بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 06 سبتمبر 2021

طوبى العدالة الاجتماعيّة وعداء الديمقراطية
في فكر سيّد قطب

عمّار بنحمّودة
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

طوبى العدالة الاجتماعيّة وعداء الديمقراطية[1]
في فكر سيّد قطب

1 - مجلة يتفكرون العدد10

ملخّص البحث:

نسعى من خلال هذا البحث، إلى مقاربة مفهوم العدالة الاجتماعيّة في فكر سيّد قطب وموقفه من الديمقراطيّة. ونتّبع مراحل مختلفة لتحقيق هذا الغرض، تبدأ بتشخيص أزمة الخطاب الذي خلط بين الدّيني والسياسيّ، وحاول تأسيس مشروع إصلاحيّ اعتماداً على مقولة الشريعة والحاكميّة. ونسعى إلى دراسة تصوّره للعدالة الاجتماعيّة وعلاقة تلك المفاهيم بالمنظومات الفكريّة والتيّارات السياسيّة السّائدة في عصره بحثاً عن وجوه التفاعل الحضاري وأسباب القطيعة بين المشاريع الإصلاحيّة والمواقف الإيديولوجيّة؛ فالخطاب الذي أسّسه سيّد قطب يستعدي المشاريع الأخرى، ويعلن الحرب الشاملة ضدّ من اعتبرهم ينتمون إلى الجاهليّة الجهلاء باسم الدفاع عن الدّين ونصرة الإسلام، فكان العنف سبيله للقضاء على الخصوم السياسيين والحكّام الطواغيت الذين يقفون حجر عثرة في طريق البشر الراغبين في اعتناق الدّين الإسلاميّ. ولذلك، فخطاب سيّد قطب يفضي إلى احتكار العدالة دون أن يقدّم حلولاً عمليّة لأزمات الفقر والجهل والبطالة، وهو ما سنسعى إلى بيانه من خلال تحليل خطابه وكشف هناته المنهجيّة، فحاولنا بيان طوباويّة فكرة العدالة الاجتماعيّة وتفكيك فكرة المقدّس التي أسّس عليها سيّد قطب نظرته للعدالة الاجتماعيّة، وقسمته العالم إلى جاهليّة وإسلام، ورصد أهمّ مظاهر الانغلاق اللاهوتيّ في فكره. وختمنا بدراسة مظاهر عدائه للديمقراطيّة وأثر موقفه في سلفه من أتباع الإسلام السياسيّ، رغم قبولهم الظاهر بالديمقراطيّة.

1. أزمة الخطاب بين الديني والسياسي:

طرح تقدّم الغرب وتأخّر المسلمين على كثير من المفكرين سؤال النهضة، ولكنّهم اختلفوا في المسالك والمرجعيّات التي يمكن أن تحقّق مقاصدهم، واتّجهوا وجهات مختلفة نحو البحث عن حلول لأزماتهم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. ولذلك، فقد ظهرت أطروحات الإسلام السياسيّ في إطار سؤال أعمّ من السياسة، وهو تحقيق النهضة واسترجاع مجد الأمّة الإسلاميّة في إطار وعي جماعيّ بواقع الأزمة وغياب الحلول الناجعة.

وتعدّ مسألة العدالة الاجتماعيّة من المفاهيم المركزيّة التي تأسّس عليها الإسلام السياسيّ، ويعود طرحها إلى سببين رئيسين: الأوّل اجتماعيّ/ داخليّ يتعلّق بالأزمات الاجتماعيّة التي عرفتها المجتمعات العربيّة الإسلاميّة كانتشار الفقر والجهل والبطالة، وغياب الحلول الناجعة لتحقيق التنمية وتجاوز الأزمات الاقتصاديّة[1]، والسبب الثاني فكريّ/ خارجيّ، هو نتيجة التأثّر بالأطروحات الماركسيّة التي سوّقت لمفهوم العدالة الاجتماعيّة وحقوق الطبقات العمّالية في اقتسام الثروة وتحقيق المساواة الطبقيّة، إضافة إلى ما حققته دول المعسكرين الشرقي والغربي من تقدّم صناعي وتكنولوجيّ أظهر التفاوت بين العرب والغرب، واتخذ في فكر الإسلاميين تسمية: ثنائيّة الغرب والإسلام. ولذلك، يمكن أن نلاحظ بيسر الأثر الفكريّ لتلك الأطروحات في كتابات سيّد قطب (ت 1966م) رغم ما يجاهر به من عداء لذلك الفكر وشيطنة لمقولاته.

وعلى هذا الأساس، فالدّافع إلى طرح قضيّة العدالة الاجتماعيّة ليس واقع المسلمين فحسب، وإنّما التنافس الفكري والإيديولوجي على سوق رمزيّة يحاول فيها الإسلاميّون دحض الأطروحات الرأسماليّة والشيوعيّة من أجل إيجاد حلول للأزمات الاجتماعيّة التي يعاني منها المسلمون. ولعلّ هاجس المنافسة الرمزيّة هو الذي سيوجّه مقولات الإسلام السياسيّ نحو البحث عن الاختلاف وتأكيد عقليّة التخاصم بدل النظر الموضوعيّ إلى الواقع وإلى أطروحات الآخر.

لقد كان البحث عن العلامات الرمزيّة الفارقة التي يمكن في نظر أصحابها حسم الصراع الإيديولوجي ضدّ أصحاب الأطروحات المنافسة قائماً على استدعاء الدين إلى ساحة الجدل السياسيّ. وفي هذا المستوى، كان استغلال سلطة المقدّس من أجل الإقناع بانتصار المرجعيّات الإسلاميّة على النظريّات التي قامت في إطار حضاريّ غريب ومدنّس. وقد عملت أطروحات الإسلام السياسيّ عامّة وأطروحات سيّد قطب خاصّة

1 ـ يعود الفقر في الوطن العربيّ إلى أسباب داخليّة وخارجيّة؛ فأمّا الأسباب الدّاخليّة، فتتمثّل في السياسات الاقتصاديّة الموجّهة لمصلحة الطبقة الغنيّة واتّباع سياسة نقديّة تؤثر في سعر الفائدة فتقلّص من فرص الاستثمار وانتشار البطالة وخفض القدرة الشرائيّة للمواطن وتباطؤ معدلات النموّ، وأمّا العوامل الخارجيّة، فتعود إلى السياسيات الماليّة الدوليّة التي أدّت إلى نشوء أوضاع اقتصاديّة جديدة ساعدت على انتشار الفقر. فالليبراليّة الجديدة هي الخلفيّة النظريّة لخطاب المنظمات الدوليّة المتمثّلة بالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظّمة التجارة العالميّة، التي تحاول أن تنزع من الدّولة دورها في تحقيق العدالة الاجتماعيّة، فكانت النتيجة مضاعفة أرباح المراكز الاحتكاريّة في العالم، ممّا أدّى إلى اتّساع دائرة اللامساواة وإعادة إنتاج الفقر في البلدان العربيّة النّامية. (انظر: سمير التنّير، الفقر والفساد في العالم العربيّ، ط1، بيروت، دار السّاقي، 2009، ص ص 51 - 56.) وإنّ تجاهل هذه العوامل التي تتغيّر باستمرار يعدّ صناعة للوهم وتأسيساً لرؤية غارقة في الماضي غير عابئة بمشاكل الواقع.

على استغلال هذه الثنائيّات التي تعتبر انتشاراً دلاليّاً لثنائيّة المقدّس والمدنّس. (الحضارة الإسلاميّة/ الحضارة المادّية الوثنيّة، التراث الروحي/ الديمقراطيّة والاشتراكيّة والشيوعيّة، حماة الإسلام/ أعداء الإسلام، الدين/ الدنيا، الشيوعيّة/ الدّين...).

ولم تكن هذه الثنائيّات سوى محاولة لإقامة جدار فصل حضاريّ بين التاريخ الإسلاميّ من جهة، والتاريخ اليهوديّ والمسيحيّ من جهة أخرى. وفي هذا الاختيار خلفيّة إيديولوجيّة واضحة أساسها دحض الترويج لعالميّة الفكر الرأسماليّ والفكر الشيوعيّ؛ فقد سعى سيّد قطب إلى الإقناع بأنّ ما قامت عليه المسيحيّة من فصل بين الدينيّ والدنيويّ ما هو إلا نتيجة لطبيعة الديانة المسيحيّة، وهو أمر لا يستقيم في الفكر الإسلاميّ، وهو يهدف من وراء ذلك إلى قطع الطريق على الطامحين في استنساخ المراحل التّاريخيّة التي شهدتها أوروبّا من أجل تحقيق نهضتها الفكريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة.

يقول سيّد قطب: «ليس لدينا إذن سبب واحد لتنحية الإسلام عن المجتمع، لا من طينته الخاصّة، ولا من ظروفه التّاريخيّة، كالأسباب التي لازمت المسيحيّة في أوروبّا، فعزلت الدنيا عن الدين، وتركت للدّين تهذيب الضمير وتطهير الوجدان، بينما تركت للقوانين الوضعيّة تنظيم المجتمع وتسيير الحياة»[2].

إنّ تنظيم المجتمع بهذا المعنى، شأن دينيّ له قواعده المقدّسة التي سعى سيّد قطب إلى بيانها وتفصيلها. وبذلك، فقد كانت منطلقاته قائمة على اعتماد المرجعيّة الدينيّة في تأسيس مفهوم العدالة الاجتماعيّة. فهل كان المقدّس الدّيني آليّة للتأثير في المتلقّي وحمله على الاقتناع بوجاهة الطرح الذي يقدّمه مشروع الإسلام السياسيّ؟ بعبارة أخرى، هل كان المقدّس آليّة للتأثير بدل أن يكون آليّة للبناء والتأسيس؟ أم إنّ للمقدّس أثراً هيكليّاً أساسه المقارنة بين نجاعة الوسائل الدينيّة في العدالة الاجتماعيّة وسائر الوسائل التي صنّفها سيّد قطب خارج الدّائرة الدينيّة؟ وهل كان للمقدّس أثر علميّ في صياغة مفهوم العدالة الاجتماعيّة، أم إنّه كان مجرّد وسيلة إيديولوجيّة للحطّ من قيمة الأطروحات المنافسة؟

2. العدالة والاستعداء: حصار الذات

إنّ تأسيس مفهوم العدالة الاجتماعيّة في فكر سيّد قطب لا يتوّجه نحو المجتمع مباشرة من أجل تشخيص دقيق لعلله وتحديد أدقّ لحاجاته، وإنّما يتّخذ مسارين:

المسار الأوّل: يتّصل بالمرجعيّة، ويقوم على فهم أصوليّ، يسعى إلى استقراء لاهوتيّ مؤمن بقداسة المرجعيّات الإسلاميّة لتجارب بشريّة سابقة يسبغ على بعضها صفة القداسة، ويسمها بالبراديغم الذي لا حلّ للمجتمع إلا باتّباعه واستنساخه. «فالإسلام يفرض قواعد العدالة الاجتماعيّة، ويضمن حقوق الفقراء في

2 ـ سيّد قطب، العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، ط13، مصر، دار الشروق، 1993، ص ص 16، 17

أموال الأغنياء، ويضع للحكم والمال سياسة عادلة، ولا يحتاج إلى تخدير المشاعر، ولا دعوة النّاس لترك حقوقهم على الأرض وانتظارها في ملكوت السّماء»[3]. ولذلك، فاتباع المنهج الإسلامي في العدالة هو الهدى الإلهي وما دون ذلك فضلال وجاهليّة جهلاء.

المسار الثاني: صداميّ، يتّجه إلى الأطروحات التي تواجهه، سواء المنتمية إلى ديانات غير إسلاميّة كاليهوديّة والمسيحيّة، أم المتعلّقة بأطروحات معاصرة كالرأسماليّة والشيوعيّة.

ويتّسم المسار الأوّل بنزعة تمجيديّة وتبريريّة تحاول إظهار الأطروحة الإسلاميّة، باعتبارها الأطروحة المقدّسة التي وإن شابتها بعض الشوائب، فلسوء فهم ولعجز عرضيّ عن استيعاب روحها وتمثّل مقاصدها، بينما وُسم المسار الثاني بنزعة استهجان وعدائيّة تجعل من سيّد قطب يتوسّل كلّ الحجج والقرائن من أجل دحضها وإظهار تهافتها. ولذلك، فقد خصّص قسماً من كتابه «معالم في الطريق» ليستعرض عداوات الصليبيّين والمستعمرين والمستغلين الطغاة والمحترفين من رجال الدين والمستهترين والمنحلّين والشيوعيّة والشيوعيين. [4] فجوهر هذا الفكر هو استعداء الآخرين وكلّ هذه العداوات تتعلّق بحكم المسلمين، وهي تعتمد ثنائيّة المقدّس والمدنّس التي تقتضي مساراً تطهيريّاً لدفع الرجس، غايته تركيز حكم الله في أرضه.

لقد حاول سيّد قطب أن يقنع بأنّه يمكن للمشروع الإسلاميّ أن يتحقّق متى تجرّدت القراءة من شوائب الآراء المتأثرة بثقافات الأمم الأخرى، ولا يمكن لهذا الهدف أن يتأسّس إلا إذا عادت القراءة قرآنيّة محضة تنهل من الأصول؛ ففي نظره كانت الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام واختلاف الفرق شوائب حالت دون إدراك النبع الصافي للوحي القرآنيّ. ولذلك، فقد قام منهج سيّد قطب على محاولة البحث عن تصوّر إسلاميّ يستلهم القرآن الكريم مباشرة «بَعْدَ الحياة في ظلال القرآن طويلاً، واستحضار الجوّ الذي تنزّلت فيه كلمات الله للبشر، والملابسات الاعتقاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي كانت البشريّة تتيه فيها وقت أن جاءها هذا الهدي، ثمّ التيه الذي ضلّت فيه بعد انحرافها عن الهدي الإلهيّ»[5].

لقد تأسّست هذه القراءة على طوبى العدالة الاجتماعيّة. وإذا استعرنا تعريف «عبد الله العروي» علمنا أنّ طوبى العدالة الاجتماعيّة تعني تخيّل نظام اجتماعيّ خارج الواقع وضدّاً له، وهو يقوم على أدلوجة حرّية وتحرير، وأدلوجة عدالة مستقبليّة [6]. قد تتحوّل طوبى العدالة الاجتماعيّة إلى محاولة استرجاع لحقبة تاريخيّة مرّت، والاعتقاد في القدرة على استنساخها، وهو وهم إيديولوجيّ يقوم في جوهره على فكر عمليّ تعبويّ

3 ـ المرجع نفسه، ص 17

4 ـ انظر: سيّد قطب، معالم في الطريق، ص ص 93 - 112

5 ـ سيّد قطب، خصائص التصوّر الإسلاميّ ومقوّماته، ط1، مصر، دار الشروق، (د ت)، ص 15

6 ـ انظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط7، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001، ص147

يهدف إلى تغيير الواقع نحو الأحسن، ولهذا فلا تهمّه الحقائق والمعارف إلا من حيث هي موظّفة لخدمة موقع أو سلطة أو هيئة.[7]

تكمن أزمة هذا الخطاب في كونه يحاول المماثلة بين اللحظتين المنقضية والراهنة من أجل تسويغ مشروع إسلاميّ نقيّ من الشوائب، وهو ما يجعل المتخيّل الديني يقوم على رحلة ذهنيّة نحو الماضي قائمة على الاختزال والانتقاء. وبذلك، تكون أزمة هذا الخطاب في كونه يستحضر وجدانيّاً مفهوماً طوباويّاً للعدالة غير قابل للتحقّق في الواقع، ببساطة لأنّه انقضى مع الإطار التاريخيّ الذي حدث فيه، ويدعمه صاحبه بتبريرات إيديولوجيّة تجعل الممارسات والاختيارات مستساغة ومشروعة من أجل ضمان تعبئة أكبر للأتباع.

لا غرابة أن يكون التصوّر الإسلاميّ بحسب وجهة نظر سيّد قطب متميّزاً بخصائص الربّانيّة والثبات والشمول والتوازن والإيجابيّة والواقعيّة والتوحيد[8]. فغياب التصوّر النقدي وعدم الإقرار بنسبيّة التصوّر الإسلامي فضلاً عن تجاهل تصوّرات الشعوب الأخرى، وكأنّها خارج نطاق الربّانيّة التي احتكرها التصوّر الإسلامي، يجعل من عقدة الاستعلاء تأسيساً لإسلام الهروب من مواجهة المشاكل الملحّة بحسب عبارة محمّد أركون[9]، وهو إسلام الكهف الذي يلغي إمكانيّة الاستفادة من التصوّرات التي يعدّها سيّد قطب غير إسلاميّة. ولذلك، فقد اعتبر سيّد قطب أنّ «التصوّر الإسلاميّ هو التصوّر الاعتقاديّ الوحيد الباقي بأصله «الربّاني» وحقيقته الربّانية. فالتصوّرات الاعتقاديّة السماويّة التي جاءت بها الديانات قبله قد دخلها التحريف...، وقد أضيفت إلى أصول الكتب المنزّلة وتصورات وتأويلات وزيادات ومعلومات بشريّة أدمجت في صلبها، فبدلت طبيعتها الربانيّة، وبقي الإسلام وحده محفوظ الأصول، لم يشب نبعه الأصل كدر، ولم يلبس فيه الحقّ بالباطل».[10]

لا تكمن خطورة هذا الطرح في استعدائه للديانات الأخرى التي لا يشكّ بحكم ثقافته التقليديّة في كونها محرّفة ومشوّهة، وهو شكّ يضارع يقينه بسلامة التصوّر القرآنيّ من كلّ الشوائب والتحريفات، وإنّما تكمن الخطورة في إسباغ الطّابع الشموليّ على الإسلام الذي يجعله في غنى عن الفلسفة؛ فللإسلام في نظر سيّد قطب «صورة كاملة شاملة وتفسير جامع مفصّل، لا يحتاج إلى إضافة من مصدر آخر، بل لا يقبل إضافة من مصدر آخر؛ لأنّه أوسع وأشمل، وأدقّ وأعمق، وأكثر تناسقاً وتكاملاً من كلّ مصدر آخر. وقد وقع الفساد في التصوّر الإسلاميّ، ووقع التعقيد والتخليط، حينما شاء جماعة ممّن عرفوا في التّاريخ باسم «فلاسفة

7 ـ انظر: محمّد الرحموني، الدّين والإيديولوجيا، جدليّة الدّينيّ والسياسيّ في الإسلام وفي الماركسيّة، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005، ص 12

8 ـ سيد قطب، خصائص التصوّر الإسلامي، ص ص 41 - 207

9 ـ محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ، (ترجمة هاشم صالح)، ط3، بيروت/ الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، 1998، ص 115

10 ـ سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 45

الإسلام» أن يستعيروا بعض التصوّرات الفلسفيّة الإغريقيّة، وبعض المصطلحات وبخاصّة من أرسطو وأفلوطين، وبعض اللّاهوتيين المسيحيين ويدخلوها في جسم «التصوّر الإسلاميّ»»».[11]

ولو ارتأينا تعريفاً للدوغمائيّة لما وجدنا تجسيداً لها أكثر من هذا القول؛ إذ هي تقوم على اعتقاد راسخ بامتلاك الحقيقة في مفهومها المطلق ويقين بأنّ الآخر المختلف يمثل عدوّاً حاملاً لشحنة سلبيّة تتمثّل في كونها تكتسب تناقض النظام العقائدي التي يتبنّاها المؤمن[12].

ليس غريباً إذن، أن تأسّست أطروحات الإسلام السياسيّ مجسّدة في خطاب سيّد قطب معزولة عن محيطها الثقافيّ والعلميّ. فقد فرض منظّروها عزلة بينهم وبين الديانات الأخرى تقوم على التعالي، وتجاهل الأطروحات الفلسفيّة، باعتبارها إخلالاً بشموليّة الإسلام، وعدم الاكتراث بالتطوّرات العلميّة التي يعتبرها سيّد قطب لا يمكن أن تزيد شيئاً ذا بال لما هو شامل ومكتمل.

يؤسّس هذا الخطاب مفهوم الجهل المقدّس ويسم الفكر بالجمود، وهو ليس بالحكم المعياريّ وإنّما نتيجة استقراء أطروحة سيّد قطب ذاتها، فإذا استعرنا أمثولة الكهف وجدنا أنّ سيّد قطب يحمل يقيناً بأنّه من خلال اكتفائه بالتأويل الذي اعتمده للدّين الإسلاميّ حقّق المعرفة في مفهومها الشموليّ. وليس غريباً أن تتشابه صورته، وهو يرى ظلال القرآن بصورة أهل الكهف في أمثولة أفلاطون الذين كانوا يرون ظلال الحقيقة، وهم يعتقدون أنّهم يرون الحقيقة ذاتها؛ إذ لم يكن يتمثّل في مقاربته سوى ظلال القرآن وظلال الواقع. ولا غرابة أن يرتدّ وعي سيّد قطب الذي تخلّى عن فضل مقارنة الأديان والأطروحات الفلسفيّة والتصوّرات العلميّة إلى البحث عن حقيقة الجنّ في ظلال القرآن وعن إثبات نكاح الجنيّ للإنسيّ[13]، وهو نتيجة طبيعيّة لتأسيسه متخيّلاً قرآنيّاً يتجاهل مكتسبات العلم وفضل الفلسفة وسائر الأديان على البشر.

3. احتكار العدالة: قطب ووحدة القطب

العدالة مقولة إنسانيّة لا يمكن أن ينكر أحد إمكانيّة تحققها في أيّ زمان وأيّ مكان، ولا يمكنه بالمقابل أن ينكر فرضيّة انعدامها وغيابها لأسباب مختلفة. ولكن ما شرعيّة تجنيس العدالة لتصير إسلاميّة أو نصرانيّة شيوعيّة أو اشتراكيّة؟ إلى أيّ حدّ يمكننا الاقتناع بالطرح السياسيّ للإسلام واعتبار العدالة حكراً على التصوّر الإسلاميّ وادّعاء فساد مقولات العدالة في فكر الآخر؟

11 ـ المرجع نفسه، ص 101

12 ـ انظر:

Rokeach Milton ,La Nature et la signification du dogmatisme: Archives des sciences sociales des religions. N. 32, 1971, P14

13 ـ انظر: سيّد قطب، حقيقة الجنّ في ظلال القرآن، ط1، مصر، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، (د ت)، ص 93

يصوّر سيّد قطب مفهوم العدالة في إطار العلاقة التبادليّة التي أنتجت تبعيّة إسلاميّة للفكر الغربيّ، وهو يعتمد مصطلحات الاقتصاد من أجل التعبير عن أزمة الاستيراد التي يعانيها الفكر الإسلاميّ. ويدعو نتيجة ذلك التصوّر إلى الاعتماد على السلع المحليّة التي يمثّلها الإسلام. ولتحقيق عدالة إسلاميّة غير مستوردة يقدّم سيّد قطب طرحاً ثلاثيّاً يقوم على إبراز طبيعة العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، ثمّ أُسس تلك العدالة، وأخيراً وسائل العدالة الاجتماعيّة في الإسلام.

فهمُ طبيعةِ العدالة الاجتماعيّة في الإسلام يقود سيّد قطب إلى بيان التصوّر الإسلاميّ للألوهيّة والكون والحياة والإنسان، ويعتبر أنّ العدالة الإسلاميّة فرع من ذلك الأصل الكبير الذي ترجع إليه كلّ تعاليم الإسلام، ويسم ذلك التصوّر بالشموليّة، وهو ينكر على الفلاسفة قدرتهم على إبراز التصوّر الإسلاميّ الصحيح، فتأثّرهم بالروح الإغريقيّة ساهم في إفساد الروح الإسلاميّة وتشويه التصوّر الإسلاميّ. ولذلك، فهو يلتجئ نتيجة ذلك إلى الحديث والسنّة في إطار بحثه عن الينابيع الصافية للإسلام، وهي عودة تضمن قداسة التصوّر الإسلاميّ ونقاءه من كلّ الشوائب. وقد حاول سيد قطب إظهار ذلك التصوّر نقيّاً ومتكاملاً مستعيناً بالقرآن أداة سلطويّة ليؤكّد في كلّ مناسبة انسجام هذا التصوّر وتكامله. وتقوم تصوراته على إظهار الانسجام والتكامل بين الخالق والمخلوق، أو بين الإنسان والطبيعة، وهو الانسجام ذاته الذي يسم طبيعة الإنسان. فلا تعارض بين قواه الروحيّة والماديّة، فهو وحدة متكاملة. هذا الانسجام الذي يسم جميع أركان التصوّر الوجوديّ للإنسان والكون في الرؤية الإسلاميّة يقابله نقد لسائر التصورات الدينيّة والماديّة الأخرى بقوله: «وهذا الأصل الكبير في المسيحيّة المحرّفة وفي الديانات التي تشبهها تترتّب عليه تفريعات كثيرة في النّظر إلى الحياة ومتاعها وإلى سلوك الفرد وسلوك الجماعة حيالها، وفي النظر إلى الإنسان وما يضطرب في كيانه من قوى وطاقات. وقد ظلّت المعركة قائمة بين هذه القوى وتلك، وظلّ الإنسان ممزّقاً في هذه المعركة، حيران لا يهتدي إلى قرار حتّى جاء الإسلام، فإذا هو يعرض صورة كاملة متناسقة لا عوج فيها ولا اضطراب، ولا تعارض فيها ولا خصام».[14]

ولذلك، فشموليّة التصوّر الإسلاميّ القائم على الوحدة المطلقة المتعادلة المتناسقة والتكافل العام بين الأفراد والجماعات هي التي تمكّن من تحقيق العدالة الاجتماعيّة؛ لأنّها تراعي جوانب فطريّة في الإنسان. ويعتبر أنّ في الإسلام قيماً أخرى غير القيم الاقتصاديّة البحتة، حيث تتفاوت الأرزاق الماليّة بين النّاس بأسباب التفاوت المعقولة القائمة على الجهد الإنسانيّ لا على الوسائل المنكرة التي يحرمها الإسلام تحريماً...، فالعدل المطلق يقتضي أن تتفاوت الأرزاق، ولكنّ الفرص تظلّ متاحة للجميع بتحرير الوجدان البشري تحريراً كاملاً من ضغط القيم الاقتصاديّة البحتة ووضع هذه القيم في مكانها الحقيقي المعقول وعدم إعطائها قيمة معنويّة ضخمة أو التقليل المفرط من شأنها [15].

14 ـ سيّد قطب، العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، ص 24

15 ـ انظر المرجع نفسه، ص 29

إنّ ما يميّز طبيعة العدالة الإسلاميّة وفق هذا المعنى، قيامها على تصوّر شموليّ ليس له أساس اقتصاديّ محض، وإنّما له أيضاً بعد قيمي وأخلاقيّ. ولكن أليس هذا الطرح قائماً على استعداء التفسير المادّي للتّاريخ؟ أليس على مقاس الردّ ومقاصده؟ وهل يمكن أن نعزل حقّاً بين الجانبين المعنويّ والمادّي في تصوّر العدالة الاجتماعيّة؟ أليس طرح الجانب المعنويّ مقابلاً للجانب المادّي والاقتصادي فصلاً غير معقول في ظلّ تأثّر القيم والمبادئ الإنسانيّة بأوضاعها الاقتصاديّة والاجتماعيّة؟

يقيم سيّد قطب مفهوم العدالة الاجتماعيّة على أسس مختلفة، لعلّ من أهمّها التحرّر الوجدانيّ المطلق والمساواة الإنسانيّة الكاملة والتكافل الاجتماعيّ الوثيق.

فأمّا التحرّر الوجدانيّ، فأساسه العقيدة وطاعة الله التي لا تستقيم بالتحرّر الاقتصادي كما يتصوّر الشيوعيون ذلك، وإنّما بالتحرّر الوجدانيّ العميق، وأمّا المساواة الإنسانيّة فنتيجة طبيعيّة للتحرّر الوجدانيّ. وقد اعتبر سيّد قطب أنّ الإسلام بريء من العصبيّة القبليّة والعنصريّة إلى جانب براءته من عصبيّة النسب والأسرة. فبلغ بذلك حسب رأيه مستوى لم تصل إليه الحضارة الغربيّة إلى يومنا هذا. ويعتبر أنّ هذا التميّز يشمل معاملة المرأة والمساواة بين الطبقات والأجناس، وهو رأي يحتاج إلى المراجعة والنقد في ضوء الواقع التاريخيّ الذي أبّد حكم العائلتين الأمويّة والعبّاسيّة ومن بعدها العثمانيّة، وجعل الخلافة باسم التأويل الديني حكراً على قريش، فكانت فيه القبليّة محرّكاً مركزيّاً له آثاره الدينيّة والسياسيّة[16]. وأمّا التكافل الاجتماعيّ، «فيقرّر مبدأ التبعة الفكريّة في مقابل الحرّية الفرديّة، ويقرّر إلى جانبها التبعة الجماعيّة التي تشمل الفرد والجماعة بتكاليفها»[17]. وقد اقتضى منه ذلك إبراز قيم التكافل والتّعاون بين الفرد والجماعة.

أمّا الوسائل التي يقدّمها سيّد قطب لتحقيق العدالة الاجتماعيّة، فهي الشهادة والزكاة والرّحمة والإيثار والبرّ. وحجّته على ذلك أنّ هذا النهج قد آتى «ثمراته كاملة في فجر الإسلام، وظلّ يؤتيها في فترات القرون الأربعة عشر التي تلت. وإنّه لقادر على أن يعيدها في الحاضر والمستقبل، حين يفهم على حقيقته وحين يوجّه وجهته وحين يسلك الناس طريقه الحقّ القويم»[18]. ولكن ما الذي قدّمه سيّد قطب وهو يستعرض بعض أركان الإسلام؟ هل معنى دعوته إلى هذه الآليّات رصده لغيابها في المجتمع؟ وكيف يتصوّر إعادة نشر هذه القيم بين الناس؟ هل يكون ذلك من خلال نشر الوعي الأخلاقيّ بقيمة تلك القيم أم بوسائل سلطويّة تقوم على تأسيس دولة راعية لها؟ ولماذا عجزت الدول التي تعاقبت على السلطة في التاريخ الإسلاميّ عن تحقيق العدالة المنشودة، والحال أنّها حملت شعار الإسلام ولم تمنع المسلمين من تطبيق تعاليم الدين؟

16 ـ انظر مثلاً: أطروحة الجابري التي قارب فيها دور القبيلة في التاريخ الإسلاميّ في العهد النبويّ وبعده.

راجع: محمّد عابد الجابري، العقل السياسيّ العربيّ محدّداته وتجلّياته، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2000، ص ص 79 - 98. ص ص 129 - 164

17 ـ سيّد قطب، العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، ص35

18 ـ سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 74

4. طوبى العدالة:

لا اختلاف في أنّ الصورة التي يقدّمها سيّد قطب للعدالة الاجتماعيّة هي صورة طوباويّة ترى في الإسلام حلاً للمعضلات الإنسانيّة، وتعتبر كلّ الأطروحات الأخرى غير محقّقة للأهداف الشاملة التي حقّقها الإسلام. فالفهم الشموليّ الذي يقوم عليه الإسلام المتخيّل يستعدي سائر التصورات ويستهجنها، وهو فهم يستبعد النقد حينما يتعلّق الأمر بالإسلام والمسلمين. وتظهر كلّ الهنات والنقائص إذا تعلّقت المسألة بعرض أطروحات غير إسلاميّة، وهو ما يكشف الطابع السّجالي للفكر الدّيني. فقد مثّل سيّد قطب مرحلة الانزلاق إلى رفض النموذج الغربي بعد أن سادت أطروحات الإعجاب بأوروبّا. ولا غرابة أن يعتبر بعض الدارسين هذه التصوّرات عمليّة تحريف وانتهاك للمفاهيم.[19] فالعدالة مفهوم إنسانيّ غير قابل للتجنيس، وهو مفهوم نسبيّ لا يمكن اعتبار تجسيده في كلّ حقبة تاريخيّة مثاليّاً. وليس أدلّ على ذلك من ظهور حركة ردّة في الفترة النبويّة وزمن خلافة أبي بكر الصديق، رغم ما تحمله تلك الفترة من صورة مثاليّة للعدل والمساواة، وكان تصوّر الجماعات المتمرّدة على السلطة المركزيّة للعدل نابعاً من رفضها المركزيّة القرشيّة. وكانت القبائل المرتدّة غير راضية عن السياسة النبويّة. وبذلك، لم تستطع الشرعيّة النبويّة أن تقنع تلك القبائل وتحقّق مبدأ الرضا الذي يضمن سلماً اجتماعيّاً واستقراراً سياسيّاً. وإنّ التعويل على العدالة القائمة على الزكاة يبدو أمراً ممكن التحقّق في إطارها التّاريخي، ولكنّها تطرح اليوم إشكاليّات جمّة في مستوى تحقيق مبدأ العدالة بالزكاة. فهل تتحوّل الزكاة إلى قانون تتبنّاه السلطة وتفرضه على الناس كرهاً عبر آليّات الرقابة الجبائيّة؟ وحينئذ فما الفرق بينها وبين الضريبة على الدّخل؟ أم إنّه يظلّ مسألة تطوّع اختياريّ يوكل إلى ضمائر المسلمين وإيمانهم؟ وهل يحتاج الضمير الإنسانيّ حينئذ إلى سلطة توقظه؟

لو تناولنا تاريخية مفهوم الزكاة «للاحظنا أنّه كان يطلق عليها في البداية في النصّ القرآنيّ مصطلح الصّدقة ثمّ كانت الزكاة. وهذه الزكاة ترتبط بأنواع الإنتاج وأنماط الثروة التي كانت موجودة في ذلك العصر. هي إذن شكل من أشكال التضامن الذي عرفته كلّ المجتمعات القديمة».[20]

وحتّى إن شاركنا سيّد قطب يقينه بمثاليّة العدالة الاجتماعيّة التي قدّمها الإسلام - وهو أمر يظلّ مرتبطاً بالعقيدة لا بالعقل وقد تدحضه وقائع كثيرة في التّاريخ الإسلاميّ- فهل يمكن أن نستعيد تلك اللحظة الطوباويّة المنقضية في مجتمعات تعقدّت بنيتها وتنوّعت حاجاتها وتغيّر واقعها؟

إنّ سبيل التكافل الاجتماعيّ في فكر سيّد قطب هو التربية الخلقيّة؛ فالإحساس الخلقي فطرة في الإنسان، ووظيفة الدّين هي تنظيمها وتوجيهها ووضع المقاييس الثابتة لها. ووظيفة المجتمع حماية الفضائل التي ينفق

19 ـ انظر: عبد الوهاب المؤدّب، أوهام الإسلام السياسي، ط1، بيروت، دار النهار، 2003، ص 123

20 ـ عبد المجيد الشرفي، الإسلام السياسيّ، ط1، بيروت، دار التنوير، 2014، ص 78

عليها لا فرضها فرضاً ضدّ إرادة الأفراد[21]. وبذلك، ينفي سيد قطب عن الأخلاق الطابع النّفعي، ويعرض نموذجاً يعتبره مثاليّاً، وهو المجتمع الإسلاميّ في فجره الأوّل حين تكافل الأنصار مع المهاجرين، ثمّ «قامت نظم المجتمع الإسلاميّ كلّها كما قامت تقاليده الشعبيّة على أساس التكافل الاجتماعيّ. فنظام الزكاة ونظام الميراث ونظام الوقف الخيري ونظام الجهاد ونظام الحريّة ونظام المعاملات الاقتصاديّة غير الربويّة، كلّها نظم تقوم على أساس التكافل الاجتماعيّ. وكذلك تقاليد الصدقة والبرّ والإحسان وحماية الضعيف والنجدة والفتوّة، كلّها تقاليد تقوم على أساس التكافل الاجتماعيّ».[22]

فالعدالة الاجتماعيّة وفق الرؤية الإيديولوجيّة التي يقدّمها سيد قطب تقوم على الاختزال والتبسيط، وتقديم وصفات فكريّة جاهزة، وهو يخفي بذلك أهمّ المعضلات التي يمكن أن تقف حائلاً دون تحقيق مفهوم العدالة المنشود. فإذا استقام النموذج الإسلاميّ زمن الغلبة وتدفّق الموارد التي جمعها المسلمون بالغزو والفتوحات، فكيف يمكن تحقيق الأوضاع نفسها في ظلّ دول وطنيّة تعاني من تبعات الاستعمار والتخلّف الاقتصاديّ وهيمنة دول أخرى على المسالك الاقتصاديّة والتجاريّة؟ هل يمكن عزل العدالة الاجتماعيّة عن وضعيّة التبعيّة التي تعانيها الدول الوطنيّة؟ وكيف يمكن أن نقضي على مشاكل الجهل والفقر والتخلّف بقيم نشأت في بيئة جاهليّة وباركها الإسلام كالبرّ والإحسان والنجدة والفتوّة؟

يطرح مفهوم العدالة الاجتماعيّة في تصوّر سيّد قطب إشكاليّات في مستوى التنظير والتطبيق؛ ذلك أنّ الاعتقاد في وجود نموذج اقتصاديّ واجتماعيّ جاهز ينهي التفكير في آليّات متحوّلة لفهم المتغيّرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة ويؤبّد منظومة قداسة جاهزة قائمة على عناصر مقدّسة كالشهادة والزكاة[23]، ويتجاهل الواقع تجاهلاً كبيراً، ولذلك فهو يتصوّر أنّ الوسائل التي كانت ناجعة في تحقيق العدالة الاجتماعيّة في رقعة من الجزيرة العربيّة في القرن السابع الميلاديّ يمكن أن تظلّ ناجعة في مجتمعات تختلف وضعيّاتها من قطر إلى آخر، وتتبدّل حاجاتها بحسب مواردها ونسب البطالة فيها وطبيعة الفرص الاقتصاديّة المتاحة لها.

يؤسّس سيّد قطب مفهوماً منغلقاً للعدالة يسيّجه بالمقدّس متجاهلاً ما شهده العالم من تحوّلات كبرى في عصره. وينقد ما شاب الدّين الإسلاميّ من فلسفة وعلم كلام أفسدا نقاءه، والحال أنّه يتّخذ من علم الكلام ومنهجه وسيلة للردّ على الدّيانات الأخرى والنظم الاقتصاديّة والاجتماعيّة الرأسماليّة والشيوعيّة. وغايته من وراء ذلك إثبات تفرّد النموذج الإسلامي وقدرته على تحقيق تصوّر شموليّ للعدالة الاجتماعيّة.

21 ـ انظر: سيّد قطب، دراسات إسلاميّة، ط11، مصر، دار الشروق، 2006، ص 49

22 ـ المرجع نفسه، ص 52

23 ـ يقول سيّد قطب: «إنّ التكافل الاجتماعيّ في الإسلام نظام كامل، نظام بكلّ ما تحمله هذه الكلمة من معنى هذا النظام». المرجع نفسه، ص63

5. تفكيك المقدّس في خطاب سيّد قطب:

قد نحتاج، ونحن نروم تفكيك خطاب سيّد قطب حول العدالة الاجتماعيّة، إلى طرح سؤالين مركزيّين طرحهما عبد الرحمن بدوي، وهو يسائل مفهوم تطبيق الشريعة الذي تنادي به الجماعات الإسلاميّة. وهما سؤال: لماذا؟ وكيف؟

تقوم العدالة التي يؤسّس لها سيّد قطب على مرجعيّة إلهيّة مقدّسة يميّزها عن جميع المرجعيّات الإنسانيّة، وهو يفترض دوماً في المخاطب أن يرجّح كفّة الإلهيّ المقدّس والمطلق على الإنسانيّ النسبيّ والقاصر.

ولكن هل يقدّم سيّد قطب مفهوماً إلهيّاً للعدالة الاجتماعيّة؟

إنّ المتأمّل في الأسس النظريّة التي يقيم عليها سيّد قطب تصوّره للعدالة الاجتماعيّة يلاحظ بيسر، أنّها تقوم على عمليّة تأويل وتركيب لعناصر متناثرة يحاول أن يخلق لها انسجاماً داخليّاً واتّصالاً دائماً بالخطاب القرآنيّ. وهو تأويل يقوم صاحبه عمداً بإخفاء الإشكاليّات الطبيعيّة التي شابت تطبيق النموذج النظريّ. فلا يتساءل مثلاً عن سبب قيام حروب الردّة والفتنة وافتراق الفرق، وإنّما يعتبر كلّ تلك الأحداث بمثابة انحراف عن المسار النبويّ الصّافي الذي يمثّل نواة العدالة الاجتماعيّة الموعودة. ويتجاهل أنّ النموذج النبويّ بدوره هو تصوّر تاريخيّ كان من جملة اختياراته اعتماد القوّة لنشر الدّعوة وجمع الموارد وجعل من شرعيّة المقدّس وسيلة لفرض سياسة اقتصاديّة لم تكن لترضي كثيراً من القبائل التي آمنت تحت سلطة السيف وقوّة الجماعة المقاتلة. فمفهوم العدالة هنا هو مفهوم تاريخيّ يطرح إشكاليّات الاستنساخ وتغيّر الواقع التاريخيّ. «فمفهوم الإحسان مبدأ اعترف به في الإسلام، تنصّ عليه آيات كثيرة تهدف كلّها إلى إشعار الأغنياء بأنّ للمحرومين في أموالهم حقّاً؛ أي تهدف إلى ضمان حدّ أدنى من المعيشة للفقير؛ أي إنّ الإحسان صيغة أساسيّة تستهدف تحقيق شكل من أشكال العدالة الاجتماعيّة. غير أنّ تعقّد المجتمعات الحديثة، وعدم وجود اتّصال وثيق أو تعارف مباشر بين الغنيّ والفقير في مجتمع المدينة الضخم المزدحم، يحتّم علينا أن نأخذ من مبدأ الإحسان روحه العامّة، وذلك بالسعي إلى تضييق الفجوة بين الغنيّ والفقير، ثمّ نبذل جهوداً هائلة من أجل تحديد الوسائل التي تكفل تحقيق شكل من أشكال العدالة الاجتماعيّة في هذا المجتمع المعقّد. وتتفاوت الصيغة التي يمكننا تطبيقها، بين قيام الغنيّ بتقديم صدقة مباشرة إلى الفقير (وهي صيغة لم تعد مجدية في معظم المجتمعات المعاصرة)، وبين منع الأغنياء من أن يمتلكوا الوسائل التي تمكّنهم من استغلال الفقراء والضعفاء، في الطرف الآخر من سلّم الحلول الممكنة. وفيما بين هذين الطرفين تدور خلافات لا أوّل لها ولا آخر، كلّها خلافات بشريّة خالصة، وإن كانت كلّها قابلة لأن تندرج تحت المبدأ الديني العام، مبدأ الإحسان»[24]. ولذلك، فمن الطبيعيّ أنّ أيّ تشريع مهما كانت مرجعيّاته السّماويّة المقدّسة سيتحوّل حتماً

24 ـ عبد الرحمن بدوي، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلاميّة المعاصرة، ط1، مصر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986، ص ص144، 145

إلى تأويل إنسانيّ واجتهاد بشريّ بمجرّد أن تتلقّفه يد البشر، وإنّ تسمية قوانين العدالة الاجتماعيّة بتسميات إلهيّة لن يمنع من تأثير ميولات البشر ومشاعرهم في تلك القوانين، ولذلك فهي تصوّرات بشريّة قابلة للنقد والتعديل.

وعلى الرغم من وعي سيّد قطب بهذا الاعتراض من خلال قوله: «والآن يقول قائل: إذا كان الإسلام، وهو منهج الله للحياة البشريّة، لا يتحقّق في الأرض وفي دنيا الناس، إلا بالجهد البشريّ، وفي حدود الطاقة البشريّة، وفي حدود الواقع المادّي للحياة الإنسانيّة في البيئات المختلفة...، فما ميزته إذن على المناهج البشريّة؟»[25]، فإنّه يتصوّر دوماً أنّ التشريع البشريّ «الذي يصنعه فرد حاكم أو أسرة حاكمة أو طبقة حاكمة أو أمّة حاكمة أو جنس حاكم يستحيل بحسب فطرة الإنسان أن يتجرّد من الهوى، ومن مراعاة مصلحة واضع التشريع، فأمّا حين يكون منهج الله هو الذي يحكم حياة البشر، فتنتفي هذه الصّفة ويتحقّق العدل الحقيقيّ الشامل الكامل، الذي لا يملك منهجاً آخر من مناهج البشر أن يحققه في صورته هذه؛ لأنّه ليس بين هذه المناهج كلّها ما يمكن أن يتجرّد من عوامل الهوى الإنسانيّ والضعف الإنسانيّ والحرص على المصلحة الذاتيّة في صورة من الصور»[26].

فهل يتصوّر سيّد قطب أنّ من سيقوم بتطبيق التشريع الإلهيّ هو الإله ذاته؟ وكيف يمكن أن نتجاوز تلك الأهواء والمصالح بتحويل التشريعات الإلهيّة إلى قوانين دنيويّة متداولة بين البشر؟

السؤال الثاني هو: كيف نحقّق العدالة الاجتماعيّة؟

ينطلق سيّد قطب من تشخيص مجمل ومتسرّع للواقع أساسه الجزم بفشل كلّ الأنظمة الغربيّة، والمعسكر الشرقيّ، والوطنيّة والقوميّة. ولذلك، فقد جاء دور الإسلام لتأسيس أمّة ليست أرضاً ولا قوماً، وإنّما «جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوّراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلّها من المنهج الإسلاميّ»[27] تبدأ بمشروع بعث لهذه الأمّة وتنتهي بتسلّم قيادة البشريّة.

لقد فرض هذا الفهم على سيّد قطب استعادة للحظة التاريخيّة التي ظهرت فيها الدّعوة النبويّة. ولذلك، فقد حاول تأسيس مشروعه على اعتبار العالم يعيش كلّه في جاهليّة[28] تعتدي على سلطان الله في الأرض وعلى

25 ـ سيّد قطب، هذا الدّين، ص 17

26 ـ المرجع نفسه، ص 21

27 ـ سيد قطب، معالم في الطريق، ص6

28 ـ يعرّف سيّد قطب المجتمع الجاهليّ بأنّه كلّ مجتمع غير المجتمع المسلم، وهو كلّ مجتمع لا يخلص عبوديّته له وحده. والجاهليّة ليست فترة من الزمان، وإنّما حالة من الحالات تتكرّر كلّما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام، في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء. انظر: المرجع نفسه، ص 88 وص 167

أخصّ خصائص الألوهيّة، وهي الحاكميّة التي تطبّق المنهج الإسلاميّ القادر على تحرير الناس جميعاً من عبادة بعضهم لبعض بعبادة الله وحده والتلقّي من الله وحده والخضوع لله وحده. [29]

وقد تأسّس هذا المشروع على قراءة متخيّلة لسيرة الصحابة واعتبارهم ذواتاً مقدّسة تكاد ترتقي إلى منازل أنصاف الآلهة الذين كانوا ينهلون من نبع قرآنيّ صافٍ لم تشبه الشوائب. واعتقد في وجود منهج قرآنيّ أساسه العقيدة وردّ أموال الأغنياء على الفقراء وتحقيق توزيع عادل للثروة. فكانت العدالة الاجتماعيّة منبثقة من تصوّر اعتقاديّ شامل يردّ الأمر كلّه لله، وبالعقيدة منحت المرأة حقوقها. ويعتبر أنّ سبيل القرآن لترسيخ العقيدة مخاطبة الفطرة الإنسانيّة لتسلك منهج تفكير ربّاني أصيل. وقد سعى إلى إقامة صورة متخيّلة للمنهج الربّاني الذي اختصّ به الإسلام، فألغى جميع الفوارق العرقيّة والقوميّة والطبقيّة، فكانت النتيجة التي أفضى إليها هذا التصوّر الدّعوة إلى الجهاد بالدّعوة والبيان من جهة، والقوّة والجهاد من جهة أخرى لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها.[30] والإيمان بما سمّاه «الواقعيّة الحركيّة» التي تهدف إلى القضاء على الطواغيت من الأرض جميعها وتعبيد الناس لله الواحد بعد تحطيم الأنظمة السياسيّة الحاكمة أو قهرها، حتّى تدفع الجزية وتعلن استسلامها والتخلية بين جماهيرها وهذه العقيدة[31]، وهو يعتبر أنّه لا تعارض بين سياسة المراحل، وبين مقاصد تحقيق الأهداف المرسومة. ويدعو إلى قتال من يقف حائلاً بين الناس والإسلام بتحطيم القوى السياسيّة المادّية التي تحول بين الناس وبين الدين. ويكفّر كلّ من لا يطبّق شرع الله ولا يؤمن بمفاهيم العدالة الاجتماعيّة التي يقرّها[32]. فتطبيق الشريعة الإلهيّة التي سنّها الله ضرورة ملحّة من أجل التنسيق بين حاجات الإنسان الدنيويّة والأخرويّة. والشريعة هي معيار التمييز بين مجتمع إسلاميّ ومجتمع جاهليّ.

6. قسمة العالم: الجاهليّة والإسلام

إنّ قسمة العالم إلى مجتمع إسلاميّ وآخر جاهلي تقود سيّد قطب إلى تصوّر مثاليّ لمجتمع إسلاميّ أساسه الأخلاق، ومجتمعات جاهليّة لا أخلاق لها ولا عفّة تستبيح أعراض النساء وتروّج الرّذيلة، وهي قسمة تقوم على معيار الشريعة وتطبيق الحدود. وينقسم العالم وفق هذا المعنى، إلى دار سلم وهي دار الإسلام، وما عداها دار حرب علاقة المسلم بها، إمّا القتال وإمّا المهادنة على عهد أمان، ولكنّها ليست دار سلام ولا

29 ـ انظر: المرجع نفسه، ص 8

30 ـ يقول سيّد قطب: «والذي يدرك طبيعة هذا الدّين على النحو المتقدّم يدرك معها حتميّة الانطلاق الحركيّ للإسلام في صورة الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان، ويدرك أنّ ذلك لم يكن حركة دفاعيّة بالمعنى الضيّق الذي يفهم اليوم من اصطلاح «الحرب الدفاعيّة» كما يريد المهزومون أمام ضغط الواقع الحاضر، وأمّا هجوم المستشرقين الماكر أن يصوّروا حركة الجهاد في الإسلام إنما كان حركة اندفاع وانطلاق لتحرير الإنسان في الأرض بوسائل مكافئة لكل جوانب الواقع البشري، وفي مراحل محددة لكل مرحلة منها وسائلها المتجددة.» المرجع نفسه، ص 64

31 ـ انظر، المرجع نفسه، ص 57

32 ـ يقول سيّد قطب: «إنّ مصلحة البشر متضمّنة في شرع الله...، فإذا بدا للشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرّع الله لهم فهم أولاً واهمون...، وهم ثانياً كافرون...»، المرجع نفسه، ص 96

ولاء بين أهلها، وبين المسلمين. وتفترض الدولة الإسلاميّة التي يسعى إلى تأسيسها أنّه «يمكن استخدامها في تنفيذ وظائف معينة طبقاً لخيارات قادتها وقراراتهم. كما تفترض أنّ بمقدور القادة أن يحوّلوا آلة حكم الدّولة حين لا تستخدم للعنف، محدّدين بذلك ما ستكون عليه الدولة: ... إسلاميّة تطبّق القيم والمثاليّات المتأصّلة في القرآن، وتلك التي حقّقها الرسول في «دولته الصغيرة» في المدينة».[33]

ونتيجة لذلك، فقد قامت أطروحة سيّد قطب على نظرة استعلائيّة ويقين بأنّ المسلمين هم خير أمّة أخرجت للنّاس، بل إنّه يجعل الاستعلاء شرطاً للإيمان إزاء كلّ شيء وكلّ وضع وكلّ قيمة وكلّ أحد، الاستعلاء بالإيمان وقيمه على جميع القيم المنبثقة من أصل غير الإيمان[34]. ولكنّه لا يفصل بين تطبيق العدالة الاجتماعيّة وإقامة دولة الإسلام على أنقاض دولة الطواغيت والكفر- مثلما يتصوّر ذلك- إذ هو يدعو إلى ضرورة الرّبط بين سياسة المال وسياسة الحكم، فلا يمكن تطبيق القوانين الإسلاميّة للعدالة الاجتماعيّة إلا بقيام الشريعة سياسة للحكم.[35]

لا فصل في فكر سيّد قطب بين العدالة الاجتماعيّة وتطبيق الشريعة الإسلاميّة ومبدأ الحاكميّة، إذ يوجد تلازم بين الديني والسياسي والاقتصاديّ والاجتماعيّ. فأسلمة المجتمع الجاهلي هي الطريقة المثلى للقضاء على كلّ الإشكاليّات. ومفهوم المجتمع المسلم هو الحلّ السحريّ الذي يقترحه سيّد قطب من أجل تجاوز كلّ الصعاب والقضاء على التخلّف والفقر والتفاوت الطبقي والعرقي والجنسي.

إنّ مثل هذه الحلول التي يقدّمها سيد قطب تظلّ المسؤولة عنى نشأة فكر سلفيّ متطرّف يوظّف العنف ضدّ المجتمع الجاهلي من أجل تحقيق العدالة المنشودة، وهو بذلك يهدر طاقات المجتمع في اتّجاه عدائيّة للغرب لها تأثير سلبيّ مزدوج. فأمّا التأثير الأوّل، فيتمثّل في تصوّر الحلّ الذي يقضي على جميع الأزمات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة كامناً في قراءة تراثيّة حالمة بالمجد الضائع، مقاصدها تحقيق نموذج طوباويّ لا يتحقّق إلا في ذهن المؤمنين به لفقدانه الأسس المنطقيّة والمقاربة الواقعيّة والعقلانيّة لمشاكل المجتمعات العربيّة الإسلاميّة. وأمّا التأثير الثاني، فيتمثّل في توليد نزعة عدائيّة كانت مسؤولة عن نشأة التطرّف والإرهاب ووسم الإسلام بميسم الكراهيّة للآخر والعنف ضدّه، وهو ما كان سبباً في إقامة فصل صارم في فكر بعض الجماعات الإسلاميّة التي ظلّت محافظة على تصوّرات سيّد قطب بين المنظومة الإسلاميّة المنغلقة المؤمنة بتطبيق الشريعة والفكر الإنسانيّ، ففوّتت على نفسها الاستفادة من مكتسباته. وحتّى الجماعات الإسلاميّة التي طوّرت فكرها وقبلت لاحقاً بالديمقراطيّة وانخرطت في العمل الحزبيّ ظلّت تثير ريبة الأحزاب الأخرى التي كانت تخشى ردّة تلك الجماعات إلى أصولها واتخاذها الديمقراطيّة

33 ـ وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة، (ترجمة عمرو عثمان)، ط1، بيروت، المركز العربي للدراسات والأبحاث، 2014، ص ص 275، 276

34 ـ المرجع نفسه، ص 163

35 ـ انظر: سيّد قطب، العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، ص 75

سلّماً للوصول إلى الحكم ثمّ سحبه من أمام الأحزاب الأخرى. وقد ساهمت كثير من الممارسات التي أقدم عليها الإسلاميّون زمن حكمهم في تأكيد تلك الشكوك وبثّ ريبة في نفوس خصومهم السياسيّين.[36]

تعني نزعة الاستعلاء التي أقام عليها سيّد قطب نظرته الإصلاحيّة أنّ المنتمي إلى الجماعة هو أفضل من كلّ من هم خارج الجماعة، وهو يستعلي عليهم بإيمانه، هو أقرب إلى الله وهو أكثر إيماناً. ولعلّ هذا يفسّر النزعة العدوانيّة لدى هؤلاء الأعضاء إزاء الآخرين من خارج الجماعة. فهو أفضل منهم وهم أحطّ منه، هو أكثر إيماناً وهم في أحسن الأحوال قليلو الإيمان، ومع مضي الخط على استقامته هم كفرة.[37]

وتفضي هذه النزعة الاستعلائيّة والعدوانيّة إلى هروب من مواجهة الواقع الذي تعقّدت مشاكله وتجاهل للتحوّلات الكبرى التي شهدها العالم. ولم يكن في مكنة المسلمين مسايرتها أو النسج على منوالها. فالاستعلاء علامة ضعف وهروب عوّض ما يمكن أن يتأسّس من خطاب نقدي يشخّص الواقع الاقتصادي والاجتماعيّ الذي تعيشه مصر ويبحث اعتماداً على مكتسبات العلوم الحديثة عن حلول ناجعة يمكن أن تتجاوز الفقر والتخلّف وانتشار الجهل التي كانت من أهم آفات المجتمع المصري. ولكنّ سيّد قطب أغلق على نفسه باب المقدّس، بل إنّه أقام فصلاً بين الفكر الذي دعا إليه، وبين مكتسبات العقل الإنسانيّ قديمه (الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام) وحديثه (العلوم السّائدة في عصره كعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع...). ولذلك، فقد كانت رؤيته تأسيساً للانغلاق اللاهوتيّ الذي كان النواة الأساسيّة للفكر الأصوليّ المتشدّد المؤمن بخيار العنف والحامل لشعارات الخلافة والحاكميّة والحرب المقدّسة ضدّ جاهليّة القرن العشرين. ولكنّ قدر العنف القائم على قانون المحاكاة أنّه يمكن أن يحوّل الجلّاد إلى ضحيّة، وأن يجعل ممّن يوقد نار العنف أوّل من يكتوي بها.

7. العدالة الاجتماعيّة والانغلاق اللاهوتيّ:

إنّ الطابع الشموليّ الذي يضعه سيّد قطب عنواناً بارزاً لسياسة العدالة الاجتماعيّة التي يدعو إليها قد يتحوّل في الواقع إلى شكل من الانغلاق اللاهوتيّ تقف حدوده عند المنتمين إلى الجماعة. وهذا ما أثبتته الوقائع التاريخيّة من خلال حركة التضامن الداخلي التي شهدها تنظيم الإخوان المسلمين. فقد كانت التبرعات التي يجمعها أنصار الحزب بشكل سرّي توزّع على المنتمين إليهم.[38] فضلاً عن مسارعتهم إلى قانون التعويض الذي شمل أنصارهم بعد توليهم الحكم في تونس. ولم يراعوا ما كان يعيشه المجتمع من

36 ـ انظر مثلاً تجربة الإسلاميين في تونس وعلاقتهم بالأحزاب الأخرى التي بدأت عدائيّة تستعمل الدين مطيّة لتأليب أنصارها ضدّ المعارضين، وقد قاد هذا التحريض إلى مقتل المناضل اليساري شكري بلعيد بعد أن كفّره أئمّة ينتمون إلى التيار الإسلاميّ، أو الاستعداء الذي أظهره الإخوان المسلمون تجاه التيارات السياسيّة الأخرى زمن حكم الرئيس المعزول محمّد مرسي. وقد اعتبر رفعت السعيد من قبل أنّ «الفئات المتأسلمة تتحرّك تحت أجنحة الظلام تارة بما يسمّونه التقيّة وتارة بإيهام الكلام، أي إضفاء مشروعيّة دينيّة على ادعائهم.» وهو ما أكدته تجاربهم السياسيّة على أرض الواقع. رفعت السعيد، التأسلم فكر مسلّح، ط1، دمشق، دار الطليعة الجديدة، 1996، ص 7

37 ـ رفعت السعيد، حسن البنا متى وكيف ولماذا؟، ط 10، دمشق، دار الطليعة الجديدة، 1997، ص ص226، 227

38 ـ لازمت هذه العادة تنظيم الإخوان المسلمين في مصر وتونس فكانت الأسر التي يعتقل أحد أفرادها وخاصّة الأب المعيل فيها توجّه إليها مساعدات بشكل سريّ.

أزمات، بل إنّهم تلقّوا تلك التعويضات، وإن لم تكن بهم خصاصة أو حاجة ملحّة إليها. وسارعوا إلى شغل المناصب المختلفة داخل دواليب الدّولة على حساب من كان يفوقهم كفاءة أو من كان أحوج إلى العمل منهم [39]. فأثبتوا أنّ عقليّة الاستعلاء يمكن أن تؤول في النهاية إلى نظرة فئويّة ضيّقة لا ترى سوى مصلحة الإخوان المنتمين إلى الحزب بدل أن تكون شموليّة. وقد أثبتت التجارب التاريخيّة أنّ المقدّس يمكن أن ينغلق على فرقة ناجية تبرّر سلطتها باعتمادها تأويلاً يحتكر الحقيقة ويرمي سائر المختلفين بالكفر والمروق عن الدين، وما يقابل ذلك من فرض التهميش والبطالة على غير المنتمين إلى جماعتهم.

لقد كان للفلاسفة نظرة نقديّة تكشف ما يمكن أن يتوارى وراء المقدّس من مصالح فرديّة وجماعيّة. ولذلك، فقد اعتبر «كانط» (ت 1804م) مثلاً أنّ الإرادة المنسجمة وحدها والموحّدة للجميع؛ أي إرادة الشعب الموحّدة كونيّاً انطلاقاً من قاعدة أنّ كلّ فرد يقرّر الشيء نفسه للجميع، ويقرّر الجميع الشيء نفسه لكلّ فرد، بإمكانها أن تكون مصدر التشريع. وأنّ أعضاء مجتمع من هذا القبيل أي أعضاء دولة موحّدة من أجل التشريع يسمّون مواطنين، ويمنحون الحرية الشرعية التي لا تجعلهم يخضعون لأيّ قانون ما عدا ذلك الذي وافق عليه المواطن، ويعيشون المساواة المدنيّة التي تجعل كلّ فرد لا يعترف بأيّة سلطة عليا (من الشعب) إلا تلك التي تملك السلطة الأخلاقيّة لتلتزم قانونيّاً بمن يستطيع إلزامها، وتكتسب صفة الاستقلاليّة المدنيّة التي تكمن في كون الفرد مدنيّاً في وجوده والمحافظة على نفسه...، أي استحالة أن يمثّله أحد آخر فيما يخصّ كلّ ما يتعلّق بالحكم.[40]

لقد كان التّواكل السّمة الأساسيّة لفكر سيّد قطب، فإمّا أن يلتجئ إلى التراث مشيداً بالتجربة النبوّية مسوّقاً لها، باعتبارها الحلّ السحري لكلّ مشاكل المجتمع دون تفعيل لآليّات عقلانيّة تبرز كيفيّة تطبيق هذه النظريّات في مجتمعات مختلفة في وضعيّتها الاقتصاديّة وتركيبتها العرقيّة والطبقيّة، وإمّا أن يحاول الاستيلاء الاصطلاحي على مكتسبات الآخرين وطرائقهم في علاج المشاكل الاجتماعيّة، وجعلها إسلاميّة أصلية دون محاولة فهم أسسها النظريّة أو تبيئتها[41]. فعيب الإطلاق أنّه لا يدرك خصوصيّة المجتمعات التي يحاول البحث عن حلول لأزماتها، وإنّما يرى بعين الانتقاء أو الحجب المرجعيّات التي يستقي منها تصوّراته الإصلاحيّة.

---

39 ـ عنينا هنا حزب النهضة «الإسلاميّ» في تونس الذي سارع نوابه زمن حكمهم بفرض قانون التعويض الذي مكّن المنتمين إلى حزبهم من تعويضات ماليّة طائلة ومناصب مختلفة داخل دواليب الدولة المختنقة أصلاً بكثرة اليد العاملة الحكوميّة، ونالوا الترقيات الاستثنائيّة، واحتسبوا سنوات الانقطاع باعتبارها سنوات عمل لمن عزلوا عن مناصبهم. ولكنّ تلك الإجراءات كانت تتّخذ في زمن تفاقمت فيه نسب البطالة والفقر وكثر عدد العاطلين عن العمل من الشباب الحاملين لشهادات جامعيّة، ولم يكن «ضحاياهم» أثخن جراحاً من ضحايا البطالة والفقر والتهميش، فثمّة في المجتمع التونسي من كان أحوج إلى الشغل والتعويض منهم، ولكنّهم اختاروا ألا يؤثروا على أنفسهم ولو بغيرهم خصاصة.

40 ـ انظر: عزيز لزرق ومحمد الهلالي، الحق والعدالة، ط1، المغرب، دار توبقال، 2014، ص 39

41 ـ يقول سيّد قطب: «إنّ الضمان الاجتماعيّ إجراء ماليّ تقوم به الدولة لإعانة من يعجزون عن العمل والكسب، لسبب من الأسباب دائم أو مؤقت كلّي أو جزئي. أمّا التكافل الاجتماعيّ والضمان الاجتماعيّ فجزء منه صغير وجانب منه ضيّق، والمساعدات الماليّة التي تؤدّيها الدولة للعاجزين عن العمل والكسب، ليست سوى جانب من المساعدات الماليّة التي يقرّرها النظام الإسلاميّ لكلّ فرد في الجماعة الإسلاميّة.» في التّاريخ فكرة ومنهاج، ط1، مصر، دار الشروق، (د ت)، ص 31

فكيف يمكن تطبيق مبدأ العدالة الاجتماعيّة في ظلّ تجاهل الدور العالمي الذي تضطلع به بعض الدّول أو المنظمات ذات النفوذ الواسع في مساعدة دول أخرى أو عرقلة نموّها؟ وهل يمكن تجاهل طبيعة العالم التي انقسم اقتصاديّاً إلى دول عظمى لها نفوذها السياسيّ والاقتصاديّ ودول ضعيفة تعيش تبعيّة اقتصاديّة؟ كيف يمكن تحقيق العدالة الاجتماعيّة، وقد أقام سيّد قطب تصوّره على أساس حرب ضدّ الكلّ من الجاهليين الليبراليين والرأسماليين؟

قد تتعارض كثير من مفاهيم العدالة الاجتماعيّة التي يرى فيها سيّد قطب أنصع مظاهر العدل مع تصوّرات حديثة صارت تؤمن بحقوق الإنسان بدل استرضاء الآلهة، وتعيد طرح قضيّة حرّية المرأة على ضوء أسئلة عصور التنوير وتحوّلات الواقع الإنسانيّ.

يتصوّر سيّد قطب العدالة الاجتماعيّة في تعدّد الزوجات؛ لأنّه يعتبر الأمر بالتعدّد ربّانياً غير قابل للنقد والتعديل[42]. ولتحقيق ما سمّاه السلام البيتي (نسبة إلى البيت) كان النّهي عن الاختلاط والتبرّج، حتّى لا تنطلق شياطين الفتنة والإغراء مع المرأة، وكي لا ينزلق الزوج أو تنزلق الزوجة استجابة لهوى جديد. فالمرأة في نظر سيّد قطب شواء شهيّ لا تسكن المعدة بشمّ رائحته، ولذلك لا بدّ من حجبه عن الأنظار وإخفائه، كي لا يقع في يد النهمين[43]، وهو تصوّر قروسطيّ ما عاد يستجيب إلى مفاهيم الحرّية الإنسانيّة وحقوق الإنسان؛ فالمرأة قادرة بفضل ما تكتسبه من علم ومعرفة وبقداسة القوانين الراعية لحرّيتها أن تكون نداً للرجل لها ما له وعليها ما عليه، وما عادت تقبل أن تكون شواء شهيّاً يحجبه الرجل عن أعين الطامعين فيه ليستأثر به لنفسه.

لقد ظلّ النظام الليبراليّ نظاماً قائماً على النقد الذاتي؛ ذلك أنّ الأسس العقلانيّة التي قام عليها هي الفكر النقدّي الحرّ والمتجدّد. ولذلك فإنّه رغم الأزمات التي يعيشها، فإنّه يسعى باستمرار إلى تجاوزها والبحث عن بدائل، فقد قدّم «رولز» (John Rawls) (ت 2002 م) مثلاً نظريّة «العدالة بوصفها إنصافاً»، حيث عرض رؤية أخلاقيّة أساسها عدالة دستوريّة تعاقديّة مؤسّسة على أخلاق الواجب وغايتها تجاوز التفاوت الطبقي والطابع النفعي الذي تنامى في ظلّ الأنظمة الليبراليّة.[44] وخضعت نظريّة «رولز» بدورها إلى نقد «ساندال» (Michael J.Sandel) (ولد سنة 1953).[45] ويحقّ القول على الديمقراطيّة التي خضعت

42 ـ يقول سيّد قطب: إنّ تعدّد الزوجات «موقف لا اختيار فيه. فإمّا هذا وإمّا هذا، ولا مجال لعواطف الشعراء، أو رغبات الأفراد، أو الثرثرة الجوفاء. إنّها ضرورة اجتماعيّة وضرورة روحيّة وضرورة حيويّة، ومواجهتها ينبغي أن تكون في الحدود العمليّة الواقعيّة، لا بالخيالات والأحلام. وقد بحثت ألمانيا النصرانيّة التي يحرّم دينها التعدّد... بحثت عن الحلّ المناسب فلم تجد خيره إلا ما اختاره الإسلام، وهي لا تدين بالإسلام، وطالبت المرأة فيها بتعدّد الزوجات، ولم يجئ هذا الطلب من الرجال.» السلام العالمي والإسلام، ط14، مصر، دار الشروق، 2006، ص 86، 87

43 ـ يقول سيّد قطب في سياق احتجاجه للفصل بين الجنسين: «إنّ الدوافع الجسديّة من القوّة والعنف بحيث لا يطفئها تصريف الاختلاط، ولا حتّى تصريف الارتواء. فأنت لا تسكت جوعة المعدة بشمّ رائحة الشواء، بل تزيدها تشهّياً. وأنت لا تسكت هذه الجوعة كذلك بالأكلة الدسمة المتخمة إلا إلى حين، تفيق بعدها وهي أشدّ تشهّياً وأطلب للأكلات الدسمة» السلام العالمي والإسلام، ص72

44 ـ انظر: جون رولز، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، (ترجمة حاج إسماعيل)، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ المنظّمة العربيّة للترجمة، 2009

45 ـ انظر: مايكل ج ساندل، الليبراليّة وحدود العدالة، (ترجمة محمّد هناد)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ المنظّمة العربيّة للترجمة، 2009

بدورها إلى قراءات نقديّة ولّدت شبكات في المجتمع المدنيّ تتجاوز نقائصها[46]. أمّا عيب التصوّرات الدغمائيّة، ففي كونها تعتقد الكمال في أطروحاتها والشموليّة في رؤيتها، ولذلك فهي لا تنفتح على أسئلة النقد وتحوّلات الواقع.

8. عداء الديمقراطيّة في فكر سيّد قطب وأثرها على الإسلام السياسيّ:

يمثّل سيّد قطب مرحلة العداء الإسلاميّ للديمقراطيّة. وأسباب هذا الرفض قيام فكره على أساس الحاكميّة الإلهيّة التي يتصوّرها قائمة على «استئناف حياة سياسيّة في مجتمع إسلاميّ تحكمه العقيدة الإسلاميّة والتصوّر الإسلاميّ كما تحكمه الشريعة الإسلاميّة والنظام الإسلاميّ»[47]. فلم يكن يبدو لسيّد قطب سوى طريق واحدة هي القادرة على تحقيق العزّة القوميّة والعدالة الاجتماعيّة، وتخلّصها من آثار الاستعمار والطغيان والفساد، فهي تمثّل الحلّ السّحريّ لكلّ مشاكل المسلمين. وقد قاد هذا التصوّر إلى إعادة قراءة التّاريخ على أساس فهم للوضع الذي قامت فيه الدعوة النبويّة، ثمّ دراسة الدّعوة ذاتها لإدراك تفاعلها وصيرورتها وخطواتها ورجالها ونظامها، ثمّ تأتي مرحلة المدّ الإسلاميّ، لا من ناحية الفتح العسكريّ وحده ولكن من ناحية التأثير الرّوحيّ والفكريّ والاجتماعيّ؛ أي من الناحية الإنسانيّة الشاملة[48]. وأخيراً دراسة مرحلة انحسار المدّ الإسلاميّ، ولكن أليس راهن المسلمين أولى بالدرس من ماضيهم مادامت الغاية تغيير واقعهم الاجتماعيّ؟

إنّ هذه الرؤية التي يعتقد صاحبها أنّ الإسلام يحتوي ما سبقه، وأنّ له تاريخه المستقلّ عن الأمم الأخرى يفرض في ذهن صاحبه مركزيّة وتجاهلاً للدور التّاريخي الذي اضطلعت به الشعوب الأخرى في سيرورة التاريخ الإنسانيّ وتفاعل الحضارات سبيلاً للتقدّم في مجال المعرفة وفي العلوم الدينيّة ذاتها. وقد قادت عمليّة العزل التّاريخيّ تلك إلى محاولة عزل وتسييج الحضارة الإسلاميّة وتجريدها من كلّ مكتسبات الحضارات الأخرى بما في ذلك الحضارة الغربيّة. «فالحضارة الحديثة - ولو أنّها قامت ابتداء على أسس الاتجاهات التجريبية العلميّة التي اقتبستها أوروبا من الأندلس ومن الشرق الإسلاميّ النابعة ابتداء من التوجيهات القرآنيّة لتدبّر النواميس واستغلال الطاقات والمدخرات في الأرض، ومن روح الإسلام الواقعيّة الإنسانيّة - إلا أنّها حين انتقلت إلى أوروبا لم تنتقل بجذورها الفلسفيّة، وإنّما انتقلت علوماً وطرقاً فنيّة ومناهج تجريبيّة. وصادفت ذلك الفصام النكد بين الدّين والنهضة الحضاريّة»[49].

---

46 - انظر مثلاً تأسيس شبكة الفعل المباشر «DAN» في أمريكا، وقد كانت اتحاداً كونفدراليّاً بين جماعات فوضويّة، وجماعات مناهضة للسلطويّة قام بغرض تنسيق العمل المباشر المتّصل بمناهضة منظمة التجارة العالميّة في 1999. وتفكّك بعد أحداث شهدتها سياتل، فشكلت بعض التنظيمات المكونة له شبكة جديدة عرفت باسم الشبكة القارّية للعمل المباشر CDAN. انظر: ديفيد غرييبر، مشروع الديمقراطيّة، التاريخ، الأزمة، الحركة (ترجمة أسامة الغزولي)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 418، نوفمبر 2014، ص21

47 - سيّد قطب، العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، ص 182

48 - سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج ص52

49 - سيّد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 111

قد يكون الواقع عكس ما يصوّره سيّد قطب. فالفصام النّكد بين النهضة الحضاريّة والدّين هو في الحقيقة فطام فتح الباب للفكر الإنسانيّ في أوروبّا كي تتحرّر من قيود الرهبنة ورجال الدّين. وحرّر العلم من التبعيّة للمقولات الدينيّة التي قضت بأسره في عصور الظلمات وأعاقت خطواته نحو التحديث. ولذلك، فحركة التنوير الأوروبيّة تأسّست على التحرّر من سلطة الكنيسة. ولكنّ محاولة الإقناع بدور الدين في نهضة العرب المسلمين قاد سيّد قطب إلى قراءة ذاتيّة تراعي مقاصده ولا تستوعب حقيقة التحولات التاريخيّة التي شهدها المجتمع الأوروبيّ. وليست خطورة هذا الموقف في كونه يقدّم تصوّراً زائفاً للتاريخ الأوروبيّ، وإنّما في تقديم نموذج زائف لنهضة إسلاميّة منشودة، وتفويت الفرصة التاريخيّة على المسلمين، كي يتبنّوا مراجعات نقديّة للفكر الدّيني يمكن أن تحدّ من سلطة رجال الدين والفقهاء على العقل الإسلاميّ وتحطّم جمود معارفهم وتصوّراتهم.

لقد اعتبر سيّد قطب أنّ هذا الدّين يقوم على قاعدة الألوهيّة الواحدة؛ فكل تنظيماته وكلّ تشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير. ونظامه يتناول الحياة كلّها، ويتولّى شؤون البشريّة، ولذلك «فلا بدّ أوّلاً أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقرّ عقيدة: أن لا إله إلا الله، وألا يقرّ بالحاكميّة لأحد من دون الله، ويرفض شرعيّة أيّ وضع لا يقوم على هذه القاعدة»[50]. ومن هنا كان رفضه للديمقراطيّة باعتبارها تشريعاً إنسانيّاً قاصراً عن إدراك الحقيقة الإلهيّة الكامنة في التشريع الإسلاميّ. وما الاقتداء بالديمقراطيّة أو بنظام المجتمعات الشيوعيّة سوى محاولة تلبية وقتيّة لرغبات تنشئها الهزيمة الداخليّة. فالالتجاء إلى سبل أخرى غير تطبيق الشريعة الإسلاميّة هو «وهم تُنشئه العجلة...، إنّ القلوب يجب أن تخلص أوّلاً لله، وتعلن عبوديّتها له وحده، بقبول شرعه وحده، ورفض كلّ شرع آخر غيره من ناحية المبدأ، قبل أن تخاطب بأيّ تفصيل عن ذلك الشرع يرغب فيه»[51]. وما الشريعة في تصوّرهم سوى «الخضوع لحكم من الأحكام الفقهيّة. ولو ترجمنا ذلك إلى لغة حديثة لرأينا أنّه يعني بالضبط رفض القانون الوضعي، أي رفض أن يكون الإنسان مسؤولاً عن التشريع. وقد كان الفقهاء عبر التّاريخ يعتبرون أنفسهم مستنبطين لحكم إلهيّ دينيّ، لا واضعين للأحكام التي يصدرونها. هذه هي المغالطة التي وقعوا فيها، هم أنفسهم، عن حسن نيّة؛ لأنّ وضعهم التّاريخي كان يقتضي إضفاء المشروعيّة الدينيّة على كلّ المؤسّسات المجتمعيّة وعلى كلّ الأفعال التي يأتيها النّاس».[52] وأمّا الديمقراطيّة، فتصنّف من ضمن التصوّرات الباطلة، ولذلك فتسويق المشروع الإسلاميّ القائم على مبدأ الحاكميّة ليس مجرّد ردّ على التصورات الغربيّة، وإنّما هو تأكيد أنّ الغرب ذاته في حاجة إلى المشروع

50 ـ سيّد قطب، معالم في الطريق، ص 33

51 ـ المرجع نفسه، ص 63

52 ـ عبد المجيد الشرفي، مرجعيّات الإسلام السياسيّ، ص ص 25، 26

الإسلاميّ من أجل تجاوز أزماته وإصلاح أحواله[53]. ودور هذه الدعوة أن توجّه الضربات للقوى السياسيّة التي تُعبّد الناس لغير الله؛ أي تحكمهم بغير شريعة الله وسلطانه.[54]

لقد كان مفهوم الجاهليّة تأكيداً لارتهان الفكر الإسلامي في النصوصيّة، وتأكيداً لتدمير المسار العقلانيّ الذي سنّه المعتزلة وقاومه الفكر السنيّ بشدّة. ولذلك، فقد كان من المنطقيّ أن يظهر العداء بين أطروحة سيّد قطب وكلّ اتّجاهات التفكير العقليّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة أو في ثقافة أوروبا على السواء.[55]

فالأساس الأوّل الذي قامت عليه الحاكميّة، كما وضّح ذلك نصر حامد أبو زيد، هو عداء كلّ التأويلات العقليّة قديمها وحديثها في إطار البحث عن مصدر صافٍ للتشريع لا تشوبه شائبة افتراق الفرق ولا مبادئ الحضارة الغربيّة. أمّا المبدأ الثاني، فالاعتقاد في وجود تشريع إلهيّ مستمدّ من روح الشريعة الإسلاميّة مقابل تشريعات بشريّة قاصرة ومحدودة طابعها جزئيّ وحقائقها نسبيّة ومساوئها جمّة، بما في ذلك الديمقراطيّة التي تعطي الحكم للبشر وتستجيب لرغباتهم وأهوائهم بدل الاستجابة للإرادة الإلهيّة العليا وتطبيق القوانين الشاملة التي أقرّتها الشريعة الإسلاميّة. «ومثل هذا الفصل الكامل بين الإلهيّ والإنسانيّ يتجاهل حقيقة مهمّة ثابتة في طبيعة الوحي الإلهيّ ذاته بوصفه تنزيلاً؛ أي بوصفه حلقة وصل وخطاباً يتواصل به الإلهيّ والإنسانيّ، وبعبارة أخرى: إذا كان الخطاب الإلهيّ المتضمّن لمنهجه يتوسّل بلغة الإنسان تنزيلاً مع كلّ علمه وكماله وقدرته وحكمته، فإنّ العقل الإنسانيّ يتواصل مع الخطاب الإلهيّ تأويلاً بكلّ جهله ونقصه وضعفه وأهوائه. لكنّ الخطاب الديني يتجاهل هذه الحقيقة».[56]

إنّ المغالطة الكبرى التي يتأسّس عليها مفهوم الحاكميّة هي الاعتقاد في إمكانيّة بلوغ الخطاب الإلهيّ مباشرة من البشر إلى الله. ولو صحّ ذلك فما الذي يفسّر اختلاف الأديان وافتراق الفرق وصراع المسلمين فيما بينهم منذ عهد الصحابة؟ وكيف يمكن إدراك ما يسمّيه قطب الشريعة النقيّة من شوائب الخلافات الكلاميّة والاختلافات الفلسفيّة؟ أليس هذا الموقف بدوره دخولاً إلى ساحة الصّراع التأويلي على الحقيقة الدينيّة يؤول إلى رؤية فقهيّة تدّعي احتكار الفهم الصحيح لأحكام الكتاب والسنّة؟

إنّ خطورة مفهوم الحاكميّة في كونه يفرض قانوناً يعتقد أصحابه بألوهيّته، وهو يمثّل في الواقع خطراً مزدوجاً: يتمثّل الأوّل فيما فرضه هذا التأويل من انغلاق يفضي إلى رفض الحوار بين الفرق والأديان، ويمكن أن ينزلق إلى عنف مقدّس ضدّ المختلفين من الشيعة والمتصوّفة والخوارج باسم تطبيق الشريعة

53 ـ يقول سيّد قطب: «إنّ هذا الدّين ليس إعلاناً لتحرير الإنسان العربيّ، وليس رسالة خاصّة بالعرب. إنّ موضوعه هو الإنسان، نوع الإنسان. ومجاله هو الأرض». معالم في الطريق، ص 62

54 ـ المرجع نفسه، ص 63

55 ـ انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ط2، مصر، دار سينا للنشر، 1994، ص 103

56 ـ المرجع نفسه، ص 104

وحكم الله. وتبنّي نظام جزائيّ قائم على أشكال قديمة كقطع اليد والرجم والجلد وغيرها من الحدود التي صارت تنكرها مواثيق حقوق الإنسان.

ويتمثّل الخطر الثاني في وهم الاعتقاد بالتّعالي الذي يقود إلى الانغلاق اللاهوتيّ ورفض أشكال التطوّر والتحديث التي يمكن أن تساعد البشر على تجاوز معضلة الاستبداد وحسن إدارة الشأن العام وسياسة الدّول؛ فخطاب سيّد قطب يعني فتح دفتر واحد من تاريخ إسلاميّ متخيّل ليس فيه غير كتاب الله وسنّة نبيّه، وإعدام أيّ رافد معرفيّ آخر يمكن أن يكون بوّابة للفكر الديمقراطيّ أو الاستفادة من تجارب شعوب أخرى في العدالة الاجتماعيّة.

ولئن سعى المنتمون إلى تيّار الإسلام السياسيّ إلى القيام بمراجعة الموقف الرافض للديمقراطية، فإنّ صدى الحاكميّة يظلّ قائماً في جميع المواقف اللّاحقة. ومن ضمن تلك التجلّيات محاولة تلوين الديمقراطيّة بالشورى، رغم التباين الصارخ بين المفهومين. فحسن الترابي يعتقد أنّ الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدّين وقواعده الكليّة قبل أن تقرّره الأدلّة الفرعيّة من نصوص الشرع. فمن عقيدة التّوحيد إسلام الربوبيّة والحكم والسلطة لله، وإنكار كلّ سلطة إلا بمقتضى الخلافة والعطاء من الله والإيمان بأنّ البشر سواسية في العبوديّة لله، وبذلك تحقّق التحرّر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى أو الديمقراطيّة، إذ يصبح الناس هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكلّ منهم نصيبه المستحقّ من السلطة[57]، إلى الإيمان بديمقراطيّة أداتيّة مفرغة من الروح الفلسفيّة[58]، فقد اعتبر الرّيسوني أنّ «الديمقراطيّة هي صيغ تنفيذيّة وأشكال تنظيميّة لمبدأ الشورى»[59]. أمّا راشد الغنوشي، فقد ميّز بين البعد الأداتيّ والمضمون الفلسفيّ للديقراطيّة بقوله: «إذا استطعنا أن نحرّر هذه الأداة من المضمون الفلسفيّ المادّي فعمرها الإيمان عُمّرت بالتقوى، عندئذ نستطيع أن نقول إنّ الديمقراطيّة هي بضاعتنا التي ردّت إلينا، هي الشورى باعتبار الشّورى في الإسلام ظلّت في معظم عهوده قيمة أخلاقيّة تصلح للوعظ والإرشاد في أيّام الجمعة، ولم تتحوّل إلى نظام سياسيّ في حين أنّ الغرب قد طوّر الشورى وحوّلها إلى نظام سياسيّ»[60].

يكشف هذا الرأي ما أنتجته فكرة الحاكميّة والتعالي الإسلاميّ من اعتقاد بأنّ الديمقراطيّة نابعة من الشورى الإسلاميّة، وهو أمر أبعد ما يكون عن العلميّة، ومنطلقاته إيديولوجيّة غايتها تلوين الديمقراطيّة بالشورى لتكون مستساغة لدى متلقٍّ تعوّد لغة استعداء الديمقراطيّة وشيطنتها. وهو المسار نفسه الذي حاول رفيق عبد السّلام الوصول إليه في نهاية كتابه «تفكيك العلمانيّة»، فاعتبر أنّ «آليّات الديمقراطيّة إنّما نشأت

57 ـ حسن الترابي، قضايا الحرّية والوحدة والشورى والديمقراطيّة، ط1، السعوديّة، الدار السعوديّة للنشر والتوزيع، 1987، ص 54

58 ـ اعتمد هذه المصطلحات امحمد جبرون في دراسته: الإسلاميّون في طور تحوّل: من الديمقراطيّة الأداتيّة إلى الديمقراطيّة الفلسفيّة (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)، ضمن كتاب: الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي اتجاهات وتجارب، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص 50

59 ـ أحمد الريسوني، الحركة الإسلاميّة المغربيّة: صعود أم أفول، ط1، الدار البيضاء، منشورات ألوان مغربيّة، 2004، ص 50

60 ـ راشد الغنّوشي، حوارات قصي صالح درويش، ط1، الدار البيضاء، منشورات الفرقان/ دار قرطبة، 2012، ص63

في بيئة ليبراليّة وتغذّت بشكل أو بآخر من المواريث الإسلاميّة المعلمنة ضمن سياقات التجربة الغربيّة. ولكنّ هذا لا ينفي كونها قابلة للخروج من طور الخصوصيّة للعالميّة، والانتقال إلى بيئة حضاريّة وثقافيّة غير موطن الولادة الأصليّ»[61]. فاستبدل أسلمة الديمقراطيّة بعدائها. وفي الحالتين تحضر الرغبة في الفصل بدل الوصل والخلاف بدل التفاعل.

تظلّ الحاجة ملحّة إلى عمليّة تحويل قسري لإفراغ الديمقراطيّة من جوهرها وأسلمتها، حتّى تستجيب إلى حاجات نفسيّة راسخة في تصوّرات المنتمين إلى الفكر الإخوانيّ. فالحاكميّة الإلهيّة تظلّ هاجساً يحكم على كلّ التجارب الأخرى بالنقص والدونيّة. فثمّة دوماً يقين معلن أو مضمر بأنّ خير نظام يحتكم له البشر هو النظام الإسلاميّ الذي طبّق شريعة الله المقدّسة. ولكن تتفاوت درجات التلميح والتصريح بتلك الحقيقة، ويظلّ الحلّ السحري كامناً في أسلمة الكون وسيادة المسلمين للعالم.

خاتمة: نحو فكّ الاشتباك بين الدّيني والسّياسيّ

لا شكّ أنّ السّياسة تحتاج في كلّ عصر إلى أخلاق تعضدها، كي لا تتحوّل إلى أداة في يد البورجوازيّة ووسيلة نفعيّة لحفظ مصلحة طبقة معيّنة تستأثر بالثروة وتذر الباقين في الفقر والأزمات، ولا ريب في أنّ للنقد الماركسيّ الذي ولّد أنظمة شيوعيّة أثراً عميقاً في إيجاد تصوّرات أخرى ساهمت في نشر العدالة الاجتماعيّة وتقليص الفوارق الطبقيّة بين الأثرياء والفقراء. وساهمت أيضاً في مراجعات نقديّة مكّنت الفكر الليبراليّ من تعديل نظامه باستمرار سعياً لاحتواء أزماته، ولكنّ الإسلام السياسيّ ظلّ فكراً متواكلاً، هاجسه تلوين السياسة بالدين من أجل تحقيق أهداف نفعيّة هي الوصول إلى الحكم. وهو فكر معزول عن ساحة الجدل الإنسانيّ حول مصير الإنسانيّة المشترك ومشاكلها. وقد كشفت التجارب التي مكّنت بعض الأنظمة السياسيّة من حلمها التاريخيّ في السلطة أنّ أسلمة الدولة هي في الحقيقة وهم قد يتحوّل إلى رؤية مفرغة من كلّ محتوى. فلا هي استطاعت تطبيق ما دعت إليه من حاكميّة في ظلّ واقع دوليّ صيّر الديمقراطيّة عملة عالميّة لا يُقبل الإسلاميون دون تداولها، ولا استطاعت تلك الأنظمة تحقيق العدالة الاجتماعيّة المنشودة؛ فقد كانت مصالحهم الفئويّة والحزبيّة فوق كلّ اعتبار. وكانت جعبتهم السياسيّة مفرغة من كلّ تصوّر عقلانيّ يمكن أن يحقّق الحلم التاريخيّ بالنهضة؛ فقد تحطّمت أوهام الإسلام السّياسيّ على ضفاف الواقع الذي كان خير اختبار لمقولاتهم. وإنّ استعادة مرحلة التّأسيس هي في النّهاية بحث في جذور الأزمة التي تأسّس عليها مفهوم الإسلام السياسيّ، ومحاولة للوقوف عند أهمّ الأوهام التي أنتجها مسلمون مفجوعون بفقدان غلبة الإسلام. فالتديّن شأن ذاتيّ لا دخل للدولة فيه، ولا يمكن فرضه قسراً على المواطنين. وقد كشفت التجارب السياسيّة أنّ أفضل النظم التي ساست البشر هي تلك التي تنجح في تحقيق التنمية والسلم الاجتماعيين وتوفّر لمواطنيها حدّاً أقصى من الحريّات وحقوق الإنسان، وإنّه لمن المفارقات أن تكون أكثر الدول انتهاكاً لحقوق الإنسان هي تلك التي ترفع شعار الإسلام راية لسياستها.

61 ـ رفيق عبد السلام، تفكيك في الدين والديمقراطيّة، ط1، تونس، دار المجتهد، 2011، ص 233

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

_ قطب (سيّد)، العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، دار الشروق، مصر، ط13، 1993

_ قطب (سيّد)، معالم في الطريق، دار الشروق، مصر، ط6، 1977

_ قطب (سيّد)، خصائص التصوّر الإسلاميّ ومقوّماته، دار الشروق، مصر، ط1، (د ت).

_ قطب (سيّد)، حقيقة الجنّ في ظلال القرآن، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، ط1، (د ت).

_ قطب (سيّد)، دراسات إسلاميّة، دار الشروق، مصر، ط11، 2006

_ قطب (سيّد)، هذا الدّين، دار الشروق، مصر، ط15، 2001

_ قطب (سيّد)، في التّاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، مصر، ط1، (د ت).

_ قطب (سيّد)، السلام العالمي والإسلام، دار الشروق، مصر، ط14، 2006

_ قطب (سيّد)، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، مصر، ط13، 2005

المراجع:

_ سمير التنّير (سمير)، الفقر والفساد في العالم العربيّ، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2009

_ أبو زيد (نصر حامد)، نقد الخطاب الدّيني، دار سينا للنشر، مصر، ط2، 1994

_ الترابي(حسن)، قضايا الحرّية والوحدة والشورى والديمقراطيّة، الدار السعوديّة للنشر والتوزيع، السعوديّة، ط1، 1987

_ كتاب جماعي، الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي اتجاهات وتجارب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت، ط1، 2013

_ الرسيوني (أحمد)، الحركة الإسلاميّة المغربيّة: صعود أم أفول، منشورات ألوان مغربيّة، الدار البيضاء، ط1، 2004

_ الغنّوشي (راشد)، حوارات قصي صالح درويش، منشورات الفرقان/ دار قرطبة، الدار البيضاء، ط1، 2012

_ عبد السلام (رفيق)، تفكيك في الدين والديمقراطيّة، دار المجتهد، تونس، ط1، 2011

_ رولز (جون)، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، (ترجمة حاج إسماعيل)، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2009

_ ج ساندل (مايكل)، الليبراليّة وحدود العدالة، (ترجمة محمّد هناد)، مركز دراسات الوحدة العربيّة/ المنظّمة العربيّة للترجمة، ط1، 2009

_ غرير (ديفيد)، مشروع الديمقراطيّة، التاريخ، الأزمة، الحركة (ترجمة أسامة الغزولي)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 418، نوفمبر 2014

_ حلاق (وائل)، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة، (ترجمة عمرو عثمان)، المركز العربي للدراسات والأبحاث، بيروت، ط1، 2014

_ السعيد (رفعت)، التأسلم فكر مسلّح، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط1، 1996.

_ السعيد (رفعت)، حسن البنا متى كيف ولماذا؟، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط 10، 1997

_ الزرق (عزيز)/ الهلالي (محمّد)، الحق والعدالة، دار توبقال، المغرب، ط1، 2014

_ العروي (عبد الله)، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط7، 2001

ـ الرحموني (محمّد)، الدّين والإيديولوجيا، جدليّة الدّينيّ والسياسيّ في الإسلام وفي الماركسيّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005

ـ أركون (محمّد)، تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ، (ترجمة هاشم صالح)، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط3، 1998

ـ الجابري (محمّد عابد)، العقل السياسيّ العربيّ محدّداته وتجلّياته، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2000

ـ المؤدّب (عبد الوهّاب)، أوهام الإسلام السياسي، دار النهار، بيروت، ط1، 2003

ـ الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام السياسيّ، دار التنوير، بيروت، ط1، 2014

ـ بدوي (عبد الرحمان)، الحقيقة والوهم في الحركات الإسلاميّة المعاصرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1986

مراجع أجنبيّة:

- Milton (Rokeach), La Nature et la signification du dogmatisme: Archives des sciences sociales des religions. N. 32, 1971

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021