

مفهوم التوحيد وإبدالاته في خطاب الإسلام السياسي



محمّد سويلمي
باحث تونسي

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

مفهوم التّوحيد وإبدالاته في خطاب الإسلام السياسي⁽¹⁾

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

ملخص

للإسلام السياسي على تنوع تشكيلاته جهاز إيديولوجي تتشابك مفاهيمه بما يمنح خطابه سحراً رمزياً وجاذبيةً عمليةً تؤهله ليكون فاعلاً سياسياً في المشهد الوطني والمسرح العالمي. وما كان لإيديولوجيا الإسلام السياسي أن تتمن وجودها وتضمن لخطابها التداول المجتمعي المرجو لولا قدرتها على اختراع مفهوم التوحيد من جديد واصطناع دلالات طارئة تلبي انتظاراتها السياسية وتتكيف مع السياقات المتحوّلة. فقد استثمر الإسلام السياسي قداسة التوحيد وأصالته في ضمائر المؤمنين وتاريخهم ليفعله في الحقل السياسي ويجني منه مغنم جمّة ليس أقلها الشرعيّة والمقبوليّة الاجتماعيّة.

لذا عملنا في هذا البحث على رصد تجليات مفهوم التوحيد في خطابات الإسلام السياسي، على تنوّعه، بالتحليل والتفكيك والنقد، وخاصّة ما اتّصل بمفهومَي **الحاكميّة** و**الولاء والبراء**، فالإسلام السياسي قد أعاد إنتاج المفهومين وقام بتفعيلهما في التأويل والممارسة بما ولّد رؤية انتقائيّة حمّلت نظريّة التوحيد أعباءً سياسيّة هائلة مكّنتها من تحصيل مغنم رمزيّة وعملية، بالقدر الذي أفسح المجال لإيديولوجيا العنف والإقصاء لتسم المجالات المحليّة والعالميّة. وهو ما يكشف مكر الاستقراء ومغالطات التشغيل التي سحرت جمهور المؤمنين، وولّدت تأويليّة دينيّة مجحفة تزجّ بالروحيّ الإيمانّي في صراعات المسرح السياسي ورهاناته.

استطاع الخطاب الديني بما له من تموقع بنيوي وذخيرة رمزية أن يستديم أنساقه الاعتقادية وأكوانه الدلالية ويصون تأويلياتها المخصصة والمقدسة بتعميمها وقوننتها وتحويلها إلى سلطة مرجعية يتحدد بها الإيمان وأهلية الانتماء، وبهذا «صار التاريخي بديلاً عن المتعالي وقام الفرع مقام الأصل، وأصبحت القراءات أولى من النصّ المقروء، وهذا ضرب من ضروب النسخ»¹. وبذلك أمكن للنخب الدينية، على تنوع وجوهها من الداعية والمتصوّف إلى الفقيه والمفسّر وانتهاء بنشطاء الإسلام السياسي، أن تتحوّل إلى جهة شرعية نافذة في إنتاج المعرفة وصناعة المعنى وضبط النمط المجتمعي، وليس على الجموع المؤمنة إلا تشرب هذا النسق المعرفي بنقمة مفاهيمه ودلالاته والانصياع لضوابطه والامتثال لحدوده في هيئة عمرانية مخصصة هي الأمة. وهو ما يسمح للنخب الدينية بتعزيز خطاب الهيمنة والسيادة القائم على شبكات مفهومية مضبوطة في دلالاتها ومعلومة في إحالاتها وتحوز قدراً هائلاً من التداول والإلزامية والمعياريّة بها يتحقّق الانتماء واستحقاق الإيمان القويم. وهو ما ينطبق على التوحيد مفهوماً قرآنياً تنزل في سياق مجتمع الوحي، ثم ارتحل في مظانّ السجلات العقدية والكلامية، وانتهى إلى نظرية كاملة اعتورتها السلفيات الحديثة وحركات الإسلام السياسي وجماعات العنف الجهادي المعاصرة.

غير أنّ الذي يستدعي الانهمام بمسألة التوحيد في الخطابات المعاصرة ليس الإضافات والتحويرات التي لحقته فقط، بل ما قدّمه المفهوم نفسه من خيارات تأويلية ولدت إمكانات جمّة لتفعيله والزجّ به في رهانات تنظيمية ومشروعات سياسية باستثمار شحنته الرمزية المقدسة في توليد إيديولوجيا اجتماعية كاملة تقوم على توجيه الجموع المسلمة وإقحام الديني في حصاد المغنم الماديّة والرمزية. وهذا هو السياق الوظيفي العام لحركات الإسلام السياسي، وهي تزعم إعادة اختراع الأمة وصوغ المجالين المحلي والعالمي وتبشّر بمجتمع القيم الإسلامية واسترداد الإسلام النقي والثوري، وكأنّما خطابات الإسلام السياسي بإحالاتها ومفاهيمها لا تنقطع عن تلك الأصول المتخيلة لإسلام التأسيس والعصر الذهبي بالقدر الذي تنتزل في احتياجات راهنة وملابسات واقعية. وهو ما يجعلنا نتساءل: «كيف عاد الأموات فجأة ليحتلوا صدارة المشهد؟» بل كيف أسهمت السياقات الحاضرة في دفع «الكثير إلى استثمار رأس المال الديني وتجنيده في الصراع السياسي، أو تدفع في اتجاه نشوء احتجاجية إسلامية سياسية المحتوى وإن كانت دينية الشكل»²؟

قد لا يبدو غريباً أن يخرق الديني الإسلامي المجال السياسي بحكم بواغث تعود إلى بنية الإسلام نفسه ومسارات تشكّله والإسقاطات المتتابعة والمتركمة التي تنزل فيها البشر بأهوائهم على هذا المقدّس، إلا أن

1- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 1، 1993، ص 36.

2- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط 1، 2001، ص- ص 9-10.

كثافة حضوره المعاصر في الحقل السياسي وتشابك الفاعلين الذين يتنازعون تملكه وتسخيرهم قد ولدت طفرة سياسية تشوّه هذا الإسلام وتعمل على اغترابه في راهنه وتجعله أداة هائلة في إنتاج التضليل والعنف معاً. وهذه الطفرة أو «الإفراط في تسييس الإسلام Over-Politicization of Islam» تحجب في الآن نفسه تاريخية هذا الإسلام وأبعادها الإشكالية، والإسقاطات المعاصرة التي تجتث المعنى من محضنه وتدفع بهذا الإسلام إلى تأويلية مغلقة وعنيفة، وكأنّ الإفراط في تسييس الإسلام «يخلق مشكلتين متشابكتين: الأولى بتجاهل تاريخ الإسلام وما ينطوي عليه من مشاكل، والثانية أنّ الإسلام يُستخلص بطريقة تتخطى أشكاله التي نشأت في سياقات اجتماعية»³. وبهذا تنجلي تبعات التأويلات السياسية لمفهوم التوحيد الذي تناسل إلى حزم فرعية كالحاكمية والولاء والبراء والجاهلية والطاغوت، زادته اتساقاً وصلابة وفاعلية وجعلته مرناً قادراً على الاستجابة لكلّ الحثث والارتحال في المجالات والثقافات والمجتمعات بيسر مكن الفاعلين في الإسلام السياسي من تلبية احتياجاتهم، من السلفية الوهابية إلى الحركات الجهادية المعاصرة مروراً بحشود من النشطاء الإسلامويين والمنظرين كالمودودي وسيد قطب.

وما كان لخطابات الإسلام السياسي أن تلقى هذا الرّواج لولا عوامل ثلاثة تشابكت في أرضية حاضنة: سياقات تاريخية واجتماعية امتدت من المرحلة الاستعمارية إلى مشاريع الدولة الوطنية وتعثّرها، ثمّ رصيد أرثوذكسي هائل من النصوص والأدبيات التي تمثّل العدة الاستدلالية والتبريرية، ثمّ نشوء مفكرين استراتيجيين استثمروا ضغوطات البيئات المحلية والعالمية وأحسنوا استدعاء الديني إلى المجال السياسي. وبذلك فالمفاهيم اصطناعية إيديولوجية أنتجها فاعلون محكومون بحقل سياسي ديني ويتبنّون مشاريع اجتماعية رغم ما تعلنه هذه المفاهيم من مزاعم الانتساب إلى المقدس والوفاء للنصوص. لأنّ السياسي لا ينتعش ولا يستديم شرعيته إلّا في كون متراصّ من التبريرات الدينية، تكشف أنّ السياسي ظلّ على الدوام منية الفاعلين السياسيين والحقيقة المغيبة عن العموم، فالسياسة «كامنة في صميم الإسلاموية التي لها في نهاية المطاف علاقة بالسلطة أكثر بكثير من الدين. وبالنسبة إلى الإسلامويين فالإسلام مخطّط سياسي أكثر من الإيمان، والخطاب الإسلاموي هو إلى حدّ كبير خطاب سياسي في لبوس ديني»⁴. لذا فمفهوم التوحيد في خطابات الإسلام السياسي قد انفكّ عن رحمه العقيدة الأولى التي نشأ فيها وهي العقيدة والمساجلات الكلامية ليتحوّل إلى إيديولوجيا قائمة الذات موصولة بثقافة التكفير واستهداف الآخر المخالف والتبرير للأعمال السياسية العنيفة ضدّ المخالفين في الداخل والخارج أو مفهوم العدو القريب والعدو البعيد في إطار حركات الإسلام السياسي عبر الوطنية⁵.

3- Linjakumbu, Aini, **Political Islam in the Global World**, ITHACA, U.K, 2008, p 9.

4. Denouex, Guilain, the Forgotten Swamp: Navigation Political Islam, in, **Political Islam: a Critical Reader**, Routledge, London-New York, 2011, p-p 61-62.

5. Gerges, Fawaz, **the Far Enemy: Why Jihad Went Global**, CUP, UK-U.SA, 2008, p 31.

ولكن مفهوم التوحيد الذي وقع تأوله في سياقات سياسية واجتماعية مخصوصة لم يكن مقصوداً لذاته في إطار تجديد روابط المؤمنين بمعتقداتهم وتصوراتهم، ولكن كان مجرد أداة إيديولوجية وقع تفعيلها نظرياً وعملياً في تحشيد الجموع المؤمنة واختراق المجال السياسي واستنشاء أطروحات متطرفة وعنيفة. فالحاكمية والجاهلية والولاء والبراء والطاغوت أدوات مفهومية متضافرة سخرها الإسلام السياسي بتنوع تنظيماته في شتى المواجهات الفكرية والسياسية والحضارية ما دامت القوى المهمومة بالسلطة تعي مركزية الدين في المجال العام، و«تصنع في كل زمان ومكان أفنعة مشوهة له كي تظهرها كبدايل لتضفي شرعية على جبروتها وتمارس قمعها وإكراهها باسمه»⁶. فكيف شغلت خطابات الإسلام السياسي من أبي الأعلى المودودي إلى أبي محمد المقدسي مفهوم التوحيد ممثلاً في الحاكمية وفي الولاء والبراء لولوج الحقل السياسي وانتزاع مقام مكين ضمن الفاعلين الاجتماعيين في المجتمعات المسلمة المعاصرة؟ أليست هذه المفاهيم الثواني - الحاكمية والولاء والبراء - منوالاً سياسياً في التفسير والتبرير يشرع لتقافة التكفير واستعداد الآخر الداخلي والخارجي؟

1 - تأويلات الإسلام المعاصر واصطناع المفاهيم

متى لم يكن الإسلام سياسياً في تاريخه السحيق والمتشعب؟ قد تحجب بداهة هذا السؤال حقيقة الإسلام في معيش الجموع المؤمنة على تنوع مجالاتها الجغرافية ومحاضنها الثقافية تلك الحقيقة التي تجعله متنوعاً ومتحولاً ومستجيباً لانتظارات كثير من القوى الاجتماعية والطوائف والجماعات. بل يوهم السؤال أن الإسلام لا يستقيم أوده إلا إذا تسلل إلى مسام الحقل السياسي وواكب توجهاته وتفصيله وكان فيصلاً في الشرعية ونزعها في آن واحد. وهذا هو الأساس الذي تقيم عليه حركات الإسلام السياسي أطروحاتها عندما تعتبر الإسلام اعتقاداً ونظاماً اجتماعياً يقتضي تصحيح المسار التاريخي استعدادته في الراهن وتفعيله في الحياة اليومية للمؤمنين، أي «استعادة سيادة الإسلام في النظام الاجتماعي والسياسي»⁷. ولهذا تبني خطابات بتنوعها على تأويلات مخصوصة تستدعي الديني بنصوصه وقراءاته الأرثوذكسية ونماذج وسردياته، فتنشئ متخيلاً سياسياً يتمهى فيه الماضي بذخيره الرمزية والراهن باحتياجاته السياسية في خطاب يستثمر سحر الدين على العقول والقلوب، «لأنه مصدر عواطف جديدة بالثقة العمياء، فالدين مورد متواتر لتأطير الحركة الاجتماعية ويوفر رموزاً وطقوساً وترابطات جاهزة يمكن النفاذ إليها وتخصيصها من قبل قادة الحركة»⁸.

6- محمد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى، بيروت، ط1، 2014، ص 14.

7. Mura, Andrea, *the Symbolic Scenarios of Islamism*, Ashgate, England-U.S.A, 2015, p 13.

8. Vertigans, Steven, *Militant Islam: a Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*, Routledge, U.S.A- Canada, 2009, p 43.

وحتى تمكّن حركات الإسلام السياسي لنفسها من ولوج المجال السياسي كان عليها أن تقيم تأويلات موجّهة وتصطنع متخيلاً سياسياً يعيد اختراع المفاهيم وإحياء العصر الذهبي المزعوم والتعلّق بمفهوم الأمة الجامعة ودولة الرشد والعدل، وهي سرديات دينية وثقافية يمكنها أن توحد شتات المسلمين وتخلق إحساساً بالجمعيّة والاشتراك في الذاكرة والراهن والأفق وتكون مدخلاً مواتياً للانخراط في حرب الشرعيّات والاستئثار بأدوات السلطة، بما أنّ السرديات هي «التفسير الخاصّ للدين والتاريخ والسياسة»، و«تجمع بين الواقع والخيال والعاطفة والدين وتوظّف السخط الناجم عن القضايا المحليّة والدوليّة»⁹. وهذا ما يبرّر إلى حدّ كبير نجاعة الإسلام السياسي في تحويل الدّين إلى مجال للتأويلات السياسيّة في سياق مواجهة الاستعمار، أو معارضة الأنظمة الوطنيّة ذات التوجّهات العلمانيّة أو مقارعة القوى العالميّة التي تناصب الإسلام عداءً مستحكماً، أو التّيشير بدولة الإيمان التي تستعيد مفهوم الخلافة الراشدة. هي سرديات تقود أطروحات الإسلام السياسي وتنظيماته إلى العمل على ابتكار نموذج مجتمعيّ جديد/ قديم عن طريق الأسلمة Islamization وإعادة الأسلمة Re-Islamization و«تعني توجّهاً لإضفاء الطابع الإسلامي على المجال العامّ، وهو يتضمّن عمليّة يتمّ فيها استثمار مختلف مجالات الحياة الاجتماعيّة مع علامات ورموز مرتبطة بالتقاليد الثقافيّة الإسلاميّة»¹⁰. فكيف كان الإسلام بترائه ونصوصه مجالاً خصباً للتأويلات السياسيّة في العصر الحديث؟

1 - 1- الإسلام المعاصر تأويلاً سياسياً

كان الإسلام على الدّوام موضوع صراع مادّي ورمزيّ لتملّك المعنى والسيادة لم ينقطع عن مواكبة تحولات الجموع المؤمنة وما عايشته من مواجهات وسجلات ولا يتوقّف عن تقديم المنافع والاستجابة لاحتياجات الفاعلين الاجتماعيين، لأنّه يتخطّى أن يكون التزاماً عقديّاً أو حالة روحيّة وإيمانيّة، فالإسلام «ليس مجرد دين بالمعنى المحدود والمعتاد للمصطلح. إنّهُ حضارة كلّية شاملة لكلّ وجه من وجوه حياة الفرد بالقدر الذي يشمل حياة الأمة»، وكأنّما «الدعوة الإلهيّة تنطبق على كلّ ما يفعله المؤمن ولا تعترف بأية حدود بين مختلف المجالات»¹¹. وقد سمحت هذه السمة الشموليّة للنخب الدينيّة منذ بواكير الجماعة المسلمة الناشئة بتفعيل الإسلام في كلّ القطاعات واستدعائه إلى المجال العامّ، بما خلق تقليداً أرثوذكسياً أسهم في وصل المجال السياسي بالديني، وتحول إلى لبنة في البناء المؤسسيّ للمجتمعات المسلمة. وهو ما تأكّد في الطور الحديث بنشوء جماعات الإسلام السياسي التي تعاطت مع سياقاتها المجتمعيّة وشكّلت مشاريعها الإيديولوجيّة وخاضت رهاناتها بمرجعيّة إسلاميّة تقحم الدينيّ آلية تحشيد وصراع. وقد تعزّزت هذه

9. Archetti, Cristina, *Understanding Terrorism in the Age of Global Media*, Palgrave Macmillan, U.S.A, 2013, p 7.

10. Hirshkimd, Charles, What is Political Islam, in, *Political Islam*, p 18.

11. Ben-Dor, Gabriel and Pedahzur, Ami, *the Uniqueness of Islamic Fundamentalism*, Franc Cass Publishers, London, 2004, p-p 77-78.

النزعة في سياقات ثلاثة متعاقبة ومتراكبة: السياق الاستعماري، ثم سياق الدولة الوطنية، ثم سياق عولمة الإسلام السياسي، وهي سياقات جعلت من الإسلام مسرحاً لتأويلات سياسية محضة.

لقد أسهمت المرحلة الاستعمارية في خلق شعور جمعي لدى المسلمين نخبة وجمهوراً، يقوم على اللواذ بفكرة الأمة الإسلامية وإحياء أمجادها الأثيلة بوصفها سبيلاً إلى مقارعة البؤس والعبودية ومفارقة التخلف والهوان، فكانت السلفية الوهابية لحظة فارقة في إعادة تأويل الإسلام سياسياً بأن واجهت النظام المجتمعي برمته معتبرة إياه انحرافاً عن الأصول وتشويهاً لجوهر الدين الحقيقي، وسعت إلى فرض منوال في الاعتقاد والتدين يشمل الأفكار والممارسات. فالسلفية الوهابية ليست مجرد حركة تجديد أو تصحيح للسائد المجتمعي، بل هي مشروع إسلاموي اتخذ طابعاً سياسياً ثورياً، يتقصد تقويض الإسلام الشعبي واقتراح نموذج إيديولوجي أساسه فكرة التوحيد بتجلياتها الروحية والعملية، فدعت «المؤمنين إلى العودة إلى الشكل الأصل والنقي والمحض للإسلام الممارس من محمد وصحبه، ورفضت أية ممارسة (مثل طقوس الصوفية) أو اعتقاد (مثل الاعتقاد في الأولياء) أو سلوك (مثل تلك السلوكات الراسخة في القانون العرفي) غير مدعومة مباشرة من قبل القرآن، أو التي لم تكن لها سابقة في أعمال محمد وأقواله»¹². فالإحيائية الوهابية منوال في تأويل سياسي للإسلام يرمي إلى إقامة نموذج مجتمعي محكوم بإيديولوجيا دينية تمتلك مرجعيات وتصورات ومقاصد عملية تجسدت لاحقاً في إنشاء كيان سياسي في الجزيرة العربية يجسد فكرة الدولة الإسلامية الحديثة التي تستمد شرعيتها من الإسلام ذاته، وتعمل ضمن تأويلية سياسية مخصصة لهذا الإسلام في مؤسساتها وتشريعاتها وعلاقاتها بالداخل السعودي والخارج الإسلامي عن طريق الأعمال الخيرية والدعوية، فقد «كان المال السعودي فعالاً في بناء وتشغيل الآلاف من المساجد والمراكز الإسلامية والمدارس (المدارس الدينية) من لاهور إلى لندن ومن المغرب إلى ماليزيا. هنالك تم تقديم الرسالة الوهابية إلى جمهور أكثر اتساعاً من أي وقت مضى»¹³.

قد يكون لنجاح السلفية الوهابية أثره العميق في التأكيد على أسلمة الدولة والمجتمع، بما يغري كل حركات الإسلام السياسي باقتفاء آثار هذا النموذج ومحاكاته، خاصة وأن هذه السلفية قد أثبتت قدرة هائلة على التجذر في تراث إسلامي سحيق يمتد من تجربة النبي وصحابته إلى أدبيات محمد بن عبد الوهاب والشيخ النجديين، مروراً بابن تيمية وابن قيم الجوزية. وهذا أكسب التأويلية السلفية شرعية لامتناهية وسحراً روحياً وفكرياً عزز التوظيف الديني للإسلام، فالسلفية الوهابية لم تكن مشغولة بتحديث الإسلام أو القيام بمراجعة أصولية تعيد تنزيله في السياقات الحديثة، بل باستنشاء نموذج إيديولوجي للإسلام غايته إخراس منظورات مناوئة وإنطاق النصوص بتصور أصلي وأصيل يقارع كل مخالف ويعمل على «إلغاء

12. Denoeux, p 58.

13. Denoeux, p 59.

الأفكار العلمانيّة الغربيّة واستعادة نقاء الإسلام المبكر»¹⁴. إلّا أنّ مفاعيل هذه التّأويليّة السياسيّة للسلفيّة الوهابيّة ستتّضح أكثر في استشراف ثقافة التكفير وتبذير المخالف واستثمار هذه الإيديولوجيا بمفاهيمها الفعّالة كالولاء والبراء وتوحيد الألوهيّة ونواقض الإسلام، في تعزيز النزوع إلى الفكرة الجهاديّة انطلاقاً من ثمانينات القرن الماضي، فكانت الأدبيّات الوهابيّة على تراكمها وسيورتها حاضنة إيديولوجيّة لتسييس الإسلام والاستدلال بها في تبرير العنف السياسيّ في المجال الإسلاميّ على تراميه، فخلال «هذا التاريخ الطويل عبّر الوهابيّون عن الرّوح الأكثر صلابة للأصوليّة الاستراتيجية سياسياً، التي ألهمت العديد من الحركات المماثلة في أجزاء أخرى من العالم الإسلاميّ»¹⁵.

أمّا القوّة الفكرية الثانية التي عجلت بتعزيز الحضور السياسيّ للإسلام، فهي النزعة الإحيائيّة أو الإصلاحية التي انطلقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع سيّد أحمد خان وجمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده ورشيد رضا، فقد سعوا إلى قراءة الواقع الإسلاميّ تحت إكراهات التجربة الاستعماريّة وسعوا إلى تأسيس منظور إصلاحيّ يراهن على صناعة نهضة حضاريّة بإعادة اختراع مفاهيم الأُمّة والدولة الإسلاميّة سبيلاً إلى التحرّر والتّقدّم. وهي المرحلة قبل الأصوليّة التي مثّلت مهاداً فكرياً وإيديولوجياً لكثير من تنظيمات الإسلام السياسيّ، وخاصّة حركة الإخوان المسلمين التي وجدت في فكر رواد الإصلاح وخاصّة رشيد رضا السلفيّ أرضيّة خصبة لبناء مشروعها السياسيّ، فقد «خرجت الحركة الأصوليّة للإخوان المسلمين في مصر من تحت عباءة الدعوة السلفيّة الإصلاحية التي مثّلتها مدرسة المنار مع كلّ من محمّد عبده ورشيد رضا إضافة إلى تأثير جمال الدين الأفغانيّ ومجلّة العروة الوثقى»¹⁶. ويبدو أنّ لنزعة رشيد رضا المتشدّدة دوراً تفعيلياً أساسياً في تنشيط حركات الإسلام السياسيّ بانفتاحه على الأدبيّات الوهابيّة وانزياحه عن منهاج أستاذه محمّد عبده الأكثر فكريّة وانفتاحاً ومرونة، فقد دافع بشراسة عن مفهوم العصر الذهبيّ وضرورة الانشداد إلى السلف والعمل على بناء المشروع الإسلاميّ، ذلك أنّه «أولّ العودة إلى العصر الذهبيّ بطريقة حرفيّة، ودافع عن خلق كيان سياسيّ أصيل قائم على نموذج المتخيّل للمجتمع الإسلاميّ في زمن النبيّ وصحابته المباشرين»¹⁷.

ورغم أنّ هذه الحركة الإصلاحية التي انبثقت في بيئة استعماريّة كثيفة في إكراهاتها وتحدياتها قد خلقت تراسلاً بنيويّاً بين الإسلام وأسئلة النهضة الإسلاميّة، فإنّها لا تتماهى في كثير من التّصورات عن أدوات هذه النهضة ومضامينها، فسيّد أحمد خان أو محمّد إقبال تبنّيا نهجاً يعيدان فيه قراءة الإسلام واستنطاقه

14. Aaron, David, **Words, Voices of Jihad**, Brand Corporation, U.S.A, 2008, p 53.

15. Bowering, Gerhard, **Islamic Political Thought**, P U P, U.S.A-U.K, 2015; p 20.

16- إبراهيم أعراب، الإسلام السياسيّ والحداثة، أفريقيا للنشر، الدار البيضاء - بيروت، 2000، ص 39.

17. Ayoob, Mohamed, **the Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World**, Unive - sity of Michigan Press, U.S.A, 2011, p 7.

خارج التراث الأرثوذكسيّ وقيوده بالتركيز على القيم الإنسانية واحتياجات الحداثة¹⁸، بينما هيمن الهاجس السياسيّ على فكر الأفغانيّ وعبدّه ورضاً بدرجات متفاوتة، وهو ما دفعهم إلى إعادة قراءة التراث السلفيّ وخاصة ابن حنبل وابن تيمية في «تحديد أسباب تفكك المجتمع المسلم في تسرب الأفكار والممارسات الأجنبية»¹⁹ والاستنصاء به في بناء منوال المجتمع المنشود. ولعلّ في مفهوم الخلافة الإسلامية بوصفه واحداً من المعالجات السياسيّة الأبرز في فكر الإصلاحية السلفية ما يعزّز هذه التأويليّة السياسيّة للإسلام وأثرها العميق في تنظيرات الإسلام السياسيّ اللاحقة سواء في تنظيماته الحركيّة أو الجهاديّة، فأدبيات حسن البنا عن «الإسلام طريقة شاملة للحياة ومجموعة من الأوامر الدينيّة السياسيّة التي شوّهت»، هو «امتداد لعمل هؤلاء الإصلاحيين كجمال الدين الأفغانيّ ورفاعة رافع الطهطاويّ ومحمّد د عبده» وكأنّما إيديولوجيا الإسلام السياسيّ الراهن «استمرار للفكر السياسيّ الإسلاميّ في القرن التاسع عشر بدلاً من كونها قطعة جذريّة عن الاهتمامات والمعضلات التي ميّزتها»²⁰.

إذا كانت التأويليّات السياسيّة للإسلام في الحقبة الاستعماريّة قد اقترنت بهاجس التحرّر من الآخر الغربيّ واستعادة السيادة الذاتيّة على المجال الإسلاميّ، فإنّها ستكون أكثر بروزاً في طور الدولة الوطنيّة التي راهنت على تحديث المجتمعات وبناء كيانات سياسيّة قويّة وناجعة. فقد وجدت حركات الإسلام السياسيّ نفسها في مواجهة أنظمة تدّعي العلمانيّة بشقيها الرأسماليّ أو الاشتراكيّ ما دامت تتبنّى مشاريع هجينة وغريبة عن البيئة الإسلاميّة وتستعيد أشباح الماضي الاستعماريّ وتجمعها روابط متينة بالأعداء الأبديين لأمة المسلمين. فمذ «الأيام الأولى لإحياء الإسلام السياسيّ في الشرق الأوسط وجنوب آسيا طرحت الإسلامويّة مشاريع اجتماعيّة وسياسيّة تقف في معارضة صارخة لآراء النخب السياسيّة في ذلك الوقت»، وتعتبر مشاريعها «إجابات قابلة للتطبيق على التحدّيات العسكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي واجهت البلدان ذات الأغلبية المسلمة»²¹. وفي هذه الأطر الوطنيّة يجب أن تُفهم حركات الإسلام السياسيّ في مصر وإيران وباكستان وتونس والمغرب والجزائر وسورية، التي قادتها نخب سياسيّة مدنيّة وعسكريّة أخفقت في حلم بناء دولة الرّخاء والمواطنة واستقلاليّة القرار الوطنيّ، وهي بيئة خصبة لحركات الإسلام السياسيّ للجمع بين السحر الدينيّ والسخط الاجتماعيّ، وخاصة إذا استثمرت سرديّات القمع السياسيّ وحولتها إلى ثقافة دعائيّة لاستدراار التعاطف وتحصيل التضامن، لأنّ «التاريخ الدمويّ للتعذيب والاضطهاد الرسميين يديم ثقافة الضحيّة والرغبة في الانتقام ويمكن الحركات من تعبئة المجنّدين الشباب وتجديد نفسها

18. Bowring, Gerhard, Ibid, p 33.

19. Bowring, Gerhard, **Islamic Political Thought**, p 16.

20. Kadi, Wadad and Shahin, Aram, Calipfate, in, **Islamic Political Thought**, p 54.

21. Volpi, p 3.

باستمرار»²². أليس انهيار حلم الدولة الوطنية قد عجل بظهور حركة ارتكاسية تكفر بالحادثة التي لم تنعم الجموع المؤمنة بثمارها وتعيد توطين الإسلام في مسرح الصراع السياسي؟

لقد كان للسياقات المحلية الإسلامية مفاعيلها البنيوية في طفرة تنظيمات الإسلام السياسي، فالحركات الاجتماعية أيًا تكن نزعتها وأيديولوجيتها لا تنتعش إلا في سياقات سياسية خانقة وإخفاقات ذريعة تدفع فئات واسعة من المجتمع إلى البحث عن البدائل لتحصيل المعنى والانتظام العمراني في آن واحد، خاصة إذا فرضت عليها «القيود الهيكلية الضخمة» التي «تؤدي إلى استخدام موارد الفعل الجمعي العنيف»²³. ويعكس نموذج أبي الأعلى المودودي وسيد قطب أثر البيئات المحلية في صناعة حركات الإسلام السياسي ومفاهيمها الإيديولوجية العنيفة؛ فحكمة المودودي ليست إعادة تأويل للتوحيد، بل هي خطاب مضاد لواقع سياسي هندي، فقد «ناضل ضدّ دعاة القومية الهندية الواحدة وضدّ مبادئ الدولة الديمقراطية التي تحكمها الأغلبية وتضطرّ فيها الأقلية للخضوع، وضدّ العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة وتعزّز الروح المادية للحضارة الغربية»²⁴. أمّا قطب نفسه، فقد شكّل مفهوم الجاهلية في تفاعل حيّ مع سيرته الذاتية وعلاقته بالنظام الناصريّ والمشهد الإقليمي والعالمي، فقد تحوّل المفهوم من دلالة على الجهالة الأخلاقية والسلوكية إلى معنى سياسيّ مشحون بالتمرد العنيف والتكفير الجهادي بعد زيارته إلى أمريكا وإقامة دولة إسرائيل وتجربة الاعتقال الثانية، بما دفع المفهوم إلى أن يضحى منهجاً انقلابياً عالمياً يرى «أنّ العالم يتحمّل وزر هذه الجاهلية اليوم كما فعل أيام البربرية الأولى»²⁵.

لقد أسهم تراكم الأدبيات السياسية الإسلامية ونجاحها في خلق نموذج إيديولوجي متماسك في خطابه، بما له من مرجعيّات وأدوات ومقاصد كما مثّلتها السلفية الوهابية والمودودي وحسن البنا وسيد قطب وحسن الترابي ويوسف القرضاوي وعمر عبد الرحمن والخميني، أسهم في توفير حشد من المفاهيم الحركية والتجارب التنظيمية التي مهّدت لانبثاق الطور الثالث في التأويلات السياسية للإسلام، وهي الأيديولوجيا الجهادية انطلاقاً من سبعينات القرن الماضي التي شهدت أزمات اجتماعية وطنية في أغلب الأقطار الإسلامية العاجزة عن مواكبة التحوّلات العميقة لموجة العولمة الجديدة التي ارتبطت بثورة وادي السيليكون وظهور الرأسمالية ما بعد الصناعية وبزوغ المجتمع الشبكي الذي بعثر الأنماط المجتمعية التقليدية²⁶. وليست الحالتان المصرية والإيرانية سوى تجسيد لهذه الأزمة البنيوية، فقد تنامت النزعات العنيفة التي انبثقت من

22. Gerges, p 9.

23. Vertigans, p 41.

24. شحرور، الدين، ص 42.

25. Khatab, Sayed, *the Political Thought of Sayyid Qutb: the Theory of Jahiliyya*, Routledge, U.S.A, 2006, p 150.

26. Castells, Manuel, *the Power of Identity*, Wiley-Blackwell, U.S.A-U.K, 2010, p 1.

رحم الإخوان المسلمين مثل تنظيم الجهاد الذي أسسه علوي مصطفى في 1973 وتنظيم الفئّة العسكرية بقيادة صالح سرية سنة 1973 وتنظيم التكفير والهجرة الذي كوّنه أحمد مصطفى في 1977 وجماعة الجهاد الإسلامي سنة 1979 بزعامة محمّد عبد السلام فرج، ونفذ عمليّة اغتيال السادات في 1981²⁷. أمّا في المسرح الإيراني فقد مثّل صعود الخميني إلى السلطة بعد إزاحة نظام الشاه انتصاراً رمزياً وعملياً لإيديولوجيا الإسلام السياسي وقدرته على تحريك المجال العمومي والاستيلاء على السلطة وإزاحة الأنظمة العلمانيّة الاستبداديّة، فالخميني الذي نظر لمفاهيم الخلافة والدولة الإسلاميّة والشورى وولاية الفقيه، قد «بشّر بأنه يجب على الجميع المشاركة في الصراع العالمي بين قوى الإسلام وتلك الماديّة الفاسدة ليس في الغرب فقط بل في العالم العربي أيضاً»²⁸.

لكنّ حشداً من الوقائع العالميّة المتسارعة كالجهد الأفغاني وسقوط الاتحاد السوفياتي وتمركز القوّات الأمريكيّة في الخليج وأحداث الجزائر وتفجيرات كينيا وتنزانيا ثمّ تفجيرات سبتمبر والجهاد العراقي وانتهاء بحالة الجهاد السوري، قد كشفت عن تحوّل جديد في حركات الإسلام السياسي تمثّل في بروز نزعتين متزامتين: نزعة عبر وطنيّة جسّدتّها تنظيمات حركيّة مثل الإخوان المسلمين وحزب التحرير، ونزعة جهاديّة عبر وطنيّة مرفودة بإيديولوجيا تكفيرية راديكاليّة مثّلتها تنظيمات كالقاعدة وداعش. فالمسرح الأفغاني كشف عن أهميّة الاحتضان العالمي والإقليمي الذي تلقّته حركات الإسلام السياسي التي خاضت كفاحاً ضدّ العدوّ البعيد في مجال إسلامي استقطب جموع المقاتلين تحت مسميات الجهاد والأمة ونصرة الإسلام بقيادة الأب الروحيّ الرمزيّ والروحيّ والمفكر الاستراتيجيّ عبد الله عزّام، الذي نقل الجهاد المعاصر من «حركات وطنيّة محلّية إلى حركات عالميّة عبر وطنيّة، وجعل أفغانستان «حاضنة دينيّة واجتماعيّة للإسلام الراديكاليّ العالمي، حيث أنشأت اتّصالات من مجموعة واسعة متنوّعة من المتطرّفين من الحركات الإسلاميّة المناهضة للحكومات وحركات المقاومة ودمجتها معاً»²⁹. أمّا النزعة القتاليّة الجديدة التي طوّرها الإسلام السياسي، فتنبني على تجاوز الأدبيّات التقليديّة وإعادة تأويل الإسلام في سياق سياسيّ مستجدّ بمزج مفهوميّ العدوّ القريب والعدوّ البعيد وتفعيل رؤية انتقائيّة ومتطرّفة في استنتاج النصوص، إذ «يدّعي المنظّرون الجدد أنّ القواعد والضوابط القديمة لا تنطبق الآن، لأنّ الأراضي المسلمة محتلة سواء من قبل المرتدّين المحليّين أو سادتهم الأمريكيّين، وفي ظلّ هذه الظروف يصبح الجهاد إلزامياً على جميع المسلمين للدفاع عن دينهم ومقدّساتهم»³⁰.

27- رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلّح: الرافضون، رياض الريس للنشر والتوزيع، لندن، كانون الثاني، 1991، ص 20.

28. Rubin, Barry, *Chronologies of Modern Terrorism*, M.E. Sharpe, New York-London, 2008, p-p 238-239.

29. Gerges, p 128.

30. Ibid, p 3.

2 - 2 - الإسلام السياسي واصطناع المفاهيم:

لا يتأتى للديني أن يستديم وجوده في التاريخ إلا إذا شيد أصولاً ومراجع واستنشأ ذاكرة غنيّة بالمعاني والرموز والنماذج، للإيهام بالمطابقة بين الماضي والحاضر بوصفها تواصلية موهومة تشغل «منعشات الذاكرة» لخلق «التفاكر الديني»³¹، وهو ما تنتهجه حركات الإسلام السياسي المعاصر التي تمتلك عدّة مفهوميّة متكاملة تصطنع بها التبرير والمشروعيّة استعارتها من مختلف قطاعات الحقل الديني كالنصوص التأسيسية أو النصوص الثواني أو السرديات التاريخية للمؤسسين والأسلاف، لتخلق الإسلام الأداتي الذي يصل السياسي بالديني، هادفة «إلى إحياء الإسلام لا في الحياة الشخصية للمؤمنين فحسب، بل في الأبعاد الاجتماعية والسياسية للمجتمع بشكل عام أيضاً»، حتّى «يصبح حجر الأساس في النظام السياسي والاجتماعي»³². وهو ما يقتضي استعارة حشود مفهوميّة من التقليد الإسلامي باجتنائها من سياقاتها التأويلية والثقافية ومعالجتها في بيئة معاصرة لها احتياجاتها وفاعلوها وملابساتها، وكأنّما الأمر اختلاقات مفهوميّة أو إعادة صياغة التراث الأرثوذكسي، فالإسلام السياسي بهذا المعنى «شكل من أشكال إضفاء الطابع الأداتي على الإسلام من قبل الأفراد والجماعات والتنظيمات التي تصبو إلى تحقيق أهداف سياسية، فهو يوفر استجابات سياسية للتحديات الاجتماعية اليوم من خلال تخيل المستقبل والأسس التي تركز على انتهاب المفاهيم المستعارة من التقليد الإسلامي وإعادة اختراعها»³³. لهذا كان الإسلام السياسي بشتي تشكيلاته إيديولوجيا اختلاق المفاهيم وتفعيلها شأن الهوية والخلافة والأمة والشرعية والجهاد والطاغوت والكفر والبدعة وغيرها.

لقد تركت الحقبة الاستعمارية آثاراً نفسية وسياسية عميقة في جموع المسلمين دفعتهم إلى التحصن بمفهوم الأمة الإسلامية باعتبارها فضاء عبر وطني يستحق الانتماء إليه وشرطاً للإيمان وسبيلاً إلى المنعة والاستقلالية عن مفاصل الآخر وسمومه. لكنّ هذه الأمة المزعومة لا تعبأ بالخصوصيات والموانع المجالية والعرقية واللغوية والثقافية التي تجزئ جموع المسلمين إلى كيانات مخصصة ومستقلة ومنفردة بذاتيات متميزة، وكأنّما هذا يلغي حقائق الحدود والدولة والوطن القائمة في أرض الواقع ويستبدلها بالفضاء المتخيل فضاء دار الإسلام التي «تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشرعية من الله، هذا هو الوطن اللائق بالإنسان، والجنسية: عقيدة ومنهاج حياة، وهذه هي الأسرة اللانقة بالآدميين»³⁴. والحقيقة المؤكدة أنّ هذه الأمة الإسلامية لم يسبق لها أن كانت كياناً سياسياً ذا وجود تاريخي واقعي معلوم المجال، بل هي لا تعدو أن تكون مشروعاً أيديولوجياً تبنته نزعات إمبراطورية أموية وعباسية وعثمانية، بما يجعل مفهوم الأمة يوتوبيا

31- بيتر برجر، القرص المقدس، تعريب: مجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003، ص 79.

32. Mura, Andrea, *the Symbolic Scenarios of Islamism*, p 13.

33. Denoëux, p 60.

34- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط 6، 1969، ص 145.

سياسيّة نظّر لها الإسلام السياسيّ وخاصّة منذ المودودي والسيّاق الهنديّ لأدبيّاته، حينما أثار مسألة الهوية الإسلاميّة في مواجهة القوميّة الهندوسيّة، متجاهلاً الفوارق الجهويّة والطبقية واللغويّة والعرقية بين مسلمي الهند، بما يؤكّد «أنّ المسلمين غير قادرين على تقاسم هويّة مشتركة»³⁵. أليس مفهوم الأُمّة الإسلاميّة الذي طوّره أدبيّات الإسلام السياسيّ من المودوديّ إلى أبي مصعب السوريّ اختلاقاً سياسياً صرفاً يستثمر وهم الجمعيّة السائد بين جموع المؤمنين؟

إنّ خطابات الإسلام السياسيّ تبني مفهوماً ملتبساً وهلامياً عن أُمّة إسلاميّة، فهي ليست أُمّة مضبوطة المجال والسمات المشتركة والأفق الموحد بقدر ما تتحدّث عن أُمّة الإيمان والمؤمنين التي تتقاسم رصيذاً رمزيّاً أصولياً وقع اصطناعه في مراحل بعديّة من تجربة النبيّ محمّد، فالأُمّة في منظور الإسلامويين «جملة من الناس الذين لا تتقاطع مساراتهم أبداً ولا يتشاركون مع الآخرين في تجارب مباشرة قليلة. هي حياة معطاة فقط عبر إيمان البشر، هذا إن وجد. لهذا فالأُمّة هي من عمل المتخيّل السياسيّ بقدر ما هي تصوّر أسطوريّ»³⁶. إنّ التأكيد على مفهوم الأُمّة الإسلاميّة حيويّ واستراتيجيّ لحركات الإسلام السياسيّ وخاصّة الجهاديّة منها، لأنّه يوهّم بالتجذّر في الماضي والانشداد إلى روح الرّسالة المحمّديّة، بالقدر الذي يمكنها من عولمة خطابها ونشاطها واستيعاب جمهور أوسع من المسلمين، وكأنّما «اختراع التقليد يوفّر لكثير من الإسلامويين أدوات نظريّة لفكّ تاريخيّة الإسلام وفصله عن سياقاته المختلفة من حيث الزمان والفضاء»، و«يسمح بإقصاء البيئات الاجتماعيّة والسياسيّة التي يتحرّك فيها المسلمون»³⁷. وقد أثبتت تجربة الجهاد الأفغانيّ ثمّ العراقيّ ثمّ السوريّ المغامرات السياسيّة لمفهوم الأُمّة في اجتذاب جماعات وأفراد من مجالات مختلفة لا يوحدتهم غير وهم الجهاد من أجل الأُمّة، بما في ذلك جهاديو الغرب المسلمين من الجيلين الثاني والثالث الذين انسلخوا عن محاضنهم الغربيّة وزجّ بهم في مسارح القتال دفاعاً عن متخيّل سياسيّ هو محور هذه الحركات من الإخوان المسلمين وحزب التحرير إلى القاعدة وتنظيم داعش، فمفهوم الأُمّة الإسلاميّة المتخيّلة قد مكّن من عولمة حركات الإسلام السياسيّ وتوسيع قاعدتها ومجال نشاطها، بالقدر الذي ولّد عنفاً متزايداً في السياقات الغربيّة على غرار جماعة هوفستاد الهولنديّة ذات الأصول المغربيّة التي اغتالت المخرج فان غوخ³⁸.

لقد تحوّل اصطناع المفاهيم إلى أداة استراتيجية نظريّة وعملية لحركات الإسلام السياسيّ لتوفير عدّة إجرائيّة تمكّنها من تقديم نفسها معبّرة عن قيم الإسلام وتطلّعاته، تلك التي تسكن وجدان المؤمنين وخيالهم، فالمفاهيم لا تنقطع عن أصولها الدينيّة ولو شكليّاً بما يكسبها سحراً خاصّاً عند جموع المؤمنين الذين لا

35. Jackson, Roy, *Mawlana Mawdudi and Political Islam*, Routledge, U.S.A, 2011, p 24.

36. Frazer, Egerton, *Jihad in the West*, CUP, U.S.A-U.K, 2011, p 71.

37. Ayoob, *Faces of Political Islam*, p 2.

38. Frazer, *Ibid*, p-p 75-78.

يأبهون أو يفتنون إلى الأبعاد الطارئة على هذه المفاهيم وسياقاتها التداولية على غرار الدولة والشريعة بوصفهما رهاناً أيديولوجياً لكل الحركات، بما فيها حركات الإسلام السياسي التي تطمح إلى الإمساك بزمام الدولة عبر الطرق السلمية الدستورية أو الاستيلاء عليها بوسائل عنيفة. وهذا يكشف عن واحدة من أهم مفارقات الإسلام السياسي وهي إعادة اختراع المفاهيم للتكيف مع إكراهات السياقات المحلية والعالمية، إذ «أثبتت الإسلاموية مرونة تقدّم لأتباعها الفرصة لإعادة تفسير التاريخ والنصّ الديني، فهذه المرونة هي أحد الأصول الهامة التي تسمح بإعادة إحياء الإسلاموية والاستجابة للتحديات الجديدة بسهولة نسبية»³⁹. فالمودوديّ الذي نظر بشكل مسهب لمفهوم الدولة الإسلامية الحديثة نزله في إطار عقديّ خالص يوهّم بأنّ نسقه الفكريّ تعبير صريح عن إرادة إلهية وتجسيد وفيّ للنصوص والأوامر القرآنية، فهو يقرّ أنّ «الحاكم الحقيقيّ للإنسان هو نفسه حاكم الكون. وحقّ الحاكمية في الأمور البشرية له وحده وليس لأية قوة سواه بشرية أو غير بشرية- أن تحكم بذاتها أو تقضي بنفسها»⁴⁰. فالحكومة والدولة والسيادة والقانون والدستور حزمة مفهومية معاصرة يقع تعويمها في خطاب سياسيّ دينيّ يفقدها أصالتها الفكرية والنظرية، ويسوّقها في غلالة تراثية مشبعة بالدينيّ استدلالاً واصطلاحاً.

إنّ مفهوم الدولة الإسلامية جدّ فعّال في مواجهة الخصوم السياسيّين العلمانيّين من الاشتراكيّين والقوميين سواء كانوا من الماسكين بزمام السلطة أو المعارضين، لأنّه يمكّن حركات الإسلام السياسيّ من تحشيد الساخطين من سياسات الأنظمة والمقهورين اجتماعياً بسبب إخفاق المناويل التنموية والعثرات الاقتصادية ومن تبعات العولمة الاقتصادية. وهذا يحوّل الاحتراب السياسيّ بين الأنظمة الحاكمة من جهة وحركات الإسلام السياسيّ من جهة أخرى إلى مواجهة مقدّسة بين دولة الإسلام والإيمان ودولة الكفر والطغيان، بما تكون له جاذبية لدى جموع المؤمنين توفرّ مغنم رمزية وعملية في الشرعية والتبرير وكسب الأنصار والمتعاطفين. فحركات الإسلام السياسيّ العنيفة تجعل تمرّدها ضرباً من الجهاد غايته مقارعة دولة الكفر لإقامة دولة الإسلام، كما هو الحال في رسالة الإيمان لصالح سرية قائد الفتيّة العسكرية التي انشقت عن تنظيم الإخوان المسلمين، إذ يعتبر أنّ «من ماتوا دفاعاً عن حكومات الكفر ضدّ من قاموا لإقامة الدولة الإسلامية هم كفّار»، لأنّ «كلّ من كان ولاؤه لدولة الكفر وليس لإقامة الدولة الإسلامية عومل معاملة الكفّار»⁴¹. ويوفّر مفهوم الدولة الإسلامية فضلاً عن مكاسبه الاجتماعية والسياسية مدخلاً فقهيّاً لشرعة التكفير وتبرير جهاد الأنظمة الوطنية، لأنّ «الحاكم وطائفته المبدلين للشريعة كلّهم كفّار مرتدون والخروج عليهم بالسلاح والقوة فرض عين على كلّ مسلم»⁴². ولكن أية هوية وخصائص ومقومات لهذه

39. Akbarzadeh, Shahrar, the Paradox of political Islam, in, **Routledge of Political Islam**, Routledge, U.S.A-Canada, 2012, p 1.

40. أبو الأعلى المودوديّ، **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط 1، 1978، ص 13.

41. رفعت أحمد، **النبيّ المسلّح**، ص 42.

42. أبو قتادة الفلسطينيّ، **معالم الطائفة المنصورة**، www.ilmway.com

الدولة الإسلامية؟ إنّه مفهوم بلا جوهر وبلا حدود وبلا ضوابط لا يتعدى أن يكون متخيلاً سياسياً يقوم على إعادة اختراع للعصر الذهبي عصر النبي وخلفائه في سياق معاصر له حيثياته المخصوصة، فهو لاء «الإسلاميون يطرحون أن من الممكن إعادة خلق العصر الإسلامي هنا والآن، وأن الطاقات السياسية للمسلمين يجب أن يكرسوها في اتجاه تحقيق هذا الهدف بإعادة تشكيل وبناء الكيانات السياسية الإسلامية على صورة الكيان الإسلامي الأول دولة المدينة»⁴³.

ويُعدّ مفهوم الهوية الإسلامية أكثر المفاهيم تواتراً وتشغيلاً في أدبيات الإسلام السياسي، لما له من مردوديات أيديولوجية ترتبط بشبكة مفهومية كالشريعة والديمقراطية والعلمانية على علاقة بالحاكمية أو الجاهلية أو الولاء والبراء، فالهوية مفهوم فضفاض يجمع السلوكي والقيمي والاجتماعي والثقافي والرمزي ويفتقر إلى الوحدة والإجماع بين جموع المؤمنين على اختلاف مجالاتهم ومنابتهم الثقافية. لكن حركات الإسلام السياسي تجعل الهوية انتماء إلى الإسلام بمعناه الواسع والتزاماً بترتيباته التعبدية والاجتماعية التي تخيرتها الأرثوذكسية ملغية آثار البيئة والمجال ومفاعيل التنوع والاختلاف، فأبو قتادة يرى في الانتماء الفكري أو السياسي الذي لا يقوم على أساس إسلامي خروجاً عن مقتضى الهوية الإسلامية يستوجب التكفير «أي طائفة من الناس اجتمعوا على مبدأ غير الإسلام هم طائفة ردة وكفر كالأحزاب القومية والوطنية والشيوعية والبعثية والعلمانية والديمقراطية»⁴⁴. لذا يجب التمييز بين الهوية المسلمة التي لا تتعدى الانتماء الروحي والإيماني والطقوسي إلى الإسلام، والهوية الإسلامية القائمة على وعي سياسي عميق بأسلمة المجتمع مؤسسات ودولة وتشريعاً⁴⁵. وتسمح هذه الهوية المختلفة لحركات الإسلام السياسي بتفعيل آلية الاحتواء والإقصاء: احتواء «الجماعة الفاضلة» و«الطائفة الظاهرة المنصورة» وإقصاء «أهل الباطل» و«أعداء الله» لتصبح الهوية الإسلامية هي الانتماء إلى «ملة إبراهيم»⁴⁶. لذا فمفهوم الهوية الإسلامية بعموميته والتباسه مكن الإسلام السياسي من شحنه وتجهيزه على نحو يحافظ على رصيده التاريخي والرمزي وجاذبيته الاجتماعية بالقدر الذي تسمح مرونته بتوجيهه طبقاً لسياقات تداوله وتحمله مضامين سياسية ورهانات أيديولوجية، إنها الهوية المقاومة Resistance Identity التي تتبناها التجمعات والطوائف التي «تؤسس أشكالاً من المقاومة الجمعية في مواجهة ظلم لا يُحتمل»⁴⁷.

لقد سمح مفهوم الهوية الإسلامية الذي أضحى أداة عصيان وعلامة رفض لحركات الإسلام السياسي بتحويل الصراعات السياسية إلى ضرب من الحرب الدينية المقدسة، وهو ما يقلب الأنظمة الحاكمة والنخب

43. Ayoob, p 3.

44. أبو قتادة الفلسطيني، نفسه.

45. Denoeux, p 56.

46. أبو محمد المقدسي، ملة إبراهيم ودعوة الأنبياء المرسلين، ص 55-50. www.ilmway.com.

47. Castells, p 8.

السياسية والفكرية وما تتبناه من أيديولوجيات كالحداثة أو العلمانية أو الديمقراطية أو الاشتراكية أو الرأسمالية خصوصاً للإسلام تستوجب مقارعتهم لأنهم جاهليّات معاصرة ووثنيّات جديدة وطواغيت حديثة ينطبق عليها البراء والمفاصلة ثمّ الجهاد. وبهذا فالهوية الإسلامية في تنظيرات الإسلام السياسي هي الفضاء الجامع لكلّ المسلمين، لأنّ «التجمّع على أساس العقيدة سرّ من أسرار قوّة هذا الدين وقوّة المجتمع الإسلاميّ الذي يقوم على هذا الأساس» في مواجهة «أصنام الجنسيّات والقوميّات والأوطان»⁴⁸. فالهوية الإسلامية على هذه الصورة مفهوم طارئ وقع ابتداعه في سياقات معاصرة لينهض برهانات شتى تحشد الجمهور السياسيّ وتوفّر تبريرات مغرية وفاعلة للتمرد والمواجهة وتوهم بالتجذّر في الماضي الأصيل ما دامت تُجهّز بالمعاني والنصوص الدينيّة، وكأنّه مفهوم مبنيّ على المغالطة والتمويه والإغراء في الآن نفسه. لذا فخطابات الإسلام السياسيّ اختلقت مفهوم الهوية الإسلامية استجابة لضغوطات السياقات المجتمعيّة المختلفة والإكراهات السياسيّة المتباينة كمسلمي الهند ودولة القوميّة الهندوسيّة أو مسلمي الشتات في الغرب والمجتمعات العلمانيّة التي عجزت عن احتواء الأقليّات ومسلمي نيجيريا أو دولة الأغلبية المسيحيّة أو مسلمي بورما ودولة العسكر البوذيّة، فهي «هويّة جديدة لم تكن قد تشكّلت بالعودة إلى التقليد بل بالعمل على موادّ تقليديّة في تشكيل عالم إلهيّ مشترك حيث يمكن للجماهير والمتّقين المحرومين إعادة بناء المعنى في بديل كليّ من النظام العالميّ الإقصائيّ»⁴⁹.

تتأتّى النجاعة الإيديولوجيّة لشبكة المفاهيم التي تتوسّل بها حركات الإسلام السياسيّ في خطاباتها وأنشطتها التنظيميّة من عاملين متضافرين: الأوّل يتّصل بالمرجعيّة الدينيّة بما لها من عمق تاريخيّ وسحر رمزيّ في نفوس الجموع المؤمنة، والثاني على علاقة بالصورة التمثيليّة التي ترسمها هذه الحركات لنفسها في المخيال الاجتماعيّ الإسلاميّ بوصفها مالكة للحقيقة الإلهيّة والمقدّسة. فالإسلام السياسيّ يصطنع مفاهيم حديثة بخلفيّات راهنة، لكنّه يجعلها تنزّيّاً بلبوس أصوليّ تراثيّ، وكأنّه ضرب من التعمية المقصودة، فالإسلامويّون ناشطون اجتماعيّون وسياسيّون لهم نيّة بناء نمط جديد من المجتمع. هم تطلّعيّون يطمحون «إلى إعادة تشكيل حياة النّاس اليوميّة وفقاً لرؤية سياسيّة وثقافيّة محدّدة بشكل أو بآخر تعود إلى الماضي الأسطوريّ المفتعل بصورة كبيرة جداً»⁵⁰. إلى ذلك فالإسلام السياسيّ يقدّم نفسه إلى الجمهور المسلم في صورة نموذجيّة من التقوى والالتزام والقدرة على تمثيل المعرفة الدينيّة وعلى استكناه النصوص وتفهم الحكمة الإلهيّة في الكون، فهذا التماهي بين خطاب الإسلام السياسيّ من جهة والمقدّس من جهة أخرى يمنح الإسلامويّين شرعيّة تملّك الحقيقة ما داموا «يزعمون أنّهم عثروا على الحقيقة المطلقة أو اكتشفوها، وهو

48. سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1972، ص 1891.

49. Castells, *Ibid*, p 22.

50. Denoux, p 62.

تفسير خالص وغير محرّف للإسلام. وفهمهم للإسلام هو النسخة الوحيدة والأصليّة ويرفضون وجهات النظر البديلة على أنّها غير صحيحة وغير شرعيّة»⁵¹.

2 - في أدلجة مفهوم التوحيد

رغم أنّ مفهوم التوحيد يكاد يكون سمة مشتركة بين كثير من الأديان، وإن اتّخذ أشكالاً وتصورات مختلفة⁵²، فإنّه ينفرد بحظوة خاصّة في الأدبيّات الإسلاميّة منذ نشأة المساجلات الكلاميّة بين الفرق الإسلاميّة عن الكبيرة والإيمان والكفر والصفات الإلهيّة. هذه الحظوة العقديّة سبقها تأكيد على محوريّة التوحيد في النصّين القرآنيّ والحديثيّ، وإن تباين سياق الخطاب من طور مكّيّ ينصّص على الوحدانيّة ومقارعة الوثنيّة القرشيّة بكلّ وجوها، إلى طور مدنيّ خاطب أتباع الديانات الأخرى وساجلهم ولم ينفّ وجوه الائتلاف في وحدة الاعتقاد بتوحيد الذات الإلهيّة والاشتراك في الأصل الإبراهيميّ⁵³. لكنّ التوحيد الذي لا يتعدّى في معناه البسيط الإقرار بالربوبيّة والوحدانيّة ونفي النديّة للذات الإلهيّة⁵⁴ قد تحوّل إلى موضوع صراع سياسيّ وعقديّ انخرطت فيه فرق كلاميّة واتّجاهات دينيّة مختلفة كالمعتزلة والحنابلة والأشاعرة والصوفيّة والإماميّة الاثني عشرية⁵⁵. وقد كان للوهابيّة إسهام كبير في إعادة إحياء مفهوم التوحيد وفق منظور أصوليّ وقراءة متشدّدة للنصوص والأدبيّات القديمة، وخاصّة ابن تيميّة وإسهاماته في مراجعة الواقع الدينيّ اعتقاداً وممارسة. فالوهابيّة قد «شدّت على ضرورة العودة إلى التوحيد الذي قدّمه الإسلام في ذلك المجتمع الصحراويّ»⁵⁶ في ترأسل مع «العودة إلى المعتقدات الأصليّة والممارسات الأصليّة للأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين»⁵⁷. وبهذا أعيد خلق مفهوم التوحيد ضمن منوال تأويليّ يرفض التنوّع ويدّعي تملّك الحقيقة ويفعل آليّة التكفير باستدعاء حزم من المفاهيم، كالحكم بما أنزل الله والولاء والبراء والبدعة والشرك، فتحوّل التوحيد من كونه عقيدة إيمانيّة وطقسيّة إلى أن يصبح نظاماً اجتماعياً وسياسياً وفكرياً، وصار «الإسلام إيديولوجيا سياسيّة بدلاً من كونه ديناً أو عقيدة»⁵⁸.

51. Akbarzadeh, p 3.

52. Campo, Juan, *Encyclopedia of Islam*, Facts on File, New York, 2009, p 664.

53. *Ibid*.

54. عليّ الجرجانيّ، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت)، ص 62.

55. Campo, p 665.

56. Denoux, *Ibid*, p 59.

57- بيرنارد هيكل، عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين، السلفيّة العالميّة: الحركات السلفيّة المعاصرة في عالم متغيّر، الشبكة العربيّة للأبحاث، بيروت، ط 1، 2014، ص 62.

58. Ayoob, p 2.

وقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون ظهور نزعات إحيائية وتجديدية تقصّدت استحداث تأويلية جديدة تتخطى القراءة النصّية التقليدية وتطرح بدائل مناوئة عن جوهر الإسلام وعمقه القيمي وأفق الإنسان مع سيد أحمد خان ومحمد إقبال ومحمد عبده، لم تتقبلها البيئات الإسلامية بسبب الوضعية الاستعمارية التي خلقت بؤساً مجتمعياً وعداوة فكرية حضارية⁵⁹. ويمثّل المودوديّ الأساس الأوّل لإنعاش مفهوم التوحيد وتحويله إلى آلة إيديولوجية جبّارة عمّقت تداوله السياسيّ وشحنته بحمولة تكفيرية بالتأكيد على الحاكمية أساساً شاملاً في العقيدة والفكر والسياسة والمجتمع، معتبراً أنّ «الألوهية تشتمل على معاني الحكم والملك أيضاً»⁶⁰. ثم كانت تنظيرات حسن البنا وسيد قطب عن الطليعة المؤمنة والجيل القرآنيّ الجديد وخوض الصراع السياسيّ ضدّ الجاهليّات المعاصرة الوطنية والعالمية ما دامت تأبى الإذعان لحاكمية الله، فالبنّا آمن بأنّ الإسلام «جهاد ودعوة أو جيش وفكرة»⁶¹ يقتضي إعلان «الحرب على كلّ زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل على نصرته الإسلام»⁶². أمّا قطب، فقد نظّر لمنهج انقلابي يواجه الجاهلية المحليّة والعالمية متخذاً مفهوم التوحيد إطاراً لشرعنة الصراع السياسيّ، وهو ما ستستفيد منه حركات الإسلام السياسيّ العنيفة في العقود اللاحقة التي كان نشاطها «جوّعي إلى فكرة الراديكالية» بفضل «مفاهيمه في الحاكمية والجاهلية التي استخدمتها ذخائر في كفاحها الإيديولوجي والسياسي ضدّ الحكّام المسلمين»⁶³. لكنّ التأصيلات الجهادية المتأخّرة لمفهوم التوحيد من طرف مجموعة من المنظرين الاستراتيجيّين كعزّام وبن لادن والظواهريّ والمقدسيّ وأبي قتادة الفلسطينيّ وأبي مصعب السوريّ قد أثقلت به المضامين الإيديولوجية، وجعلته نهباً تأويلياً ضخّم منسوب العنف وعزّز ثقافة الإغناء البيولوجي والحضاريّ ببروز حشد اصطلاحيّ فعّال كالتكفير والجماعة والهجرة والولاء والجهاد⁶⁴.

2 - 1 - الحاكمية أو إعادة أسلمة المجتمع والدولة

اقترن مفهوم الحاكمية بالداعية المودوديّ الذي نحتّه وأصلّه وجّهه بشحنة إيديولوجية فعّالة جعلته يرتحل بنجاعة في أدبيّات الإسلام السياسيّ، فالمصطلح يعود إلى فكرة الحكم بما أنزل الله، وهي عبارة قرآنية وقع تداولها في إطار فلسفة التوحيد والتأكيد على وحدانية الذات الإلهية والاحتكام إلى التشريعات الإسلامية. وقد أسهمت البيئة الهندية في تشكيل المودوديّ لهذا المفهوم في ارتباط بالقومية الهندوسية المهيمنة والديمقراطية الأغلبية التي لا تنصف الأقليّات، وضعف المسلمين وتشظيهم العرقيّ واللّغويّ

59. Bowering, p 33.

60- المودوديّ، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمّد سيق، دار القلم، الكويت، ط 5، 1971، ص 32.

61- حسن البنا، الرسائل، دار الدعوة، القاهرة، 1990، ص 254.

62- نفسه، ص 68.

63. Gerges, p 8.

64- أعراب، ص- ص 61-62.

الاستيلاء على الدولة أو أسلمة المجتمع إلى إحداث تحول جذري في العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية داخل المجتمع الحديث»⁶⁸.

أسس المودودي مفهوم الحاكمية على قاعدة التوحيد بأن اعتبرها شرطاً في الإيمان الفردي ونفاوته، فالحاكمية هي الوجه الآخر للتوحيد وبها يكون تسليم البشر وانقيادهم إلى حقيقة الاعتقاد الصائب ما دام «أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة سواء أكان يعتقدونها الناس من حيث إن حكمها على هذا العالم حكم مهيم على قوانين الطبيعة، أو من حيث إن الإنسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وأمرها في حد ذاته واجب الطاعة والإذعان»⁶⁹. فالمودودي أعاد بناء مفهوم التوحيد جامعاً بين العقدي والاجتماعي بتوسيع مجاله واستتبعاته في السلوك والتشريع والانتظام المجتمعي جاعلاً الحاكمية علامة على صواب الاعتقاد به بما يجعل التوحيد معياراً اجتماعياً وسياسياً يقتضي تحكيم الشريعة في الشأنين الفردي والجمعي. وهذا مدخل إيديولوجي ذكي توخاه الإسلام السياسي بأن حول الإيمان بالألوهية والإقرار بالتوحيد إلى حقيقة عينية تتخلل كل مسام الجسد الاجتماعي للمسلمين، فيوحدتهم ويوجههم تحقيقاً لجوهر الرسالة وحقيقة الدين، فهم «يعتقدون أن للإسلام بوصفه كتلة إيمانية شيئاً مهماً ليقوله عن الكيفية التي يجب أن يكون عليها تنظيم السياسة والمجتمع في العالم المسلم المعاصر وتنفيذها ببعض الطرق»⁷⁰. فالحاكمية قد صارت شرطاً للإسلام ومدخلاً وجوبياً لاستحقاق الانتماء والمواطنة الإسلامية، ويستدعي إعادة تأويل المجتمع والدولة وفق هذا الاعتبار ورسم الحدود الرمزية والعملية بين عبدة الله وعبدة الطواغيت أو «حزب الله» و«حزب الشيطان» من أجل «إحداث إنقلاب إسلامي عام»⁷¹. ولذا فالمفاهيم، وإن كانت ذات منابع دينية، فهي قد ارتحلت إلى مسرح المجتمع عندما حولها الإسلام السياسي «إلى مفاهيم شحنها بمدلولات كان هدفها الحقيقي أن تُستخدم في إطار الصراع السياسي الخاص»⁷².

لكن مفهوم الحاكمية كان يحتاج إلى إبدال جوهري واديكالي، يصله عضوياً ونظرياً بمفهوم الجاهلية الذي كان قد برز في إطار السلفية الوهابية ونزعها الإحيائية للأصول والعصر الذهبي، فالحاكمية عند سيد قطب منهاج في الوجود والعمران يقتضيه التوحيد ويستوجبه المشروع الإلهي في الاستخلاف ليكون الطاقة الروحية والعملية لتغيير العالم ودك أسس الكفر والطغيان، لأن «إعلان ربوبية الله وحده في العالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها والتمرد الكامل

68. Denoex, p 62.

69. المودودي، المصطلحات، ص 23.

70. Ayoob, p 2.

71. المودودي، الجهاد في سبيل الله، ص-ص 11-13، www.almaqdese.com

72. شحرور، ص 52.

على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيها للبشر بصورة من الصور»⁷³. لقد أفلح قطب في تحويل مفهوم التوحيد من خلال فكرة الحاكمية إلى قوة نظرية وعملية، وحافز روحي واجتماعي للانخراط في مشروع ثوري انقلابي يستهدف السائد المجتمعي الراهن بالمفاصلة ثم بالمواجهة اقتداء بالتجربة النبوية في سياقها الحجازي في القرن السابع ميلادياً، وكأنما الأمر استعارة سياسية خطيرة لما تحمله من طاقة روحية مقدسة يمكن تفعيلها في المجالات الوطنية والإقليمية والعالمية من أجل «تجمع تنظيمي حركي تحت قيادة جديدة غير قيادات الجاهلية، وميلاد مجتمع مسلم مستقل متميز لا يعترف لأحد من البشر بالحاكمية، لأن الحاكمية لله وحده»⁷⁴. وقد تعززت الحاكمية بفكرة رديفة هي الجاهلية، هذا الاصطلاح القرآني الموصول بحديثات وملابس رافقت سياقاته الخطابية فضلاً عن تنوع الاشتقاقات التي تزيده التباساً، لأنه «منعوت مجرد يعبر عن معنى الفعل دون إشارة إلى موضوع أو ذات أو زمن الفعل»، فضلاً عن كونه «يستخدم أيضاً بلا تغيير في شكله عند الإشارة إلى المفرد أو الجمع»⁷⁵.

ويسمح مفهوم الجاهلية لخطابات الإسلام السياسي بتعيين منظومة كاملة من الممارسات والأفكار والمفاهيم والنظم الاجتماعية التي لا تتوافق والمأنوال الإيديولوجي الذي تتبناه، وهو ما يبسر تفعيل الديني أداة في استهداف الأنظمة والجماعات والأفراد من الفاعلين في الحقل السياسي بوصفهم أعوان هذه الجاهلية وأدواتها. فقد تضمنت رسالة الإيمان لصالح سرية زعيم تنظيم الفتن العسكرية جرماً لهم يشمل «الأحزاب والجمعيات والمبادئ العقدية» و«الدولة والأحزاب الكافرة» و«القوانين» و«المعارضين لأحكام الإسلام» والذين يعلنون «الاعتزاز بتراث الكفر» و«حصر الدين بالعبادة» و«طقوس الشرك الجديدة» كتحية العلم والنشيد الرسمي⁷⁶، وهو ما يظهر مرونة مفهوم الجاهلية في استيعاب كل الفاعلين السياسيين وما يرتبط بهم من أفكار أو مناويل اجتماعية وسياسية مهما تغيرت السياقات المحلية ومهما تكن خصوصية الصراع السياسي. وكثيراً ما تتحول الجاهلية إلى رديف للكفر ونظير يمكنها أن تستوعب المجتمع برمته مثلما تستوعب العالم الإنساني، لأن الانخراط في أي نمط اجتماعي لا يستند إلى الحاكمية خرق للإيمان وإعلان صريح بالكفر أو الردة. ولكن أدبيات الإسلام السياسي كثيراً ما تميز بين الجاهلية الوطنية والجاهلية العالمية في ارتباط بمفهوم العدو القريب والعدو البعيد بوصفه أساساً نظرياً لأيدولوجيا الجهاد يقع تبريره حسب طبيعة الخصم والمجال والطور. فعبد السلام فرج لا يعتبر إسرائيل عدواً استراتيجياً، وبدلاً من ذلك يوجه الفعل الجهادي لمقارعة الجاهلية الوطنية «علينا أن نركز قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولاً في

73. قطب، معالم في الطريق، ص 59.

74. نفسه، ص 77.

75. Khatab, p 14.

76. رفعت أحمد، ص 46.

بلدنا وجعل كلمة الله هي العليا»، لأن «ميدان الجهاد الأول هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل ومن هنا تكون الانطلاقة»⁷⁷.

لقد نجح خطاب الإسلام السياسي في طور التأسيس في تشكيل نظرية إيديولوجية كاملة مبنية على تنظيرات التوحيد الجديدة تفي باحتياجات الصراع السياسي الاجتماعي وتوفر حشوداً من الاصطلاحات والتبريرات تكفل نجاحاته وقدرته على استيعاب حيثيات الراهن، فقد «تحول مفهوم الحاكمية الإلهية على يد سيد قطب إلى إيديولوجيا قاتلة تقوم بنحت مصطلحات قديمة بدلالات حديثة معيدة ترتيبها وتصنيفها على نسق عقائدي جديد وفق منظومة من المفاهيم مترابطة في تسلسل محكم وقادرة بحد ذاتها على إنتاج وتوليد مفاهيم جديدة مستقاة من مصطلحات قديمة»⁷⁸. فمفاهيم كالحاكمية والجاهلية سيقع تحويلها إلى اصطلاحات سياسية مغايرة لا تنقطع عن المضامين الجوهرية، كما هو الحال مع عبد السلام ياسين مؤسس تنظيم العدل والإحسان الذي ابتدع مصطلح الفتنة بدلاً من الجاهلية، إذ يعتبر مجتمع الفتنة «هو المجتمع الغارق في أحوال الفتنة أي الفوضى والتخلف والأزمة والإلحاد»، يستدعي «القومة» وهي نظير مصطلح الانقلاب الإسلامي الشامل عند المودودي وقطب، وغايتها «مقاومة الباطل وإحقاق الحق» بواسطة «تقويض مجتمع الفتنة» يقوم بها «القائمون» أي «المنابذون للحكم الجائر»⁷⁹، وهم يرادفون مفهوم أولياء حزب الله عند المودودي والجيل القرآني الجديد عند قطب. لذا فالإبدالات الاصطلاحية قد توهم بنقلة مفهومية وحركية، بيد أن هذا من مغالطات الخطاب وتلبيسات المفهوم بما أنها ظلت وفيّة لروح الآباء المؤسسين لنظرية التوحيد الجديدة بوصفها النواة الفكرية لإيديولوجيا الإسلام السياسي.

لكن الأخطر في تسييس التوحيد وتفعيله في المجال الاجتماعي والسياسي لا يكمن في قدرته على استحداث مفاهيم نظرية أو ثوانٍ فحسب، بل في تحوله إلى أداة عملية لتبرير العنف والقتل والعبث بانتظام المجتمع وفضاء العيش المشترك على هوائيه. فالجاهليات المعاصرة التي تأبى الحاكمية إنما ترفض الإقرار بالتوحيد والتزامه نمطاً في الحياة، وهذا يتحول إلى مدخل للتمييز بين «الطائفة المنصورة» أو «عصبة الحق» أو «الطليعة المؤمنة» أو «الجماعة المسلمة» من جهة و«تيار الردة» و«طائفة الكفر» و«أتباع الطاغوت» و«طائفة المبدلين للشريعة»⁸⁰. وبذلك يكون التوحيد بما تولدت عنه من مفاهيم مبرراً سياسياً لتعميم العنف المسلح واستشرار ثقافة التكفير وتقويض السلم المجتمعي، كما هو الحال في أدبيات الجماعات الجهادية التي تستدعي القرائن النصية وتراكمها في تسويق التقتيل بكل الوجوه والتنكيل بالسبي وانتهاب

77- نفسه، ص 136.

78- شحرور، ص 63.

79- أعراب، ص- ص 84-86.

80- أبو قتادة الفلسطيني، معالم.

الممتلكات بوصفه حدّاً شرعياً مقررّاً ينطبق على «الطائفة الممتنعة» أو «الطائفة المرتدة»⁸¹. وقد نشأت تبعاً لذلك تأويلية جهادية للتفجيرات الانتحارية وقتل المدنيين وعمليات الاختطاف تستند إلى تبريرات دينية واقتصادية وتاريخية وسياسية مستقاة من مصادر مختلفة وأطوار متباينة، بما يجعل مفهوم التوحيد الراهن «منتوج العصر الحديث إلى حدّ كبير تطوّر في خلفيات سوسيواقتصادية متنوّعة من خلال عمليات التنشئة المختلفة بالتوليف بين التاريخي والمعاصر والعلماني والديني والتأثيرات والتجارب العالمية والمحلية»⁸².

منذ أن اكتملت نظرية الحاكمية، وانحرف مفهوم التوحيد عن حقيقته الاعتقادية ببزوغ فكرة الجاهلية المعاصرة مع المودودي ثمّ قطب، انتهجت حركات الإسلام السياسي مساراً جهادياً وعسكرياً تأرجح بين التمرد الوطني على غرار ما وقع في مصر في السبعينات والثمانينات أو في الجزائر في التسعينات وبين المقاومة العالمية عبر الوطنية منذ التجربة الأفغانية، وحتى ظهور تنظيم داعش، ممّا أدّى إلى تطويرات نظرية عميقة انفصلت بها إيديولوجيا الإسلام السياسي الجهادي عن أصولها التقليدية المرجعية وخاصة في أفغانستان والشيشان والبوسنة والعراق وسورية، و«لم تعد القواعد القديمة تُطبّق أو تهّم المجاهدين الجدد الذين اعتبروا أنفسهم طليعة الأمة وليسوا مجرد مواطنين من دول منفصلة»⁸³. لذا فالنزوع المفرط إلى تعميم ثقافة التكفير واستهداف الآخر وإعادة رسم حدود العالم وتصنيف البشر، ما هي إلا ثمار للتلاعب الإيديولوجي بنظرية التوحيد وتوريثها في المجال العام باستدرار مفاهيم هجينة كالحاكمية والجاهلية التي تراكت تنظيراتها بسبب تعهدها بالتحويل والإغناء وإعادة التأويل، فانبثقت تأويلات سياسية مجحفة بحق النصّ والتاريخ معاً أشبه بالاحتكار التأويلي، فأهل «التكفير المعاصرون لا ينطلقون في مواقفهم وفتاواهم من فراغ، بل يجدون في ذلك التاريخ وفي تراكم أفكار التكفير فيه ما يزوّد فاعليتهم الدعوية ضدّ خصومهم الفعليين والمفترضين - بالطاقة اللازمة للاشتغال ولاستئناف الدارج من الأفعال، بل هم يجدون فيه وفيها ما يشرعن مواقفهم تلك ويضفي عليها حاجتها من القداسة»⁸⁴.

2 - 2 - الولاء والبراء أو الصدام مع الآخر

مفهوم التوحيد، وما اشتقّ منه من مفاهيم كالحاكمية والجاهلية، مكنّ خطابات الإسلام السياسي من التزوّد بعدّة إيديولوجية مكيّنة لها رصيد هائل من الشرعية النصّية والتبرير التاريخي لتقويض النوال المجتمعيّ التشاركيّ القائم والطعن في أهليّته، وهو ما يتيح للإسلامويين التبشير ببديل مجتمعيّ إسلاميّ يشاكل العصر الذهبيّ، وكأنّه ضرب من متخيّل سياسيّ طوباويّ يسعى إلى أمة متخيّلة لا وجود لها إلا في

81- أبو بكر ناجي، الحرب المجلية أو السلم المخزية. www.archive.org

82. Vertigans, p 53.

83. Gerges, p 63.

84- بلقريز، ص 88.

وجدان المسلمين، «لأنه على الرغم من أن المجتمعات الإسلامية موجودة في العالم الحقيقي فلا يوجد أي شيء يُسمى مجتمعاً إسلامياً. والأهم من ذلك بالنسبة إلى المسلمين أن الأمة قابلة للتحقق ويمكن الاتصال بها فعلياً»⁸⁵. لكن مفهوماً آخر أساسياً على صلة بالتوحيد قد استأثر باهتمام الإسلام السياسي في كل تشكلاته السلفية والحركية والجهادية، وهو **الولاء والبراء**، الذي لقي حظوة اعتبارية في تنظيرات السلفية الوهابية التي جعلته من موجبات التوحيد ودعائم الإيمان الذي تتحدّد به الأهلية الدينية وتنجرّ عن الإخلال به استتباعات اجتماعية عميقة، كالردة والشرك الأصغر والشرك الأكبر والتوارث والتناكح والمساكنة وغيرها من وجوه الهيئة العمرانية⁸⁶. وهو إلى ذلك لبنة من صرح مفهومي أكبر يستوعب الطاغوت والجاهلية والبدعة وأهل الأهواء ونواقض الإسلام⁸⁷. ولكن كيف اصطنع الإسلام السياسي مفهوم الولاء والبراء؟ وأية مفاعيل تركها على رواج ثقافة التكفير واستعداء الآخر؟

يرتبط مفهوم الولاء والبراء بنظرية التوحيد ارتباطاً عضوياً لصيقاً، ويكاد يكون الوجه الآخر لها، لأن «كلمة التوحيد ولأى لشرع الله وبراء من حكم الجاهلية»⁸⁸، فالتوحيد الذي يقتضي الطاعة والتسليم والانتماء إلى جماعة المؤمنين الموحّدين، يقتضي المفاصلة والمباينة مع المخالفين في الإيمان. وكأنّ التوحيد جوهر الكينونة الاجتماعية للمسلم ويتخطى مقام الاعتقاد الفردي والباطني إلى مقام الرابطة المجتمعية. وهذا مكن التسييس الذي يسقطه الإسلام السياسي على المفهوم مفعلاً إياه في مواجهة المخالف السياسي والفكري والثقافي وتشريع العنف الرمزي والمادي الذي يستدعيه المفهوم. فالولاء ضرب من المباينة السياسية على خلاف البراء بوصفه قطيعة ومواجهة مع الآخر المخالف. وقد تعدّدت معاني الولاء والبراء في النصّ القرآني لتعدّد سياقات الخطاب والحيثيات الحافّة بمجتمع الوحي، فالولاء هو المشاركة والاتّباع والمناصرة والحكم، أمّا البراء، فهو الخلق على غير مثال والخلو من العيوب والترك والإنكار⁸⁹. لكنّ المؤسسة الدينية مارست ضرباً من الانتقائية يخدم استراتيجياتها المجتمعية، فجنحت بالولاء والبراء إلى تأويل مغلق وصارم يعمّق الصدام مع الآخر بالقدر الذي ينمّط جماعة المؤمنين ويرسم حدودها بدقة. إلى ذلك فمفهوم الولاء والبراء ذو جذور تعود إلى ما قبل الإسلام في إطار ثقافة البداوة والقبيلة ويرتبط بمفاهيم مماثلة كالحلف والموالة في مقابل الخلع والتبرؤ⁹⁰، ولم تتحوّل دلالاته إلّا في المضمون الرمزي من معنى القبيلة والرابطة الدموية إلى معنى الأمة والرابطة العقدية، وكأنّما لغة القرآن إعادة صوغ لمفاهيم ثقافية ولكن بأفق إيديولوجي جديد هو الأمة إطاراً للانتماء.

85. Vertigans, p 64.

86- محمد بن سعيد القحطاني، **الولاء والبراء في الإسلام**، دار طيبة، الرياض، ط 6، 1413، ص ص 308-315.

87- سعيد بن علي القحطاني، **الطاغوت**، مكتبة الملك فهد، الرياض، ط 1، 2013، ص ص 7-21.

88- محمد بن سعيد القحطاني، **نفسه**، ص 23.

89- شحرور، ص 397.

90- جارييس ريميكوز، **تحول مفهوم راديكالي: الولاء والبراء في أيديولوجيا أبي محمد المقدسي، السلفية العالمية**، ص ص 122-123.

ويبدو أن لمفهوم الولاء والبراء جذوراً تعود إلى المماحكات السياسية التي طرأت في الإسلام المبكر مع الخوارج الذين فعلوا المصطلح وأكسبوه حمولة سياسية جعلته ينطبق «على الأشياء والأفعال والمعتقدات إلى المدى الذي صار معه كل مظهر إما مستحقاً لولاء الخوارج أو تبرؤهم»⁹¹. وتعزز المفهوم أكثر بتعمق الشرح الاجتماعي والسياسي الذي أصاب الجماعة المسلمة الناشئة في إطار حرب السلطة والشرعية، وصار واحداً من المقولات الشيعية الدارجة في موقفهم من الخلفاء وأسسوا عليه مفهوم الإمامة بأن جعلوها ركناً في الإيمان، فكان أن تشكل «المفهوم المؤدلج للولاء الديني بتحويله إلى ولاء سياسي سلطوي ظاهر عند السنة، ولكنه ظاهر بشكل أوضح عند الشيعة وبصورة لا تقبل النقد عندهم»⁹². ومن المفارقات التي تكشف تقلبات هذا المفهوم وإبدالاته اللاحقة مقارنة بالبدايات الكلامية التي خاضت فيه موقف ابن حنبل الذي اعتبره ضرباً من البدعة لا صلة له بأساسيات الإسلام، فقد قال: «الولاية بدعة والبراء بدعة، وهم يقولون نتبرأ من فلان، وهذا القول بدعة فاحذروه»⁹³. ولكن القول بالابتداع والإحداث في المفهوم قد انقلب إلى إحياء له وإعادة إخراج جديدة في سياق نقده للنمط المجتمعي وما طرأ عليه من تغيرات استدعت تفعيله للحفاظ على نقاء المسلمين واكتفائهم بهوية مميّزة للآخرين، فابن تيمية أعاد ترتيب المفهوم واستدعى سجلاً مشاكلاً له كالموالات والمودة في مقابل التبرؤ والمفاصلة، وكأنه «بتحويل المفهوم إلى أداة تحافظ على المسلمين بعيداً عن الممارسات غير الإسلامية يطبق هذا المفهوم ضد البدع الدينية بدلاً من رؤية المفهوم نفسه بوصفه بدعة»⁹⁴. وهذا مهد للسلفية الوهابية مع محمد بن عبد الوهاب وسليمان بن عبد الله آل الشيخ وحمد بن عتيق أن تطور المفهوم وتوصله على نحو دقيق جعله أداة إيديولوجية ناجعة في التكفير بأن اتخذ صورة راديكالية تستوجب الهجر والمقاطعة والمحاربة⁹⁵.

نظرية التوحيد كل متكامل يشتغل بمفاهيمه واصطلاحاته على أنه عدة سياسية تضمن بلوغ الرهانات التي تتبناها حركات الإسلام السياسي، فالولاء لا يكون إلا لحاكمية الألوهية عقيدة وتشريعاً وسلوكاً ونمطاً في المعاش، والبراء قطيعة مع الجاهلية واستعداد لما يسميه الإسلام السياسي الطواغيت. فالمفاهيم التي توحى بالأصالة والتجذر في الماضي تقع استعارتها في تداول سياسي جديد محمل بأعباء السلطة، لأن «هؤلاء الفاعلين السياسيين يمكن أن يروا فوائد في استخدام الأدبيات الإسلامية لتحدي النظام السياسي أو شرعته»⁹⁶. لذا تكون أدلجة التوحيد واحدة من أخطار استراتيجيات الإسلام السياسي تنظيرياً وتنظيمياً، لأنها تسمح باتخاذ موقع مخصوص وموقف من بقية الفاعلين الاجتماعيين في الحقل السياسي المحلي

91. نفسه، ص 124.

92. شحرور، ص 402.

93. جريس ريميكروز، نفسه، ص 126.

94. نفسه، ص 128.

95. عبد الرحمن النجدي، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، دار اليمامة، الرياض، ط 6، 1996، ج 3، ص 305.

96. Volpi, p 3.

والعالمي، فالولاء مشروط باستحقاقات على صلة بالاحتكام إلى مقتضيات الشريعة بوصفها تجسيدا للربوبية في المجتمع وتعبيراً عن سلطته المطلقة ما دام «مالك الأمر والنهي وصاحب السلطة العليا ومصدر الإرشاد والهداية ومرجع القانون والتشريع وحاكم الدولة والمملكة وقطب الاجتماع والمدنية»⁹⁷. أما البراء، فهو رفض لكل مخالف في الاعتقاد والفكر والانتظام الاجتماعي، أي «أمة غير المسلمين من عبدة الطواغيت والأصنام في شتى الصور والأشكال على مرّ القرون»⁹⁸. إن عقيدة الولاء والبراء بهذا التأويل السياسي تقتضي تقسيم العالم إلى مجالين: دار إسلام وإيمان ودار حرب وكفر، ثم تقسيم البشر والمجتمع إلى طائفتين: داخل الجماعة وخارجها، بما يخلق عوالم متصادمة ويخرق اللحمة المجتمعية، وينسف أسس الاجتماع البشري، ويفسح المجال لفلسفة الإقصاء والعنف، بالتأكيد على مفهوم الجهاد الهجومي بدلاً عن الجهاد الدفاعي، فالجهاد الهجومي «مُصمَّم أساساً لمواجهة هؤلاء الحكام غير الشرعيين والاستبداديين ومؤيديهم الذين يحولون دون تحقيق وحدة العالم والمساواة»⁹⁹.

إذا كان الولاء في النصّ القرآني موصولاً في كثير من السياقات بمعنى التسليم بالذات الإلهية والاعتقاد فيها والدخول في عهدها، فإنّه في خطاب الإسلام السياسي يأخذ معنى التحزّب لجماعة والانخراط في فعل اجتماعي معيّن ومناصرة فئة مخصوصة تتبنّى منظوراً أيديولوجياً رافضاً للسائد السياسي، ويبشّر ببديل مجتمعي، فالولاء عند المودوديّ يكون «لحزب الله بلسان الوحي»، وهو «حزب عالميّ مستند إلى فكرة انقلابية شاملة لا تفرّق بين أمة دون أمة ولا تخصّ قطراً دون قطر»¹⁰⁰. والولاء عند سيّد قطب يكون لأنصار الحاكمية وهم «طلّاع البعث الإسلاميّ التي تواجه الجاهلية الشاملة في الأرض كلّها والتي تعاني الغربة في هذه الجاهلية والوحشة كما تعاني الأذى والمطاردة والتعذيب والتكيل»¹⁰¹، وهو في تصوّر عبد السلام فرج يخصّ «القلّة المؤمنة والذين سيقومون على أمر الله وسنة رسول الله (ص)»¹⁰². أمّا الولاء عند المقدسيّ، فإنّه يرتبط بموالاتة «دين الله وأوليائه ونصرتهم ومؤازرتهم والنصح لهم وإبداء ذلك وإظهاره حتّى تتألف القلوب وتترأص الصفوف»¹⁰³، وهو عند أبي قتادة الفلسطينيّ اصطفاً وراء الطائفة المنصورة و«هي طائفة علم وجهاد» و«قائمة على الحق» و«ترفض الدخيل»¹⁰⁴. فصور الولاء التي ينظر لها الإسلام السياسي وإن تزيّت بلبوس ديني، فهي لا تعدو أن تكون ضرباً من التصنيف السياسي الموصول بشبكة

97- المودوديّ، المصطلحات، ص ص 88-87.

98- سيّد قطب، في ظلال القرآن، ص 1892.

99. Cook, David, *Understanding Jihad*, UCP, England, 2005, p 100.

100- المودوديّ، الجهاد، ص 15.

101- قطب، في ظلال القرآن، ص 1892.

102- رفعت أحمد، ص 134.

103- المقدسيّ، ص 17.

104- الفلسطينيّ، الطائفة.

الفاعلين الاجتماعيين وصراعاتهم على المغنم المادية والرمزية، وإن تنوّعت السياقات المجتمعية، وهي إلى ذلك آلية استراتيجية في انتظام الجماعة ورسم معالمها في مجال اجتماعي قائم على حدود مائزّة، فالولاء «إيديولوجيا تتحقّق بها هويّة تلك الجماعة وينتظم بها وعيها لتلك الهوية»¹⁰⁵.

لكنّ الأخطر في الولاء أن يتحوّل من عمقه الإيماني إلى عقيدة لاستباحة المخالف سياسياً في الفكر والممارسة واستنشاء عداوة عملية ومعنوية تجعله ضرباً من الولاء الاستثنائي الذي يفرض المطابقة مع جملة من المعايير المصطنعة لاستحقاق المواطنة الدينية القويمة، لأنّ تأكيد المطابقة الجمعية وصيانتها أو مقاومتها كلّها سياسية قطعاً. فالولاء في منظور الإسلام السياسي منوال في الاجتماع العمراني والتزام بإيديولوجيا طائفية وفئوية على صلة بالإيمان عميقة، تقتضي المخالفة البنيوية مع الآخر بوضع حدود مائزّة تصون الانتظام الداخلي وتقيم علامات جوهرية للاختلاف والتطابق معاً، فمفهوم الولاء والبراء آلية إدماج وتجميع وتطابق بالقدر الذي هو أداة تمايز واختلاف وصراع. وكلّ أمة أو تجمع أو طائفة ترسم حدوداً عملية ورمزية تصون وحدتها وتحقّق هويتها ما دامت «الأمة أو الطائفة تعني بشكل متزامن التماثل والاختلاف»¹⁰⁶. وبهذا يكون لتسييس التوحيد من خلال مفهوم الولاء والبراء آثاره العميقة على المجال السياسي الإسلامي، لأنّه يغذي ثقافة التكفير ويوسّع من فضاء الآخر المادي والرمزي ويشحن المواجهة بكلّ تجلّيات العنف، فالحركات الجهادية تحوّلت إلى تنظيمات عبر وطنية باستثمار مفهوم الولاء والبراء بعولمة مجال العنف وتوسيع أهدافه بشكل يخترق النصوص في حدّ ذاتها ويتعدّى ثوابت الجهاد نفسه، فالاستخدام «واسع النطاق والجماعي للتكفير من قبل الجهاديين وغيرهم من السلفيين أمر مثير للجدل، لأنّ هذه المفاهيم جنباً إلى جنب تسمح بإراقة الدماء ضدّ أولئك الذين سيُعتبرون مسلمين، والذين بخلاف ذلك لا يمكن إراقة دمائهم وفقاً للقرآن»¹⁰⁷. أليس الولاء والبراء بهذا التداول إيديولوجيا ثورية ورصيماً رمزياً وعدّة حاجيّة للتموقع في المجال الاجتماعي وتبرير العنف السياسي؟

لمفهوم الولاء والبراء صلات عضوية بنظرية التوحيد تكسبه الوجهة والشرعية، وتجعله مؤهلاً للتداول عند الجمهور ومنظري الإسلام السياسي معاً، وكأنّما لغة الفاعلين الإسلاميين تنهل من رصيد جمعي منغرز في الذاكرة والوجدان بما يجعل هذا المفهوم مؤهلاً لاستيعاب كلّ المحاميل الإيديولوجية بلا استثناء، وخاصّة الحشود من الأعداء الذين يتراوحون بين المحلي والعالمي، ويمثّلون قطاعات وقوى مختلفة. فالبراء في خطاب الإسلام السياسي يكون من «فكرة الديمقراطية الغربية التي تقوم على الحاكمية

105- بلقرين، ص 110.

106. Cohen, Anthony, *the Symbolic Construction of Community*, Rouledge, U.S.A, 2001, p 12.

107. Aaron, *Words*, p 79.

الشعبية»¹⁰⁸ ومن «كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل على نصرته الإسلام»¹⁰⁹، ومن «المجتمع الجاهلي الذي لا يطبق فيه الإسلام ولا تحكمه عقيدته وتصوراته وقيمه وموازينه ونظامه وشرائعه وخلقه وسلوكه»¹¹⁰. وهو في منظور تنظيم الجهاد المصري «العلمانية والوطنية والقومية والحياة النيابية والحرية الشخصية والتبرج والاختلاط»¹¹¹، ولا يستثني «عساكر الشرك والقانون» و«الدعاة وحكامهم» و«وسائل الإعلام» و«الجيش والمباحث» و«كليات العلوم السياسية أو الحقوق»¹¹²، بالقدر الذي يشمل «الأحزاب القومية والوطنية والشيوعية والبعثية والعلمانية والديمقراطية»¹¹³، ويحتوي مناهج التعليم والمفكرين المعاصرين كالكواكبي وعبد وطه حسين والمستشرقين والقومية والماركسية والشيعة¹¹⁴. لذا فمرونة مفهوم الولاء والبراء وقدرته على التكيف واحتياجات مختلف السياقات عمق نجاعته السياسية ومنح فاعلي الإسلام السياسي شتى الخيارات والانتظارات التي عززت قدرته على اصطناع صورة ملتبسة للآخر الداخلي والخارجي معاً بما يوسع وجوه الصدام ويرسخ ثقافة الكراهية. وهذا يثبت أن «التبريرات الدينية تنبع من النشاط البشري، ولكن ما إن تتبلور في مركبات دلالة مندمجة في سنة دينية، حتى يمكنها اكتساب استقلالية معينة إزاء ذلك النشاط»¹¹⁵.

3 - آثار التوظيف الإيديولوجي لمفهوم التوحيد

ليست المفاهيم، أيّاً تكن، مجرد أبنية نظرية أو اصطلاحات تواضعية تواطأت عليها جماعة ما، بل هي أدوات إجرائية يقع تداولها في النسيج المجتمعي ومعلومة بكيفية مشتركة وإلزامية، وعادة ما تكون محل صراع وتنافس على تملكها وضبط المداخل السلطوية إليها، وبها يتحدد الحقل السياسي في متخيله وسردياته وفاعليه ومغانمه وترتيباته وتبادلاته. لذلك فكل أمة أو جماعة ليست إلا بناء مفهوماً معمماً ومتقماً في الأجساد والعقول وفي الاعتقادات والممارسات، وهو ما يسمح للجماعة بأن تستديم وجودها وتحين أدواتها، بما أنه يوفر للأمة أو الطائفة «بوصفها مشكلة رمزيّاً نظام قيم ومعايير وشيفرات أخلاقية توفر حس الهوية ضمن إطار كامل ومحدد لأعضائه»¹¹⁶. لكن أدلجة التوحيد بتفعيل مفهومي الحاكمية والولاء

108- المودودي، الخلافة، ص 21.

109- البنا، الرسائل، ص 68.

110- قطب، معالم، ص 105.

111- أحمد، النبي، ص 106.

112- المقدسي، ملّة.

113- أبو قتادة، معالم.

114- القحطاني، الولاء، ص-ص 397-420.

115- برجر، ص 87.

116. Cohen, p 9.

والبراء واستدعائهما إلى المجال العمومي، خلق استتبعات تتهدّد معاً المرجع المقدّس والمنوال المجتمعيّ، فخطابات الإسلام السياسيّ على تلونها وتشعّب مساراتها تجد في النصوص والتاريخ ما تقيم به صروح تنظيراتها وتحشد طوائف لا حصر لها من التبريرات، ممّا يجعل العنف سلوكاً مقدّساً وشرعياً تجاه المخالف في الفكر والنمط الاجتماعيّ في البيئة المحليّة، والمخالف الثقافيّ والحضاريّ في المسرح العالميّ. فكيف تأوّل منظرو الإسلام السياسيّ الذخيرة الرمزيّة لجموع المسلمين وأنطقوها برهاناتهم وكيفوها حتّى تستجيب لإكراهات سياقيّة متنوّعة؟ ألم يتحوّل التوحيد من أساس إيماني يدفع الإنسانية إلى أفق التعايش والرقّي إلى أداة إيديولوجيّة جبّارة تولّد العنف وتبرّره وتجعله التزاماً مقدّساً؟

3-1 - ارتهان المقدّس

للنصوص الدينيّة قدرة عجيبة على المناورة الدلاليّة وتلبية الاحتياجات التي تراود المشتغلين بها أو المراهنين على السلطة والشرعيّة، فهي مشاريع قرآنيّة مفتوحة لا تصدّ من يعثورها مهما اختلف منظوره أو رهانه أو مأربه. وهذا سرّ النصوص الدينيّة التي أظهرت طاقة عجيبة وخلاقة على التجدّد والتكيف بما أهّلها أن تكون ذخيرة إيديولوجيّة لكلّ الفاعلين السياسيّين، وهم في حقيقتهم قراء ينتهبون المعنى ويستدرّونه لتنبثق وشائج تفاعليّة لا تنقطع عراها، وكأنّما «التواصل البشريّ مع النصّ الدينيّ مستمرّ لا ينتهي ولا يتوقّف، فمع كلّ عمليّة فهم جديدة هناك أفق دلاليّ جديد»¹¹⁷. وهو عينه العلاقة بين تأويليّات الإسلام السياسيّ والنصوص الدينيّة بمعناها الواسع، فالمرجعيّة الدينيّة على تنوّع صورها وأشكالها من النصوص التأسيسيّة المقدّسة والنصوص الحافّة الثواني، إلى السير والتجارب والنماذج التاريخيّة توفّر لمنظري الإسلام السياسيّ هوامش مرنة وحرّة من القراءات الموجهة التي تمارس استراتيجيا تأويليّة تعمل أيادي الانتقاء والتعميم والتخصيص والتوجيه في ركام هذه السرديّات المقدّسة، وكأنّها تمتلك جملة من الآليّات التأويليّة كالإنطاق والإسكات والإبراز والتعمية التي تمكّنها من تملك المقدّس وحيّزة كلّ مداخل الخطاب الدينيّ.

رغم أنّ اصطلاح الإسلام السياسيّ يُطلق على الحركات التي تنخرط في المجال السياسيّ والاجتماعيّ برهانات سلطويّة وإيديولوجيا ذات مرجعيّة إسلاميّة، فهذا لا يعني تطابق الخطابات وتماهيها في الاستراتيجيّات والتكتيكات والأشكال، وإن كانت تفعل المرجعيّة الدينيّة نفسها «بما يمثّل طرقاً مختلفة للانخراط في المخزونات الرمزيّة»¹¹⁸. وبذلك فخطابات الإسلام السياسيّ لا تنتعش خارج مدار المقدّس الذي ارتهنته إرادات سياسيّة منذ حادثة السقيفة وحتّى تفجيرات سبتمبر، ووقع إنهاكه بالتأويلات المجحفة من أصوليّة الشافعيّ وباطنيّة الصوفيّة وحتّى القراءات الراديكاليّة لقطب والظواهريّ والمقدسيّ. وأدّت

117- وجيه قانصو، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ، قضايا إسلاميّة معاصرة، سنة 19، العدد 61-62، شتاء وربيع 1436-2015، ص 91.

118. Mura, p 194.

تأويلات الإسلام السياسي إلى أدلجة المقدس الإسلامي بإعادة تفسير المعرفة الدينية وتحريرها من الأطر المؤسسية التقليدية وتشجيع القراءات الفردية والرادكالية التي لا تراعي المراسم المألوفة والتراث التأويلي الذي نشأ حولها، وكأنما هذا التوقع السياسي الطارئ للمقدس في المجتمعات المسلمة المعاصرة قد دفع بقراءات أرتوذكسية جديدة إلى مسرح السلطة المجتمعية، تكشف خطورة الاستقواء بالمقدس الذي «يمكن أن يُدجَّن»، و«يمكن الاستفادة من قوته للاستجابة لضرورات الحياة اليومية»¹¹⁹. لقد سلك الإسلام السياسي في أدلجة التوحيد عدّة مسالك في ارتهان المقدس: **الاجتثاث والإسقاط والتعميم**، وهي آليات في القراءة واستراتيجيات فعّالة في اصطناع المفاهيم وشرعنتها.

تتأسس نظرية التوحيد لدى منظري الإسلام السياسي على تشكيل مفهوم مخصوص للألوهية يمكنهم من الاستدلال على مذاهبهم والتبرير لتصوراتهم، فالألوهية في المنطوق القرآني إقرار والتزام بالإيمان بآله واحد والتسليم له في علاقة روحية وتعبدية ذاتية الإرادة والقرار. لكن خطاب الإسلام السياسي يُعمل آلية **الاجتثاث** بانتزاع النصّ القرآني من سياقه النصّي الداخلي والاجتماعي الخارجي، فالمودوديّ وهو يؤسس لمفهوم الحاكمية ينطلق من صفة الملك والتملك المسندة إلى الذات الإلهية ويجريها على تأويل أوسع من ذلك وأبعد، معتبراً الإقرار بالملك مستوجباً لتحكيم الشريعة في المجال العموميّ، متغاضياً عن جوهر الدلالة القرآنية الموصول بالسيادة الكونية المطلقة للذات الإلهية. فهو يقرّ أنّ «الألوهية تشتمل على معاني الملك والحكم أيضاً»¹²⁰ مستدلاً بسورة الناس (قل أعوذ بربّ الناس • ملك الناس • إله الناس) الناس 3-114/1، وهو استدلال يجترئ فيه على سياق النصّ ويجتثّه من مقامه مستثمراً ما فيه من التعميم ليحمّله أوزار تأويل سياسي لا يتواءم ومداليل النصّ إلّا في الإقرار بالألوهية عينها لا غير. وبهذا فتأويلات الإسلام السياسي تفكّ المادة القرآنية عن مهاداتها النصّية وتطمس الحقيقتات التاريخية وتلغي ما في النصّ من انتظام ومحاورات داخلية، وكأنما «استثمار المرجع القرآني والدينيّ عامّة» في استراتيجيات الإسلام السياسي كان لأداء «وظيفة تبريرية تستخدم لتدعيم بنى فكرية واجتماعية معينة، وذلك بحسب ما تقتضيه موازين القوى والعوامل الاجتماعية والثقافية الفاعلة فيها»¹²¹. وبذلك فالنصّ القرآني ملاذ رمزيّ مقدّس يمكن تداوله مهما يكن السياق الأيديولوجي لاستدرار الدلالة وتحصيل الوجاهة الحجاجية وتقديم الشرعية المطلوبة.

وقد يكون **الاجتثاث** مزدوجاً: من السياق النصّي الداخلي ومن السياق التاريخي الخارجي على غرار تبرير الحاكمية في مواجهة الجاهليّات المعاصرة، فالمودوديّ يرى في تحكيم السلطة الإلهية فرضاً إيمانياً يقتضي تعميمها في كلّ وجوه المعيش اليوميّ، لنّلا يكون ذلك علامة على الكفر والجهود بقوله: «حكم كهذا

119- برجر، ص 56.

120- المودوديّ، المصطلحات، ص 32.

121- محمّد طاع الله، التاصيل البياني لفقه الشريعة، دار مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 2008، ص 247.

هو حكم الجاهليّة لا يؤمن الإنسان ما لم يكفر به¹²²، ويستدلّ بتذييل الآية (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) المائدة 5/44، والآية في محاجة اليهود والنصارى والردّ على مزاعمهم في مجتمع المدينة الذي شهد توترات ومناكفات على السيادة الرمزيّة والماديّة. ويكاد الأمر ينطبق على كلّ سورة المائدة التي تواتر الاستشهاد بها في سياق التبرير لمفهوم الحاكميّة السياسيّة بوصفها لبّ التوحيد وقرينته المائدة¹²³، فالدعوة إلى الاحتكام إلى الألوهيّة واتّخاذها مرجعاً أساساً موصولة بمساجلة الجماعتين اليهوديّة والمسيحيّة اللتين تملكان منظوراً خاصّاً للتوحيد لا يرضي المشروع النبويّ الجديد ولا بدّ من تقويضه لإقامة العمارة الإيمانيّة الجديدة. وهو ما يلغي تاريخيّة النصّ القرآنيّ ويطمس حيثيّاته ويعزله عن سياقه المنتج، خاصّة وأنّ السياق «من المنظور التأويليّ مرتبتان: إحداهما جزئيّة وتتمثّل في السياق الداخليّ للخطاب، والثانية عامّة تقع خارج الخطاب وتتمثّل في الإطار التاريخيّ وملابسات القول»¹²⁴. وآليّة الاجتثاث تنفي عن النصّ القرآنيّ حياديّته وامتلاكه لحشود مخصوصة من المعاني، بل هو إمكانات لا متناهية من الدلالة يولّدها القارئ في عمليّة تفاعليّة تنفي سكون المعاني وتثبت أنّ النصّ القرآنيّ «لا يملك وحده حرّيّة الإدلاء بما يريد قوله ولا إملاء ما يريد تعميمه أو إعلانه، بل هو بحاجة إلى جهة خارجيّة تخرج هذا المعنى منه وترسم وجهة دلالة الآية أو السور أو مقصد القرآن الكلّي»¹²⁵.

أمّا الإسقاط، فهو ضرب من القياس الفجّ الذي يتعمّده الإسلام السياسيّ بالجمع بين سياقين متباينين: السياق المعاصر باحتياجاته وترتيباته، والسياق التراثيّ بخصوصيّاته وإكراهاته، فمفهوم الجاهليّة الذي شكّله قطب ماهية وسمات واستنباعات مستمدّ من التوصيفات القرآنيّة التي أُطلقت على جملة من الممارسات التي دحضها القرآن وشهّر بها في إطار بناء هويّة متمايضة للجماعة المسلمة بفكّ ارتباطها بالمأنوال القديم وإدماجها في كون اجتماعيّ وثقافيّ مستجدّ. وكلّ من يتتبع كتابات قطب في سيرورتها التاريخيّة يكتشف أنّ مفهوم الجاهليّة نفسه مفهوم تطوّريّ قام على تعديلات وتحويرات وإعادة إنتاج متعاقبة غيرت في إحالاته ودلالاته في أطوار أربعة امتدّت من 1925 إلى 1966 وتفاعلت مع حيثيّات محليّة وملابسات عالميّة تؤكد أنّه كان مفهوماً متحرّكاً في فكر قطب نفسه لا في النصّ القرآنيّ فحسب، فقطب تعهد مفهوم الجاهليّة بالإغناء و«كلّما ركّز على مجتمع إسلاميّ متمايز ظهر المزيد من الأفكار في سياق الجاهليّة»، وهذه الظروف ستكون إسقاطات دفعته إلى «إعادة تشكيل الطابع التحفيزيّ للمفهوم الناضج أو المكتمل للجاهليّة في مخطّط يرمي إلى إقامة مجتمع إسلاميّ»¹²⁶. ويجد قطب في القصص القرآنيّ سرديّات مفعمة بالتفاصيل تسمح له

122- المودوديّ، الخلافة، ص 17.

123- القططانيّ، الولاء، ص 23.

124- محمّد طاع الله، نفسه، ص 41.

125- وجيه قانصو، ص 90.

126. Khatib, p 171.

بوصل الحاكمية بالبراء ومقاطعة الجاهلية المعاصرة، واستبدال الروابط الاجتماعية والثقافية والسياسية بالرابطات التنظيمية، وتأسيس المجتمع السياسي البديل في محاكاة لتجارب الأنبياء كنوح وإبراهيم وشعيب وأهل الكهف، لتبرير الانقضاء على الآخر المجتمعي¹²⁷. لذا اختلق حشداً من التماثلات بين قصص الأنبياء والراهن السياسي لإجراء إسقاطات تنتهك النص القرآني، وتغيّب الحاضر في الآن نفسه، لأن قصص الأنبياء لا تملك قوة تشريعية ولا إلزامية، ولا يعدو أن يكون الاستشهاد بها تعبيراً عن تنزيل الرسالة المحمدية في هذا المسار التوحيدي المتشعب أولاً، ولغاية تربوية وتعليمية تستهدف المؤمنين الجدد لرص صفوفهم وتعزيز حافزيتهم الإيمانية ثانياً. لكنّ إيديولوجيا الإسلام السياسي تتغاضى عن ذلك وتمعن في استراتيجية الإسقاط مدفوعة بهاجس الشرعة، فتقع في مزالق «المبالغة غير المشروعة في إخضاع نص الوحي للقراءة التشريعية والتساهل في استدرار المادة القانونية منها»¹²⁸.

وكثيراً ما يفعل منظرو الإسلام السياسي استراتيجية الإسقاط لخلق ضرب من المطابقة بين الراهن والعصر الذهبي المتخيل، فلقياس مقام مكين في الأرثوذكسية الإسلامية وفي الوجدان الجمعي، تدفع خطاب الإسلام السياسي إلى تشغيله والإيهام بالمطابقة وتجذير المعيش الراهن في الأصول الرمزية للأمة وخلق وحدة روحية وعملية مزعومة بين الطورين، فبينما «تعتمد هذه الرؤية على المصطلحات والرموز والأحداث الإسلامية، فإنها تضخ إليها معاني جديدة عادة ما تكون غريبة على التجارب التاريخية والحالية والفعلية للمسلمين»¹²⁹. لذلك كانت التجربة النبوية ذخيرة رمزية يقع استدعاؤها باستمرار وكثافة لموازرة المفهوم السياسي للتوحيد وتبرير التمشيات العنيفة إزاء المخالفين في العقيدة أو التصور الفكري للتوحيد، فكان الإسقاط مبرراً قوياً للمودودي لمقارعة كلّ مروق عن الإسلام القوي في تطابق مزعوم مع سلوك النبي محمد مع الوثنية الحجازية، لأنه «بالنسبة إليه يجب على المسلمين الحقيقيين الكفاح ضدّ الجهل تماماً كما كافح النبي وصحبه ضدّ وثنية قبيلة قريش المهيمنة في مكة المكرمة»¹³⁰. بل إنّ السرديات النبوية قد وفّرت بوقائعها ونماذجها وملابساتها مورداً غنياً يمكن للإسلام السياسي أن يستعيرها في عملية إسقاطية تلغي مفاعيل التاريخ وتتلاعب بالهوية السياقية للأحداث كتبرير أشكال العنف المختلفة من الجماعات الجهادية بما فيها أسلحة الدمار الشامل قياساً على سلوك النبي في حصار الطائف أربعين يوماً وتحريق نخلها وقذف أسوارها وحصونها بالمنجنيق¹³¹. أليست آلية الإسقاط التي ينتهجها الإسلام السياسي في أدلجته للتوحيد

127- قطب، معالم، ص-ص 140-142.

128- محمد طاع الله، ص 195.

129. Denoeux, p 62.

130. Wiktorowicz, Quintan, a Genealogy of Radical Islam, p 274.

131. Ibid, p 272.

ضرباً من المغالطة المنهجية واعتداء على تاريخية التجربة المحمدية تزيد المسلمين اغتراباً في التاريخ وعن التاريخ معاً؟

وتعد استراتيجيا التعميم أكثر الاستراتيجيات تواتراً ونجاعة في خطاب الإسلام السياسي بفضل قدرتها على إلغاء الفوارق والتميزات بين الذخيرة المقدسة من جهة والوقائع الراهنة من جهة أخرى، فاستدعاء النصوص أو الوقائع أو النماذج البشرية من التراث الإسلامي لا يعبأ بأنها منتوجات بيئة مجتمعية وتعبيرات ثقافية تفقد جدواها بعزلها عن سياقاتها فضلاً عن خصوصياتها وهوياتها الذاتية، وهو ما تتجاهله إيديولوجيا الإسلام السياسي، وتبتدع لذلك مسوغات متهافئة كعموم الحكم واللفظ المجمل واللفظ العام وغيرها من الاصطلاحات التي كان قد صكها الشافعي في تأسيساته الأصولية. فمحمد قطب يشير إلى أعداء الإسلام ويعتبرهم «المأ المستكبرين في كل جاهلية» قياساً على أهل نوح ورهط شعيب وهود وقوم إبراهيم¹³² على غرار الصوفية والحكام المسلمين والمستشرقين والمفكرين الحديثين والأكاديميين والنخبة الإعلامية. وهذا ضرب من التعميم الفج يوسع مفهوم الكفر ويجعله قابلاً للتوسعة والتداول البراغماتي ويكون مبرراً قوياً لتفعيل الجهاد في سياقات سياسية تخالف الأدبيات الفقهية المعلومة كمحاربة الأنظمة الغربية والإسلامية العلمانية والمسيحيين واليهود والمسلمين الذين لا يعلنون الولاء للطائفة المنصورة والبراء من الكفر وأعدائه، فثمة «سيف المشركين» و«سيف أهل الكتاب» و«سيف البغاة» و«سيف المنافقين»¹³³ استناداً إلى المنطوق القرآني الخاص بهذه التسميات. فالتعميم يخلق تطابقاً كلياً، ويمكن الإسلام السياسي من سحب الاصطلاحات التوحيدية كالكفر والفسق والنفاق والردة من سياقاتها النصية والعقدية والفقهية والتاريخية وتحويلها إلى مفاهيم نظرية مجردة قابلة للتعميم، وكأن «الضمير الديني قد غيب العوامل التاريخية البحتة ولم يحتفظ إلا بالعامل الأول الديني»¹³⁴.

بما أن الكثير من حركات الإسلام السياسي تعلن رفضها للمنوال المجتمعي السائد عقيدة وتشريعاً وسلوكاً ومؤسسات، بوصفها جاهلية تأبى الخضوع للحاكمية، فهي تعتبر نفسها طليعة مؤمنة تحمل شريعة الحق وتجاهد لإعلاء لواء الإسلام ضد قوى الطغيان. وليس من مسوغ ديني أنجح من استعارة التجربة المحمدية في مكة والمدينة باعتبارها نموذجاً مثالياً يمكن تعميمه على كل السياقات المحلية والعالمية المعاصرة في ضرب من المحاكاة الواهية. وهذا يذلل لمصطلحات دينية وسياسية أخرى البروز في خطاب الإسلام السياسي كالجماعة والهجرة والجهاد والتمكين والغلبة والدعوة لتفعيلها في الصراع السياسي، ففي خطاب حركة العدل والإحسان المغربية يوصف أفراد التنظيم بأنهم «المنابذون للحكم الجائر» و«القائمون»

132- محمد قطب، مفاهيم يجب أن تصحح، دار الشروق، القاهرة، ط 8، 1994، ص 25.

133- أبو قتادة، معالم.

134- عبد المجيد الشرفي، حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 148.

و«الطليعة المجاهدة» و«جند الله»¹³⁵، وهم «حزب الله بلسان الوحي» المكلفين «بإحداث انقلاب إسلامي عام»¹³⁶، وهم «طلّاع البعث الإسلامي»¹³⁷. ويعدّ قطب أكثر الذين يسيّروا آلية التعميم عندما فكّ الارتباط بين المسلمين والأدبيات التراثية وجعل النفاذ إلى النصوص مباشراً دون وسائط، وهو ما أتاح فوضى التأويل لحركات الإسلام السياسي من بعده وخاصةً الجهاديين الذين تخلّصوا من أعباء القيود الفقهيّة ومارسوا تعميمات مجحفة تلغي تاريخيّة الماضي وخصوصيّات الراهن، فأهميّة «قطب تكمن بالنسبة إلى الجهاديين في تحديد الفقه وتوفير الوصول المباشر للجهاديين إلى النصوص الأصليّة التي استخدموها أسلحة مطلقة ضدّ الأنظمة الفاسدة»¹³⁸. أليست استعارة السرديّات النبويّة مورداً حيّاً في القلوب والذاكرة يوهّم بالتماهي مع العصر الذهبي، ويكفل لاستراتيجيا التعميم نجاحها الإيديولوجيّة؟

3 - 2 - استعداد الآخر

رغم أنّ الحركات الاجتماعيّة الجديدة من التنظيمات اليساريّة إلى الجماعات الجهاديّة نشأت في إطار حراك سياسيّ يقوم على رفض السائد ومحاولة تلمّس البدائل المجتمعيّة الملائمة، فإنّها سلكت مسالك شتّى في بلوغ مراميها والترويج لإيديولوجيّاتها تجمع بين المقاومة السلميّة والتمرد المسلّح بسبب جملة من الاعتبارات الثقافيّة والعقدية والمحاضن الاجتماعيّة والسياسيّة التي شكّلت صورتها الفكرية والحركيّة. ولا تنأى حركات الإسلام السياسيّ عن الجمع بين المنوالين: النشاط السياسيّ المؤسّسيّ السلميّ والنشاط القتاليّ العنيف، أو: (المعتدلون) الذين «يؤيدون نهجاً قانونياً وتدرجياً يعتمد على التحوّل الشخصيّ والحلول التوفيقيّة وقوّة المثال»، و(الراديكاليّون) الذين يؤمنون «بمشروع ثوريّ يهدف إلى الاستيلاء على السلطة من أجل إقامة نظام إسلاميّ جديد»¹³⁹. لكنّ هذا التمييز لا يطمس نزوعاً قوياً عند هذه الحركات في تبني العنف بشقيّه الرمزيّ والماديّ، والخطابيّ والحركيّ في التعاطي مع البيئة المحيطة، وخاصةً العنف الموجّه إلى الآخر الداخليّ والخارجيّ على قاعدة التوحيد من منظور سياسيّ، فينشأ جهل مقدّس وتنبثق ثقافة الكراهية التي تستهدف الآخر المخالف سياسياً وفكرياً وتمارس ضروب المركزية الثقافيّة بوصفها «إيديولوجيا إقصائيّة استبعاديّة ضدّ الآخر وإيديولوجيا طهرانيّة مقدّسة خاصّة بالذات»¹⁴⁰. وهذا الآخر قد يكون منظومة مجتمعيّة أو نظاماً سياسياً أو فئة فكريّة تتبنّى إيديولوجيا مخالفة أو قوى سياسيّة وطنيّة وعالمية أُطلقت عليها

135- أعراب، ص 82.

136- المودودي، الجهاد، ص ص 11-13.

137- قطب، في ظلال القرآن، ص 1892.

138. Gerges, p 7.

139. Denoex, p 69.

140- عبد الله إبراهيم، نقد التمرّكات الثقافيّة في العالم المعاصر، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 23، ربيع 2003-1424، ص 197.

تسميات شتى كالعدو القريب والعدو البعيد والأنظمة الكافرة والمجتمعات الجاهلية وحزب الشيطان وأنظمة الفتنة وقوى الاستكبار والطغيان تستدعي مجابعتها بقوة الخطاب وخطاب القوة.

إن ارتهان المقدس وتفعيله لبلوغ الشرعية في الخطاب والممارسة معاً لا يشتغل إلا في تواصل مع استراتيجيا تقوم على المغالطة بوصفها ضرباً من الإيهام أو التلبس الإيديولوجي الذي يستتر مفارقات الحجاج السياسي والديني، فأدبيات الإسلام السياسي تجري مفهوم الكافر كما تشكل في مجتمع الوحي وتجربة النبوة على الواقع المعاصر متلاعبة بكثير من الضوابط التي كانت قد وضعتها المؤسسة الدينية نفسها موهمة الجمهور السياسي بتمائل الإحالة بما يستوجب تطابق الحكم الفقهي، لأن مفهوم الإيمان وقرآنه لا يرتبطان بالالتزام العقدي والطقي، بل بالانخراط في المفهوم السياسي الناشئ لاستحقاق أهلية الانتماء إلى زمرة المؤمنين. فالتكفير يطال المؤسسات والأفكار والذوات والممارسات التي لا تتناغم واشتراطات الحاكمية¹⁴¹ بالقدر الذي يحتوي طائفة من الفاعلين السياسيين المناوئين في المرجعية والأدوات والمقاصد كالعسكريين ورجال الشرطة وأفراد المباحث، «فالتوائف الممتعة في عصرنا من الشرطة والجيش هي طوائف ردة بالإجماع»، لكنه إجماع لا وجود له إلا في الأدبيات الجهادية. بل تشمل هذه المغالطة من يسقط قتيلاً من المدنيين المسلمين في عمليات تفجيرية لينقلب الفعل من عدوان تُزهق فيه نفس بشرية إلى ضرب من الشهادة ينال هذا القتل، فمن «قتل من هؤلاء لإكراهه أو جهله وتأويله أو جهله بالتحذير ونحو ذلك، فهو شهيد كما يقول شيخ الإسلام»¹⁴². وهذه التسويغات مجتمعة تقوم على مغالطة تتمثل في القول بشرعيتها استناداً إلى تأويلات لفتاوى ابن تيمية في سياق تاريخي مخالف ارتبط بهجوم التتار وتقلبات المجال الإسلامي وبنوازل خاصة لها حيثياتها، وتضمنت أكثر من حكم وتعددت فيها الأقوال بإقرار أبي بكر ناجي نفسه. فالتشريع للعنف هو الأساس الإيديولوجي الذي أقامت عليه حركات الإسلام السياسي فلسفتها الثورية الراديكالية، بأن جعلت إقصاء الآخر واستهدافه سرّاً جاذبيتها في بيئة إسلامية تكابد مشاق اجتماعية جمّة وتكنّ مشاعر السخط لأنظمتها والقوى العالمية.

لقد أفلحت خطابات الإسلام السياسي في فكّ مفاهيم التوحيد عن شبكتها النظرية وحشود الضوابط التي تقننها وترسم مسالكها وترتيباتها على غرار الكفر وما استوجبه من الفعل الجهادي، فالكفر الذي يُعدّ موقفاً عقدياً وطقسياً محكوماً باعتبارات صارمة ودقيقة ويقترن بفرد أو جماعة قد تحوّل إلى موقف سياسي ينطبق على نظام بأكمله من مؤسسات وسياسات وأعوان اعتماداً على مفهوم الحاكمية بما يستدعي ممارسة الفعل الجهادي ضده. غير أن هذا لا يتحقق إلا بعملية إجرائية تقوم على المغالطة والإيهام بأنّ محاربة الأنظمة الديمقراطية الكافرة محلّ إجماع فقهي لدى النخبة الدينية بسرد مواقف مجتزأة من مقاماتها، كما

141- محمد قطب، ص 116.

142- الحرب المجلية.

قسم الدراسات الدينية

أمثال حمود العقلة ونصير الفهد وسليمان العلوان تشرع لقتل المدنيين بحجة «المسؤولية الشخصية والفردية في الديمقراطية»¹⁴⁸.

إلى ذلك فثقافة العنف تحتاج إلى مرتكزات ثقافية عميقة تغذيها سياقات اجتماعية وسياسية راهنة، لأن حركات الإسلام السياسي تجد في المصادر التراثية ما به تبرر أنشطتها العنيفة وتشرع لخطاب الإقصاء والاستبعاد، فمفاهيم الكافر والمرتد والمنافق والولاء والبراء والطاغوت والجهاد حزمة متضافرة تستند إلى نظرية التوحيد فتحوّلها إلى آلة سياسية جبّارة يشغلها سحر الماضي ووهم الحاضر. وهو ما قد يمثل توليفة من العسير فك الارتباط بها ما دامت موصولة بذاكرة جمعية متوقّدة وتزدحم بالسرديات والرمزيات وتلهم كلّ جموع المؤمنين وأطيافهم على الرغم من تباين بيئاتهم وسياقاتهم السياسية. فثقافة العنف ليست حدثاً عابراً ولا مزاجاً دينياً يمكن أن يمحي بسهولة، لأنّ المتخيل السياسي لأمة المؤمنين ينتعش بالعنف المقدس وتعتبره نواة التوحيد وجوهر الرسالة المحمدية وذا مشروعية أبدية لا تزول إلا باستكمال مشروع الاستخلاف. لذلك «لن يموت الجهاد المسلّح تماماً، لأنّه ببساطة يستشهد بالمصادر الإسلامية العربية ويشكّل للمسلمين بسبب الفتوحات- واحداً من أهمّ البراهين على حقيقة الإسلام»¹⁴⁹.

قد تكون معضلة الإسلام السياسي في جزء كبير منها هي معضلة الفكر الإسلامي في مركزيته الثقافية-شأن أديان وجماعات أخرى- التي ضخمت حدود الأنا الجمعية فانحسرت آفاق التعايش ومحاورة الآخر ضمن أطر سياسية وفكرية لا تولّد العنف ولا تشرع للإفناء الحضاري والبيولوجي، فكأنما هذه المركزية الثقافية قد صارت «اعتصاماً بالذات وتحصّناً وراء أسوارها المنيعَة وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية»¹⁵⁰. فالإسلام السياسي من تنظيماته الحركية إلى جماعاته الجهادية قد شحّن مفهوم الحاكمية بحمولة إيديولوجية تقيء بإكراهات سياسية ضخمة طمست ما فيه من مضمون عقدي وإيماني ودفعت به إلى مسرح الشرعية السياسية، فمفهوم الحاكمية الذي فعّله المودودي لمواجهة الديمقراطية الهندية ذات الأغلبية الهندوسية هو نفسه الذي شغله قطب لمحاربة جاهلية النظام الناصري ومجتمعه. ومفهوم الولاء والبراء الذي زجّت به السلفية الوهابية في بناء مجتمع أصولي على طراز العصر الذهبي هو نفسه الذي أعاد المقدسي قراءته واختراعه جاعلاً إياه آلة إيديولوجية لاستدرار العنف وتعميمه. وبهذا تحوّل التوحيد إلى حقل خصب لإنتاج الإقصاء الاجتماعي والعنف السياسي، لأنّه يتملّك قاعدة شرعية وتشريعية تأتسر العقول والقلوب وتعزّز إيديولوجيا التكفير وتنزلها في صميم المجال السياسي، إذ «يقع تكرار حوادثه في سائر الأمكنة

148. Ibid, p 288.

149. Cook, p 165.

150- عبد الله إبراهيم، نقد التمرکزات الثقافية في العالم المعاصر، ص 203.

والأزمنة، لأنّه متعالٍ عن أحكام التاريخ أمين للأسس التي عليها قوامه»¹⁵¹. أليست مفاهيم التوحيد كالحاكميّة والولاء والبراء «أجهزة رمزيّة» وقع ارتهانها في منظومات إيديولوجيّة هدفها «رمزنة حدود الأمة»¹⁵²؟

خاتمة

كان تاريخ المسلمين على الدوام تاريخ الاشتباك بين السياسي والديني منذ تألفت مقومات شتّى في شخصيّة محمّد النبيّ المؤسس تجمع بين الروحيّ والزمنيّ، وبين الرمزيّ والعمليّ، ولم تكن للنخب التي أعقبته خيارات غير تقمّص هذا النموذج والجمع بين السياسي والدينيّ، وإن كان بصور شتّى وسياقات متباينة. بل إنّ الدينيّ كان ماثلاً في معاش الجموع المؤمنة يتخلّل كلّ المسامّ المجتمعيّة ويسكن تفاصيل الكون الثقافيّ ويتقاطع فيه الفرديّ الشخصي بالجمعيّ الموضوعيّ، وانقلب الدينيّ بذلك إلى مرجع وكيفيّة في الانظام ورهان سلطويّ نشأت على أعتابه صراعات تأرجحت بين المماحكات الفكرية والعنف المقدّس. لكنّ تاريخ المجتمعات المسلمة المعاصرة قد شهد تحولات عميقة كُنّفت حضور الدينيّ في المجال السياسي بشكل جعله لازمة للإسلام وقرينة على المآلات المروّعة التي انتهى إليها، فلا حركات التحرير التي أزاحت الاستعمار ولا مشاريع التحديث التي راهنت على بناء أوطان منيعة ومتطورة قد أخمدت هذا النزوع الدينيّ ولبّت استحقاقات المواطنة والرخاء الاجتماعيّ. فكان الإسلام السياسيّ صورة لهذا الحصاد المرّ وعلامة على تصدّعات بنيويّة وجوهريّة في الإسلام التاريخيّ.

ورغم أنّ حركات الإسلام السياسيّ على تنوعها ليست إلّا حركات اجتماعيّة تحمل مشاريع إيديولوجيّة وتنخرط في رهانات وصراعات مع الفاعلين السياسيّين، فإنّها نهجت نهجاً استراتيجيّاً مخصوصاً يستدعي المقدّس الدينيّ بتشكيلاته المتنوّعة، بأن يحوّل المفاهيم والنصوص والرموز والسرديّات إلى أدوات سياسيّة فعّالة مرفودة بتاريخ راسخ من الممارسة والإجلال والشرعيّة، لأنّ «تأطير الاحتجاج والعمل الجماعيّ في مصطلحات دينيّة قويّة والإذعان لسلطة عليا والاستفادة من الأفكار ذات الأهميّة الكبيرة ثقافيّاً جزء لا يتجزأ من الحرب المقدّسة حتّى يمكن إضفاء شرعيّة أقوى»¹⁵³. فكان مفهوم التوحيد باعتباره الأساس العقديّ والإيمانيّ لجموع المسلمين يمنحهم معنى الانتماء ويوحّدهم في معاش ومعاد مشتركين ويدمجهم في كيان أوسع هو أمّة المؤمنين. إلّا أنّ التوحيد انسلخ عن كونه القديم بتوجيه من حركات الإسلام السياسيّ ليقع تنزيله في مشاريع سياسيّة محضة، ومن ثمّ تناسلت منه حزم مفهوميّة ثوانٍ وجنسيّة كالحاكميّة والجاهليّة والولاء والبراء. وبهذا تشكّلت عدّة نظريّة وإجرائيّة مشحونة بالتقليد الإسلاميّ المقدّس، ولكنّها ذات مفاعيل

151- بلقزيز، ص 96.

152. Cohen, p 40.

153. Vertigans, p 43.

سياسيّة واجتماعيّة تلبي انتظارات هذه الحركات بشكل سحريّ عجيب، لأنّ «التبريرات الدينيّة تتبع من النشاط البشريّ ولكن ما إن تتبلور في مركّبات دلالة مندمجة في سنّة دينيّة، حتّى يمكنها اكتساب استقلاليّة معيّنة إزاء ذلك النشاط»¹⁵⁴.

قد لا يكون الإسلام السياسيّ استثناء في اللواذ بتراث إسلاميّ غنيّ بالرؤى والتصورات ومتشعب في النزعات والتوجّهات، ولكنّه حالة فريدة في تحويل هذه التقاليد إلى مناويل إيديولوجيّة تتراصّ مفاهيمها وتتشابك في تفاعل مع بيئات محلّيّة وعالميّة وتنطوي على مشاريع حركيّة وتنظيميّة تسخر أدوات الصراع السياسيّ ومسالكه لتشبيد نموذج مجتمعيّ تعتقد أنّه البديل المثاليّ لانحرافات تاريخيّة تتخبّط فيها جموع المؤمنين. لذا فالإسلام السياسيّ لا يعدو أن يكون «إعادة اختراع للتاريخ وإعادة تخيل للمستقبل والاقتراض بشكل انتقائيّ من تاريخ الإسلام وإعادة تفسير المعاني لتبرير الهدف النهائيّ وهو دولة إسلاميّة»¹⁵⁵. وهو ما قد يكون تحقّق في بعض التجارب الجهاديّة أو التجارب السياسيّة في إيران وتركيا وماليزيا وتونس ومصر، ولكن بمفارقات جوهرية بين الخطاب والممارسة تثبت أنّ الدينيّ مجرد عدّة أدائيّة في خوض الصراع وتحشيد الجمهور بالقدر الذي ينكشف فيه تهافت الإيديولوجيا الطوباويّة في استعادة العصر الذهبيّ وتوحيد المؤمنين على صعيد واحد وفي هويّة جمعيّة في ظلّ ما تفرضه العولمة من إكراهات عنيفة على البشر فضلاً عن إكراهات التاريخ الثقافيّ والجغرافيا السياسيّة على الكيانات المسلمة.

154- برجر، ص 82.

Akbarzadeh, p 1..155

قائمة المراجع

الكتب

باللسان العربيّ

- إبراهيم أعراب، الإسلام السياسيّ والحداثة، أفريقيا للنشر، الدار البيضاء- بيروت، 2000.
- أبو الأعلى المودوديّ، الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط 1، 1978.
- أبو بكر ناجي، الحرب المجليّة أو السلم المخزيّة. www.arshives.org
- أبو قتادة الفلسطينيّ، معالم الطائفة المنصورة. www.ilmway.com
- أبو محمّد المقدسيّ، ملّة إبراهيم ودعوة الأنبياء المرسلين www.ilmway.com
- بيتر برجر، القرص المقدّس، تعريب: مجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعيّ، تونس، 2003.
- حسن البنّا، الرسائل، دار الدعوة، القاهرة، 1990.
- رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلّح: الرافضون، رياض الرئيس للنشر والتوزيع، لندن، كانون الثاني، 1991.
- سعيد القحطانيّ، الطاغوت، مكتبة الملك فهد، الرياض، ط 1، 2013.
- سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1972.
- سيّد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط 6، 1989.
- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلاميّة في صوغ المجال السياسيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء- بيروت، ط 1، 2001.
- عبد الرحمن النجديّ، الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة، ط 6، ج 3.
- عليّ الجرجانيّ، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت).
- عليّ حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت - الدار البيضاء، ط 1، 1993، ص 36.
- محمّد القحطانيّ، الولاء والبراء في الإسلام، دار طيبة، الرياض، ط 6، 1413.
- محمّد شحرور، الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكميّة، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2014.
- محمّد طاع الله، التّأصيل البيانيّ لفقه الشريعة، دار مسكليانيّ للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 2008.
- محمّد قطب، مفاهيم يجب أن تصحّح، دار الشروق، القاهرة، ط 8، 1994.
- المودوديّ، الجهاد في سبيل الله. www.almaqdese.com
- المودوديّ، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمّد سباق، دار القلم، الكويت، ط 5، 1971، ص 32.
- هشام جعفر، الأبعاد السياسيّة لمفهوم الحاكميّة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا، 1995.
- يوسف القرضاويّ، فقه الجهاد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 2014.

باللسان الأجنبيّ

- Bowering, Gerhard, **Islamic Political Thought**, Princeton University Press, U.S.A-U.K, 2015.
- Castells, Manuel, **the Power of Identity**, Wiley-Blackwell, U.S.A-U.K, 2010.
- Khatab, Sayed, **the Plitical Thought of Sayyid Qutb: the Theory of Jahiliyya**, Routledge, U.S.A, 2006.
- Aaron, David, **Words, Voices of Jihad**, Brand Corporation, U.S.A, 2008, p 53.
- Archetti, Cristina, **Understanding Terrorism in the Age of Global Media**, Palgrave Macmillan, U.S.A, 2013.
- Ayoob, Mohamed, **the Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World**, University of Mchigan Press, U.S.A, 2011.
- Ben-Dor, Gabriel and Pedahzur, Ami, **the Uniqueness of Islamic Fundamentalism**.
- Campo, Juan, **Encyclopedia of Islam**, Facts on File, New York, 2009.
- Cohen, Anthony, **the Symbolic Construction of Community**, Rouledge, U.SA, 2001.
- Cook, David, **Understanding Jihad**, UCP, England, 2005.
- Frazer, Egerton, **Jihas in the West: the Rise of Militant Salafism**, CUP, U.S.A-U.K, 2011.
- Gerges, Fawaz, **the Far Enemy: Why Jihad Went Global**, CUP, UK-U.SA, 2008.
- Jackson, Roy, **Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State**, Routledge, U.S.A, 2011.
- Jenkins, Richard, **Social Identity**, Routledge, U.SA, 2004.
- Linjakumbu, Aini, **Political Islam in the Global World**, ITHACA Press, U.K, 2008.
- Mura, Andrea, **the Symbolic Scenarios of Islamism**, Ashgate, England-U.S.A, 2015, p 13.
- Rubin, Barry, **Chronologies of Modern Terrorism**, M.E. Sharpe, New York-London, 2008.
- Vertigans, Steven, **Militant Islam: a Sociology of Characteristics, Causes and Consequences**, Routledge, U.S.A- Canada, 2009.

المقالات

باللسان العربيّ

- بيرنارد هيكل، عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين، **السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغيّر**، الشبكة العربيّة للأبحاث، بيروت، ط 1، 2014.
- جريس ريميكز، **تحول مفهوم راديكاليّ: الولاء والبراء في أيديولوجيا أبي محمّد المقدسيّ، السلفية العالمية**.

- عبد الله إبراهيم، نقد التمرّكزات الثقافيّة في العالم المعاصر، قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 23، ربيع 2003-1424
- عبد المجيد الشرفيّ، حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
- عليّ مبروك، الإسلام السياسيّ والمراوغة التأويليّة، قضايا إسلاميّة معاصرة، سنة 19، العدد 61-62، شتاء وربيع 1436-2015.
- وجيه قانصو، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ، قضايا إسلاميّة معاصرة، سنة 19، العدد 61-62، شتاء وربيع 1436-2015.

باللسان الأجنبيّ

- Akbarzadeh, Shahrar, the Paradox of political Islam, in, **Routledge of Political Islam**, Routledge, U.S.A-Canada, 2012.
- Denouex, Guilan, the Forgotten Swamp: Navigation Political Islam, in, **Political Islam: a Critical Reader**, Routledge, London-New York, 2011.
- Hirshkimd, Charles, What is Political Islam, in, **Political Islam**.
- Kadi, Wadad and Shahrar, Aram, Caliphate, in, **Islamic Political Thought**
- Wiktorowicz, Quintan, a Genealogy of Radical Islam.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com