعادي الديمقراطية والحوار. ويمثّل طرح مفهوم الحاكمية بهذه الصورة انعكاساً للصراع على السلطة السياسية (بين نظام ثورة يوليو وجماعة الإخوان المسلمين)، ذلك الصراع الذي نقله سيد قطب من إطار الصراع الأرضي إلى إطار الصراع الديني، مستخدماً بذلك الدين كأداة لتزييف وعي الناس وتخديرها للوصول إلى السلطة[28].

تجاوز «سيد قطب» طرح المودودي الذي قام بتكفير الدول الوضعية الغربية ووصف مجتمعاتها بالجاهلية، وتعدّاه إلى أخطر من ذلك، بتعميمه حكم التكفير على كلّ الأمّة الإسلامية، بما فيها أنظمتها ومجتمعاتها[29]. يقول سيد قطب في هذا الصدد: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما حولنا جاهلية ...، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم 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»[30].

ويدعو قطب إلى التمرّد على المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته قائلاً: «لا بدّ لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية [...]، إنّ مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي وبالتصور الإسلامي، والذي يحرمنا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش»[31].

عموماً، وتأسيساً على ما سبق، فإنّ الأصولية الإسلامية تتعارض صراحة مع كلّ ما يمتّ إلى الحداثة بصلة من أفكار وممارسات، باستثناء التقدم التكنولوجي[32]. إنّها ترى أنّ الحداثة قد ضربت بجذورها في

28ـ انظر لمزيد من المعلومات، نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص 109 وما بعدها.

29ـ محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، ص 53

30ـ سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، ط11، 1987، ص 21

31ـ المرجع نفسه، ص 22

32ـ انظر بيكو باريك، الفكر السياسي غير الغربي، في: تيرنس بول وريتشارد بيللامي (تحرير)، «موسوعة كمبردج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين»، ترجمة: مي مقلد، مراجعة وتحرير: طلعت الشايب (المركز القومي للترجمة، المجلد الثاني، ط1، 2010)، ص ص 333-335

الوعي الشعبي، وأصبح لها قوة سياسية واقتصادية كبيرة؛ وبالتالي فإنّ الجهاد ضدها له ما يبرره. فلا بدّ من تعليم الجماهير وتعبئتهم وتحليل كلّ تصرفاتهم بدقة، والتعامل مع هفواتهم بمنتهى الحزم، كما ينبغي مراقبة الأجانب والدول الأجنبية ودحض أيّة محاولة من جانبهم لإفساد الروح الدينية لدى الشعب. كلّ ذلك يتطلب بالأساس وجود جيش قوي من المؤمنين، وقد يحتاجون إلى «العنف المقدّس» أو «الإرهاب الإسلامي»[33].

ثانياً: التداعيات السياسية والعسكرية لصعود الحركات الإسلامية

الإيديولوجيا عموماً، سواء بالمعنى الازدرائي السلبي أو بالمعنى الإيجابي البنّاء، تقوم بوظيفة التوجيهات في العمل الفردي والجماعي على حدّ تعبير ماكسيم رودنسون[34]. من هذا المنطلق كان للأصولية الإسلامية تداعياتها السياسية والعسكرية الخطيرة، سواء على المستوى الداخلي للدول العربية والإسلامية أو على المستوى الدولي العالمي، تلك التداعيات التي وضحت بقوة بعد ثورات الربيع العربي.

رغم أنّ الأصولية اليهودية في إسرائيل ذات محتوى سياسي قوي يتضمن الاستحواذ على الأراضي المرتبطة بالتاريخ اليهودي القديم، إلا أنّ الأصولية الإسلامية أثبتت في السنوات الأخيرة أنّها أقوى قوة مذهبية سياسية[35].

ورغم هذا المحتوى السياسي القوي للأصولية الإسلامية، الذي يفوق المحتوى السياسي للأصولية اليهودية، إلا أنّ الإسلام النظري (أو الإسلام كنصٍ موحى) يخلو من أيّ تصور يتعرض لطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة. لم يفرض الإسلام على المجتمعات الإنسانية نظاماً سياسياً أو اقتصادياً معيناً، كما لم يقدم أحكاماً جزئية أو تفصيلية فيما يتعلق بإدارة الشأن العام أو ممارسة السلطة السياسية وكيفية توزيعها إدارياً. لقد اقتصر الإسلام النظري ـ القرآن والسنّة ـ على تقديم قواعد كليّة أو مبادئ عامة (مقاصد الشريعة) تكون بمثابة إطار عام يقبل أشكالاً متعددة للحكم وصوراً مختلفة للتنظيم السياسي، وعلى رأس هذه القواعد وتلك المبادئ «العدل» و«عمارة الأرض».

ولكن بالنظر إلى تاريخ الإسلام، فسوف نجد أنّ «المسألة السياسية كانت دائماً جوهرية [...]، ولم تفتعلها الحركات الإسلامية المعاصرة، وإن كانت قد غالت كثيراً في التشديد على مركزيتها. إذ يشهد تاريخ الإسلام على وجود علاقات من التلازم بين السياسة والدين بلغت مستوياتها حدوداً عبَّر فيها الصراع السياسي عن نفسه في أشكال مختلفة من المذهبية الدينية في مراحل كثيرة من العصر الوسيط. بل نحن نادراً ما نعثر

33- المرجع نفسه، ص ص 334-335

34- انظر رشيد مسعود، مرجع سابق، ص 61

35- بيكو باريك، الفكر السياسي غير الغربي، ص 331 (بتصرف).

على لحظات في هذا التاريخ لم يكن الدين فيها عاملاً محورياً من عوامل السياسة [...]، وعليه لا ينبغي للمغالاة الإسلامية المعاصرة في تسييس الدين أن تحجب عنا واقع ذلك التلازم الذي كان طبيعياً وتلقائياً، أو أن تفرض علينا النظر إليها بوصفها ابتداعاً غير مسبوق، فهي تنهل بدورها من حقيقة ذلك التلازم، وإن أخطأت التعبير عنه»[36].

زاد خطر الأصولية الإسلامية واتسعت رقعة نشاطها مع مطلع القرن الحادي والعشرين. وبدأ ظهورها، منذ ذلك الحين، على مسرح الأحداث بقوة أخذت تتزايد تدريجياً إلى أن وصلت إلى ذروتها بعد ثورات الربيع العربي، ويعود ذلك إلى سببين رئيسيين:

1- الغزو الأمريكي للعراق في مارس 2003 باسم الحرب على الإرهاب، وذلك إبّان إدارة الرئيس الأمريكي (ذي التوجه اليميني المتطرف)، جورج دبليو بوش، التي بدأت في يناير 2001.

2- الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي الذي تمارسه الحكومات المركزية في العالم الإسلامي.

لم تكن الحرب التي قادها بوش (الابن) ضدّ الأصولية الإسلامية (كما تمثلت في تنظيم القاعدة) في أفغانستان والعراق سوى تعبير عن شكل آخر من أشكال الأصولية، ألا وهي الأصولية المسيحية، أو ما يُعرف باليمين الديني في أمريكا. فالحزب الجمهوري الذي ينتمي إليه بوش ليس سوى واجهة سياسية للأصولية المسيحية في الولايات المتحدة. والحديث عن الأصولية المسيحية في أمريكا مثله مثل الحديث عن الأصولية الإسلامية في العالم العربي «ليس حديثاً في الدين واللاهوت، ولكنّه حديث في الثقافة السياسية، وتحول الأسطورة الدينية إلى مشروع سياسي»[37].

كان فوز بوش بفترة رئاسية ثانية في انتخابات 2004 أمام جون كيري بمثابة صدمة كبرى لليبراليين الذين أعلنوا أنّهم لم يُحبَطوا فقط، ولكنّهم شعروا أيضاً بحالة من الدُوَار[38]. لقد دعا القساوسة من الروم الكاثوليك، ومن الإنجيليين أيضاً، صراحة إلى عدم التصويت لـ «جون كيري»، بل إنّ مجموعة من الأساقفة قالوا إنّ أي كاثوليكي يصوّت لـ«كيري» ينبغي طرده من الكنيسة[39].

36- عبد الإله بلقيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001، ص 10

37- رضا هلال، اليمين الديني واليمين المحافظ الجديد في السياسة الأمريكية، ورقة مقدّمة في اللقاء الثالث لمنتدى الدراسات الأمريكية، مركز الدراسات الأمريكية ـ جامعة القاهرة، العدد (3)، مارس 2003، ص 6، في:

http://www.kutubpdf.net/onlineread/6054.html (May 18, 2016).

38. See and for more information Ronald Dworkin, Is Democracy Possible Here?: Principles. For a new political debate, Princeton University Press, 2006, pp. 1-2.

39. Ibid, p. 53.

ادَّعت الطائفة الإنجيلية لنفسها الفضل في فوز بوش، ودعت له بالسداد والتوفيق في جهوده. كتب القسّ المتطرف بوب جونز الثالث Bob Jones III، رئيس جامعة بوب جونز، إلى بوش قائلاً: «إنّ إعادة انتخابك لفترة ثانية تمثل هبة من الإله لأمريكا، رغم أنّها لم تكن تستحق ذلك، حيث تعدّ هذه فرصة لها للرجوع عن طريق الوثنية. لقد أعطاك الله تفويضاً...، وما عليك إلا أن تجعل أجندتك في الصدارة وتدعها تتشكل. إنّك لا تدين لليبراليين بشيء. إنّهم يكرهونك لأنّهم يكرهون المسيح»[40].

وممّا يؤكد التأثير، بل السيطرة التي تمارسها الأصولية المسيحية في أمريكا على الحزب الجمهوري ما ذكره جون دانفورث John Danforth (السناتور الأمريكي الجمهوري السابق عن ولاية ميسوري Missouri، والسفير السابق لأمريكا بالأمم المتحدة لمدة خمسة أشهر إبّان إدارة بوش) صراحة في قوله: «لقد اتجه الحزب الجمهوري نحو تبني أجندة طائفية لدرجة أنّه أصبح امتداداً سياسياً لحركة دينية»[41].

كرّر الرئيس بوش أكثر من مرّة أنّه يحارب «الإرهابيين» في العراق حتى يمنع وصولهم إلى الولايات المتحدة، ولكنّه ينسى أنّ هؤلاء لم يعودوا بحاجة إلى قطع آلاف الأميال، والمرور عبر عدة مطارات وسط غابة من الاحتياطات الأمنية للوصول إلى نيويورك أو لوس أنجلوس، فهناك [أي في العراق إبّان احتلالها من قبل القوات الأمريكية 140 ألف جندي أمريكي في متناول يدهم [...] يشكلون صيداً سميناً لعناصر تنظيم القاعدة وفصائل المقاومة العراقية الأخرى[42].

كما يرى عبد الباري عطوان، لقد تحققت استراتيجية تنظيم القاعدة، أو الجزء الأهم منها، بجرّ الولايات المتحدة إلى حرب فاشلة في المنطقة من ناحية، ومن ناحية أخرى، إشعال فتيل الحرب الأهلية الطائفية لجرّ دول الجوار للانضمام إلى صفوف الطائفة السنيّة ضدّ الطائفة الشيعية مثلما كان يخطط أبو مصعب الزرقاوي زعيم تنظيم القاعدة في العراق قبل اغتياله على يد القوات الأمريكية في 2006. فحالة الفوضى التي شهدها العراق بعد سقوط نظام صدام حسين كانت بداية حرب غير مباشرة بين السعودية وإيران. ويشهد على ذلك مقال للسيد نواف عبيد ـ مستشار العاهل السعودي لشؤون الأمن القومي حينذاك ـ نُشر في الواشنطن بوست (2006)، قال فيه إنّ بلاده لن تسكت على ذبح السُنَّة في العراق، وستدعم البعثيين وضباط الجيش السابقين بالمال والسلاح، وستؤسس فصائل مسلحة إذا اقتضى الأمر لمواجهة المليشيات الطائفية الشيعية[43].

40. Quoted from Dworkin, op. cit., p. 53.

41. Quoted from Dworkin, op. cit., p.54.

42ـ عبد الباري عطوان، القاعدة: التنظيم السرّي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007، ص ص 8-9

43ـ انظر المرجع السابق، ص 9

لم تنجح محاولات الحكومات المركزية في الدول العربية والإسلامية في كسر شوكة الحركات الإسلامية الجهادية بسبب البيئة الحاضنة للأصولية الإسلامية التي أوجدتها السياسات الخاطئة التي تتبعها هذه الحكومات. فعدد المهمّشين اقتصادياً والمضطهدين سياسياً في هذه الدول يزداد يوماً بعد يوم بسبب القمع الأمني والاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي. وفي هذا الصدد يقول محمد أركون: «عندما تتراكم المشاكل في مجتمع معيّن ولا تجد لها حلاً أو أملاً بالحل، وعندما تحتقن أموره إلى أقصى حد ويزيد فيه الكبت السياسي، فإنّه ينفجر وعندئذٍ يستخدم اللغة الدينية كتبرير لانفجاره إذا لم تكن لديه غيرها»[44].

وفقاً لأركون، فإنّ سبب ازدهار الحركات الأصولية يعود إلى عوامل ديموغرافية واقتصادية وسياسية. إنّ حلّ مشكلة التزمت والتطرف الديني يتطلب النظر إلى حالة المجتمع قبل الحديث عن الدين. فحالة المجتمع هي التي تحسم كيفية التدين أو التمسك بالدين. فكلما كان المجتمع فقيراً ومكتظاً بالسكان ومليئاً بالمشاكل كان مجتمعاً متطرفاً في تديُّنه. لذا، فإنّ استخدام الحركات الأصولية للإسلام هو في الأساس استخدام إيديولوجي وليس دينيّاً أو روحيّاً. وممّا يؤكد ذلك منشوراتهم أو كتبهم التي تُعدّ منشورات سياسية بالمعنى الحرفي للكلمة، حيث تركز على القيم الروحية للإسلام[45].

إنّ الارتباط بين التطرف الديني والاستخدام الإيديولوجي للإسلام من ناحية، وتردي الأوضاع السياسية والاقتصادية في المجتمع من ناحية أخرى، لا يعود فقط إلى العصر الحديث، بل يعود إلى صدر الإسلام، وكانت البداية إبّان خلافة سيدنا عثمان بن عفان. فبالنظر إلى الأسباب التاريخية لظهور الخوارج، سنجد أنّ ظهورهم كان «نتيجة الصراعات السياسية والمشاكل الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك، فهي التي ساعدت بالدرجة الأولى على خروجهم على النظام الذي كان سائداً يومها، إذْ يُعتبر ما حصل في نهاية عهد عثمان أوّل ثورة اجتماعية وقعت في المجتمع الإسلامي متسلحة بمفاهيم الإسلام وقيمه العليا، فقد انطلقت من حرص الثائرين على تطبيق الديمقراطية وتحقيق العدالة بتخفيف الفوارق الاجتماعية، ومناهضتهم محتكري السلطة المتمسّحين بعباءات الحكام. فقد كان الخوارج على رأس المتجمهرين الناقمين على عثمان وسياسته ومن أشدّ الراغبين في الفتك به، فرفعوا أصواتهم بالاحتجاج في بادئ الأمر، ثم رفعوا سيوفهم بعد ذلك»[46].

يجب التنبه هنا إلى أنّ الاستخدام الإيديولوجي للدين من قِبَل الخوارج آنذاك يختلف تماماً عن الاستخدام الإيديولوجي للدين من قِبَل الحركات الأصولية المعاصرة. فالإسلام عند الخوارج كان يمثل إيديولوجيا ثورية تهدف إلى إصلاح واقع اجتماعي وسياسي مزرٍ أثار حفيظة الجماهير المحتجة التي كان الخوارج يوجدون على رأسها. لذا، فإنّنا لا نستطيع أن نصف هذه الإيديولوجيا بأنّها منعزلة أو مغلقة؛ فالإيديولوجيا

44- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ، ص 294

45- انظر المرجع السابق، ص 9 وما بعدها.

46- محمد شحرور، مرجع سابق، ص ص 24-25

المغلقة لا تكون تلبية أو وصفاً لواقع راهن، بل لواقع ماضوي أو أسطوري. فالحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة تستخدم تصوراً ماضوياً للإسلام كان يرتبط بواقع آخر لا يمتّ بصلة للواقع الراهن الذي يعيشه رجال وقيادات هذه الحركات في العصر الحديث. فهذه الحركات أو التنظيمات الجهادية لا تستخدم الإسلام كإيديولوجيا ثورية للإصلاح السياسي والاجتماعي في ضوء معطيات الواقع الراهن، بل للوصول إلى السلطة فقط. وحتى في حالة اهتمام الحركات الأصولية المعاصرة بالمشاكل السياسية والاجتماعية، فإنّ هذا الاهتمام يعود إلى سببين رئيسين يصبّان في مصلحتها السياسية، وهما:

1- استخدام هذه المشاكل كغطاء اجتماعي وسياسي لممارساتها العنف (الجهاد) ضدّ النظم السياسية القائمة في الدول العربية والإسلامية.

2- جذب الجماهير المهمّشة اقتصادياً والمضطهدة سياسياً للانضمام إليها، أو على الأقل للتعاطف معها.

يروّج الأصوليون الدينيون لفكرة أنّهم جماعة آخر الزمان التي ستعيد مجد الإسلام ودولته الأولى. وهم لا يكتفون بالتمسك النظري بهذه الفكرة، حيث يسعون إلى التطبيق العملي لها؛ ووسيلتهم الوحيدة في ذلك هي العنف المسلح الذي يعتبرونه جهاداً في سبيل الله.

من البدهي أنّ مَنْ ينفي أنّ الإطار المرجعي للإسلام السياسي قد يغذي بعض التأويلات التي تؤيد سلوكيات فاشية أو شمولية يستند إلى حجج ضعيفة.[47] والدليل على ذلك هو ما حدث إبّان حكم جماعة الإخوان لمصر بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير 2011، تلك الفترة التي لم تستمرّ أكثر من عام (30 يونيو 2012 - 30 يونيو 2013). فخلال هذه الفترة القصيرة التي حكم فيها محمد مرسي، مرشح حزب الحرية والعدالة (الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين آنذاك)، حاول الإخوان مصادرة المجال السياسي، واستبدال دولة مبارك العميقة بدولة أخرى عميقة موالية لهم، كما حاولوا تعطيل صلاحيات السلطة القضائية عن طريق المادة الثانية من الإعلان الدستوري الذي أصدره مرسي في 22 نوفمبر 2012، حيث كانت تلك المادة تنص على ما يلي:

«الإعلانات الدستورية والقوانين والقرارات السابقة الصادرة عن رئيس الجمهورية منذ توليه السلطة في 30 يونيو 2012 وحتى نفاذ الدستور وانتخاب مجلس شعب جديد تكون نهائية ونافذة بذاتها غير قابلة للطعن عليها بأيّ طريق وأمام أية جهة، كما لا يجوز التعرض لقراراته بوقف التنفيذ أو الإلغاء، وتنقضي جميع الدعاوى المتعلقة بها والمنظورة أمام أيّة جهة قضائية».

47- انظر فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث، ط2، 2001، ص 129

لم تقف جماعة الإخوان المسلمين عند مجرد محاولة مصادرة المجال السياسي واحتكار السلطة، بل سعت للتحالف مع الجماعات والحركات الجهادية التي تنتهج العنف سبيلاً للتغيير، تلك الجماعات التي خرجت من رحم جماعة الإخوان المسلمين التي وضعت البذور الأولى للعنف المسلح على يد حسن البنا كما سبق أن أشرنا، ثم التأصيل النظري والتبرير الشرعي لهذا العنف عن طريق سيد قطب.

على سبيل المثال تحالف الإخوان المسلمون مع حزب البناء والتنمية (الذراع السياسي للجماعة الإسلامية المعروفة بضلوعها في ارتكاب العديد من العمليات الإرهابية خلال فترة الثمانينات وفترات متقطعة خلال التسعينات ضدّ رموز السلطة وقوات الأمن المصري، والتي يُعدّ أكبرها على الإطلاق اغتيال الرئيس المصري محمد أنور السادات). كما تحالف الإخوان المسلمون مع أحد أبرز قيادي تنظيم الجهاد في مصر، محمد الظواهري، الذي كان حلقة الاتصال بين الإخوان وزعيم تنظيم القاعدة الحالي، أيمن الظواهري، حيث دارت مكالمات هاتفية بين محمد مرسي شخصياً وأيمن الظواهري (سجلتها المخابرات المصرية)، تلك المكالمات التي ظهرت بعد عزل محمد مرسي عن طريق الجيش عقب خروج الناس بالملايين إلى الشوارع ضدّ نظام الإخوان في الثلاثين من يونيو 2013، واستُخدمت كأدلة اتهام ضده في المحاكمات التي يتعرض لها الآن رموز الإخوان أمام القضاء المصري. فضلاً عن ذلك، كان الإخوان المسلمون على اتصال بحركة المقاومة الإسلامية، المعروفة اختصاراً باسم «حماس»، في غزّة، والتي تمثل الجناح العسكري لجماعة الإخوان المسلمين.

زاد عدد الجهاديين في مصر، وتصاعد نشاطهم في سيناء إلى درجة لم يسبق لها مثيل إبّان حكم محمد مرسي، حيث كان الهدف المُخطط له هو إنشاء جيش إسلامي موازٍ للجيش الوطني كتمهيد لإقامة دولة إسلامية في مصر تبدأ من شبه جزيرة سيناء. لقد وجدت جماعة الإخوان المسلمين في الجماعات الجهادية المسلحة سنداً ودعماً قوياً لها في تثبيت أركان حكمها ضدّ أيّة محاولة للانقلاب عليها أو الثورة ضدها.

لجأ الإخوان المسلمون، إبّان حكم محمد مرسي الذي كان يأتمر بأوامر كلٍّ من: مرشد الجماعة آنذاك (محمد بديع) والنائب الأول للمرشد (خيرت الشاطر)، إلى التهديد الصريح للمعارضة باستخدام العنف، ذلك التهديد الذي مارسته الجماعة بالفعل مستعينة بأنصارها وحلفائها من التيارات الإسلامية الأخرى بدلاً من جهاز الشرطة (الذي كان الإخوان يتشككون في ولائه للرئيس). على سبيل المثال قام الآلاف من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين باستخدام القوة المفرطة في فضّ اعتصام عدد من ممثلي القوة السياسية في محيط قصر الاتحادية الرئاسي رفضاً للإعلان الدستوري الذي أصدره مرسي في 22 نوفمبر 2012. في واقعة أخرى، قام مئات من عناصر الإخوان وأنصارهم من أعضاء حركة «حازمون» السلفية، التابعة للداعية السلفي حازم صلاح أبو إسماعيل، بمحاصرة مدينة الإنتاج الإعلامي لإسكات صوت المعارضة

في القنوات الفضائية المناوئه لنظام الإخوان. وتكرّر ذلك مرّتين: الأولى في ديسمبر 2012، والثانية، في مارس 2013.

رغم أنّ جماعة الإخوان المسلمين هي الجماعة الأم التي تفرعت منها كلّ الجماعات والتنظيمات الجهادية، بما في ذلك تنظيم القاعدة نفسه، إلا أنّ هذه الجماعات وتلك التنظيمات تختلف عن الجماعة الأم من ناحية، وعن بعضها البعض من ناحية أخرى في بعض الأمور، مثل: الموقف من التعامل مع منظمات المجتمع الدولي، والتمييز بين الأعمال التي تستوجب التكفير والتي لا تستوجب التكفير، وأولوية استخدام العنف على غيره من البدائل، وبالتالي التوقيت المناسب لهذا الاستخدام، وأيضاً درجة أو مستوى هذا العنف، ومَنْ الذين يتعين البدء بقتالهم: هل الغرب الكافر؟ أم الحكومات المركزية في الدول العربية والإسلامية التي لا تطبّق شرع الله؟

بسبب الخلاف حول هذه الأمور، أخذت هذه الجماعات تكفر بعضها بعضاً، حتى وصل الأمر بينها إلى نشوب نزاعات مسلحة. على سبيل المثال ينظر تنظيم الدولة الإسلامية إلى قيادات جماعة الإخوان باعتبارهم مرتدّين بسبب استسلامهم لإغراءات الديمقراطية وسعيهم للانضمام إلى لمجتمع الدولي، فضلاً عن اعترافهم بالحدود السياسية التي وضعها الاستعمار. يقول غرايم وود Graeme Wood في مقال مهم له، نُشر في مجلة ذي أتلانتيك The Atlantic الأمريكية، بعنوان «ما تريده داعش فعلاً» What ISIS Really Wants: «بالنسبة إلى الدولة الإسلامية، فإنّ الاعتراف بالحدود يمثل انتحاراً إيديولوجياً. على خلاف الدولة الإسلامية، استسلمت الجماعات الإسلامية الأخرى، مثل الإخوان المسلمين وحماس، لإغراءات الديمقراطية، وإمكانية دعوتهم للانضمام إلى المجتمع الدولي، على أمل الحصول في النهاية على مقعد في الأمم المتحدة. حتى طالبان لجأت للتفاوض والتكيُّف في بعض الأحيان. (في ظلّ حكم طالبان تبادلت أفغانستان السفراء مع المملكة العربية السعودية وباكستان والإمارات العربية المتحدة، وهو ما جعل سلطة طالبان غير شرعية في عيون الدولة الإسلامية.) بالنسبة إلى الدولة الإسلامية فإنّ القيام بهذه الأعمال ليس أمراً اختيارياً، بل تمثل جميعها أعمال رِدَّة acts of apostasy»[48].

إنّ رؤية الدولة الإسلامية (أو داعش) للنزعة الجهادية تختلف عن رؤية تنظيم القاعدة، وبالتالي فإنّ تطبيق منطق تنظيم القاعدة على الدولة الإسلامية، التي تفوقت بشكل حاسم على تنظيم القاعدة، هو خطأ لا يُغتفر في محاولة فهم طبيعة الدولة الإسلامية. فمن خلال الدولة الإسلامية تطورت النزعة الجهادية لتأخذ بُعداً أكثر تشدداً ووحشية[49].

48. Graeme Wood, "What ISIS Really Wants," The Atlantic, March, 2015, in: http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/(May 23, 2016)

49. Ibid.

بذلك لم يكن تنظيم داعش مجرد فرع من تنظيم القاعدة، ولكنّه كان انشقاقاً عن تنظيم القاعدة أو تمرداً عليه. أبو مصعب الزرقاوي، الذي كان يترأس تنظيم القاعدة في العراق منذ 2004، وضع بذور تنظيم داعش، ذلك التنظيم الذي تحوَّل بعد ذلك بفترة وجيزة من قوة مقاتلة إلى كيان سياسي يُطلق عليه «الدولة الإسلامية»، وذلك بعد أن أعلن أبو بكر البغدادي عن نفسه قائداً لهذه الدولة وخليفة للمسلمين من على منبر مسجد النوري بالموصل أثناء إلقائه خطبة الجمعة في الخامس من يوليو 2014، حيث كان تنظيم داعش قد بسط سيطرته بالفعل على مساحة من الأراضي، عبر العراق وسوريا، تزيد عن مساحة المملكة المتحدة.

كان الزرقاوي يتّسم بالتعصب الشديد، لدرجة أنّه تجاوز في التعصب أستاذه «أبو محمد المقدسي»، رجل الدين الأردني والجهادي الأبرز في تنظيم القاعدة. أخذ أبو محمد المقدسي على تلميذه الزرقاوي توسيعه من نطاق التكفير، حيث كان الزرقاوي يساوي بين العصاة والمرتدّين. «إنّ إنكار قدسيّة القرآن أو نبوة محمد [ص] تمثل ارتداداً صريحاً. ولكنّ الزرقاوي والدولة الإسلامية التي أنتجها اتخذا الموقف الذي يجعل من الممكن للعديد من الأعمال الأخرى أن تُخرج المسلم من الإسلام. ومن هذه الأعمال على سبيل المثال: بيع الكحول أو المخدرات، وارتداء الملابس الغربية أو حلق اللحية، والتصويت في الانتخابات ـ حتى لو كان التصويت لمرشح مسلم، ممّا يُعدّ تساهلاً في وصف الناس بالارتداد. أن تكون شيعياً، كما هو الحال بالنسبة لمعظم عرب العراق، يعني أنّك مرتد أيضاً، لأنّ الدولة الإسلامية تعتبر التشيع ابتداعاً، والابتداع في القرآن هو إنكار لكمال القرآن الأصلي. (تذهب الدولة الإسلامية إلى أنّ الممارسات الشيعية العامة، والصلاة في قبور الأئمة، والجلد العلني لأنفسهم ليس له أيّ أساس في القرآن أو في السيرة النبوية.) وهذا يعني أنّ هناك 200 مليون شيعي عُرضة للموت. كذلك الحال بالنسبة إلى رؤساء الدول الإسلامية، الذين أعطوا للقانون الوضعي أولوية على الشريعة الإسلامية عن طريق ترشيح أنفسهم للمناصب أو تطبيق قانون لم يصدر من قِبَل الله، فإنّهم أيضاً عُرضة للموت»[50].

ممّا سبق يتضح لنا الخلاف الجوهري بين تنظيم القاعدة والدولة الإسلامية؛ فعلى خلاف تنظيم القاعدة، لا تميز الدولة الإسلامية بين العاصي والمرتد. ولعلّ هذا يفسر لنا شدة وحشية الدولة الإسلامية ودمويتها، لدرجة أنّ زعيم تنظيم القاعدة الحالي، أيمن الظواهري، وصف أنصار الدولة الإسلامية بالتطرّف والإجرام.

كان بن لادن يرى أنّ إرهابه مقدّمة للخلافة التي لم يتوقع أن يراها في حياته. كانت منظمته مرنة، تعمل كشبكة من الخلايا المستقلة المنتشرة جغرافياً. على النقيض من ذلك، فإنّ الدولة الإسلامية كانت تسعى للاستحواذ على إقليم لكي تتمتع بالشرعية [وهذا ما نجحت فيه بالفعل]، فضلاً عن هيكل تنظيمي يحكم هذا الإقليم[51].

50. Ibid

51. Ibid

يقول عبد الباري عطوان: «عندما قابلت بن لادن في عام 1996، شرح لي استراتيجيته الطويلة الأمد. وكان الشيخ يعلم أنّه لن ينجح أبداً في هزيمة عدوّه ـ أي القوة العظمى العسكرية العملاقة التي تمثلها أمريكا ـ على الأرض الأمريكية باستخدام أسلحة تقليدية. وإذْ ذاك، اعتمد الشيخ خطة بديلة قد تحتاج إلى سنوات عدة لتؤتي ثمارها»[52]. وتتمثل هذه الخطة، كما يذهب عطوان، في جرّ الأمريكيين للقتال على الأراضي العربية الإسلامية، وهو ما نجح فيه التنظيم بالفعل خلال الحرب في العراق ضدّ القوات الأمريكية التي اضطرت لسحب قواتها بالكامل أواخر 2011.

الدولة الإسلامية اتبعت النهج نفسه، ونجحت في إيقاع الدول الغربية بزعامة أمريكا في المصيدة العراقية نفسها، عندما تعمدت استفزاز الإدارة الأمريكية وحلفائها العرب باستعادة الموصل، والتقدم نحو أربيل، والسيطرة على المعابر بين سورية والعراق، وبين العراق والأردن، والزحف إلى الحدود السعودية ومعابرها في عرعر ورفحة. فالولايات المتحدة التي تخشى سقوط «دولة» الأكراد في أربيل وآبار النفط واحتياطاته ومصافيه في كركوك وبيجي العراقيتين، والدولة السعودية حليفها الأساسي في المنطقة العربية، شكلت تحالفاً من خمسين دولة، وأرسلت طائراتها الحربية لتدمير تجمعات الدولة الإسلامية في الرقة ودير الزور و«عين العرب» شمال سورية، وبدأت تغرق تدريجياً في المستنقع الدموي السوري العراقي[53].

أمريكا لم تؤسس تنظيم الدولة [...] مثلما يُروِّج الكثيرون في المنطقة على وسائل التواصل الاجتماعي، ولكنّها أوجدت الحاضنة لقيام التنظيم بسبب سياساتها التدميرية والعدائية للعرب والمسلمين، من خلال احتلالها العراق أولاً، ومن خلال حلفائها في بغداد ودول خليجية وعربية عديدة. فسياسات القهر والإقصاء والتهميش والإذلال التي مورست على أبناء الطائفة السنيّة في العراق أثناء فترة الاحتلال، التي امتدّت أكثر من أحد عشر عاماً، هيّأت البيئة الملائمة لنمو «بذرة» الدولة الإسلامية وترعرعها وامتدادها، وتكوين «النموذج» الذي يجذب عشرات الآلاف من الشباب الإسلامي المحبَط في مختلف أنحاء العالم[54].

ظهرت الدولة الإسلامية، وغيرها من الجماعات الجهادية، بقوة على سطح الأحداث بعد حالة الفوضى التي خلَّفتها ثورات الربيع العربي في عدد من الدول. لقد تحولت هذه الثورات إلى صراع على السلطة، أدّى التدخل الخليجي فيه من جهة والإيراني من جهة أخرى إلى تأجيجه واستمراره. نتيجة لهذه الظروف، تحوّلت الدول التي انطلقت فيها هذه الثورات إلى دول فاشلة تعاني الحروب الأهلية والفتن الطائفية والصراعات المناطقية والقبلية، الأمر الذي صبَّ في نهاية المطاف في مصلحة الجماعات الجهادية، وعلى رأسها الدولة الإسلامية[55].

52- عبد الباري عطوان، القاعدة: التنظيم السري، مرجع سابق، ص 217

53- عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية: الجذور، التوحش، المستقبل، دار الساقي، بيروت، ط1، 2015، ص 15

54- المرجع نفسه، ص 11

55- انظر المرجع نفسه، ص ص 11-12

رغم أنّ البغدادي لم يكن عضواً في جماعة الإخوان المسلمين، بل ذهب إلى تكفير أعضائها، إلا أنّ كتاب «معالم في الطريق»، للرمز الإخواني الشهير سيد قطب، يمثل الأساس النظري لاستراتيجية البغدادي. ويتأكد لنا ذلك بالنظر إلى كتاب «إدارة التوحش»، لأبي بكر ناجي، الذي يمثل تعبيراً حرفياً عن هذه الاستراتيجية. وما هذا الكتاب، في حقيقة الأمر، سوى إعادة صياغة لما أطلق عليه قطب «المنهج الحركي في الإسلام»، ولكنّها صياغة أكثر تفصيلاً وواقعية، لتكون بمثابة استراتيجية عسكرية سياسية تصلح للتطبيق العملي.

وفقاً للمنهج الحركي للإسلام عند قطب، فإنّ «قيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده ...، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية ...، كلّ ذلك لا يتمّ بمجرد التبليغ والبيان، لأنّ المتسلطين على رقاب العباد، والمغتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، وإلا فما كان أيسر عمل الرسل في إقرار دين الله في الأرض! وهذا عكس ما عرفه تاريخ الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وتاريخ هذا الدين على مرّ الأجيال»[56].

فالإسلام عند قطب إعلان عام لتحرير «الإنسان» في «الأرض» من كلّ سلطان غير سلطان الله؛ وهذا الإعلان ليس إعلاناً نظرياً فلسفياً سلبياً، إنّما هو إعلان حركي واقعي إيجابي يهدف إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان.

والمنهج الحركي للإسلام عند قطب يتّسم بما أطلق عليه «الواقعية الحركية»، أي أنّه «حركة ذات مراحل، كلّ مرحلة لها وسائل مكافئة لمقتضياتها وحاجاتها الواقعية، وكلّ مرحلة تسلِّم إلى المرحلة التي تليها ...، فهو لا يقابل الواقع بنظريات مجردة. كما أنّه لا يقابل هذا الواقع بوسائل متجمدة»[57].

وأهمّ هذه المراحل عند قطب، للانتقال من المجتمع الجاهلي إلى المجتمع الإسلامي، هي استخدام القوة والجهاد لإزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر. وهذا هو نفسه ما سعى إلى تبريره، من الناحية الشرعية والعقلية، أبو بكر ناجي في كتابه «إدارة التوحش». يقول أبو بكر ناجي: «الذين يتعلمون الجهاد النظري، أي يتعلمون الجهاد على الورق فقط، لن يستوعبوا هذه النقطة جيداً، للأسف الشباب في أمتنا منذ زمن قد جُرِّد من السلاح ولم يعد يعرف طبيعة الحروب، ومن مارس الجهاد من قَبْل عَلِمَ أنّ الجهاد ما هو إلا شدّة وغلظة وإرهاب وتشريد وإثخان [...] ومَنْ أراد أن يتثبت ويفهم ما أقصد، فعليه بكتب

56- سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 68

57- المرجع نفسه، ص 64

السير والتواريخ [...] إنّنا إن لم نكن أشداء في جهادنا وتملكتنا الرخاوة، كان ذلك عاملاً رئيسياً في فقدان عنصر البأس الذي هو من أعمدة أمّة الرسالة»[58].

وعلى غرار سيد قطب الذي وصف كلّ النظم السياسية القائمة في المجتمعات العربية والإسلامية بأنّها جاهلية، ودعا إلى الثورة عليها كبداية ضرورية لإقامة المجتمع الإسلامي، وصف أبو بكر ناجي أيضاً النظم السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية بأنّها مرتدة لا تحكم بما أنزل الله، ومن ثمّ يتعين قتالها من أجل إقامة الدولة الإسلامية.

خلاصة القول، إنّ الدولة الإسلامية، ككيان سياسي أصبح له الآن وجوده الواقعي الذي يفرض نفسه، ليست سوى تجسيد واقعي للتصور العام الذي قدّمه سيد قطب حول طبيعة الدين الإسلامي ومنهجه في الحركة، ذلك التصور الذي يتلخص في أنّ «العقيدة الإسلامية، ولو أنّها عقيدة، إلا أنّها تمثل منهج حياة واقعية [قابلاً] للتطبيق العملي، ولا تقبع في الزاوية الضيقة التي تقبع فيها الأبحاث اللاهوتية النظرية»[59].

وفقاً لهذا التصور القطبي للعقيدة الإسلامية، فإنّ بناء هذه العقيدة يحتاج إلى خوض معركتين حيتين واقعيتين على مستويين مختلفين، خاضهما القرآن بالفعل في بداية ظهور الإسلام: الأولى معركة مع الركام المعطِّل للفطرة الإنسانية، والثانية معركة الجماعة المسلمة ـ التي تمّ بناء العقيدة في ضمائرها في المعركة الأولى ـ مع الجاهلية التي تحيط بها.

وهكذا، فإنّ بناء العقيدة، عند قطب، يستلزم تجمعاً عضوياً حيوياً، وتكويناً تنظيمياً ممثَّلاً في الجماعة المسلمة ذاتها التي يتفق سلوكها الواقعي مع تصورها الاعتقادي المكتمل، ذلك السلوك الذي يتمثل في محاربة الجاهلية.

ممّا سبق، نجد أنّه رغم الاختلاف الإيديولوجي بين تنظيم الدولة الإسلامية وجماعة الإخوان المسلمين، إلا أنّ سيد قطب يمثل، في حقيقة الأمر، الأب الروحي والمنظر الأول لهذا التنظيم، وأيضاً لتنظيم القاعدة الذي يُعدّ أبو بكر ناجي أحد أبرز مُنظّريه.

58- أبوبكر ناجي، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بدون تاريخ، ص 31، في:
https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/2015/02/idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf (May, 21, 2016)
59- سيد قطب، مرجع سابق، ص 43

فرغم الشقاق الذي وصل إلى حد التنازع المسلح بين تنظيم الدولة الإسلامية وتنظيم القاعدة، «لكنّ المؤكد أنّ لكل من الجماعتين أهدافاً تبدو متطابقة كليّاً، ويمكن للمرء أن يتوقع وحدة استراتيجية بينهما في المستقبل إذا ما وافق أيمن الظواهري على تجرُّع سُمّ أداء البيعة لأبي بكر البغدادي»[60].

ثالثاً: الحاكمية بين سجن الأيديولوجيا وفضاء الإبستمولوجيا (خاتمة)

يمثل مبدأ الحاكمية، كما أشرنا من قبل، لُبّ الأصولية الإسلامية. وقد جرى تأويل هذا المبدأ تأويلاً مغرضاً يصبّ في مصلحة أيديولوجيا سياسية معينة يتبناها الأصوليون الإسلاميون. والقراءة الإيديولوجية للنصوص عموماً، والنصوص الدينية بصفة خاصة لا تمثل في حقيقة الأمر تأويلاً، بل هي بالأحرى إلغاء للتأويل ذاته باعتباره نشاطاً إبستمولوجياً تلعب فيه الذات العارفة دوراً هاماً في فهم النص، وبالتالي إمكانية انفتاح النص على معانٍ متعددة تختلف باختلاف الذوات العارفة في حدود آفاقها المعرفية وقدراتها العقلية، ممّا يجعل النسبية سمة رئيسة من سمات أيّة حقيقة، بما في ذلك الحقائق الدينية، التي ما هي في حقيقة الأمر سوى تمثلات ذهنية أو تأويلات بشرية لنصوص دينية مقدّسة، تلك التمثلات أو التأويلات التي هي عُرضة للنقد والمراجعة لأنّ مصدرها أرضي وليس سماوياً.

إذن، فإنّ ما تقدّمه الأصولية الإسلامية ليس ديناً مقدّساً، ولا هو تأويل للدين، بل أدلجة للدين، تلك الأدلجة تخدم هدفاً سياسياً أوحد يسعى إليه الأصوليون الإسلاميون، ألا وهو الوصول إلى السلطة بدعوى أنّ الحاكمية لله، تلك الحاكمية التي لن تتحقق فعلياً ـ من وجهة نظرهم ـ إلا إذا وصلوا إلى الحكم باعتبارهم الجماعة الوحيدة المسلمة بحق.

إنّ مفهوم الحاكمية، سواء عند أبي الأعلى المودودي أو سيد قطب، كان في الأساس وليد صراع سياسي على السلطة، ذلك الصراع الذي استُخدم فيه هذا المفهوم كسلاح فكري من قِبَل أحد طرفي الصراع لنقل هذا الصراع من إطار الأرضي إلى إطار آخر يتمكن فيه من حسم الصراع بشكل أسرع لصالحه، ألا وهو الإطار الديني، الذي يمكن من خلاله تغييب وعي الناس بالعزف على مشاعرهم الدينية. كان استدعاء مفهوم الحاكمية في خطاب المودودي في سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية عشية الاستقلال. كذلك، فإنّ الصراع الذي وقع بين الإخوان المسلمين والنظام الناصري لم يكن صراعاً حول الدين أو تطبيق الشريعة، بل كان صراعاً على السلطة السياسية، ذلك الصراع الذي استدعى فيه أيضاً قطب مفهوم الحاكمية لمحاربة هذا النظام[61].

60- عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 165

61- انظر نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق، ص ص 110- 112

في ظلّ أدلجة الدين، لا تأويله، لا يوجد أيّ تجديد للفكر الإسلامي، أو أيّ اجتهاد خلّاق في أمر من أموره. ويتضح لنا ذلك من خلال ما يتسم به خطاب الجماعات الإسلامية من جمود، وتسطح، وشكلية، بل وسذاجة أحياناً. فالخطاب الإيديولوجي لهذه الجماعات يمثل رفضاً انفعالياً للواقع، على أنّه بغير شك يعبِّر عن رفض للتعاسة والدونية والفقر والنسق الغربي البذخي المستفز، وأيضاً سياسات التبعية والردّة والتسليم. ولكنّه رفض سلبي طوباوي يعبِّر عن نفسه بالعزلة والاعتزال عن طريق تشكيل مجاميع متآلفة ضيقة متعالية، أو بالهجرة عن المجتمع أو داخل المجتمع نفسه، أو بالعنف الفردي أو الجماعي[62].

على خلاف عملية الأدلجة التي يتمّ فيها تحميل النص الديني بدلالات سياسية لا يحتملها السياق الموضوعي للنص، فإنّ التأويل كنشاط إبستمولوجي يتمّ فيه الابتعاد تماماً عن أيّة إيديولوجيا سياسية، حيث يكون الهدف الوحيد من التأويل هو تفسير النص لاستخلاص المعنى الحقيقي له بعد إزالة الحجب التي يختفي وراءها هذا المعنى. وهكذا، فإذا كانت أدلجة الدين تمثل موقفاً تبريرياً يوظَّف فيه الدين لخدمة مصالح سياسية معينة، فإنّ تأويل الدين يمثل موقفاً تفسيرياً أو معرفياً (إبستمولوجياً) من الدين، هدفه الرئيس هو استجلاء المعنى الحقيقي للنص بعيداً عن أيّة مصالح أو إيديولوجيا سياسية.

ولا يكون الانشغال في عملية تأويل النصوص الدينية بدلالات أو معاني هذه النصوص فقط، ولكن أيضاً بثبوتها، وخاصّة فيما يتعلق بالأحاديث المنسوبة إلى النبي، التي وصل التدخل فيها ـ بسبب الخلافات والصراعات السياسية ـ إلى حد الوضع والإنشاء[63].

ممّا سبق يمكن القول إنّ القراءة الإبستمولوجية للنصوص الدينية (التأويل) تحاول الوصول إلى المعنى الأصلي لهذه النصوص، بينما القراءة الإيديولوجية أو السياسية لها (الأدلجة) تحاول في المقابل، التشويش على المعنى الأصلي للنص، بل محاولة طمسه تماماً في بعض الأحيان بهدف تبرير مواقف سياسية معينة. ليس هذا فحسب، بل قد يلجأ المؤدلجون، في خضم الصراع السياسي بينهم، إلى وضع نصوص يدَّعون أنّها دينية، وهذا ما حدث بالفعل في فترة من فترات التاريخ الإسلامي، غير أنّه اقتصر فقط على السنّة النبوية. «أمّا بالنسبة إلى القرآن، فقد توقف التأثير المباشر للتاريخ السياسي بوجه عام عند التفسير والتأويل، وذلك لسبب واضح ومفهوم هو أنّ النص القرآني، الذي تكفل الله بحفظه، كان يُكتب لدى نزوله أوّلاً بأوّل، تحت إشراف النبي. ومعنى هذا أنّ القرآن كان قد اكتمل كنص نهائي مغلق ومنقول بالتواتر قبل أن يبدأ التاريخ السياسي فاعلية التدخل والتأثير. لقد اندمجت بالنسبة إلى القرآن لحظتاه النصيتان: لحظة النزول ولحظة التدوين، [وذلك] على خلاف الروايات، التي صار يُشار إليها بمصطلح السنّة، والتي يتمّ نقلها بأخبار الآحاد

62ـ محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط2، 1988، ص 648 (بتصرف).

63ـ انظر في هذا الصدد ولمزيد من المعلومات عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص 196 وما بعدها.

عبر لحظتين نصيتين اثنتين: أولاهما لحظة التلقي الأول أو الورود، والثانية لحظة الكتابة والتدوين. أمّا هذه اللحظة الأخيرة فتمتد من القرن الهجري الثاني (حيث البدايات الأولى للتدوين) حتى القرن الهجري الرابع (حيث اكتملت كتب الحديث المشهور عند أهل السنّة)، وهي بعينها فترة الاشتعال في فعالية التاريخ السياسي في الإسلام. لقد كان النص السنّي (السياسي خصوصاً) يُدوَّن تحت لهب التاريخ، بل في القلب من مجاله الإشعاعي الساخن، [وذلك] على خلاف النص القرآني الذي تمّ تقفيله كاملاً قبل أن تبدأ في التاريخ السياسي الإسلامي لحظة الاشتعال»[64].

إذن، فنحن إزاء الأصولية الدينية نكون بصدد إيديولوجيا مغلقة يدَّعي أصحابها امتلاك المطلق السياسي الذي يمثل عندهم ـ في الوقت ذاته ـ مطلقاً دينياً. فالأصولية الإسلامية تقوم على تماهي السياسي مع الديني على نحو يؤدي في نهاية المطاف إلى توحدهما في شكل دولة دينية تدّعي لنفسها شرعية إلهية، ومن ثمّ وصاية على الناس في اختيارهم لنمط حياتهم الخاصة واتفاقهم على شكل معيّن من أشكال التنظيم الاجتماعي، ممّا يعني مصادرة المجال السياسي واحتكار فئة معينة للسلطة باسم الدين. ويتضح لنا ذلك من خلال القراءة السياسية للنصوص الدينية عند كلّ من الشيعة وأهل السنّة على نحو يتوافق مع نظرية كلّ منهما في السلطة (النظرية الشيعية في الإمامة، والنظرية السنيّة في الخلافة).

إنّ التأويل ـ كقراءة إبستمولوجية للنصوص الدينية ـ لا يتنكر للمطلق الديني، ولا حتى لمحاولة اقتناصه، ولكنّه يؤكد على نسبية هذا المطلق بمجرد اقتناصه. وهذا ما أكد عليه مراد وهبة بقوله: «الإنسان بمجرد أن يقتنص المطلق، فإنّ هذا المطلق يصبح نسبياً، ويتوقف عن أن يكون مطلقاً. ولهذا، فإنّ عبارة بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كلّ الأشياء» ما زالت مقبولة حتى الآن. ومع تغير طفيف يمكن القول: «الإنسان هو مقياس المطلق». ويمكن اعتبار هذه العبارة شعار التنوير. ومن ثمار هذه العبارة نسبية المعرفة، وليس المذهب النسبي؛ لأنّ النسبية كمذهب تنكر الحركة الجدلية في تحول المطلق إلى نسبي. أمّا نسبية المعرفة فتشير إلى أنّ ثمّة ما وراء، أيّ اللامشروط. وهذه الحركة الجدلية بدورها تمنعنا من الوقوع في المطلقية، أي الدوجماطيقية [الدوغمائية] التي تنشد فرض حقيقة واحدة بفعل القوة التعسفية».[65]

64- المرجع نفسه، ص ص 196-197

65 مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص 124

لائحة المراجع والمصادر العربية

- سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، 1995.
- أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمد كاظم سباق، دار القلم، ط5، 1971.
- سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، ط13، 1993.
- ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. السيد محمد السيد، ود. سيد ابراهيم صادق، المجلد الأول، الجزء الأول (القاهرة: دار الحديث، 2006).
- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت، بدون تاريخ.
- بديع، محمد (تقديم وتحرير)، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر، ط1، 2011).
- بلقيز، عبد الإله، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي ـ المغرب، ط1، 2001.
- البنا، حسن، مذكرات الدعوة والداعية، مكتبة آفاق - الكويت، ط1، 2012.
- بورجا، فرانسوا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث، ط2، 2001.
- بول، تيرنس وبيللامي، ريتشارد (تحرير)، «موسوعة كمبردج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين»، ترجمة: مي مقلد، مراجعة وتحرير: طلعت الشايب (المركز القومي للترجمة، المجلد الثاني، ط1، 2010).
- سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر - تونس، بدون تاريخ.
- شحرور، محمد، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي - بيروت، ط1، 2014.
- العالم، محمود أمين، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة - القاهرة، ط2، 1988.
- عطوان، عبد الباري، الدولة الإسلامية: الجذور... التوحش... المستقبل، دار الساقي - بيروت، ط1، 2015.
- عطوان، عبدالباري، القاعدة: التنظيم السري، دار الساقي - بيروت، ط1، 2007.
- غارودي، روجيه، الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين ـ باريس، 2000.
- قطب، سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، ط11، 1987.
- المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، 1967.

المواقع الإلكترونية

- مسعود، رشيد، ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا، في:
http://hekmah.org/ملاحظات-حول-الفهم-الفلسفي-للأيديولوج/ (May 23, 2016)
- ناجي، أبوبكر، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بدون تاريخ، في:
https://pietervanostaeyen.files.wordpress.com/201502//idarat_al-tawahhush_-_abu_bakr_naji.pdf (May, 21, 2016)
- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ـ القاهرة، ط2، 1994.

- هلال، رضا، اليمين الديني واليمين المحافظ الجديد في السياسة الأمريكية، ورقة مقدمة في اللقاء الثالث لمنتدى الدراسات الأمريكية، مركز الدراسات الأمريكية ـ جامعة القاهرة، العدد (3)، مارس 2003، في:

http://www.kutubpdf.net/onlineread/6054.html (May 18, 2016)

- وهبة، مراد، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.

- ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000.

المراجع الأجنبية

- Dworkin, Ronald, Is Democracy Possible Here?: Principles for a new political debate, Princeton University Press, 2006.
- http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/ (May 23, 2016)
- Wood, Graeme, ‘‘What ISIS Really Wants,’’ The Atlantic, March, 2015, in:

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017