

22 فبراير 2018

الدراسات الدينية

سلسلة ملفات بحثية

التوحيد بين الأهل الإسلامي والتأويل الجهادي الأعلام و النصوص

إشراف: بسام الجمل | تنسيق: أنس الطريقي



سمية المحفوظي
محمد يوسف إدريس

محمد يسري
عمار بنحمودة
التجاني بولعوالي
فيصل سعد

محمد سويلمي
رضا حمدي
عفاف مطيراوي
جمال العزاوي

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

الفهرس

3..... تقديم
أنس الطريقي

بحوث ومقالات

7..... مفهوم التوحيد وإبدالاته في خطاب الإسلام السياسي
محمد سويلمي

43..... دوائر التوحيد عند سيّد قطب
رضا حمدي

61..... العنف باسم التوحيد
محمد يوسف إدريس

79..... مفهوم التوحيد في المتخيل الإسلامي
عفاف مطيراوي

107..... خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية
جمال العزاوي

125..... دور العوامل القبلية والاجتماعية في ظهور المحكّمة الأوائل
محمد يسري أبو هدور

141..... التوحيد من النزاعات المذهبية إلى نشأة الحاكمية
عمار بنحمودة

151..... التطرف ومعركة المصطلحات
التجاني بولعوالي

ترجمات

157..... توحيد
تعريب: فيصل سعد

159..... العنف والأديان التوحيدية
تعريب: فيصل سعد

قراءات في كتب

165..... الكلام في التوحيد: جذور المسألة وروافدها وتطور الجدل فيها
سمية المحفوظي

185..... كيف تُغذّي السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط ظاهرة الإرهاب؟
التجاني بولعوالي

حوارات

193..... حوار مع د. الحبيب عياد
حاوره: محمد يوسف إدريس

◆ أنس الطريقي

يمثل التوحيد في الفكر الإسلامي أشرف العقائد والفقهاء الأكبر لكل فقه لحياة المسلم القديم والمعاصر، ففي ضوءه يفهم العالم، ويحدد منزلته فيه، فيرسم صورة لحياته بجميع أبعادها الغيبية والوجودية، ويعين سائر تفاصيلها الدينية والواقعية.

وتبعاً لهذه الأهمية كان جدال المسلمين فيما بينهم، وفي مواجهتهم للآخر خلال تاريخهم القديم والمعاصر حول معنى الإسلام، صراعاً حول معنى التوحيد أساساً. فبين بداياته موضوعاً لجدل ديني حول معنى الإيمان بين الفرق الكلامية تبلورت عنه الأنساق الخمسة الكبرى للتوحيد الإسلامي (الاعتزالي، والسني، والأشعري، والإسماعيلي، والصوفي)، وصولاً إلى تنظيراته المعاصرة السلفية والإخوانية، كان مفهوم التوحيد عرضة لعملية تحيين متكررة هزته ليكون أساس البناء والمفهوم المركزي لكل منازع تأويل الإسلام، وهو الذي في ضوءه وقع التأويل السياسي للإسلام وصيغت جملة المفاهيم السياسية الدينية المروجة الآن. فهو المفهوم الذي انقسم إلى أنواع حددتها السلفية الراهنة توحيداً للربوبية، وتوحيداً للألوهية، وتوحيداً للأسماء والصفات، وحددها الإسلام الحركي أو الصحوي توحيداً للألوهية وتوحيداً للربوبية وتوحيداً للحاكمية. وهو الذي خرج منه مفهوم الولاء والبراء، ومفهوم الحاكمية، وتوسع بموجبه مدلول دار الحرب ودار السلم، وهو أيضاً المفهوم الذي يؤسس المدلول القتالي والحربي للجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفاهيم الردة، والتكفير، والجاهلية، وغيرها من المفاهيم الثواني.

وفي ظل وعينا المعرفي الرأهن بأن الحق في الحياة هو أيضاً حق في التأويل، يصبح السؤال: كيف يمكن أن نضمن للجميع هذين الحقين، من قلب تفهمنا لمفهوم التوحيد؟

ولما كان هذا يقتضي تجاوز منطق السجال الذي لا يبنى معرفة ولا حلاً، إلى منطق الفهم والتحليل والتبين، والنقد، والمحاورة، فإنه بات يتعين أولاً الإحاطة بالمقولات الإيديولوجية لذلك التأويل المتهم بتأسيسه للتطرف، وشرح دلالاتها ومضامينها، والحفر في منطلقاته الفكرية المعرفية والمرجعية، قبل المرور إلى نقده وبيان حدوده، والبحث عن سبل تجاوزه في إطار المدى التأويلي الذي يسمح به النص المؤسس للإسلام، بل وتستوجه شروط المغايرة منهجاً لا بديل عنه للحياة الجماعية الكونية.

من هذا المنظور يهتّم هذا الملف بمفهوم التوحيد الإسلامي في التأويل المتطرف للإسلام، ويركز اهتمامه على تبين مضامينه، وتحليل أنساقه، والغوص إلى خلفياته، تمهيداً لعملية تقويمه، وصياغة تحييناته الزمنية الضرورية.

لهذا الأمر انشغل هذا الملفُّ أولاً برصد النصوص والأعلام التي أولت التوحيد في اتجاهٍ سمح بتكيب العنف عليه، بدايةً بالتأويلين القطبيِّ والسلفيِّ الجهاديِّ، رجوعاً إلى امتداداتها السحيقة في التأويلين الإحيائيِّ (ابن عبد الوهاب)، والحركيِّ الصحويِّ (المودودي، وقطب) مروراً بالتأويل التيميِّ، وصولاً إلى التأويلات الإسلامية القديمة، لا سيَّما مع التأويل الحنبليِّ.

واهتمَّ ثانياً بكشف مدلول التوحيد في هذه النصوص، وتحليل الأنساق النظرية التي حوتها.

وركَّز ثالثاً على تقويمها من جهات ثلاث، هي: جهات المضامين، والأنساق، وجهة المقارنة بالنصوص التأسيسية، والنصوص الثواني، وبالنصوص الدينية الأخرى المنتمية إلى التقليد التوحيديِّ.

وعلى هذا الأساس جرت بحوث هذا الملفِّ وموادِّه في هذا الاتجاه من حيث الرؤية النقدية، والمضمون، والهدف، في تقاطع الاهتمامات الثلاثة سالفة الذكر.

ففي بحثه دوائر التوحيد عند سيِّد قطب (من الإيمان الصوفيِّ إلى الانفعال الثوريِّ) اهتمَّ الباحث رضا حمدي بتفكيك دلالة مفهوم التوحيد عند واحد من أبرز منظري التيارات الإسلاميِّ الحركيِّ، هو المصريِّ سيِّد قطب. فتتبَّع مسار تحويل المفهوم عنده من مفهوم دينيِّ قرآنيِّ إلى مفهوم سياسيِّ دينيِّ، وما تبع هذا التحويل من مقولات رسَّمت ازدواجيته الدينية السياسية، كمقولات الدينونة، والحاكمية، والجاهلية، والطاغوت. وكشف عن خطورة هذا التأويل. أمَّا الباحث محمد سويلمي فكما يعبر عن ذلك عنوان بحثه مفهوم التوحيد وإبدالاته في خطاب الإسلام السياسيِّ، فقد وصف عملية الإبدال التي أنجزت على مفهوم التوحيد القرآنيِّ، بمدلولاته في النصوص الثواني، في اتجاهٍ سياسيِّ صرف من قبل منظري الإسلام السياسيِّ. فبين التوحيد القرآنيِّ المكيِّ والمدنيِّ، والتوحيد القطبيِّ-المودوديِّ صارت الحاكمية ذات المدلول الوجوديِّ تمولُّ تأويلاً سياسياً صراعياً للإسلام مؤسساً للعنف، وبين الولاء والبراء بدلالتهما القبليَّة على الرِّوابط الدمويَّة القبليَّة، والقرآنيَّة على التسليم بالذات الإلهية، إلى الولاء والبراء الجهاديين، انتقل المفهوم القرينان إلى الدلالة على الانخراط في حزب الإيمان في مواجهة حزب الكفر المكونن، ليشرع للحرب الكونية العامة ضدَّ المخالف. إنَّ هذا الإبدال الممنهج للمدلولات جرى حسب سويلمي بآليات تأويلية أو استراتيجيات رصدها الباحث في آليات الاجتثاث والإسقاط والتعميم.

ومن وجهة نظر علم الأديان المقارن سعى الباحث محمد يوسف إدريس في بحثه العنف باسم التوحيد: قراءة في تجليات علاقة العنف بالتوحيد في النصوص المقدَّسة للأديان الكتابية إلى تحديد الدواعي الحقيقيَّة الكامنة وراء تمجيد العنف واعتباره مقوماً من مقومات الدين. وانتهى في بحثه المقارن بين الأديان التوحيدية إلى أنَّ القصص الدينية والأحداث التي تمجَّد العنف باسم الرِّبِّ، هي نتيجة ظروف تاريخية خاصَّة، أو من نسج المتخيِّل الدينيِّ الذي لم يستطع التحرُّر من اعتبار الآخر كافراً، ومن ثمَّ فلا علاقة عضوية بين التَّوحيد والعنف.

ومنهج قريب تضافر فيه تاريخ الأديان مع مبحث المتخيِّل كان بحث الباحثة عفاف مطيراوي الذي يحمل عنوان مفهوم التوحيد في المتخيِّل الإسلاميِّ تطبيقاً لزاوية النظر ما بعد الحديثة في تتبُّع المرجعيَّات القديمة للظاهرة التوحيدية،

وآليات توجيه دلالتها نحو التأويل الجهادي المتطرف، ومختلف وظائف إنتاج الفكرة التوحيدية، وأدوارها الرمزية. وبيّنت الأساس الأسطوري القابع وراء الكثير من الممارسات المتعلقة بها.

أما الباحثان محمد يسري وجمال العزاوي، فقد كان تركيزهما على بيان الصلة الموجودة بين الخطابات التكفيرية المعاصرة، وأولى الفرق الإسلامية التي كرّست التأويل السياسي القتالي للعقيدة، وهي فرقة الخوارج، أو المحكّمة الأوائل. ولئن اعتنى الأول ببيان الخلفيات القبليّة لانفصال هذه الفرقة بتأويلها العقديّ التكفيريّ للمختلف، فإنّ الثاني بيّن فضلاً عن ذلك الكيفيّة التي مثلت بها هذه الفرقة سنداً تأويلياً رئيسياً للتكفير عند أعلام الفكر الإسلاميّ المتطرف في الوقت الراهن.

وفي سياق هذه البحوث القيّمة، اهتمّ الباحث التجاني بولعوالي في مقاله التطرف ومعرفة المصطلحات ببيان حقيقة التكوّن القبليّ للتطرف في الوعي قبل تجلّيه العينيّ في الفعل، واكتفى بالتركيز في هذا الوعي على الجانب اللغويّ التواصلّي بوصفه المجال البكر لمعركة الرّموز والمصطلحات. بينما تابع الباحث عمّار بنحمودة في مقاله التوحيد من النزاعات المذهبية إلى اللحظة الفرقية صيرورة تأويل التوحيد من لحظة الفرق الكلامية إلى اللحظة التكفيرية مع قطب والمودودي، مروراً باللحظة النهضوية التي طبعها عبده وإقبال.

وقد كانت مشاركة الأستاذ فيصل سعد بالترجمة في هذا الملف، بتعريب نصّين في الموضوع من اللّغة الفرنسيّة. وقام كلُّ من الباحثة سمية المحفوظي، والباحث محمد يسري، والباحث التجاني بولعوالي بتأنيث قسم القراءات في كتب، عن طريق عرض ثلاثة كتب في الموضوع، وتحليل أفكارها.

وفي قسم الحوارات حاور الباحث محمد يوسف إدريس واحداً من المختصّين الأكاديميين في موضوع التوحيد هو الأستاذ الحبيب عياد، الذي قدّم خلاصة أبحاثه في الموضوع في شكل دعوة مؤدّاهَا أنّ حلّ مشكلة التوحيد الإسلاميّ يكون بقراءته قراءة تاريخية توضّح الانزياح الواقع في شأنه من العقيدة إلى التوظيف.

التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي

الأعلام والنصوص

مفهوم التوحيد وإبدالاته في خطاب الإسلام السياسي

◆ محمد سويلمي

ملخص

للإسلام السياسي على تنوع تشكيلاته جهاز إيديولوجي تتشابك مفاهيمه بما يمنح خطابه سحراً رمزياً وجاذبية عملية تؤهله ليكون فاعلاً سياسياً في المشهد الوطني والمسرح العالمي. وما كان لإيديولوجيا الإسلام السياسي أن تمتن 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 الشرعية والمقبولية الاجتماعية.

لذا عملنا في هذا البحث على رصد تجليات مفهوم التوحيد في خطابات الإسلام السياسي، على تنوعه، بالتحليل والتفكيك والنقد، وخاصة ما أتصل بمفهوم **الحاكمية والولاء والبراء**، فالإسلام السياسي قد أعاد إنتاج المفهومين وقام بتفعيلهما في التأويل والممارسة بما ولد رؤية انتقائية حملت نظرية التوحيد أعباء سياسية هائلة مكنتها من تحصيل مغنم رمزية وعملية، بالقدر الذي أفسح المجال لإيديولوجيا العنف والإقصاء لتسم المجالات المحلية والعالمية. وهو ما يكشف مكر الاستقراء ومغالطات التشغيل التي سحرت جمهور المؤمنين، وولدت تأويلية دينية مجحفة تزج بالروحي الإيماني في صراعات المسرح السياسي ورهاناته.

تقديم:

استطاع الخطاب الديني بما له من موقع بنيوي وذخيرة رمزية أن يستديم أنساقه الاعتقادية وأكوانه الدلالية ويصون تأويلياتها المخصصة والمقدّسة بتعميمها وقوننتها وتحويلها إلى سلطة مرجعية يتحدّد 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 بتقمّص مفاهيمه ودلالاته والانصياع لضوابطه والامتثال لحدوده في هيئة عمرانوية 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 والمعيارية بها يتحقّق الانتماء واستحقاق الإيمان القويم. وهو ما ينطبق على التوحيد مفهوماً قرآنيّاً تنزّل في سياق مجتمع الوحي، ثم ارتحل في مظان

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

السجلات العقديّة والكلامية، وانتهى إلى نظريّة كاملة اعتورتها السلفيات الحديثة وحركات الإسلام السياسيّ وجماعات العنف الجهاديّ المعاصرة.

غير أنّ الذي يستدعي الانهماج بمسألة التوحيد في الخطابات المعاصرة ليس الإضافات والتحويلات 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 المقدّسة في توليد إيديولوجيا اجتماعية كاملة تقوم على توجيه الجموع المسلمة وإحكام الدينيّ في حصاد المغنم المادّيّة والرمزيّة. وهذا هو السياق الوظيفيّ العامّ لحركات الإسلام السياسيّ، وهي تزعم إعادة اختراع الأمة وصوغ المجالين المحليّ والعالميّ وتبشّر بمجتمع القيم الإسلاميّة واسترداد الإسلام النقيّ والثوريّ، وكأّمّا خطابات الإسلام السياسيّ بإحالاتها ومفاهيمها لا تنقطع عن تلك الأصول المتخيّلة لإسلام التأسيس والعصر الذهبيّ بالقدر الذي تنزّل 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 الدينيّ وتجنيد في الصراع السياسيّ، أو تدفع في اتجاه نشوء احتجاجية إسلامية سياسية المحتوى وإن كانت دينية الشكل"؟²

قد لا يبدو غريباً أن يخترق الدينيّ الإسلاميّ المجال السياسيّ بحكم بواعث تعود إلى بنية الإسلام نفسه ومسارات تشكّله والإسقاطات المتتابعة والمتراكمة التي تنزّل فيها البشر بأهوائهم على هذا المقدّس، إلا أنّ كثافة حضوره المعاصر في الحقل السياسيّ وتشابك الفاعلين الذين يتنازعون تملكه وتسخيرهم قد ولّدت 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 تجتثّ المعنى من محضه 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 السياسيةّ لمفهوم التوحيد الذي تناسل إلى حزم فرعية كالحاكمية والولاء والبراء والجاهلية والطاغوت، زادته اتساقاً وصلابة وفاعلية وجعلته مرناً قادراً على الاستجابة لكلّ الحثيئات والارتحال في المجالات والثقافات والمجتمعات بيسر ممكّن الفاعلين في الإسلام السياسيّ من تلبية احتياجاتهم، من السلفية الوهابية إلى الحركات الجهادية المعاصرة مروراً بحشود من النشطاء الإسلامويين والمنظرين كالمودوديّ وسيّد قطب.

وما كان لخطابات الإسلام السياسيّ أن تلقى هذا الرّواج لولا عوامل ثلاثة تشابكت في أرضية حاضرة: سياقات تاريخية واجتماعية امتدّت من المرحلة الاستعمارية إلى مشاريع الدولة الوطنية وتعثرها، ثمّ رصيد أرثوذكسيّ هائل من النصوص والأدبيات التي تمثّل العدة الاستدلالية والتبريرية، ثمّ نشوء مفكرين استراتيجيين استثمروا ضغوطات البيئات

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

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

المحلية والعالمية وأحسنوا استدعاء الديني إلى المجال السياسي. وبذلك فالمفاهيم اصطوانات إيديولوجية أنتجها فاعلون محكومون بحقل سياسي ديني ويتبنون مشاريع اجتماعية رغم ما تعلنه هذه المفاهيم من مزاعم الانتساب إلى المقدس والوفاء للنصوص. لأن السياسي لا ينتعش ولا يستديم شرعيته إلا في كون متراص من التبريرات الدينية، تكشف أن السياسي ظل 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 الإسلاميين فالإسلام مخطط سياسي أكثر من الإيمان، والخطاب الإسلاموي هو إلى حد كبير خطاب سياسي في لبوس ديني»⁴. لذا فمفهوم التوحيد في خطابات الإسلام السياسي قد انفك عن رحمه العقدية الأولى التي نشأ فيها وهي العقيدة والمسجلات الكلامية ليتحول إلى إيديولوجيا قائمة الذات موصولة بثقافة التكفير واستهداف الآخر المخالف والتبرير للأعمال السياسية العنيفة ضد المخالفين في الداخل والخارج أو مفهوم العدو القريب والعدو البعيد في إطار حركات الإسلام السياسي عبر الوطنية⁵.

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 متضادة 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 لثقافة التكفير واستعداد الآخر الداخلي والخارجي؟

1 - تأويلات الإسلام المعاصر واصطناع المفاهيم

متى لم يكن الإسلام سياسياً في تاريخه السحيق والمتشعب؟ قد تحجب بدهاءة 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 ونزعتها في آن واحد. وهذا هو الأساس الذي تقيم عليه حركات الإسلام السياسي أطروحاتها عندما تعتبر الإسلام اعتقاداً ونظاماً اجتماعياً يقتضي تصحيح المسار التاريخي استعادته في الزاهن وتفعيله في الحياة اليومية للمؤمنين، أي «استعادة سيادة الإسلام في النظام الاجتماعي

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.

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

والسياسي⁷. ولهذا تبني خطاباتها بتنوعها على تأويليات مخصوصة تستدعي الديني بنصوصه وقراءاته الأرثوذكسية ومآذجه وسردياته، فتنشئ متخيلاً سياسياً يتماهى فيه الماضي بذخيرته الرمزية والرأهن باحتياجاته السياسية في خطاب يستثمر سحر الدين على العقول والقلوب، «لأنه مصدر عواطف جديرة بالثقة العمياء، فالدين مورد متواتر لتأطير الحركة الاجتماعية ويوفر رموزاً وطقوساً وترابطة جاهزة يمكن النفاذ إليها وتخصيصها من قبل قادة الحركة»⁸.

وحتى تمكن حركات الإسلام السياسي لنفسها من ولوج المجال السياسي كان عليها أن تقيم تأويليات موجهة وتصنع متخيلاً سياسياً يعيد اختراع المفاهيم وإحياء العصر الذهبي المزعوم والتعلق بمفهوم الأمة الجامعة ودولة الرشد والعدل، وهي سرديات دينية وثقافية يمكنها أن توحد شتات المسلمين وتخلق إحساساً بالجمعية والاشتراك في الذاكرة والرأهن والأفق وتكون مدخلاً مواتياً للانخراط في حرب الشرعيات والاستثثار بأدوات السلطة، بما أن السرديات هي «التفسير الخاص للدين والتاريخ والسياسة»، و«تجمع بين الواقع والخيال والعاطفة والدين وتوظف السخط الناجم عن القضايا المحلية والدولية»⁹. وهذا ما يبرر إلى حد كبير نجاعة الإسلام السياسي في تحويل الدين إلى مجال للتأويلات السياسية في سياق مواجهة الاستعمار، أو معارضة الأنظمة الوطنية ذات التوجهات العلمانية أو مقارعة القوى العالمية التي تناصب الإسلام عداء مستحكماً، أو التبشير بدولة الإيمان التي تستعيد مفهوم الخلافة الراشدة. هي سرديات تقود أطروحات الإسلام السياسي وتنظيماته إلى العمل على ابتكار نموذج مجتمعي جديد/ قديم عن طريق الأسلمة Islamization وإعادة الأسلمة Re-Islamization و«تعني توجهاً لإضفاء الطابع الإسلامي على المجال العام، وهو يتضمن عملية يتم فيها استثمار مختلف مجالات الحياة الاجتماعية مع علامات ورموز مرتبطة بالتقاليد الثقافية الإسلامية»¹⁰. فكيف كان الإسلام بترائه ونصوصه مجالاً خصباً للتأويلات السياسية في العصر الحديث؟

1 - 1- الإسلام المعاصر تأويلاً سياسياً

كان الإسلام على الدوام موضوع صراع مادي ورمزي لتملك المعنى والسيادة لم ينقطع عن مواكبة تحولات الجموع المؤمنة وما عايشته من مواجهات وسجلات ولا يتوقف عن تقديم المنافع والاستجابة لاحتياجات الفاعلين الاجتماعيين، لأنه يتخطى أن يكون التزاماً عقدياً أو حالة روحية وإيمانية، فالإسلام «ليس مجرد دين بالمعنى المحدود والمعتاد للمصطلح. إنه حضارة كلية شاملة لكل وجه من وجوه حياة الفرد بالقدر الذي يشمل حياة الأمة»، وكأنها «الدعوة الإلهية تنطبق على كل ما يفعله المؤمن ولا تعترف بأية حدود بين مختلف المجالات»¹¹. وقد سمحت هذه السمة الشمولية للنخب الدينية منذ بواكير الجماعة المسلمة الناشئة بتفعيل الإسلام في كل القطاعات واستدعائه إلى المجال العام، بما خلق تقليداً

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.

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.

أرثوذكسياً أسهم في وصل المجال السياسي بالديني، وتحوّل إلى لبنة في البناء المؤسسي للمجتمعات المسلمة. وهو ما تأكّد في الطور الحديث بنشوء جماعات الإسلام السياسي التي تعاطت مع سياقاتها المجتمعية وشكّلت مشاريعها الإيديولوجية وخاضت رهاناتها مرجعية إسلاموية تقم الديني آلية تحشيد وصراع. وقد تعزّزت هذه 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 واقترح نموذج إيديولوجي أساسه فكرة التوحيد بتجلياتها الروحية والعملية، فدعت «المؤمنين إلى العودة إلى الشكل الأصيل 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 وتصوّرات ومقاصد عملية تجسّدت 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 مؤسّساتها وتشريعاتها وعلاقاتها بالداخل السعودي والخارج الإسلامي عن طريق الأعمال الخيرية والدعوية، فقد «كان المال السعودي فعّالاً في بناء وتشغيل الآلاف من المساجد والمراكز الإسلامية والمدارس (المدارس الدينية) من لاهور إلى لندن ومن المغرب إلى ماليزيا. هنالك تمّ 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 كلّ حركات الإسلام السياسي باقتفاء آثار هذا النموذج ومحاكاته، خاصّة وأنّ هذه السلفية قد أثبتت قدرة هائلة على التجذّر في تراث إسلامي سحيق يمتدّ من تجربة النبي وصحابته إلى أدبيات محمد بن عبد الوهاب والشيوخ النجديين، مروراً بابن تيمية وابن قيم الجوزية. وهذا أكسب التأويلية السلفية شرعية لامتناهية وسحراً روحياً وفكرياً عزّز 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 بتصوّر أصلي وأصيل يقارع كلّ مخالف ويعمل على «إلغاء الأفكار العلمانية الغربية واستعادة نقاء الإسلام المبكر»¹⁴. إلا أنّ مفاعيل هذه التأويلية السياسية

12 . Denooux, p 58.

13 . Denooux, p 59.

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

للسلفية الوهابية ستتضح أكثر في استشراف ثقافة التكفير وتبديد المخالف واستثمار هذه الإيديولوجيا بمفاهيمها الفعالة كالولاء والبراء وتوحيد الألوهية ونواقض الإسلام، في تعزيز النزوع إلى الفكرة الجهادية انطلاقاً من ثمانينات القرن الماضي، فكانت الأدبيات الوهابية على تراكمها وسيورتها حاضنة إيديولوجية لتسييس الإسلام والاستدلال بها في تبرير العنف السياسي في المجال الإسلامي على تراميه، فخلال «هذا التاريخ الطويل عبر الوهابيون عن الروح الأكثر صلابة للأصولية الاستراتيجية سياسياً، التي ألهمت العديد من الحركات المماثلة في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي»¹⁵.

أما القوة الفكرية الثانية التي عجلت بتعزيز الحضور السياسي للإسلام، فهي النزعة الإحيائية أو الإصلاحية التي انطلقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع سيد أحمد خان وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، فقد سعوا إلى قراءة الواقع الإسلامي تحت إكراهات التجربة الاستعمارية وسعوا إلى تأسيس منظور إصلاحية يراهن على صناعة نهضة حضارية بإعادة اختراع مفاهيم الأمة والدولة الإسلامية سبيلاً إلى التحرر والتقدم. وهي المرحلة قبل الأصولية التي مثلت مهاداً فكرياً وإيديولوجياً لكثير من تنظيمات الإسلام السياسي، وخاصة حركة الإخوان المسلمين التي وجدت في فكر رؤاد الإصلاح وخاصة رشيد رضا السلفي أرضية خصبة لبناء مشروعها السياسي، فقد «خرجت الحركة الأصولية للإخوان المسلمين في مصر من تحت عباءة الدعوة السلفية الإصلاحية التي مثلتها مدرسة المنار مع كل من محمد عبده ورشيد رضا إضافة إلى تأثير جمال الدين الأفغاني ومجلة العروة الوثقى»¹⁶. ويبدو أن لنزعة رشيد رضا المتشددة دوراً تفعيلياً أساسياً في تنشيط حركات الإسلام السياسي بانفتاحه على الأدبيات الوهابية وانزياحه عن منهاج أستاذه محمد عبده الأكثر فكرياً وانفتاحاً ومرونة، فقد دافع بشراسة عن مفهوم العصر الذهبي وضرورة الانشداد إلى السلف والعمل على بناء المشروع الإسلامي، ذلك أنه «أول العودة إلى العصر الذهبي بطريقة حرفية، ودافع عن خلق كيان سياسي أصيل قائم على نموذج المتخيل للمجتمع الإسلامي في زمن النبي وصحابته المباشرين»¹⁷.

ورغم أن هذه الحركة الإصلاحية التي انبثقت في بيئة استعمارية كثيفة في إكراهاتها وتحدياتها قد خلقت تراسلاً بنوياً بين الإسلام وأسئلة النهضة الإسلامية، فإنها لا تتماهى في كثير من التصورات عن أدوات هذه النهضة ومضامينها، فسيد أحمد خان أو محمد إقبال تبنيان نهجاً يعيدان فيه قراءة الإسلام واستنطاقه خارج التراث الأرثوذكسي وقيوده بالتركيز على القيم الإنسانية واحتياجات الحداثة¹⁸، بينما هيمن الهاجس السياسي على فكر الأفغاني وعبده ورضا بدرجات متفاوتة، وهو ما دفعهم إلى إعادة قراءة التراث السلفي وخاصة ابن حنبل وابن تيمية في «تحديد أسباب تفكك المجتمع المسلم في تسرب الأفكار والممارسات الأجنبية»¹⁹ والاستضاءة به في بناء منوال المجتمع المنشود. ولعل في مفهوم الخلافة الإسلامية بوصفه واحداً من المعالجات السياسية الأبرز في فكر الإصلاحية السلفية ما يعزز هذه التأويلية السياسية للإسلام

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

16 - إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي 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**, University of Michigan Press, U.S.A, 2011, p 7.

18 . Bowering, Gerhard, *Ibid*, p 33.

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

وأثرها العميق في نظريات الإسلام السياسي اللاحقة سواء في تنظيماته الحركية أو الجهادية، فأدبيات حسن البنا عن «الإسلام طريقة شاملة للحياة ومجموعة من الأوامر الدينية السياسية التي شُوِّهت»، هو «امتداد لعمل هؤلاء الإصلاحيين كجمال الدين الأفغاني ورفاعة رافع الطهطاوي ومحمّد، د عبده» وكأنّما إيديولوجيا الإسلام السياسي الراهن «استمرار للفكر السياسي الإسلامي في القرن التاسع عشر بدلاً من كونها قطعة جذرية عن الاهتمامات والمعضلات التي ميّزتها»²⁰.

إذا كانت التأويلات السياسية للإسلام في الحقبة الاستعمارية قد اقتربت بهاجس التحرر من الآخر الغربي واستعادة السيادة الذاتية على المجال الإسلامي، فإنّها ستكون أكثر بروزاً في طور الدولة الوطنية التي راهنت على تحديث المجتمعات وبناء كيانات سياسية قوية وناجعة. فقد وجدت حركات الإسلام السياسي نفسها في مواجهة أنظمة تدعي العلمانية بشقيها الرأسمالي أو الاشتراكي ما دامت تتبنى مشاريع هجينة وغريبة عن البيئة الإسلامية وتستعيد أشباح الماضي الاستعماري وتجمعها روابط متينة بالأعداء الأبديين لأمة المسلمين. فمنذ «الأيام الأولى لإحياء الإسلام السياسي في الشرق الأوسط وجنوب آسيا طرحت الإسلاموية مشاريع اجتماعية وسياسية تقف في معارضة صارخة لآراء النخب السياسية في ذلك الوقت»، وتعتبر مشاريعها «إجابات قابلة للتطبيق على التحديّات العسكرية والاجتماعية والاقتصادية التي واجهت البلدان ذات الأغلبية المسلمة»²¹. وفي هذه الأطر الوطنية يجب أن تُفهم حركات الإسلام السياسي في مصر وإيران وباكستان وتونس والمغرب والجزائر وسورية، التي قادتها نخب سياسية مدنيّة وعسكريّة أخفقت في حلم بناء دولة الرّخاء والمواطنة واستقلالية القرار الوطني، وهي بيئة خصبة لحركات الإسلام السياسي للجمع بين السحر الديني والسخط الاجتماعي، وخاصة إذا استثمرت سرديات القمع السياسي وحوّلتها إلى ثقافة دعائية لاستدراار التعاطف وتحصيل التضامن، لأنّ «التاريخ الدمويّ للتعذيب والاضطهاد الرسميين يديم ثقافة الضحية والرغبة في الانتقام ويمكّن الحركات من تعبئة المجنّدين الشباب وتجديد نفسها باستمرار»²². أليس انهيار حلم الدولة الوطنية قد عجل بظهور حركة ارتكاسية تكفر بالحدّثة 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 أياً تكن نزعته 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 «تؤدّي إلى استخدام موارد الفعل الجمعيّ العنيف»²³. ويعكس نموذج أبي الأعلى المودوديّ وسيّد قطب أثر البيئات المحلية في صناعة حركات الإسلام السياسي ومفاهيمها الإيديولوجية العنيفة؛ فحاكمية المودوديّ ليست إعادة تأويل للتوحيد، بل هي خطاب مضادّ لواقع سياسي هنديّ، 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

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

21 . Volpi, p 3.

22 . Gerages, p 9.

23 . Vertigans, p 41.

المادّية للحضارة الغربيّة»²⁴. أمّا قطب نفسه، فقد شكّل مفهوم الجاهليّة في تفاعل حيّ مع سيرته الذاتيّة وعلاقته بالنظام الناصريّ والمشهد الإقليميّ والعالميّ، فقد تحوّل المفهوم من دلّالته على الجهالة الأخلاقية والسلوكيّة إلى معنى سياسيّ مشحون بالتمردّ العنيف والتكفير الجهاديّ بعد زيارته إلى أمريكا وإقامة دولة إسرائيل وتجربة الاعتقال الثانية، بما دفع المفهوم إلى أن يضحى منهاجاً انقلابياً عالمياً يرى «أنّ العالم يتحمّل وزر هذه الجاهليّة اليوم كما فعل أيام البربريّة الأولى»²⁵.

لقد أسهم تراكم الأدبيات السياسيّة الإسلاميّة ونجاحها في خلق نموذج إيديولوجيّ متماسك في خطاباته، بما له من مرجعيّات وأدوات ومقاصد كما مثلتها السلفيّة الوهابيّة والمودودي وحسن البنا وسيّد قطب وحسن الترابيّ ويوسف القرضاويّ وعمر عبد الرحمن والخميني، أسهم في توفير حشد من المفاهيم الحركيّة والتجارب التنظيميّة التي مهّدت لانبثاق الطور الثالث في التأويليّات السياسيّة للإسلام، وهي الأيديولوجيا الجهاديّة انطلاقاً من سبعينات القرن الماضي التي شهدت أزمات اجتماعيّة وطنيّة في أغلب الأقطار الإسلاميّة العاجزة عن مواكبة التحوّلات العميقة لموجة العولمة الجديدة التي ارتبطت بثورة وادي السيليكون وظهور الرأسماليّة ما بعد الصناعيّة وبزوغ المجتمع الشبكيّ الذي بعثر الأنماط المجتمعيّة التقليديّة²⁶. وليست الحالتان المصريّة والإيرانيّة سوى تجسيد لهذه الأزمة البنيويّة، فقد تنامت النزعات العنيفة التي انبثقت من رحم الإخوان المسلمين مثل تنظيم الجهاد الذي أسّسه علوي مصطفى في 1973 وتنظيم الفئيّة العسكريّة بقيادة صالح سريّة سنة 1973 وتنظيم التكفير والهجرة الذي كوّنه أحمد مصطفى في 1977 وجماعة الجهاد الإسلاميّ سنة 1979 بزعامة محمّد عبد السلام فرج، ونفّذ عمليّة اغتيال السادات في 1981²⁷. أمّا في المسرح الإيرانيّ فقد مثل صعود الخميني إلى السلطة بعد إزاحة نظام الشاه انتصاراً رمزيّاً وعمليّاً لإيديولوجيا الإسلام السياسيّ وقدرته على تحريك المجال العموميّ والاستيلاء على السلطة وإزاحة الأنظمة العلمانيّة الاستبداديّة، فالخميني الذي نظر لمفاهيم الخلافة والدولة الإسلاميّة والشورى وولاية الفقيه، قد «بشّر بأنّه يجب على الجميع المشاركة في الصراع العالميّ بين قوى الإسلام وتلك المادّيّة الفاسدة ليس في الغرب فقط بل في العالم العربيّ أيضاً»²⁸.

لكنّ حشداً من الوقائع العالميّة المتسارعة كالجهاد الأفغانيّ وسقوط الاتّحاد السوفياتيّ وتمركز القوّات الأمريكيّة في الخليج وأحداث الجزائر وتفجيرات كينيا وتنزانيا ثمّ تفجيرات سبتمبر والجهاد العراقيّ وانتهاء بحالة الجهاد السوريّ، قد كشفت عن تحوّل جديد في حركات الإسلام السياسيّ تمثّل في بروز نزعتين متزامتين: نزعة عبر وطنيّة جسّدتها تنظيمات حركيّة مثل الإخوان المسلمين وحزب التحرير، ونزعة جهاديّة عبر وطنيّة مرفودة بإيديولوجيا تكفيرية راديكاليّة مثلتها تنظيمات كالقاعدة وداعش. فالمسرح الأفغانيّ كشف عن أهميّة الاحتضان العالميّ والإقليميّ الذي تلقّته حركات الإسلام السياسيّ التي خاضت كفاحاً ضدّ العدوّ البعيد في مجال إسلاميّ استقطب جموع المقاتلين تحت مسمّيات الجهاد والأمة ونصرة الإسلام بقيادة الأب الروحيّ الرمزيّ والروحيّ والمفكّر الاستراتيجيّ عبد الله عزّام، الذي نقل الجهاد المعاصر من

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.

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.

«حركات وطنية محلية إلى حركات عالمية عبر وطنية، وجعل أفغانستان «حاضنة دينية واجتماعية للإسلام الراديكالي العالمي، حيث أنشأت اتصالات من مجموعة واسعة متنوعة من المتطرفين من الحركات الإسلامية المناهضة للحكومات وحركات المقاومة ودمجتها معاً»²⁹. أما النزعة القتالية الجديدة التي طورها الإسلام السياسي، فتنبني على تجاوز الأدبيات التقليدية وإعادة تأويل الإسلام في سياق سياسي مستجد بمزج مفهومي العدو القريب والعدو البعيد وتفعيل رؤية انتقائية ومتطرفة في استنطاق النصوص، إذ «يدعي المنظرون الجدد أن القواعد والضوابط القديمة لا تنطبق الآن، لأن الأراضي المسلمة محتلة سواء من قبل المرتدين المحليين أو سادتهم الأمريكيين، وفي ظل هذه الظروف يصبح الجهاد إلزامياً على جميع المسلمين للدفاع عن دينهم ومقدساتهم»³⁰.

1 - 2 - الإسلام السياسي واصطناع المفاهيم:

لا يتأتى للديني أن يستديم وجوده في التاريخ إلا إذا شيد أصولاً ومراجع واستنشأ ذاكرة غنية بالمعاني والرموز والنماذج، للإيهام بالمطابقة بين الماضي والحاضر بوصفها تواصلية موهومة تشغل «منعشات الذاكرة» لخلق «التفكير الديني»³¹، وهو ما تنتهجه حركات الإسلام السياسي المعاصر التي تمتلك عدة مفهومية متكاملة تصطنع بها التبرير والمشروعية 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»، حتى «يصبح حجر الأساس في النظام السياسي والاجتماعي»³². وهو ما يقتضي استعارة حشود مفهومية من التقليد الإسلامي باجتماعها من سياقاتها التأويلية والثقافية ومعالجتها في بيئة معاصرة لها احتياجاتها وفاعلوها وملابساتها، وكأما الأمر اختلافات مفهومية أو إعادة صياغة التراث الأثرودوكسي، 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 تخييل المستقبل والأسس التي تركز على انتهاب المفاهيم المستعارة من التقليد الإسلامي وإعادة اختراعها»³³. لهذا كان الإسلام السياسي بشتى تشكيلاته إيديولوجيا اختلاق المفاهيم وتفعيلها شأن الهوية والخلافة والأمة والشريعة 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. لكن هذه الأمة المزعومة لا تعبأ بالخصوصيات والموانع المجالية والعرقية واللغوية والثقافية التي تجزئ جموع

29 . Gerges, p 128.

30 . Ibid, p 3.

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 . Denoex, p 60.

المسلمين إلى كيانات مخصصة ومستقلة ومنفردة بذاتيات متميزة، وكأما هذا يلغي حقائق الحدود والدولة والوطن القائمة في أرض الواقع ويستبدلها بالفضاء المتخيّل فضاء دار الإسلام التي «تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله، هذا هو الوطن اللائق بالإنسان، والجنسيّة: عقيدة ومنهاج حياة، وهذه هي الأصرة اللائقة بالآدميين»³⁴. والحقيقة المؤكّدة أنّ هذه الأمة الإسلاميّة لم يسبق لها أن كانت كياناً سياسياً ذا وجود تاريخي واقعي معلوم المجال، بل هي لا تعدو أن تكون مشروعاً أيديولوجياً تبنته نزعات إمبراطوريّة أمويّة وعباسيّة وعثمانيّة، بما يجعل مفهوم الأمة يوتوبيا سياسيّة نظر لها الإسلام السياسيّ وخاصة منذ المودودي والسياسي الهندي لأدبيّاته، حينما أثار مسألة الهوية الإسلاميّة في مواجهة القوميّة الهنديّة، متجاهلاً الفوارق الجهويّة والطبقيّة واللغويّة والعرقية بين مسلمي الهند، بما يؤكّد «أنّ المسلمين غير قادرين على تقاسم هويّة مشتركة»³⁵. أليس مفهوم الأمة 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 أمة إسلاميّة، فهي ليست أمة مضبوطة المجال والسمات المشتركة والأفق الموحد بقدر ما تتحدّث عن أمة الإيمان والمؤمنين التي تتقاسم رصيذاً رمزياً أصولياً وقع اصطناعه في مراحل بعديّة من تجربة النبيّ محمّد، فالأمة 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 فالأمة هي من عمل المتخيّل السياسيّ بقدر ما هي تصوّر أسطوريّ»³⁶. إنّ التأكيد على مفهوم الأمة الإسلاميّة حيويّ واستراتيجيّ لحركات الإسلام السياسيّ وخاصة الجهاديّة منها، لأنّه يوهّم بالتجذّر في الماضي والانشداد إلى روح الرّسالة المحمّديّة، بالقدر الذي يمكنها من عولمة خطابها ونشاطها واستيعاب جمهور أوسع من المسلمين، وكأما «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 المغنم السياسيّة لمفهوم الأمة في اجتذاب جماعات وأفراد من مجالات مختلفة لا يوحّدهم غير وهم الجهاد من أجل الأمة، 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 الأمة 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.

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

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.

لقد تحوّل اصطناع المفاهيم إلى أداة استراتيجية نظرية وعملية لحركات الإسلام السياسي لتوفير عدّة إجرائية تمكّنها من تقديم نفسها معبرة عن قيم الإسلام وتطلّعاته، تلك التي تسكن وجدان المؤمنين وخيالهم، فالمفاهيم لا تنقطع عن أصولها الدينية ولو شكلياً بما يكسبها سحراً خاصاً عند جموع المؤمنين الذين لا يبهون أو يفطنون إلى الأبعاد الطارئة على هذه المفاهيم وسياقاتها التداولية على غرار الدولة والشريعة بوصفهما رهاناً أيديولوجياً لكلّ 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 أهمّ مفارقات الإسلام السياسي وهي إعادة اختراع المفاهيم للتكيف مع إكراهات السياقات المحليّة 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. فالمودودي 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 قوّة سواه بشرية أو غير بشرية- أن تحكم بذاتها أو تقضي بنفسها»⁴⁰. فالحكومة والدولة والسيادة والقانون والدستور حزمة مفهومية معاصرة يقع تعويها في خطاب سياسيّ دينيّ يفقدها أصلاتها الفكرية والنظرية، ويسوّقها في غلالة تراثية مشبعة بالدينيّ استدلالاً واصطلاحاً.

إنّ مفهوم الدولة الإسلامية جدّ فعّال في مواجهة الخصوم السياسيين العلمانيين من الاشتراكيين 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 توفر 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 الفئتيّة 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 الاجتماعيّة والسياسيّة مدخلاً فقهياً لشرعنة التكفير وتبرير جهاد الأنظمة الوطنية، لأنّ «الحاكم وطائفته المبدلين للشريعة كلّهم كفّار مرتدّون والخروج عليهم بالسلاح والقوّة فرض عين على كلّ مسلم»⁴². ولكن أية هوية وخصائص ومقومات لهذه الدولة الإسلامية؟ إنّه مفهوم بلا جوهر وبلا حدود وبلا ضوابط لا يتعدى أن يكون متخيلاً سياسياً يقوم على إعادة اختراع للعصر الذهبيّ عصر النبيّ وخلفائه في سياق معاصر له حيثياته المخصوصة،

39. Akbarzadeh, Shahrān, 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 الفلم، الكويت، ط 1، 1978، ص 13.

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

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

فهؤلاء «الإسلاميون يطرحون أن من الممكن إعادة خلق العصر الإسلامي هنا والآن، وأن الطاقات السياسيّة للمسلمين يجب أن يكرّسوها في اتجاه تحقيق هذا الهدف بإعادة تشكيل وبناء الكيانات السياسيّة الإسلاميّة على صورة الكيان الإسلاميّ الأوّل دولة المدينة»⁴³.

ويُعدّ مفهوم الهوية الإسلاميّة أكثر المفاهيم تواتراً وتشغيلاً في أدبيات الإسلام السياسيّ، لما له من مردوديات أيديولوجيّة ترتبط بشبكة مفهوميّة كالشريعة والديمقراطية والعلمانيّة على علاقة بالحاكميّة أو الجاهليّة أو الولاء والبراء، فالهويّة مفهوم فضفاض يجمع السلوكيّ والقيميّ والاجتماعيّ والثقافيّ والرمزيّ ويفتقر إلى الوحدة والإجماع بين جموع المؤمنين على اختلاف مجالاتهم ومنابتهم الثقافيّة. لكنّ حركات الإسلام السياسيّ تجعل الهويّة انتماء إلى الإسلام بمعناه الواسع والتزاماً بترتيباته التعبدية والاجتماعية التي تخيرتها الأرثوذكسيّة ملغية آثار البيئة والمجال ومفاعيل التنوع والاختلاف، فأبو قتادة يرى في الانتماء الفكريّ أو السياسيّ الذي لا يقوم على أساس إسلامويّ خروجاً عن مقتضى الهويّة الإسلاميّة يستوجب التكفير «أي طائفة من الناس اجتمعوا على مبدأ غير الإسلام هم طائفة ردة وكفر كالأحزاب القوميّة والوطنية والشيوعيّة والبعثيّة والعلمانيّة والديمقراطيّة»⁴⁴. لذا يجب التمييز بين الهويّة المسلمة التي لا تتعدّى الانتماء الروحيّ والإيمانيّ والطقوسيّ إلى الإسلام، والهويّة الإسلاميّة القائمة على وعي سياسيّ عميق بأسلمة المجتمع مؤسّسات ودولة وتشريعاً⁴⁵. وتسمح هذه الهويّة المختلقة لحركات الإسلام السياسيّ بتفعيل آليّة الاحتواء والإقصاء: احتواء «الجماعة الفاضلة» و«الطائفة الظاهرة المنصورة» وإقصاء «أهل الباطل» و«أعداء الله» لتصبح الهويّة الإسلاميّة هي الانتماء إلى «ملة إبراهيم»⁴⁶. لذا فمفهوم الهويّة الإسلاميّة بعموميّته والتباسه مكن الإسلام السياسيّ من شحنه وتجهيزه على نحو يحافظ على رصيده التاريخيّ والرمزيّ وجاذبيّته الاجتماعيّة بالقدر الذي تسمح مرونته بتوجيهه طبقاً لسياقات تداوله وتحمله مضامين سياسيّة ورهانات أيديولوجيّة، إنّها الهويّة المقاومة Resistance Identity التي تتبناها التجمّعات والطوائف التي «تؤسّس أشكالاً من المقاومة الجمعيّة في مواجهة ظلم لا يُحتمل»⁴⁷.

لقد سمح مفهوم الهويّة الإسلاميّة الذي أضحى أداة عصيان وعلامة رفض لحركات الإسلام السياسيّ بتحويل الصراعات السياسيّة إلى ضرب من الحرب الدينيّة المقدّسة، وهو ما يقلب الأنظمة الحاكمة والنخب السياسيّة والفكريّة وما تتبناه من أيديولوجيّات كالحداثة أو العلمانيّة أو الديمقراطية أو الاشتراكيّة أو الرأسماليّة خصوصاً للإسلام تستوجب مقارعتهم لأنهم جاهليّات معاصرة ووثنيّات جديدة وطواغيت حديثة ينطبق عليها البراء والمفاصلة ثمّ الجهاد. وبهذا فالهويّة الإسلاميّة في نظريات الإسلام السياسيّ 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

43 . Ayoob, p 3.

44 - أبو قتادة الفلسطينيّ، نفسه.

45 . Denoex, p 56.

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

47 . Castells, p 8.

والأوطان»⁴⁸. فالهوية الإسلامية على هذه الصورة مفهوم طارئ وقع ابتداعه في سياقات معاصرة لينهض برهانات شتى تحشد الجمهور السياسي وتوفر تبريرات مغرية وفاعلة للتمرد والمواجهة وتوهم بالتجذر في الماضي الأصيل ما دامت تُجهز بالمعاني والنصوص الدينية، وكأنه مفهوم مبني على المغالطة والتمويه والإغراء في الآن نفسه. لذا فخطابات الإسلام السياسي اختلفت مفهوم الهوية الإسلامية استجابة لضغوطات السياقات المجتمعية المختلفة والإكراهات السياسية المتباينة كمسلمي الهند ودولة القومية الهندوسية أو مسلمي الشتات في الغرب والمجتمعات العلمانية التي عجزت عن احتواء الأقليات ومسلمي نيجيريا أو دولة الأغلبية المسيحية أو مسلمي بورما ودولة العسكر البوذية، فهي «هوية جديدة لم تكن قد تشكلت بالعودة إلى التقليد بل بالعمل على مواد تقليدية في تشكيل عالم إلهي مشترك حيث يمكن للجماهير والمثقفين المحرومين إعادة بناء المعنى في بديل كلي من النظام العالمي الإقصائي»⁴⁹.

تتأق النجاعة الإيديولوجية لشبكة المفاهيم التي تتوسل بها حركات الإسلام السياسي في خطاباتها وأنشطتها التنظيمية من عاملين متضافرين: الأول يتصل بالمرجعية الدينية بما لها من عمق تاريخي وسحر رمزي في نفوس الجموع المؤمنة، والثاني على علاقة بالصورة التمثيلية التي ترسمها هذه الحركات لنفسها في المخيال الاجتماعي الإسلامي بوصفها مالكة للحقيقة الإلهية والمقدسة. فالإسلام السياسي يصطنع مفاهيم حديثة بخلفيات راهنة، لكنه يجعلها تنزياً بلبوس أصولي تراثي، وكأنه ضرب من التعمية المقصودة، فالإسلاميون ناشطون اجتماعيون وسياسيون لهم نية بناء نمط جديد من المجتمع. هم تطلعيون يطمحون «إلى إعادة تشكيل حياة الناس اليومية وفقاً لرؤية سياسية وثقافية محددة بشكل أو بآخر تعود إلى الماضي الأسطوري المفتعل بصورة كبيرة جداً»⁵⁰. إلى ذلك فالإسلام السياسي يقدم نفسه إلى الجمهور المسلم في صورة نموذجية من التقوى والالتزام والقدرة على تمثيل المعرفة الدينية وعلى استكناه النصوص وتفهم الحكمة الإلهية في الكون، فهذا التماهي بين خطاب الإسلام السياسي من جهة والمقدس من جهة أخرى يمنح الإسلاميين شرعية تملك الحقيقة ما داموا «يزعمون أنهم عثروا على الحقيقة المطلقة أو اكتشفوها، وهو تفسير خالص وغير محرّف للإسلام. وفهمهم للإسلام هو النسخة الوحيدة والأصلية ويرفضون وجهات النظر البديلة على أنها غير صحيحة وغير شرعية»⁵¹.

2 - في أدلجة مفهوم التوحيد

رغم أن مفهوم التوحيد يكاد يكون سمة مشتركة بين كثير من الأديان، وإن اتخذ أشكالاً وتصوّرات مختلفة⁵²، فإنه ينفرد بحظوة خاصة في الأدبيات الإسلامية منذ نشأة المساجلات الكلامية بين الفرق الإسلامية عن الكبيرة والإيمان والكفر والصفات الإلهية. هذه الحظوة العقديّة سبقها تأكيد على محورية التوحيد في النصين القرآني والحديثي، وإن تباين سياق الخطاب من طور مكّي ينصص على الوحدانية ومقارعة الوثنية القرشية بكلّ وجوهها، إلى طور مدني خاطب أتباع الديانات

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

49 . Castells, *Ibid*, p 22.

50 . Denouex, p 62.

51 . Akbarzadeh, p 3.

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

الأخرى وساجلهم ولم ينف وجوه الائتلاف في وحدة الاعتقاد بتوحيد الذات الإلهية والاشترك في الأصل الإبراهيمي⁵³. لكن التوحيد الذي لا يتعدى في معناه البسيط الإقرار بالربوبية والوحدانية ونفي الندية للذات الإلهية⁵⁴ قد تحول إلى موضوع صراع سياسي وعقدي انخرطت فيه فرق كلامية واتجاهات دينية مختلفة كالمعتزلة والحنابلة والأشاعرة والصوفية والإمامية الاثني عشرية⁵⁵. وقد كان للوهابية إسهام كبير في إعادة إحياء مفهوم التوحيد وفق منظور أصولي وقراءة متشددة للنصوص والأدبيات القديمة، وخاصة ابن تيمية وإسهاماته في مراجعة الواقع الديني اعتقاداً وممارسة. فالوهابية قد «شدت على ضرورة العودة إلى التوحيد الذي قدّمه الإسلام في ذلك المجتمع الصحراوي»⁵⁶ في ترأسل مع «العودة إلى المعتقدات الأصلية والممارسات الأصلية للأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين»⁵⁷. وبهذا أعيد خلق مفهوم التوحيد ضمن منوال تأويلي يرفض التنوع ويدعي تملك الحقيقة ويفعل آلية التكفير باستدعاء حزم من المفاهيم، كالحكم بما أنزل الله والولاء والبراء والبدعة والشرك، فتحول التوحيد من كونه عقيدة إيمانية وطقسية إلى أن يصبح نظاماً اجتماعياً وسياسياً وفكرياً، وصار «الإسلام إيديولوجيا سياسية بدلاً من كونه ديناً أو عقيدة»⁵⁸.

وقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون ظهور نزعات إحيائية وتجديدية تقصّدت استحداث تأويلية جديدة تتخطى القراءة النصية التقليدية وتطرح بدائل مناوئة عن جوهر الإسلام وعمقه القيمي وأفقه الإنساني مع سيد أحمد خان ومحمد إقبال ومحمد عبده، لم تقبلها البيئات الإسلامية بسبب الوضعية الاستعمارية التي خلقت بؤساً مجتمعياً وعداوة فكرية حضارية⁵⁹. ويمثل المودودي الأساس الأول لانعاش مفهوم التوحيد وتحويله إلى آلة إيديولوجية جبارة عمقت تداوله السياسي وشحنته بحمولة تكفيرية بالتأكيد على الحاكمية أساساً شاملاً في العقيدة والفكر والسياسة والمجتمع، معتبراً أن «الألوهية تشتمل على معاني الحكم والملك أيضاً»⁶⁰. ثم كانت نظريات حسن البنا وسيد قطب عن الطليعة المؤمنة والجيل القرآني الجديد وخوض الصراع السياسي ضد الجاهليات المعاصرة الوطنية والعالمية ما دامت تأبي الإذعان لحاكمية الله، فالبنا آمن بأن الإسلام «جهاد ودعوة أو جيش وفكرة»⁶¹ يقتضي إعلان «الحرب على كل زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل على نصرته الإسلام»⁶². أمّا قطب، فقد نظر لمنهج انقلابي يواجه الجاهلية المحلية والعالمية متخذاً مفهوم التوحيد إطاراً لشرعنة الصراع السياسي، وهو ما ستستفيد منه حركات الإسلام السياسي العنيفة في العقود اللاحقة التي كان نشطاؤها «جوعى إلى فكرة الراديكالية» بفضل «مفاهيمه في الحاكمية والجاهلية التي استخدمتها

53 . Ibid.

54 - علي الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، (د. ت)، ص 62.

55 . Campo, p 665.

56 . Denouex, Ibid, p 59.

57 - بيرنارد هيكل، عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين، السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط 1، 2014، ص 62.

58 . Ayoob, p 2.

59 . Bowering, p 33.

60 - المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمد سباق، دار القلم، الكويت، ط 5، 1971، ص 32.

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

62 - نفسه، ص 68.

ذخائر في كفاحها الإيديولوجي والسياسي ضد الحكام المسلمين»⁶³. لكنّ التّأصيلات الجهادية المتأخّرة لمفهوم التوحيد من طرف مجموعة من المنظرين الاستراتيجيين كعزّام وبن لادن والظواهري والمقدسي وأبي قتادة الفلسطيني وأبي مصعب السوري قد أثقلته بالمضامين الإيديولوجية، وجعلته نهياً تأويلياً ضخم منسوب العنف وعزّز ثقافة الإفناء البيولوجي والحضاري ببروز حشد اصطلاحى فعّال كالتكفير والجماعة والهجرة والولاء والجهاد⁶⁴.

2 - 1 - الحاكمية أو إعادة أسلمة المجتمع والدولة

اقترن مفهوم الحاكمية بالداعية المودودي الذي نحتة وأصله وجهزه بشحنة إيديولوجية فعّالة جعلته يرتحل بنجاعة في أدبيات الإسلام السياسي، 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 المودودي لهذا المفهوم في ارتباط بالقومية الهندوسية المهيمنة والديمقراطية الأغلبية التي لا تنصف الأقليات، وضعف المسلمين وتشظيهم العرقي واللغوي والمجالي وتأثرهم بالواقع الثقافي المتنوع، لتكون بذلك فكرة الحاكمية رهاناً مفهوماً وإيديولوجياً لخوض المواجهة السياسية وتأسيس قومية إسلامية كليّة تشمل شتى مناحي الحياة، لأنّه كان يعتبر أنّ «الإسلام الديني والاقتصادي والاجتماعي ليست أنظمة منفصلة، فهي قطاعات وأجزاء مختلفة من النظام نفسه»⁶⁵. ومفهوم الحاكمية هو سليل نظرية التوحيد التي نقلت من مجال الجدل العقدي والفكري إلى المجال السياسي، فنظرية التوحيد عند المودودي «ليست عقيدة دينية طقسية فقط، بل هي عبارة عن نظام حياة اجتماعية مبني على أساس خضوع الإنسان خضوعاً كاملاً للأمر الإلهي، وهذا يقتضي منه «أن يكفر بالطواغيت والآلهة الكاذبة من دونه وهي القوانين والأنظمة الوضعية والحكام البشر»⁶⁶.

لقد تحوّلت الحاكمية إلى إطار مفهومي تناسلت منه حزمة مفهومية تزايدت مفاعيلها الإيديولوجية كالجاهلية والجهاد والعدو القريب والعدو البعيد والشريعة والدولة الإسلامية، فمفهوم الحاكمية مرّن ومتكيف يستجيب لطوارئ السياقات المتحوّلة ويلبي احتياجات شتى لحركات الإسلام السياسي ويبقيها على صلة بالمرجع الديني ويصون موقعها الاعتباري في عيون الجمهور المسلم. وفرت النصوص التأسيسية أرضية تأويلية تنزلت عليها النخب السياسية بأهوائها واستقرّاتها ضمن إكراهات معاصرة وجدت في التراث الفقهي والعقدي ما يؤازر منزعها ويوفّر مادّة حجاجية للتبرير والمصادقة. فالنص القرآني بوصفه نصّاً لغوياً وثقافياً يتيح هوامش مرنة في القراءة والاستنتاج يقع استثمارها في استحداث تصوّرات تلغي إمكانات أخرى وتخرس دلالات وتقصيها إلى عوالم النسيان، فعبارة الحكم في النص القرآني وردت على صيغ اشتقاقية مختلفة (فعلية واسميّة)، وفي سياقات حجاجية متباينة (الإرشاد والتفريع)، وضمن انتظامات نصية داخلية متفاوتة (استهلاكية أو تفريعية أو ترويجية)، لا تجعلها رهينة دلالة أحادية ولا حكرّاً على معنى مخصوص. وبهذا فدلالة

63 . Gerges, p 8.

64 - أعراب، ص- ص 61-62.

65 . Jackson, **Mawduidi**, p 128.

66 - شحور، ص 46.

الحكم في القرآن تشمل التحليل والتحرير، والقضاء والقدر، والنبوة، والفهم والعلم، والفصل في الخصومات، والإبانة والوضوح⁶⁷، وكأما النص القرآني يخرج العبارة من وحدانية وضيق حقلها إلى رحابة المعنى وتعدّد الأفهام، على خلاف القراءة الأرثوذكسيّة التي احتكرت موقع تمثيلية النص في الثقافة الإسلاميّة وفرضت فهماً إيديولوجياً يرضي تطلّعات القوى الاجتماعيّة ومكاسبها المادّيّة والرمزيّة. ولكن كيف تأتّى لحركات الإسلام السياسيّ أن تزجّ بمصطلح الحاكميّة في المجال السياسيّ وتفعله أداة في الرفض والتحشيد؟ ليس أبرع من إيديولوجيا الإسلام السياسيّ التي تصطنع المفهوم وتحتكر المعنى وتسخر المقدّس لخلق السيادة، لأنّ هدفها إلغاء السائد المجتمعيّ وإرساء بديل إسلامي، «من خلال الاستيلاء على الدولة أو أسلمة المجتمع إلى إحداث تحوّل جذريّ في العلاقات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة داخل المجتمع الحديث»⁶⁸.

أسّس المودوديّ مفهوم الحاكميّة على قاعدة التوحيد بأن اعتبرها شرطاً في الإيمان الفرديّ ونقاوته، فالحاكميّة هي الوجه الآخر للتوحيد وبها يكون تسليم البشر وانقيادهم إلى حقيقة الاعتقاد الصائب ما دام «أصل الألوهيّة وجوهرها هو السلطة سواء أكان يعتقدونها الناس من حيث إنّ حكمها على هذا العالم حكم مهيم على قوانين الطبيعة، أو من حيث إنّ الإنسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وأمرها في حدّ ذاته واجب الطاعة والإذعان»⁶⁹. فالمودوديّ أعاد بناء مفهوم التوحيد جامعاً بين العقديّ والاجتماعيّ بتوسيع مجاله واستتبعاته في السلوك والتشريع والانتظام المجتمعيّ جامعاً الحاكميّة علامة على صواب الاعتقاد به بما يجعل التوحيد معياراً اجتماعياً وسياسياً يقتضي تحكيم الشريعة في الشأنين الفرديّ والجمعيّ. وهذا مدخل إيديولوجيّ ذكيّ توخّاه الإسلام السياسيّ بأن حوّل الإيمان بالألوهيّة والإقرار بالتوحيد إلى حقيقة عينيّة تتخلّل كلّ مسامّ الجسد الاجتماعيّ للمسلمين، فيوحّدهم ويوجّههم تحقيقاً لجوهر الرّسالة وحقيقة الدين، فهم «يعتقدون أنّ للإسلام بوصفه كتلة إيمانيّة شيئاً مهمّاً ليقوله عن الكيفيّة التي يجب أن يكون عليها تنظيم السياسة والمجتمع في العالم المسلم المعاصر وتنفيذها ببعض الطرق»⁷⁰. فالحاكميّة قد صارت شرطاً للإسلام ومدخلاً وجوبياً لاستحقاق الانتماء والمواطنة الإسلاميّة، ويستدعي إعادة تأويل المجتمع والدولة وفق هذا الاعتبار ورسم الحدود الرمزيّة والعملية بين عبدة الله وعبدة الطواغيت أو «حزب الله» و«حزب الشيطان» من أجل «إحداث إنقلاب إسلاميّ عام»⁷¹. ولذا فالمفاهيم، وإن كانت ذات منابع دينيّة، فهي قد ارتحلت إلى مسرح المجتمع عندما حوّلها الإسلام السياسيّ «إلى مفاهيم شحنها بمدلولات كان هدفها الحقيقيّ أن تُستخدم في إطار الصراع السياسيّ الخاص»⁷².

لكنّ مفهوم الحاكميّة كان يحتاج إلى إبدال جوهريّ وراديكاليّ، يصله عضويّاً ونظريّاً بمفهوم الجاهليّة الذي كان قد برز في إطار السلفيّة الوهابيّة ونزعتها الإحيائيّة للأصول والعصر الذهبيّ، فالحاكميّة عند سيّد قطب منهاج في الوجود

67 - هشام جعفر، الأبعاد السياسيّة لمفهوم الحاكميّة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا، 1995، ص 57.

68 . Denoex, p 62.

69 - المودوديّ، المصطلحات، ص 23.

70 . Ayoob, p 2.

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

72 - شحرور، ص 52.

والعمران يقتضيه التوحيد ويستوجه 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 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، وكأما الأمر استعارة سياسية خطيرة لما تحمله من طاقة روحية مقدسة يمكن تفعيلها في المجالات الوطنية والإقليمية والعالمية من أجل «تجمع تنظيمي حرّي 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 بحيثيات وملابس رافقت سياقاته الخطابية فضلاً عن تنوع الاشتقاقات التي تزيد 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 والمنوال الإيديولوجي الذي تتبناه، وهو ما ييسر 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 الفئحة العسكرية جرداً لهم يشمل «الأحزاب والجمعيات والمبادئ العقديّة» 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 تتحوّل 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 الردّة. 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 يوجّه الفعل الجهادي لمقارعة الجاهلية الوطنية «علينا أن نركّز قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولاً في بلدنا وجعل كلمة الله هي العليا»، لأن «ميدان الجهاد الأوّل هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل ومن هنا تكون الانطلاقة»⁷⁷.

73 - قطب، معالم في الطريق، ص 59.

74 - نفسه، ص 77.

75 . Khatab, p 14.

76 - رفعت أحمد، ص 46.

77 - نفسه، ص 136.

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 نجاعته وقدرته على استيعاب حيثيات الراهن، فقد «تحوّل 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 متراسة في تسلسل محكم وقادرة بحد ذاتها على إنتاج وتوليد مفاهيم جديدة مستفاعة 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 بديلاً 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 وتلبسات المفهوم بما أنها ظلت وفيّة لروح الآباء المؤسسين لنظرية التوحيد الجديدة بوصفها النواة الفكرية لإيديولوجيا الإسلام السياسي.

لكن الأخطر في تسييس التوحيد وتفعله في المجال الاجتماعي والسياسي لا يكمن في قدرته على استحداث مفاهيم نظرية أو ثوانٍ فحسب، بل في تحوّلِهِ إلى أداة عملية لتبرير العنف والقتل والعبث بانتظام المجتمع وفضاء العيش المشترك على هناته. فالجاهليات المعاصرة التي تأبى الحاكمية إنما ترفض الإقرار بالتوحيد والتزامه نمطاً في الحياة، وهذا يتحوّل إلى مدخل للتمييز بين «الطائفة المنصورة» أو «عصبة الحق» أو «الطليعة المؤمنة» أو «الجماعة المسلمة» من جهة و«تيار الردّة» و«طائفة الكفر» و«أتباع الطاغوت» و«طائفة المبدلين للشريعة»⁸⁰. وبذلك يكون التوحيد بما تولدت عنه من مفاهيم مبرراً سياسياً لتعميم العنف المسلح واستشراء ثقافة التكفير وتقويض السلم المجتمعي، كما هو الحال في أدبيات الجماعات الجهادية التي تستدعي القرائن النصية وتراكمها في تسويغ التقتيل بكل الوجوه والتنكيل بالسبي وانتهاب الممتلكات بوصفه حداً 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 مستفاعة من مصادر مختلفة وأطوار متباينة، بما يجعل مفهوم التوحيد الراهن «منتوج العصر الحديث إلى حد كبير تطوّر في خلفيات سوسيواقتصادية متنوعة من خلال عمليات التنشئة المختلفة بالتوليف بين التاريخي والمعاصر والعلماني والديني والتأثيرات والتجارب العالمية والمحلية»⁸².

78 - شحرور، ص 63.

79 - أعراب، ص- ص 84-86.

80 - أبو قتادة الفلسطيني، معالم.

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

منذ أن اكتملت نظرية الحاكمية، وانحرف مفهوم التوحيد عن حقيقته الاعتقادية ببزوغ فكرة الجاهلية المعاصرة مع المودودي ثم قطب، انتهجت حركات الإسلام السياسي مساراً جهادياً وعسكرياً تآرجح 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، مما أدى إلى تطورات نظرية عميقة انفصلت بها إيديولوجيا الإسلام السياسي الجهادي عن أصولها التقليدية المرجعية وخاصة في أفغانستان والشيشان والبوسنة والعراق وسورية، و«لم تعد القواعد القديمة تُطبَّق أو تهمَّ 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 باستدراج مفاهيم هجينة كالحاكمية والجاهلية التي تراكمت تنظيراتها بسبب تعهدتها بالتحوير والإغناء وإعادة التأول، فانبثقت تأويلات سياسية مجحفة بحق النص 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 يزود فاعليتهم الدعوية ضدَّ 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 اشتق منه من مفاهيم كالحاكمية والجاهلية، مكن خطابات الإسلام السياسي من التزود بعدة إيديولوجية مكيئة لها رصيد هائل من الشرعية النصية والتبرير التاريخي لتقويض المنوال المجتمعي التشاركي القائم والظعن في أهليته، وهو ما يتيح للإسلاميين التبشير بديل مجتمعي إسلامي يشاكل العصر الذهبي، وكأنه ضرب من متخيل سياسي طوباوي يسعى إلى أمة متخيَّلة لا وجود لها إلا في 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 تشكيلاته 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 وتنجّر عن الإخلال به استتبعات اجتماعية عميقة، كالردّة والشرك الأصغر والشرك الأكبر والتوارث والتناكح والمسكنة 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 واستعداد الآخر؟

83 . Gerges, p 63.

84 - بلقزيز، ص 88.

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.

يرتبط مفهوم الولاء والبراء بنظرية التوحيد ارتباطاً عضوياً لصيقاً، ويكاد يكون الوجه الآخر لها، لأن «كلمة التوحيد ولاء لشرع الله وبراء من حكم الجاهلية»⁸⁸، فالتوحيد الذي يقتضي الطاعة والتسليم والانتماء إلى جماعة المؤمنين الموحدون، يقتضي المفصلة والمباينة مع المخالفين في الإيمان. وكأنّ التوحيد جوهر الكينونة الاجتماعية للمسلم ويتخطى مقام الاعتقاد الفردي والباطني إلى مقام الرابطة المجتمعية. وهذا ممكن التسييس الذي يسقطه الإسلام السياسي على المفهوم مفعلاً إيّاه 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 تعددت 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، وكأنّها لغة القرآن إعادة صوغ لمفاهيم ثقافية ولكن بأفق إيديولوجي جديد هو الأمة إطاراً للانتماء.

ويبدو أنّ مفهوم الولاء والبراء جذوراً تعود إلى المباحكات السياسية التي طرأت في الإسلام المبكر مع الخوارج الذين فعّلوا المصطلح وأكسبوه حمولة سياسية جعلته ينطبق «على الأشياء والأفعال والمعتقدات إلى المدى الذي صار معه كلّ مظهر إمّا مستحقاً لولاء الخوارج أو تبرؤهم»⁹¹. وتعزّز المفهوم أكثر بتعمّق الشرخ الاجتماعي والسياسي الذي أصاب الجماعة المسلمة الناشئة في إطار حرب السلطة والشرعية، وصار واحداً من المقولات الشيعية الدارجة في موقفهم من الخلفاء وأسّسوا عليه مفهوم الإمامة بأن جعلوها ركناً في الإيمان، فكان أن تشكّل «المفهوم المؤدّج للولاء الديني بتحويله إلى ولاء سياسي سلطوي ظاهر عند السنّة، ولكنّه ظاهر بشكل أوضح عند الشيعة وبصورة لا تقبل النقد عندهم»⁹². ومن المفارقات التي تكشف تقلّبات هذا المفهوم وإبدالاته اللاحقة مقارنة بالبدائيات الكلامية التي خاضت فيه موقف ابن حنبل الذي اعتبره ضرباً من البدعة لا صلة له بأساسيات الإسلام، فقد قال: «الولاية بدعة والبراءة بدعة، وهم يقولون تبرؤاً من فلان، وهذا القول بدعة فاحذروه»⁹³. ولكنّ القول بالابتداع والإحداث في المفهوم قد انقلب إلى إحياء له وإعادة إخراج جديدة في سياق نقده للنمط المجتمعي وما طرأ عليه من تغييرات استدعت تفعيله للحفاظ على نقاء المسلمين واكتفائهم بهويّة مميّزة للآخرين، فابن تيمية أعاد ترتيب المفهوم واستدعى سجلاً مشاكلاً له كالموالة والمودّة في مقابل

88 - محمّد بن سعيد القحطاني، نفسه، ص 23.

89 - شحرور، ص 397.

90 - جارييس ريميكيز، تحوّل مفهوم راديكالي: الولاء والبراء في أيديولوجيا أبي محمّد المقدسي، السلفية العالمية، ص ص 122-123.

91 - نفسه، ص 124.

92 - شحرور، ص 402.

93 - جارييس ريميكيز، نفسه، ص 126.

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 تطوّر المفهوم وتؤصله 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 عدّة 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 محمّل 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 نظيرياً وتنظيمياً، لأنها تسمح باتخاذ موقع مخصوص وموقف من بقية الفاعلين الاجتماعيين في الحقل السياسي المحلي والعالمى، 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 «مُصمّم 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، فإنه في خطاب الإسلام السياسي يأخذ معنى التحزب لجماعة والانخراط في فعل اجتماعي معين ومناصرة فئة مخصوصة تتبنى منظوراً إيديولوجياً رافضاً للسائد السياسي، ويشرّ بديل مجتمعي، فالولاء عند المودودي يكون «لحزب الله بلسان الوحي»، وهو «حزب عالمي مستند إلى فكرة انقلابية شاملة لا تفرّق بين أمة دون أمة ولا تخصّ قطراً دون

94 - نفسه، ص 128.

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

96 . Volpi, p 3.

97 - المودودي، المصطلحات، ص ص 87-88.

98 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 1892.

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

قطر»¹⁰⁰. والولاء عند سيد قطب يكون لأنصار الحاكمية وهم «طلّاع البعث الإسلامي التي تواجه الجاهلية الشاملة في الأرض كلها والتي تعاني الغربة في هذه الجاهلية والوحشة كما تعاني الأذى والمطاردة والتعذيب والتكيد»¹⁰¹، وهو في تصوّر عبد السلام فرج يخصّ «القلّة المؤمنة والذين سيقومون على أمر الله وسنة رسول الله (ص)»¹⁰². أمّا الولاء عند المقدسي، فإنه يرتبط بموالة «دين الله وأوليائه ونصرتهم ومؤازرتهم والنصح لهم وإبداء ذلك وإظهاره حتّى تتآلف القلوب وتترأص الصفوف»¹⁰³، وهو عند أبي قتادة الفلسطيني اصطفاف 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 الفاعلين الاجتماعيين وصرعاتهم على المغنم المادية والرمزية، وإن تنوّعت السياقات المجتمعية، وهي إلى ذلك آلية استراتيجية في انتظام الجماعة ورسم معالمها في مجال اجتماعي قائم على حدود مائزة، فالولاء «إيديولوجيا تتحقّق بها هويّة تلك الجماعة وينتظم بها وعيها لتلك الهويّة»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 كلها سياسية قطعاً. فالولاء في منظور الإسلام السياسي منوال في الاجتماع العمراني والتزام بإيديولوجيا طائفية وفنوية على صلة بالإيمان عميقة، تقتضي المخالفة البنيوية مع الآخر بوضع حدود مائزة تصون الانتظام الداخلي وتقيم علامات جوهرية للاختلاف والتطابق معاً، فمفهوم الولاء والبراء آلية إدماج وتجميع وتطابق بالقدر الذي هو أداة تمايز واختلاف وصرع. 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 بعوامة 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 ورصيلاً رمزياً وعدة حجاجية للتموقع في المجال الاجتماعي وتبرير العنف السياسي؟

100 - المودودي، الجهاد، ص 15.

101 - قطب، في ظلال القرآن، ص 1892.

102 - رفعت أحمد، ص 134.

103 - المقدسي، ص 17.

104 - الفلسطيني، الطائفة.

105 - بلقرير، ص 110.

106 . Cohen, Anthony, **the Symbolic Construction of Community**, Roudledge, U.SA, 2001, p 12.

107 . Aaron, **Words**, p 79.

لمفهوم الولاء والبراء صلات عضوية بنظرية التوحيد تكسبه الوجاهة والشرعية، وتجعله مؤهلاً للتداول عند الجمهور ومنظري الإسلام السياسي معاً، وكأما لغة الفاعلين الإسلاميين تنهل من رصيد جمعي منغرز في الذاكرة والوجدان بما يجعل هذا المفهوم مؤهلاً لاستيعاب كل المحاميل الإيديولوجية بلا استثناء، وخاصة الحشود من الأعداء الذين يتراوحون بين المحلي والعالمي، ويمثلون قطاعات وقوى مختلفة. فالبراء في خطاب الإسلام السياسي يكون من «فكرة الديمقراطية الغربية التي تقوم على الحاكمية 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 وتصوّراته وقيمه وموازنه ونظامه وشرائعه وخلقه وسلوكه»¹¹⁰. وهو في منظور تنظيم الجهاد المصري «العلمانية والوطنية والقومية والحياة النيابية والحريّة الشخصية والتبرج والاختلاط»¹¹¹، ولا يستثنى «عساكر الشرك والقانون» و«الدعاة وحكامهم» و«وسائل الإعلام» و«الجيش والمباحث» و«كليات العلوم السياسيّة أو الحقوق»¹¹²، بالقدر الذي يشمل «الأحزاب القوميّة والوطنية والشيوعيّة والبعثيّة والعلمانيّة والديمقراطيّة»¹¹³، ويحتوي مناهج التعليم والمفكرين المعاصرين كالكواكبي وعبدو وطه حسين والمستشرقين والقوميّة والماركسيّة والشيعة¹¹⁴. لذا فمرونة مفهوم الولاء والبراء وقدرته على التكيف واحتياجات مختلف السياقات عمق نجاعته السياسيّة ومنح فاعلي الإسلام السياسي شتى الخيارات والانتظارات التي عززت قدرته على اصطناع صورة ملتبسة للآخر الداخلي والخارجي معاً بما يوسّع وجوه الصدام ويرسخ ثقافة الكراهية. وهذا يثبت أنّ «التبريرات الدينية تتبع من النشاط البشري، ولكن ما إن تبلور في مركبات دلالة مندمجة في سنّة دينية، حتّى يمكنها اكتساب استقلالية معينة إزاء ذلك النشاط»¹¹⁵.

3 - آثار التوظيف الإيديولوجي لمفهوم التوحيد

ليست المفاهيم، أيّاً تكن، مجرد أبنية نظرية أو اصطلاحات تواضعية تواطت عليها جماعة ما، بل هي أدوات إجرائية يقع تداولها في النسيج المجتمعي ومعلومة بكيفية مشتركة وإلزامية، وعادة ما تكون محلّ صراع وتنافس على تملكها وضبط المداخل السلطوية إليها، وبها يتحدّد الحقل السياسي في متخيله وسردياته وفاعليه ومغامه وترتيباته وتبادلاته. لذلك فكلّ أمة أو جماعة ليست إلا بناء مفهوميّاً معمّماً ومتقمّصاً في الأجساد والعقول وفي الاعتقادات والممارسات، وهو ما يسمح للجماعة بأن تستديم وجودها وتحين أدواتها، بما أنّه يوفر للأمة أو الطائفة «بوصفها مشكّلة رمزياً نظام قيم

108 - المودودي، الخلافة، ص 21.

109 - البناء، 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.

ومعايير وشيفرات أخلاقية توفّر حسّ الهوية ضمن إطار كامل ومحدّد لأعضائه»¹¹⁶. لكنّ أدلجة التوحيد بتفعيل مفهومي الحاكمية والولاء والبراء واستدعائهما إلى المجال العمومي، خلق استتبعات تتهدّد معاً المرجع المقدّس والمنوال المجتمعيّ، فخطابات الإسلام السياسيّ على تلونها وتشعب 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 الإنسانيّة إلى أفق التعايش والرفقيّ إلى أداة إيديولوجيّة جبّارة تولّد العنف وتبرّره وتجعله التزاماً مقدّساً؟

3 - 1 - ارتهان المقدّس

لنصوص الدينيّة قدرة عجيبة على المناورة الدلاليّة وتلبية الاحتياجات التي تراود المشتغلين بها أو المراهنين على السلطة والشرعيّة، فهي مشاريع قرآنيّة مفتوحة لا تصدّ من يعتورها مهما اختلف منظوره أو رهانه أو مأربه. وهذا سرّ النصوص الدينيّة التي أظهرت طاقة عجيبة وخلّاقة على التجدّد والتكيّف بما أهلها أن تكون ذخيرة إيديولوجيّة لكلّ الفاعلين السياسيّين، وهم في حقيقتهم قرّاء ينتهبون المعنى ويستدرّونه لتنبثق وشائج تفاعليّة لا تنقطع عراها، وكأمّما «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 التأسيسية 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 السرديات 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 الاستراتيجيات والتكتيكات والأشكال، وإن كانت تفعل المرجعيّة الدينيّة نفسها «بما يمثّل طرفاً مختلفاً 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 المصحفة من أصوليّة الشافعيّ وباطنيّة الصوفيّة وحتّى القراءات الراديكاليّة لقطب والظاهريّ والمقدسيّ. وأدّت تأويليّات الإسلام السياسيّ إلى أدلجة المقدّس الإسلاميّ بإعادة تفسير المعرفة الدينيّة وتحريرها من الأطر المؤسّسية التقليديّة وتشجيع القراءات الفرديّة والراديكاليّة التي لا تراعي المراسم المألوفة والتراث التأويليّ الذي نشأ حولها، وكأنّها هذا التموقع السياسيّ الطارئ للمقدّس في المجتمعات المسلمة المعاصرة قد دفع بقراءات أرثوذكسيّة

116 . Cohen, p 9.

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.

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 المقدّس: **الاجتثاث والإسقاط والتعميم**، وهي آليات في القراءة واستراتيجيات فعّالة في اصطناع المفاهيم وشرعتها.

تتأسس نظرية التوحيد لدى منظري الإسلام السياسي على تشكيل مفهوم مخصوص للألوهية يمكنهم من الاستدلال على مذاهبهم والتبرير لتصوّراتهم، فالألوهية في المنطوق القرآني إقرار والتزام بالإيمان بإله واحد والتسليم له في علاقة روحية وتعبديّة ذاتية الإرادة والقرار. لكنّ خطاب الإسلام السياسي يُعمل آليّة 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 114/1-3، وهو استدلال يجترئ فيه على سياق النصّ ويجتثّه من مقامه مستثمراً ما فيه من التعميم ليحمّله أوزار تأويل سياسي لا يتواءم ومداليل النصّ إلا في الإقرار بالألوهية عينها لا غير. وبهذا فتأويلات الإسلام السياسي تفكّ المادة القرآنية عن مهاداتها النصّية وتطمس الحثّيات التاريخية وتلغي ما في النصّ من انتظام ومحاورات داخلية، وكأما «استثمار المرجع القرآني والدينيّ عامّة» في استراتيجيات الإسلام السياسي كان لأداء «وظيفة تبريرية تستخدم لتدعيم بنى فكرية واجتماعية معيّنة، وذلك بحسب ما تقتضيه موازين القوى والعوامل الاجتماعية والثقافية الفاعلة فيها»¹²¹. وبذلك فالنصّ القرآنيّ ملاذ رمزيّ مقدّس يمكن تداوله مهما يكن السياق الإيديولوجي لاستدرار الدلالة وتحصيل الوجهة 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، لئلا يكون ذلك علامة على الكفر والجحود بقوله: «حكم كهذا هو حكم الجاهلية لا يؤمن الإنسان ما لم يكفر به»¹²²، ويستدلّ بتذييل الآية (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) المائدة 5/44، والآية في محاججة اليهود والنصارى والرّد على مزاعمهم في مجتمع المدينة الذي شهد توترات ومناكفات على السيادة الرمزية والمادّية. ويكاد الأمر ينطبق على كلّ سورة المائدة التي تواتر الاستشهاد بها في سياق التبرير لمفهوم الحاكمية السياسية بوصفها لبّ التوحيد وقرينته المائزة¹²³، فالدعوة إلى الاحتكام إلى الألوهية واتّخاذها مرجعاً أساساً موصولة بمساجلة الجماعتين اليهودية والمسيحية اللتين تملكان منظوراً خاصاً للتوحيد لا يرضي المشروع النبويّ الجديد ولا بدّ من تقويضه لإقامة العمارة الإيمانية

119 - برجر، ص 56.

120 - المودوديّ، المصطلحات، ص 32.

121 - محمّد طاع الله، التأسيس البيانيّ لفقه الشريعة، دار مسكلياتي للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 2008، ص 247.

122 - المودوديّ، الخلافة، ص 17.

123 - القحطانيّ، الولاء، ص 23.

الجديدة. وهو ما يلغي تاريخية النصّ القرآنيّ ويطمس حيثياته ويعزله عن سياقه المنتج، خاصّة وأنّ السياق «من المنظور التأويلي مرتبتان: إحداهما جزئية وتمثّل في السياق الداخليّ للخطاب، والثانية عامّة تقع خارج الخطاب وتتمثّل في الإطار التاريخي وملازمات القول»¹²⁴. وآلية الاجتثاث تنفي عن النصّ القرآنيّ حياديّته وامتلاكه لحشود مخصوصة من المعاني، بل هو إمكانات لا متناهية من الدلالة يولدها القارئ في عملية تفاعلية تنفي سكون المعاني وتثبت أنّ النصّ القرآنيّ «لا يملك وحده حرية الإدلاء بما يريد قوله ولا إملاء ما يريد تعميمه أو إعلانه، بل هو بحاجة إلى جهة خارجية تخرج هذا المعنى منه وترسم وجهة دلالة الآية أو السور أو مقصد القرآن الكليّ»¹²⁵.

أمّا الإسقاط، فهو ضرب من القياس الفجّ الذي يتعمّده الإسلام السياسيّ بالجمع بين سياقين متباينين: السياق المعاصر باحتياجاته وترتيباته، والسياق التراثيّ بخصوصياته وإكراهاته، فمفهوم الجاهلية الذي شكّله قطب ماهية وسمات واستتبعات مستمدّ من التوصيفات القرآنية التي أطلقت على جملة من الممارسات التي دحضها القرآن وشهّر بها في إطار بناء هوية متميزة للجماعة المسلمة بفكّ ارتباطها بالمنوال القديم وإدماجها في كون اجتماعي وثقافيّ مستجدّ. وكلّ من يتتبع كتابات قطب في سيرورتها التاريخية يكشف أنّ مفهوم الجاهلية نفسه مفهوم تطوّري قام على تعديلات وتحويرات وإعادة إنتاج متعاقبة غيرت في إحالاته ودلالاته في أطوار أربعة امتدّت من 1925 إلى 1966 وتفاعلت مع حيثيات محلية وملازمات عالمية تؤكّد أنّه كان مفهوماً متحرّكاً في فكر قطب نفسه لا في النصّ القرآنيّ فحسب، فقطب تعهد مفهوم الجاهلية بالإغناء و«كلّما ركّز على مجتمع إسلاميّ متميز ظهر المزيد من الأفكار في سياق الجاهلية»، وهذه الظروف ستكون إسقاطات دفعته إلى «إعادة تشكيل الطابع التحفيزي للمفهوم الناضج أو المكتمل للجاهلية في مخطط يرمي إلى إقامة مجتمع إسلامي»¹²⁶. ويجد قطب في القصص القرآنيّ سرديات مفعمّة بالتفاصيل تسمح له بوصول الحاكمية بالبراء ومقاطعة الجاهلية المعاصرة، واستبدال الروابط الاجتماعية والثقافية والسياسية بالرابطة التنظيمية، وتأسيس المجتمع السياسيّ البديل في محاكاة لتجارب الأنبياء كنوح وإبراهيم وشعيب وأهل الكهف، لتبرير الانقضاض على الآخر المجتمعي¹²⁷. لذا اختلق حشداً من التماثلات بين قصص الأنبياء والراهن السياسيّ لإجراء إسقاطات تنتهك النصّ القرآنيّ، وتغيّب الحاضر في الآن نفسه، لأنّ قصص الأنبياء لا تملك قوّة تشريعية ولا إلزامية، ولا يعدو أن يكون الاستشهاد بها تعبيراً عن تنزّل الرسالة المحمّدية في هذا المسار التوحيدويّ المتشعب أولاً، ولغاية تربوية وتعليمية تستهدف المؤمنين الجدد لرضّ صفوفهم وتعزيز حافزيتهم الإيمانية ثانياً. لكنّ إيديولوجيا الإسلام السياسيّ تتغاضى عن ذلك وتمعن في استراتيجية الإسقاط مدفوعة بهاجس الشرعية، فتقع في مزالق «المبالغة غير المشروعة في إخضاع نصّ الوحي للقراءة التشريعية والتساهل في استدرار المادة القانونية منها»¹²⁸.

124 - محمّد طاع الله، نفسه، ص 41.

125 - وجيه قانصو، ص 90.

126 . Khatab, p 171.

127 - قطب، معالم، ص-ص 140-142.

128 - محمّد طاع الله، ص 195.

وكثيراً ما يفعل منظرو الإسلام السياسي استراتيجيا الإسقاط لخلق ضرب من المطابقة بين الراهن والعصر الذهبي المتخيل، فللمقاييس 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 لمؤازرة المفهوم السياسي للتوحيد وتبرير التمشيات العنيفة إزاء المخالفين في العقيدة أو التصور الفكري للتوحيد، فكان الإسقاط مبرراً قوياً للمودودي لمقارعة كل مروق عن الإسلام القوي في تطابق مزعوم مع سلوك النبي محمد مع الوثنية الحجازية، لأنه «بالنسبة إليه يجب على المسلمين الحقيقيين الكفاح ضد الجهل تماماً كما كافح النبي وصحبه ضد وثنية قبيلة قريش المهيمنة في مكة المكرمة»¹³⁰. بل إن السرديات النبوية قد وفرت بوقائعها ومناجزها 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 ضرباً من المغالطة المنهجية واعتداء على تاريخية التجربة المحمدية تزيد المسلمين اغتراباً في التاريخ وعن التاريخ معاً؟

ونعدُّ استراتيجيا التعميم أكثر الاستراتيجيات تواتراً ونجاعة في خطاب الإسلام السياسي بفضل قدرتها على إلغاء الفوارق والتمييزات 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 «الملأ المستكبرين في كل جاهلية» قياساً على أهل نوح ورهط شعيب وهود وقوم إبراهيم¹³² على غرار الصوفية والحكام المسلمين والمستشرقين والمفكرين الحداثيين 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 وأعوانه، فثمة «سيف المشركين» و«سيف أهل الكتاب» و«سيف البغاة» و«سيف المنافقين»¹³³ استناداً إلى المنطوق القرآني الخاص بهذه التسميات.

129 . Denooux, p 62.

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

131 . Ibid, p 272.

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

133 - أبو قتادة، معالم.

فالتعميم يخلق تطابقاً كلياً، ويمكّن 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 عقيدةً وتشريعاً وسلوكاً ومؤسسات، بوصفها جاهلية تأتي الخضوع للحاكمية، فهي تعتبر نفسها طليعة مؤمنة تحمل شرعة الحق وتجاهد لإعلاء لواء الإسلام ضد قوى الطغيان. وليس من مسوغ ديني أنجع 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» و«الطليعة المجاهدة» و«جند الله»¹³⁵، وهم «حزب الله بلسان الوحي» المكلفين «بأحداث انقلاب إسلامي عام»¹³⁶، وهم «طلّاع البعث الإسلامي»¹³⁷. ويعدّ قطب أكثر الذين يسّروا آلية التعميم عندما فك الارتباط بين المسلمين والأدبيات التراثية وجعل النفاذ إلى النصوص مباشرة دون وسائط، وهو ما أتاح فوضى التأويل لحركات الإسلام السياسي من بعده وخاصة الجهاديين الذين تخلّصوا من أعباء القيود الفقهية ومارسوا تعميمات مجحفة تلغي تاريخية الماضي وخصوصيات الراهن، فأهميّة «قطب تكمن بالنسبة إلى الجهاديين في تحييد الفقه وتوفير الوصول المباشر للجهاديين إلى النصوص الأصلية التي استخدموها أسلحة مطلقة ضد الأنظمة الفاسدة»¹³⁸. أليست استعارة السرديات النبوية مورداً حياً في القلوب والذاكرة يوهم بالتماهي مع العصر الذهبي، ويكفل لاستراتيجيا التعميم نجاعتها الإيديولوجية؟

3 - 2 - استعداد الآخر

رغم أن الحركات الاجتماعية الجديدة من التنظيمات اليسارية إلى الجماعات الجهادية نشأت في إطار حراك سياسي يقوم على رفض السائد ومحاولة تلمس البدائل المجتمعية الملائمة، فإنها سلكت مسالك شتى في بلوغ مراميها والترويج لإيديولوجياتها تجمع بين المقاومة السلمية والتمرد المسلح بسبب جملة من الاعتبارات الثقافية والعقدية والمحاضن الاجتماعية والسياسية التي شكّلت صورتها الفكرية والحركية. ولا تنأى حركات الإسلام السياسي عن الجمع بين المنوالين: النشاط السياسي المؤسسي السلمي والنشاط القتالي العنيف، أو: (المعتدلون) الذين «يؤيدون نهجاً قانونياً وتدرجياً يعتمد على التحوّل الشخصي والحلول التوفيقية وقوة المثال»، و(الراديكاليون) الذين يؤمنون «بمشروع ثوري يهدف

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

135 - أعراب، ص 82.

136 - المودودي، الجهاد، ص 11-13.

137 - قطب، في ظلال القرآن، ص 1892.

إلى الاستيلاء على السلطة من أجل إقامة نظام إسلامي جديد»¹³⁹. لكن هذا التمييز لا يطمس نزوعاً قوياً عند هذه الحركات في تبني العنف بشقيه الرمزي والمادي، والخطابي والحركي في التعاطي مع البيئة المحيطة، وخاصة العنف الموجه إلى الآخر الداخلي والخارجي على قاعدة التوحيد من منظور سياسي، فينشأ جهل مقدس وتنبثق ثقافة الكراهية التي تستهدف الآخر المخالف سياسياً وفكرياً وتمارس ضروب المركزية الثقافية بوصفها «إيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد الآخر وإيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات»¹⁴⁰. وهذا الآخر قد يكون منظومة مجتمعية أو نظاماً سياسياً أو فئة فكرية تتبنى إيديولوجيا مخالفة أو قوى سياسية وطنية وعالمية أطلقت عليها تسميات شتى كالعدو القريب والعدو البعيد والأنظمة الكافرة والمجتمعات الجاهلية وحزب الشيطان وأنظمة الفتنة وقوى الاستكبار والطغيان تستدعي مجابتهما 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 يستر مفارقات الحجاج السياسي والديني، فأدبيات الإسلام السياسي تجري مفهوم الكافر كما تشكل في مجتمع الوحي وتجربة النبوة على الواقع المعاصر متلاعبه بكثير من الضوابط التي كانت قد وضعتها المؤسسة الدينية نفسها موهمة الجمهور السياسي بتماثل الإحالة بما يستوجب تطابق الحكم الفقهي، لأن مفهوم الإيمان وقرائنه لا يرتبطان بالالتزام العقدي والطقسي، 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 الممتنعة في عصرنا من الشرطة والجيوش 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 تزهق 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 أي 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

139 . Denooux, p 69.

140 - عبد الله إبراهيم، نقد التمرکزات الثقافية في العالم المعاصر، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 23، ربيع 2003-1424، ص 197.

141 - محمد قطب، ص 116.

142 - الحرب المحلية.

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 أنّ هذا لا يتحقّق إلاّ بعملية إجرائية تقوم على المغالطة والإيهام بأنّ محاربة الأنظمة الديمقراطية الكافرة محلّ إجماع فقهيّ لدى النخبة الدينية بسرد مواقف مجتزأة من مقاماتها، كما فعل القرضاويّ في موقفه لتبرير الخروج على الأنظمة العلمانية العربية، «وهناك جهاد آخر واجب في هذا العصر لا يختلف فيه اثنان من أهل العلم وهو: جهاد التغيير للأنظمة الكافرة كفرةً بواحاّ التي تحكم بعض بلاد المسلمين»¹⁴³. فالقول بالإجماع أو الاستدلال ببعض الأقوال الفقهية التراثية أو استدرار الدليل من آثار ومرويات ليس إلاّ حجاج مغالطة قائماً على الإنطاق والإخراس: إنطاق المقدّس بدلالات إيديولوجية عن التوحيد وإخراسه عن البوح بنقيضها، وهو منوال في التأويل يرتهن المعنى الدينيّ ويطمس فيه آفاقاً دلاليةً أخرى مناوئة، فالجهاديّون في كثير من الأحيان «أعادوا تفسير النصوص وتحريف معناها الأصليّ، فعلى سبيل المثال تُرجمت عبارتا الوثنيين والمشرّكين بوصفهما موضوع إشارات عدائية بلا اعتبار على أنّهما تعنيان اليهود والمسيحيّين والأمريكيّين والغربيّين عموماً والمسلمين الذين يختلفون مع الجهاديين»¹⁴⁴.

لقد أدّت أدلجة التوحيد إلى توسيع مفهوم العدو وإجراء جملة من الترتيبات الإجرائية عليه، فالعدوّ القريب في منظور الإسلام السياسيّ الحركيّ والجهاديّ هو البيئة المجتمعية الجاهلية التي تُعدّ عنواناً للكفر وحاضنة لكلّ وجوه الفساد والنفاق والخطيئة، فحسن البنّا الأب المؤسس لحركة الإخوان المسلمين يعتبر العنف، أي الجهاد باصطلاحه السياسيّ، التزاماً روحياً وعملياً لتقويض السائد، «نحن حرب على كلّ زعيم أو رئيس حزب أو هيئة لا تعمل على نصرّة الإسلام سنعلنها خصومة لا سلم فيها ولا هوادة حتّى يفتح الله بيننا وبين قومنا بالحقّ وهو خير الفاتحين»¹⁴⁵. وهو النهج نفسه الذي برّرت به الحركات الجهادية المعاصرة مثل القاعدة معتبرة النظم السياسية المحلية في مقام الكفر مستثمرة السخط الإسلاميّ الجماعيّ، فالأعداء هم «المتعاونون أو الحكومات والنخب الإسلامية الفاسدة، ومرةً أخرى فإنّ لهذه الرسالة صدى قوياً لدى الغالبية العظمى من السكّان المسلمين الذين يدركون بشكل قاطع الفشل الجماعيّ للعالم الإسلاميّ في التحديث سواء في التنافس مع الغرب المسيحيّ أو حتّى فيما يتعلّق بالقوى غير الغربية الإقليمية مثل إسرائيل وتركيا والهند»¹⁴⁶. غير أنّ مفهوم الآخر قد توسّع بفعل الإكراهات الإيديولوجية ليتوسّع معه مفهوم التكفير الذي انسلخ حتّى عن ضوابطه الأرتوذكسية، وأصبح كلّ المسلمين الذين لا يشاركون حركات الإسلام السياسيّ الجهادية مشروعها خارج مملكة التوحيد وموضوع تكفير، فالجماعة المسلّحة الإسلامية بالجزائر أعادت تعريف الكافر وجعلت كلّ أفراد المجتمع أعداء يستحقّون القتل ليرتفع عدد المدنيّين القتلى من 10 % في 1992 إلى 84 % في 1997 بعد فتوى زعيمها

143 - يوسف القرضاويّ، فقه الجهاد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 2014، ص 1329.

144 . Aaron, p 37.

145 - البنّا، الرسائل، ص 68.

146 . Cook, p 139.

الزوايري¹⁴⁷. وقد ترافق ذلك مع فتاوى لمنظرين جهاديين أمثال حمود العقلة ونصير الفهد وسليمان العلوان تشرع لقتل المدنيين بحجة «المسؤولية الشخصية والفردية في الديمقراطية»¹⁴⁸.

إلى ذلك فنثقافة 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 متضاربة تستند إلى نظرية التوحيد فتحولها إلى آلة سياسية جبارة يشغلها سحر الماضي ووهم الحاضر. وهو ما قد يمثل توليفة من العسير فك الارتباط بها ما دامت موصولة بذاكرة جمعية متوقدة وتزدحم بالسرديات والرمزيات وتلهم كل جموع المؤمنين وأطياهم على الرغم من تباين بيئاتهم وسياقاتهم السياسية. فنثقافة العنف ليست حدثاً عابراً ولا مزاجاً دينياً يمكن أن يمحي بسهولة، لأن المتخيل السياسي للأمم المؤمنين ينتعش بالعنف المقدس وتعتبره نواة التوحيد وجوهر الرسالة المحمدية وذا مشروعية أبدية لا تزول إلا باستكمال مشروع الاستخلاف. لذلك «لن يموت الجهاد المسلح تماماً، لأنه ببساطة يستشهد بالمصادر الإسلامية العربية ويشكل للمسلمين بسبب الفتوحات- واحداً من أهم 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 ضُخمت حدود الأنا الجمعية فانحسرت آفاق التعايش ومحاورة الآخر ضمن أطر سياسية وفكرية لا تولد العنف ولا تشرع للإفناء الحضاري والبيولوجي، فكأنها هذه المركزية الثقافية قد صارت «اعتصاماً بالذات وتحصناً وراء أسوارها المنيعه وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية»¹⁵⁰. فالإسلام السياسي من تنظيماته الحركية إلى جماعته الجهادية قد شحن مفهوم الحاكمية بحمولة إيديولوجية تفيء بإكراهات سياسية ضخمة طمست ما فيه من مضمون عقدي وإيماني ودفعت به إلى مسرح الشرعية السياسية، فمفهوم الحاكمية الذي فعله المودودي لمواجهة الديمقراطية الهندية ذات الأغلبية الهندوسية هو نفسه الذي شغله قطب لمحاربة جاهلية النظام الناصري ومجمعه. ومفهوم الولاء والبراء الذي زجت 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 تحول التوحيد إلى حقل خصب لإنتاج الإقصاء الاجتماعي والعنف السياسي، لأنه يتملك قاعدة شرعية وتشريعية تأتسر العقول والقلوب وتعزز إيديولوجيا التكفير وتنزلها في صميم المجال السياسي، إذ «يقع تكرار حوادثه في سائر الأمكنة والأزمنة، لأنه متعال عن أحكام التاريخ أمين للأسس التي عليها قوامه»¹⁵¹. أليست مفاهيم التوحيد كالحاكمية والولاء والبراء «أجهزة رمزية» وقع ارتهانها في منظومات إيديولوجية هدفها «رمزنة حدود الأمة»¹⁵²؟

147 . Wiktorowicz, p 284.

148 . Ibid, p 288.

149 . Cook, p 165.

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

151 - بلقزيز، ص 96.

152 . Cohen, p 40.

خاتمة

كان تاريخ المسلمين على الدوام تاريخ الاشتباك بين السياسي والديني منذ تألفت مقومات شتى في شخصية محمد النبي المؤسس تجمع بين الروحي والزماني، وبين الرمزي والعملي، ولم تكن للنخب التي أعقبته خيارات غير تقمص هذا النموذج والجمع بين السياسي والديني، وإن كان بصور شتى وسياقات متباينة. بل إن الديني كان ماثلاً في معاش الجموع المؤمنة يتخلل كل المسام المجتمعية ويسكن تفاصيل الكون الثقافي ويتقاطع فيه الفردي الشخصي بالجمعي الموضوعي، وانقلب الديني بذلك إلى مرجع وكيفية في الانتظام ورهان سلطوي نشأت على أعتابه صراعات تأرجحت بين المماحكات الفكرية والعنف المقدس. لكن تاريخ المجتمعات المسلمة المعاصرة قد شهد تحولات عميقة كثفت حضور الديني في المجال السياسي بشكل جعله لازمة للإسلام وقرينة على المآلات المرورة التي انتهى إليها، فلا حركات التحرير التي أزاحت الاستعمار ولا مشاريع التحديث التي راهنت على بناء أوطان منيعة ومتطورة قد أخدمت هذا النزوع الديني ولبت استحقاقات المواطنة والرخاء الاجتماعي. فكان الإسلام السياسي صورة لهذا الحصاد المر وعلامة على تصدعات بنوية وجوهريّة في الإسلام التاريخي.

ورغم أن حركات الإسلام السياسي على تنوعها ليست إلا حركات اجتماعية تحمل مشاريع إيديولوجية وتنخرط في رهانات وصراعات مع الفاعلين السياسيين، فإنها نهجت نهجاً استراتيجياً مخصوصاً يستدعي المقدس الديني بتشكيلاته المتنوعة، بأن يحول المفاهيم والنصوص والرموز والسرديات إلى أدوات سياسية فعالة مرفودة بتاريخ راسخ من الممارسة والإجلال والشرعية، لأن «تأطير الاحتجاج والعمل الجماعي في مصطلحات دينية قوية والإذعان لسلطة عليا والاستفادة من الأفكار ذات الأهمية الكبيرة ثقافياً جزء لا يتجزأ من الحرب المقدسة حتى يمكن إضفاء شرعية أقوى»¹⁵³. فكان مفهوم التوحيد باعتباره الأساس العقدي والإيماني لجموع المسلمين يمنحهم معنى الانتماء ويوحدهم في معاش ومعاد مشتركين ويدمجهم في كيان أوسع هو أمة المؤمنين. إلا أن التوحيد انسلخ عن كونه القديم بتوجيه من حركات الإسلام السياسي ليقع تنزيله في مشاريع سياسية محضة، ومن ثم تناسلت منه حزم مفهومية ثوان وجنسية كالحاكمية والجاهلية والولاء والبراء. وبهذا تشكلت عدة نظرية وإجرائية مشحونة بالتقليد الإسلامي المقدس، ولكنها ذات مفاعيل سياسية واجتماعية تلبي انتظارات هذه الحركات بشكل سحري عجيب، لأن «التبريرات الدينية تنبع من النشاط البشري ولكن ما إن تبلور في مركبات دلالة مندمجة في سنة دينية، حتى يمكنها اكتساب استقلالية معينة إزاء ذلك النشاط»¹⁵⁴.

قد لا يكون الإسلام السياسي استثناء في اللواذ بتراث إسلامي غني بالرؤى والتصورات ومنتشعب في النزعات والتوجهات، ولكنه حالة فريدة في تحويل هذه التقاليد إلى مناويل إيديولوجية تتراص مفاهيمها وتتشابك في تفاعل مع بيئات محلية وعالمية وتنطوي على مشاريع حركية وتنظيمية تسخر أدوات الصراع السياسي ومسالكه لتشييد نموذج مجتمعي تعتقد أنه البديل المثالي لانحرافات تاريخية تتخبط فيها جموع المؤمنين. لذا فالإسلام السياسي لا يعدو أن يكون «إعادة اختراع للتاريخ وإعادة تخيل للمستقبل والاقتراض بشكل انتقائي من تاريخ الإسلام وإعادة تفسير المعاني لتبرير الهدف النهائي

153 . Vertigans, p 43.

وهو دولة إسلامية»¹⁵⁵. وهو ما قد يكون تحقّق في بعض التجارب الجهادية أو التجارب السياسية في إيران وتركيا وماليزيا وتونس ومصر، ولكن بمفارقات جوهرية بين الخطاب والممارسة تثبت أنّ الديني مجرد أداة في خوض الصراع وتحشيد الجمهور بالقدر الذي ينكشف فيه تهافت الإيديولوجيا الطوباوية في استعادة العصر الذهبي وتوحيد المؤمنين على صعيد واحد وفي هوية جمعية في ظلّ ما تفرضه العولمة من إكراهات عنيفة على البشر فضلاً عن إكراهات التاريخ الثقافي والجغرافيا السياسية على الكيانات المسلمة.

155 . Akbarzadeh, p 1.

قائمة المراجع

الكتب

باللسان العربي

- إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، أفريقيا للنشر، الدار البيضاء- بيروت، 2000.
- أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط 1، 1978.
- أبو بكر ناجي، الحرب المجلية أو السلم المخزية. www.arshives.org.
- أبو قتادة الفلسطيني، معالم الطائفة المنصورة. www.ilmway.com.
- أبو محمد المقدسي، ملّة إبراهيم ودعوة الأنبياء المرسلين. www.ilmway.com.
- بيتر برجر، القرص المقدس، تعريب: مجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003.
- حسن البنّا، الرسائل، دار الدعوة، القاهرة، 1990.
- رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلّح: الرفضون، رياض الرئيس للنشر والتوزيع، لندن، كانون الثاني، 1991.
- سعيد القحطاني، 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 الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط 1، 2001.
- عبد الرحمن النجدي، الدرر السنّية في الأجوبة النجديّة، ط 6، ج 3.
- عليّ الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت).
- عليّ حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 1، 1993، ص 36.
- محمّد القحطاني، 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، التأصيل 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.almaqdes.com.
- المودوديّ، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمّد سياق، دار القلم، الكويت، ط 5، 1971، ص 32.

- هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1995.

- يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 2014.

باللسان الأجنبي

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 Political 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 Michigan 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**, Routledge, U.S.A, 2001.

Cook, David, **Understanding Jihad**, UCP, England, 2005.

Frazer, Egerton, **Jihad 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.S.A, 2008.

Jackson, Roy, **Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State**, Routledge, U.S.A, 2011.

Jenkins, Richard, **Social Identity**, Routledge, U.S.A, 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 العربي

- بيرنارد هيكل، عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين، السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط 1، 2014.

- جاريس ريحميكرز، تحوّل مفهوم راديكاليّ: الولاء والبراء في أيديولوجيا أبي محمّد المقدسيّ، السلفيّة العاميّة.
- عبد الله إبراهيم، نقد التمرّكات 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 2015-1436.
- وجيه قانصو، النصّ الدينيّ ورهانات المعنى السياسيّ، قضايا إسلاميّة معاصرة، سنة 19، العدد 61-62، شتاء وربيع 2015-1436.

باللسان الأجنبيّ

- Akbarzadeh, Shahrar, the Paradox of political Islam, in, **Routledge of Political Islam**, Routledge, U.S.A-Canada, 2012.
- Denouex, Guilain, 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 Shahin, Aram, Caliphate, in, **Islamic Political Thought**
- Wiktorowicz, Quintan, a Genealogy of Radical Islam.

دوائر التوحيد عند سيّد قطب من الإيمان الصّوفي إلى الانفعال الثّوري

♦ رضا حمدي

ملخص

أنشأ سيّد قطب في تفسيره للقرآن الموسوم بـ«في ظلال القرآن» شبكة من المفاهيم الدينيّة المتعاقبة على نحو وثيق. وتدور هذه المفاهيم على أكثر المعاني تمييزاً للاعتقاد الإسلامي، ونعني بذلك معنى توحيد الله. وبعيداً عن مذاهب المتكلّمين القدامى الموعلة في التجريد، اختار قطب أن يقرن معرفة الذات الإلهيّة معرفة صحيحة بمتّماتها في سلوك الأفراد وأنظمة المجتمعات المعاصرة، وبلاغة هذا الربط فيما يوحي به من تأكيد لمتانة الصلة بين الدين والدنيا، وتقرير أولويّة الديني على الدنيوي في المنظور الإسلامي. وفي هذا السياق ألحّ قطب على توضيح معنى «الألوهيّة» وما يفتقر به عن معنى «الربوبيّة»، على الرغم من اشتراكهما في تعيين الدلالات المرتبطة بمعرفة الذات الإلهيّة. وهذا التمييز الذي استمدّه قطب من آراء أبي الأعلى المودودي، كان بمثابة المدخل لتقرير طبيعة الصلة القائمة بين الله والعباد. وقد تمخّص عنده مفهوم «الدينونة» لبيان صفة هذه الصلة القائمة على الخضوع التام والطاعة المطلقة لله ولأحكامه، بصفته صاحب السيادة الأوحد مثلما أشارت إلى ذلك عبارة «الرّبّ».

ولكنّ هذا البيان الخاصّ لمعنى التوحيد لا يمتدّ أثره إلى الأفراد في علاقتهم برّبهم فقط، بل يشمل كذلك المجتمعات بأسرها. وهذا الشمول يقتضي أن تكون القوانين وقواعد السلوك الخاصّة والعامة النافذة بين الناس هي التي وضعها الله بمقتضى ربوبيّته. وهذا يعني ردّ «الحاكميّة» إلى الله وحده، وعدم الاعتداد بالقوانين الوضعيّة التي يقرّها الحكّام من بني البشر. ولذا فالعلامة على الإسلام - عند قطب - تظهر بقيام الحاكميّة، وغير ذلك «جاهليّة» خالصة. وفي تشخيص الأوضاع الراهنة، أكّد قطب أنّ المجتمعات المعاصرة تشهد جاهليّة أكثر ضللاً ممّا كان في الجاهليّة الأولى. ومن سمات كلّ جاهليّة أن يحكمها «الطاغوت»، فيمنع التحاكم إلى قوانين الله، ويغتصب الحقّ الإلهي في السيادة والحكم.

ولتصحيح هذا الوضع الفاسد، لا يرى قطب من سبيل غير العودة إلى التوحيد لاستمداد المعنى الحقيقي للدين، وتوظيف قوّته الروحيّة الدافعة في المعارك السياسيّة الراهنة، انتصاراً لهذا التأويل الخاصّ بجماعات «الإسلام الحركي».

مقدمة

شكّلت عقيدة التوحيد المقالة الأساسية للديانة الإسلامية. ولئن كان القول بالتوحيد مشتركاً بين عدّة أديان، لا سيّما الأديان السماوية، فإنّ الإسلام يفاخر بانفراده بالتعبير عن المعنى الحقيقي لهذه المقالة، ويطعن في نقاوة التوحيد عند سائر المعتقدات المخالفة. وتظهر أهميّة التوحيد في إحلاله المرتبة الأولى ضمن قائمة أركان الإسلام الخمسة، كما يظهر في نصّ الشهادتين. وقد حملت الثقافة الإسلامية علامات بارزة على محورّية هذا الاعتقاد، سواء في علم الكلام أو الفلسفة أو التصوّف أو عند أهل الحديث. وبلغ التعلّق بهذه المقالة أن جعلتها بعض الفرق علامة مميّزة لها، على غرار المعتزلة الذين سمّوا أنفسهم «أهل العدل والتوحيد». واتّسعت دائرة المجادلات بين أرباب الفرق والمذاهب المختلفة حول تحديد حقيقة المعنى القرآني للتوحيد. وكثيراً ما تجاوزت تلك المساجلات العقديّة طابعها الفكري المجرّد، ليصبح الموقف من التوحيد واجهة لصراعات دينية واجتماعية عنيفة بين طوائف ذات مواقع ومصالح متناقضة داخل المجتمع الإسلامي.

وقد شهد التاريخ الحديث والمعاصر عودة الاهتمام بمسألة التوحيد في سياقات فكرية واجتماعية مختلفة. واستعداد الخلف جانباً من مجادلات السلف، واجترح بعضهم معاني جديدة من وحي الإكراهات المعاصرة. وفي تفسير «في ظلال القرآن» لسيد قطب ما يشهد على عودة الاهتمام بمسألة التوحيد، والتوسّع في الإحاطة بدلالاتها المتعدّدة، واستئناف العناية بهذا المعنى، إذ يوحى بظهور الحاجة إلى إحياء المقالات الدينية المؤسسة، فإنّه كان يحمل علامات انفعال معيّن بمعطيات الواقع الإسلامي المعاصر. وقد سعى هذا المفسّر إلى بلورة انشغاله بهذا الهاجس المزدوج عبر نسج شبكة واسعة من المصطلحات المتعلقة، استناداً إلى مفهوم التوحيد. والنّاظر في نصوص تفسير «في ظلال القرآن» يلاحظ أنّ معنى التوحيد قد تشكّلت معانيه في قالبين اثنين: قالب للصياغة الإيجابية التي تظهر تجلّيات معنى التوحيد، وذلك عبر مصطلحات: الألوهية والربوبية والدينونة والحاكمية. وقالب آخر للصياغة السلبية عبّرت عنه مصطلحات أخرى تنقض مبدأ التوحيد، على غرار الجاهلية والطاغوت. ويحمل التوسّع في توزيع معاني التوحيد على دوائر متعدّدة على مواجهة سؤالين اثنين:

- إلى أيّ حدّ توفّق سيد قطب في تأليف نسق فكري منسجم مداره على معاني التوحيد؟

- ما الغايات الكامنة وراء هذه الصياغة المعاصرة لمقالة التوحيد؟

1- التوحيد: التعريف الإيجابي

يُعدّ تفسير سيد قطب من أهمّ كتب التفسير المعاصرة إلى جانب «تفسير المنار» لمحمّد رشيد رضا، و«التحرير والتنوير» لمحمّد الطاهر ابن عاشور¹. وقد انفراد تفسير «في ظلال القرآن» باكتسابه شهرة واسعة منذ تأليفه أواسط القرن الماضي. وكان رواجه أكبر بين صفوف الشّباب من جماعة الإخوان المسلمين، وكذا في دروس عدد من الجامعات العربية

1 - ذهبت بعض الدراسات إلى أنّ تفسير «في ظلال القرآن» «ليس تفسيراً للقرآن إذا ما قورن بتفسير المنار» ذي النزعة العقلانية والتحرّرية. انظر:

O. Carré, *Eléments de la `aqida de Sayyid Qutb dans Fizilal al-qur'an*, Studia islamica 2000, p 165.

وغير العربية² ولم يكن قطب ينسب نفسه إلى أي اتجاه من اتجاهات التفسير المعروفة. وقد أعلن أنه يفضل فهم القرآن بالقرآن، معتبراً أن «الطريق الأمثل في فهم القرآن ... أن ينفذ الإنسان من ذهنه كل تصور سابق. ومن ثم لا يحاكم القرآن والحديث لغير القرآن»³. ولا شك أن أكثر ما يلفت الانتباه في هذا التفسير شدة انفعال صاحبه بمعاني الإيمان والورع والتقوى، حتى غدا قريباً من دوائر التصوف. وقد ساعدته براعته الأدبية في التوسع في توليد المعاني وتشويقها من ألفاظ القرآن وتراكيبه على نحو لا يخلو أحياناً من الرونق والجمال الفني⁴. وكان موضوع التوحيد من أبرز القضايا التي توسع فيها قطب، باعتباره العلامة العقدية المميزة للإسلام، في مقابل خلط النصارى بين ذات الله وذات المسيح، وخلافاً لاتخاذ اليهود أحبارهم ورهبانهم أرباباً⁵. ومن أجل الإحاطة بهذه المقالة المركزية، ذهب هذا المفسر إلى القول بوجود أصناف متعددة للتوحيد.

والتمييز بين أصناف التوحيد يرجع إلى ابن تيمية، في قوله بوجود ثلاثة أصناف من التوحيد: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات. ووفق هذا المذهب فإن أنواع التوحيد الثلاثة اجتمعت في الآية ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ مريم/65. وفي تأويل ابن تيمية أن ربوبية الله تعني سلطانه على السموات والأرض، وعلى كل ما فيهما من موجودات قائمة على أدق نظام وأحسن تدبير. وأمّا توحيد الألوهية، فيتلخص في عبادة الله، والإخلاص في أدائها على أفضل الوجوه، مع الصبر عليها. ويختص معنى توحيد الأسماء والصفات بذكر الله بما سمي به نفسه مما ينفرد به دون العالمين⁷. ويبدو أن ابن تيمية قد وضع هذا التأويل في مقابل التأويل الأشعري لمعنى التوحيد. ومعلوم أن الأشاعرة كانوا يقولون بوجود ثلاثة أنواع للتوحيد: توحيد الذات، ومعناه أن الله لا ذات مثله، وهذا ما ينفي وجود شريك له، وتوحيد الصفات، أي أنه لا يوجد لغير الله صفات مثل صفاته التي استحق من أجلها العبادة، وتوحيد الأفعال الذي يدل على أن الله هو المتفرد بالخلق وإيجاد الأشياء. والحقيقة أن الخلاف في تعريف معنى التوحيد قد اتسع مجاله بين طوائف كثيرة من الفرق، وكان موضوع مجادلات واسعة بين علمائها، إلى حدود القرن السادس للهجرة⁸.

2. O. Carré, *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyed Qutb, Frère musulman radical*, éditions les Cerfs, 1984, p 27.

3- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط 32، 1423هـ/2003م، ج 30، ص 26.

4- انظر مثلاً صدى انفعاله بسورة الرعد في قوله: «فإذا هي في مهرجان من الصور والمشاعر والإيقاعات والإشراقات والتي ترتد بالقلب أفاقاً وأكواناً وعوالم»، نفسه، ج 13، ص 2039.

5- نفسه، ج 3، ص 380.

6- قال أصحاب هذا التأويل: إن عبارة (رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا) تدل على توحيد الربوبية. وعبارة (فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ) تدل على توحيد الألوهية. وعبارة (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) تدل على توحيد الأسماء والصفات.

7- عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، المختصر المفيد في بيان دلالات أقسام التوحيد، مكتبة ابن القيم للنشر والتوزيع، ط 1، 1430هـ/2009م، ص 6، 7.

8- «أعلى الأسماء تحت الألوهية الأحديّة، والواحدية أول تنزلات الحق من الأحديّة، فأعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية، وأعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية وأعلى مراتب الربوبية في اسمه الملك، فالملائكة تحت الربوبية والرحمانية تحت الواحدية والواحدية تحت الأحديّة والأحدية تحت الألوهية»، محمد علي النّهانوي، *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تقديم وإشراف ومراجعة رفيع العجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، ط 1، 1996، ج 1، ص 257.

وفي الفترة المعاصرة أخذ الوهابيون مذهب ابن تيمية في تقسيمه الثلاثي لمعنى التوحيد. وسار على إثرهم آخرون، وإن أدخل بعضهم تعديلات متفاوتة على هذا التأويل السلفي. وكان سيد قطب واحداً من أولئك الذين كانت لهم عناية خاصة بموضوع التوحيد. واعتبر هذا المفسر أن القرآن المكي يكاد يكون متمحّضاً لبيان قضية التوحيد، على اعتبار أنها حجر الزاوية في الديانة الإسلامية، والعلامة المميزة التي افتقرت بها عن سائر الديانات الأخرى. وذهب هذا المفسر إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من التوحيد: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الحاكمية. وتظهر أولوية هذه المسائل في مثل هذا السؤال المركب الذي ألقاه الكاتب في الصفحات الأولى من تفسيره: «لمن الألوهية في هذه الأرض؟ ولمن الربوبية على هؤلاء الناس؟» واسترسل منبهاً على خطورة هذا السؤال بالقول: «على الإجابة عن هذا السؤال في صيغته هاتين، يترتب كل شيء في أمر هذا الدين. وكل شيء في أمر الناس أجمعين! لمن الألوهية؟ ولمن الربوبية؟»⁹.

1-1- توحيد الألوهية

في أقوال المفسرين القدامى ارتبطت عبارة الألوهية بمعنى العبادة التي يتوجّه بها العبد إلى خالقه. وقد جاء عند الطبري أن الله «هو الذي يألهه كل شيء، ويعبده كل خلق». ونقل عن ابن عباس قوله: «الله ذو الألوهية والمعبودية على خلقه أجمعين»¹⁰. أمّا سيد قطب، فقد اختار أن يقرن الألوهية بمضمون شهادة «لا إله إلا الله». ورأى أنها شهادة تخص الله وحده بالألوهية وتنفيها عن أية جهة أخرى. وحصر الألوهية في ذات الله يوافق في القرآن إفراده بالملك والهيمنة والسلطان والقهر. ومن ثم تتجلى الألوهية في وصف الله ذاته في كثير من الآيات بـ«كونه الرّازق الذي يُطعم ولا يُطعم، فهو من ثمّ الولي الذي لا ولي غيره، الذي يجب أن يسلم العبيد أنفسهم إليه وحده. وهو الذي يعذب العصاة في الآخرة، وهو الذي يملك الضر والخير»¹¹. ولذا اعتبر قطب أن التوحيد الإسلامي ليس مجرد توحيد ذات الله، وإنما هو توحيد إيجابي يتمثل في توحيد الفاعلية والتأثير في الكون، وتوحيد السلطان والهيمنة أيضاً¹². وإذن فالخاصية الأولى للألوهية هي الخلق والإنشاء والإحداث للكون ولسائر الموجودات التي تعمّرها. وتعود عناية الإسلام بتوحيد الألوهية وتنقيتها من كل شبهة شرك إلى تقديره أن الفساد لا ينشأ إلا من تعدد الآلهة في الأرض، وأدعاء بعض الناس الألوهية.

وإذ يراجع قطب تاريخ البشرية يلاحظ أن الإيمان بالله على الوجه الذي يسلم له بالهيمنة على الكون وسائر الموجودات لم ينقطع في نفوس الناس منذ أقدم العصور¹³. ونبه إلى أن فرعون مثلاً، رغم اتصافه بالكفر الصريح، فإنه لم يكن ينكر ألوهية الله، بل كان وقومه يشركون مع الله غيره من الآلهة المتعددة. وفي غمرة الحماس لمبدأ التوحيد، أكد قطب أن فطرة الإيمان بالله لم تشوّه على امتداد التاريخ الإنساني إلا في العصر الحديث، وذلك عند ظهور موجة الإلحاد المعاصر لدى فئة محدودة، ويعني تحديداً أتباع الشيوعية. ولا شك أن الانفعال بالوقائع الرّاهنة كان وراء المسارعة باتهام

9- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 595.

10- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1425-1426 هـ/ 2005 م، م 1، ص 76.

11- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 7، ص 1023.

12- نفسه، ج 5، ص 764.

13- انظر حديث قطب عن فرعون في تفسير سورة الأعراف، وتحديداً قوله: «إن فرعون لم يكن يدعي الألوهية بمعنى أنه خالق هذا الكون ومدبره، أو أن له سلطاناً في عالم الأسباب الكونية»، نفسه، ج 9، ص 1353.

الخصوم المعاصرين من الشِّيوعيين، وإغفال مذاهب القدامى من الدهريين الذين سبقوا إلى إنكار أكثر المقالات الدِّينية. أمَّا القول إنَّ الألوهية لم تكن محلَّ إنكار عند الجاهليين، فيشكك فيه هشام جعيط في حديثه عن مبدأ التعدد الأصلي للآلهة في معتقد هؤلاء، بدليل الآية (أَجْعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ) ص / 13¹⁴.

ولكنَّ لفظ الألوهية، على أهميته، لا يدلُّ إلا على جانب معيَّن من المعاني الواسعة لمفهوم التوحيد. وهكذا ذهب قطب إلى استنطاق معاني مصطلح ثانٍ، يشير إلى دائرة أخرى من معاني التوحيد، ونعني بذلك: الربوبية.

1-2- توحيد الربوبية:

جعل الطبري لمعنى كلمة «رب» دلالات كثيرة، اختصرها في ثلاثة أوجه رئيسة: السيد المطاع، والرجل المصلح للشيء، والمالك للشيء¹⁵. واختار قطب بدوره الاستناد إلى الدلالة اللغوية في تعريف معنى الربوبية، فأشار إلى أنَّ الربَّ في لسان العرب يطلق على السيد، وعلى المتصرف للإصلاح والتربية¹⁶. ويبدو أنه كان أميل في اختياره إلى التضييق فيما توسع فيه القدامى بخصوص هذا المعنى، إذ ذهب إلى التركيز على معنى الربِّ المالك. وقد تجلَّى ذلك في اعتباره أنَّ أهمَّ خصائص الربوبية القوامة والسُّلطان الذي يخضع النَّاسُ، ويجتمعون تحت إمرته. والربُّ يختصُّ بحق إقامة النُّظم والمناهج والشرائع والقوانين والقيم والموازين¹⁷. وللاستدراك على ما في معنى الملك من سطوة توحى بالشدة والقسوة، أشار قطب إلى أنَّ الربَّ عند المسلمين تشدُّه إلى مربوبيه صلة الرحمة والرعاية. وهذا يعني أنَّ ربَّ المسلمين رؤوف رحيم، وصفاته هذه تخالف صفات الربِّ الشرير الذي يتربص بعباده لإلحاق الأذى بهم، كما هو شائع في الثقافة اليونانية مثلاً¹⁸. والذي يلحَّ عليه قطب أنَّ معنى الربوبية يرتبط بالهيئة البشرية التي تتشكَّل على الأرض ليكون الله/ الربُّ هو حاكمها والمتصرف في أحوالها ومصائرهما. وقد اعتبر أنَّ شرك العرب في الجاهلية كان في هذا النوع من التوحيد، أي توحيد الربوبية، حيث عبدوا أرباباً متعدّدة وتقرَّبوا إليها وتوجَّهوا لها بالعبادة. والربوبية تمثِّل وفق هذا التَّصوُّر - المقياس السليم لتمييز التوحيد الصحيح. ولاحظ قطب بكثير من الاستغراب أنَّ أناساً كثيرين يعترفون بالله خالقاً أوحد لهذا الكون، غير أنَّهم يعتقدون في تعدد الأرباب. وهكذا يخلص صاحب تفسير «في ظلال القرآن» إلى أنَّ «الربوبية المطلقة هي مفرق الطريق بين وضوح التوحيد الشامل الكامل، والغبش الذي ينشأ من عدم وضوح هذه الحقيقة بصورتها الواضحة. وهي مفرق الطريق بين النظام والفوضى في العقيدة»¹⁹.

14 - «وجهة نظر العرب هي أنهم يقولون بكل الآلهة، فالمسألة مسألة تعدد أصلي وليست مسألة إشراك آلهة مع إله واحد»، هشام جعيط، في السيرة النبوية -2، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، كانون الثاني (يناير) 2007، ص 92.

15 - الطبري، جامع البيان، م 1، ص 87.

16 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1، ص 22.

17 - نفسه، ج 3، ص 406.

18 - نفسه، ج 1، ص 23. وينسى قطب هنا أنَّ الوعي الدِّيني عند القدامى يعتقد في وجود نوعين من الآلهة: الآلهة التي توازر الإنسان وتساعد، والآلهة التي تترصده وتعاديه.

19 - نفسه، ج 1، ص ص 22، 23.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ التّمييز الذي أقامه قطب بين هذين الصّنفين من أصناف التّوحيد، كان قد استمدّه من التعريفات التي وضعها أبو الأعلى المودودي في كتابه «المصطلحات الأربعة في القرآن». ويظهر هذا الاتّباع حتى في الأمثلة المستخدمة لبيان الفارق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية. ومن ذلك ما جاء في تفسير «في ظلال القرآن» من استدلال بسيرة فرعون الذي لم يكن يدّعي أنّه خالق هذا الوجود، بل كان يزعم أنّه صاحب الحقّ في حكم سائر المخلوقات. وهذا الدليل يوافق ما سبق إليه المودودي في قوله: «ولم تكن دعوى فرعون الأصليّة بالألوهية الغالبة المتصرّفة في نظام السنن الطبيعيّة، بل بالألوهية السياسيّة»²⁰. والمقصود بالألوهية السياسيّة الحقّ في الانفراد بالسلطان على النّاس والتّشريع لهم، أيّ الربوبية عليهم.

وهذا التّأويل الذي اتّبع فيه قطب قول المودودي، منقول عن مذهب علماء التّيّار السّلفي المأخوذ بدوره عن ابن تيميّة كما أسلفنا. وإذ أغفل قطب وشيخه المودودي ما جاء في التّصنيف السّلفي عن توحيد الأسماء والصفات، فإنّهما قد عدّلا كذلك في معاني كلّ من الألوهية والربوبية. وكان تعديلها يقضي بمعاكسة ما جاء في تعريفات ابن تيميّة وأتباعه، فأسندت للألوهية معاني الربوبية، أي الخلق والتّدبير والملك والإحياء والإماتة وغيره. واكتسبت الربوبية معاني الحكم والسلطان والتّشريع. والملاحظ في حركة المعاني المتبادلة بين هذين الفريقين، أنّ التّأويل السّلفي لا يرى للتّوحيد دلالة على الحكم والسلطة والتّشريع، خلافاً لمذهب قطب الذي اعتبر أنّ هذا المعنى السياسي هو «مفرق الطريق» بين الإيمان والكفر. وبصرف النّظر عن اختلافات الفريقين في هذه المسألة، فالغالب على الظنّ أنّ قولهما بالتّمييز بين الألوهية والربوبية لا يستند إلى دليل ثابت من النّص القرآني، باعتبار ما جاء فيه من استخدام لهاتين العبارتين على وجه يؤكّد ترادفهما، لا انفراد كلّ منهما بدلالة خاصّة²¹. وإلى ذلك فإنّ الحجج المستخدمة في إثبات هذا الوجه التّأويلي لا تؤيّد المذاهب المزعومة لأصحابها²².

وقد حاول المودودي استثمار الدّلالة اللّغويّة للفظي (ربّ، وإله) لتقرير الفارق بينهما، غير أنّه لم ينته إلى نتيجة حاسمة، إذ قرن الألوهية بالعبادة والطّاعة، وجعل للربوبية معنى الخوف والرّجاء بما يستوجب الطّاعة أيضاً²³. أمّا خلفيّة النزاع في تأويل معنى هذين اللفظين، فعائد إلى تباين الرّؤى بين أنصار الإسلام الحركي السياسي من جهة، والمحافظين السّلفيين من جهة أخرى؛ فالفريق الأوّل يريد الاستفادة من القرآن لتأييد مذهبه السياسي تحت عنوان إسناد الحكم لله وحده، في حين يهتمّ الفريق الآخر بترسيخ معنى التّوحيد وصونه من كلّ ما يتوقّعه من أشكال الشّرك. ولتسويخ التّوظيف السياسي لمعاني التّوحيد ذهب قطب إلى استخدام مصطلحات أخرى ليثبت بها تأويله لمعنى التّوحيد، وكان ذلك عبر حديثه عن لفظي الدّينونة والحاكمية.

20- أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمّد كاظم سباق، دار الفلم، ط 5، 1391هـ/ 1971م، ص 71.

21- في آيات كثيرة اجتمعت عبارتا «الله» و«ربّ»، دون أن يعني ذلك اختصاص أيّ منها بالمعاني المذكورة في هذه التّأويلات. انظر مثلاً الأيتين: (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ. وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ) المؤمنون/ 116، 117.

22- انظر قول أتباع ابن تيميّة في تحديد معنى الألوهية: (إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ) الصفات/ 35. وكذا قولهم في إثبات معنى الربوبية (وَلَيْزُنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ) الأنبياء/ 25.

23- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسيّة، الدار السعودية للنشر والتّوزيع، ط 1، 1405 هـ/ 1985 م، ص ص 15، 16.

3-1- الدَّيْنُونَةُ

مثلما تأوَّل قطب لفظي الألوهية والرَّبوبية على نحو خاصِّ قصد تمييز العقيدة عن الشريعة، فإنَّه سار على النهج ذاته في تقديم رؤيته لمعنى الدين، ولاستباعات هذا المعنى على المخاطبين بالقرآن من المسلمين. وحرص على تكثيف هذا المعنى في: الدَّيْنُونَةُ. ولفظ الدَّيْنُونَةُ متواتر في الكتاب المقدَّس، بشقيه «العهد القديم» و«العهد الجديد». وكان له معنيان اثنان: معنى الإدانة التي يوجبها الخطأ، ومعنى يوم الدين، أي يوم الحساب في العالم الآخر²⁴. وفي المقابل يقلُّ استخدام هذه العبارة في التراث الديني الإسلامي، وإن استعملت، ففي سياق الحديث عن المسيحية، مثلما يتَّضح ذلك عند القرطبي²⁵. وفي المقابل تواترت في تفسير «في ظلال القرآن» عبارة الدَّيْنُونَةُ بكثرة، وأصبحت مصطلحاً ذا حمولة دلالية خاصة ضمن المنظومة الفكرية لصاحب هذا التفسير. وكانت هذه العبارة تحمل الدلالة ذاتها في كلِّ السياقات، وهي الدين الواجب في حقِّ العباد، والذي يفرض عليهم العبودية لرَّبهم بتوجيه العبادة إليه وبطاعته. ولذا أكدَّ قطب أنَّ «المعنى الأوَّل للدين هو الدَّيْنُونَةُ، أي الخضوع والاستسلام والاتباع»²⁶. وتكاد الدَّيْنُونَةُ تكون مرادفاً لمعنى العبودية.

والدَّيْنُونَةُ، وفق هذا المذهب، مطبوعة في الفطرة السليمة لكلِّ إنسان، لأنَّ التسليم والانقياد إلى الله يمنح العبد من الطمأنينة والثقة ما لا يمكن له الظفر به من غير طريق التَّوْحِيد. وهذا التسليم الطوعي يجعل الإنسان منسجماً مع الكون من حوله، فلا يشعر فيه بالغرابة أو الوحشة. ولا يخفي قطب في غمرة انفعالاته الصوفية - أنه يستطيع «مذاق العبودية الرضاية» التي تمنحها إيَّاه هذه المعاني الروحية²⁷. واعتباراً لخطورة معنى الدَّيْنُونَةُ في الوجود الإنساني، فإنَّه لا ينبغي أن تبقى متروكة لاختيار العباد، لذا رفعها قطب إلى مرتبة الأصل العقائدي الذي لا يصحَّ الإيمان بدونه. وذهب إلى مدى أبعد في تقدير مكانة الدَّيْنُونَةُ، إذ جعلها أشمل من العقيدة ذاتها، فهي الدين الذي يمثِّل «المنهج والنظام الذي يحكم الحياة»²⁸. وكلٌّ من خالف هذا المنهج كان خارج دائرة الدين الحقِّ.

والدَّيْنُونَةُ تمثِّل موقف العباد تجاه الله، حيث تمتزج الطمأنينة إلى الله بالإقرار بالفضل، مع الرجاء والخوف. ولا يكتمل هذا الموقف إلَّا إذا شمل مختلف مناحي الوجود البشري، فالعبد ملزم في كلِّ ما يأتيه من فعل، أو ما يخطر بباله من فكر بتمثِّل حالة دينونته لخالقه. وقد تواتر الإلحاح على فكرة شمولية الدَّيْنُونَةُ لمختلف نواحي الوجود البشري في مثل هذا القول: «والدَّيْنُونَةُ لله وحده في كلِّ تفصيل وكلِّ جزئية من جزئيات الحياة اليومية وتفصيلاتها - فضلاً على أصولها وكتلياتها- هي دين الله، وهي الإسلام الذي لا يقبل الله من أحد ديناً سواه»²⁹. وإذ يقترب هذا التوصيف من

24 - من معنى الإدانة ما جاء في مواضع المسيح قوله: (لا تدينوا لنلا تدانوا، فإنكم بالدينونة التي بها تدينون تدانون)، الإنجيل كما دونه متى/7. وفي العهد القديم وردت عبارة الدَّيْنُونَةُ في مواطن مختلفة. انظر مثلاً: هوشع/ 12، ويونيل/ 3.

25 - فسَّر القرطبي الآية 17 من سورة المائدة (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ) بقوله: «وكفر النَّصَارَى في دلالة هذا الكلام إنَّما كان بقولهم: إنَّ الله هو المسيح عيسى ابن مريم على جهة الدَّيْنُونَةُ به»، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، د. ت، ج 6، ص 119.

26 - سيِّد قطب، في ظلال القرآن، ج 10، ص 1643.

27 - نفسه، ج 8، ص 1296.

28 - سيِّد قطب، في ظلال القرآن، ج 9، ص 1435.

29 - نفسه، ج 13، ص 2116.

عمق التدبّر الصوفي، فإنّه لا يذهل عن المشاغل الدنيويّة من خلال الإشارة إلى استيعاب الدّينونة للشريعة والعقيدة معاً، فالدينونة ليست تسليماً بالقلب وتعبداً بالشعائر فحسب، ولكنّها أيضاً امتثال لأحكام الله في ما عطف، وفي ما دقّ من جزئيات الأمور. وللدينونة وجهان اثنان: وجه قهري وآخر طوعي؛ فالأول يتجلّى في القدر الإلهي القاهر والمهيمن على الوجود البشري، أمّا الثاني، أي الدينونة الإراديّة، فهي ما يصدر عن الإنسان من قبول إرادتي لشرايح الله³⁰. وبهذه المقالة التي تجعل القبول بالشريعة شرطاً متمماً لمعنى الإيمان يتقاطع مفهوم الدينونة بمفهوم الربوبيّة، بما هي خضوع لأحكام الله والتزام بشريعته في كلّ شيء.

وتأكيداً للبُعد الدنيوي للدينونة، استدلّ قطب بالمأثور عن النبيّ في تفسير «العبادة» بـ«الاتباع»، لا بإقامة الشعائر الدّينيّة³¹. ويستند هذا الفهم إلى ذمّ الله أهل الكتاب لكونهم اتّخذوا رهبانهم أرباباً من دون الله، بمعنى أنّهم «أحلّوا لهم الحرام وحرّموا عليهم الحلال، فاتّبعوهم، فذلك عبادتهم إيّاهم»³². ومراد المفسّر أن يقرب معنى العبادة بالتبعية للحاكم، معتمداً على مذهب أبي الأعلى المودودي في تعيينه لدلالة مصطلح العبادة في القرآن. ولاستبعاد المعنى الطّقوسي في العبادة، استدلّ قطب بجانب من ملاسبات تاريخيّة التنزيل القرآني، فذكر أنّ المرحلة المكيّة لم تشهد فرض الشعائر، ولكنّها كانت تأمر بالعبادة، أي الدينونة لله والخضوع لأحكامه وأوامر نبيّه. والخلاصة التي تتردّد في كلامه عن الدينونة أنّ الإيمان بها هو المعادل الدقيق لمعنى الإسلام، لذا يتواتر في تفسيره مثل هذا القول: «إنّ الدينونة لله وحده هي مناط الإسلام. فلا قيمة لإسلام يدين أصحابه لغير الله في حكم من الأحكام»³³. والذي يتأيّد به مذهبه في تحرير معنى الدينونة هو كشف قيمتها عبر استعراض دورها في الماضي وفي الحاضر.

وحين يتأمّل قطب في تاريخ الدينونة يلاحظ أنّها كانت دائماً القضية الحاسمة التي يستبين بها سبيل النّظام عن سبيل الفوضى، فكلّما عرضت على العباد دعوة الرّسل إلى الدينونة، انقسم النّاس إلى فريقين اثنين: فريق المكابرين وفريق المؤمنين. واعتبر أنّ دولة الرّسول قد أرسّت أسس مجتمع الدينونة لله في الأرض، بعدما تمكّن المؤمنون من التخلّص من العبوديّة لغير الله، وتمسّكوا بقاعدة الامتثال الكليّ لأحكام الشريعة. وفي منافسة صريحة للإيديولوجيّة الناصريّة القائمة على دعم حركة التحرّر العربي أعلن قطب أنّ: «رسالات التوحيد هي حركات التحرير الحقيقيّة للبشر في كلّ طور، وفي كلّ أرض»³⁴. ومثّل هذا التّشخيص، يخلص إلى أنّ شرط تحرير الإنسان من سطوة هذا السلطان الظالم لا يكون إلاّ بانتزاع السلّطة من هذه القوى وإسنادها إلى الله وحده، أي بكسب رهان الحاكميّة.

30 - «إنّ الذين لا يستقيم إلا أن تكون الدينونة الإراديّة لله في الحكم كالدينونة القهريّة له سبحانه في القدر، فكلاهما من العقيدة»، نفسه، ج 12، 1968.

31 - «ولقد كنّا دائماً نفسر «العبادة» لله وحده بأنّها «الدينونة الشاملة» لله وحده. في كلّ شأن من شؤون الدّنيا والآخرة»، نفسه، ج 12، ص 1902.

32 - والأمر هنا يتعلّق بالتفسير المنسوب إلى النبيّ للآية: (اتّخذوا أخبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) التّوبة: 31.

«إنّ «عبد» معناها: دان وخضع وذلك. وطريق معبد طريق منزل ممهد. وعبدّه جعله عبداً أي خاضعاً منلاً... ولم يكن العربي الذي خوطب بهذا القرآن أوّل مرّة بحصر مدلول هذا اللفظ وهو يؤمر به في مجرد أداء الشعائر التّعبدية. بل إنّ يوم خوطب به أوّل مرّة في مكة لم تكن قد فرضت بعد شعائر تعبدية! إنّما كان يفهم منه عند ما يخاطب به أنّ المطلوب منه هو الدينونة لله وحده في أمره كله وخلع الدينونة لغير الله من عنقه في كلّ أمره... ولقد فسّر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «العبادة» نصّاً بأنّها هي «الاتباع» وليست هي الشعائر التّعبدية»، نفسه، ج 12، ص 1902.

33 - سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج 14، ص 2145.

34 - نفسه، ج 12، ص 1872.

4-1- الحاكمية

يعود وضع هذا المصطلح في العصر الحديث إلى المفكر الباكستاني أبي الأعلى المودودي. وكان يشير به إلى السلطة العليا، صاحبة السيادة المطلقة التي تصدر عنها سائر القوانين والتشريعات في المجتمع الإسلامي. ومثل هذه السلطة لا تكون إلا إلى الله وحده، «ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقي هو الله. والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده»³⁵. والحاكمية بما هي مصدر السلطات العليا في المجتمع توافق معنى السيادة La souveraineté في الفكر السياسي الحديث. والحقيقة أن حادثة مصطلح «الحاكمية» يقابله قدم مدلوله، فأكثر ما شغل المسلمين الأوائل كان يتعلق بمسألة الحكم³⁶.

ويرجع أشهر خلاف في موضوع استحقاق الحكم إلى نزاع الخوارج مع الإمام علي بعد حادثة التحكيم، فقد نادى هؤلاء ببطلان تحكيم العباد، وأنه «لا حكم إلا لله». وكان ردّ علي بأنّ مقالتهم هي «كلمة حق يراد بها باطل». وكشف عن مقصدهم الحقيقي بقوله: «نعم إنّه لا حكم إلا لله، ولكنّ هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وإنّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر». وهكذا ميّز الإمام علي بين الحكم بمعناه الدّيني الذي لا يكون لغير الله، والحكم السياسي الذي يكون بأيدي بشرية بالضرورة. وقد تبنّى الفكر الإسلامي مبدأ تفويض إمام من المسلمين يخلف مقام النبوة فيهم، على أن تجتمع في يده جميع السلطات في شؤون الدّين والدّنيا³⁷.

وجاء العصر الحديث ليقيم المسلمين في واقع جديد، تراجع فيه الاهتمام بالجوانب الدّينية، خاصة في مستوى أنظمة الحكم والشرائع المسيّرة لها. وقد أوجد هذا الوضع الجديد شعوراً حاداً بالحاجة إلى المقوم الدّيني. وكانت الدعوة إلى الحاكمية مظهراً جلياً لتلك الحاجة. ولم تكن دعوة المودودي إلى الحاكمية سوى ردّ فعل على ما كانت تعاني منه الأقلية المسلمة في شبه القارة الهندية من ضيم وتعسف وإهدار لخصوصيتها الدّينية والثقافية. وقد صاغ المودودي معالم نظريته عن الحاكمية في خضمّ الصراع من أجل إقامة دولة خاصة بالمسلمين تكون الشريعة الإسلامية دستوراً. وفي مصر كانت دعوة حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين تستعيد جانباً من دعوة المودودي، فقد أخرج مسألة الحكم من دائرة الفروع ليرفعها إلى مرتبة الأصول الدّينية التي لا يستقيم أمر الدّين بدونها³⁸. وهكذا تمّ ربط السياسة بالعقيدة رأساً. وظلت حركة الإخوان المسلمين على امتداد عقود متتالية ترفع شعار: «الإسلام هو الحلّ». وعلى رأس ذلك إخضاع نظام الحكم لقواعد الشريعة الإسلامية. وكانت الصياغة الأبرز لهذا التصور من إنجاز سيد قطب في وضعه لنظرية الحكم السياسي القائم على مبدأ الحاكمية، وما يتصل بها من مفاهيم مساندة لها.

35- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 28.

36- «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»، الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1413 هـ / 1992 م، ص 13.

37- ابن خلدون، المقدمة، ص 159، المطبعة الأزهرية، 1348 هـ / 1930 م.

38- حسن البنا، رسائل الإمام حسن البنا، المكتبة التوفيقية بمصر، دبت، ص 301، 320.

وقد تواتر ذكر الحاكمية في تفسير «في ظلال القرآن»، وتركز خاصة في المواضع التي تمّ فيها تفسير الآيات التي تضمّنت عبارات: «حكم» أو «قضى» أو «أمر» أو «ملك» أو «شرع». ومن مجموع ما جاء في هذه المواضع يمكن للباحث أن يتبين معالم نظرية عامة حول الحكم في النظام الإسلامي كما يفهمه سيد قطب. ومدار هذه النظرية على مبدأ الحاكمية الذي يتحكّم في كامل النسق الفكري³⁹. وينهض أساس هذه الحاكمية على قاعدة عقيدة التوحيد. وتدلّ عبارة «توحيد الحاكمية» عنده على هذا الارتباط الوثيق بين المعنيين. وفي هذا السياق جرى تأويل عبارة الشهادتين على نحو يلزم بالتصديق بالحاكمية، فالمدلول الحقيقي لشهادة «لا إله إلا الله» «هو ردّ الحاكمية لله في أمرهم كله، وطرد المعتدين على سلطان الله بادعاء هذا الحقّ لأنفسهم»⁴⁰. والحقيقة أنّ مثل هذه التعريفات تظلّ خاضعة لانطباعات المفسّر أكثر من ارتباطها بدلالات موضوعية صارمة، بدليل ما تقدّم من إشارة إلى استنتاج معنى الألوهية من الشهادتين كذلك.

والحاكمية عند قطب نوعان: كونيّة وتشريعية. أمّا الحاكمية الكونيّة، فتعني المشيئة الإلهية المحيطة بجميع الكائنات، وهي لا خلاف فيها بين الجميع. ولكنّ النزاع في الثانية، وهي الحاكمية التشريعية التي تشير إلى الأحكام التي أنزلها الله وأوجبها على عباده. ومن الواضح أنّ هذا القول بانقسام الحاكمية إلى فرعين يناسب التمييز بين الألوهية والربوبية. وهذا ما يتّضح في قوله: «وشهادة أن لا إله إلا الله ليس لها مدلول إلا أن تكون الحاكمية العليا لله في حياة البشر، كما أنّ له الحاكمية العليا في نظام الكون سواء، فهو المتحكّم في الكون والعباد بقضائه وقدره، وهو المتحكّم في حياة العباد بمنهجه وشريعته»⁴¹. أمّا محتوى هذه الحاكمية ومادّتها التشريعية فمقرّر بكتاب الله وبسنة رسوله. والذي لا يمثل لهذه الحاكمية ينكر الألوهية التي من خصائصها الحاكمية التشريعية. ولا يتردّد قطب في اعتبار أنّ الشريعة هي العقيدة في الإسلام. والإعلاء من شأن الحاكمية يجد تبريره في كون الله هو الرّازق لعباده، وهذا يستوجب أن يفرد بالحاكمية والسّلطان على عباده. والحاكمية بهذا المعنى تصبح نوعاً من الإقرار بالفضل لصاحبه.⁴² وفي نغمة تبشيرية استعرض قطب جانباً من وعود الحاكمية وإمكانات الخلاص التي تمنحها للعباد، فهي المدخل الوحيد إلى تحرّر الإنسان من كلّ القيود التي تكبله. وبذلك تغدو أمل المقهورين والمضطهدين من بني الإنسان، بل إنّ رسالة الإسلام إلى العالمين لا قيمة لها ما لم تحمل إليهم بشائر التحرّر المطلق والنّهائي باعتناق هذه الحاكمية.

والذي يظهر في تعريف الحاكمية أنّها تكثّف، إلى جانب الألوهية والربوبية والدينونة، المعنى الواسع والعميق للتوحيد الإسلامي، كما استوعبه سيد قطب. وفي هذا النسق الفكري احتلت الحاكمية المنزلة الأولى، بصفتها المظهر الأبرز لتجسيد معنى التوحيد في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، غير أنّ التأسيس النظري لهذه الحاكمية ما كان ليستقيم لولا الاستناد على دعامة متينة تتمثّل في تلك المصطلحات/ الرّوافد التي تشكّل منها معنى التوحيد. ويلاحظ في هذه الدوائر الدلالية أنّها تتقاطع باستمرار على الرّغم ممّا بينها من تباينات دقيقة. ولكنّ قطب لا يكتفي بهذا التعريف

39- راجع: O. Carré, *Mystique et politique*, p 191

40- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 7، ص 1011.

41- نفسه، ج 8، ص ص 1255، 1256.

42- «إنّ المنهج القرآني يكثر من عرض حقيقة الرّزق الذي يختصّ الله بمنحه للنّاس، ليأخذ منها برهاناً على ضرورة إفراد الله سبحانه بالحاكمية في حياة النّاس. فإنّ الخالق الرّازق الكافل وحده هو الحقيقي بأن تكون له الربوبية والحاكمية والسّلطان وحده. بلا جدال»، نفسه، ج 8، ص 1223.

الإيجابي للتوحيد، إذ عرض الوجه الآخر للمسألة، أي نقائص معنى التوحيد. وقد رأى ذلك متجسداً في مصطلحين اثنين هما: الجاهلية والطاغوت.

2- التوحيد: التعريف السلبي

2-1- الجاهلية

في القرآن تواتر ذكر عبارة الجاهلية في أربع مناسبات هي: (آل عمران 154، المائدة 50، الأحزاب 33، الفتح 26). وقد جاءت كلها في سياق الذم والأمر بالكف عن اتباع أحكام الجاهلية. وفي حدّ عبارة الجاهلية جاء في لسان العرب: «الجاهلية: زمن الفترة ولا إسلام». والمقصود بهذا التعريف أن الجاهلية هي المرحلة الزمنية الفاصلة بين رسالتَي عيسى ومحمد. وذهبت أقوال أخرى إلى أن الجاهلية تمتد من عهد النبي إبراهيم إلى زمن البعثة الإسلامية. والمهم في كل هذا أن الجاهلية تشير إلى المرحلة التاريخية السابقة مباشرة للعهد الإسلامي. وقد ذهب عدد من الكتاب الإسلاميين إلى ربط الجاهلية بالجهل والتوحش بدليل ما ساد في فترة ما قبل الإسلام من ظلم واقتتال بين القبائل العربية. وفي هذا القول مجافاة لما تشهد به الآثار الأدبية الكثيرة عن منظومة القيم السائدة في تلك المرحلة. ومع ذلك فإن التمسك بالمقوم الإيماني في النظر إلى هذه المرحلة يفضي غالباً إلى إدانة الجاهلية إدانة مطلقة لغلبة عقيدة الشرك فيها. وقد كان هذا شأن سيد قطب في حديثه عن الجاهلية. والذي سوغ له هذا الحكم هو ما كان يراه من تناقض صارخ بين الإسلام والجاهلية. وإذا كان الأصل الأول للإسلام هو توحيد الألوهية، فإن «الجاهلية هي كل وضع لا يستمد وجوده من ذلك الأصل الوحيد الصحيح»⁴³. والمضادة لا تقتصر على المعنى الديني فحسب، بل تتعداه لتشمل كل متعلقات هذين النموذجين المتعارضين، فكل معنى أو مظهر نبيل في الإسلام كانت الجاهلية على الضد منه. وتتجلى مظاهر التضاد بين الجاهلية والإسلام عند قطب في طبيعة الحياة الجاهلية بكل أبعادها الأخلاقية والثقافية والاجتماعية والتشريعية.

وفي تفصيل هذه المضادة ترددت في تفسير «في ظلال القرآن» نعت عديدة تكثف معنى الوضاعة والانحطاط في الجاهلية، فهي «سفح» تردت فيه البشرية، وقد جاء الإسلام ليرتقي بها من هذه المرتبة الدنيا. ولهذا التردّي صور متعدّدة منها الانحراف الخلقي الذي يطلق الغريزة من عقالها ويعمل على «ترذيل المشاعر الفطرية السليمة التي تشمئز من الشّهوات العارية»⁴⁴. ومن فساد فطرة الجاهليين أنهم دنسوا كل مظاهر حياتهم بما في ذلك طقوسهم الدينية، فقد كانوا يؤدّون مناسك حجهم عراة⁴⁵. وحمل قطب بشدة على الثقافة الجاهلية التي تصوّرها أشعارهم، إذ هي لا تختلف في قيمها عما هو متداول في سائر الثقافات الوثنية الأخرى التي تتغنى بالمجون وتشيد بالقوة والظلم. ولكنّ التجلي الأبرز لمعنى الجاهلية، إمّا يظهر بوضوح في الجانب التشريعي، فأساسها الذي تنهض عليه هو الاحتكام إلى شريعة مناقضة

43 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 5، ص 623.

44 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 601.

45 - «فانظر كيف تصنع الجاهلية بأهلها! ناس يطوفون ببيت الله عرايا فسدت فطرتهم وانحرفت عن الفطرة السليمة التي يحكيها القرآن الكريم عن آدم وحواء في الجنة»، ج 8، نفسه، ص 1283.

لأحكام الإسلام. وبؤس الجاهليّة -وفقاً لهذا المذهب- في كونها تستبدل الولاء لله بالخضوع لأهواء العباد، فهي: «في صميمها الرجوع بالحكم والتّشريع إلى أهواء البشر، لا إلى منهج الله وشريعته للحياة»⁴⁶.

وقد تكرّرت الإشارة في ثنايا هذا التّفسير إلى أنّ الانحراف الأساسي الذي كان في الجاهليّة، ليس إنكار وجود الله، إنّما هو تلقّي الشرائع في شؤون الحياة من غير الله والخضوع لأحكام البشر، أي الكفر بالرّبوبيّة وما تقتضيه من تسليم بحاكميّته، وتوجيهها إلى غير الله. ومن ثمّ كان الإلحاح على تأكيد القطيعة التّشريعيّة التي أحدثها الإسلام مع ما كان قائماً من أحكام الجاهليّة مخالفاً بذلك إقرار بعض الفقهاء بوجود تواصل تشريعي بين الجاهليّة والإسلام في بعض المسائل. وخلص قطب إلى أنّ هذه المفاصد الأخلاقيّة والثّقافيّة والتّشريعيّة التي اجتمعت في النّظام الجاهلي، لها نظائر في كلّ المجتمعات التي يخضع فيها البشر لحكم البشر، وهي بالتّالي غير مقصورة على الجاهليّة العربيّة التي واجهها الإسلام عند بدء دعوته. وعلى هذا الأساس فلكلّ حضارة جاهليّتها الخاصّة بها، فقد كانت لليونان جاهليّتها، وكذا وجدت جاهليّة فارسيّة وأخرى رومانيّة... إلخ. ولكنّ أشدّ الجاهليّات ظلماً للإنسان وبعداً عن فطرته السّليمة - عند قطب - هي الجاهليّة المعاصرة.

بهذا المسار التحليلي لفكرة الجاهليّة، انقاد الكاتب إلى بناء مقاربة خاصّة لتفسير التّاريخ البشري اعتبر بموجبها أنّ تاريخ البشريّة هو تاريخ الصّراع بين الجاهليّات والإيمان بالتّوحيد. وعلى هذا الأساس ف«الجاهليّة ليست فترة ماضية من فترات التّاريخ، إنّما الجاهليّة كلّ منهج تتمثّل فيه عبوديّة البشر للبشر»⁴⁷، وبعتماد هذا المقياس لاحظ قطب أنّ البشريّة لم تشهد سطوة لدورة الجاهليّة مثلما هو حاصل في هذه الفترة المعاصرة. وتبدي المقارنة بين الجاهليّة القديمة والجاهليّة المعاصرة لعيني قطب أنّ الأولى كانت - على انحطاط درجتها- أرقى ممّا هو مشاهد اليوم. وفي المستوى العقدي كانت الجاهليّة القديمة أكثر أدباً مع الله، فهي، وإن أشركت به غيره، فإنّها كانت تقرّ له بالعلو. أمّا الجاهليّة الحديثة، فإنّها تأتمر بتعاليم أصنامها المعاصرة وتقّدس ما يصدر عنها وتنبذ كلياً ما أمر به الله. ومن خصائص هذه الجاهليّة المعاصرة أنّها تعتمد الخداع والتّضليل، فهي غالباً ما تقوم على وضع عناوين إسلاميّة تغطّي بها على أهدافها لتجد رواجاً بين المسلمين. وهذا شأن الذين يقرون بين الإسلام والديمقراطيّة، أو الاشتراكيّة، أو غيرها من الشّعارات والمبادئ الحديثة.

والجاهليّة المعاصرة تتجلّى كذلك في أمّاط من السّلوك الدّنيوي التّافه الذي لا يرتفع عن جنون مباريات الكرة ومجون الأفلام والرّقص وأصناف الملاهي. وهي تبرّر كلّ ذلك بشعارات الثّقافة والحضارة والتّقدّم. ومن الدّعاوى الباطلة للجاهليّة الاستمساك بالعلم مقابل الغيب، والتّعويل على «حتميّة القوانين العلميّة» بدل الاطمئنان إلى «قدر الله»⁴⁸. والجاهليّة المعاصرة تستبدل رابطة العقيدة بروابط الوطنيّة والقوميّة وغيرها، وتستمدّ منها رؤيتها للكون والمجتمع. والتمسك بهذه الرّوابط الوثنيّة هو المقدّمة الضّرويّة للتّخلي عن أوامر الله وأحكامه⁴⁹. ومن ثمّ اعتبر قطب أنّ أشدّ

46 - نفسه، ج 6، ص 891.

47 - نفسه، ج 4، ص 557.

48 - «وقد ظلت الجاهليّة «العلميّة» الحديثة تلج فيما تسمّيه «حتميّة القوانين الطبيعيّة». ذلك لتنفّي «قدر الله» وتنفي «غيب الله». حتى وقفت في النّهاية عن طريق وسائلها وتجاربها ذاتها، أمام غيب الله وقدر الله وقفة العاجز عن التّنبؤ الحتمي! ولجأت إلى نظريّة «الاحتمالات» في عالم المادّة»، سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 9، ص 1476.

49 - نفسه، ج 9، ص 1413.

الدَّعَاوَى إِفْسَادًا لَوَاقِعِ الْمُسْلِمِينَ الْيَوْمَ هِيَ الَّتِي تَنَادِي بِعِزْلِ الشَّرِيعَةِ عَنِ الْوَاقِعِ الْمُسْلِمِينَ بِحُجَّةٍ مَمُوهَةٍ تَرَى أَنَّ أَسَّ الدِّينِ يَاقُومُ عَلَى الْعَقِيدَةِ وَحَدَهَا⁵⁰. وَبِهَذَا التَّمْوِيهِ يَفْتَحُ الْبَابَ أَمَامَ اغْتِصَابِ الْحَقِّ الْإِلَهِيِّ فِي التَّشْرِيعِ كِي يَسْنَدَ إِلَى الْعِبَادِ، وَتَعُودُ مِنْ ثَمَّ عِبُودِيَّةِ الْبَشَرِ لِلْبَشَرِ، وَهَذَا هُوَ جَوْهَرُ الْجَاهِلِيَّةِ.

وَيَلَاظُ قُطْبٌ، بِكُلِّ أَسَى أَنَّ «الْجَاهِلِيَّةَ الْيَوْمَ ضَارِبَةٌ أَطْنَابَهَا فِي كُلِّ أَرْجَاءِ الْأَرْضِ، وَفِي كُلِّ شَيْعِ الْمَعْتَقَدَاتِ وَالْمَذَاهِبِ وَالْأَنْظِمَةِ وَالْأَوْضَاعِ»⁵¹. وَلَكِنَّ هَذَا الْإِمْتِدَادَ الْوَاسِعَ لِلْجَاهِلِيَّةِ يَنْبَغِي أَلَّا يَحْمِلَ الْمُسْلِمِينَ الْمَعَاصِرِينَ عَلَى التَّنَازُلِ لَهَا بِأَيِّ وَجْهِ كَانِ، فَالْجَاهِلِيَّةُ فَسَادٌ كُلُّهَا وَلَا يَمَكُنُ تَرْقِيْعَ أَوْضَاعِهَا، وَلِذَا فَإِنَّ مَقَاوِمَتَهَا تَصْبِحُ فِي حَكْمِ الْوَاجِبِ عَلَى الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمَدْعُودَةِ إِلَى قِيَادَةِ الْبَشَرِيَّةِ إِلَى التَّحَرُّرِ مِنْ عِبُودِيَّةِ الْبَشَرِ، وَرَدِّ الْحَاكِمِيَّةِ إِلَى اللَّهِ وَحْدَهُ، تَجَسِيدًا لِعَقِيدَةِ التَّوْحِيدِ الصَّافِيَّةِ.

وَفِي هَذَا الْهَجَاءِ الْمَطْوُولِ لِلْمَاضِي وَالْحَاضِرِ، كَانِ قُطْبٌ يَسْتَمِدُّ هَذِهِ الرَّوْيَةَ الَّتِي وَسَمَهَا بَعْضُهُمْ بِالْمَانُويَّةِ أَيَّ الَّتِي تَرَى أَنَّ مَا لَيْسَ مِنْ مَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِ هُوَ جَاهِلِيَّةٌ⁵² - مِنْ أَسْتَاذِهِ الْمُوْدُودِيِّ، فَقَدْ كَتَبَ هَذَا الْأَخِيرُ عَنِ «الْإِسْلَامِ وَالْجَاهِلِيَّةِ». وَكَانَ يُوَكِّدُ بِاسْتِمْرَارِ أَنَّ الْجَرْثُومَةَ الَّتِي يَعْانِي مِنْهَا جَسَدُ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي كُلِّ الْأَزْمَانِ هِيَ الْجَاهِلِيَّةُ⁵³. وَقَدْ حَمَلَتْ مِثْلَ هَذَا الْمَقَارِبَةَ لِلْأَوْضَاعِ الْمَعَاصِرَةِ أَنْصَارُ قُطْبٍ، عَلَى الْإِنْزَوَاءِ وَبَعْدَ عَنِ مَخَالَطَةِ مَا يَظُنُّونَهُ كُفْرًا. وَفِي الْمَقَابِلِ ذَهَبَتْ فِتْنَةٌ مِنْهُمْ إِلَى تَكْفِيرِ سَائِرِ الْمَجْتَمَعِ وَالدَّعْوَةِ إِلَى مَحَارِبَتِهِ مِنْ أَجْلِ دَوْلَةِ الْإِسْلَامِ الَّتِي تَرَدُّ فِيهَا الْحَاكِمِيَّةُ إِلَى اللَّهِ. وَقَدْ أَكَّدَ قُطْبٌ أَنَّ الْمَعْرَكَةَ ضِدَّ الْجَاهِلِيَّةِ تَقْتَضِي مَوَاجَهَةَ سُلْطَةِ الطَّاغُوتِ الَّتِي تَعْتَصِبُ حَاكِمِيَّةَ اللَّهِ.

2-2- الطَّاغُوتِ

يَجِدُ التَّأْسِيسَ لِمَبْدَأِ سِيَادَةِ الْحَاكِمِيَّةِ فِي النِّظَامِ السِّيَاسِيِّ الْإِسْلَامِيِّ كَامِلَ مَشْرُوعِيَّتِهِ، عِنْدَ سَيِّدِ قُطْبٍ فِي جَوْهَرِ الْعَقَائِدِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَعَلَى رَأْسِهَا عَقِيدَةُ التَّوْحِيدِ الَّتِي تَقْرُنُ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ بِالْإِمْتِنَانِ لِأَحْكَامِهِ. وَقَدْ كَانَ عَمَلُ الْجَاهِلِيَّةِ، عَلَى امْتِدَادِ التَّارِيخِ يَتَّجِهَ إِلَى إِبْطَالِ هَذَا الْمَسْعَى نَحْوَ سِيَادَةِ الْحَاكِمِيَّةِ. وَكَانَ الطَّاغُوتُ هُوَ أَدَاةُ هَذِهِ السَّيْطَرَةِ الظَّالِمَةِ.

وَرَدَ لَفْظُ الطَّاغُوتِ فِي ثَمَانِيَةِ مَوَاضِعٍ مِنَ الْقُرْآنِ⁵⁴ وَجَاءَتْ كُلُّهَا فِي سِيَاقِ الذَّمِّ لِاقْتِرَانِ الطَّاغُوتِ بِالْكَفْرِ وَمَخَالَفَةِ سَبِيلِ اللَّهِ. وَقَدْ تَبَعَ أَكْثَرَ الْمَفْسِّرِينَ مَذْهَبَ الطَّبْرِيِّ فِي عَتَبَارِهِ أَنَّ الطَّاغُوتَ هُوَ كُلُّ مَنْ عَبَدَ غَيْرَ اللَّهِ سِوَاءَ بِقَهْرٍ أَوْ بِمَطَاوَعَةٍ، وَسِوَاءَ أَكَانَ الْمَعْبُودَ إِنْسَاءً أَوْ شَيْطَانًا أَوْ وَثْنًا أَوْ صَنَمًا أَوْ غَيْرِهِ.

50 - «أهل هذه الجاهلية يقولون: إن الإسلام عقيدة ولا علاقة له بالنظام العام الواقعي للحياة!»، نفسه، ج 7، ص 1083.

51 - نفسه، ج 8، ص 1256.

52 . O. Carré, *Mystique et politique*, p 73.

53 - انظر: خالد النجار، أبو الأعلى المودودي، شبكة الألوكة، ص 37، 38.

54 - الآيات هي: البقرة/ 257-256، النساء/ 51-60-76، المائدة/ 60، النحل/ 36، الزمر/ 17.

وفي تفسير قطب، يبدو هذا اللفظ واقعاً على مسميات متعددة تشترك كلها في صفة مجاوزة الحد. ومن ثمّ اعتبر كل شرّ في عنفوانه وجبروته طاغوتاً، وكذا الشّهوة إذا اشتدت واستبدت بصاحبها تكون طاغوتاً⁵⁵. ولكنّ الكاتب يميل غالباً في تفسيره إلى ربط معنى الطاغوت بدلالة مزدوجة تشير إلى الحاكم حيناً، وإلى الأحكام حيناً آخر، أي إلى الشريعة التي يضعها الحاكم ويقوم على تنفيذها في الناس بدلاً من شريعة الله. وفي هذا المعنى صارت أعراف الجاهلية عنده طاغوتاً لكونها تأمر بغير شريعة الله. ورأى قطب أنّ تاريخ الأمم الغابرة قد شهد تعاقب طواغيت استعبدوا الناس وحكموهم بشرائع ابتدعوها، ومن أمثال هؤلاء فرعون. وبمثل هذا الفهم انقادت قطب إلى التوسّع في بيان صلة الطاغوت بالقضية المركزية عنده، أي توحيد الحاكمية، وذلك بتأكيد معارضته لمبدأ الشريعة وإمكانية إقامتها في الواقع المعاصر.

والطاغوت في معناه الواسع عند سيّد قطب هو «كلّ سلطان لا يستمدّ من سلطان الله، وكلّ حكم لا يقوم على شريعة الله»⁵⁶. ويحمل هذا التعريف معنى المخالفة لعقيدة التوحيد القائمة على الإقرار بالوهية الله في الكون، والخضوع لربوبيته في حياة العباد. ولكنّ تقدير قطب لحقيقة الطاغوت يتجاوز مستوى مخالفة العقيدة ليصل إلى درجة المناقضة التامة، ذلك أنّ الطاغوت ينهض على انتزاع سلطان التشريع والحكم اللذين هما أخصّ خصائص الوهية. وفي ضوء هذا التقدير فإنّ الطواغيت الذين عاندوا الرّسل وكفروا بالله، إمّا فعلوا ذلك لتعبيد الناس بمعنى إخضاعهم لسلطانهم وللأحكام التي وضعوها لهم. والذين اتّبَعوا هذا الطاغوت من الناس لم يتوجّهوا إليه بطقوس العبادة من ركوع وسجود وغيره، بل قبلوا أحكامه وأطاعوا سلطانه. وأكثر ما كان يلحّ عليه قطب هو النهي عن التّحاكم إلى الطاغوت، وهو لا يخفي عجبته ممّن يدّعي الإسلام، ويقبل التّحاكم إلى الطواغيت، معتبراً ذلك بمثابة العودة عن الإيمان. ولهذا يعلن صراحة: «إنّ هذا الطاغوت محرّم التّحاكم إليه»⁵⁷. وحقّته أنّ الله قد لعن اليهود لما انصرفوا عن شريعته وعبدوا الطاغوت ورضوا بأحكامه فيهم.

وفي سياق الاحتجاج على بطلان اتّباع الطاغوت، حرص قطب على بيان المفاسد التي يجنيها المرء من استبدال شرع الله بشريعة الطاغوت، فعبادة الطاغوت ذات تكاليف باهظة على الأفراد، ذلك أنّه لا يمكن لأحد، في ظلّ حكم الطاغوت، أن يأمن على حياته أو ماله أو عرضه. ومثل هذا الظلم يستوجب مقاومة تؤدّي إلى التحرّر من هذا القيد. وإنّ آثرت الجماعة المؤمنة ألا تخوض المعركة ضدّ الطاغوت، فإنّ هذا الأخير يفرض المواجهة مع كلّ من لا يرضى بسلطانه، مثلما حارب فرعون موسى⁵⁸. ووفقاً لهذا التّشخيص الذي يقدمه قطب، فإنّ المعركة مع الطاغوت تصبح أمراً لا مناص منه.

ومن البديهيات عند قطب أنّ الإسلام جاء ليغيّر وجه العالم، غير أنّ السبيل إلى ذلك يقتضي إبطال سلطان الطاغوت. والمعركة الكبرى التي خاضها جميع الرّسل كانت مع الطواغيت التي تعتدي على ألوهية الله وتنكر التوحيد. واليوم، وفي ظلّ الجاهلية المعاصرة تشتدّ المعركة بين الجماعة المؤمنة وبين الطاغوت بلبوسه الجديد متخفياً وراء أصنام الوطن

55 - سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 448.

56 - سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج 6، ص 926.

57 - نفسه، ج 5، ص 694.

58 - «إنّ الطاغوت يفرض المعركة فرضاً على الجماعة المسلمة، حتى لو آثرت هي ألا تخوض معه المعركة»، نفسه، ج 8، ص 1318.

والشعب والحرية وغيرها. وإذ تتمسك الجماعة المؤمنة بالعقيدة بوصفها نفيًا لكل دينونة، عدا تلك المتجهة لله، فإن الطاغوت في صيغته المعاصرة لا يدخر جهداً في الترويع والترهيب. وأول من يستهدفه هذا التخويف هو الداعية المعادي للسلطة من أمثاله - ثم يمتد القمع ليطل الأتباع والأنصار⁵⁹. ومن الواضح أن قطب يلّمح في هذا المقام إلى تجربته الخاصة ضمن حركة الإخوان المسلمين في مقارعة النظام الناصري. وفي إطار هذه التلميحات، لا يملك الكاتب إخفاء انفعالاته الخاصة فيعمد إلى إصدار ما يشبه الفتوى بتكفير الحاكم، بل ويصل به الغلو حد تكفير من رضي بحكمه، لتقديره أنه ظهير له في المأساة التي يعيشها الداعية⁶⁰. وينسجم هذا الموقف مع الاتجاه العام لفكر صاحب تفسير «في ظلال القرآن»، فهو يصوغ تعريفاً للإيمان يخالف التقليد السنّي، إذ يرى أن كل جريرة مهما كانت تدخل في باب «الجاهلية الجديدة»، أو الإلحاد. وهذه الرؤية تعود إلى أقوال «الحنبلية الجديدة» في السياسة الموروثة عن ابن تيمية وتلاميذه. وقد ذهب قطب إلى إلباس هذه الفتوى السياسية قناعاً عقدياً، عندما زعم أن كفر الطواغيت بحاكمية الألوهية يخرجهم من الملّة. وما دام قد استبان له أنه يعيش في ظل مجتمع جاهلي يحكمه طاغوت، فإنه يرسم لنفسه ولأتباعه سبيل التعامل مع هذا الواقع الشاذ. وهكذا يضع اللبنة الأخيرة في مشروع المواجهة التي اقتحمها صحبة رفاقه في جماعة الإخوان المسلمين لمحاولة إسقاط نظام الحكم القائم وبناء الدولة الإسلامية، على قاعدة الفهم السليم لمعنى التوحيد.

ويظهر مما تقدّم أن الجاهلية والطاغوت متلازمان، إذ كان أحدهما يقتضي الآخر. وهما في تلازمهما يسعيان إلى غاية واحدة هي تجسيد الكفر بالتوحيد، ونقض استتبعاته في حياة الأفراد والجماعات. وإذ توسّع قطب في الحديث عن نقائص التوحيد، فإن مراده التنبيه على المخاطر العظيمة الناشئة من غيبة هذا المبدأ. ومن الواضح أن هذا التعريف السلبي للتوحيد عبر مصطلحي الجاهلية والطاغوت، إنما هو وسيلة لاستنهاض مشاعر المؤمنين كي يهبوا للدفاع عن المبادئ الروحية العظيمة التي أبرزها التعريف الإيجابي للتوحيد، كما عبرت عنه معاني الألوهية والربوبية والدينونة والحاكمية. وهكذا يظهر جلياً ذلك الازدواج الصريح في تفكير قطب بين طمأنينة المؤمن الورع، وتوتر السياسي المتمرد⁶¹.

الخاتمة

شكل الحديث عن التوحيد محوراً مركزياً في تفسير سيد قطب «في ظلال القرآن». وإزاء كثرة المعنى في هذا المبدأ الديني المؤسس، اختار المفسر انتهاج خطة محكمة توزعت بموجها معاني التوحيد على عدد من الدوائر الدلالية. وانقسمت هذه الدوائر بدورها إلى صنفين: ما يعرف التوحيد من جهة معانيه الإيجابية، وما يعرفه سلبياً بإظهار العناصر المناقضة له. والمقصد من الطريقتين واحد، وهو التعريف بالتوحيد من كل جوانبه، وإعادة إحياء جذوته في الوجدان

59 - «إن الطواغيت يتوجهون أولاً إلى الداعية ليكف عن الدعوة. فإذا استعصم بإيمانه وتفته بربه، واستمسك بأمانة التبليغ وتبعته، ولم ير به التخويف بالذي يملكه الطغاة من الوسائل... تحولوا إلى الذين أتبعوه يفتنونهم عن دينهم بالوعيد والتهديد، ثم بالبطش والعذاب»، سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 8، ص 1322.

60 - «إن الذي يحول دون تحول هذه المجتمعات الجاهلية إلى النظام الإسلامي هو وجود الطواغيت التي تأتي أن تكون الحاكمية لله، فتأبى أن تكون الربوبية في حياة البشر والألوهية في الأرض لله وحده. وتخرج بذلك من الإسلام خروجاً كاملاً... ثم هو بعد ذلك وجود جماهير من البشر تعبد أولئك الطواغيت من دون الله - أي تدين لها وتخضع وتتبع - فتجعلها بذلك أرباباً متفرقة معبودة مطاعة. وتخرج هذه الجماهير بهذه العبادة من التوحيد إلى الشرك»، نفسه، ج 13، ص 2012.

61 - كانت هذه الفكرة أساس أطروحة الكاتب الفرنسي أوليفيه كاريه Carré Olivier في كتابه المشار إليه أعلاه.

الإسلامي المعاصر، على نحو يمكّن من استئناف مسيرة الأسلاف، والخروج من مأزق التأخر الراهن. ولكنّ الألفت في أثناء تشكيل هذه الصياغة المعاصرة لمعنى التوحيد، أنّ هذه المقاربة كانت تنحو منحى القراءة الإيديولوجية المحكومة بالمواقف المتشجّعة إزاء بؤس الواقع القائم. وقد أفضى هذا الغلو إلى إنتاج رؤية طوباوية حاملة، تحتكر الكلام باسم الدين، وتعلن عداها لكلّ من خالفها ولم يقبل برؤيتها.

المصادر:

- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط 32، 1423هـ/ 2003م (ثلاثون جزءاً).

المراجع:

- البنا، حسن، رسائل الإمام حسن البنا، المكتبة التوفيقية بمصر، د. ت.

- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، ط 1، 1996.

- ابن عبد المحسن البدر، عبد الرزاق، المختصر المفيد في بيان دلائل أقسام التوحيد، مكتبة ابن القيم للنشر والتوزيع، ط 1، 1430هـ/ 2009م.

- الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1425- 1426هـ/ 2005م.

- جعيط، هشام، في السيرة النبوية -2-، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، كانون الثاني (يناير) 2007.

- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 159، المطبعة الأزهرية، 1348 هـ - 1930 م.

- الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط 2، 1413هـ/ 1992م

- القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، د. ت.

- المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمد كاظم سباق، دار القلم، ط 5، 1391هـ/ 1971م.

- نفسه، نظرية الإسلام السياسية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط 1، 1405 هـ/ 1985م.

- النجار، خالد، أبو الأعلى المودودي، شبكة الألوكة.

- Carré, Olivier, Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyed Qutb, Frère musulman radical, éditions les Cerfs, 1984.

- Id, Eléments de la `aqida de Sayyid Qutb dans Fizilal al-qur'an, Studia islamica, 2000.

التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي

الأعلام والنصوص

العنف باسم التوحيد

قراءة في تجليات علاقة العنف بالتوحيد في النصوص المقدسة للأديان الكتابية

◆ محمّد يوسف إدريس

«... la confiance et la foi du cœur font et le Dieu et l'idole. [...] Ce à quoi, tu attaches ton cœur, est, proprement, ton dieu» martin luther le grand catéchisme.

الملخص

نعرّج في هذا البحث على علاقة العنف بالمقدّس انطلاقاً من الأديان التوحيدية، وذلك بالبحث في طبيعة تلك العلاقة وتجلياتها وتحديد الدواعي الحقيقية وراء تمجيد العنف واعتباره مقوماً من مقومات الدين.

إنّ العنف لا يُعدّ -في تقديرنا- من ثوابت نصوص الأديان التوحيدية، إذ لا توجد علاقة عضوية بين التوحيد والعنف. فالقصص والأحداث التي تمجّد العنف وتباركه باسم الله هي من نسج المتخيّل الديني أو نتيجة ظروف خاصّة، وهو ما يستدعي من الباحث في أبعاد العنف في النصوص المقدّسة تناول الأحداث ضمن سياقاتها النصية والتاريخية التي حفّت بتأليف الكتاب المقدّس والأنجيل والقرآن الكريم.

لم يستطع أتباع الأديان الكتابية والمتكلمون باسمها والقائمون على أمرها تجاوز الموروث الثقافي والتاريخي الذي لم يكتفِ باعتبار المغاير دينياً ومذهبياً كافراً، وإمّا حرص على جعله الحامي للشر والخراب الذي نشأ يوم تمرد الشيطان على الله وصدق بالعصيان.

إنّ تفكيك الخطاب الديني في ما يتعلّق بهذه المسألة ينتهي بنا إلى الإقرار بوجود مسافات فاصلة بين النصوص المقدّسة والتجارب التاريخية التي أسّس لها الفقهاء والكهنة والآباء الذين نصّبوا أنفسهم أوصياء على الله، ومقتضى تلك الوصاية جرّوا المؤمنين إلى حروب سمّوها مقدّسة، أزهدت فيها آلاف الأرواح كي يزداد أصحاب السلطان نفوذاً ومالاً.

مقدمة:

تؤكد الدراسات المعاصرة أن نزوع أتباع الأديان الكتابية إلى العنف واتخاذهم مواقف متشددة من المختلف عنهم دينياً ومذهبياً يعود إلى عوامل عديدة، منها أن مفهوم التسامح ينطوي على تعارض واضح مع مبدأ رئيس نادى به الأديان، وهو التعصب للعقيدة¹. ذلك أن «مفهوم التسامح هو عبارة عن مكسب جديد لا يمكن فصله عن النقد الفلسفي للحقيقة [...] فالمسلمون كالمسيحيين، قد شرعوا وسنوا القوانين باسم مزعم امتلاك حقيقة الوحي الفريدة والمطلقة»².

وبهذا المعنى فإن الاعتراف بالآخر يُعد شكلاً من أشكال التشكيك في معتقدات الذات، ولا سبيل إلى تجاوز ذلك إلا بإلغاء الآخر ومحوه.

ونحن إذا ما تأملنا تاريخ العلاقات التي نشأت بين أتباع الأديان الكتابية، أَلفيناها يقوم على المراوحة بين التعايش والاضطهاد، بين الاعتراف والإلغاء، وهو ما يدفع إلى التساؤل عن أسباب تلك المراوحة، ودور الدين فيها؟ وإذا ما كان هذا الوضع مقتصرًا على الأديان التوحيدية دون غيرها من الأديان؟ وهل يرتبط العنف بالدين ارتباطاً وثيقاً؟ وأي دور نهض به العنف في التأسيس للوجود الإنساني وفق النصوص الدينية؟ وكيف يتقدس العنف؟ وهل ثمة علاقة عضوية بين فكرة التوحيد والعنف؟ وهل الأديان التوحيدية أكثر تحريضاً على ممارسة العنف - على النحو الذي ذهب إليه "يان أسمان"³ ومن أتبعه من الدارسين - من غيرها من الأديان؟

أسئلة نتخذها منطلقاً لنا في مساءلة تجليات العنف ودلالاته في النصوص المقدسة للأديان الكتابية، وذلك في مبحثين: يدور الأول في فلك مفاهيم ثلاثة، وهي: العنف والمقدس والتوحيد. أمّا في الثاني، فنقف فيه على بعض مظاهر العنف وتجلياته وما علق به من دلالات في النصوص المقدسة للأديان الكتابية (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، وفي ثنايا المبحثين نضع على المحك جملة من النظريات التي قاربت العنف في الأديان الكتابية.

ويهدف عملنا أساساً إلى إعادة النظر في ثنائية "العنف والمقدس" في الأديان الكتابية/ التوحيدية، وذلك برفع الالتباس أو الخلط الذي وقعت فيه أغلب الدراسات المعاصرة التي ذهبت إلى القول: إن الأديان التوحيدية أكثر اعتماداً للعنف من غيرها من الأديان التعددية وغير التوحيدية (مثل البوذية).

1- في دائرة العنف والمقدس

لقد اتخذت الدراسات المعاصرة من ثنائية "العنف والمقدس" موضوعاً رئيساً لها. ونحن إذا ما دققنا النظر في تجليات العلاقة الجدلية القائمة بين العنف والمقدس في متون النصوص المقدسة للأديان الكتابية، أَلفيناها تدور في فلك الثالوث

1 - الطاهر المناعي، قيم التراث/ قيم الحداثة بين المطابقة والتعارض، روح التحرر في القرآن نموذجاً، ضمن كتاب النصّ والقراءة في الثقافة العربية الإسلامية، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، جامعة الزيتونة، تونس، 1999، ص 218.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تعريب هاشم صالح، دار الساقي، ط1، لندن، إنجلترا، 1990، ص 115.

3 . Jan Assmann, the Price of Monotheism, Translated by Robert Savage, Harvard University Press, 1998.

الآتي: العنف، المقدّس، التوحيد (الإله / الله). على أنّ تحديد دلالات المفاهيم الثلاثة يظلّ مسألة عصية على التحقق، وآية ذلك أنّ مختلف المقاربات والنظريات التي عُنيت بالمبحث تناولت العلاقة القائمة بين "العنف" و"المقدّس" انطلاقاً من تجلياتهما ومظاهر وجودهما في النصوص المقدّسة والظواهر الدينيّة دون الوقوف على حدّيهما.

أ. العنف وضرورة الوجود:

تذهب أغلب الدراسات المعاصرة إلى اعتبار العنف ظاهرة اجتماعيّة تنمو وتترعرع كلّما تداخلت مستويات العلاقات الاجتماعيّة وتشعّبت، أو كلّما تضاربت المصالح وتباعدت الغايات والمرامي⁴، على أنّ العنف في تقديرنا ليس بالظاهرة الاجتماعيّة فحسب، وإمّا هو أيضاً ظاهرة وجوديّة، ذلك أنّ اللجوء إليه كان ضرورة اقتضاها احتكاك الإنسان بالعالم. فلئن كانت "فكرة الحرب هي مقياس فكرة الاجتماع"⁵، فإنّ العنف هو أوّل أشكال تفاعل الإنسان مع العالم.

ولا يفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى أنّ "رونيه جيرار" (1923 م - 2015 م) René Girard في كتابه «العنف والمقدّس»⁶ قد بيّن أنّ العنف الذي تحفل به الأساطير والنصوص المقدّسة هو تعبير عن رغبة التملّك لدى الإنسان، ذلك أنّ هذه الرغبة في تقديره أصل العنف ومنشؤه من جهة، ومن جهة أخرى ذهب إلى القول: إنّ «رغبة العنف»⁷ تقوم على ثلاثة أضلاع (un triangle du désir)، وهي: الراغب (Sujet du désir)، وموضوع الرغبة (Objet du désir)، والغريم الذي ينهض بدور المنافس (Rival) من جهة، ومن جهة أخرى لاحظ أنّ رغبة التملّك تضرب بعمق في كلّ نفس بشريّة، وهي رغبة محاكية (Le désir mimétique)، بمعنى أنّ المرء لا يرغب في شيء من الأشياء إلاّ لأنّ غيرنا يرغب فيه⁸.

لا مرية في أنّ رغبة التملّك تمثّل سبباً للعنف في بعض الأحيان مثل صراع قابيل وهابيل⁹، ولكنّها رغم ذلك لا تُخفي أنّ لمسألة العنف أبعاداً أخرى؛ منها رغبة البقاء التي تُعدّ في تقديرنا أهمّ دواعي الاحتكام إلى العنف في النصوص المقدّسة، لا سيّما العنف الذي تمارسه الجماعة الدينيّة على غيرها من الجماعات وخاصّة العنف الذي يتّخذ من الدفاع عن الإله / الله أو الامتثال لأوامره حجّة ودعامة.

إنّ النظر في تجليات العنف في حياة الإنسان على النحو الذي تبينه النصوص المقدّسة يجعلنا أمام مفارقة مخصوصة تتمثّل في جعل العنف ضرورة، ذلك أنّ إثبات الذات وتأكيد وجودها يقتضي بالضرورة ممارسة العنف على الآخر (الطبيعة، الإنسان، ...)، وهو تعبير عن العلاقة التي يرغب الإنسان في إقامتها مع مختلف الموجودات التي تحيط به، وذلك ما دفع بالإنسان -في تقديرنا- إلى جعل ممارسة القوّة La Force من أجل فرض موقف أو رأي أو تبرير ممارسة

4. Marguerite -Marie Thiollier, Dictionnaire des religions, La rousse, Paris 1966.

5 - مارسيل غوشيه وبيار كلاستر: في أصل العنف والدولة، تعريب علي حرب، دار الحدائق، ط 1، بيروت لبنان، 1985، ص 80.

6. René Girard, *La violence et le sacré*, Hachette, collection Pluriel, 1987.

7. Ibid, ch VI.

8. Ibid, Ch VI, Ch VII.

9. Marguerite -Marie Thiollier, Dictionnaire des religions, (op cit), article «Abel».

مشروعة¹⁰. على أن الشرعية في هذا السياق لا تتأتى من المرجعيّات التي يستند إليها الإنسان (دينيّة، سياسيّة، اجتماعيّة، ... بقدر ما هي شرعيّة وجوديّة.

وبناء على ذلك يغدو العنف فعلاً¹¹ مشروعاً، سواء استمدت تلك الشرعيّة من الرغبة أو من المقدّس (الجهاد في سبيل الآلهة)¹² أو من غيرهما، وبهذه الطريقة يغضُّ النّظر عن الأبعاد المذمومة في العنف الذي يظلُّ شتناً أم أبيعنا ممارسة تروم إكراه الإنسان على تبني مواقف وممارسات لا تتماشى بالضرورة مع قناعاته ورغباته.

ب. عنف المقدّس أم تقديس العنف

إنّ تبين دلالات علاقة الإنسان بالعنف في النصوص الدينيّة مسألة ليست من اليسر بمكان ما لم نبحث في أمرين، وهما: علاقة الإنسان بالأرض ومنزلتها عنده من ناحية، وكيف وقع اتّخاذ العنف المسلّط على الآخر -أيّاً كان (إنسان/ حيوان)- شكلاً من أشكال التعبير عن تلك العلاقة من ناحية أخرى.

يبدو أنّ اعتماد العنف أسلوباً للتعبير عن المواقف المختلفة في علاقة الذات بالآخر هو الدرجة الأولى التي يحقّق بها الإنسان وجوده الأرضي، فمنذ صراع ابني آدم كان العنف ممارسة شديدة الالتصاق بالإنسان معبّرة بامتياز عن «إنسانيّته». وهو ما نبّه إليه كلّ من أمارتيا كومار سن (1933 م -.. Amartya Kumar Sen وهانس يابوس (1949 م -...) Hans Joas إذ عملا على إثبات العلاقة الوطيدة التي تجمع العنف بالهويّة من مستويات عديدة. فـ «كومار سن» ربط بين وحشيّة الإنسان وصراعاته الدائمة ودمويّته اللا محدودة، وبين وهم هويّة متفردّة تعتقد خطأ أنّ الآخر بمختلف ضروبه يهدّد الأنا ويؤسّس لزوالها¹³. أمّا «يابوس»، فقد أشار إلى ضرورة الوعي بأنّ الدين يُعدّ شكلاً من أشكال التّعبير عن رغبة الإنسان في ممارسة العنف¹⁴، وذلك لارتباط العنف في الأديان بالتقرّب من الله أو نصرته.

فالجّوء إلى العنف دفاعاً عن الله أو الموت تنفيذاً لأوامره وامتنالاً لما أراد هو صياغة جديدة لأسس العنف. ذلك أنّ توحيد الله والتقرّب منه بالعنف يرمز في تقدير هانس يابوس إلى «الحقيقة» التي نوّمن بها ونُدافع عنها ونسعى إلى أنّ نُقدّم أنفسنا -والآخرين- قرباناً في سبيل إثبات صحّتها من ناحية، ومن ناحية أخرى بين «يابوس» أنّنا عندما نحمل الإيمان

10 - راجع مقال أندري لالاند «تحديد المفهوم» ضمن كتاب العنف، ترجمة محمّد الهلالي وعزيز لزرقي، سلسلة دفاتر فلسفيّة، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص 10-11.

11 - راجع بيتر برجر، القرص المقدس عناصر نظريّة سوسيوولوجيّة في الدين، عرّبه عبد المجيد الشرفي وآخرون، مركز النشر الجامعي، ط 1، تونس، 2003، ص 73.

12. René Girard é & Jean-Michel Oughourlian, & Guy Lefort, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Biblio Essais, Paris, 1983, PP 35- 45.

13. Amartya Sen, Identité et violence, Ed Odile Jacob, Paris 2015, Ch I «La violence de L'illusion», Ch VIII «Multiculturalisme et liberté».

14. Faith as an option: possible futures for Christianity, Series Cultural Memory in the Present. Translated by Alex Skinner. Stanford University Press, Stanford, California, USA, 2014, p 102-115 ch VIII: Religion and violence.

مسؤولية العنف الديني نخطئ كثيراً، لأن الأصل في الأشياء البحث في مدى قدرة الدين على إنتاج السلام وأسس التعايش بين المختلفين في حيّز ثقافي أو اجتماعي واحد.

ولا غرابة في ذلك، فالأديان لها القدرة على تحقيق ذلك متى استطاعت مقاومة كل المحاولات التي تروم استغلالها سياسياً.

2- التوحيد والعنف:

يظل العنف في النصوص الدينية موصولاً بالطقس التعبدي، وبمجموعة من الظواهر الثقافية (الدفن، نشأة العمران والاجتماع البشري). وفي شأن هذه المسألة لا بدّ من الإشارة إلى اتفاق النصوص الدينية في جعل العنف موصولاً بالآخر (الحيوان، الإنسان، ...) من جهة، ومن جهة أخرى فإنها جعلت من طلب رضا الله سبباً في اشتعال نار العنف. على أنّ اتفاق النصوص المقدسة في هذا الجانب لا يخفي اختلافها في تناول علاقة العنف بالمقدس.

وفي ما يتعلّق بهذه المسألة نتساءل عن الأسباب التي دعت إلى الاختلاف، وما ترتّب على الاختلاف من ضرورة الوعي بأنّ العنف له دلالات متحوّلة من نصّ إلى آخر، ومن سياق إلى آخر في مظانّ النصّ الواحد.

ولكن قبل التطرّق إلى هذه المسألة نشير إلى أنّ الأديان الثلاثة التي نقارن بينها (اليهودية، المسيحية، الإسلام) قد اتخذت تسميات عديدة منها: الأديان الكتابية والأديان التوحيدية والأديان الإبراهيمية والأديان السماوية، ونحسب أنّ تعدّد التسميات المعتمدة في الإحالة على تلك الأديان يعبر عن الصعوبة التي يجدها الباحث المقارن في إيجاد الجوامع بينها، فنعتها بـ«الأديان التوحيدية» يخفي جزءاً مهماً من الاختلاف القائم بينها، ذلك أنّ التوحيد فيها لم يتخذ شكلاً واحداً، بل إنّ النصوص المقدسة للأديان الثلاثة لم تعبر عن رؤية توحيدية واحدة.

لقد أثبتت الدراسات المقارنة أنّ اليهودية جمعت بين الوثنية والتوحيد، فبالرغم من اعتناق اليهود للتوحيد فإنهم ظلوا إلى زمن عزرا ونحميا¹⁵ -أي ما بعد السبي البابلي- مشدودين إلى الآلهة المتعدّدة¹⁶. ونقدّر أنّ ذلك لم يكن وضعاّ خاصاً ببني إسرائيل، فالأديان ذات المنزع التوحيدي مثل الزرادشتية والأخناتونية التي أثرت في اليهودية لم تستطع بدورها تحقيق رؤية توحيدية واضحة¹⁷، فالله عند المصريين كان «قوة كبرى غائبة عن الحسّ ويعتقد فيها، وامتدّين لها»¹⁸. ولكنّ هذا الاعتقاد لم يمنع من الاعتقاد في وجود أكثر من إله.

15 . Andre Marie Gerard Assisté de Andrée Nordon Gerard, Dictionnaire de la Bible, Robert Laffont, Paris 1989.

16 - سهيل ديب، التوراة بين الوثنية والتوحيد، دار النفائس، ط 2، بيروت، لبنان، 1985، ص 43.

17 . Jan Assmann, Moses the Egyptian the Memory of Egypt in Western Monotheism, Harvard University Press 2009.

18 - يوسف الصديق، الآخر والأخرون في القرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، لبنان 2015، ص 30-31 وص 102.

ويعبر ذلك عن صعوبة استقرار مبدأ التوحيد في اليهودية، وكذا الشأن بالنسبة إلى المسيحية التي حرصت على الإقرار: «بالأبوة وتأكيد اتصال عيسى المسيح بالذات الإلهية»¹⁹، وهي أركان سارع الإسلام إلى رفضها واعتبارها شكلاً من أشكال الشرك بالله، لأنها تقوِّض صورة الإله المتعالي غير المتجسد وتسيء لمبدأ التوحيد.

وقد ترتب على هذا الاختلاف جدل بين أتباع الأديان، فمثلما رفض الإسلام عقيدة التثليث (يسوع الإله) رفض التصور اليهودي للألوهية، ويعود ذلك إلى ما ينطوي عليه التصوران (اليهودي، المسيحي) من نفي لمبدأ التوحيد على النحو الذي يعتقد فيه المسلمون. ولعل ذلك ما دعا المسلمين إلى التعرّض بالصفات والأفعال المنسوبة إلى الله في «التوراة»، وفي «الأنجيل» (التشبيه، التجسيم، ...)²⁰.

إن العلاقة بين أتباع الأديان التوحيدية قامت على الاقتتال أكثر من التواصل البناء، وذلك انطلاقاً من اعتقاد كل جماعة دينية أن في عقائد الآخر انحرافاً عن الصراط المستقيم. وقد أسهم الفاعلون الاجتماعيون والمتكلمون باسم الله في تأجيج تلك المواقف العدائية وممارسة العنف المتبادل (الحرب، ...). على الرغم من أن ممارسة العنف ضد الآخر لم تكن من قواعد التعامل معه في النص المقدس الإسلامي. فملتأمل في القرآن يعي جيداً أن مواقف الآخرين من المؤمنين هي المقياس المحدد لنوع العلاقة وأساليب التواصل معهم. وما ممارسة العنف عليهم سوى نتيجة وقائع تاريخية زُج فيها بالدين لكسب المؤيدين والأنصار.

وفي هذا السياق نتساءل: هل العنف جزء لا يتجزأ من بنية الديانات التوحيدية؟ وهل العنف المتجلي في العهد القديم والعهد الجديد والقرآن الكريم متأصل فيها، وثابت من ثوابتها؟

لقد وضح كل من «هانس كونغ» (1928 م-...) Hans Kung و«يان أسمان» (1938 م-...) Jan Assmann و«جون فلوري» Jean Fleury²¹ أن الدعوة إلى ممارسة العنف على المختلف دينياً لا ترقى إلى مرتبة العقيدة، ذلك أن الدعوة إلى العنف مسألة تتجاوز الدين. فقد وضح الأول أن تاريخ البشرية مليء بالعنف قبل ظهور التوحيد، مؤكداً أن اتهام الأديان الثلاثة -لأنها توحيدية- بأنها أكثر جنوحاً إلى استخدام العنف من الأديان التعددية وغير التوحيدية (مثل البوذية) مسألة عارية من الصحة، متسائلاً: «هل الاستعداد لاستخدام القوة من السمات المميزة للأديان التوحيدية؟ وهل تعدد الأديان التوحيدية الأديان الوحيدة غير المتسامحة وغير السلمية والمستعدة لاستعمال العنف»²²؟

سؤالان يحتويان في ثناياهما على نفي قاطع لوجود علاقة عضوية بين التوحيد والعنف، ولكي يؤكد ذلك ذهب «هانس كونغ» إلى القول: إن النظر في تاريخ الأديان التوحيدية يثبت أن استخدامها للعنف كان متعلقاً بمجموعة عوامل

19 - الحبيب عباد، التوحيد في الأديان الكتابية، المركز القومي للبيداغوجي، جامعة الزيتونة، وزارة التعليم العالي، تونس، ط 1، 1998. ص 21.

20 - نشير إلى أن سعد بن كمنونة عمد في «تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الأنصار، ط 2، دون مكان، (د. ت). في الفصل الرابع إلى الرد على المسلمين بالقول: إن الإسلام لم يخل من المشبه، مبيناً أن في النص القرآني آيات عديدة فيها تجسيم لله. راجع ص 67 وما بعدها.

21 . Jean Florir, Guerre sainte, jihad, croisade Violence et religion dans le christianisme et l'islam, collection Points Histoire, Seuil, Paris, 2002.

22 . Hans Küng, Religion, violence and holy wars , International Review of the Red Cross, N° 858, Volume 87, 2005, P 254.

وظروف كانت تشعر فيها الجماعة المؤمنة بأنها مهددة في وجودها. أمّا الثاني، فقد ميّز في كتابيه «موسى المصري»²³ و«التمييز الموسوي» بين الدعوة إلى العنف واعتماد العنف. لأنّ النصوص المقدّسة للأديان الكتابية لا ترفض العنف ولا تدين -في أغلب الأحيان- ممارسته على المكذّبين وأعداء الله. فهي، وإن حرّمت طقوس التضحية بالبشر (اليونان والرومان والفرس)، فإنّها دعت إلى سفك دماء الخصوم باسم الإله²⁴.

عنف يستمد شرعيته من الاعتقاد في ضرورة وجود حقيقة واحدة، وهو ما جعل «يان أسمان» يرى أنّ المشكلة الرئيسة بالنسبة إلى الأديان الكتابية ليست في الاعتقاد بإله واحد، ولكن في الاعتقاد بوجود حقيقة واحدة ومتعالية على التاريخ والواقع البشري. أمّا بالنسبة إلى «جون فلوري»، فالمسألة لا تتعلق بمبادئ التوحيد بقدر ما تتصل بواقع كلّ دين وبنيته، ففي تقديره يعود تفاوت درجات العنف في الأديان الكتابية - وهو يرى أنّ الإسلام أكثر الأديان الكتابية عنفاً في حين أنّ المسيحية أقلها تحريضاً على اعتمادها- إلى قيامها على أسس مختلفة باختلاف الظروف الحافة بنشأة كلّ دين، وهو ما يعني أنّ الدعوة إلى ممارسة العنف باسم الإله الواحد لم تتخذ شكلاً واحداً في مظانّ النصوص المقدّسة. ويتربّب عن ذلك اختلاف مواقف أتباع كلّ دين من العنف من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد «جون فلوري» ينفي وجود علاقة تلازمية بين الدين والعنف، فهو ينفي نفيًا قاطعاً أن يكون الدين سبب العنف، ذلك أنّ المؤسسة -لا سيّما السياسية- اتخذت الدين مطية لإعطاء العنف شرعية الوجود.

1- مظاهر العنف المسلط على أتباع الأديان المختلفة: بين النصوص المقدّسة والممارسات التاريخية

أ. العنف في العهد القديم:

تكثر في «العهد القديم» الآيات التي تأمر بني إسرائيل بعدم التواصل أو التعامل مع الغرباء الذين وُسموا بنعوت عديدة أهمّها أنّهم عابِدو الأوثان²⁵. ففي أغلب أسفار العهد القديم -لا سيّما الأسفار التاريخية وأسفار الأنبياء- لا يُقصد بالغريب الزائر أو القادم من البلاد البعيدة، وإمّا يقصد بالغريب العابد لكلّ آلهة غير يهوه، وإن كان من الشعوب المجاورة لبني إسرائيل²⁶.

وما يلفت الانتباه أنّ مواقف بني إسرائيل من الغريب لم تتخذ بُعداً واحداً، ففي مواضع عديدة غفر الرّبّ الإله لأعداء شعبه (أهل نينوى) وللغرباء المُقيمين وسط إسرائيل²⁷. وذلك في فترات الاستقرار والسلم، ففي تلك الفترات اتّخذ

23 . Jan Assmann, Moses the Egyptian the Memory of Egypt in Western Monotheism, (op cit).

24 - للتوسع في هذه المسألة أنظر أيضاً كتابه:

University of Wisconsin Press, 1^{ed}, 2008. Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism, God and Gods.

25 - راجع العهد القديم، سفر عزرا 1/10 - 3، سفر ملوك الأوّل 9/11 - 13.

26 - يُوزَع الغريب في «العهد القديم» على ثلاثة أصناف: فهو ابن الأمم الأخرى المجاورة لإسرائيل (الكنعانيون والحثيون...)، وهو عابر السبيل، وهو أيضاً اليهودي من غير أصل عبراني، وهو المقصود في أغلب المواضع.

27 - العهد القديم، سفر يونان 10/3، سفر العدد 26/15.

بنو إسرائيل مواقف إيجابية من الآخر، فالاعتداء عليه عد من الذنوب التي لا تغفر، من ذلك أن الرب الإله توعد الملك داود بالعقاب الشديد بسبب دفعه بأوريا الحثي إلى الموت قصد الزواج بامرأته²⁸. ولا غرابة في ذلك، فالرب الإله بارك الآخر مثلما بارك بني إسرائيل²⁹.

وفي المقابل فإن آيات عديدة من «العهد القديم» جعلت من العنف والإقصاء عماد العلاقة القائمة بين بني إسرائيل والمغاير دينياً وثقافياً³⁰. وخير مثال على ذلك ما رواه مدون «سفر التكوين» من إقدام شكيم Shechem بن حمور الحويّ Hamora على اغتصاب دينة Dinah بنت يعقوب من ليئة Leah.

وقد روى «العهد القديم» كيف سعى الأب وأبناؤه إلى قتل المعتدي على شرفهم، وبالرغم من أن شكيم قام بخطبة دينة من أبيها يعقوب، فإن الأب وأبناءه عمدوا إلى الحيلة، فدبروا لمقتل أهل شكيم، وذلك بأن اشترطوا للموافقة على زواج «شكيم» بـ «دينة» ختن كل من في المدينة من ذكور، ومما كان اليوم الثالث من الختان، وبينما كان أهل شكيم يتوجعون قام ابنا يعقوب شمعون ولأوي أخوا دينة وأخذ كل واحد سيفه وأتيا إلى المدينة بأمن وقتلا كل ذكر. وقتلا حمور وشكيم ابنة بحد السيف وأخذا دينة من بيت شكيم وخرجا. ثم أتى بنو يعقوب على القتل ونهبوا المدينة، لأنهم نجسوا أختهم، غنمهم وبقرهم وحميرهم وكل ما في المدينة وما في الحقل أخذوه. وسبوا ونهبوا كل ثروتهم وكل أطفالهم ونساءهم وكل ما في البيوت³¹.

عبر الضمير الديني من خلال هذا الحدث المتخيل عن الخصوصية الفكرية والدينية التي بنت عليها الجماعة الإسرائيلية وعيها بذاتها وصلتها بالآخر، ذلك أن يعقوب أقام بين أهل شكيم/ نابلس العابدين «للآلهة الغريبة»³². وذلك ما دفع به إلى رفض دعوة السلام التي قدمها شكيم وأبوه يوم قالوا ليعقوب وأهله: «لنصير شعباً واحداً»³³.

وقد نرى في نهب المدن وتخريبها فساداً وعدواناً، بينما يرى فيه يعقوب ثاراً لشرف ابنته دينة، وتحقيقاً لإرادة الله الذي وعده بأرض كنعان -بما في ذلك مدينة شكيم- ولا يكون ذلك إلا بحد السيف، ذلك أن الله قد أعطى يعقوب العهد يوم صارعه واختبر بأسه وشدته وقسوته.

والحاصل أن العنف والانتقام من الآخر والرغبة في محوه هي من أشكال التعويض النفسي. وقد نهضت الأحداث المتخيلة في هذا المجال بدور مهم في إعطاء الجماعة اليهودية خصوصية ودوراً في التاريخ السياسي للمنطقة³⁴، فجماعة

28- انظر العهد القديم، سفر صموئيل الثاني 10/12-19.

29- انظر العهد القديم، سفر اللاويين 34/19 و 2/20 و 16/24، سفر العدد 14/9، سفر التثنية 16-17 و 18/10-19.

30- انظر العهد القديم، سفر زكريا 14-15.

31- انظر العهد القديم، سفر التكوين 29-34.

32- انظر العهد القديم، سفر التكوين 4/35.

33- انظر العهد القديم، سفر التكوين 22/34.

34- انظر العهد القديم، سفر يشوع 9/20-27.

إسرائيل لم تستطع الانغماس في الحياة الثقافية والدينية والسياسية للمنطقة، إذ ظلت الجماعة قبائل رعوية، لا أرض لها ولا تاريخ، ولا وزن لها في المنطقة، بل يكاد أهل تلك المنطقة من حثيين وأموريين وكنعانيين... وغيرهم لا يشعرون بوجود هؤلاء البدو.

أما في ما يخص مظاهر العنف وتجلياته في «العهد القديم»، فقد نبّه «هانس كونغ» إلى أن الروايات التوراتية الممجّدة للعنف لا تعدو أن تكون شكلاً من أشكال التعويض النفسي عما لاقاه بنو إسرائيل في كنعان وفي بلاد السبي (بابل) من عنف جعلهم يشعرون بالاضطهاد والقمع.

ولا يخرج عن هذا الأفق ما نُسب إلى الربّ الإله من صفات حربية، ومن استعمال العنف. فالقوة هي من أهم سمات الربّ الإله وملائكته، ولا يسعنا في هذا المجال إلا الإشارة إلى أن امتلاك القوة عدّ معياراً من معايير اصطفاء الربّ الإله لبعض الأنبياء/ الأجداد ومباركته لهم، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى يعقوب الذي ذكر «سفر التكوين» أنه لقي الربّ الإله في الحلم، وفي اليقظة عدّة مرّات. وقد كانت تلك اللقاءات تعبيراً صادقاً عن وقوف الربّ إلى جانبه، إذ كرّر الربّ الإله في كلّ لقاء وعوده التي سبق أن أعطاها ليعقوب، ففي الآية الأولى من الأصحاح الخامس والثلاثين «قَالَ اللَّهُ لِيَعْقُوبَ: قُمْ اصْعِدْ إِلَى بَيْتِ إِيْلٍ وَأَقِمْ هُنَاكَ وَاصْنَعْ هُنَاكَ مَذْبَحاً لِلَّهِ الَّذِي ظَهَرَ لَكَ حِينَ هَرَبْتَ مِنْ وَجْهِ عَيْسُو أَخِيكَ».

حدّد المتخيّل ليعقوب مكان إقامته ورسم له ما يجب أن يقوم به، فالربّ الإله هو من كان يحمي يعقوب ويتولّى إرشاده لما فيه الخير له، على أن أطرف ما في هذه اللقاءات ذلك العراك الذي دار بين يعقوب والغريب. وقد بدا هذا العراك أمراً مألوفاً يقوم بين عابر سبيل وقاطع طريق، إلا أن مُدوّن السّفر حملنا إلى وجهة أخرى، فنرى في ذلك المصارع ليعقوب «فَن ثِيل» أي «وجه الله»، لنذكر أن الربّ الإله صارع يعقوب كي يختبر قوّته، فلما ظهر له من قوّة يعقوب وشدّة شكيمته ما أرضاه، سمّاه «إسر- ثيل» أي «المجاهد مع الله»³⁵.

أعطت الأحداث المتخيّلة يعقوب شرعية إلهية تبرّر أفعاله من جهة، ومن جهة أخرى أخبرت عن شرط من شروط النبوة، فمباركة يعقوب تمت بعد انتصاره على الغريب، إذ رفض يعقوب إطلاق الغريب قبل أن يباركه قائلاً: «لَا أُطْلِقُكَ حَتَّى تُبَارِكَنِي»³⁶.

ونحسب أن أفعال النبيّ إيليا Elijah هي امتداد لهذا التصوّر، ففي «سفر ملوك الثاني» عمد النبيّ إيليا هو أثناء ذبحه لأنبياء بعل إلى استخدام اثنتي عشرة حجرة رمزاً لأسباط اليهود، فهو يعلن بذلك أنه الموحّد لهذه الطائفة بشقيها، فرسالة النبيّ إيليا هو تتجاوز بهذا المعنى البعد الديني لتشمل جوانب اجتماعية وسياسية.

ونحن إذا ما تأملنا تلك العلاقة ألفيناها لا تخرج عن السائد بين الأمم في تلك العصور من حروب ومواجهات مستمرة من أجل إثبات الذات، وآية ذلك أن ارتباط حرب يهو المقدّسة في «العهد القديم» بانتشار تعدّد الآلهة في إسرائيل لم

35 . Léon-Dufour Xavier [et al.]: Vocabulaire De Théologie Biblique, Les éditions du cerf, Paris, 1981, Article «Dieu».

36 - انظر العهد القديم، سفر التكوين 32 / 26 .

يظهر إلّا زمن الملوك، باعتبار أنّ التوحيد الخالص الذي يقوم على إنكار وجود آلهة أخرى لم يظهر إلا بعد العودة من السبي البابلي³⁷.

ب. الآخر في العهد الجديد: من الإلغاء إلى الاعتراف

تؤكد المباحث المعاصرة أنّ المجمع المسكونية وما ترتب عليها من قرارات كانت تعبيراً عن رغبة أطراف سياسية في استعمال الدين لخدمة مصالحها بدءاً من مجمع نيقية الأول 325 م، ففي هذا المجمع عمل الإمبراطور قسطنطين الأول Constantine I على جعل المجمع يتخذ جملة من القرارات التي من شأنها أن تساعد على توحيد المسيحيين تحت سلطانه.

وقد أسهمت النظريات الدينية المسيحية المتشددة في تداخل الديني بالسياسي، ومن آيات ذلك أنّ نظرية «أوغستين»³⁸ Augustine التي تعتبر أكثر النظريات انتشاراً في الفكر اللاهوتي المسيحي القديم قد شرعت للعنف باسم «الحرب العادلة» من أجل تحقيق أهداف روحية³⁹، وفي ذلك خرق واضح لما نادى به الكنيسة الأولى. فأوغستين ما انفك يدعو باسم المسيح إلى الخروج عن تعاليمه ووصاياه التي تحث على حبّ الآخرين والتسامح مع المخطفين.

ميّز المسيح في أكثر من موضع الإيمان من الشريعة، فالإيمان مسألة تتصل بالجواهر لا بالظاهر، وهي مسألة تتعلق بالقلوب⁴⁰، وذلك ما دفعه إلى الإقرار بمبدأي المحبة والتأخي باعتبارهما من المقومات الرئيسة للإيمان. وقد حدّدت رسائل الرسل أبعاد المحبة ومظاهرها⁴¹ وذلك بجعل بذل الحياة من أجل الآخرين أهمّ تجلياتها⁴².

ولا غرابة في ذلك، فالمحبة في التّصوّر الإنجيلي ماهية الله وجوهره⁴³، وهو ما جعل الإيمان محاولة للاتّصاف بصفات الله. وقد سمّى التلاميذ هذا الأمر «الولادة الثانية» أو «الولادة من الله» و«الولادة من الكلمة»⁴⁴. وهو ما عبّر عنه مؤلف أعمال الرسل في 18/26 بقوله: «لِتَفْتَحَ عُيُونُهُمْ كَيْ يَرَجِعُوا مِنَ الظَّلَامِ إِلَى النُّورِ، وَمَنْ سَيَطِرَةِ الشَّيْطَانِ إِلَى اللَّهِ فَيَنَالُوا غُفْرَانَ

37²⁵³. Anton van der Lingen, La guerre et la violence dans la Bible Ed Cerf, collection Lire la Bible, Paris, 2016.

Jean- Marie Marconot, Bernard Tabuce, La Bible et la guerre, la non-violence, PULM, Collection Histoire et sociétés, 2011.

38 - أوغستين الإفريقي (حوالي 354 م- 430 م) صاحب كتاب «الاعترافات» اللاهوتي والفيلسوف المسيحي الذي ألف كتابات عديدة اهتم فيها بإشكاليات متنوّعة أهمها الرد على الطوائف المسيحية (البلاغيون، الأريوسيون،...)

39 . Floir, Jean: Guerre sainte, jihad, croisade Violence et religion dans le christianisme et l'islam, (op cit), « La guerre justifiable, Guerre et christianisme dans l'Empire chrétien ».

40 - العهد الجديد: أعمال الرسل 15/9 ورسالة إلى العبرانيين 3/12 و10/22 ورسالة الأولى إلى تيموثاوس 3/9 ورسالة الثانية إلى تيموثاوس 4/12 ورسالة إلى مؤمني أفسس 3/17.

41 - العهد الجديد: الرسالة الأولى إلى تيموثاوس 14-15 و2/15 و6/12 ورسالة الثانية إلى تيموثاوس 1/13 و2/22 و4/12 ورسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس 13/2 و16/13 ورسالة بطرس الأولى 1/21-23 ورسالة الأولى إلى مؤمني تسالونيكي 1/3 و3/6 و5/8 ورسالة الثانية إلى تسالونيكي 1/3 ورسالة إلى مؤمني أفسس 6/23 ورسالة إلى تيطس 2/2.

42 - العهد الجديد، الرسالة الأولى إلى يوحنا 3/14-24 و5-5.

43 - العهد الجديد، الرسالة الأولى إلى يوحنا 4/7-11.

44 - العهد الجديد، الرسالة الأولى إلى بطرس 1/21-23 ورسالة يوحنا الأولى 5/1

الْخَطَايَا وَنَصِيحًا بَيْنَ الَّذِينَ تَقَدَّسُوا بِالْإِيمَانِ بِي». وبذلك ميّزت النصوص الإنجيلية ورسائل التلاميذ بين الإيمان والشريعة⁴⁵، وهو ما يعني أنّ ماهية الإيمان لا تكمن في الأعمال،⁴⁶ ذلك أنّ من أهم المعاني المتصلة بالإيمان التحرر من الرياء، ففي الرسالة الأولى إلى تيموثاوس 5/1 نقرأ: «الْمَحَبَّةُ النَّابِغَةُ مِنْ قَلْبٍ طَاهِرٍ وَضَمِيرٍ خَالٍ مِنَ الرِّيَاءِ»، وفي هذا المستوى يتبين لنا أحد مظاهر تجاوز الخطاب الإنجيلي لما أقرته النصوص التوراتية من ضرورة اعتبار الطقوس التعبديّة (القرابين، الصلاة، ...) مقومات رئيسة للإيمان. على أنّ أهم مظاهر تجاوز العهد الجديد للعهد القديم تتمثل في انفتاح الإيمان على غير اليهود، إذ تعددت المواضع التي فيها دعوة إلى عدم التمييز بين اليهودي وغيره، فيسوع رحّب في أكثر من موضع بإيمان أبناء الأمم الأخرى به. فالإيمان جعل الكنعانية أكثر قرباً للمسيح من بني شيعته⁴⁷.

أظهر يسوع في مواضع عديدة من «العهد الجديد» تسامحاً مع أبناء الأمم الأخرى⁴⁸، على أنّ ذلك لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّ المسيح قد اعتبر الأمم المجاورة لبني إسرائيل جزءاً من العهد الذي نادى به، على أنّ مسألة الانفتاح على الآخر في أقوال المسيح تظلّ مسألة غامضة، ذلك أنّ المسيح ما انفكّ يصرّح بأنّه جاء ليكمل شريعة موسى⁴⁹، وبأنّه جاء ليهدى الخراف الضالة دون غيرها من الخراف⁵⁰. وفي المقابل بنى التلاميذ رؤية واضحة تساوى فيها اليهود بغيرهم (الكنعانيين، اليونانيين، ...)، فلا فضل لأهل الختان⁵¹ على غيرهم، ف«لِلْجَمِيعِ رَبٌّ وَاحِدٌ»⁵²، فبالإيمان تساوى أهل الختان (اليهود) وغيرهم⁵³.

ولعلّ هذه المراوحة بين الانغلاق والانفتاح، بين التسامح والتشدد، هي التي دفعت التلاميذ إلى التخاصم في شأن طرق نشر دعوة المسيح من بعده، إذ انقسم التلاميذ بسبب هذه الدعوة إلى قسمين: قسم أقرّ بضرورة الانفتاح على الأمم الأخرى، وقسم آخر عمد إلى الانغلاق.

45 - العهد الجديد، الرسالة الأولى إلى مؤمني روما 30-3/27

46 - العهد الجديد، رسالة إلى العبرانيين 6/1.

47 - العهد الجديد، إنجيل متى 28-15/21.

48 - العهد الجديد، إنجيل يوحنا 4/21-24.

49 - العهد الجديد، إنجيل متى 5/18.

50 - العهد الجديد، إنجيل متى 15/24.

51 - العهد الجديد، الرسالة إلى مؤمني غلاطية 5/6.

52 - العهد الجديد، الرسالة إلى مؤمني روما 13-10/6 والرسالة إلى مؤمني أفسس 4/5.

53 - العهد الجديد، أعمال الرسل 14/27 و20/21 والرسالة إلى مؤمني روما 3/31 و11/25-36، وللمساواة بين اليهود وغيرهم أسباب عديدة، أهمّها أنّ التلاميذ في سياق بحثهم عن مجال جديد للدعوة باسم المسيح سعوا إلى الانفتاح على غير اليهود الذين واجهوا التلاميذ واضطهدوهم.

وقد عبّرت عن ذلك الخصومات التي قامت بين برنابا وبولس من جهة، وبين بطرس وأغلب الرّسل من جهة أخرى⁵⁴، ذلك أنّ الانفتاح على الأمم المجاورة فيه مخالفة لممارسات المسيح الذي اعتبر نفسه مخلصاً لليهود دون غيرهم. فهو «لم [يُرْسَلْ] إِلَّا إِلَى خِرَافِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الضَّالَّةِ»⁵⁵.

ونحن نرى أنّ الانفتاح على الآخر يكشف عن بعض الوسائل التي اعتمدها الرّسل لمواصلة نشر كلمة المسيح ورسالته وكسب أنصار ومؤيدين لها. وذلك ما يجعل ما أقدم عليه التلاميذ يعتبر تجاوزاً للتصوّر الديني الذي وضعه المسيح، وذلك بتأثير من الظروف التاريخية⁵⁶.

انطلاقاً من تلك الأحداث نقول: إنّ «أعمال الرسل» مثّلت حركة اجتماعية ودينية إصلاحية أثارت اضطرابات سياسية هدّدت مصالح شرائح عديدة من المجتمع اليهودي وغير اليهودي⁵⁷. وهو ما دفعها إلى اضطهاد التلاميذ والتضييق عليهم. وقد ترتّب على ذلك حرص الرسل على نشر تعاليمهم بين الأمم المجاورة بدلاً من نشرها بين اليهود⁵⁸. على أنّ ذلك لا يعني التقليل من شأن اليهود ودورهم في نشر كلمة المسيح⁵⁹، إذ اقتصر العمل التبشيري على اليهود دون غيرهم من جهة⁶⁰، ومن جهة أخرى بقي طقس الختان أهمّ الطقوس الدالة على الانخراط في الجماعة المؤمنة بيسوع رغم سعي بطرس إلى إلغاء ذلك الطقس.

يتّضح من خلال ما تقدّم البحث فيه أنّ اختلاف المواقف من الآخر وتعدّد آراء المسيح من العنف هي التي أدّت إلى خرق مبادئ المسيح، فباسمه صنّف المسيحيون إلى مخلصين أوفياء وهراطقة، وباسمه قامت الحروب الصليبية، فلحمية الصليب روّجت الكنيسة أخباراً زائفة لإقناع العامة بالمشاركة في تلك الحروب، وذلك بجعل المسلمين كفّاراً ومشركين يتقرّبون من الأصنام ويتلذّذون بآلام المسيحيين الأبرياء الأتقياء⁶¹.

بشّر البابا أوربان الثاني مدبّر الحرب الصليبية الأولى الفلاحين والفقراء المعدومين بملكوت الله، وبغفران ذنوبهم إنّ هم هبوا لنجدة المسيح، وسارعوا إلى إنقاذ إخوانهم مسيحيي الشرق وحجّاج بيت المقدس⁶².

54 - العهد الجديد، أعمال الرسل 15/39-40.

55 - العهد الجديد، إنجيل متى 24/15، إنجيل مرقس 7/24-30.

56 - العهد الجديد، أعمال الرسل 10/44-45 و 13/46-47.

57 - العهد الجديد، أعمال الرسل 19/21-41.

58 . Jean Floir, Guerre sainte, jihad, croisade Violence et religion dans le christianisme et l'islam, (op cit), « La guerre justifiable, Guerre et christianisme dans l'Empire chrétien».

59 - العهد الجديد، أعمال الرسل 6/18.

60 - العهد الجديد، أعمال الرسل 3/16.

61 . Holy War the Crusades and Their Impact on Today's World, EdAnchor Books; 2nd, U K, 2002, PP 3-4.

Jean Floir, Guerre sainte, jihad, croisade Violence et religion dans le christianisme et l'islam, (op cit), «L'arme idéologie, l'image de l'islam dans la chrétienté».

62 . Jean Floir, Guerre sainte, jihad, croisade Violence et religion dans le christianisme et l'islam, (op cit).

وقد بينت الباحثة البريطانية المختصة في تاريخ الصراعات الدينية بين أتباع الأديان التوحيدية «كارين آرمسترونغ» (1944م - ..) Karen Armstrong في كتاب ثلاثة، وهي: «الحرب المقدسة»⁶³ و«القتال لأجل الله»⁶⁴ و«حقول الدّم: الدين وتاريخ العنف»⁶⁵ أن الحروب الصليبية ساهمت في إعادة تشكيل المجتمع الأوروبي، وأعدت للواجهة الكنيسة بعد أن أدرك الآباء أن الكنيسة لا يمكن أن تُحافظ على وجودها دون ملك قوي، ولأجل ذلك قامت مؤسسة الكنيسة بتسمية شارلمان Charlemagne إمبراطوراً رومانياً مقدساً، وذلك بعد أن استطاع هذا الإمبراطور تحقيق مكاسب عسكرية واقتصادية مهمة. وذلك ما يفسر تقرب السلطة الدينية منه، ومحاولة الإفادة من قوته لدعم نفوذها ببناء نظام رهبنة يتدخل في مختلف مجالات الحياة، وهو ما تجلّى في مرحلة ما بعد الحروب الصليبية التي عرفت وجود فئة الفرسان المقاتلين الذين حاربوا باسم الكنيسة وتحت راية الصليب في الشرق ليعودوا إلى الغرب ويعمدوا إلى الاستيلاء على ممتلكات الغير. مؤسسين لمجتمع جديد هو مجتمع النظام الإقطاعي⁶⁶.

ضوابط العنف وقواعد ممارسته في القرآن الكريم

أعطى النصّ القرآني الإنسان حقّ تقرير مصيره واتباع العقيدة التي يراها تعبر عن وجدانه وشخصيته، وذلك بقوله: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»⁶⁷.

وبناء على ذلك فإنّ الإيمان أو الكفر مسألة تتصل بالفرد بالأساس، ولا معنى لأيّ عمل يروم إكراه الإنسان على اعتناق مذهب أو عقيدة لا يقتنع بها. وفي هذا المستوى نتبين أنّ أحوال الإنسان في القرآن الكريم شديدة الاختلاف، وذلك بالنظر إلى اختلاف مواقف الإنسان من التوحيد، فالإنسان هو المسلم، وهو الكافر والمشرك، هو المؤمن بما جاء به محمّد، وهو المكذب به العابد للأصنام والأوثان.

حدّد النصّ القرآني في آيات عديدة العلاقات التي قامت بين الجماعات الدينية، فهي المتحاربة حيناً، والمتعايشة في فضاء واحد في طمأنينة وسلام حيناً آخر. ففي ما يتصل بمحاربة المكذّبين والمشركين نشير إلى أنّ الدعوة إلى قتلهم وإباحتهم كانت قصاصاً وردّ فعل على العنف الممارس ضدّ الجماعة المسلمة، وهو ما يتجلّى في قوله تعالى: «أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ [...] وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ [...] حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ [...] فَإِنْ اتَّهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ [...] وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»⁶⁸.

«La croisade, La reconquête chrétienne en Orient».

63 . Holy War the Crusades and Their Impact on Today's World, (op cit), ch 2.

64 . Le combat pour Dieu Une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman (1492-2001), Seuil, 2005.

65 . Fields of blood religion and history of violence, Anchor, U K, 2015.

66 . O p, cit, ch 1Fields of blood religion and history of violence.

67 - سورة البقرة 2/256.

68 - سورة البقرة 194-191/2.

وقد لاحظ بعض الباحثين المعاصرين أنَّ مفهوم الجهاد باعتباره المفهوم الرئيس الذي يدور عليه العنف في النص القرآني لا يحيل في السور المكيّة على الحرب العسكريّة بقدر ما دلّ على بذل الجهد. (مجاهدة النفس، ...). أمّا دلالة الجهاد على الحرب، فقد ظهرت في الفترة المدنيّة (المدينة/ يثرب). وقد تعلّق الأمر بالأساس بالدّفاع عن النفس، لا سيّما إذا اتّصل الأمر بمشركي مكّة الذين ما انفكوا يمثلون تهديداً حقيقياً على الكيان السياسي والاجتماعي الجديد⁶⁹.

وفي هذا السياق ننزل قراءة عبد الوهاب بوحدية الذي ذهب إلى القول: إنَّ «العنف إزاء الغير [...] مأتاه» عنف الغير إزاءنا [ف]المبادرة بنفي الغير مستبعدة، بل يوصي القرآن بنفي هذا النفي⁷⁰. والدليل على ذلك أن النصّ القرآني حرّم دم الآخر غير المسلم، مثلما هو حرّم على المسلم دم المسلم.

ولا يعزب عنّا أنّ البحث في دلالات العنف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة يفرض علينا الوعي بضرورة التمييز بين أضرب عديدة من العنف؛ فالعنف الذي يتحدّث عنه النصّ القرآني لا يجب اتخاذه «وأمر إلهية لا رادّ لها»⁷¹. وإمّا هو عنف مؤطر ومؤقت. وهو ما عمدت إلى تجاوزه نظريّات الجهاد التي ظهرت أثناء الفتوحات الإسلاميّة، والتي جعلت من الجهاد الركن السادس للإسلام لينحرف الجهاد لأسباب سياسيّة من الدلالة على ضرورة محاربة المخالفين دينياً إلى محاربة الخصوم السياسيين وأتباع المذاهب الدينيّة المغايرة، ففي أغلب الأحيان «غاب جهاد الكفار [...] وحضر جهاد البغي وأهل البدع»⁷²، وذلك بسبب «غلبة منطق السياسي (الدولة) على منطق الديني (الدعوة)»⁷³.

لا اختلاف في أنّ العنف ظاهرة معقّدة مركّبة لها أبعاد متداخلة منها ما يتّصل بالبعد النفسي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني، وبأنّ له تجليات عديدة؛ منها ما يتصل بـ«عنف اللّغة»⁷⁴، وبالعنف المادي، وبالعنف الرّمزي.

69. Dans les sourates de la Mecque, le djihad n'était pas compris au sens premier de «guerre» mais comme un «effort» lors de la mise en avant d'arguments, et un combat armé – de toute manière perdu d'avance –, n'était pas autorisé. Plus tard, dans les sourates de Médine, Muhammad a reçu les premières «révélations» l'autorisant à combattre avec des armes contre les Mecquois idolâtres, et le djihad est alors devenu l'obligation de se défendre. Dans d'autres révélations, le djihad a même pris de plus en plus clairement les sens de «combat armé des fidèles contre les non-croyants». Cet argument apologétique souvent avancé par les musulmans pour expliquer que le djihad armé a trait aux seules guerres défensives est sans poids. Mahfoudi, la maison de la guerre, ABC, Genève, 2015, PP123-124. Sumaya.

70 - عبد الوهاب بوحدية، القصد في الغيرية، الوسيط للنشر، صفاقس، تونس، 2003، ص 50.

71 - جورا فسكي أليكسي، الإسلام والمسيحية، تعريب خلف محمّد الجراد، مراجعة وتقديم محمود حمدي زقروق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 215، نوفمبر 1996، ص 37.

72 - محمّد الرّحموني، الجهاد من الهجرة إلى الدّعوة إلى الدّولة بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرّابع والخامس للهجرة، دار الطّليعة للطباعة، ط1، بيروت، لبنان، 2002، ص 108.

73 - المرجع نفسه، ص 109.

على أنَّ علاقة العنف بالمقدَّس، لا سيَّما في الأديان التوحيدية، كانت وما تزال الموضوع الأثير الذي تنشُد إليه الأذهان، وكأنَّ العنف لا وجود له خارج دائرة الدين، ونقدَّر أنَّ الإمام بأبعاد تلك العلاقة يقتضي الانفتاح على آفاق جديدة؛ منها الأنثروبولوجي والفلسفي والاجتماعي وعلم الأديان المقارن الذي عوَّلنا على بعض آلياته في هذه الدراسة.

ولعلَّ من أهمِّ ما انتهينا إليه في هذه الدراسة أنَّ العنف لا يُعدُّ من ثوابت نصوص الأديان التوحيدية، وقد ذهبنا في ذلك مذهباً مخصوصاً سعينا من خلاله إلى نفي وجود علاقة عضوية بين التوحيد والعنف. فالقصص والأحداث التي تمجِّد العنف وتباركه باسم الله هي من نسج المتخيَّل الديني (النبي إيليا)، أو هي متعلقة بظروف خاصَّة، وهو ما يستدعي من الباحث في تلك العلاقة تناول الأحداث ضمن سياقاتها النصِّية والتاريخية التي حفَّت بتأليف الكتاب المقدَّس والأنجيل والقرآن الكريم، فلئن كان العنف موضع تمجيد مع النبي إيليا، فإنَّ مهلك أغلب أنبياء بني إسرائيل على أيدي أتباع الأديان الأخرى من شأنه أنَّ يؤكد أنَّ الدَّعوة إلى العنف واستئصال الآخر هي استثناء. ذلك أنَّ الشريعة التي منعت عبادة الأوثان والتجديف على الله حرَّمت أيضاً قتل النفس البشرية.

إنَّ أتباع الأديان الكتابية والمتكلمين باسمها والقائمين على أمرها لم يستطيعوا تجاوز الموروث الثقافي والتاريخي الذي لم يكتفِ باعتبار المغاير دينياً ومذهبياً كافراً⁷⁵، وإمَّا حرص على جعله الحامي للشرِّ والخراب الذي نشأ يوم تمرد الشيطان على الله وصدق بالعصيان.

وقد انتهى بنا تفكيك الخطاب الديني إلى الإقرار بوجود مسافات فاصلة بين النصوص المقدَّسة والتجارب التاريخية التي أسَّس لها الفقهاء والكهنة والآباء، والتي تبنتها الحركات الدينية المتشدَّدة التي تزعم أنَّها الوصيَّة على الدين القويم والناطق بلسان الله.

فالمسيحيون ما يزالون يعتبرون الحملات الصليبية حملات مقدَّسة قادها أبطال مكرَّمون (ريتشارد قلب الأسد، لويس التاسع،...). ويتجاهل الضمير الإيماني المسيحي أنَّ تلك الحروب هي حروب استعمارية قادها جماعة من تجار الدين الذين استغلوا إيمان البسطاء لجني الثروات. وكذا الأمر بالنسبة إلى المسلمين واليهود، فكلُّ واحد يرى أنَّ معنى الحياة في الوحدة لا في التعدُّد والاختلاف.

وما لم نعِ الأضرار التي تترتَّب على ذلك الاعتقاد، فإنَّنا نظلُّ ندور في حلقة مفرغة، ونفوت على أنفسنا لحظة مهمة، هي لحظة علمانية تجعل من الاعتقاد في الإله الواحد مصدر حرية لا حدود لها، تسمو باليهود والمسيحيين والمسلمين على جميع القيود الروحية، فالله هو إله واحد لكلِّ الناس، ولكلِّ واحد أن يتصوَّره كما شاء.

75 . Andrew Wheatcroft, Infidels: A History of the Conflict Between Christendom and Islam, Random House Trade Paper backs, 2005, Ch 10.

المصادر

- العهد الجديد، مؤسسة U C W، أثينا اليونان، 2007
- العهد القديم، المؤسسة العالمية للكتاب المقدس، لندن إنجلترا، 1999.
- مصحف المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، (د. ت). (رواية ابن أبي داود سليمان أبي عمر حفص).

المراجع

- أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تعريب هاشم صالح، دار السّاقى، ط 1، لندن إنجلترا، 1990.
- أليكسي (جورا فسكي)، الإسلام والمسيحية، تعريب خلف محمد الجرّاد، مراجعة وتقديم محمود حمدي زقزوق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 215، نوفمبر 1996.
- برجر (بيتر): القرص المقدس، عناصر نظرية سوسولوجية في الدين، عربّه عبد المجيد الشرفي وآخرون، مركز النشر الجامعي، ط 1، تونس، 2003.
- بوحيه (عبد الوهاب)، القصد في الغيرية، الوسيط للنشر، صفاقس، تونس، 2003.
- ديب (سهيل): التوراة بين الوثنية والتوحيد، دار النفائس، ط 2، بيروت، لبنان، 1985.
- الرّحموني (محمد)، الجهاد من الهجرة إلى الدّعوة إلى الدّولة بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرّابع والخامس للهجرة، دار الطّليعة للطّباعة، ط 1، بيروت، لبنان، 2002.
- الصديق (يوسف): الآخر والآخرون في القرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، لبنان، 2015.
- عياد (الحبيب): التوحيد في الأديان الكتابية، المركز القومي للبيداغوجي، جامعة الزيتونة/ وزارة التعليم العالي، تونس، ط 1، 1998.
- غوشيه (مارسيل) وكلاستر (بيار): في أصل العنف والدولة، تعريب علي حرب، دار الحدائق، ط 1، بيروت، لبنان، 1985.
- بن كمّونة (سعد): تنقيح الأبحاث في الملل الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الأنصار، ط 2، دون مكان، (د. ت).
- لالاند (أندري): تحديد المفهوم ضمن كتاب العنف، ترجمة محمد الهلالي وعزيز لزرق، سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، 2009.
- المناعي (الطاهر)، قيم التّراث/ قيم الحدائق بين المطابقة والتّعارض، روح التّحرّر في القرآن نموذجاً، ضمن كتاب النص والقراءة في الثقافة العربية الإسلامية، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، جامعة الزيتونة، تونس، 1999.
- Armstrong (Karen); Holy War the Crusades and Their Impact on Today's World, Ed Anchor Books; 2nd, UK, 2002.
- Armstrong (Karen) ; Le combat pour Dieu Une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman (1492-2001), Seuil 2005.
- Armstrong (Karen); Fields of blood religion and history of violence, Anchor, U K, 2015.
- Assmann (Jan), Moses the Egyptian the Memory of Egypt in Western Monotheism, Harvard University Press, 2009.

- Assmann (Jan), God and Gods Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism, University of Wisconsin Press, 1^{ed}, 2008.
- Assmann (Jan), the Price of Monotheism, Translated by Robert Savage, Harvard University Press, 1998.
- Floir (Jean), Guerre sainte, jihad, croisade Violence et religion dans le christianisme et l'islam, collection Points Histoire, Seuil, Paris, 2002.
- Girard (René), La violence et le sacré, Hachette, collection Pluriel, 1987.
- Girard (René) & Jean-Michel Oughourlian, &Guy Lefort, Des choses cachées depuis la fondation du monde , Biblio Essais, Paris ,1983.
- Gerard (Andre Marie) Assisté de Gerard (Andrée Nordon), Dictionnaire de la Bible, Robert Laffont, Paris, 1989.
- Joas (Hans), Faith as an option: possible futures for Christianity, Series Cultural Memory in the Present, translated by Alex Skinner. Stanford University Press, Stanford, California, USA, 2014.
- Küng (Hans), Religion, violence and holy wars , International Review of the Red Cross, N^o 858, Volume 87, 2005.
- Mahfoudi (Sommai), la maison de la guerre, ABC, Genève, 2015.
- Marconot (Jean- Marie), Tabuce (Bernard), La Bible et la guerre, la non-violence, PULM, Collection Histoire et sociétés, 2011.
- Sen (Amartya), Identité et violence, Ed Odile Jacob, Paris 2015.
- Thiollier (Marguerite -Marie), Dictionnaire des religions, La rousse, Paris, 1966.
- Van der Lingen (Anton), La guerre et la violence dans la Bible Ed Cerf, collection Lire la Bible, Paris, 2016.
- Xavier (Léon-Dufour) [et al.]: Vocabulaire De Théologique Biblique, Les éditions du cerf, Paris, 1981.
- Wheatcroft (Andrew), Infidels: A History of the Conflict Between Christendom and Islam, Random House Trade Paper backs, 2005.

التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي

الأعلام والنصوص

مفهوم التوحيد في المتخيل الإسلامي

◆ عفاف مطيراي

الملخص:

أردنا في بحثنا هذا الذي وسمناه بـ"مفهوم التوحيد في المتخيل الإسلامي" أن ندرس هذه المسألة دراسة علمية تفهمية تقطع مع الدراسة الإيمانية التمجيدية، لذلك حاولنا مستأنسين بالمقاربات الأنثروبولوجية أن نبحت في المرجعيات والآليات والوظائف والرمزيات. فقسمنا عملنا وفق هذا المنهج إلى أربعة أقسام كبرى: درسنا في القسم الأول منه مرجعيات فكرة التوحيد. ثم بحثنا في القسم الثاني في آليات إنتاج مفهوم التوحيد. وأما في القسم الثالث، فقد تناولنا بالدرس وظائف إنتاج فكرة التوحيد. لنبحت في قسم رابع وأخير في رمزيات إنتاج فكرة التوحيد، فضلاً عن مقدمة وخاتمة.

مقدمة:

الدراسات العلمية للمقدس، وللظواهر الدينية عامة، تكاد تغيب في الفكر العربي الإسلامي. ولذلك اخترنا البحث في مسألة "التوحيد في المتخيل الإسلامي"، ونزعم أن خطابنا حول فكرة التوحيد ينتمي إلى ميدان العلم وليس إلى ميدان الإيمان. وفي اعتقادنا أن الدراسة العلمية للتراث الديني من أجدى الأسلحة لمواجهة التطرف الفكري.

وفي هذا السياق يمكننا الركون إلى قول فرويد: "إننا" أقمنا بحثنا دائماً على فرضية أن النفس الجماهيرية تجري الأحداث فيها كما في النفس الفردية"¹، مستنيرين بفرضيات فرويد حول الدين، وحول علم نفس الفرد وعلم نفس الشعوب.

ومن الأقوال التي نراها أثرية في علم التحليل النفسي الفرويدي قوله: "إن الدين هو عصاب البشرية الوسواسي العام، وإنه ينبثق، مثله مثل عصاب الطفل، عن عقدة أوديب وعن علاقات الطفل بالأب"².

وسنحاول في هذا المبحث المتعلق بمفهوم التوحيد اختبار مدى وجاهة الفرضية الفرويدية. وسنبدأ في ما يلي بالبحث في المرجعيات.

1. مرجعيات فكرة التوحيد:

لا نستطيع ولوج التاريخ والعالم القديم والأصول والمرجعيات إلا عبر الأساطير التي أنتجها الإنسان. ذلك أن الأساطير هي أحلام الشعوب، تكشف لا وعيها الجمعي وتعريه. ولذلك فمن الأهمية بمكان البحث في رموزها ودلالاتها.

1- فرويد، الطوطم والتابو، ص 184.

2- فرويد، مستقبل وهم، ص 60.

أ) المرجع الأخناتوني/ ديانة آتون:

يرى فراس سواح أن ديانة آتون هي «أول ديانة توحيدية معروفة تاريخياً»³. و«أخناتون صاحب أول رسالة توحيدية في تاريخ الديانة المصرية»⁴. ومما ترويه لنا الأخبار والأساطير أن أمنحوتب الرابع قد بنى أول معبد لإلهه آتون في العاصمة طيبة، وغير اسم المدينة من طيبة إلى «ألق آتون»، «وأتبع ذلك بإعلان إلهه آتون إلهاً أوحده لمصر بكاملها، كما غير اسمه إلى «أخن- آتون» أي فرح آتون، ثم قام بعدد من الإجراءات الجذرية الهادفة إلى محو ذكرى العبادات القديمة من النفوس، فأغلق معابد الإله الأعلى آمون- رع، وسرح كهنته من الخدمة، كما أغلق معابد بقية الآلهة وحطم تماثيلها ومحا أسماءها وصورها أنى وجدت»⁵. ومما تؤكد الأخبار قيام «معتقد أخناتون على الإيمان بإله واحد للبشرية جمعاء، هو طاقة صافية لا تتخذ شكلاً ما، ولكنها تتبدى في عالم الظواهر بقرص الشمس الذي يعطي الحياة والحركة للجميع، من هنا، فإن الشعوب والأمم جميعاً تتساوى أمام آتون»⁶. وبذلك يكون هذا الفرعون هو أول مؤسس للديانة التوحيدية، ف«كانت أول خطوة نحو توحيد حقيقي لرب مجرد تمام التجريد هي الخطوة التي حققها أخناتون فيلسوف الفراعنة بحق. وقد ورث أخناتون عبادة الشمس عن أجداده، وما لبث أن ثار على تلك العبادة الشمسية مقرراً أن الشمس ما هي إلا مخلوقة هي الأخرى، وأن الخالق الجدير بالعبادة هو القوة التي أبدعتها، ... وجعل من قرص الشمس مجرد رمز لتلك القوة الواحدة المستترة آتون الواحد القادر على كل شيء»⁷. وفي هذا السياق نفسه «يقول هيروودوت إن المصريين كانوا أول الموحددين في العالم، وإن بقية العالم أخذت الدين عنهم، فأخذت الهند شعائرها واليونان عقائدها من مصر، وكانت بداية التوحيد في عصر أمنحوتب الثالث في تلك الترنيمة⁸ المحفورة على لوحة بالمتحف البريطاني، وهي في صورة ابتهاج ومناجاة للإله»⁹. ويشير أكثر من باحث إلى «أن ما نادى به أخناتون في مصر الفرعونية هو في نظر جمهرة العلماء أول نداء بالوحدانية»¹⁰.

3- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص 131.

4- فراس السواح، لغز عشتار، ص 360.

5- فراس السواح، دين الإنسان، ص 94.

6- فراس السواح، المرجع السابق، ص 94-95.

7- مصطفى محمود، الله، ص 51.

8- تقول هذه الترنيمة:

أيها الصانع الذي صورت نفسك بنفسك وصنعت أعضائك بيديك

أيها الخالق الذي لم يخلقك أحد

الوحيد المنقطع القرين في صفاتك

والزاعي ذو القوة والبأس

والصانع الخالد في آثاره الذي لا يحيط بها حصر. (مصطفى محمود، الله، ص 52).

9- مصطفى محمود، الله، ص 52.

10- عبد الحميد زايد، الشرق الخالد، ص 410.

وبناء على ما سبق يمكن القول: إنَّ «التوحيد لم يكن مجهولاً قبل أيام إبراهيم (...)»، فقد عبد المصريون القدماء إلهاً واحداً (...). وإمّا كلّ ذلك لم يكن دعوة نبوة ورسالة من الله، بل كان دعوة كهان أو ملوك، تخفي وراءها أشياء كثيرة. فأخناتون حينما نادى بالوحدانية أصدر في ذلك مراسيم وتشريعات حكومية، وهذه قد محيت بعد أن دالت أيامه من قصر فرعون نفسه وممن خلفوه، وليس من شك في أن عقيدة التوحيد قد انتقلت من مصر إلى الشرق»¹¹. ومما تذكره كتب الأخبار أن «الفرعون أمنحوتب الرابع (أخناتون) حكم بين عامي 1369 و1353 ق. م. انشغل الفرعون بإصلاحه الديني الشامل وديانته التوحيدية المتمركزة حول الإله «آتون» القوة الإلهية الوحيدة المتمثلة في قرص الشمس الملتهب»¹². وأمّا المرجع الآخر للتوحيد فهو: المرجع الكنعاني الإيلي الإبراهيمي.

ب) المرجع الكنعاني الإيلي الإبراهيمي:

ما يجدر التنبيه إليه منذ البداية أننا «لا نعرف زمناً محدداً لظهور النبي إبراهيم، ولم يحفظ لنا التاريخ شيئاً من صحف إبراهيم التي ذكرها القرآن، وما بقي لنا من تعاليمه أنه كان إمام الموحدين بين العبرانيين، وأنه نبذ عبادة الشمس والقمر، ونبذ الأصنام وحطمها ودعا إلى إله واحد هو خالق الشمس والقمر وخالق كلّ شيء والمنفرد بالفعل والتقدير الذي يبعث بعد موت ويعاقب على الخطايا ويثيب على الحسنات»¹³. ومما يذكر في هذا السياق أيضاً أن «(إيل) إله كنعاني قديم في البلاد، له بيته ومدينته المقدسة»¹⁴. ومما يمكن التنويه به، في هذا الشأن، ما قدّمته للإنسانية من خدمات جليلة «المكتشفات الأثرية في تل شمر (مدينة أوغاريت الكنعانية القديمة)، فقد كشفت لنا في ملاحظتها المتعددة عن عبادة الإله (إيل) كسيد للآلهة، وخالق للبشر، وأنه كان معروفاً على نطاق واسع في هذه المنطقة، وتصفه ملحمة (البعل) بأنه خالق الكائنات»¹⁵. ثم «بدأ التوحيد بالتوضيح تدريجياً داخل الديانة الكنعانية، حيث رفع أصحاب الاتجاه البطريكي الإله إيل، رب الأرباب وإله السماء، إلهاً أسمى وجعلوا بقاء الآلهة في مقام أدنى هو أقرب إلى مقام الملائكة والأبالسة. وقد كان العامل الحاسم في انتصار هذا الاتجاه أخيراً، تعصبه الشديد ورفضه لأيّة مصالح أو تسوية على المدى البعيد مع الاتجاه الأمومي»¹⁶.

ويمكن القول حول الديانة الإبراهيمية: إنَّ «الدلائل تشير إلى وجودها الفعلي وإلى تطورها داخل الديانة الكنعانية عبر الاتجاه الإيلي»¹⁷. بيد أن ما يمكن الإشارة إليه هو أن «التوحيد الذي قصده إبراهيم كان منزهاً عن كلّ شيء، فقد عرف الله خالقاً للكون وللناس وحاكماً لهم، وهو صاحب الأمر كلّه يأمر وينهى، وهو خالد لا يعرف الفناء، كلّ ذلك

11 - عبد الحميد زايد، المرجع السابق، ص 414.

12 - فراس السواح، الحدث التوراتي، ص 56.

13 - مصطفى محمود، الله، ص 59.

14 - سيد القمني، الأسطورة والتراث، ص 224.

15 - سيد القمني، المرجع السابق، ص 226.

16 - فراس السواح، لغز عشتار، ص 374.

17 - فراس السواح، المرجع السابق، ص 374.

بشّر به إبراهيم»¹⁸. وما نُقل من أخبار إبراهيم والإبراهيمية أنّ «التوحيد الإبراهيمي الإيليّ قد خطا خطوة واسعة عن أصوله الأولى نحو صورة أوضح للذات الإلهية الواحدة»¹⁹. وقد «انتشرت الإيلية الإبراهيمية في مناطق واسعة (...) إلا أنّها لم تتمكّن من السيادة التامة في أيّ من هذه المناطق، بل بقيت في صراع مع الاتجاه البعليّ، شأنها في ذلك شأن الإيلية الأوغاريتية»²⁰.

وما يرويه لنا أهل الأخبار «أنّ العرب كانوا على دين واحد، هو دين إبراهيم، دين الحنيفية ودين التوحيد، الدّين الذي بعث بأمر الله من جديد، فتجسّد وتمثّل في الإسلام، وكان العرب، مثل غيرهم، قد ضلّوا الطّريق وعموا عن الحقّ، وغووا بعبادتهم الأصنام»²¹. وعلاوة على ما سبق نجد المرجع الزرادشتيّ.

(ت) المرجع الزرادشتي:

يُروى أنّ زرادشت ظهر في فارس (660 سنة قبل الميلاد)، «ليجد الديانة الفارسية موزعة بين عبادة «هرمز» إله الخير و«أهرمن» إله الشرّ، فأدخل التوحيد لأول مرّة في الفكر الدّينيّ، وقصر العبادة على ربّ واحد ونزل بإله الشرّ إلى مرتبة المخلوق الضعيف الذي ينازع الله سلطانه، دون أن تكون له غلبة أو شأن»²². ويعقد بعضهم مقارنة بين زرادشت وبين أخناتون، فيقول: «وقد كان زرادشت هو نبيّ الفرس بحقّ، كما كان أخناتون هو فيلسوف الفراعنة، وكان محطّ الأصنام والأوثان بالنسبة إلى الديانة الفارسية ورافع راية التوحيد بين ربوعها»²³. وفي هذا السياق يمكن القول: إنّ «تعاليم زرادشت الأصلية التي نجدها في الكتاب الوحيد المعزو إليه وهو الـ«Gathas» أي الأناشيد، هي تعاليم توحيدية مستقيمة، وزرادشت يعتبر نفسه نبياً تلقى الوحي عن الإله الواحد الخالق المدعوّ (أهورا مزدا)»²⁴. ولكلّ ذلك يمكن أن «يعتبر زرادشت واحداً من أهمّ الشخصيات الدّينية التي أثّرت على مجرى الحياة الرّوحية عبر تاريخ الحضارة. ولا تكمن أهمية هذا النبيّ والمعلّم الأخلاقيّ الكبير في مدى الانتشار الجغرافيّ والزّمانيّ للديانة الزّرادشتية التي قامت على وحيه وتعاليمه، بقدر ما تكمن في مدى تأثير أفكاره على الديانات العالميّة اللاحقة»²⁵. ويتمثّل قانون العقيدة الزرادشتية في ما يلي: «يتوجّب على المؤمن فهمه وإعلانه لدى دخوله في الدّين الجديد، وفي مقدّمته الشهادة التي تقول: «أشهد أنّي عابد للإله أهورا مزدا، مؤمن بزرادشت، كافر بالشيطان، معتنق للعقيدة الزّرادشتية، أمجد الإيمشا سبينتا الستّة، وأعزو لأهورا مزدا كلّ ما هو خير»، لدى نطقه بهذه الشهادة يكون الفرد قد انسلخ عن الدّين القديم وصار عضواً في جماعة

18 - عبد الحميد زايد، الشرق الخالد، ص 415.

19 - فراس السواح، لغز عشّار، ص 374.

20 - فراس السواح، المرجع السابق، ص 374.

21 - جواد علي، المفصل، ج6، ص 34.

22 - مصطفى محمود، الله، ص 55-56.

23 - مصطفى محمود، المرجع السابق، ص 56.

24 - فراس السواح، دين الإنسان، ص 103.

25 - فراس السواح، الرّحمن والشيطان، ص 78-79.

المؤمنين»²⁶. غير أن ما يجدر الإشارة إليه في هذا الشأن، هو تميّز «المعتقد الزرادشتي بابتكاره لمفهوم الوحدانية الثنوية. وصفة الثنوية هنا لا تلغي صفة الوحدانية»²⁷.

ما يمكن تسجيله في هذا السياق من البحث أنه «رغم وجود اتجاهات توحيدية واضحة في الديانات السابقة على الزرادشتية، سواء في مصر أو سورية أو بلاد الرافدين، إلا أن زرادشت كان أول من قدّم مفهوماً صافياً عن التوحيد، وصاغه في إيديولوجية متماسكة ومتكاملة»²⁸. وفي ما يلي ننظر في المرجع اليهودي.

ث) المرجع اليهودي:

يقول سيّد القمني في هذا السياق: «نجد (نيلسون) يدفعنا إلى تقرير قمرية إله اليهودي الموسوي الجديد (يهوه) كما كان (إيل) من قبل إلهاً للقمر»²⁹. وقد أدى ظهور (يهوه) إلى انتهاء (إل) تماماً³⁰. ومما يلاحظ أيضاً أنه «في أسفار التوراة الأولى نجد أن اليهود ينادون إلههم باسم «إيل»، وهو ربّ الأرباب عند الكنعانيين والآراميين وإله السماء»³¹. وبذلك «ظلّ (إيل) هو المعبود للشعب العبري منذ إبراهيم حتّى ظهور النبي موسى»³². إلا أنه بعد موت إبراهيم «انتكس حال العبرانيين إلى وثنية بدائية، وجاء موسى إلى بني إسرائيل ليحدثهم عاكفين على الأصنام والطواطم وعبادة الحيوان والأشجار كغيرهم من الأمم، فدعاهم إلى عبادة الإله الواحد الذي سماه «يهوه»³³. وبقي الحال على هذا الشكل «ولم تترسخ تلك الوحدانية إلا بعد تبشير عشرات الأنبياء الذين لقوا حتفهم ذبحاً وتقتيلاً واضطهاداً بعد موسى»³⁴.

غير أن بعضهم يرى أن «المعتقد التوراتي كان معتقد وحدانية عبادة لا معتقد توحيد بالمعنى الدقيق للمصطلح»³⁵. بل من الآراء الطريفة في هذا الشأن تلك التي تقول: «إنّ أفضل ما نصف به الإيديولوجيا الدينية التوراتية هو أنّها زرادشتية مقلوبة على رأسها، فالإله الواحد الشموليّ العالميّ للمعتقد الزرادشتي قد صار إلهاً واحداً لبني إسرائيل»³⁶. بل هناك من يجزم قائلاً: إنّ «الشريعة الزرادشتية بجميع بنودها التحريمية قد صارت شريعة موسى»³⁷. وممرور الزمن

26- فراس السوّاح، المرجع السابق، ص 82.

27- فراس السوّاح، المرجع نفسه، ص 82.

28- فراس السوّاح، المرجع نفسه، ص 99.

29- سيّد القمني، الأسطورة والتراث، ص 178.

30- سيّد القمني، المرجع السابق، ص 226.

31- فراس السوّاح، مغامرة العقل الأولى، ص 136.

32- سيّد القمني، ربّ الزمان، ص 241.

33- مصطفى محمود، الله، ص 59.

34- مصطفى محمود، المرجع السابق، ص 60.

35- فراس السوّاح، الرحمن والشيطان، ص 104.

36- فراس السوّاح، المرجع السابق، ص 153.

37- فراس السوّاح، المرجع نفسه، ص 153.

«سار الفكر المنحول بمفهوم التوحيد الصافي الذي بشرت به أسفار الأنبياء إلى صيغته التامة، وأخذ الإله التوراتي يكتسب ملامح وخصائص «الله»، فهو إله كوني وشمولي وربّ للبشرية جمعاء بكافة أجناسها وأعراقها، رغم عنايته الخاصة ببني إسرائيل»³⁸. ويرى بعضهم وجود «أوجه التشابه بين الديانتين الآتونية والموسوية، وذلك رغم ما خضعت له الأخيرة بعد موسى، فأولاً تصرّ الديانتان، ولأول مرة في التاريخ، على وحدانية الإله. إلا أنّ وحدانية أختاتون أعمّ وأشمل، لأنّه يرى أتون إلهاً للأمم كلها، بينما بقيت اليهودية فترة طويلة من تاريخها على الاعتقاد بيهوه إلهاً للشعب اليهودي»³⁹. قد يكون من المحتمل الاطمئنان إلى القول: «إنّ تأثر الديانة اليهودية بالديانة الآتونية هو أمر منطقيّ وممكن، بصرف النظر عن حكاية موسى المصري⁴⁰، فالديانة اليهودية نشأت في زمن لا يبعد كثيراً عن زمن ازدهار الآتونية. ونستطيع بسهولة أن نفترض أنّ الديانة الآتونية بعد انهيارها، قد تحوّلت إلى ديانة سرية انتشرت بين المضطهدين الغرباء وخضعت لتحوّلات أساسية عبر الوقت، إلى أن اتخذت شكلها الجديد على يد موسى. وقد استمرت بعض الصلوات الآتونية حيّة في كتاب التوراة»⁴¹. وبناء على ما سبق يمكن الاعتقاد بأنّه «ومع هذا التطور البطيء تطوّرت فكرة اليهود عن الإله وكان على إلههم يهوه أن ينتظر طويلاً قبل أن ينتقل من مجرد إله خاصّ بشعب إسرائيل، يصارع ويقارع آلهة الشعوب الأخرى للحفاظ على وحدانيته لدى شعبه المختار، إلى إله مطلق للعالم»⁴².

ولكلّ ذلك يمكن لنا أن نفترض أنّه «ليس العبرانيون هم أوّل من نادى بالوحدانية، لأنّ الوحدانية التي نادى بها أختاتون في مصر هي وحدانية صحيحة إلى حدّ كبير، وصاحبها كان يبغى لها أن تنتشر في جميع أنحاء العالم، ولكن لم يتمكن من نشرها، لأنّها واجهت مقاومة شديدة من جانب الأحزاب المعارضة (...)، ولم يتزحزح عن عقيدته وإيمانه بأتون الإله الواحد حتّى غادر الدنيا وهو مؤمن بفكرته، وبذلك يعدّ أختاتون أوّل نبيّ من أنبياء الوحدانية»⁴³. فلا مناص من القول: إنّ «خميرة الفكر التوحدي كانت موجودة لدى العبرانيين باعتبارهم فرعاً من فروع الإيلية الإبراهيمية، وموسى لم يكن بحاجة إلى الديانة الأختاتونية ليبدأ إصلاحه الدينيّ الجديد داخل الديانة الكنعانية-العبرية»⁴⁴. بل من المحتمل أنّ «يهوه العبرانيّ ليس إلّا إيل الكنعانيّ، في حلّة جديدة وتحت اسم جديد فرضته طبيعة الإصلاح الدينيّ الموسويّ ورغبة العبرانيين فيما بعد بالتميّز عن جيرانهم الكنعانيين»⁴⁵. ولذلك أيضاً «لم تكن الحركة الموسوية إلّا إصلاحاً دينياً داخل المؤسسة الدينية الكنعانية (...)، ولم يكن إله موسى التوراتيّ سوى إيل كنعان وإيل إبراهيم»⁴⁶. بيد أنّه وبعد ما عرفته

38- فراس السوّاح، المرجع نفسه، ص 156.

39- فراس السوّاح، مغامرة العقل الأولى، ص 132.

40- طرح فرويد هذه الفرضية في كتابه «موسى والتوحيد».

41- فراس السوّاح، مغامرة العقل الأولى، ص 133.

42- فراس السوّاح، المرجع السابق، ص 136.

43- عيد الحميد زايد، الشرق الخالد، ص 410.

44- فراس السوّاح، لغز عشتار، ص 360.

45- فراس السوّاح، المرجع السابق، ص 362.

46- فراس السوّاح، المرجع نفسه، ص 375.

فكرة التوحيد من تطوّر، وبعد أن «أصبح الإله الآن واحداً واحداً، فقد بات في الإمكان أن تتلبّس علاقات الإنسان به صميمية علاقات الابن بالأب وقوتها»⁴⁷.

ويمكن الجزم أنّ «من بذل في سبيل الأب بقدر ما بذل، لا بدّ أن تساوره الرّغبة في أن يلقي على ذلك ثواباً، كأن يكون على الأقل الابن الوحيد الأثير لدى الأب، أي الشعب المختار»⁴⁸. ولا غرابة والحال أنّهم «كانوا قد تخلّصوا من الأب بالعنف، وكرّد فعل منهم على فعلتهم المجرمة قرّروا أن يحترموا مذ ذاك فصاعداً إرادته وأن يجلّوا مشيئته»⁴⁹. وبعد النظر في المرجع اليهودي، ماذا بشأن المرجع المسيحيّ؟

ج) المرجع المسيحيّ:

يرى فراس سواح أنّه «كان لا بدّ من حدوث الانقلاب المسيحيّ داخل المؤسسة الدينيّة اليهوديّة، من أجل تحرير فكرة الإله الواحد الشامل ونشرها»⁵⁰. وفي هذا الشأن يبحث سيد القمنيّ في دلالة اسم المسيح فيقول: «يمكن القول عن اسم المسيح (يشوع) إنّهُ (ياه المشعّ) أو الإله المشعّ، وهو تركيب بالغ الدلالة على الدور الذي أخذه إله القمر الابن عن الأب»⁵¹. وما تجدر الإشارة إليه في الديانة المسيحيّة: «يقول الكلّ بوحدانيّة الله برغم قولهم بثالوث الأقانيم الأب والابن والروح القدس، فهم يعتبرونهم ثلاثة في واحد»⁵². فالكلّ يقول بالإله الواحد ويدّعي التوحيد حتّى أهل التثليث استعانوا بالجدل ليقولوا إنّ الثلاثة واحد»⁵³. ورغم أهميّة المرجع المسيحيّ في الفكر التوحيديّ، فيمكن الجزم بأنّه «لم يكن الانقلاب المسيحيّ الجذريّ هو الذي حمل إلى العالم منفرداً فكرة الإله الكونيّ الواحد، ففي الجزيرة العربيّة التي بقيت طيلة التاريخ القديم في منأى عن أحداث العالم وصراعاته، والتي احتضنت لأجيال الديانة الإبراهيميّة بفرعها الإسماعيليّ، بقي الإله الكونيّ الواحد حيّاً في قلوب الجماعات الحنيفيّة المتفرقة، حتّى أرسل الله وحيه إلى محمّد»⁵⁴.

ح) المرجع المالنيّ:

مما يشار إليه في هذا السياق التاريخيّ «قبل نهاية حكم الأسرة السوريّة في رومة، بزغ في بابل نجم عبقرّيّ شرقيّ، قيص لأفكاره الدينيّة أن تلعب دوراً كبيراً في العالم لعدّة قرون قادمة، فيما بين الصّين والحدود الغربيّة للإمبراطوريّة

47- فرويد، مستقبل وهم، ص 27-28.

48- فرويد، المرجع السابق، ص 28.

49- فرويد، المرجع نفسه، ص 59.

50- فراس السواح، لغز عشّار، ص 378.

51- سيّد القمنيّ، الأسطورة والتّراث، ص 180.

52- مصطفى محمود، الله، ص 64.

53- مصطفى محمود، المرجع السابق، ص 65.

54- فراس السواح، لغز عشّار، ص 378.

الرُّومانيَّة، إنَّه «ماني» نبيِّ المانويَّة، الذي أعلن وهو في سنِّ الرابعة والعشرين: «إني أنا الرُّسول الشُّكور المبعوث من أرض بابل»⁵⁵.

وما يحسن التنويه به، هو ما قيل عن هذا الرُّجل حيث «اعترف ماني بقيمة الدِّانات السابقة عليه، ولكنَّه اعتبرها مؤقتة وغير كاملة، ولذلك أعطى نفسه لقب «خاتم الأنبياء»، وكان مشروعه الكبير يقوم على صياغة ديانة شموليَّة تحتوي على الأفكار الدِّينيَّة القديمة وتتجاوزها في تركيب جديد قادر على اكتساب الجميع إلى عقيدة موحَّدة، فقد تأثر بشكل رئيس بالأفكار الثنويَّة الإيرانيَّة، ولكنَّه أخذ العديد من الأفكار المهمَّة عن المسيحيَّة والمثرويَّة والهندوسيَّة والرَّافديَّة القديمة إضافة إلى خلفيَّة الشخصيَّة الغنوصيَّة، فجاءت ديانته بحقِّ مذهباً توفيقياً من الطراز الأوَّل، يهدف في ذلك العصر القلق إلى توحيد العالم بكامله تحت راية دينيَّة واحدة»⁵⁶. فضلاً عمَّا سبق فقد «اتخذ ماني الثنويَّة الإيرانيَّة منطلقاً له، وهذه الثنويَّة تنتمي إلى زرادشت الذي عاش وبشَّر بديانته زمناً ما، فيما بين عامي 650 و550 ق.م، أي خلال الفترة التي شهدت ظهور الفلسفة الإغريقيَّة في الغرب، وبوذا ولاوتسي وكونفوشيوس في الشرق»⁵⁷.

(خ) المرجع العربيِّ الوثنيِّ:

يقول صاحب كتاب: «الأثنى المقدَّسة وصراع الحضارات، المرأة والتاريخ منذ البدايات»: «نكاد نجزم بأنَّ الوثنيَّة - باختلاف أشكالها وطقوسها وأماكن عبادتها ورموزها الماديَّة والمعنويَّة - ليست سوى دين واحد، تتفرَّع منه مذاهب فقهية عدَّة، وطرق طقوسيَّة مختلفة، تؤدِّي جميعها في نهاية المطاف لعبادة وثن واحد لا شريك له، هو «الأثنى» بمعناها التَّجريديِّ»⁵⁸. وبذلك «فالوثنيَّة - بهذا المعنى - دين توحيدٍ يرمي لعبادة إله واحد، يرمز له - غالباً - بقرص الشَّمس، بعَدَّه أبرز رموز القدرة الأثويَّة العظمى، وما بقيَّة الكواكب سوى شفعاء»⁵⁹. غير أنَّ ما يجدر التنبيه إليه «أنَّ القمر بالذات كتبت له السيادة بسيادة الذكور المطلقة، فظلَّ هو الأب الذَّكر دائماً، وأخطر ضلع في الثوايث الإلهيَّة المختلفة، الذي ربَّما كان أهمُّها لبحثنا الآن ثالثاً الجنوب العربيِّ اليمنيِّ، الذي قدَّس الثلاثيِّ السِّماويِّ: القمر كإله ذكر أخذ دور الأب، والشَّمس كآلهة أنثى أخذت دور الأمِّ، و(عثر) أو الزُّهرة كإله ذكر أخذ دور الابن، لكنَّ القمر كان هو الإله المقدمِّ، فعبدته القتبانيون والحميريون بالاسم (عم)، وعمَّ القبيلة أبوها وسيدها، وقد عبده الحضارمة بالاسم (سين)، وعبده المعينيون بالاسم (ود)، وعبده السبئيون، فيما يقول الباحثون، بالاسم (المقة)»⁶⁰. ترى ثرياً منقوش أنَّ «أهل اليمن هم أهل التوحيد الذي جاء بعد ذلك في الدين الإسلاميِّ»⁶¹، وتلاحظ أنَّ البيت الإلهيَّ «خطط أصلاً لعبادة

55- فراس السَّواح، دين الإنسان، ص 101-102.

56- فراس السَّواح، المرجع السابق، ص 103.

57- فراس السَّواح، المرجع نفسه، ص 103.

58- محمد إبراهيم سرتي، الأثنى المقدَّسة، ص 11.

59- محمد إبراهيم سرتي، الأثنى المقدَّسة، ص 11.

60- سيِّد القمنيِّ، الأسطورة والتُّراث، ص 147.

61- سيِّد القمنيِّ، المرجع السابق، ص 158.

الكواكب السيارة، وغني عن الذكر أن أبرز الكواكب المؤلّهة هي القمر الأب والشمس الأمّ والزّهرة الابن، أو الربّ (إل) والأمّ (إلات) والابن (عثتر)⁶².

وفي هذا السياق من البحث يقول سيّد القمني: «ولعلّه ليس بخاف أن الله هي من (إل) و(إله ن)، بعد أن حلّت أداة التعريف في العربيّة العدنانيّة (الألف واللام) في أوّل الكلمة محلّ أداة التعريف في العربيّة القحطانيّة واليمينيّة (ن) إضافة إلى (إلات) الآلهة المقدّسة والزوجة الأمّ»⁶³. ويضيف القمني في المسألة نفسها من البحث: «وكان (إل) كما علمنا هو إله القمر»⁶⁴. و«ظلّ للقمر دوره واحترامه في الإسلام، بعد أن تحوّل من (إل) أو الله إلى آية من آيات الله، فوضع فوق المآذن مع النجمة رمزاً للزّهرة، وظلّت الشهور قمرية، والحجّ قمريةً، والصيام قمريةً (...). بل ظنّ أكثر النّاس أن العلة في صيام الأيام البيض لأنّ ليايها مقمرة، لولا أن الفقهاء لاحظوا ذلك، فقالوا: إنّ العلة الحقيقيّة هي أن آدم هبط إلى الأرض مسوداً من الذنّب، فناداه من السماء أن يصوم ثلاثة أيّام هي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من الشهر القمريّ (وهي الليالي المقمرة تماماً) فعاد أبيض»⁶⁵. و«مرور الزّمن أخذت الآلهة المتعدّدة القديمة تتحوّل تدريجيّاً إلى جمّ غفير من الملائكة، نتيجة لاتّجاه العقل نحو التوحيد، إلّا أن الملائكة ظلّت تحمل الطابع الإلهيّ في أسمائها مثل (جبرائيل، ميكائيل، إسرافيل، عزرائيل)»⁶⁶. وبناء على ما سبق «كان للإيمان بالله الواحد الأحد بعض السطوة في بلاد العرب قبل الإسلام، وتحدّثنا الرواية أنّه قبيل دعوة محمّد كان هناك قليلون يؤمنون بالتوحيد، فمهّدت دعوتهم الطريق للدين الجديد الذي كان في طريقه إلى الظهور»⁶⁷. من ذلك على سبيل المثال ما يروى عن «عبادة (الرحمن) (رحمن)، فهي عبادة توحيد ظهرت في جزيرة العرب فيما بعد الميلاد»⁶⁸. ذلك «أنّ قوماً من الجاهليّين كانوا يدينون بعبادة (الرحمن)»⁶⁹. ولا نظنّنا أنّ بدعاً حين القول: إنّ «العرب الأولى كانت على ملّة إبراهيم من الإيمان بإله واحد أحد اعتقدت به، وحجّت إلى بيته، وعظّمت حرمة الأشهر الحرم، بقيت على ذلك ثمّ سلخ بهم إلى أن عبدوا ما استحبّوا ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان، وابتعدوا عن دين آبائهم وأجدادهم حتّى أعادهم الإسلام إليه»⁷⁰.

62 - سيّد القمني، المرجع نفسه، ص 158.

63 - سيّد القمني، المرجع نفسه، ص 160.

64 - سيّد القمني، المرجع نفسه، ص 163.

65 - سيّد القمني، الأسطورة والتراث، ص 166.

66 - سيّد القمني، المرجع السابق ص 172.

67 - سبتيوموسكاتي، الحضارات الساميّة القديمة، ص 208.

68 - جواد علي، المفصل، ج6، ص 37.

69 - جواد علي، المرجع السابق ص 39.

70 - جواد علي، المرجع نفسه، ص 36.

(د) المرجع الإسلامي:

مما يلاحظ بجلاء أن «الدين التَّوْحِيدِيَّ الأخير قد دخل منذ ظهوره في صراع مع الأديان التي سبقته، وهو ما جعل دعوة مؤسسه تتمحور في البداية حول إرث الإيمان الأول، إيمان إبراهيم، فالإسلام لا يعدو أن يكون استرداداً لهذا الإيمان، بعد أن حُرِّفَتْ ونسبته اليهودية والمسيحية»⁷¹. ولكل ذلك «كانت العودة إلى إبراهيم شعار إعادة التأسيس المحمدي، وهي عودة تقدّم نفسها على أنها نهاية التَّوْحِيدِ وخاتمته التي تلحق أوله بآخره»⁷². غير أن ما يمكن تسجيله في هذا السياق أن «الإسلام منذ بدايته وخلافاً لليهودية والمسيحية يجعل الله بمعزل عن منطلق الأبوة»⁷³. ويتجلّى ذلك في آيات عدّة. «فالقُرآن يبدي حرصاً خاصاً على إبعاد تصوّر الله عن الإحالة إلى الأب، ولو من الناحية الرّمزيّة»⁷⁴.

ولكل ذلك نفهم أن «يقوم الإعلان عن وحدانية الله على إبطال صارم لكلّ ولادة أو أبوة» (سورة الإخلاص) تأكيد الطبيعة الإلهية بهذه التعبيرات الصارمة: «قل هو الله أحد...»⁷⁵. وتوضيحاً لهذه الرؤية يقول فتحي بن سلامة: «الكشف عن وضعية الأب في الإسلام سيجعلنا ملزمين بتوضيح التكرار التَّوْحِيدِيَّ الإسلامي، وقد قام على أخذ المواد المتوفرة في الأديان السابقة، مع إنتاجه للاختلاف، عرّف محمد الإسلام باعتباره خاتمة التَّوْحِيدِ، وباعتباره عودة إلى «ملة أبيكم إبراهيم» (الحجّ 22/78)، ولهذا يمكن أن نقول إن الإسلام يحدّد نفسه منذ البدايات على أنه دين العودة إلى أب- التكوين»⁷⁶.

2. آليات إنتاج مفهوم التوحيد:

(أ) آلية التريديد والتجميع:

نكاد نجزم أنه لا يخلو كتاب من كتب من احتكروا مفهوم التوحيد وكتبوا في هذه المسألة من تجميع الآيات والأحاديث التي تدعو إلى تكفير المشركين وقتلهم. من ذلك على سبيل المثال لا الحصر قول الله: «إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً» (الممتحنة 60/4)، وقوله: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» (التوبة 9/5)، و«قاتلوهم حتّى لا تكون فتنة» (الأنفال 8/39)⁷⁷. هذا فضلاً عن الأحاديث النبوية، ومنها قوله: «من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرمّ ماله ودمه وحسابه على الله»⁷⁸.

71 - فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النَّفْسِيّ، ص 100.

72 - فتحي بن سلامة، المرجع السابق، ص 100.

73 - فتحي بن سلامة، المرجع نفسه، ص 102-103.

74 - فتحي بن سلامة، المرجع نفسه، ص 103.

75 - فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النَّفْسِيّ، ص 103.

76 - فتحي بن سلامة، المرجع السابق، ص 104.

77 - يستدلّ بها أحمد بن تيمية في مجموعة التوحيد، ص 37.

78 - أحمد بن تيمية في مجموعة التوحيد، ص 37.

(ب) آليّة القصّ والحكي:

نقصد بهذه الآليّة اعتماد القصّ والحكي عن أشخاص قتلوا بسبب آرائهم في مسألة التوحيد، ومن ذلك ما روي عن الجعد بن درهم. فقد «أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، فتطلبه بنو أمية فهرب منهم فسكن الكوفة (...)، ثم إنَّ خالد بن عبد الله القسري قتل الجعد يوم عيد الأضحى بالكوفة، وذلك أنَّ خالدًا خطب الناس فقال في خطبته تلك: أيُّها الناس! ضحوا يقبل الله ضحاياكم، فإني مضحُّ بالجعد بن درهم، إنَّه زعم أنَّ الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولم يكلم موسى تكليمًا، تعالى الله عما يقول الجعد علوًّا كبيرًا. ثمَّ نزل فذبحه في أصل المنبر»⁷⁹.

(ت) آليّة التأويل:

نقصد بهذه الآليّة احتكار مفهوم التوحيد وتأويله. من ذلك على سبيل المثال قول ابن تيمية معرّفًا التوحيد: «فالتوحيد ضدّ الشُّرك، فإذا قام العبد بالتَّوحيد الذي هو حقُّ الله، فعبدُه لا يشرك به شيئًا كان موحدًا. ومن توحيد الله وعبادته: التَّوَكُّلُ عليه والرَّجاءُ له، والخوفُ منه، فهذا يخلص به العبد من الشُّرك»⁸⁰. ويقول أيضًا في هذا السياق نفسه: «فبالتوحيد يقوى العبد ويستغني، ومن سرَّه أن يكون أقوى النَّاس فليتوكَّل على الله والاستغفار يغفر له ويدفع عنه عذابه (وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون)، فلا يزول فقر العبد وفاقته إلا بالتوحيد، فإنَّه لا بدَّ له منه، وإذا لم يحصل له لم يزل فقيرًا محتاجًا معذبًا في طلب ما لم يحصل له. والله تعالى: (لا يغفر أن نشرك به)، وإذا حصل مع التَّوحيد الاستغفار، حصل له غناه وسعادته وزال عنه ما يعذِّبه»⁸¹. وما يمكن ملاحظته بجلاء ممَّا تقدّم فضلًا عن احتكار تأويل مفهوم التأويل نلاحظ تفعيلًا لآليتي التَّوَكُّل والترهيب. وهما آليتان عادة ما يقع تفعيلهما من قبل الخطاب الدينيّ.

(ث) آليّة الترهيب والوعيد:

يُنقل عن الرسول أخباره مع المشركين والكفار قصد ترهيب المتقبّل، وجعله يستبطن الوعيد الذي قد يلقيه، إن أتى من الفعل ما أتاه أصحاب الوعيد المتحدّث عنهم، يقول شيخ الإسلام: «إنَّ الكفار الذين قاتلهم رسول الله وقتلهم، ونهب أموالهم، واستحلّ نساءهم، كانوا مقرّين لله بتوحيد الرّبوبيّة، وهو أنّه لا يخلق، ولا يرزق، ولا يحيي، ولا يميت ولا يدبّر الأمور إلا الله وحده (...). وهذه مسألة عظيمة مهمّة، وهي أن تعرف أنَّ الكفار شاهدون بهذا كلّهم ومقرّون به، ومع هذا لم يدخلهم ذلك في الإسلام، ولم يحرمّ دماءهم ولا أموالهم، وكانوا أيضًا يتصدّقون ويحجّون ويعتصمون ويتعبّدون ويتركون أشياء من المحرّمات خوفًا من الله، ولكنَّ الأمر الثّاني: هو الذي كفرهم، وأحلّ دماءهم وأموالهم، وهو أنّهم لم يشهدوا لله بتوحيد الألوهيّة، وهو أنّه لا يُدعى ولا يُرجى إلا الله وحده لا شريك له، ولا يستغاث بغيره، ولا يذبح لغيره،

79 - ابن كثير، البداية والنهاية، ج 9، ص 350.

80 - مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج 1: توحيد الألوهية، ص 53-52.

81 - مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 1، ص 56-55.

ولا ينذر لغيره، لا مملك مقرب، ولا لنبي مرسل، فمن استغاث بغيره، فقد كفر، ومن ذبح لغيره، فقد كفر، ومن نذر لغيره، فقد كفر»⁸².

ج) آليّة الترغيب والوعد بالتعويض:

الوعد بالحوار العين وبالولدان المخلدين وبجنّات عدن وبأنهار من الخمر والعسل تعويضاً عن الحرمان الدنيويّ. ومما قيل في هذا المجال: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة» (حديث)⁸³.

ومما يروى أيضاً عن أنس قال: سمعت رسول الله يقول: «قال الله تعالى: يا بن آدم لو أتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئاً لأتيتك بقرابها مغفرة». رواه الترمذي وأحمد.

وعن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله: من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأنّ عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق، والنار حق؛ أدخله الله الجنة على ما كان من العمل» (أخرجه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء/ باب قوله تعالى: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم»، ومسلم: كتاب الإيمان/ باب الدليل على أنّ من مات على التوحيد دخل الجنة]. وهذا غيض من فيض أحاديث عدّة تحتّ على التوحيد ترغيباً، إلا أنّ الملاحظ أنّ آليّة التهيب هي التي فُعلت أكثر في هذا السياق.

3. وظائف إنتاج فكرة التوحيد:

أ) الوظيفة الاجتماعية: تكريس المجتمع الأبويّ الذكوريّ بعد الثورة على النظام الأموميّ:

تقول ميادة كيالي وهي تدرس الأساطير القديمة: «الإله الذكر الذي قرأ محاولة الإله الأب الأول القضاء على الأبناء بأنّها شرّ لا يمكن أن يسمح له أن يستمرّ، لم يتحقّق له ذلك بالقضاء على تيامت وحسب، بل بالاستحواذ على السلطة المطلقة وإلغاء وجود الشريك في الحكم والألوهية الفاعلة، إنّه انقلاب على الأنثى التي كانت تستمع وتستشير وتحمل الرّحمة في أحشائها. لقد قرّر مواجهتها متسلّحاً ليس فقط بقوّته بل بتأييد لاهوتيّ واسع ليرهب بعدها الجميع ويهيئ الطريق للتّفرد والتّمرکز في إدارة الكون الذي سيشكله من أشلاء الآلهة الأمّ، ولكن بعد أن احتقنت بالشرّ تجاهه وامتلاً جوفها حقداً عليه»⁸⁴.

82 - أحمد بن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، مجموعة التوحيد، ص 106.

83 - أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء الثاني: توحيد الربوبية، ص 351.

84 - ميادة كيالي، مقال: انزياح مكانة الآلهة الأمّ من خلال الأساطير والطّوقس في بلاد الرّافدين، موقع مؤمنون بلا حدود (www.mominoun.com)، قسم الدراسات الدنيّة.

من أخطر الثورات التي عرفها التاريخ البشري، الثورة على النظام الأمومي (نسبة الأبناء إلى الأم)، وعلى نظام القرابة فيه القائم على الجنس المقدس من أجل التأسيس لنظام أبوي يقوم نظام القرابة فيه على القرابة الدموية (نسبة الأبناء إلى الأب).

وما يجدر التنويه به في هذا السياق هو أن «المبدأ الأمومي يجمع ويوحد، والمبدأ الأبوي يفرق ويضع الحواجز والحدود، المبدأ الأمومي مشاعة وعدالة ومساواة، والمبدأ الأبوي تملك وتسلط وتمييز. الأمومية توحد مع الطبيعة وخضوع لقوانينها، والأبوية خروج عن مسارها وخضوع لقوانين مصنوعة»⁸⁵. ولذلك يمكن القول إن بداية التسلط والظلم والاستبداد بدأ بانتصار النظام الأبوي على النظام الأمومي. وذلك يعود أساساً إلى «ابتعاد سيكولوجية المرأة عن كل ميل نحو التسلط والاستبداد، هو الذي أعطى هواء الحرية الذي تتنفسه الجماعات الأمومية طيلة عهدها»⁸⁶. (...). مناخ أقرب إلى مناخ فردوس فقد الإنسان بحلول مجتمع الذكر الذي ضيع السلام والدعة، ربّما إلى الأبد»⁸⁷. ويشير فراس السواح إلى مرور «المجتمع الأمومي، عبر تاريخه الطويل بمراحل متعدّدة انتهت بالانقلاب الكبير الذي قام به الرجل مستلماً دفة القيادة من المرأة ومؤسساً للمجتمع الذكري البطريركي»⁸⁸. ولئن كانت الأساطير الكبرى قد حفظت لنا أساطير الآلهة الأنثى، كما حافظت لنا على أساطير الأم الكبرى الأولى، فإنّ العقل الأبوي الذكوري سعى على الدوام إلى اجتثاث هذه الأساطير ومحو هذه الصور، من ذلك «أنّ الديانات الذكورية المتطرّفة قد حاولت أن تجتث تماماً صورة الأم الكبرى من نظامها الأسطوري، كما هو الحال في ديانة العبرانيين بشكلها التوراتي المتأخّر، فهنا لا نكاد نجد ما يذكر بالأم الكبرى سوى أثر باهت باقٍ في شخصية حواء التي حوّلتها الأسطورة التوراتية من مبدأ للكون إلى مجرد أمّ للجنس البشري»⁸⁹. والأسوأ من ذلك أنه «حتّى أمومتها هذه ليست أمومة أصليّة، لأنّها هي نفسها مولودة من الذكر آدم مأخوذة من ضلعه، وبذلك يبلغ تحوير أسطورة الأم الكبرى أبعد غاياته بتجريدتها حتّى من أمومة البشر، وإعطاء آدم فضل الأبوة والأمومة، الأبوة لإنجاب الجنس البشري بواسطة حواء، والأمومة لإنجاب حواء نفسها»⁹⁰. إلّا أنّ الديانات ما تنفك تتأرجح بين الظلم والإنصاف للمرأة. ومن ذلك أساساً ما يلاحظ من أنّ «التقاليد المسيحية ما تلبث أن تعيد للأمّ الكبرى سابق مجدها وسلطانها، وتبدأ مريم العذراء رحلتها من أمّ يهودية تقيّة كما تبدو في الأناجيل إلى أمّ كونية ووالدة للإله الذي اقترب من البشر بدخوله في تاريخهم وتجسّده في عالمهم، ومروره عبر جسد الأمّ الكبرى طفلاً لها»⁹¹.

85 - فراس السواح، لغز عشّار، ص 32.

86 - فراس السواح، المرجع السابق، ص 33.

87 - فراس السواح، المرجع نفسه، ص 33-34.

88 - فراس السواح، المرجع نفسه، ص 34.

89 - فراس السواح، المرجع نفسه، ص 59.

90 - فراس السواح، المرجع نفسه، ص 59.

91 - فراس السواح، المرجع نفسه، ص 59.

وعادة ما يقع القرن بين المرأة وبين القمر، وبين الآلهة الأنثى وبين الآلهة القمر، حيث «كان القمر بحق، أنثى كونية عظمى، وكان هو ذاته الأم الكبرى والدة الكون والأرض الخصبة، وقد ظهرت في تجليها الجديد: القمر»⁹². ومما تحدثنا به الأساطير أنه «منذ أن رأى الإنسان في القمر تجسيدا لعشتار ربط في ذهنه رمزياً بين قرون البقر وقرني الهلال، وصور في خياله الأم الكبرى على هيئة بقرة سماوية يرسم قرناها هلالاً في السماء»⁹³. إلا أن العقل الذكوري يقف بالمرصاد للآلهة الأنثى على الدوام، وبذلك «تحول القمر إلى إله مذكر في بلاد الرافدين تحت اسم «سين»⁹⁴. ولذلك يمكن تفسير الإبقاء على التقويم القمري في الديانة الإسلامية الأبوية، ف«كل شعوب الحضارات القديمة بقيت على تقويمها القمري إلى أن تم اكتشاف التقويم الشمسي، فتحول البعض إليه وحافظ البعض الآخر على التقويم القمري حتى العصر الحديث، كالشعوب الإسلامية التي ارتبطت الشهور القمرية عندها بالعبادات والمناسبات الدينية»⁹⁵. وفي إطار تفكيك صورة الأنثى الآلهة لتكريس صورة الإله الذكر الواحد الأحد وقع تشويه صورة هذه الآلهة، ولذلك «بعد تفكك الأسطورة العشتارية لم يبق من الأم الكبرى سوى جانبها السالب المعتم الذي ما فتئت الأسطورة الذكرية تكرسه وتفرضه عن بقية الوجوه العشتارية، حتى لم يبق من عشتار سوى جنية الظلام، والغولة، والنهالة، والساحرة العجوز»⁹⁶. وإمعاناً من الثقافة الأبوية الذكورية في الإقصاء والتسلط «توجت الثقافة الذكرية انتصارها بإجلاء عشتار عن القمر وإعطائها كوكب الزهرة، ثالث الأجرام المنيرة في السماء، وصار القمر تجسيدا لإله مذكر هو الإله «سن» في بلاد الرافدين وأشباهه في الثقافات الأخرى»⁹⁷. وفي هذا الإطار يمكن أن نشير إلى أن البابليين أطلقوا «اسم (عشتار) على كوكب الزهرة (...)، والكنعانيون أطلقوا عليه اسم (عستارت)، واليونان (أفروديت)، والرومان (فينوس)»⁹⁸. وأمّا «عند العرب، فقد ارتبط كوكب الزهرة بالأم العربية الكبرى، وكانوا يعبدونه لدى ظهوره ويسمونه (العزى)»⁹⁹.

وما يجدر الإشارة إليه بغير لبس أنه «لم يحصل الانقلاب الديني الذكري، الذي حقق انتصاره عند أعتاب التاريخ المكتوب بالوسائل السلمية، بل جاء نتيجة صراعات دامية فرض خلالها الاتجاه الذكري وجوده بحدّ السيف»¹⁰⁰. ومن المفيد الإشارة إلى أنه «جاء التوحيد الذي تعرفه الديانات الكبرى القائمة اليوم نتيجة للجدل بين الديانة الأمومية والديانة البطيركية، وكانت أرض كنعان في سورية المسرح الذي شهد فصول الصراع الختامية حيث تجلّت القدرة الإلهية أخيراً في شكلها الذكري الواحد المقابل لشكلها الأنثوي الواحد في فجر الإنسانية»¹⁰¹. إذن لا جدال في أن «الله إله ذكر، وكيف لا

92- فراس السواح، لغز عشتار، ص 64.

93- فراس السواح، المرجع السابق، ص 70.

94- فراس السواح، المرجع نفسه، ص 86.

95- فراس السواح، المرجع نفسه، ص 93.

96- فراس السواح، المرجع نفسه، ص 97.

97- فراس السواح، المرجع نفسه، ص 98.

98- فراس السواح، المرجع نفسه، ص 98.

99- فراس السواح، المرجع نفسه، ص 99.

100- فراس السواح، المرجع نفسه، ص 346.

101- فراس السواح، لغز عشتار، ص 374.

يتصور الإنسان إلهه ذكراً، والذكر هو قويّ مقتدر بخلاف الأنثى، وحيث إنَّ الله هو قويّ ومصدر القوَّة والخلق، فلا بدَّ أن يكون ذكراً في عقلية تلك الأيام، ولا بدَّ من التعبير عنه بصيغ التذكير»¹⁰².

(ب) الوظيفة الدينية:

- وظيفة الترهيب/ العنف الرمزي:

كلُّ حمل للآخر على أن يعتقد في ما تعتقد هو عنف رمزيّ. وكلُّ إكراه على التدين من خلال تجنيد اللسان والقلم هو عنف رمزيّ. وكلُّ النصوص التي يرين عليها التكفير والإقصاء للآخر والدعوة إلى الجهاد والقتل هي نصوص عنيفة تشرّع للعنف الماديّ الفيزيقيّ. فلا مناص من ملاحظة «أنَّ العنف الرمزيّ الذي تمارسه الأصولية ضدَّ الفكر العقلانيّ يجد امتداداً طبيعياً في الإرهاب الفيزيقيّ الموجه ضدَّ أبرياء، وضدَّ مثقفين، في العالم العربيّ والإسلامي»¹⁰³. ولا نظننا نخالف الصواب في اعتقادنا أنَّ العنف الرمزيّ الداعي إلى التفرد في احتكار فهم التوحيد، يؤدّي بالضرورة إلى الإرهاب الدمويّ وإلى الاستبداد بالرأي.

- وظيفة التكفير والتشريع للقتل والدعوة للجهاد:

ينسب للرسول قوله: «أمرت أن أقاتل النَّاس حتّى يشهدوا أن لا إله إلاَّ الله، وأنَّ محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك، عصموا منِّي دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها»¹⁰⁴.

ومن الفتاوى الداعية إلى التكفير ما ينسب إلى ابن تيمية قوله متحدثاً عن الحلّاج: «من اعتقد ما يعتقده الحلّاج من المقالات التي قتل الحلّاج عليها، فهو كافر مرتدّ باتّفاق المسلمين، فإنَّ المسلمين إنَّما قتلوه على الحلول والاتّحاد ونحو ذلك من مقالات أهل الزندقة والإلحاد»¹⁰⁵. ويرى ابن تيمية «أنَّ وجوب قتله (الحلّاج) على ما أظهره من الإلحاد واجب باتّفاق المسلمين»¹⁰⁶. فكلُّ مخالف لأوصياء الأمة يكفّر ويقتل مادام الجهاد باقياً ما بقوا، ف«الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة»¹⁰⁷. هذا ما يعتقده ابن تيمية وورثته.

كما يعتقدون بـ«أنَّ هناك حزباً واحداً لله لا يتعدّد، وأحزاباً أخرى كلّها للشيطان وللطاغوت: «الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله، والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطّاغوت، فقاتلوا أولياء الشيطان إنَّ كيد الشيطان كان ضعيفاً»(النساء/4

102 - جواد علي، المفصل ج6، ص 119.

103 - عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلامية، ص 7.

104 - أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء الثاني: توحيد الربوبية، ص 2.

105 - أحمد بن تيمية المرجع السابق، ص 480.

106 - أحمد بن تيمية، المرجع نفسه، ص 483.

107 - سيّد قطب، معالم في الطريق، ص 119.

(76) «¹⁰⁸. ويعتقد أصحاب التوحيد والتكفير، كما يمكن تسميتهم، بأن «الإسلام ليس مجرد عقيدة حتى يقنع بإبلاغ عقيدته للناس بوسيلة البيان، إنما هو منهج يتمثل في تجمّع تنظيمي حركي يزحف لتحرير كل الناس»¹⁰⁹.

ت) الوظيفة السياسيّة: التوظيف السياسيّ لمفهوم التوحيد:

- الحاكميّة:

يعتقد سيّد قطب «أنّ العالم يعيش كلّ في جاهليّة (...)، هذه الجاهليّة تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخصّ خصائصه الألوهيّة، وهي الحاكميّة، إنّها تسند الحاكميّة إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً»¹¹⁰. ولذلك يدعو إلى تكريس الحاكميّة الإلهيّة، ذلك أنّه، حسب رأيه «في المنهج الإسلاميّ وحده يتحرّر الناس جميعاً من عبادة بعضهم لبعض، بعبادة الله وحده، والتلقّي من الله وحده والخضوع لله وحده»¹¹¹. ومما يؤكّد عليه في هذا الشأن «أنّ الألوهيّة تعني الحاكميّة العليا»¹¹². وتعني في ما تعنيه أساساً «توحيد الألوهيّة وإفراد الله بها معناه نزع السلطان الذي يزاوله الكهّان ومشيوخ القبائل والأمراء والحكام وردّه كلّ إلى الله»¹¹³. «فلا حاكميّة إلاّ لله، ولا شريعة إلاّ من الله، ولا سلطان لأحد على أحد، لأنّ السلطان كلّ لله، ولأنّ «الجنسيّة» التي يريدها الإسلام للناس هي جنسيّة العقيدة»¹¹⁴. ولا ينفك أرباب هذه النظريّة يردّدون أنّ «القاعدة النظريّة التي يقوم عليها الإسلام، على مدار التاريخ البشريّ، هي قاعدة: «شهادة أن لا إله إلاّ الله»، أي إفراد الله بالألوهيّة والرّبوبيّة والقوامة والسلطان والحاكميّة»¹¹⁵. فلا مكان للإنسان في ملك الإله غير التجنّد للعبوديّة.

- البراء والعداء:

لا يتردّد سيّد قطب في الإعلان بوضوح: «ليست مهمّتنا أن نصطّح مع واقع هذا المجتمع الجاهليّ، ولا أن ندين بالولاء له، فهو بهذه الصّفة، صفة الجاهليّة، غير قابل لأن نصطّح معه»¹¹⁶. والخطر في المسألة أنّهم يحتكرون تأويل مفهوم التوحيد، ويعتقدون بأنّ «هذا هو التوحيد الذي دعا إليه الرّسل، وهو معنى لا إله إلاّ الله، إخلاص وتوحيد وإفراد

108 - سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 136.

109 - سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 80.

110 - سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 08.

111 - سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 08.

112 - سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 22.

113 - سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 22.

114 - سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 25.

115 - سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 48.

116 - سيّد قطب، المرجع نفسه، ص 19.

لله في العبادة والولاء لدينه ولأوليائه، وكفر وبراءة من كل معبود سواه ومعاداة أعدائه»¹¹⁷. ويمضون شأواً بعيداً في هذا الرأي، معتقدين أن «قضية موالاة دين الله وأهله ومعاداة الباطل وأهله فرضت على المسلمين في فجر دعوتهم قبل فرض الصلاة والزكاة والصوم والحج»¹¹⁸. بل في اعتقادهم، «قد كلف الله كل مسلم ببغض الكفار، وافترض عليه عداوتهم وتكفيرهم والبراءة منهم، ولو كانوا آباءهم وأبناءهم أو إخوانهم»¹¹⁹.

- دار الإسلام ودار الحرب:

تشرع عقيدة التوحيد لتقسيم البشر إلى موحددين ومشركين، والعالم إلى دار إسلام ودار حرب. وفي ذلك يقول سيد قطب: «إن هناك داراً واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة فتهيمن عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضاً، وما عداها فهو دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد أمان. ولكنها ليست دار إسلام، ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين»¹²⁰. ف«الأرض التي لا يهيمن فيها الإسلام، ولا تحكم فيها شريعته هي «دار الحرب» بالقياس إلى المسلم، وإلى الذمي المعاهد كذلك، يحاربها المسلم ولو كان فيها مولده، وفيها قرابته من النسب وصهره، وفيها أمواله ومنافعه»¹²¹.

- الاستبداد بالحكم:

يعتقد فرويد بأن التوحيد «لم يكن سوى انعكاس ثانوي لنزعة الدولة إلى التوسع، فالله لم يكن سوى انعكاس للفرعون الذي يمارس سلطاناً مطلقاً، بلا إكراه على إمبراطورية شاسعة»¹²².

ومما يوحي بما يلعبه التوحيد من تكريس للاستبداد، القرن بين طاعة أولي الأمر بطاعة الله. فلا موارد في أن التوحيد ينتج الاستبداد، ويعارض الثنائية والتشاركية بين نوعي الجنس البشري (الذكر والأنثى). ويعارض الديمقراطية والتعدد. ولذلك يمكن تفسير شيطنة المرأة وتحميلها لدلالات الفتنة والغواية والحيّة، لأنها تمردت على الإله بتحريض من إبليس.

وفي المقابل نجد أن الآلهة الأنثى تعني التعدد والنظام الأمومي والمجتمع الزراعي. والإله الذكر الأوحده يعني الانفراد والتفرد بالحكم. يعني النظام الذكوري البطريكي والمجتمع الرعوي.

المجتمع الأبوي الذكوري هو الذي أنتج فكرة التوحيد من أجل تكريس المجتمع الأبوي الذكوري. و«قد يكون مذهب تعدد الآلهة، بوسيلة انفتاحه، أكثر «تسامحاً» وأقل ميلاً إلى العنف من مذهب التوحيد الذي يؤكد كأمر مطلق

117 - أبو محمد المقدسي، ملة إبراهيم، ص 14.

118 - أبو محمد المقدسي، المرجع السابق، ص 15.

119 - أبو محمد المقدسي، المرجع نفسه، ص 30.

120 - سيد قطب، معالم في الطريق، ص 137.

121 - سيد قطب، المرجع السابق، ص 143.

122 - سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ص 92.

و«حقيقة» وحيدة، وجود إله واحد أوحده. وإن المؤمنين بالوحدانية، برفضهم الآلهة المتعددة، قد ينزعون على نحو طبيعي جداً إلى اللّاتسامح إلى شيطنة الكافرين»، وإلى شرعنة العنف حيالهم، إذن إلى الحرب المقدسة، وقد تكون هذه الحرب ملازمة لمذهب التوحيد، لكنّها حرب غير واردة في إطار مذهب تعدّد الآلهة، ومن ثمّ قد يكون هذا المذهب أوفر احتراماً للقيم التي تُعدّ حالياً قيماً عالميّة، أعني بذلك «حقوق الإنسان»¹²³.

ث) الوظيفة النفسية العلاجية:

لا يمكن نكران الوظيفة العلاجية للرموز الدينيّة، ولا نعدم الوظيفة التّنفسية النفسية للدين. وقد «وضّح التحليل النفسي أنّ عجز الإنسان أمام الخالق ما هو إلّا استمرار لا شعوريّ لعجز الطفل أمام الأب، وأنّ حاجة الإنسان إلى الله هي استمرار لحاجة الطفل للأب (السلطة/ المعرفة)»¹²⁴. فلا يمكن أن ننكر أنّ فكرة التوحيد تحقّق للفرد الاستقرار النفسي والشعور بالأمان تحت ظلّ إله واحد قويّ يحميه وينصره ويستجيب لدعوته ويعده بخيرات لا تحصى ولا تُعدّ، إن هو أجزل له العبادة والطاعة.

4. رمزيّات إنتاج فكرة التوحيد:

- رمزيّة رقم واحد¹²⁵:

يرمز الرقم واحد إلى الإله الواحد كما يرمز إلى الزعيم وإلى الأفضل، وبالتأكيد هو رقم ذكوريّ¹²⁶ بامتياز. ولذلك فمن دلالاته الرمز إلى التفرد والاستبداد والهيمنة الذكوريّة. فهذا الرقم يرمز إلى صناعة زعيم ديني/ سياسي واحد، خليفة أو ملك. أي التأسيس للاستبداد والهيمنة الأبويّة الذكوريّة.

- رمزيّة الهلال والنجمة:

الهلال والنجمة ممّا يعلو المآذن الإسلاميّة التوحيدية، لذلك أردنا البحث في دلالاتها. وممّا يلاحظ أنّه «في الهلال أيضاً تجسّد للدائريّ، وفي تنويج الهلال للكثير من القباب والمآذن دليل آخر على تجاوز المبدأ الذكوريّ»¹²⁷. ذلك أنّ الدائرة رمز أنثويّ. وما الهلال إلّا قمر غير مكتمل، غير أنّه يدلّ على الشكل الدائريّ. ومن طرائف الرموز «أنّ العلامات المعماريّة الرّامزة إلى المطلق هي نفسها العلامات الرّامزة إلى الأنوثة»¹²⁸. وفعلاً يشير «قاموس الرموز» إلى أنّ الهلال أحد الأشكال

123 - جان فلوري، الحرب المقدسة الجهاد - الحرب الصليبيّة، العنف والذين في المسيحية والإسلام، ص 227.

124 - عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلاميّة والأصوليّة والإرهاب، مقاربة جنسيّة، ص 161.

125 - يمكن العودة إلى:

Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Editions R.Laffont et Jupiter, Paris 1982.

126 - يمكن العودة إلى الموقع الإلكتروني: www.mysticalnumbers.com

127 - عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلاميّة ص 61.

128 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 63.

المميّزة لحركة القمر. ذلك أنه يرمز إلى التغيّر وإلى عودة الأشكال الدوريّة. وهي الحركة نفسها التي يعرفها الجسد الأنثويّ. يكفي تدليلاً على ذلك العود الدوريّ للعادة الشهرية للمرأة. «وهو العود الذي يحدّد زمنيّة الأنوثة بشكل عام: حيض - حمل - وضع - حيض - إنها دائرة يصعب تحديد بدايتها. لكنّ رمزيّة الهلال توحى بزمن البداية في لحظة، وقمر مكتمل في جماله الدائريّ لحظة أخرى، والتّجاوز دائم نحو المقامات نفسها، مروراً باستدارة أخرى أساسية، استدارة الرّحم، وانتفاخه ليلعب دور القبة بالنسبة إلى الجنين. ومن ثمّ، يبدو كيف تلتصق الأشكال الدائرية والكروية بالأمومة، أي بفعل الخلق على الصّعيد البشريّ. فكما لو أنّ الرّحم يشكّل المركز الذي تدور حوله نقط الدائرة، وهو دوران يتحايل عليه العقل القضيبّي باستمرار، حين بدأ يذكر شيئاً فشيئاً كلّ تجسّدت فكرة الألوهية. إنّ الآلهة الأولى إناث. وهي المقولة التي قضت عليها بشكل كامل كلّ الديانات التّوحيدية»¹²⁹.

والقمر هو عنصر من «الثالوث السّماويّ»، هو نواة الألوهية عند جميع السّاميين، ومنه انبثقت عقيدة التّوحيد فيما بعد»¹³⁰. ومما يمكن لدارس الأساطير القديمة أن يلاحظه هو أن «يجد الإله (القمر) يلعب دوراً كبيراً في الأساطير الدّينية عند الجاهليّين، دوراً يتناسب مع مقامه باعتباره رجلاً بعلاً أي زوجاً، والزوج هو (البعل) والربّ والسيد وصاحب الكلمة على زوجه وأهله عند العرب، وهو القويّ ذو الحقّ، وعلى الزّوجة حقّ الطّاعة والخضوع له (...)، ومن هذا الإله القويّ الجبار جاء (الله) بعد أن تحوّل الثّالوث عند بعض الجاهليّين إلى (واحد) واستخلصوا منه عبارة (الله)»¹³¹. ومن الملاحظ أيضاً أنّ القمر عرف «بـ (الثور)، ولعلّ ذلك بسبب قرنيه اللّذين يذكّران بالهلال»¹³². «وقد رمز إلى الإله القمر بـ (ثور) عند شعوب سامية قديمة أخرى»¹³³. ولما كان «القمر هو الإله الذّكر، صار بمنزلة الأب، فدعي بـ (أبم) أي (أب)»¹³⁴.

- رمزيّة المنارة:

ننتقل في هذا السياق من قول لعبد الصمد الديالمي يقول فيه: «يظهر أنّ ارتباط المنارة بالأذان في تاريخ الإسلام يشكّل امتداداً لغائية دينية قبل - إسلامية»¹³⁵. ومن أطرف الدلالات وأعمقها التي توصل إليها الديالمي قوله: «منارة تؤدّن»، «وهي قضيب ينظّم إيقاع الزّمن المقدّس، فيفرض سيرورة روحية معراجية على جسد المدينة بأكملها، وعلى قضيب الجسد»¹³⁶. وبناء عليه ف«إنّ التّركيز على عموديّة المنارة - والعموديّة محمول جوهريّ في موضوع المنارة - يُفضي إلى إهمال خصائص معمارية أخرى لا تخلو من أهميّة، وهي خصائص تمكّن من التّمييز بين الحضارات، وتمكّن كذلك

129 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 63.

130 - جواد علي، المفضل، ج6، ص 166.

131 - جواد علي، المفضل، ج6، ص 174.

132 - جواد علي، المفضل، ج6، ص 174.

133 - جواد علي، المفضل، ج6، ص 174.

134 - جواد علي، المفضل، ج6، ص 175.

135 - عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلامية، ص 53.

136 - عبد الصمد الديالمي، المرجع السابق، ص 56.

من إدخال الأنوثة في جسد العموديّة نفسها»¹³⁷. لا يتردّد الديالمي في «اعتبار جسد المنارة قضيبياً رامزاً إلى الكمال، داعياً الإنسان إلى فعل معراجي نحو الحق»¹³⁸. غير أنّ الدلالات تتداخل وتتشابك بين دلالات مختلفة، بل متناقضة، وذلك ميسم كلّ الدلالات وسبب ثرائها، فـ«كيف يمكن الخروج، على مستوى المنارة، من ازدواج رمزيّة الدائريّ؟ هل يدلّ وجود الدائريّ في جسد المنارة على استمرار لا شعوريّ لمعتقدات ما قبل توحيدية؟ هل يعني ذلك أنّ المعمار ضرب من الكتابة أقلّ خضوعاً للرقابة؟ لرقابة الخطاب الشرعيّ بالخصوص»¹³⁹. ويفسّر الديالمي تساؤلاته بأنّ ما يدفعه إلى ذلك هو «وجود منارات دائرية، لا تعلوها قباب أو كرات، كما لو أنّ مبدأ الأنوثة والروحانيّة يسجّل نفسه في دائرية العموديّة نفسها. وبالفعل نجد أنّ بعض المآذن الإسلاميّة لها شكل أسطوانيّ أو حلزونيّ مثل مئذنة سامراء في العراق ومئذنة ابن طولون في القاهرة، والمآذن الإيرانيّة، والمنارة العباسيّة في 184هـ/ 800م»¹⁴⁰. لكنّ الأهمّ ممّا سبق في نظر الديالمي هو الترتاب بين المربع والدائرة على مستوى المنارة الواحدة. فالكثير من المآذن ذو طوابق متعدّدة. «لكنّ هناك قانوناً يتمّ احترامه في كلّ الحالات يكمن في اعتلاء الطوابق الدائرية للطوابق المربعة (...) ترميزاً لاعتلاء الرّوحانيّ للماديّ ولأفضليّة المؤنث على المذكّر، إنّها أفضليّة تتناقض مع الخطاب الفقهيّ، ممّا يحتمّ عدم اختزال صورة المرأة في الإسلام في صورة المرأة في الفقه»¹⁴¹. لا ننكر طرافة خطاب الديالمي وعمق مقارنته، فممّا يبدو «أنّ مقارنة المدينة من خلال تجليات القضيبي المعماريّة (السور، المنارة) يجعل منها مجالاً معمارياً مذكراً، منتصباً وغازياً لبادية جاهليّة، في مرحلة ما قبل تعميّريّة. فالسور والمنارة، بانتصابهما يدعوان الإنسان إلى فعل معراجيّ نحو الله، وبالتالي يشكّلان آليات معماريّة لتجسيد العقيدة الإسلاميّة وللدفاع. عنها»¹⁴².

- رمزيّة المربع:

من الواضح أنّ المربع يكتسب قيمة كبرى في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، يشير في ما يشير إلى الكعبة المربعة المعبودة، بيت الله، إلّا أنّ ما يمكن الإشارة إليه هو أنّ هناك «قيمة رمزيّة قبل إسلاميّة للمربع، وهي قيمة تبنّتها الإسلام بدوره. إنّ تربّع المنارة يسمح للمؤدّن أن يلتفت بالتتابع نحو الجهات الأربع للعالم، معلناً أنّ الله أكبر، وأن لا إله إلّا الله»¹⁴³. كما «أنّ المربع يرمز إلى المادّة وإلى انتظامها، فهي دائماً أربعة (من حيث العناصر، ومن حيث الجهات). فالعدد أربعة يرمز إلى الاستقرار، وهو الاستقرار الذي يتصلّب ويتقوى في نظام الحتميّة القاهرة»¹⁴⁴. غير أنّ الطريف في المقاربة وفي الدلالة أنّ «في التربيع ترجمة معماريّة (إضافيّة) لسيادة القضيبي وسلطانه، أو على الأقلّ، تعبيراً معمارياً عن مبدأ المذكّر. فمن

137 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 57.

138 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 62.

139 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 63.

140 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 63-64.

141 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 64.

142 - عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلاميّة، ص 65.

143 - عبد الصمد الديالمي، المرجع السابق، ص 59.

144 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 59.

المصادفات، اللأغربية في منطق التراث الرّمزيّ المتعدّد، أن نجد الكلمة نفسها تدلّ على المذكر والمربّع في آن واحد، والكلمة هي يانغ الصينية (yang). فكلّ الأشياء تتوزّع بين مبدأين مجنسين، اليانغ المذكر واليين (yin) المؤنث. لكن «تلك الكلمة (اليانغ) تعني المربّع كذلك»¹⁴⁵. ولكلّ ذلك نعتقد في أهميّة البحث في الرّموز للكشف عن لا وعي الشعوب، فمن الواضح «أنّ الرّبط بين المربّع والمذكر يمتلك إذن أساساً أسطوريّاً في اللاوعي الجمعيّ، الحاضر كلاوعي في كلّ فعل معماريّ ينفى المصادفة ليؤسّس نظاماً يعجز الخطاب عن احتواء نسقيته الكاملة، الميثا-شرعيّة، والميتا-مؤسّساتيّة. ومن هنا يمكن القول بتكامل بين العموديّة والتّربيع في ترسيخ ذكورة المنارة، وهي ذكورة بسيادة نظام الشّرع»¹⁴⁶.

- رمزيّة طقس «الأضحية»:

لا مناص من القول إنّ «تحليل الأحلام هو أمر ضروريّ، لأنّه يرفع الستار عن ظواهر داخلية للنفسية بقيت مجهولة»¹⁴⁷. ولذلك يرى فرويد أنّ تحليل الأحلام يمكن أن يشكّل عاملاً رئيسياً لفهم العالم الأسطوريّ للشعوب. وفي اعتقادنا، فإنّ قربان الإبراهيميّ يذكر بالوليمة الطوطميّة. فطقس الأضحية هو احتفال دوريّ بقتل الأب-الإله، والاحتفال بالانتصار التاريخيّ عليه، والتّشبه به. ومن الواضح ما يلعبه الإيروس من دور في تشكيل الشعور الدينيّ، ومنها أساساً الرغبة في القتل، أو شبق القتل. ومن الفرضيات المهمّة التي كشف عنها فرويد هي «الطوطميّة كصيغة أولى للدين في تاريخ البشريّة»¹⁴⁸. تقول الأسطورة الطوطميّة: إنّ الأب كان يتّصف بالقسوة ويقتل أبناءه أو يقوم بخصيمهم إن هم تجرّؤوا على نساءه وحرّيمه. إلّا أنّ هذا الأب، بعد أن استعاد عرشه في الديانة التوحيدية وانفرد بالألوهيّة، كرّس النظام الأبويّ الذكوريّ بما فيه من تعدّد للزوجات وتأسيس لنظام الحرّيم. ولذلك يصحّ الافتراض أنّ عقدة أوديب أنتجت فكرة الله. يقول فرويد: «سمح لنا التحليل النفسيّ بإدراك العلاقات المتينة الموجودة بين عقدة أوديب والإيمان بالله. فقد علمنا أنّ الإله الشخصيّ من وجهة نظر نفسية ليس سوى صورة لأب مهيب، فهو يتبيّن لنا كلّ يوم كيف يفقد الكثير من الشبان إيمانهم بمجرد اندحار السلطة الأبوية، إنّنا نكتشف في عقدة أوديب أصل كلّ حاجة دينيّة»¹⁴⁹. ولذلك كانت الوليمة الطوطميّة لقتل الأب-الإله. ولذلك أيضاً قد يصحّ الاعتقاد بأنّ الأضحية هي احتفال دوريّ بقتل الأب-الإله، تقديم قربان للإله خوفاً واتّقاء، قتل رمزيّ دوريّ للإله. ومزيّة فرويد تكمن في أنّه «الأوّل الذي وعى أنّ كلّ علاقة للإنسان مع الإلهيّ تمرّ حتماً عبر وساطة الأب»¹⁵⁰. كما يكشف يونغ أنّ اللاوعي الجماعيّ مسكون بذكريات متوارثة وتصورات ترسّخت عبر العصور في الأساطير. وبذلك تعاضد فلسفته فرضيات فرويد، «فالأضحية الحيوانيّة الأولى كانت بديلاً عن الأضحية البشريّة، عن القتل الاحتفاليّ للأب، وعندما استعاد بديل الأب هيئته البشريّة، أمكن للأضحية الحيوانيّة أن تتحوّل ثانية

145 . Dictionnaire des symboles.

146 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 60.

147 - ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ص 160.

148 - فرويد، موسى والتوحيد، ص 115.

149 - ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ص ص 142-143.

150 - ميشال مسلان، المرجع السابق ص 150.

إلى أضحية بشرية»¹⁵¹. ورغم ما عرفه الإنسان من تطوّر إلا أنه لم ينسَ ما ترسّب في ذاكرته الجمعية من أساطير كوّنت لا وعيه الجمعيّ. «هكذا أثبتت ذكرى تلك التضحية العظيمة الأولى أنّها لا تمحى، رغم جميع الجهود لسيانها، وبالتحديد عندما أراد المرء أن يبتعد كلّ البعد عن دواعيها تحتم أن تتكرّر فتظهر دون تحريف في شكل تضحية الإله»¹⁵². ويتكرّر الصراع الأبديّ بين الأب والابن «بوضوح متعاطف على الدوام يبرز مسعى الابن إلى الحلول محلّ الأب، ومع إدخال الزّراعة تعلو أهمية الابن في الأسرة البطيركية، فيتجرّأ هذا على تعبيرات جديدة عن شبقه السفاح- قربوي، حيث يجد إرضاءه الرّمزي في اعتمال الأمّ الأرض»¹⁵³. ولأنّ ذلك الابن القاتل لأبيه في الأسطورة الطوطمية يشعر بالذنب نجده يبحث على الدوام عن تكفير لذنبه. «وقد كان هناك طريق أخرى لتهديّة الشّعور بالذنب، والمسيح هو أوّل من خطاها، لقد ضحّى بحياته وخلص بذلك زمرة الأخوة من الخطيئة الأصليّة»¹⁵⁴. ومن الوضوح بمكان «أنّ الخطيئة الأصليّة للإنسان في الأسطورة المسيحيّة هي بلا شكّ خطيئة تجاه الأب الإله، ثمّ إذا كان المسيح يخلص البشر من عبء الخطيئة الأصليّة بأن يضحّي بحياته الخاصّة، فإنّه يرغمنا على الاستنتاج بأنّ هذه الخطيئة كانت جريمة قتل، وتبعاً لقانون «العين بالعين» المتجذّر عميقاً في الشّعور الإنسانيّ، لا يتمّ التكفير عن جريمة قتل إلا بتضحية حياة أخرى، والتضحية بالنفس تدلّ على خطيئة دموية، وإذا كانت التضحية بالحياة الشخصيّة تستجلب رضا الإله الأب، فإنّ الجريمة المكفّر عنها لا يمكن أن تكون سوى قتل الأب»¹⁵⁵. ولكلّ ذلك يعتقد فرويد بصحة فرضيته فيقول: «هكذا تقرّ البشريّة في التعاليم المسيحيّة بشكل سافر بفعلتها الآثمة في الرّمن الأوّل، ذلك لأنّها قد وجدت الآن في الموت التضحيّ لأحد الأبناء أكرم كفارة عن هذه الفعلة، ومما يزيد المصالحة مع الأب متانة أن يتوافق مع هذه التضحية التنازل التام عن المرأة التي من أجلها حصل التمرّد على الأب»¹⁵⁶. غير أنّ الابن في نظر فرويد لا يضحّي دون ثمن يرفعه إلى مصاف الآلهة، ف«القدر النفسانيّ للزردواجية يطالب الآن هو الآخر بحقوقه، فبالصنيع نفسه الذي يقدم فيه الابن للأب أكبر كفارة ممكنة، يتوصّل إلى هدف رغباته ضدّ الأب يصير الابن نفسه إلهاً، إلى جانب الأب، بل في الحقيقة بدلاً منه، بذلك تحلّ ديانة الابن محلّ ديانة الأب»¹⁵⁷. وحقّة فرويد على صحّة افتراضاته و«تديلاً على هذا الإبدال يجري إحياء الوليمة الطوطمية ثانية بصورة تناول القربان، حيث تتناول الآن زمرة الأخوة لحم ودم الابن، لا الأب، تتقدّس بهذا التناول وتتماثل مع الابن»¹⁵⁸.

ويضيف فرويد في هذا الشأن قائلاً: «لقد تقصّت نظرتنا عبر الأزمنة الطويلة تماثل الوليمة الطوطمية مع تضحية الحيوان، ومع تضحية البشر الإله-إنسانية، ومع القربان المسيحيّ، وتعرّفت في جميع هذه الاحتفالات على آثار تلك

151 - فرويد، الطوطم والتابو، ص 178.

152 - فرويد، المرجع السابق، ص 178.

153 - فرويد، المرجع نفسه، ص 179.

154 - فرويد، الطوطم والتابو، ص 180.

155 - فرويد، المرجع السابق، ص ص 180- 181.

156 - فرويد، المرجع نفسه، ص 181.

157 - فرويد، المرجع نفسه، ص 181.

158 - فرويد، المرجع نفسه، ص 181.

الجريمة التي أفلقت البشر إلى هذا الحد، والتي مع ذلك كان عليهم أن يكونوا فخورين بها إلى هذه الدرجة. وما القربان المسيحي في الأساس سوى قضاء مستجد على الأب، تكرر للفعلة الواجبة التكفير»¹⁵⁹.

ويعتقد فرويد أن «حدثاً مثل التخلّص من الأب الأوّلي من قبل زمرة الإخوة كان لا بد أن يترك آثاراً لا تمحى في تاريخ البشرية، وأن يجري التعبير عنه في تكوينات بديلة تزداد كلما قلّ تذكّر هذا الحدث»¹⁶⁰. وفي هذا السياق لا يمكننا أن نستثني الدين الإسلامي، ف«الإسلام باعتباره أحد الأديان التوحيدية الثلاثة، ينفرد بجعل الأضحية الإبراهيمية ذكرى يتم إحيائها بفريضة طقوسية سنوية يقوم فيها رب الأسرة بالتضحية بكبش الفداء، وتمثل هذه التضحية عنصراً رئيسياً في تكوين المركب الأبوي في الإسلام، بما أن العدول عن قتل الابن ممشهد وممسرّح على الدوام»¹⁶¹. بل يمكن الاعتقاد في أن «الإقلاع عن قتل الابن وتكراره يدلّان على ثبوت الرغبة في قتله»¹⁶².

لننظر في الآية التي أوحى بذبح الابن ونحاول فهم دلالاتها: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (الصافات 102/37)». الأب رأى في الحلم أنه يذبح ابنه. والحلم، كما يخبرنا علم النفس، يفضح الرغبات الدفينة لدى الإنسان. إذن الأب كان يرغب في قتل ابنه، بعد أن أضحى يسعى معه. فهل بات الأب يغار على حريمه من ابنه، لاسيما أنه ابن الغريبة التي كان قد هجرها وطردها وابنها. وكأننا بالأب يكرّر للمرة الثانية محاولة قتل الابن. في البداية تركه في مكان غير ذي زرع، وأوشك على الموت لولا أمه. وفي المرة الثانية يوشك أن يذبحه لولا التدخل الإلهي. وإسماعيل من جهته وهو يطيع أباه، ويرضى أن يذبحه، وكأننا به يشعر بالذنب لما كان فيما مضى من قتل الإخوة للأب، فأراد أن يكون المخلص الفادي، لعله يصبح إلهاً في السماء. ف«المستعدّ لقتل نفسه يغدو إلهاً، كما يقول كريولوف في رواية دوستويفسكي الشياطين»¹⁶³.

- رمزية الأم هاجر:

ينوّه فتحي بن سلامة بأهمية «القراءة لنشأة التوحيد انطلاقاً من هاجر»¹⁶⁴. ويرى الفيلسوف سبينوزا أن «هاجر خادمة إبراهيم، كانت لديها هبة النبوة»¹⁶⁵. ورغم أهمية هذه الشخصية إلا أن الفكر الإسلامي سعى إلى دحرها وإقصائها من التأسيس، رغم «أن صورة هاجر تظهر منذ بدايات التوحيد، وعلى وجه التحديد عند كتابة هذه البدايات، تظهر في قلب أسرة البطريك لتحدث داخلها تمزقاً لا سبيل إلى درئه»¹⁶⁶. ولا غرابة أن يقصي الفكر التوحيدي الإسلامي

159 - فرويد، المرجع نفسه، ص 181.

160 - فرويد، الطوطم والتابو، ص 182.

161 - فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ص 103-104.

162 - فتحي بن سلامة، المرجع السابق، ص 104.

163 - تيري إيجلتون، الإرهاب المقدس، ص 123.

164 - فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ص 111.

165 - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 141.

166 - فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ص 110.

هاجر، ف«كيف يمكن استرجاع أب تمثّل فعله الأوّل في ترك الابن ووالدته؟ ما العمل بتلك التي سمّاها القدّيس بولس بـ«المتروكة» هاجر الخادمة والمتمردّة، الأمّة والأُمّ المانحة للاسم»¹⁶⁷؟ فهاجر أمة غريبة، إلا أنّها أمّ الولد الذي أضحى أباً لأمة معتدّة بنفسها، لذلك «فمن الصعوبة بمكان جمع كلمة الأرستقراطية العربيّة أو حتّى عرب الصحراء المعتدّين بأنفسهم حول جدّة كانت خادماً قد طردها ذاك الذي يُراد له أن يكون أباً للدّين الجديد»¹⁶⁸. ولذلك حين «الاسترداد المحمّدي للأب أبقى على تطبيق هاجر في صيغة مخصوصة هي محوها من النّصّ التّأسيسي»¹⁶⁹. والغريب أنّ «النّصّ القرآنيّ أيضاً انحاز إلى سارة، بجعلها حاضرة، (...) بينما ظلّت هاجر خارج النّصّ، خارج المرجعيّة، لم يكن بالإمكان توارث هاجر وتناقُلها قرآنيّاً»¹⁷⁰. وبذلك فإنّ «الإسلام تأسّس في أصله على نبذ هاجر»¹⁷¹. بل «لقد ولد الإسلام من الغريبة في أصل التّوحيد، وظلّت هذه الغريبة غريبة في الإسلام»¹⁷².

- رمزيّة إبراهيم:

إبراهيم أبو الجميع، وكلّ الأنبياء هم أبناء له، وقع قتله رمزيّاً، بعد الانقلاب على حنفيّته وتوحيده ليأتي محمّد ليبعث فيه الحياة من جديد. وقد «كان إبراهيم في التّوراة ليس سوى شخصيّة بشريّة محضة تدعى «أبرام»، ثمّ اتّحدت هذه الشخصيّة البشريّة مع الله، وأبرمت معه عقد شراكة ومعاهدة، تصبح من خلالها هذه الشخصيّة هي الممثّل الوحيد لله في أرضه»¹⁷³. «وما إن أبرم الله مع أبرام تلك المعاهدة، حتّى تغيّر اسم أبرام ليصبح إبراهيم، وهو اسم مركّب يتكوّن من جزأين مندمجين متداخلين و متمازجين، فالجزء الأوّل «أبرا» مأخوذ من «أبرام»، أمّا الجزء الثاني «هيم»، فهو مأخوذ من لفظ الجلالة في التّوراة «ألوهيم» أي (الله)»¹⁷⁴.

- رمزيّة الختان:

يذكر الختان بالديانة الطوطميّة وخوف الخصاء الذي كان مصدر تهديد من الأب تجاه أبنائه. و«الختان هو البديل الرمزيّ عن الخصي الذي كان الأب كليّ القدرة يعاقب به أبنائه فيما غبر من الزمان»¹⁷⁵. وفي ثقافة أبويّة ذكوريّة قضيبيّة، بالتأكيد، يشكّل الخوف من الخصاء الهاجس الأكبر. والختان هو قربان يقدمه المؤمن إلى الإله الأوحد حتّى لا يقوم

167 - فتحي بن سلامة، المرجع السابق، ص 138.

168 - فتحي بن سلامة، المرجع نفسه، ص 139.

169 - فتحي بن سلامة، المرجع نفسه، ص 139.

170 - فتحي بن سلامة، المرجع نفسه، ص 139.

171 - فتحي بن سلامة، المرجع نفسه، ص 146.

172 - فتحي بن سلامة، المرجع نفسه، ص 146.

173 - محمد إبراهيم سرتي، الأنتى المقدّسة، ص 145.

174 - محمد إبراهيم سرتي، المرجع السابق، ص 145.

175 - سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة، جورج طرابيشي، ط 4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1986، ص 169.

بخصائه كلياً. ويتجلى هذا الخوف في حلم إبراهيم أو رؤياه كما يحلو له القول. فما الذبح إلا رمز من رموز الخفاء. وما الكبش إلا رمز للفحولة. فأن يحل الكبش محل الذبح معناه أن ينتصر الفكر الذكوري.

- رمزية الأصولي العنيف:

يشير عبد الصمد الديالمي إلى «أهمية العامل الجنسي في تشكيل الشخصية الأصولية والإرهابية»¹⁷⁶. فبعد مقارنته الجنسية للمدينة الإسلامية وللأصولية وللإرهاب، تجلّى له أن «البراهين النفسية والاجتماعية تمكّن من اعتبار الإسلاموية (أيضاً) حنيناً وتطلعاً لا شعورياً إلى جنسانية مُرضية وكاملة» (...). جاز الافتراض بأن الإسلاموية يمكن أن تعبر (أيضاً) عن تطلع لا شعوري لذروة جنسية متعدّدة مع زوجات متعدّدت. فالعجز الاقتصادي والاجتماعي (والسياسي) الذي يعاني منه المسلم المقهور اليوم، والذي يمنعه من التحكم بالنساء، يقوده إلى التثبّت بقوة بإسلام يحفظ له امتيازاته الذكورية بغض النظر عن أوضاعه المادية المزرية ويحفظ له حقه في متعة جنسية متعدّدة انطلاقاً فقط من ضرورات فحولته (المزعومة اجتماعياً ونفسياً)¹⁷⁷. بل يمكن اعتبار أن الشخصية الأصولية هي شخصية عصابية مقهورة تعاني من وسواس قهري تغذيه طقوس متكررة، وقد بين التحليل النفسي أن «العبادات التكرارية الملزمة لكل الأفراد ما هي إلا هوس جمعي يحفظ للجماعة هويتها واستمرارها، أي أنه يقيها من خطر التشتت وقلقه»¹⁷⁸.

خاتمة:

كان قصدنا من بحثنا هذا التعرّف إلى كيفية نشأة فكرة التوحيد عبر التاريخ الإنساني. فتوصلنا إلى نتائج نراها مهمة. فقد بات واضحاً عندنا أن لفكرة التوحيد أصولاً فرعونية (إخناتون) وكنعانية وزرادشتية ويهودية ومسيحية ومانوية وعربية وثنية، فضلاً عن الإسلامية. كما لاحظنا اعتماد الفكر الإسلامي لآليات عدّة قصد إنتاج مفهوم التوحيد والتأسيس له. وتمثّلت أهمّ هذه الآليات في التريد والتجميع، والقص والحكي، والتأويل، والترهيب والوعيد، والترغيب والوعد بالتعويض. كما اكتشفنا ما يمكن أن يلعبه إنتاج مفهوم التوحيد من وظائف مختلفة: منها الاجتماعي ومنها الديني ومنها السياسي ومنها النفسي. وفي القسم الأخير من البحث الذي خصصناه للبحث في رمزيّات إنتاج فكرة التوحيد، تبين لنا أهمية البحث في الدلالات في الكشف عن اللاوعي الجمعي للشعوب؛ لا وعي ينتج على الدوام متخيلاً وفكراً قد لا يعي أصحابه أصوله ودلالاته الدفينة القابعة في أعماقهم.

176 - عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلامية، ص 7.

177 - عبد الصمد الديالمي، المرجع السابق، ص 87.

178 - عبد الصمد الديالمي، المرجع نفسه، ص 161.

أهمّ المصادر والمراجع:

- ابن كثير، البداية والنهاية، ج 9، مكتبة المعارف، بيروت 1990.
- أبو محمد المقدسي، ملّة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين وأساليب الطغاة في تميمها وصراف الدعاة عنها، منبر التوحيد والجهاد.
- أحمد بن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، مجموعة التوحيد، طبعة منقحة مصححة، دار إحياء التراث.
- أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء الثاني: توحيد الربوبية، الأوقاف المصرية، 2004.
- تيري إيجلتون، الإرهاب المقدس، ترجمة: أسامة إسبر، ط1، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، 2007.
- جان فلوري، الحرب المقدسة - الجهاد - الحرب الصليبية، العنف والدين في المسيحية والإسلام، ترجمة: غسان مایسو، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، 2004.
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1970.
- سبتينوموسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، دار الكاتب الغربي للطباعة والنشر، دار الرقي، بيروت، 1986، ص 208.
- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، ط1، دار التنوير، بيروت، 2005، ص 141.
- سيد القمني: الأسطورة والتراث، ط 3، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، 1999.
- ربّ الزمان، الكتاب وملف القضية، ط 2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- سيد قطب، معالم في الطريق، ط 6، دار الشروق، القاهرة، 1979.
- سيغmond فرويد: الطوطم والتابو، ترجمة: بوعلی ياسين، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 1983.
- مستقبل وهم، ترجمة: جورج طرابيشي، ط 4، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998.
- موسى والتوحيد، ترجمة: جورج طرابيشي، ط 4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1986.
- عبد الحميد زايد، الشرق الخالد، مقدّمة في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى من أقدم العصور حتّى عام 323 ق م، دار النهضة العربية، القاهرة.
- عبد الصمد الديالمي، المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب، مقاربة جنسية، ط 1، دار الساقی، بيروت، 2008.
- فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ترجمة: رجاء بن سلامة، ط1، دار الساقی، 2008.
- فراس السواح: الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم، ط 3، دار علاء الدين، دمشق 1997.
- دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط 4، دار علاء الدين، سورية، دمشق، 2002.
- الرحمن والشيطان: الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، دار علاء الدين.
- لغز عشتار، الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ط 8، دار علاء الدين، سورية، دمشق، 2002.
- مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سورية، أرض الرافدين، ط 11، دار علاء الدين، دمشق، 1996.

- القرآن الكريم.

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، طبعة الأوقاف السعودية، ج 1: توحيد الألوهية، 2004.

- محمد إبراهيم سرتي، الأنتى المقدسة وصراع الحضارات، المرأة والتاريخ منذ البدايات، ط 1، دار الأوائل، سورية، دمشق، 2004.

- مصطفى محمود، الله، دار أخبار اليوم، القاهرة، (د.ت)، 51.

- ميادة كيالي، مقال: انزياح مكانة الآلهة الأم من خلال الأساطير والطقوس في بلاد الرافدين، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود (www.mominoun.com)، قسم الدراسات الدينية.

- ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، ط1، كلمة والمركز الثقافي العربي، أبو ظبي وبيروت، 2009.

- Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Editions R.Laffont et Jupiter, Paris 1982.

- الموقع الإلكتروني: www.mysticalnumbers.com

- موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود: www.mominoun.com

التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي

الأعلام والنصوص

خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية وانعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة

◆ جمال العزاوي

الملخص:

نروم من خلال هذا البحث المساهمة في إغناء النقاش الدائر حول معضلات التطرف الديني الذي يمكن عدّه من بين الإرهاصات الأولى التي كرّست أزمة الفوات والتأخر الحضاري العربي الإسلامي في شموليته. وعليه، فإنّ القيام بهذه المهمة البحثية قد فرض علينا مقارنة إشكالية التطرف الديني وفق منظور الأمد الطويل؛ وذلك بغية فهم كيفيات تشكّل سياقاتها التاريخية وانعكاساتها على حاضرنا الآتي.

لكلّ هذه الاعتبارات، سيكون بحثنا منصباً على إقامة قراءة أركيولوجية في البنى النصية العميقة لخطاب العنف والتكفير الذي أسست له فرقة الخوارج منذ صدر الإسلام. وذلك ليتسنى لنا توصيف انعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة، التي اتخذت من خطاب الخوارج مرجعية فكرية وخلفية إيديولوجية استندت عليها من أجل تبرير الخطاب التكفيري والممارسة الجهادية المشرعة لمصادرة حق الآخر في الحياة.

وعلى هذا الأساس، سننطلق من اللحظة التأسيسية التي أدت إلى تشظي الداخل الديني والسياسي العربي - الإسلامي؛ أي لحظة انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض حسب العبارة الخلدونية- التي أسفرت عن ظهور الصراعات المذهبية والكلامية، ناهيك عن الاحتراب السياسي المتدخل الفعلي في تجذير خطاب العنف والتكفير، الذي ما زال له حضوره الحديث المعلن من داخل المجال السياسي العربي الإسلامي المعاصر. ثمّ بعد ذلك سنبرز انعكاس خطاب الخوارج التكفيري على البنية الذهنية للحركات الجهادية المعاصرة؛ باعتبارها بنية ذهنية ظلّت أسيرة إيجاد آليات استدلالية شرعية لإقامة الدليل على حتمية إعادة تأسيس دولة الخلافة على منهاج النبوة.

مقدمة:

نسعى في هذا البحث إلى محاولة التأصيل للأصول النظرية التي تدخلت بشكل جوهري في تأسيس كليات خطاب العنف والتكفير عند الحركات الجهادية المعاصرة. على هذا الأساس، شرعنا في تأسيس الأبعاد الإشكالية والمعرفية لهذا البحث من منطلق تصوّر عام ينطلق من فرضية مفادها: أنّ مختلف خطابات العنف والتكفير التي تفرزها الحركات الجهادية المعاصرة وتترجمها في الممارسة من داخل المجال السياسي العربي الإسلامي المعاصر في شكل تطرف ديني أدى إلى تكريس ذهنية التكفير والقتل، ليست وليدة سياقنا التاريخي والوجودي الآني، بقدر ما هي نتائج لعلل تاريخية متجذرة داخل تراثنا العربي الإسلامي عموماً، والتراث الكلامي منه على وجه التحديد.

لكلّ هذه الاعتبارات، قاربنا مجمل الإشكاليات المركزية لهذا البحث، من خلال منهجية تاريخية تستقرئ التاريخ الإسلامي انطلاقاً من مفهوم الأمد الطويل. وعليه، عملنا على محاولة رصد وتعيين الإرهاصات الأولى التي أسست لتبلور خطاب العنف والتكفير من داخل الأسانيد النصية التي شكّلت مرجعيات أساسية للحركات الجهادية في شموليتها. وذلك من منطلق العودة الواعية لتفكيك مجمل المقدمات الكلامية التي أفرزتها فرقة الخوارج، باعتبارها فرقة كلامية عدت من بين أهم المصادر المؤسسة لخطاب العنف والتكفير من داخل المجال السياسي والعقدي الإسلامي.

على أساس هذه المعطيات، عملنا على تقسيم الأبعاد الإشكالية والمعرفية لهذا البحث، انطلاقاً من ثلاثة مراحل أساسية: انطلقنا أولاً من معالجة حدث أزمة الخلافة، باعتباره المنطلق الأول لتبلور مختلف خطابات العنف والتكفير، وانبعثت مجمل ضروب الاحتراب السياسي والعقدي من داخل علم الكلام الإسلامي. ثمّ توقفنا ثانياً عند تحليل أبعاد المقدمات الكلامية لفرقة الخوارج، سواء في شقها السياسي أو العقدي، مركّزين في ذلك على تحليل بنية خطاب العنف والتكفير التي شكّلت المنطلق الجوهري لممارساتهم الكلامية في شموليتها. ثمّ انتهينا ثالثاً إلى محاولة توصيف كيفيات انعكاس خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية على البنية الإدراكية والمعرفية والذهنية لمجمل الحركات الجهادية المعاصرة.

انعكاساً لما سبق، يمكن تأطير الأبعاد الإشكالية لهذا البحث كالتالي: كيف تبلور خطاب العنف والتكفير من داخل مقالات فرقة الخوارج الكلامية؟ ثم ما هي انعكاساته على التوجه النظري والممارسي للحركات الجهادية المعاصرة؟

1- أزمة الخلافة وتبلور خطاب العنف والتكفير من داخل علم الكلام الإسلامي

تحتزن الأنظمة المعرفية الكلامية، بمختلف توجهاتها ومنطلقاتها: الأصولية والعقدية ثم السياسية، خطابات تعبر موضوعياً عن أفقها الفكري المحكوم بشرطياته التاريخية وغاياته المعرفية. وعليه، فإن النتاج الكلامي الإسلامي، قد كان وليد شرط موضوعي، تمثل جوهرياً في انخراط الفرق الكلامية في الصراع¹ من أجل انتزاع الأحقية بامتلاك الخلافة². الشيء الذي جعل من هذا المفهوم الكلامي والأصولي الأخير، العلة الفاعلة والمؤسسة لعلم الكلام الإسلامي في شموليته.

انعكاساً لما سبق آنفاً، يمكن القول إن أزمة الخلافة، قد أسست للإرهاصات الأولى لنشوء مختلف الخطابات الهادفة إلى تكريس كلية ضروب الاحتراب السياسي والعقدي من داخل الصيرورة التاريخية لتبلور المباحث الكلامية. وهو ما يعني أن علم الكلام، وإن عدّ «علماً يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرّد على المبتدعة المنحرفين عن الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁴، فإنه بالمقابل لم يكن نتاج سجلات ميتافيزيقية تجريدية بحتة. علاوة

1 - يُقصد بمفهوم الصراع في هذا السياق: «[التصادم والتعارض بين طرفين أو أكثر بينهما اختلافات قيمية ومصالحية. وينخرطان في سلسلة من الأفعال وردود الأفعال الإرغامية التي تهدف إلى إلحاق الأذى والضرر بالطرف، أو بالأطراف الأخرى، مع سعي كل طرف إلى تعظيم مكاسبه على حساب الآخرين وتأمين مصادر قوته. ...] ويمكن الفارق الجوهرى بين مفهومي الصراع والعنف في أن مفهوم الصراع أوسع من مفهوم العنف، إذ تتعدّد صور الصراع وآلياته ويُعدّ العنف إحدى هذه الآليات في إدارة الصراع وحسمه. وتتوقف شدة الصراع على كم وكيف العنف المستخدم فيه، ومن هنا فإنّ السلوك الصراعى من الممكن أن يكون عنيفاً أو غير عنيف».

انظر، حسين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحة الدكتوراه (17)، ط2: بيروت، نيسان/ أبريل، 1999، ص 3.

2 - من خلال مدارسته لمعاني وأدوار مفهوم الخلافة من داخل العمران البشرى، انطلق ابن خلدون من صياغة مقّمة كبرى مفادها أنّ الخلافة مؤسسة سياسية ودينية تستمدّ مشروعيتها من كونها نقيض الملك الطبيعي الذي حدّه باعتباره: [حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة]، الشيء الذي مكّنه من اعتبارها الملك العقلاني الشرعي، حيث عرّفه قائلاً: «[الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الرجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به]».

انظر: عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان، بيروت 1996، (فصل في معنى الخلافة والإمامة) ص ص 342 - 343 - 344.

3 - في إطار تاريخه لمختلف ضروب الاحتراب السياسي والمذهبي والعقدي الذي رافق تبلور أزمة الخلافة من داخل المجال التداولي الإسلامي، أكد أبو الحسن الأشعري قائلاً: «[اختلف الناس بعد نبيهم في أشياء كثيرة ضلّل بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزاباً مشتتتين، إلا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم. ...] وكان الاختلاف بعد الرسول في الإمامة. ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر وأيام عمر. إلى أن ولي عثمان بن عفان وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالاً كانوا فيما نفّسوا عليه من ذلك مخطئين، وعن سنن المحجة خارجين، فصار ما أنكروه عليه اختلافاً إلى اليوم، ثم قتل، وكانوا في قتله مختلفين، فأما أهل السنة والاستقامة، فإنهم قالوا: كان مصيباً في أفعاله، قتله قاتلوه ظلماً وعدواناً، وقال قائلون بخلاف ذلك، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم. ثمّ بويع علي بن أبي طالب فاختلف الناس في أمره، فمن بين منكر لإمامته، ومن بين قاعد عنه، ومن بين قائل بإمامته معتقد لخلافته وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم. ثمّ حدث الاختلاف في أيام عليّ في أمر طلحة والزبير وحربهما إيّاه، وفي قتل معاوية إيّاه، وصار عليّ - ومعاوية إلى صفيّين، وقاتله عليّ حتى انكسرت سيوف الفريقين ونصّلت رماحهم وذهبت قواهم، وجثوا على الركب، [...] فأمر معاوية أصحابه برفع المصاحف، وبما أشار به عليه عمرو بن العاص، ففعلوا ذلك، فاضطرب أهل العراق على عليّ، وأبوا عليه إلا التحكيم، [...] فأبوا إلا خلعوا إكفاره بالتحكيم، وخرجوا عليه، ففسّموا خوارج، لأنهم خرجوا على عليّ بن أبي طالب».

انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قدّم له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، [د. ط]، 1430 هـ - 2009 م، ص ص 21 - 22 - 23

4 - عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الثالث، مكتبة لبنان - بيروت 1996، (فصل علم الكلام) ص 27.

حري بالملاحظة، أنّ اختزال المؤرخين والأصوليين للنشأة الإشكالية لعلم الكلام الإسلامي في ثابت نظري أحادي الجانب، قوامه النظر العقلي الخالص في القضايا الميتافيزيقية التي عالجهما النص الديني؛ باعتباره نصّاً طرح في تضاعيف نشأته وتكوينه مجمل الأبعاد التأسيسية لشموليّة وجود الإنسان المسلم، من شأنه تغييب العوامل السياسية والاجتماعية التي ساهمت في تحريك الجدل الكلامي في كليته.

على أن غاياته المعرفية لم تتجسد فقط في حراسة العقيدة الإسلامية من طائفة المبتدعين والمنحرفين عن مساراتها الإيمانية التعبديّة (الصحيحة)⁵؛ وعلّة ذلك عائدة بالأساس إلى كون العقل الكلامي، وقت تفكره في مباحث الأصول والعقيدة، فإنّه حتماً كان على دراية بأنّه عقل لا يتعقل مضامين إنتاجاته المعرفية، إلّا لكي يكون خطاطات نظرية إجرائية شمولية، يفرز من خلالها مواقفه من الصّراع القائم بذاته موضوعياً حول الخلافة. وذلك أخذاً بعين الاعتبار، مسألة صميمية تتجلى في التحوّلات التي طرأت على بنية المجتمع الإسلامي، والمتجسّدة فعلياً في نقله من مجتمع منسجم نسبياً مع الفواعل الاجتماعيين المؤسسين لبنياته، إلى مجتمع متشظّ إلى فرق ومذاهب وتيارات تختصّ ذاتها بالتبصّر في الدين وتتميز عن الفرق الهالكين⁶ - لكلّ منها مواقفها السياسيّة من الخلفاء الذين تداولوا على السلطة السياسيّة في الدولة الإسلاميّة. بموجب هذا، فلا قيمة للأجهزة المفاهيمية والمقدّمات الكلامية مهما بلغت حجّيتها وقوّتها الاستدلالية - ما لم تنعكس على مستوى ممارسة مختلف الفرق والمذاهب الإسلاميّة، وهي في إطار مباشرة صراعها الفعلي حول الخلافة. وعلى أساس هذا الحاصل، يرى مدى الارتباط العضوي القائم بين النظري والممارسي من داخل علم الكلام الإسلامي. بحيث يمكن القول: إنّ قضية «الإمامة تحضر في علم الكلام حضور الفاعل المؤسس. وهي كذلك لأنّها [...] تحضر في لحظة بناء المفاهيم الأولى الحاسمة، وبالتالي فإنّ عملية (تأصيل الأصول) ذاتها لا تستقيم، بل لا تكون، في غياب مسألة (السياسة) وتأثير مباشر منها»⁷. وممّا كان الأمر على هذا المنوال، فإنّ مختلف المقدّمات الكلامية ستتصير استراتيجيات تمكّن المتكلم من إضفاء طابع المشروعية والصّلاحيّة العقديّة والتاريخية على شتى الخطابات المبلورة لقوله الكلامي الموجه بغائية معرفية تتأسس جوهرياً على أساس منطقي إقصائي لمختلف الفواعل الاجتماعيين المشاركين في تأسيس بُنى المجال السياسي الإسلامي؛ قائم على احتكار تأويل حقيقة النصّ الديني، وقادر في الآن ذاته، على فتح مغاليق الواقع التاريخي والتأثير في مجرياته؛ وذلك من خلال تقديم بدائل عملية لإشكاليّاته السياسيّة المتمثلة في إفرزات أزمة الفتنة الكبرى، التي كانت نتاجاً موضوعياً لانقلاب الخلافة إلى مُلك عضوض⁸؛ ذلك الحدث الذي تدخل بشكل جذري في قيام مختلف أصناف التّغلبات وسيادة

5 - في سياق اختزاله لموضوع علم الكلام، صرّح بن خلدون قائلاً: «وبالجمله فموضوع علم الكلام عند أهلنا هو العقائد الإسلاميّة بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فتدفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد».

انظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الثالث، مكتبة لبنان - بيروت 1996، (فصل علم الكلام) ص 42.

6 - عُدّ إقصاء الآخر المغاير مذهبياً وعقدياً والرّجح به ضمن درك الفرقة الهالكة، لازمة من لوازم إجراء المتكلم لمقدّماته الكلامية، ولعلّ من بين المعيرين عن ذلك - ذكراً لا حصراً - أبا المظفر الإسفرايني الذي عقد منته التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، على أساس عقدي مذهبي ينطلق من اعتبار كلّ الفرق التي تعاقبت على المجال السياسي الإسلامي هالكين عدا فرقة السنّة والجماعة التي اعتبرها الفرقة الناجية من النار، وذلك من خلال مقارنة منطلقاتها الأصولية والعقدية من مقطع منظوري غير حيادي منحها بموجبه الصّلاحيّة العقديّة والتاريخية.

انظر: أبا المظفر الإسفرايني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، تفضل الأستاذ الدكتور محمود محمد الخضير بكلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم، الناشر، المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ط.]، [د. ت]، ص ص 129 - 168.

7 - سعيد بن سعيد العلوي: الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1412 هـ - 1992 م، ص ص 308 - 309 (الأقواس من وضع المؤلف).

8 - عبّر عبد الرحمن بن خلدون عن إفرزات هذه الانعطافة الحاسمة في التاريخ السياسي والعقدي الإسلامي قائلاً: «[فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحريّ الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغيير إلّا في الوازع الذي كان دينياً ثمّ انقلب عصبيّة وسيفاً، [...] ثمّ ذهب معاني الخلافة ولم يبق إلّا اسمه، ا وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتحكّم في الشهور والملاذ]».

انظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان، بيروت 1996، (فصل في انقلاب الخلافة إلى مُلك) ص 375.

شنتى ضروب خطابات وممارسات الاغتيال⁹ السياسي والعنف، ناهيك عن التكفير من داخل الصيرورة التاريخية لدولة الخلافة الإسلامية.

إنّ مآقٍ أهميّة هذا الحاصل نابع من كونه يضعنا قبالة نتيجة محوريّة شكّلت المبتدأ المطلق لقيام مختلف الفرق الكلامية، وهي في إطار صياغة مقدماتها وأطرها النظرية، تلك المتعلقة بكونها فرق دأبت على استمداد مشروعيتها التنظيرية والممارسية انطلاقاً من قيامها بتأويل إيديولوجي¹⁰ لمعاني النصّ القرآني؛ منحها من خلاله شرعية ادعاء امتلاك الحقيقة الدينية المطلقة، وسمح لها في الآن نفسه، بتكفير كلّ الفرق الكلامية النقيضة لتوجّهاتها وقصدياتها السياسية، وإقصائها تدريجياً من دائرة الاجتماع الإسلامي في شموليته. وهو ما يعني أنّ الخطاب القرآني ثابت في منطوقه، متحرّك في دلالاته ومعانيه.

لهذا فقد ظلّ «معنى القرآن منذ نشأته إلى الآن موضوع نزاعات وصراعات مختلفة متّصلة بامتلاك المعنى ومن ثمّ امتلاك السلطة»¹¹. وفي ضوء ذلك، «يمكن القول إنّ علم الكلام هو علم التأويل، لأنّ الفرق الكلامية كلها فرق مؤولة [...]، فالتأويل هو القسمة العادلة بين المذاهب الكلامية المختلفة»¹². ممّا يعني أنّه لا وجود لفهم حيادي لدلالات ومعاني الخطاب القرآني، لأنّ علماء الكلام ظلوا «يقروون في القرآن أفكارهم الخاصة»¹³؛ تلك الأفكار التي أدت بفعل تمرح المذاهب الكلامية من داخل التاريخ الإسلامي وممارسة تأثيرها الفعلي على منعطفاته الحاسمة - وظائف تشكيل طرائق تخيل الفرق الكلامية الإسلامية لكيفيات تصوّر وجودها ورؤيتها للعالم وطرق الفعل فيه، ناهيك عن إفراز مواقفها

9- بناء على دراسته السوسولوجية لظاهرة الاغتيال السياسي في الإسلام، خصّص الدكتور هادي العلوي الفصل الثاني والثالث لمُداسة وقائع الاغتيالات السياسية التي رافقت الصيرورة التاريخية للخلافة الإسلامية في شقّها الراشدي والأموي قائلًا: «[وقعت في خلافة الراشدين أربعة حوادث اغتيال طالت خليفتين وصحابياً كبيراً وقائداً شيعياً. وقد جاءت هذه الحوادث في مجرى الصراع السياسي الذي انفجر بين المسلمين لحظة وفاة النبي، واستمرّ متفاقماً حتى توجّ بالحرب الأهلية التي بدأت بالانتفاض المسلح ضدّ عثمان، ثمّ تواصلت في خلافة علي لتنتهي بانهيار دولة المدينة - حكومة الراشدين وتأسيس الإمبراطورية الأموية]». أمّا بخصوص الاغتيالات السياسية التي وقعت إبّان الخلافة الأموية، نجده يردف قائلًا: «[في هذه الحقبة كانت الاغتيالات السياسية متقابلة بين السلطة والمعارضة. وقد مارسها الخلفاء الأمويون بدءاً من معاوية الذي استعملها باغتيال مالك الأشتر في خلافة علي، ثمّ وصلها بعد انفراده بالخلافة. أمّا المعارضة، فقد انفردت منها الخوارج بالتوسع في استعمال هذا التكتيك]».

انظر: هادي العلوي: الأعمال الكاملة (2) الاغتيال السياسي في الإسلام، الناشر، دار المدى للثقافة والنشر، ط5، 2008، ص 29 - 59.

10 - عمل أبو الوليد بن رشد على تعريف مفهوم التأويل كما يلي: «[معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي]».

- أبو الوليد بن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق، محمّد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، [د. ت.]، ص 23.

11 - ألفه يوسف: تعدّد المعنى في القرآن بحث في أسس تعدّد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب، منوبة، تونس، ط2، [د. ت.]، ص 18

12 - محمّد أيت حمو: العقل الججاجي بين الغزالي وابن رشد دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد، جداول للنشر والتوزيع، ط1، كانون الثاني/يناير 2012، ص 53.

من خلال مُدراسته للارتباط العضوي القائم بين علم الكلام والتأويل، صرّح الدكتور محمّد أيت حمو قائلًا: «[إنّ علم الكلام لا يمكن أن يكون فلسفة أو ديناً. وإذا كان المتكلم يأخذ مشروعية قوله من الوحي، فإنه لا معنى للوحي إلا بتوسط قول معين. بمعنى أنّ دلالة القول الصادر عن الله رهينة بقول ثانٍ، أي بالقول المقول عن القول الصادر عن الله. إنّ هذا القول الثاني هو الذي يعطي المعنى للمقول الإلهي الذي نتلفظه بتوسط، فدلالة الوحي غير معطاة مباشرة، وكل دلالة للمقال الإلهي متوسطة وغير معطاة مباشرة، وتمرّ عبر تأويل للمقال الإلهي]».

- انظر: محمّد أيت حمو: فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي دراسات ومراجعات نقدية للكلام، دار الفارابي، بيروت، منشورات الاختلاف، ط1، 2011، ص 72.

13 - توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمّد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، آذار (مارس)، 2007، ص 209.

من الآخر المخالف لها مذهبياً؛ وذلك على اعتبار أن «المتخيل الاجتماعي هو ذلك الفهم المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة، إضافة إلى الإحساس العام بالمشروعية»¹⁴.

وفق هذا المنظور، بررت مختلف الفرق الكلامية ممارساتها لخطاب العنف والتكفير، وأضفت عليه طابع المشروع والصلاحيّة العقديّة والتاريخيّة، من منطلق ادعاء احتكارها لسلطة الدفاع عن المبادئ الإسلاميّة (الخاصة) التي انحرفت من منظورها. عن مساراتها (الصحيحة)، والتي لن تستقيم إلا من خلال إقامة جدلها الكلامي واحترابها العقدي والسياسي على أساس كونها المعبر الحقيقي عن (جوهر) مضامين منطوق الخطاب القرآني، والضامن الفعلي لأهليّة الانتساب إلى النهج المحمّدي القويم، من خلال اعتبار ذاتها الفرقة الوحيدة (النّاجية من النار)¹⁵. وانسجاماً مع هذه المنطلقات، أوضحت التيمات المركزيّة الناظمة لقول الفرق الكلامية الإسلاميّة مشتقة من تعنيف المخالف وتكفيره، بل وسلب حقه في ممارسة فعل الحياة. علاوة على تقسيم المجال السياسي الإسلامي إلى دارين تجمع بينهما علاقة تناحر: دار الكفر التي (يجوز) محاربتها وتحريم القعود مع أهلها؛ كونهم يمثلون (الفئة الباغية)، ودار الإسلام المعبر أهلها عن (حقيقة) الدّين ومبادئه وقيمه المثلى. وهو ما يؤكّد بالملاموس التاريخي على أن أزمة الخلافة قد أحدثت «قلقاً في الوعي الإسلامي»¹⁶، عبّر عن ذاته من خلال تجليات مختلف التناقضات التي أفصحت عن ذاتها موضوعياً من داخل الصيرورة التاريخيّة للخلافة الإسلاميّة في شكل احتراب سياسي وعقدي مُميت.

بناء على ما سلف، يتضح أن أزمة الخلافة قد شكّلت إرهاباً أولياً ساهم إلى حدّ كبير في تبلور خطاب العنف والتكفير من داخل علم الكلام الإسلامي. ولما كانت مجمل الفرق الكلامية قد انتهجت منهجية إقصاء الآخر المخالف لها من دائرة الاجتماع الإسلامي، وذلك بهدف تجويز تعنيفه وتكفيره، فإنّه من الحريّ بنا امتحان صدقيّة هذه النتائج المتوصل إليها، وإقامة الدليل على صحّتها، عن طريق مُدرسة المقدمات الكلامية لفرقة الخوارج، التي يمكن عدّها نموذجاً كلامياً إجرائياً من شأنه أن يقربنا من إدراك الآليات المركزيّة التي تدخّلت في تأسيس ذهنيّة العنف والتكفير، التي شكّلت مرجعيّة أساسية لمختلف الحركات الجهاديّة من داخل المجال السياسي العربي الإسلامي المعاصر.

14 - تشارلز تايلر: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، مراجعة، نائر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، آذار/ مارس، [د. ط.]، 2015، ص 35.

15 - شكّل حديث الفرقة الناجية مستنداً نظرياً شرّعت من خلاله مختلف الفرق الكلامية لممارسة العنف والتكفير وإقصاء الآخر المخالف. بحيث يتّضح ذلك جلياً من خلال قيامها باحتكار سلطة الحديث النبوي، وتخصيص ذاتها بأهليّة الانتماء إلى النهج المحمّدي السليم على مختلف الأصعدة، القيمية منها والاجتماعية والسياسية. وذلك مصداقاً للحديث النبوي الفائل: «[لِأَيِّتَيْنِ عَلَى أُمَّتِي مَا آتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذُو النَّعْلِ بِالنَّعْلِ.. وَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِئَةً وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِئَةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِئَةً وَاحِدَةً، قِيلَ: مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي]».

- انظر: محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، الجزء الرابع، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص 134.

16 - هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة: خليل أحمد خليل، مراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، ط6، آذار (مارس)، 2008، ص 161.

2- خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية

عُدَّ حدث أزمة الخلافة وانقلابها إلى مُلك عضوض، من بين أبرز المؤشرات الكفيلة بتحقيق فعلي لعمليات استقرار مجمل الانعطافات الحاسمة التي غيّرت مجريات ومسارات التاريخ الإسلامي في شموليته. وعليه، يمكن الانطلاق في هذا السياق من القول: إنَّ خطاب العنف والتكفير الذي أسَّست له فرقة الخوارج¹⁷ الكلامية، لم يخرج عن إطار الأزمات السياسيَّة والعقدية التي لازمت صيرورة الخلافة الإسلاميَّة. تلك الأزمات التي أفرزت اغتيال الخليفة عثمان¹⁸، من قَبْل من وجدوا في خلفته انزياحاً مطلقاً عن مبادئ الدين الإسلامي (الصحيح). الشيء الذي قاد الخوارج إلى شرعنة اغتياله من منطلق أنَّه خليفة وإمام كافر، لم يستطع إبَّان توليته كخليفة (شرعي) لرسول الله، أن يعمل على تنزيل مضامين الوحي المتجسِّد من داخل منطوق الخطاب القرآني؛ الداعية لإقامة الحكم وفق مبادئ العدل والمساواة، وبند كلِّ أشكال الميز العرقي والقبلي بين الفواعل الاجتماعيين المؤسَّسين للمجال السياسي والعقدي الإسلامي. لهذه الأسباب القائمة بذاتها تاريخياً، يُعتبر الانطلاق من تجربة عثمان وحصيلة المآخذ التي وجَّهت إليها ثابتاً من الثوابت المميزة للخطاب السياسي الخارجي في تقديم أطروحاته¹⁹ الكلامية المرتكزة في مجملها على ضرورة الدفاع عن حقوق الله وتجسيد مركزته؛ لأنَّ «عالم القرآن عالم (مركزيَّة إلهية) بصورة جوهرية²⁰». وبهذا المعنى، فقد وجدت فرقة الخوارج أن أدوارها التاريخية تتجسِّد بالأساس في حتمية إعادة تفعيل مضامين الأوامر والنواهي الإلهية من داخل المجال السياسي الإسلامي؛ بهدف الحفاظ على قدسيَّة الله من جهة، وتنقية دار الإسلام من شوائب الخطايا والكبائر التي ارتكبتها (الفئة الباغية) في حقِّ مضامين الوحي من جهة ثانية. وهو ما قادها مُمارسيّاً، إلى تأسيس جوهر حركتها السياسيَّة والعقدية انطلاقاً من مبدأ كلامي قائم على التنصيص على أنه «لا حكم إلَّا لله»²¹؛ الذي لا يعني من منظورها- سوى الرفض المطلق لكيفيات تعقيد

17 - في سياق تصنيفه لألقاب الخوارج، ودراسته للإرهاصات الأُولية التي ساهمت في تبلور مقالاتهم الكلامية، صرَّح أبو الحسن الأشعري قائلاً: «[للخوارج ألقاب: فمن ألقابهم الوصف لهم بأنهم (خوارج)، ومن ألقابهم (الحرورية)، ومن ألقابهم (الشرارة)، و(الحرارية)، ومن ألقابهم (المارقة). وهم يرضون بهذه الألقاب كلها، إلا بالمارقة، فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يُمَرَّق السهم من الرمية. والسبب الذي سُموا به سبباً محكمه إنكارهم الحكمين، وقولهم: لا حكم إلَّا لله. والذي له سُموا حرورية نزولهم بحرِّوراء في أول أمرهم. والذي له سُموا شرارة: قولهم شربنا أنفسنا في طاعة الله، أي بعناها بالجنَّة]».

انظر: أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قدَّم له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، [د. ط.]، 1430 هـ - 2009 م، ص ص 111 - 112 (الأقواس من وضع المؤلف).

18 - في هذا السياق، عمل الدكتور هشام جعيط على دراسة النتائج السوسولوجية والأخلاقية التي أعقبت اغتيال الخليفة عثمان قائلاً: «[كان موت عثمان العنيف مأساوياً وتاريخياً. فقد كانت المأساة حاضرة اعتباراً من اللحظة التي كان شيخ قريش الموقر، إمام المسلمين، أي الرمز الحي لوحدة الأمة، الصحابي الجليل السابق، المحاصر من كلِّ الجهات، المدعور، المطارِد، المحاصر، المتروك من جانب الجميع، قد وجد نفسه وحيداً أمام الحقد والموت. وكانت المأساة ماثلة عندما رفضوا دفنه، ولم يسمحوا به إلا عندما هدَّدت إحدى بنات عمه، أم حبيبة، أرملة النبي وأم المؤمنين، بفضح «ستر رسول الله وعرضه» أمام الجميع. فجرى نقله ليلاً، في الخفاء، فوق مصراع باب، ورجلاه متدلّيتان خارجه. كل ذلك كان مأساوياً، أخيراً لأنَّ هناك، في البصرة، والكوفة، والشام، كان ولائه مُطاعين، لأنَّ جمهور المسلمين كان ما يزال متمسكاً ببيعتهم. ولكنهم لم يكونوا في خدمته، ولم يكونوا يمارسون الجهاد مراعاة لخطره، بل لأنَّ الله كان قد امر بذلك]».

انظر: هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة: خليل أحمد خليل، مراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، ط6: آذار (مارس)، 2008، ص 143.

19 - ناجية الوريحي بوعجيلة: الإسلام الخارجي، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أيلول (سبتمبر) 2006، ص 146.

20 - توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1: بيروت، آذار (مارس)، 2007، ص 62.

21 - أبو المظفر الإسفرائيني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه: محمَّد زاهد بن الحسن الكوثري، وتفضل الأستاذ الدكتور محمود محمَّد الخضير بكلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم، الناشر، المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ط.]، [د. ت] (الفصل الرابع: في تفصيل مقالات الخوارج وبيان فضلتهم)، ص 38.

الممارسة السياسية والعقدية زمن خلافة عثمان، باعتبارها تديناً لمرحلة انتهاك قدسية الأوامر والنواهي الإلهية، وبداية فعلية لخيانة مبادئ الدين الإسلامي.

وانطلاقاً من هذا المبدأ الكلامي، أجمع الخوارج على أنه «إذا كفر الإمام، كفرت الرعية، الغائب منهم والشاهد»²²، وبالتالي وجدوا أن «ديار مخالفيهم ديار الكفر»²³، وعليه فإنه يجوز من منظور الخوارج - تكفير مخالفيهم وإخراجهم من دائرة المجال السياسي والعقدي الإسلامي، كونهم من المشركين المرتكبين لمختلف ضروب الكبائر. وما أن الخوارج قد نصبوا أنفسهم مدافعين فعليين عن مركزية الله من داخل العالم الإسلامي، فإنهم رفضوا القعود بديار الكفر²⁴، وأكدوا على أنه «لا يجوز المقام بين أظهر المشركين، بل يجب الذهاب إلى (دار الهجرة) وقتالهم وبيع أنفسهم لله»²⁵، بمقابل فوزهم بالجنة²⁶.

وعلى أساس هذا المبدأ الذي وسم المنطلقات الكلامية لفرقة الخوارج، تتضح القصدية الثاوية خلف تأسيس الخططات الإجرائية النازمة لخطاب العنف والتكفير بالنسبة إليها؛ تلك المتمثلة في إحساس فواعلها باغتراب مطلق عن (جوهر) مبادئ الدين الإسلامي، ذلك الإحساس الذي رافقه تحميل (الفئة الباغية) مسؤولية تدنيس طهارة المقدس الإلهي، وذلك على اعتبار أن «الإنسان المتدين لا يعيش إلا في مناخ مشبع بالقداسة»²⁷. لهذا يصعب فهم قصديت فرقة الخوارج، من دون الاستعانة بمؤشر أساسي يتمثل في كونها فرقة كلامية نظرت للعنف والتكفير، وفعلته ممارساً من منطلق إعادة الطهارة والقداسة للمبادئ الإلهية الداعية لإقامة العدل بين فواعل الأمة الاجتماعيين، التي لا يمكن لها أن تتحقق إلا من خلال جعلهم للقتل والتكفير واجباً دينياً مفروضاً على المؤمنين الصادقين الطامحين إلى تخلص المجال السياسي الإسلامي من مختلف مظاهر الأخطاء والانحرافات التي لازمت الصيرورة التاريخية للخلافة الإسلامية. وهو ما يدل على أن المقدمات الكلامية لفرقة الخوارج «تخضع تمام الخضوع للدين المتصور كأنه التطبيق الحرفي للكتاب في الشؤون الإنسانية

22- أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قدم له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، [د. ط.]، 1430 هـ - 2009 م، ص 103.

23- أبو المظفر الإفرنجي: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، تفضل الأستاذ الدكتور محمود محمد الخضير بكلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم، الناشر، المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ط.]، [د. ت.] (الفصل الرابع: في تفصيل مقالات الخوارج وبيان فضائحهم)، ص 42.

24- بناء على مدارسته للتغيير المفهومي الذي أحدثه النسق الكلامي لفرقة الخوارج لدلالة مسلم/ كافر، في المجال التداولي الإسلامي، أكد توشيهيكو إيزوتسو قائلاً: «[لقد أدخل ظهور فرقة (الخارجية) [الخوارج] التغيير الأساسي بين (مسلم) و(كافر) فوراً إلى مجال المفاهيم الإسلامي نفسه. فيقدر ما يُظهر الشكل الخارجي، فإن هذا التغيير ظل نفسه هو بالضبط. لكن بنيتة الداخلية لم تعد نفسها، لأن المشكلة لم تعد تعني أساساً بالاختلاف بين الموحّد الإسلامي والمُشرك الوثني. إنَّها معنية الآن بالفرق ضمن حدود التوحيد الإسلامي بعينه، بين المسلمين أنفسهم، لأنَّ المسلم، طبقاً لوجهة النظر التي آمن بها الخوارج، حالما يرتكب الكبيرة، يكف عن كونه (مسلماً) ويجب أن يعدّ (كافراً) قدره دخول النار، ولهذا يمكن قتله أيضاً على نحو مبرر. [...] لقد فقد مفهوم (الكافر) استقراريته وثباته الدلالي، وأصبح شيئاً متحوّلاً وعلى استعداد لأن يُستخدم بحق المسلم الورع أيضاً إذا حدث أن فعل هذا الشيء أو ذلك. وهكذا نرى أنَّ هذا ليس استمراراً صرفاً للتغيير القرآني بين (مسلم) و(كافر)، بل تغيير جديد كلياً، بالمعنى الفعلي على الأقل، على الرغم من أنَّ الكلمتين ظلتا محتفظتين بمعناهما الأساسي، والجزء الأكبر من معناهما العلاقي أيضاً]».

انظر: توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم، هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، آذار (مارس)، 2007، ص ص 98 - 100 (الأقواس من وضع المؤلف).

25- يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة، ترجمه عن الألمانية: عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، القاهرة، ط3، 2009، ص 53.

26- أفرزت فرقة الخوارج موقفها الداعي إلى قتال الكفار والمشركين، انطلاقاً من تأويلها لمضامين الخطاب القرآني المتمثل في سورة التوبة، الآية 111.

27- مرسيا إلباد: المقدس والمدنس، ترجمة: المحامي عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1988، ص 30.

كافة، وبوجه أحرى في الشؤون التي تعني الأمة برمتها»²⁸. لهذا، فقد «واصل الخوارج حرصهم على إخضاع كل المسائل التي يختلفون فيها مع السلطة أو بقیة المسلمين للدين، ورفضوا تبعاً لذلك كل المواقف المخالفة، ثم كفروا أصحابها واستحلّ المتشدّدون منهم قتلهم»²⁹. ممّا سمح لهم بشكل مسبق بالحكم عليهم بأنهم كفار خالدون في النار.

وانطلاقاً من المبدأ الكلامي ذاته لفرقة الخوارج، المتمثل في: (لا حكم إلا لله)، ذلك المبدأ الذي شكّل النواة الأولى لتبلور مختلف المقدمات الكلامية التي شرّعت من خلالها لخطابات وممارسات العنف والتكفير، أسسوا لخروجهم على الخليفة عليّ بن أبي طالب، وعملوا على تكفيره وقت حصول معركة صفين، تلك المعركة التي شهدت مواجهة عنيفة بين شيعة عليّ ومعاوية، انتهت برفع جيش معاوية للقرآن فوق أسنّة الرماح بهدف إنهاء القتال، من أجل تحكيم مضامين منطوق الخطاب القرآني بين الخصمين. وعلى أساس رفض الخوارج لهذه الآلية السياسية التي قبلها عليّ، أجمعوا على تكفيره، واعتبروه غير ملتزم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك بسبب نهجه منهج تحكيم الرجال في كتاب الله؛ ذلك المنهج الذي يعني من منظورهم الوقوع في المحذور الديني المتجسّد في عدم الحكم بما أنزله الله في حق (الفئة الباغية) التي يمثلها معاوية وشيعته. ومن هذا المنطلق، يمكن القول: إنّ واقعة التحكيم³⁰ قد كرّست المستندات النظرية لفرقة الخوارج الكلامية، بحيث برّرت عن طريقها مجمل عمليّات «الاستعراض، أي قتل كل مسلم لا يرى رأي الخوارج بغير تمييز متى وجدوه في طريقهم»³¹، مبرّرين ذلك بكونهم لا يمارسون سوى واجبهم الديني المتمثل في جهاد الكفار والمشركين أهل (الفئة الباغية)، بهدف الحفاظ على قدسيّة المبادئ الإلهية، وتطهير المجال السياسي والعقدي الإسلامي من دنس الكفر والظلم، حتى لو كان ذلك على حساب سلب حقّ الآخر في ممارسة فعل الحياة.

28 - هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة: خليل أحمد خليل، مراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط6: آذار (مارس)، 2008، ص 245.

29 - لطيفة البكاي: حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي خلال (37 - 132 هـ)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، أيار (مايو) 2007، ص 307.

30 - أجمع مختلف المشتغلين بالتاريخ للفرق الإسلامية على أنّ إنكار التحكيم يُعدُّ بمثابة الثابت النظري الذي ميّز فرقة الخوارج الكلامية عن غيرها من الفرق داخل تاريخ علم الكلام الإسلامي. وهو ما أكد عليه ابن حزم من خلال قوله الآتي: «[ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم وتكفير أصحاب الكبار، والقول بالخروج على أئمة الجور، وأنّ أصحاب الكبار مُخلدون في النار، وأن الإمامة جائزة في غير قريش فهو خارجي، وإن خالفهم فيما عدا ذلك ممّا اختلف فيه المسلمون خالفهم فيما ذكرنا فليس خارجياً]».

انظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، تحقيق: محمد إبراهيم نصر - عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، [د.ت]، ص 47.

على خلاف ما ذهب إليه بن حزم، استقرّ المستشرق الألماني يوليوس فلهوزن تاريخية نشوء وتطور النظرية والممارسة الخارجية من مقطع منظوري مخالف لما انتهجه مؤرّخو الفرق والمذاهب الإسلامية، حيث صرّح قائلاً: «[لقد كان السبب المباشر لنشأة الخوارج مسألة (التحكيم) في إبان المعركة الفاصلة بين أنصار علي بن أبي طالب وأنصار معاوية وعثمان، إذ رضي كارهاً - (بالتحكيم)، ولكنّ الخوارج وقد انتهى التحكيم إلى أساسة لصاحبهم ثاروا على نتيجة (التحكيم) وقالوا: لا حكم إلا لله! بيد أنّ هذا السبب المباشر هو أوهى الأسباب؛ فإنّ نزعة الخروج كانت كامنة في النفوس بسبب ما آل إليه أمر الخلافة على عهد عثمان، وما انتهى إليه أمر الجماعة الإسلامية بعد مقتله من تفرّق الأمة إلى فريقين متعارضين متحاربين، لا سبب من أسباب الدين، بل لأسباب الدنيا، أعني الحكم ومغانمه والتطلع إلى مركز الرياسة والسيطرة، كل هذا ولم يمض على وفاة الرسول إلا ثلاثون عاماً، ممّا كان في الواقع خيانة لجوهر الإسلام بوصفه ديناً وعقيدة، لا مذهباً في السياسة تنتحله أحزاب. [...] فهذا هو الدافع الحقيقي لنشأة الخوارج، لا ذلك السبب التافه العارض: مسألة (التحكيم)، ومن هنا كان مذهبهم تعبيراً عن تيار عميق الشعور في النفوس الشديدة الإيمان [...] وخلاصة هذا التيار: العودة إلى (الكلمة) الأصلية للدين معبراً عنها في الكتاب المقدّس الذي أتى به، دون تأويل ولا ترخص، بل بتشدّد في الفهم لا يقبل المساومة والالتواء، ولهذا يدعو إلى الطاعة العمياء لما ورد في هذا الكتاب أو ما أتى به صاحب هذا الدين من قواعد وأحكام وطرائق وسلوك، وهم يتشدّدون في التمسك بعمود الدين ضدّ جميع التيارات والفرق والأحزاب التي تبدو لهم قد حادت عنه أو تأولت فيه، ولذا كان مذهبهم (ضدّ كل المذاهب الأخرى)».

انظر: يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة، ترجمه عن الألمانية: عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع - القاهرة، ط3، 2009، ص ص 5 - 6 (الأقواس من وضع المؤلف).

31 - المصدر السابق، ص 48.

لقد اعتبرت المقدمات الكلامية لفرقة الخوارج، من بين أهم المرجعيات المؤسسة لخطاب العنف والتكفير من داخل المجال السياسي والعقدي الإسلامي. وكما مر بنا آنفاً، فإنَّ مختلف عمليَّات القتل التي مارسها الخوارج، كانت تستند على متكآت كلامية انطلقت بادئ ذي بدئ من ادعاء امتلاك التأويل (الحقيقي) لمنطوق الخطاب القرآني، الشيء الذي ساهم في تبرير وشرعنة تكفير وقتل المخالف عقدياً ومذهبياً، بل والتنبؤ بمصيره الأخرى عن طريق الادعاء بأنه خالد في نار جهنم. وهو ما يعني، أنَّ تأويل منطوق الخطاب القرآني من منظور أحادي الجانب؛ أي من دون منح الآخر المخالف، الحق في ممارسة عمليَّات قراءة وتفسير وتأويل مضامين النص الديني بحريَّة، قد ساهم إلى حد كبير في خلق ذهنيَّة التكفير والعنف التي أفرزت محصلة التعصُّب والتطرُّف الديني. تلك الذهنيَّة التي تتغذى على وهم القدرة الكليَّة على فتح مغالبيق الوقائع التاريخيَّة، والتأثير في منعطفات ومجريات التاريخ الإسلامي من خلال تقويم (تشوّهاته وانحرافاته). وعليه، فإنَّ مختلف الصراعات التي خاضتها فرقة الخوارج إن على المستوى النظري أو الممارسي - ضدَّاً على (الفئة الباغية)، كانت بهدف إعادة الطهارة والقدسيَّة للمبادئ الإسلاميَّة التي انتهكت وقت تصيَّرت الخلافة إلى مُلك عضوض. لهذا السبب بالذات، يمكن القول إنَّ خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج قد انبنى على جملة من المستندات الكلامية، يمكن اختزالها في المبادئ الآتية: أولاً: لقد انطلقت فرقة الخوارج من تأسيس مبادئها الكلامية انطلاقاً من تكفير مرتكب الكبيرة والحكم على مصيره بالخلود في النار. ثانياً: بناءً على هذا المبدأ، عمل الخوارج على تفعيل فعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استناداً على موقف ثابت جسَّدته من خلال إيمانهم بأنه (لا حكم إلا لله)، الذي لا يعني سوى عدم التدخل البشري في إعادة تأويل الأحكام الإلهية. ثالثاً: لأجراً هذا الموقف مُمارسياً، أجمع الخوارج على تحريم القعود مع جماعة (المشركين) المختصين لحقوق الله، الشيء الذي أدَّى بهم إلى شرعنة تكفير الخليفة، والرعية التي يحكمها، وإعلان الجهاد ضدَّها. رابعاً: اعتبر الخوارج موتاهم (شراً) باعوا أنفسهم لله، وتحصلوا كمقابل لذلك البيع على الجنة؛ الشيء الذي جعلهم ينطلقون من موقف يدعي ازدراء الحياة الدنيا، ولا يجد خلاصه إلا في عمليَّات تعنيف الآخر وتكفيره وإعلان الموت في سبيل ذلك. وهو ما نجد له حضوراً قوياً في مختلف مناحي التعبيرات الإستيطقيَّة التي أسَّس لها أعلام فرقة الخوارج، خصوصاً في المبحث الشعري³²، الذي احتلَّت فيه تيمة الموت مركز الصدارة. وعليه، فقد ظلَّ خطاب العنف والتكفير المبتدأ المطلق عند فرقة الخوارج الكلامية، والسمة الملازمة لتموضعهم حركياً من داخل الصيرورة التاريخيَّة لدولة الخلافة؛ بداية من زمن اغتيالهم لعثمان، مروراً بمرحلتى خروجهم على علي وقت قبوله بالتحكيم، ومحاربتهم لمعاوية وابنه يزيد، وانتهاء عند الأطوار الأولى للخلافة العباسيَّة التي شهدت توقُّف حركة الخوارج على المستوى الممارسي، بفعل محاصرتها وتسليط العنف المضاد ضدَّها. لكنَّ هذا لا يعني أنَّ فكر الخوارج الكلامي قد تمَّ تقويضه واجتثاثه من جذوره، بل ظلَّ يمارس حضوراً كثيفاً عند مجمل الحركات الجهادية المعاصرة من داخل المجال التداولي العربي الإسلامي المعاصر، إلى درجة أنه أضحى من بين أبرز موجَّهات البنية الإدراكيَّة والمعرفيَّة والذهنيَّة للحركات الجهادية في كليتها. الشيء الذي يضعنا قبالة ضرورة مقارنة الإشكال التالي: كيف انعكس فكر الخوارج الكلامي على الحركات الجهادية المعاصرة؟

32- في سياق جمعه لشعر الخوارج وتعليقه على منطلقاته وغاياته وخصائصه النَّفسية، خلص الدكتور إحسان عباس إلى محصلة مركزيَّة مفادها أنَّ شعر الخوارج قد: «ترك فيه موضوع الموت لونا حزيناً ونغمة حزينة، ولكنه لم يسلمه إلى بأس مطلق، لأنَّ هذا الموت نفسه كان عند أصحاب ذلك الشعر نوعاً من الأمل، إذ لم يعد الموت إلا دخول الجنة أو لقاء الإخوان والأحباب الأبرار والأتقياء الذين تقدّموا على الطريق. [...] إذن تتمثل الرّوح الدينيَّة في هذا الشعر، في الحماسة للعقيدة، ولكنها تتجلى أيضاً في السعي لتقصير المسافة بين الله والإنسان، وهذا ما يظهر في تلك الأشعار التي تدور حول استقالة الحياة ومحاولة التخلص منها، لأنَّ ذلك يحقق شيئين: اللحاق بالله، واللاحق بالإخوان والأصحاب، وفي حدة الثورة على الوضع السيئ يكمن الأمل في التخلص من هذه الحياة عند الخوارج، أي أنَّ الموت عندهم هو الدِّين الحقيقي، ولذلك كان الشاعر الخارجي في صراع كبير مع الزمن، وسبيله للانتصار عليه هو الموت». انظر: إحسان عباس: شعر الخوارج، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، [د.ت]، ص ص 9 - 14.

3- انعكاس خطاب العنف والتكفير لفرقة الخوارج الكلامية على الحركات الجهادية المعاصرة

إنَّ القيامَ بمهمَّاتِ رصدِ كَيْفِيَّاتِ انعكاسِ خطابِ العنفِ والتكفيرِ الذي أسَّست له فرقة الخوارج الكلامية على مجمل الحركات الجهادية المعاصرة، لا يستقيم إلا بالعودة الواعية إلى تبلور مجمل الإشكاليات التي انبثقت من داخل السياق الإبستيمي الإسلامي الوسيط، والتي اختزلناها آنفًا. في إفرزات حدث أزمة الخلافة، وما أسفر عنه من صراعات كلامية ومذهبية غذت معها ذهنيَّات التعصُّب والتطرُّف الديني، وولدت في الآن ذاته مختلف ضروب خطابات العنف والتكفير. الشيء الذي أثر سلبياً على استمرارية اللحمة العقديَّة والأبعاد الإيتيقية والروحية التي شكَّلت الأساس الميتافيزيقي للدين الإسلامي في شموليته. انعكاساً لهذه المعطيات القائمة بذاتها، كونها تنطلق من محاولة رصد وتعيين الإرهاصات الأولى التي أسَّست لتبلور خطاب العنف والتكفير من داخل منطوق مرجعيَّات الحركات الجهادية المعاصرة، يُرى أنَّ تحقيق هذه المهمة البحثية لن يتأتَّى إلا من خلال التعويل على منهجية تاريخية تستقرئ التاريخ الإسلامي انطلاقاً من مفهوم الأمد الطويل. وذلك على اعتبار أنَّ هذا المفهوم الأخير، قد «أثرى الآفاق التي رسمها التاريخ الجديد، فالتاريخ يمرُّ سريعاً، ولكنَّ القوى العميقة التي تصنع التاريخ لا يمكن استكشافها واستكشاف تأثيرها إلا عبر الزمن الطويل»³³ «وعليه، فإنَّ ثراء هذه المنهجية التاريخية ينبع جوهرياً من كونها لم تعمل إلا على إماتة التاريخ السردى ذي الطابع الإنشائي، من خلال تفتيته وإعادة كتابته باعتباره تاريخاً إشكالياً وليس تاريخاً آلياً وصفيّاً. لهذا، فإنَّ التوقُّف عند مدخل وصف مختلف مظاهر العنف والتكفير التي تسم الفعل المُمارسي للحركات الجهادية، من دون الشُّروع في محاولة الولوج إلى عواملها الذهنية، وتفكيك أسانيد النُصيَّة التي تشكِّل الثوابت المبدئية المؤسَّسة لمرجعياتها الفكرية، يحول حتماً دون تحقيق فهم (شفاف) لقصدياتها وغاياتها السياسية والعقدية، التي غالباً ما تترجمها حركياً، في شكل إقحام المجال السياسي العربي الإسلامي المعاصر ضمن نسق مغلق من العنف المُमित.

انسجاماً مع ما ورد أعلاه، يمكن القول: إنَّ مجمل الحركات الجهادية المعاصرة قد أسَّست لفعالها الحركي الجهادي المرتبط ارتباطاً عضوياً بخطاب العنف والتكفير. كردِّ فعل مباشر ضدَّاً على نتائج عاملين أساسيين: تمثل الأوَّل في الإصلاحات السياسية التي قام بها كمال أتاتورك³⁴ القاضية بالإلغاء التام والتشطيب النهائي للخلافة العثمانية سنة 1924. ذلك الإلغاء الذي وجدوا فيه انحرافاً مطلقاً عن جوهر مبادئ الممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي، الذي يتمثل من منظورهم - في مفهوم (الحاكمية لله). وتجسَّد العامل الثاني في محاولة تدويل فعالها الجهادي، وذلك من خلال استئناف انخراطها في سياقات الصدام الحضاري العالمي، القائم بين المسيحية والإسلام، خصوصاً وأنَّ «العلاقات بين الإسلام والمسيحية كانت غالباً عاصفة. كلُّ واحد كان آخر للآخر»³⁵. ممَّا يدل على أنَّ الحركات الجهادية المعاصرة، باتت فاعلاً استراتيجياً على المستويين

33 - جاك لوغوف، التاريخ الجديد، (مؤلف جماعي)، ترجمة وتقديم: محمَّد الطاهر المنصوري، مراجعة: عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، تموز (يوليو)، 2007، ص 113.

34 - عبد الرحمن شهنيدر: نصوص النهضة الكمالية في تركيا، وأشكال الحكم والثورة، وارد ضمن كتاب وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا - علي عبد الرازق - عبد الرحمن الشهنيدر، دراسة ونصوص، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 حزيران (يونيو)، 1996، ص ص 187 - 192.

35 - صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، نقله إلى العربية: مالك عبيد أبو شهبوة - محمود محمَّد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، الفاتح 1429، ميلادية (1999)، ص 370.

المحلي والدولي، لهذا يمكن تأطير مختلف ممارسات العنف والتكفير التي لازمت الجماعات الجهادية المتطرفة ضمن إطار عام يتمحور حول إعادة تأسيس (صحوة إسلامية) تعيد تكريس موقعة المد الإسلامي من داخل الصراع السياسي القائم بذاته موضوعياً بين منظومتي الخلافة (الشرعية)، والدولة العلمانية باعتبارها وليدة نظم استعمارية تستند على منطلقات وضعية برآنية بعيدة كل البعد عن (تحكيم شرع الله) في القضايا السياسية للأمة العربية الإسلامية.

على أساس هذه الأرضية وانطلاقاً منها، صارت أولى الأولويات بالنسبة إلى الحركات الجهادية المعاصرة، تتمثل في ضرورة إعادة إقامة دولة الخلافة على منهاج النبوة. وعليه، «فإن إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين، ويكون الاحتكام لله فرضاً على المسلمين، وبالتالي قيام الدولة الإسلامية يصبح فرضاً على المسلمين، لأن ما لم يتم الواجب إلا به، فهو واجب، وأيضاً إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال، فواجب علينا القتال»³⁶. لهذا، فتحقيق هذا المقصد العقدي والسياسي لن يتأتى من منظور الحركات الجهادية المعاصرة - إلا من خلال الخروج عن إطار (حكم الطغيان)، وذلك بالاستناد على آليات العنف السياسي، لا لشيء سوى «لأن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف»³⁷ «ولمّا كان الأمر على هذا النحو، فإنه من «الواجب على المسلمين أن يرفعوا السيوف في وجوه القادة الذين يحجبون الحق ويظهرون الباطل، وإلا فلن يصل الحق إلى قلوب الناس»³⁸. وعليه، فلما كان وصول الحق إلى قلوب الناس رهيناً برفض مختلف النظم السياسية القائمة من داخل المجال السياسي العربي الإسلامي المعاصر بتعلة كونها نظماً كافرة، فإنه سيظل «ميدان الجهاد الأول هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي، ومن هنا تكون الانطلاقة»³⁹. إنَّها انطلاقة تجد مبدأها المطلق في الاستجابة إلى صوت نداء أمر يقول بتكريس قيم القتل وسلب حق الحياة من الآخر باسم الجهاد في سبيل الله. وذلك من منطلق «أن الأمة التي تحسن صناعة الموت وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة، يهب لها الله الحياة العزيزة في الدنيا والنعيم الخالد في الآخرة، وما الوهن الذي أذلنا إلا حب الدنيا وكرهية الموت. فأعدوا أنفسكم لعمل عظيم، واحرصوا على الموت توهب لكم الحياة»⁴⁰. وهكذا يُستفاد من الإنصات الممعن للنداء الأخير؛ أنه نداء مشحون بقوة تدميرية، تؤطرها دوافع سيكولوجية تعصبية، تنطلق من إعلان صريح عن ضرورة حث فواعل المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، على اتخاذ العنف والتكفير خطاباً نظرياً يشرع من خلاله لممارسات القتل وسلب حق الآخر في الحياة دينياً. لهذا، «يظن المتعصبون، من خلال توهّمهم باكتشاف المطلق وما فوق البشري، أنهم أمسكوا بالحقيقة التي تمنحهم كل العلم، كل القوة والسلطان والعصمة، وكل أشكال التفوق على البشر [...]، ويترافق الشعور بالقدرة الكلية مع حماس نرجسي وتمجيد لفكرة الانتماء إلى هذه الجماعة ممّن اصطفاهم الأزل أو التاريخ»⁴¹. ممّا يترتب عنه العمل على تأكيد ضرورة شرعنة الخروج عن هياكل وتنظيمات المجتمعات العربية الإسلامية، وعدم الاعتراف

36 - محمد عبد السلام فرج: الجهاد الفريضة الغائب، [د. ط.]، [د. ت.]، ص 9.

37 - المصدر السابق، ص 6.

38 - المصدر السابق، ص 29.

39 - المصدر السابق، ص 28.

40 - حسن البنا: الله في العقيدة الإسلامية، مع هذه الرسالة، إلى الشباب - رسالة الجهاد - المناجاة، [د. ط.]، [د. ت.]، ص 83.

41 - أندريه هاينال - ميكولوس مولنار - جيرار دي بوميغ: سيكولوجية التعصب، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الساقى، ط 1، 1990، ص ص 9 - 10.

بمؤسّسات الدولة ودساتيرها والأسانيد القانونية التي تتأسّس عليها؛ وذلك من منطلق كونها (مجتمعات جاهليّة)، يجوز تكفير حكامها والمواطنين المنتسبين إليها.

وفي ضوء ذلك، فإنّ الخروج عن المجتمع (الجاهلي) الذي أقرّت الجماعات الجهادية المعاصرة بحتميته، يستند في عمقه على دافع سيكولوجي قوامه شعور المنتسبين إليها بعزلة مكانية وشعورية، أفضت بهم إلى اغتراب مطلق عن مختلف القيم والمبادئ والعقائد، ناهيك عن التصورات المتحكّمة في تأسيس فعل رؤية العالم، والانخراط في صناعة التاريخ الفردي والجماعي المشترك بين مختلف الفواعل الاجتماعيين المؤسّسين للمجال السياسي العربي الإسلامي المعاصر. لهذا، اعتبروا أنّنا «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما حولنا جاهلية؛ تصورات الناس وعقائدهم، وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير ممّا نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً... هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»⁴²! وبموجب هذه المواقف الحديثة التي وجّهت البنية الإدراكية والمعرفية والذهنية لرواد الحركات الجهادية، وهم في إطار محاولة الشروع في خطّ المعالم الأولى لطريق المجتمعات النقيضة للمجتمعات (الجاهلية) الحالية؛ أي المجتمعات التي تدين (بالحكمة لله)، عملوا على التحديد الموضوعي للمجتمعات الجاهلية كالاتي: «إنّ المجتمع الجاهلي هو كلّ مجتمع غير المجتمع المسلم! وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنّ كلّ مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده... متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار (المجتمع الجاهلي) جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً»⁴³! لكنّ الإحراج النظري الذي يواجه رواد الحركات الجهادية، يتمثل في الإشكال التالي: هل المجتمعات المسلمة، باعتبارها مجتمعات تدين عقدياً بدين الإسلام، وتبني دستورياً على الشريعة الإسلامية، هي أيضاً مجتمعات (جاهلية) شأنها في ذلك شأن المجتمعات (الجاهلية) الأخرى؟ بدون تردّد، أجابوا إجابة قطعية مفادها: بأنّها «تدخل في هذا الإطار، لأنّها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها. فهي وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلاّ الله - تعطي أخصّ خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها... وكلّ مقومات حياتها تقريباً»⁴⁴.

وبما أنّ مختلف المقومات المؤسّسة لوجود المجتمعات الإسلامية (جاهلية)، من حيث مبادئها ومصادرها؛ فإنّ المهمة الأولى والأخيرة للحركات الجهادية المعاصرة، تتجسّد فعلياً في «تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي وبالتصوّر الإسلامي، والذي يحرمنا بالقهر والضغط من أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش»⁴⁵. لكنّ تحقيق هذه المهمة لن يتأتّى إلاّ بالتعويل على العنف والإرهاب السياسي، أي ذلك السلوك المادي أو الرمزي الذي «يقوم على أساس الاستخدام المنظم للعنف أو التهديد باستخدامه، بشكل يترتّب عليه خلق حالة نفسية من الخوف والرهبّة وعدم الشعور بالأمان لدى المستهدفين،

42- سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة، 1399 هـ - 1979 م، ص ص 17 - 18.

43- المصدر السابق، ص ص 88 - 89.

44- المصدر السابق، ص ص 91 - 92.

45- المصدر السابق، ص 19.

وذلك لتحقيق أهداف سياسية⁴⁶، تتمثل بالأساس في إعادة بناء مجتمع إسلامي يبنى على أساس (الحاكمية لله)، ويتخذ من الخلافة على منهاج النبوة مبدأ مطلقاً يخط على أساسه المعالم الأولى المؤدية إلى طريق الدولة الإسلامية النقيضة تاريخياً للمجتمعات (الجاهلية). تلك الدولة الممثل الفعلي لدار الإسلام، أما غير ذلك من الدول والتنظيمات الاجتماعية، فإنها لا تمثل سوى (دار الكفر والجهالة)، لأن الدين الإسلامي «يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتبارها»⁴⁷، وعليه، فإن «هناك داراً واحدة هي دار الإسلام. تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهمين عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضاً. وما عداها فهي دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد أمان. ولكنها ليست دار الإسلام، ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين»⁴⁸. وهو ما أفرز محصلة ترفض كل أشكال الغيرية وتقبل الآخر المخالف مؤداهاً: أنه «لا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضواً في (الأمّة المسلمة) في (دار الإسلام)، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهله في الله»⁴⁹.

وتأسيساً على هذه الموجّهات المحوريّة المتحرّكة في اشتغال ذهنيّة العنف والتكفير عند الحركات الجهاديّة المعاصرة، شرّعوا لحتميّة الخروج عن المجتمعات (الجاهليّة)، وبرّروا قتالها انطلاقاً من نظريّة وممارسة متطرّفة، تعتبر أنّ «الأحكام التي تعلقو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفّار سيّروا عليها المسلمين»⁵⁰. وانعكاساً لهذا الموقف، اعتبروا أنّ دور المسلم الصّادق، والمؤمن الحقيقي بالمبادئ والقيم المعيارية الدينيّة (الصحيحة)، يتجسّد في ضرورة جهاد الكفّار بهدف المشاركة الفعليّة في إعادة تشييد المعالم الأولى لطريق دولة الخلافة القائمة على منهاج النبوة. مستندين في ذلك على موقف سكوني لا تاريخي يجزم بأن «عصر الخلافة الراشدة [...] كان وسيظلّ نبراساً مضيئاً، يولي الفقهاء والمحدّثون وسائر المسلمين الصادقين وجوههم شطره، كما سيبقى معياراً وميزاناً لنظام الإسلام الديني والسياسي والأخلاقي والاجتماعي، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»⁵¹. لفهم أنّ البنية الإدراكيّة والمعرفيّة والذهنيّة لرواد الحركات الجهاديّة المعاصرة، قد ظلّت بنية محكومة بمرجعيّة أحاديّة الجانب، الشيء الذي جعلها لم تقرّ الفكر السياسي العربي الإسلامي في علاقته العضويّة بتاريخه، إلا على ضوء فهم يقوم جوهرياً على أساس مفهوم (التمثال)؛ وهو ما نستشفّه من خلال زعمها بأنّ مجمل السياقات التاريخيّة للتجربة السياسيّة العربيّة الإسلاميّة خاضعة، من حيث وجودها، خضوعاً قليلاً لجوهر واحد يتمثل في (عصر الخلافة الراشدة)، ممّا أحالها إلى إقرار الثبات الكلي لهذا العصر في المطلق؛ فعن طريقه يتفوّم التاريخ، ومن خلاله يتأتّى استشراف المستقبل المقيّد بأرضيّة إيديولوجيّة ماضويّة تتكئ على ركيزة مؤداهاً: «أنّ

46 - حسنين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، سلسلة أطروحة الدكتوراه (17)، ط2، بيروت، نيسان/ أبريل، 1999، ص 31.

47 - سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة الشرعية السادسة، 1399 هـ - 1979 م، ص 93.

48 - المصدر السابق، ص 137.

49 - المصدر السابق، ص 138 (الأقواس من وضع المؤلف).

50 - محمّد عبد التّلام فرج: الجهاد الفريضة الغائب، [د. ط.]، [د. ت.]، ص 10.

51 - أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم - الكويت، ط1 1398 هـ - 1978 م، ص 62.

القرآن الكريم يقرر أن الطاعة لا بد أن تكون خالصة لله، وأنه لا بد من اتباع قانونه وحده، وحرام على المرء أن يترك هذا القانون ويتبع قوانين الآخرين أو شرعة ذاته ونزوات نفسه»⁵².

قصارى القول: لقد شكّل مشروع إقامة دولة الخلافة على منهاج النبوة الأس الذي تأسس عليه الفعل الحركي الجهادي لمختلف الحركات الجهادية المعاصرة. لهذا السبب بالذات، فإن تحقيقها لهذا المشروع حتم على روادها صياغة خطابات تنطق بشرعية العنف والتكفير، وتؤكد على حتمية نهج منهج صدامي قائم بذاته ضدًا على فواعل المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، سواء أكانت قيادات سياسية أم مواطنين مدنيين. مبررة ذلك بكونها مجتمعات (جاهلية) وكافرة. وعليه، وجدت تلك الحركات أن أدوارها التاريخية لن تتحقق إلا من خلال مفارقة (المجتمعات الجاهلية)، وعدم القعود بديارهم التي هي في الأصل ديار كفر. الشيء الذي برّر إعلان الجهاد ضدهم، بهدف إقامة دولة الخلافة التي تدين (بالحاكمية لله).

خاتمة:

حاصل القول: إن للفعل الحركي الجهادي المعاصر أصولاً متجذرة من داخل التراث العربي - الإسلامي عموماً، والكلامي منه على وجه التحديد. وعليه، فإن تفكيك الخلفيات الثابتة وراء تجسده في شكل تطرف ديني دوغمائي وعنفي مُميت، لا يستقيم إلا بالعودة الواعية لإرهاصات تشكّله وبواعث قيامه. وهو الشيء الذي حاولنا أجرأته من خلال وقوفنا عند مصادره الأساسية، المتجسدة في مضامين المقدمات الكلامية لفرقة الخوارج. وبمقتضاه نستطيع توصيف كيفية انعكاس خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية على الحركات الجهادية المعاصرة كالآتي:

أولاً: شكّل الاغتراب المكاني والشعوري دافعاً أساسياً وراء تشكيل كل من الخوارج والحركات الجهادية المعاصرة لخطابهما القائم على العنف والتكفير. فإذا كانت مجمل المقدمات الكلامية التي نظّمها رواد فرقة الخوارج تقول بحتمية الخروج من (دار الكفر) وتأسيس (دار الإسلام)، فإن ذلك القول كان مرتكزاً بالأساس حول شعور الخوارج بأنهم ضحايا سياسة عثمان الجائرة والمنتحيزة لعصبيته القبيلة من جهة، وكفر عليّ بمبادئ الدين الإسلامي من خلال قبوله بالتحكيم من جهة أخرى. إذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الخوارج، فإن الحركات الجهادية المعاصرة قد استلهمت مبادئ خطاب العنف والتكفير الذي أقامته فرقة الخوارج الكلامية، وأسست عليه عنفها السياسي المنظم، كرد فعل مباشر لما اعتبرته ظلماً ووجّه إلى كل من أعضائها الحركيين وجمهور المتعاطفين معها من داخل سجون النظام الناصري⁵³ تحديداً. الشيء الذي ولّد عندها حقداً على مختلف الأنظمة الوضعية التي اعتبرتها أنظمة لا يمكن أن تحقق للإنسانية قيم العدل والمساواة. ترجمته في شكل قوّة تدميرية أدخلت المجال السياسي العربي الإسلامي محلياً في دوامة العنف المُميت.

52- المصدر السابق، ص 16.

53- لمزيد من التفاصيل، انظر: محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، دار القلم، دمشق، ط1، 1424 هـ - 2003 م الفصل الثالث: (طبيعة الحكم المطلق) ص ص 37 - 53.

ثانياً: بما أن فرقة الخوارج قد تحصّنت بالعقيدة، من خلال التزامها بالتطبيق الحرفي لمضامين منطوق الخطاب القرآني، فإن ذلك الفعل قد أفرز مبدأً جوهرياً تمثل في أن تحقيق العدل والمساواة بين فواعل الأمة الإسلامية لا يمكنه أن يتأتى إلا من خلال تأسيس الفعل السياسي والعقدي على أساس (لا حكم إلا لله)، وهو ما انعكس على مختلف التيارات الجهادية المعاصرة التي عملت على أجرأة مشروعها العقدي والسياسي على أساس (الحاكمية لله).

ثالثاً: إن استمداد فرقة الخوارج لمنطلقاتها السياسية من أرضية عقدية جعلها تسقط في أزمة ادعاء اليقين الديني والسياسي، وذلك من خلال تكفيرها لمختلف الفواعل الاجتماعيين، وشرعنة إقامة الجهاد ضدهم، واعتبار موتاهم شراً باعوا أنفسهم لله مقابل فوزهم بالجنة. وهو ما انعكس بقوة على منطوق النصوص المرجعية للحركات الجهادية المعاصرة التي أفرّت بالتطرّف الديني نظرياً وممارسياً. خصوصاً أنّها شرّعت لخطاب التكفير وممارسات القتل وأولته دينياً، من خلال اعتبارها إيّاه جهاداً في (المجتمعات الجاهلية)، بل فريضة على المسلمين الصادقين الطامحين لإقامة دولة الخلافة على منهاج النبوة.

انطلاقاً من تفكيك خطاب العنف والتكفير عند فرقة الخوارج الكلامية، وتوصيف كميّات انعكاساته على الحركات الجهادية المعاصرة، وذلك عن طريق استحضار أهم النصوص المؤسسة لفعلها الحركي الجهادي، تبين أن كلا الخطابين قد تأسسا من داخل سياقات تاريخية مختلفة، لكن ما وحد بينهما هو معضلة التطرّف الديني، الذي شكّل أحد أبرز العوامل التي أفرزت معضلات الاحتراب السياسي والعقدي، الذي ما زال له حضوره الحداثي وجاذبيته الإشكالية والمفاهيمية إلى حدود اللحظة الآتية من داخل مجالنا التداولي العربي الإسلامي المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر:

- القرآن الكريم

- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قَدِّمَ له وكتب حواشيه، نعيم زرزور، الجزء الأول، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، [د. ط.]، 1430 هـ - 2009.

- أبو المظفر الإسفرايني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، عرف الكتاب، وترجم للمؤلف، وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه: محمّد زاهد بن الحسن الكوثري، تفضل الأستاذ الدكتور محمود محمد الخضير بكلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ط.]، [د. ت.].

- أبو الوليد بن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمّد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، [د. ت.].

- أندريه هاينال - ميكولوس مولنار - جيرار دي بوميج: سيكولوجية التعصّب، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الساقى، ط1، 1990.

- توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمّد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، آذار (مارس)، 2007.

- تشارلز تايلر: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، مراجعة: نادر ذيب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، آذار/ مارس، [د. ط.]، 2015.

- جاك لوغوف: التاريخ الجديد، (مؤلف جماعي)، ترجمة وتقديم: محمّد الطاهر المنصوري، مراجعة: عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، توزيع، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، تموز/ يوليو 2007.

- صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، نقله إلى العربية: مالك عبيد أبو شهيو، محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، الفاتح 1429 م (1999).

- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، [د. ت.].

- عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون: مقدّمة بن خلدون، وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس سنة 1858، المجلد الأول، مكتبة لبنان، بيروت 1996.

- مرسيا إلياد: المقدّس والمدنّس، ترجمة: المحامي عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1988.

- محمّد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، الجزء الرابع، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1993.

- يوليوس فلهوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة، ترجمه عن الألمانية: عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي للإيداع، القاهرة، ط3، 2009.

2- المراجع:

- أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، تعريب: أحمد إدريس، دار القلم، الكويت ط1 1398 هـ - 1978 م.

- ألفة يوسف: تعدّد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدّد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن، دار سحر للنشر، كلية الآداب منوبة، تونس، ط2، [د. ت.].

- إحسان عباس: شعر الخوارج، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، [د. ت.].

- حسنين توفيق إبراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، سلسلة أطروحة الدكتوراه (17)، ط2، بيروت، نيسان/ أبريل، 1999.
- حسن البنا: الله في العقيدة الإسلاميّة، مع هذه الرسالة، إلى الشباب رسالة الجهاد - المناجاة، [د. ط.]، [د. ت].
- سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة الشرعيّة السادسة، 1399 هـ - 1979 م.
- سعيد بنسعيد العلوي: الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1412 هـ - 1992 م.
- عبد الرحمن شهندر: نصوص النهضة الكمالية في تركيا، وأشكال الحكم والثورة، وارد ضمن كتاب وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا - علي عبد الرازق - عبد الرحمن الشهندر، دراسة ونصوص، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، حزيران (يونيو)، 1996.
- لطيفة البكاي: حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي خلال (37 - 132 هـ)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، أيار (مايو) 2007.
- محمّد أيت حمو: العقل الحجاجي بين الغزالي وابن رشد دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد، جداول للنشر والتوزيع، ط1، كانون الثاني/ يناير 2012.
- محمّد أيت حمو: فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي دراسات ومراجعات نقدية للكلام، دار الفارابي، بيروت، منشورات الاختلاف، ط1، 2011.
- محمّد عبد السلام فرج: الجهاد الفريضة الغائبة، [د. ط.]، [د. ت].
- ناجية الوريحي بوعجيلة: الإسلام الخارجي، رابطة العقلايين العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، أيلول (سبتمبر) 2006.
- هادي العلوي: الأعمال الكاملة (2) الاغتيال السياسي في الإسلام، الناشر: دار المدى للثقافة والنشر، ط5، 2008.
- هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة: خليل أحمد خليل، مراجعة المؤلف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط6، آذار (مارس) 2008.

دور العوامل القبلية والاجتماعية في ظهور المحكمة الأوائل دراسة تاريخية

◆ محمّد يسري أبو هدور

ملخص

من المؤكّد أنّ الفرق والمذاهب الدينيّة لا تظهر بشكل مفاجئ على الساحة البشريّة، وإنّما تتشكّل بفعل عدد من التفاعلات الماديّة التاريخيّة، التي تتداخل فيها دوافع التحدي والاستجابة في شكل جدلي ديالكتيكي صاعد، حتى تصل في مرحلة زمنيّة معيّنة لإنهاء حالة التماهي، والتمايز والانفصال الكلي عن كلّ ما سبقها من موروثات فكريّة وعقائديّة، بحيث تبدو وقتها أنّها نتاج فكريّ مُحدث ووليد اللحظة الآنيّة.

ومما لا شكّ فيه أنّ فكرة الحاكميّة، التي تنطوي على ادّعاء الاستئثار المطلق بفهم النص المقدّس والتشريع الديني، كانت واحدة من الأفكار الرئيسيّة التي ارتكز عليها خطاب العنف الطائفي والمذهبيّ الذي شاع عبر التاريخ الإسلامي.

من هنا تأتي أهميّة دراسة ظروف نشأة فرقة المحكمة الأوائل، الذين مثّلوا الصف الأوّل الذي انطلقت منه فيما بعد دعوات احتكار الحق المقدّس والتحدّث باسم السلطة الإلهيّة، وهو ما تواتر ظهوره فيما بعد في شكل جماعات الأصوليّة الدينيّة التي استهدفت تنفيذ الأوامر الإلهيّة والتشريعات الربانيّة بشتى السبل المتاحة، ودون التقيد بضوابط العرف أو القانون أو الأخلاق.

في هذا السياق تأتي هذه الدراسة كمحاولة لفهم الخلفيات التاريخيّة التي صاحبت ظهور فرقة المحكمة الأوائل، حيث حاولت أن تبين -باختصار- المراحل الزمنيّة التي شهدت تمازجاً وتداخلاً ما بين العوامل القبليّة من جهة، والاجتماعيّة من جهة أخرى، ونتج عنها في نهاية المطاف ظهور تلك الفرقة.

وقد تمّ تقسيم الدراسة إلى عدد من المباحث الفرعيّة؛ بدأت بمقدّمة تمهيديّة، تتعرّض لدور القبيلة وأهمّيّتها في الحياة الاجتماعيّة في شبه الجزيرة العربيّة، ثمّ تمّ تخصيص مبحث للإشارة إلى الصراعات والنزاعات القبليّة التي بدأت في الظهور في السنين الأخيرة من حياة الرسول، أمّا المبحث الثالث، فقد تناول حركة الردّة وأسبابها ودوافعها، ثمّ دور حركة الفتوحات الإسلاميّة في تهدئة النزعات القبليّة في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وتناول التالي طبقة القراء ودورهم في أحداث الثورة على الخليفة عثمان بن عفان، أمّا المبحث الأخير، فقد ركّز على انبثاق فرقة المحكمة الأوائل في حرب

صفيين، وكيف أنّ ظهورهم لم يكن من قبيل المصادفة، ولم يكن أمراً اعتباطياً أو عشوائياً، بل هو تطوّر طبيعيّ للمنهج الفكري الذي انتهجته طبقة القراء. وختمت الدراسة بخاتمة أوجزت أهمّ النقاط المستفادة والمستقاة من الدراسة.

مقدمة

كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعيّة السياسيّة التي اعتاد العرب على الانتساب والانتماء إليها قبل الإسلام، وتمثل دور القبيلة في المحافظة على مصالح أفرادها وجمعهم وتوفير الحماية لهم بشتّى الصور، فكانت النظم القبليّة هي التي تراعي المصالح الاقتصاديّة المتمثلة في حقوق الرعي وتوفير المراعي والأراضي التي يوجد فيها العشب والكلأ وتقسيمها بين الأفراد، كما كانت القبيلة أيضاً هي التي توفر المنظومة الأمنيّة لأعضائها، فكانت عمليّات السلب والنهب والحرب والإغارة إنّما تتمّ بشكل قبليّ عشائريّ.

وأمام المنافع الجمّة التي وفّرها النظام القبلي للعرب قبل الإسلام، نجد أنّ العربي قد انخرط في قبيلته انخراطاً تاماً وخضع لسلطتها واعترف بها، فكان شيوخ القبائل وكبارها هم أصحاب السلطة الأكبر والأقوى في مجتمعات بدويّة لم تكن تعترف بأيّة سلطة مركزيّة¹.

والحقيقة أنّ العصبية القبليّة كان لها دور مهمّ وكبير في الانشقاقات والتحزّبات المذهبيّة التي ظهرت في المرحلة التي عرفت واشتهرت باسم «الفتنة الكبرى»، ومن أهمّ الأحزاب والمذاهب التي تأثرت كثيراً بالنزعة القبليّة، كان الحزب المعروف باسم «المحكّمة الأوائل»، أولئك الذين عرفتهم كتب أعدائهم من السنّة والشيعيّة بكونهم أول الخوارج ظهوراً في الإسلام.

وتهدف الدراسة لمحاولة تبيان دور العوامل القبليّة والاجتماعيّة في ظهور حركة المحكّمة الأوائل، عن طريق تتبع تطوّر تلك العوامل في الجزيرة العربيّة، منذ تأسيس الدولة الإسلاميّة في المدينة حتى أحداث حرب صفين في عام 37هـ.

العصبية القبليّة في زمن الرسول

حرص الدين الإسلامي -ومنذ بواكيره الأولى- على إرساء قيم العدالة والمساواة ما بين جميع المسلمين، فكانت نزعة العدالة الاجتماعيّة واحدة من أهمّ النزعات التي ميّزت الدين الجديد، ففرقت بينه وبين الأنماط الاجتماعيّة السائدة في جزيرة العرب في بدايات القرن السابع الهجري والتي كانت في مجملها معتمدة على التمييز الطبقي والعصبية القبليّة والعشائريّة.

وقد ظهرت تجلّيات تلك النزعة بشكل واضح في المؤاخاة ما بين المهاجرين والأنصار، وفي الحقوق التي كفلها الإسلام والرسول لفئات مظلومة مثل العبيد والنساء ولبعض القبائل والبطون والعشائر الضعيفة المهضومة الحقوق.

1 - إبراهيم حركات، السياسة والمجتمع في العصر النبوي، منشورات دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، د.ت، ص30.

ورغم كل تلك التأكيدات التي حرصت على توحيد الصف الإسلامي من جهة، وخلق أسس وركائز مجتمعية جديدة ذات توجه ديني روحاني من جهة أخرى، فإننا سنلاحظ أن هنالك عدداً من الأحداث التي وقعت في السنين الأخيرة من حياة الرسول، قد ظهر فيها أن نوعاً من الفرقة والشقاق والتناحر قد بدأ يذب ما بين صفوف المسلمين.

ففي غزوة المريسيع في عام 5هـ حدث الخلاف القوي الأول ما بين المهاجرين والأنصار، وتعب كل من الحزبين ضد الآخر، وكاد الأمر أن يتفاقم، لولا أن الرسول الكريم قد تدارك الموقف بسرعة، فأصلح ما بين المتخاصمين وحضهم على ترك العصبية القبلية بقوله: (دعوها فإنها منتنة).

وفي أثناء فتح مكة في العام الثامن من الهجرة ظهرت بعض الدعوات الانتقامية من جانب عدد من قيادات الأنصار، ومنهم سعد بن عباد بن عباد الخزرج الذي قال صراحة: (اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة، اليوم أذل الله قريش)²، وهو الأمر الذي كان ينذر بهجمة قبلية عنيفة، فقام الرسول بعزل سعد بن عباد عن مركز القيادة وعين ابنه قيس بديلاً له.

وبعد فتح مكة بشهور قلائل، تجددت المحاسدات القبلية بقوة أثناء توزيع الغنائم بعيد انتصار المسلمين في غزوة حنين، فقد ورد في عدد من المصادر أن الأنصار قد غضبوا من طريقة توزيع الغنائم، وقال بعضهم: (يغفر الله لرسول الله يعطي قريشاً ويتزكنا، وسيوفنا تقطر من دمائهم)، فأوضح لهم الرسول أنه أعطى هؤلاء ليتألفهم لكونهم حديثي عهد بالإسلام، وقال لهم: (أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال، وترجعوا إلى رحالكم برسول الله، فوالله ما تنقلبون به خير مما ينقلبون به)³.

كل تلك التوترات كانت بسبب حدوث تغيرات جسيمة في بنية وشكل المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، فمعتنقو الإسلام الذين ابتدأ أمرهم بفئة قليلة مستضعفة، اضطر أفرادها إلى أن يهاجروا من مكة إلى المدينة ولم يتجاوز عددهم بضعة عشرات فحسب، نجدهم في حجة الوداع في العام العاشر من الهجرة قد زادوا عن المئة ألف⁴، مما يعني أن عدد المسلمين قد تضاعف لأكثر من ألف مرة في أقل من عشرة أعوام فقط.

2- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ط2، دار التراث، بيروت، 1387هـ، ج3، ص56، عز الدين بن الأثير الجزري (ت630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م، ج2، ص120، شمس الدين الذهبي (ت728هـ)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، 2006م، ج2، ص162، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، دار هجر، القاهرة، 2003م، ج4، ص291، عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ)، تاريخ ابن خلدون، ط2، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1988م، ج2، ص460.

3- صحيح البخاري، ج4، ص94، رقم 3147، صحيح مسلم، ج2، ص733، رقم 1059، مسند أحمد بن حنبل، ج20، ص168، رقم 12766.

4- أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، دت، ج2، ص293؛ شمس الدين السفاريني الحنبلي (ت1188هـ)، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، ط2، مؤسسة قرطبة، القاهرة، 1993م، ج1، ص31.

حركة الردة

ب وفاة رسول الله ظهرت مشكلة كبيرة في المجتمع الإسلامي، وأقصد بها مشكلة الخلافة والتنظيم السياسي للدولة الإسلامية، وقام المسلمون في سقيفة بني ساعدة باختيار أبي بكر الصديق كأول خليفة، وذلك بعد بعض الصدمات ذات الصبغة القبليّة المحضة التي شهدتها السقيفة ما بين المهاجرين والأنصار⁵.

على أن الخطر الأكبر الذي أطل برأسه بعد السقيفة، تمثل في رفض العصبية القبليّة العربيّة الكبرى لأن يكون خليفته (زعيمهم) من بطن ضعيفة من بطون قريش، وذلك لأن تلك العصبية الكبرى قد نظرت إلى الخليفة نظرتها إلى زعيم قبلي وليس إلى رئيس دولة، فكانت حركة الردة بمثابة تعبير عن العصبية القبليّة الراضة لسلطان (أبي بكر).

ومما يشهد على ذلك قول أحد الشعراء المرتدين معبراً عن سخطه لانتقال السلطة لـ (أبي بكر) قائلاً:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكر
أيورثها بكرةً إذا مات بعده فتلك لعمرو الله قاصمة الظهر⁶

وقد أدت حركة الردة لظهور عصبيّة ربيعة وعصبيّة مضرّة أخرى على الساحة، كما أدت لعودة التحزبات للمصطلحات القبليّة القديمة والمشكوك في صحتها التاريخيّة مثل اليمينيّة والقحطانيّة والعدنانيّة، ونتج عن ذلك ظهور عدد من التحالفات التي عقدتها قريش باعتبارها القبيلة الحاكمة مع بعض القبائل الأخرى الأقرب لها نسباً بغية إخضاع التمرد الذي قامت به القبائل المرتدة، فعلى سبيل المثال سنجد أن هناك نوعاً من التحالف سوف يحدث بين القبائل المضريّة والقبائل المنسوبة إلى ربيعة ضد القبائل اليمينيّة، أمّا في حالة عدم وجود تهديد من اليمينيّة، فسوف يكون هناك تنافس وخصومة ما بين مضر وربيعة⁷.

كانت حركة الردة إذن تحدياً للعصبيّة القرشيّة المضريّة، وبالرغم من أنه لا تتوافر لدينا أرقام يقينيّة عن أعداد الجيوش الإسلاميّة وقبائلها في حروب الردة، إلا أنه يمكن أن ندلل على صحّة وجهة نظرنا بإعادة النظر في أسماء قادة الجيوش الإسلاميّة، الذين كان من أبرزهم كل من:

- خالد بن الوليد

5- للمزيد حول ما وقع ما بين المهاجرين والأنصار في السقيفة من خلاف وصدام، راجع على سبيل المثال، محمّد بن عمر الواقدي (ت207هـ)، الردة مع نبذة من فتوح العراق، تحقيق: يحيى الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م، ص32؛ ابن هشام، سيرة ابن هشام، ج2، ص660؛ مسند أحمد بن حنبل، ج1، ص176، حديث رقم 18، أحمد بن يحيى البلاذري (ت279هـ)، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، 1996م، ج1، ص581؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص205-206، أبو نعيم الأصبهاني، الإمامة والرد على الراضة، ص256، أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر (ت571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995م، ج17، ص55، ابن الجوزي، المنتظم، ج4، ص67، ابن الأثير، الكامل، ج2، ص187.

6- محمّد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، د.ت، ص70.

7- محمّد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2009م، ج3، ص152.

- يزيد بن أبي سفيان

- شرحبيل بن حسنة

- عمرو بن العاص

وكّلهم من القرشيين، الذين نظروا لخروجهم لتلك الحرب بنظرة دينية هدفها إعادة تلك القبائل المرتدة إلى حظيرة الإسلام، وبنظرة قبلية تهدف لتثبيت السلطة والحكم في (قريش).

الفتوحات وظهور طبقة القراء

بعد الانتهاء من حروب الردّة، والبدء في حركة الفتوحات الكبرى في الشام والعراق استمرّ استخدام العنصر القرشي الممضري في القيادة، كما اكتفى أبو بكر بذلك العنصر في عملية التجنيد وحشد الجيوش، ورفض أن يلتحق أحد من المرتدين السابقين بالجيوش الإسلامية المقاتلة، حتّى إذا توفي أبو بكر وخلفه عمر بن الخطاب، وجد أنّه قد أصبح لزاماً عليه أن يعثر على موارد بشرية جديدة تمكّنه من مواصلة عمليّات الغزو والقتال على الجبهات المتعدّدة شرقاً وغرباً، فقام بتجنيد المرتدين السابقين وعمل على الاستفادة من خبرتهم العسكرية الطويلة، ومن ذلك أنّه أمر قائد جيش العراق «سعد بن أبي وقاص» أن يستشير طليحة الأسدي وعمرو بن معد يكرب وهما من أهل الردّة السابقين⁸.

ولكنّ عمر في الوقت نفسه استمرّ على سياسة سلفه في تعيين القرشيين وحدهم في مناصب القيادة⁹، وحرص على إبقاء السيادة للقرشيين دون غيرهم من القبائل العربية الأخرى، حتى لو تطلّب ذلك استخدام القوّة والعنف ضدّ الرموز القبلية الأخرى التي كانت تحقّق على استثناء قريش بالسلطة.

ومما يؤكّد ذلك، أنّه عندما حدث خلاف ما بين سعد بن أبي وقاص أمير العراق وعتبة بن أبي غزوان الذي كان من أهمّ قادة الجند، ورحل الأخير إلى المدينة واشتكى للخليفة، فإنّ عمر قال له: (وما عليك إذا أقررت بالإمارة لرجل من قريش له صحبة وشرف)؟ فرفض عتبة أن يرجع إلى سعد، فأبى عمر بن الخطاب إلّا ردّه، فسقط عتبة عن راحلته في الطريق فمات¹⁰.

ونستطيع أن نفهم تلك الحادثة بشكل أفضل إذا ما رجعنا إلى رواية (الذهبي)، حيث يورد الذهبي أنّ (عمر) قد أنكر على عتبة قائلاً: (وما عليك يا عتبة أن تقرّ بالأمر لرجل من قريش؟ فقال عتبة: أو لست من قريش؟ قال رسول الله:

8 - أحمد بن يحيى البلاذري (ت279هـ)، فتوح البلدان، دار الهلال، بيروت، 1988م، ص 101؛ هادي العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، ط2، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، نيقوسيا، 1999م، ص67-68.

9 - عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج3، ص149.

10 - ياقوت الحموي (ت626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م، ج1، ص433.

حليف القوم منهم⁽¹¹⁾، فقد كان عتبة بن غزوان يعود في أصوله إلى قبائل بني مازن القحطانية اليمنية. وإنه ليحق لنا أن نتساءل عن كيفية وأسباب وفاة (عتبة بن غزوان) أثناء رجوعه من المدينة إلى العراق، وهل كانت تلك الوفاة طبيعية، أم أنه حادث اغتيال سياسي يهدف إلى الحفاظ على الاستقرار السياسي والإداري في الولايات العراقية؟

خصوصاً وأن هناك موقفاً مشابهاً لتلك الحادثة، وهو مقتل (سعد بن عباد) زعيم الأنصار يوم السقيفة، فقد رفض سعد أن يبايع أبا بكر، وكذلك رفض أن يبايع عمر بن الخطاب، وكره أن يبقى في المدينة بعد استخلاف عمر، فرحل إلى الشام، وهناك توفي في ظروف غامضة في عام 14هـ وقيل إن الجن هي التي قتلته لكونه قد بال قائماً، وأنهم أنشدوا الشعر في قتله قائلين:

قد قتلنا سيّد الخزر ج سعد بن عباد

ورميناه بسهمي ن فلم نخطئ فؤاده¹²

فإذا ما أهملنا الجزء الأسطوري الخرافي في الرواية، وجدنا أن هناك شبهة قوية في أن سعداً قد تعرض لحادثة اغتيال، خصوصاً أنه كان من أشد المعارضين لعمر، وكان من أكثر الناقمين على قريش، وهو الأمر الذي كان قد ظهر جلياً يوم فتح مكة عندما قال قولته المشهورة: (اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة، اليوم أذل الله قريشاً).

من جهة أخرى، كانت الأمصار الإسلامية التي تمّ بناؤها في زمن عمر قد حافظت على بقاء العصبية القبلية فيها، فقد حافظ العرب على نظامهم القبلي عندما استوطنوا الأمصار الإسلامية، فكانت عصبية سكان كل مصر من الأمصار لعشيرتهم ثم لقبيلتهم ثم للمدينة التي يسكنون فيها¹³.

فإذا ما نظرنا إلى الولاة والحكام الذين كان يتمّ تعيينهم من قبل عمر على الولايات المختلفة في الدولة الإسلامية، تأكّد لنا أن اختيارات الخليفة كانت متوافقة مع العصبية القبلية القرشية المضرية التي كان عمر ومن قبله أبو بكر يحرصون على الاستناد إليها.

يذكر (الطبري) أسماء عمال عمر العشرة على ولايات الدولة الإسلامية في آخر خلافته في عام 23هـ، فنجد أن منهم ثلاثة من القرشيين، وثلاثة من ثقيف (المضرية)، وواحد من قبيلة تميم (العدنانية)، بينما نجد واحداً من خزاعة (التي ترتبط بقريش وبالمسلمين بتحالف قوي قديم)، وواحداً من الأنصار من ذوي الأصول اليمنية، وواحداً من قبيلة الأشاعرة اليمنيين¹⁴.

11 - شمس الدين لذهبي (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، ط11، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م، ج1، ص305.

12 - المصدر نفسه، ص277.

13 - جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، جامعة بغداد، بغداد، 1993م، ج1، ص213.

14 - الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج5، ص86.

على أننا نلاحظ أنّ اختيار عمر لعاملين من قبائل يمنية، قد تمّ في نطاق السياق القبلي الذي اختطّه كلٌّ من أبي بكر وعمر، فكان اختيار عمير بن سعد الأنصاري وأبي موسى الأشعري اختياراً حكيماً لأنّ الاثنين قد عُرفا بزهدهما في الحكم والولاية وبعدهما عن أيّ صراعات عصبية قبلية، ومن ثمّ فقد كان تعيينهما في تلك المناصب بمثابة نوع من الإرضاء الصوريّ للقبائل اليمنية دون أن يكون له أيّ وقع في الحقيقة على خريطة قوى ونفوذ العصبية القبلية السائدة حينذاك.

وقد ظهر أثر سياسة عمر بشكل كبير بعد ذلك أثناء اجتماع الشورى لاختيار خليفة له، فأثناء اجتماع (عبد الرحمن بن عوف) مع المسلمين في المسجد للتشاور، نجد (عبد الله بن سعد بن أبي السرح) يدعو لمبايعة عثمان قائلاً: (إن أردت ألا تختلف قريش فبايع عثمان)¹⁵.

وعندما يحاول عمّار بن ياسر أن يعلن عن تأييده لعلي بن أبي طالب، نجد أنّ أحد السادة من بني مخزوم يردّ عليه قائلاً: (لقد عدوت طورك يا ابن سمية، وما أنت وتأمير قريش لأنفسها؟)¹⁶.

إذن فقد كان القرشيون ينظرون لمسألة الخلافة بعد عمر، بصفتها أمراً قرشياً خالصاً وخاصاً بأفراد القبيلة وحدهم دون غيرهم، وأنّ المسلمين من خارج قبيلة قريش لا يمكنهم المشاركة في الاختيار، خصوصاً وأنّ اختيارات الخليفة الثاني للمرشّحين لخلافته قد أيّدت ذلك بترشيحه لستّة رجال كلّهم من قريش، ولا يوجد واحد فيهم من خارجها.

طبقة القرّاء

في عصر الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب ظهرت على الساحة طبقة جديدة متميزة، وهي الطبقة التي عُرفت بطبقة القرّاء.

ولا تتوافر لدينا الكثير من المعلومات عن تلك الطبقة الجديدة، وأغلب الظنّ أنّهم قد عرفوا بذلك الاسم لاشتهارهم بين المسلمين بقراءة القرآن والتفقه في الدين وكثرة العبادة¹⁷.

ومن المهمّ أن نلتفت إلى أنّ اسم القرّاء لم يكن محصوراً على تلك الطبقة فحسب، بل إنّ هناك الكثير من الأحداث المبكّرة التي تمّ استخدام اسم القرّاء فيها لتوصيف أفراد وطبقات أخرى.

من ذلك حادثة بئر معونة التي جرت في عهد الرسول، حيث تذكر المصادر التاريخية أنّ تلك الحادثة قد شهدت قتل سبعين من القرّاء¹⁸، وكذلك أثناء حروب الردّة، كان هناك الكثير ممّن عرفوا بالقرّاء الذين اشتركوا في تلك الحروب،

15 - الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج5، ص80.

16 - المصدر نفسه، ج5، ص80.

17 - يوليوس فلهاوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ترجمه عن الألمانية: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958م، ص 19.

18 - على سبيل المثال، راجع: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت597هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا،

واستشهد منهم عدد كبير في معركة اليمامة على وجه الخصوص، إلى الحد الذي دفع الخليفة الأول إلى تدوين القرآن الكريم وجمعه لخوفه من ضياعه¹⁹.

طبقة القرّاء التي نقصدها تختلف كثيراً عن أولئك الأفراد الذين ظهوروا في زمني الرسول وخليفته الأول، ذلك أنّ تلك الطبقة التي تمايزت عن غيرها من الطبقات في عهد عمر بن الخطاب، قد عُرُفت بعدد من الخصائص التي ميّزتها في المجتمع الإسلامي.

- أول تلك الخصائص أنّ أفرادها لم يكونوا من قريش، بل كانوا يرجعون في أصولهم القبليّة إلى قبائل أخرى مختلفة، وبالأخصّ قبائل ربيعة وبعض القبائل اليمينيّة الأخرى.

- السّمة الثانية لتلك الطبقة أنّ معظمهم لم يكونوا من أصحاب الرّسول، بل كان السواد الأعظم منهم من المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام بعد وفاة الرّسول وقت حروب الردّة.

- الأمر الثالث الذي عُرِف عن تلك الطبقة، أنّهم قد تتلمذوا على يد عدد من كبار فقهاء الصحابة، أولئك الذين انتشروا في أقاليم الدولة الإسلاميّة، خلال فترة الفتوحات الإسلاميّة، في بلاد فارس والعراق ومصر والشام، ومن أهمّ هؤلاء الصحابة عبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، وأبو الدرداء، ومعاذ بن جبل وأبيّ بن كعب.

عرف القرّاء مبادئ الإسلام وأحكامه إذن من خلال ذلك الرّعيّل الأول من فقهاء الصحابة، فكان هؤلاء الصّحابة هم الوسيط ما بين تلك الطبقة من جهة وفهم الدين الإسلاميّ من جهة أخرى.

في زمن عمر بن الخطاب وفي النصف الأول من زمن عثمان بن عفان، كانت تلك الطبقة تشارك بقوّة في حروب الفتح على الجبهات المختلفة في معيّة أساتذتهم من الصّحابة القرشيين، وكانت مجهودات القرّاء في عمليّات الفتح والحروب ظاهرة وواضحة للعيان، ممّا دفع الخليفة الثاني لتمييزهم دوناً عن غيرهم من المقاتلين، وقد ظهر أثر هذا التمييز في أمرين مهمّين: الأمر الأول هو تفضيلهم في العطاء، حيث أمر عمر بإقرار قاعدة جديدة في توزيع الأموال، وهي أن يتمّ توزيع الأموال على معايير درجة القرابة من الرّسول والسّبق في الإسلام والكفاية والغناء في الحروب والمعارك²⁰، وموجب تلك المعايير الجديدة كان عطاء القرّاء أكثر ممّن سواهم، وذلك بسبب بلائهم وكفاءتهم في الحروب والمعارك.

أمّا الأمر الثاني الذي ظهر فيه تفضيل عمر بن الخطاب للقرّاء، فهو إتاحة الفرصة لهم للانتقال في الأمصار لتعليم الدين والقرآن والشريعة، وملازمة الجند للإشراف على الشؤون الدينيّة لهم، ونتج عن ذلك فصل تلك الطبقة عن فئة كبار

دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992م، ج3، ص199.

19 - جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة، 2004م، ص62.

20 - البلاذري، فتوح البلدان، ص632.

الصحابة الذين كانت سياسة الخليفة الثاني ترى ضرورة عدم تركهم لحاضرة الدولة الإسلامية في المدينة، وخطورة توزعهم في أطراف العالم الإسلامي.

موقف القرءاء من الثورة على الخليفة الثالث

في النصف الأول من عهد عثمان بن عفان لم تتغير سياسته عن سياسات سلفه، وبقي القرءاء يحتفظون بمكانتهم عند الدولة، كما أتيحت لهم الفرصة لممارسة دورهم التعليمي والدعوي على نطاق واسع، وبدأ بعضهم في تحقيق شهرة كبيرة ساعدهم في تحقيقها ما عُرف عن زهدهم وكثرة عبادتهم وميلهم للتقشف.

ولكن في النصف الثاني من عهد عثمان، اتضح أن الكثير من العوامل قد تضافرت مع بعضها بعضاً لخلق حالة من السخط والغضب المكتوم ما بين صفوف المسلمين، ذلك الغضب الذي سرعان ما انفجر في أواخر عام 35هـ في ثورة عارمة على الخليفة، حيث تمخضت تطوراتها في النهاية عن اغتياله.

ويحاول (عبد الرحمن بن خلدون) أن يفسر سبب الثورة ضد عثمان واضعاً في اعتباره الاعتبارات القبلية فيقول: (كانت عروق الجاهلية تنفض، ووجدوا الرياسة عليهم للمهاجرين والأنصار من قريش وسواهم، فأنفت نفوسهم منه)²¹.

والحقيقة أننا نرى أن (ابن خلدون) لم يقم بالتوصيف الصحيح للحالة القبلية في عهد عثمان، فالرياسة (لم تكن للمهاجرين والأنصار من قريش وسواهم) كما قال، بل كانت في دائرة أضيق بكثير من تلك الدائرة، فإذا ما حاولنا أن نحصي عدد الوظائف المهمة والرئاسية في الدولة الإسلامية في زمن عثمان وأن ننظر في أسماء وشخصيات من تعاقبوا على توليها في ذلك العهد، وجدنا أن جلهم من القرشيين، وأكثر هؤلاء كان من (بني عبد شمس) و(بني أمية) على وجه الخصوص.

وقد عبّر عن ذلك أحد الشعراء الكوفيين فقال معبراً عن سخطه في تعاقب الأمراء القرشيين في حكم الكوفة:

فررت من الوليد إلى سعيد	كأهل الحجر إذ فزعوا فباروا
يلينا من قريش كل عام	أمير محدث أو مستشار
لنا نار تحرقنا فنخشى	وليس لهم، ولا يخشون، نار ²²

فقد بدأت القبائل العربية -التي كانت في مرحلة سابقة قد أعلنت عن رفضها للحكم القرشي بالرّدة عن الإسلام- بالاعتراض على السلطة المركزية القرشية بأسلوب جديد، وهو الاستناد إلى تعاليم الإسلام وأصوله ومبادئه وأسسها في الثورة على السلطة.

21- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج2، ص587.

22- محمّد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ص94.

فإذا جاز لنا أن نصف (حركة الردّة) بأنّها كانت حركة اجتماعيّة-سياسية، أعلنت ردّها عن الإسلام من منظور اجتماعي - سياسي أكثر من كون الحركة كانت من منطلق ديني، فإنّه في الوقت ذاته، من الممكن أن نصف ثورة الأمصار ضدّ الخليفة الثالث، بأنّها كانت حركة اجتماعيّة-سياسية أعلنت تمسّكها بالإسلام وحرصها على أن يعود إلى سيرته الأولى، بعد أن تمّ تبديله وتغييره على يد الخليفة الأمويّ وأتباعه.

فالقبايل العربيّة المشاركة في الثورة كانت صاحبة الدور الأكبر في حركة الفتوحات، ومن ثمّ فقد اعتقدت أن الأقاليم والأمصار الإسلاميّة محصّلة لجهودها لا جهود الطبقة الحاكمة من قريش وأتباعها.

ويدلّ على ذلك أن (زيد بن صوحان) وهو من زعماء الثوار، قال لمعاوية عندما تمّ ترحيل الطليعة الثوريّة من العراق للشام: (كم تكثّر علينا من الإمرة، وبقريش، فما زالت العرب تأكل من قوائم سيوفها، وقريش تجار)²³.

وقد لاحظ عدد من الولاة العلاقة بين الثورة وحركة الردّة، فعندما جاء عدد من الثوار إلى (الجزيرة) عند واليها (عبد الرحمن بن خالد بن الوليد)، قال لهم غاضباً: (أنا ابن خالد بن الوليد، أنا ابن من عجمته العاجمات، أنا ابن فاقئ الردّة)²⁴.

إنّ (عبد الرحمن) يعرّض بالثوار، ويربط بينهم وبين المرتدّين الأوائل، خصوصاً وأنهم من قبائل كانت قد شاركت من قبل في الردّة بعد وفاة الرسول، فمن الممكن أن نعتبر أنّ كلاً من الردّة والثورة كانتا تجلّين مختلفين لظاهرة واحدة، وأقصد بها ظاهرة رفض العصبّيّات القبليّة العربيّة الكبرى لتحكم، وسيطرة قبيلة قريش في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

ووسط تلك الأحداث المتلاحقة وقف القراء مع قبائلهم وعصبّيّاتهم وعشائرتهم ضدّ الدولة والخلافة، وكثيراً ما حاول بعض الأفراد المنتسبين لهم أن ينصح الخليفة الثالث بتغيير سياسته القائمة على محاباة أقرابه.

ومن ذلك أنّه لما زادت شكاوى الكوفيّين من عثمان زمن ولاية سعيد بن العاص، اتفقوا أن يرسلوا عامر بن عبد القيس التيمي إلى المدينة ليكون سفيراً لهم عند الخليفة، وليوضّح له طلباتهم وشكاويهم، وكان عامر من الذين عرّفوا بزهدهم وتنسّكهم وبعدهم عن ملذّات الحياة والإقبال على العبادة والطاعة، حتى عرّف بلقب (راهب الأمدة)²⁵، وعندما وصل عامر بن عبد القيس إلى المدينة قابل عثمان فقال له:

(إنّ ناساً من المسلمين اجتمعوا ونظروا في أعمالك، فوجدوك قد ركبت أموراً عظيماً، فاتق الله، وتب إليه، وانزع عنها. فقال عثمان انظروا إلى هذا، فإنّ الناس يزعمون أنّه قارئ، ثمّ يجيء فيكلمني في المحقرات ويزعم أنّها عظام، فو

23- أبو بكر ابن العربي المالكي (ت543هـ)، العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، مركز السنّة للبحث العلمي، القاهرة، د.ت، ص292.

24 - الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج5، ص136.

25- أبو علي محمّد بن يعقوب مسكويه (ت421هـ)، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003م، ج1، ص273؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج4، ص15.

الله ما يدري أين الله، فقال له عامر: أنا لا أدري أين الله؟ فردَّ عثمان قائلاً: نعم، والله لا تدري أين الله. فأنهى عامر الحديث مع الخليفة قائلاً: بلى والله، إني لأدري أن الله لك بالمرصاد)²⁶.

والحقيقة أنَّ ذلك الحوار القصير الذي دار بين راهب الأمة وخليفته يوضِّح طبيعة الصراع الذي دار بين فئات المجتمع المسلم في ذلك الوقت، فعامر بن عبد القيس، وإن كان من الصحابة الذين كان لهم شرف رؤية الرسول، إلا أنه لم يكن محسوباً على طبقة الصحابة التي كان عثمان على رأسها في ذلك العهد، فكان الحوار بين الرجلين يعبر عن صدام وشيك بين طبقة من المسلمين الزاهدين العابدين الذين فهموا الإسلام على كونه عقيدة ثورية تعلي من قيم الاشتراكية والزهد والثورة على الطاغوت وتوحيد الله، بغض النظر عن التحيز القبلي والعصبية العشائرية، وبين طبقة أرستقراطية من كبار الصحابة القرشيين الذين تقلبت بهم الدنيا وانفتحت أمامهم أبوابها وخيراتها.

وكان النقاش الذي دار ما بين الرجلين يبيِّن الخلاف حول مفهوم الذنوب، فعامر كان يرى أنَّ ما فعله عثمان يندرج تحت نطاق العظائم، أمَّا عثمان، فكان يرى أنَّ تلك الذنوب نفسها تندرج تحت نطاق الصغائر والمحقرات، ويمكن أن تعتبر المناظرة بين الرجلين بمثابة مقدمة تاريخية وفكرية حقيقية لظهور فرقة المحكمة فيما بعد.

وقد حاول عثمان أن يتفادى المخاطر التي من الممكن أن تأتيه من جانب عامر بن عبد قيس وشيعته من القرءاء والزهاد الكوفييين، ولذلك أمر بنفي عامر إلى الشام عند معاوية بن أبي سفيان، وبقي عامر في الشام حتى وفاته زمن خلافة معاوية، وكان نفيه من العراق إلى الشام قد أثار غضب وسخط طبقته من القرءاء وأهل العلم والدين والزهد في الكوفة ممَّا ألب على عثمان الكثير من الثوار الناقلين.

والواقع أنَّ تلك الحادثة وغيرها من الحوادث الأخرى قد أظهرت حجم الهوة الفاصلة ما بين القرءاء وطبقة كبار الصحابة، خصوصاً وأنَّ الكثير من القرءاء كانوا قد تخلَّصوا في ذلك الوقت تحديداً من قيود تبعيتهم المطلقة لفقهاء الصحابة، وصار منهم الكثير من الفقهاء والعلماء الذين حاولوا فهم الدين وفق إيديولوجيتهم الثورية الحانقة على رفاهية وأرستقراطية السلطة الحاكمة، ومن ثمَّ فقد اعتقدوا أنَّ استبداد قريش بالحكم هو أمر مرفوض من الناحية الدينية، خصوصاً وأنَّ الإسلام قد أرسى قواعد العدالة والحق في المساواة ما بين المسلمين جميعاً.

انبثاق المحكمة الأوائل

بعد مقتل الخليفة الثالث، انهال الثوار والقرءاء على علي بن أبي طالب، بغية مبايعته بأمر الخلافة، والحقيقة أنَّ اختيار علي من قبل الثوار لم يكن أمراً غريباً أو مستهجناً، حيث يمكن أن نحدِّد الاعتبارات التي جعلت هؤلاء يقبلون علي بن أبي طالب ويرتضونه خليفة، في النقاط الآتية:

26 - مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص2.

- كانت قريش تستطيل على باقي العرب بقربها من الرسول، رغم أن القرشيين كانوا قد هضموا حق بني هاشم أقرب الناس إلى الرسول، فكان اللجوء إلى علي بن أبي طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته وأبي أحفاده، فيه ما فيه من إبطال لحجج القرشيين التي لطالما تفاخروا بها عليهم.

- إن شخصية علي كانت أقرب إلى الثوار وطبقة القراء من شخصية عثمان وغيره من بني أمية، فهؤلاء الثوار قد بنوا شهرتهم على أساس أنهم محاربون ومقاتلون أشداء، حاربوا الروم والفرس في اليرموك والقادسية وغيرهما من المعارك الكبرى، وكان علي بن أبي طالب يمثل لهم النموذج الكامل التام للفروسية والفتوة والبطولة، ولم لا؟ وهو الذي ضربت في شجاعته الأمثال في معارك بدر وأحد والخندق وخيبر، كما أنه كان معروفاً ومشهوراً بسمات الزهد والتقشف والعلم، مما جعله مثلاً ونموذجاً يُحتذى به، بعكس عثمان الذي كان يمثل لهم شخصية التاجر الثري الذي يغدق من أموال الخلافة على أقاربه ومعارفه دون أن يحفظ لفارس حقاً أو لمحارب سابقة.

وبعد استخلاف علي، ظهرت سريعاً أمارات الاتفاق ما بين سياسته من جهة وطموحات الثوار وأفكارهم من جهة أخرى، وظهر ذلك بشكل واضح في أمرين مهمين:

الأمر الأول: قيام الخليفة الرابع بتوزيع الأعطيات بشكل متساوٍ على جميع المسلمين دون النظر لقبائلهم أو لسبقهم في الإسلام، ويظهر ذلك بشكل واضح في قوله: (... فأنتم أيها الناس عباد الله المسلمون، والمال مال الله يُقسم بينكم بالسوية، وليس لأحد على أحد فضل إلا بالتقوى، وللمتقين عند الله خير الجزاء، وأفضل الثواب لم يجعل الله الدنيا للمتقين جزاء، وما عند الله خير للأبرار)²⁷.

الأمر الثاني: مسألة الإقطاعات التي كان عثمان بن عفان قد توسّع في توزيعها على أعوانه وأقاربه، فقد أمر علي بنزعها من يد أصحابها وردّها إلى الدولة مرةً أخرى، ففي اليوم الثاني من بيعته بالمدينة، خطب علي قائلاً: (ألا إن كل قطيعة أقطعها عثمان وكل مال أعطاه من مال الله فهو مردود في بيت المال، فإن الحق القديم لا يبطله شيء ولو وجدته وقد تزوّج به النساء وفرّق في البلدان لرددته إلى حاله، فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه الحق، فالجور عليه أضيّق)²⁸.

ومن المؤكد أن تلك السياسات الاقتصادية، وإن كانت تصادف رغبة واقتناعاً حقيقياً من جانب الخليفة الرابع، فإنها كانت في الوقت نفسه تتلاءم بشكل كبير مع رغبات وأهداف الطبقة الجديدة من شيعة علي بن أبي طالب، تلك الطبقة التي ما ثارت على الخليفة الثالث إلا لأنه أثر قريشاً بالأعطيات والإقطاعات.

27 - أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت460هـ)، الأمالي، دار الثقافة، قم، 1414هـ، ج2، ص323؛ ابن أبي الحديد (ت656هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، 2007م، ج3، ص38.

28 - ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج1، ص270.

ولكن من المهم أن نشير إلى أن التوافق ما بين الخليفة والثوار لم يكن كاملاً أو تاماً، فقد بدأ علي ينظر إلى نفسه على كونه صاحب جميع السلطات، كما كان الأمر مع أسلافه الثلاثة السابقين، وهو الأمر الذي أثار دهشة وانزعاج بعض أتباعه في بعض الأحيان، وظهر ذلك في الكثير من المواقف، منها قول الأشتر -وكان من أعظم أصحاب وأعوان علي بعد استخلافه- عندما بلغه خبر تعيين الخليفة الرابع لبعض أبناء عمه العباس على بعض الولايات (على ماذا قتلنا الشيخ أمس؟)²⁹. فهو يتعجب من السياسة الإدارية للخليفة الجديد، تلك السياسة المشابهة لسياسة سلفه، والتي أثارت الغضب والأحقاد في صفوف العرب، لاعتبارهم أنها تقوم على أسس قبلية ضيقة.

على كل حال فإن الثوار والقراء، قد أيّدوا الخليفة الرابع في كل القرارات التي اتخذها عقب استخلافه، وحاربوا معه في معركة الجمل في عام 36هـ حيث وجدوا فيها فرصة مناسبة للتعبير عن عصبيتهم وقوتهم من ناحية، وإعلان تفوقهم على الحزب الأرسطراطي القرشي الذي كان يمثله كل من الزبير وطلحة ومروان بن الحكم زعماء الجبهة المقابلة لهم من ناحية أخرى.

وبعد النصر في معركة الجمل، استمرّ القراء على موقفهم في موقعة صفين، في بدايات عام 37هـ حيث اعتقد هؤلاء أن عدوهم في صفين إنما يمثل البقية الباقية من الطبقة الأرسطراطية الحاكمة، وتحقيق النصر في تلك الموقعة إنما يضع الدولة الإسلامية على الطريق الصحيحة، المتمثلة في الاحتكام لقيم الإسلام الكبرى المنحصرة في المساواة والعدالة بغض النظر عن التحزب للقبيلة أو العشيرة أو الشخص.

ورغم اقتراب جيش العراق من الانتصار في تلك المعركة، إلا أن طلب جيش الشام الاحتكام لكتاب الله ورفعهم للمصاحف على أسنة الرماح، قد جعل الكثير من قادة علي يطالب باللجوء للتحكيم ورفضوا استكمال المعركة رغم أوامره التي طالبتهم بالقتال³⁰.

وأمام تلك الضغوط المتزايدة على الخليفة الرابع، لم يجد بداً من توقيف الحرب، وإعلان رضوخه لأمر التحكيم، رغم عدم رضاه وعدم موافقته، وهنا حدث الانفصام والانشقاق الأول في جيش العراق، ففي الوقت الذي وافق فيه معظم الجيش على التحكيم وسعوا له سعياً، كانت هناك فئة متميزة تشدّ عن الصف العراقي، وكان معظم أفراد تلك الفئة من طبقة القراء ومن بني تميم على وجه الخصوص³¹.

ووسط تلك الأجواء المضطربة، جهر (عروة بن أديّة الحنظلي) بجملة (لا حكم إلا لله)، وتبعه في ذلك عدد كبير من القراء³²، وسرعان ما ترك هؤلاء المعسكر العراقي وانفصلوا عن جيش الخليفة الرابع، واجتمعوا في مكان يُعرف بحروراء، فعرفوا بالحرورية أو بالمحكمة الأوائل.

29- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج4، ص125.

30- مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص559؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج5، ص65.

31- فلهاوزن، أحزاب المعارضة، ص6.

32- المرجع نفسه، ص5.

الخلاصة

خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج المهمة، التي سوف نجملها في النقاط الآتية:

- إنَّ (المُحكِّمة) الذين ظهروا في معركة صفين، كانوا نتاجاً ومحصّلة طبيعيّة لعمليات معقدة من تداخل الظروف القبليّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكريّة، وكانوا فريقاً من طبقة واسعة، هي طبقة القراء.
- إنَّ أحد أهمّ النقاط التي ساعدت في تشكيل القراء لمذهب فكريّ متميز، هو سماح الخليفة الثاني لهم بالانفصال عن أساتذتهم من كبار الصحابة، فقد أدّى ذلك لإتاحة الفرصة لظهور مذهب فكري جديد، يعمل على مناقشة أوامر الدين ونواحيه من خلال مصادره الرئيسيّة وهي: (القرآن والحديث)، دون المرور على فهم طبقة كبار الصحابة.
- إنَّ موقف المحكِّمة من حادثة التحكيم أثناء موقعة صفين، يتوافق بشكل كبير مع أفكارهم بخصوص المساواة والعدالة وعدم التمايز القبلي، وتسييد الشريعة وإعلانها على آراء الأشخاص، مهما كانت مكانتهم الاجتماعية والدينيّة، فقد رفض المحكِّمة وقف القتال ضدّ جيش الشام، واعتقدوا بضرورة الاستمرار في قتالهم حتى النهاية، ولم تدع حماسهم الدينيّة ومشاعرهم الإيمانيّة مكاناً في قلوبهم وعقولهم للسياسة وقبول الحلول الوسطى المتمثلة في قبول التحكيم.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن أبي الحديد المعتزلي (ت656هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، 2007م.
- ابن الأثير، عز الدين الجزري (ت630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997م.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ت463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، د. ت.
- البلاذري، أحمد بن يحيى (ت279هـ)، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- المؤلف نفسه، فتوح البلدان، دار الهلال، بيروت، 1988م.
- الجابري، محمّد عابد، نقد العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت597هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992م.
- حركات، إبراهيم، السياسة والمجتمع في العصر النبوي، منشورات دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، د. ت.
- الحموي، ياقوت (ت626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (ت808هـ)، تاريخ ابن خلدون، ط2، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1988م.
- الذهبي، شمس الدين (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، ط11، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1996م.
- المؤلف نفسه، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، 2006م.
- السفاريني، شمس الدين الحنبلي (ت1188هـ)، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، ط2، مؤسّسة قرطبة، القاهرة، 1993م.
- السيوطي، جلال الدين (ت911هـ)، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة، 2004م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ط2، دار التراث، بيروت، 1387هـ.
- الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت460هـ)، الأمالي، دار الثقافة، قم، 1414هـ.
- ابن العربي، أبو بكر المالكي (ت543هـ)، العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، مركز السنّة للبحث العلمي، القاهرة، د. ت.
- ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن ت (571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995م.
- العلوي، هادي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، ط2، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة، نيقوسيا، 1999م.
- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، جامعة بغداد، بغداد، 1993م.
- عمارة، محمّد، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، د. ت.

- فلهاوزن، يوليوس، أحزاب المعارضة السياسيَّة الدينيَّة في صدر الإسلام، ترجمه عن الألمانيَّة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، 1958م
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل الدمشقي (ت774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، دار هجر، القاهرة، 2003م
- مسكويه، أبو علي محمد بن يعقوب (ت421هـ)، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2003م
- الواقدي، محمَّد بن عمر (ت207هـ)، الردة مع نبذة من فتوح العراق، تحقيق: يحيى الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م.

التوحيد من النزاعات المذهبية إلى نشأة الحاكمية

◆ عمّار بنحمّودة

الملخص:

نحاول من خلال هذا البحث دراسة التحوّلات التاريخية التي شهدها مفهوم التوحيد انطلاقاً من الجهود النظرية التي قام بها كتّاب الفرق، ثمّ باستدعاء هذا المفهوم في ظلّ عصر النهضة وما طرحه على بعض المفكرين من أسئلة التراث والمعاصرة وشروط مواجهة الاستعمار، وأخيراً ندرس تحوّل مفهوم التوحيد إلى الحاكمية.

وليس مقاصد هذه الدراسة مجرد إظهار ما طرأ على مفهوم التوحيد من تطوّر، وإنما محاولة فهم الأسباب الكامنة وراء تلك التطوّرات. فقد ارتبط مفهوم افتراق الفرق والنزاع على الحقيقة الدينية بتبني تصوّرات مختلفة حول الذات الإلهية جعل غاية كلّ فرقة الإقناع بأنّها صاحبة الحقّ المطلق وأنّ سائر الفرق من الهالكين. ثمّ أضحى مفهوم التوحيد في عصر النهضة وسيلة لمواجهة المشاكل التي فرضها الواقع الاستعماريّ وما كان يهدّد الهوية من أخطار خارجية. أمّا مفهوم الحاكمية، فهو نتيجة منافسة رمزية بين أنظمة مختلفة، خلفيات أصحابها سياسية بالأساس. وقد سوّق له دعائه في إطار مشروع الإسلام السياسيّ الذي أوّل الدين تأويلاً سلطويّاً، فجعل من أهم أولوياته الوصول إلى السلطة باعتبارها الوسيلة الأقوى لنشر الإسلام وتطبيق الشريعة. ولكنّ تلك الدعوة لم تكن تخلو من إهدار لأبعاد أنطولوجية للدين، وصراع صداميّ مع المختلفين سياسياً باعتماد التكفير والعنف.

1- التوحيد وافتراق الفرق:

كان النزوع إلى الاختلاف هاجس كلّ فرقة إسلامية، وإن تقاطعت بعض الآراء وتشابهت. فالاختلاف كان مقصداً في حدّ ذاته يضمن للفرق التمايز بين بعضها بعضاً. وكانت الغايات السلطوية جليّة. فقد حاول كلّ فريق فرض تأويله على سائر الفرق من خلال محاولة الإقناع بأنّه يمتلك الحقيقة المطلقة والنهائية. إذ اعتبر الأشعريّ (ت 330هـ) مثلاً أنّ الفرقة الناجية هي التي تقول إنّ الله على عرشه ولا تجسّمه، وأنّ لا يقال إنّ أسماء الله غير الله، وأنّ تثبت مشيئة الله، وأنّ لا يشرك في قدرته وخلقته بأحد، وهو صاحب القضاء والقدر، والإقرار بأنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنّ المؤمنين دون غيرهم يرون الله يوم القيامة بالأبصار، ولا يكفّرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه، ويقرون بشفاعته النبيّ وبعباد القبور والحوض والصراط والبعث والمحاسبة والوقوف بين يدي الله، ويقرون بأنّ الإيمان قول وعمل، وأنّ الله ينزل الناس حيث شاء ثواباً وعقاباً، وينكرون الجدل والمرء في الدين والخصومة في القدر والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل، ويتبعون الثقات من العلماء، ويقرون بفضل جميع الصحابة دون الخوض فيما شجر بينهم، ويصدّقون ما روي عن النبيّ

من أحاديث وفضل الأئمة، ولا يخرجون عليهم بالسيف، وأن لا يقاتلوا في الفتنة، ويؤمنون بتفاصيل البعث كما تصوّرها السنّة، ويكفرون السحرة ومسائل أخرى...¹

وانطلاقاً من هذا المبدأ حاول علماء الكلام الإقناع بأنّ من شروط التوحيد اتباع نهج الفرقة الناجية في تصوّرها للذات الإلهية. ورغم أنّ كلّ الفرق تتفق في وحدانية الإله، فإنّها تفتقر حول تصوّره تشبيهاً أو تجسيدا أو تجريداً أو تنزيهاً، وتتجادل حول صفاته². ولذلك فقد كان الوجه الآخر للتوحيد تكفير المخالفين واعتبارهم مارقين وهالكين، من ذلك مثلاً أنّ الغزالي (ت 505هـ) شمل الفلاسفة بالتكفير سواء الدهريّون والطبيعيّون والإلهييون على أساس إخلالهم بشروط التوحيد. واعتبر أنّ أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر. وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته. فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميّين كابن سينا (ت 427 هـ) والفارابي (ت 339 هـ) وأمثالهما³. وقد ظلّت ثنائية التوحيد والتكفير أو النجاة والهلاك تحكم علم الكلام على اختلاف المذاهب فيه اعتزالية أو أشعرية أو شيعية إسماعيلية أو صوفية. وقد اعتبر الغزالي مثلاً أنّ «الصوفيّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً، فإنّ جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»⁴.

لقد أسّس التوحيد بفعل الجدل الكلامي بين الفرق للاختلاف والتكفير أكثر ممّا أسّس للاتلاف واتحاد المؤمنين. وهو مفهوم تاريخي تأثر بالتيارات الفكرية التي انفتحت عليها العقل الإسلامي مثل الفلسفة اليونانية والإرث اليهودي والمسيحي. وكان للنزاعات السياسية أثر في التوحيد. فقد قضت الفتن السياسية بنظريات متباينة يتصوّر فيها كلّ فريق نفسه صاحب السلطة التأويلية على النصّ القرآني والحامل للصورة المثالية للإله. وإنّ الطابع الجدلي الذي انتهجه علماء الكلام كان يؤدّي وظيفتين: الأولى دفاعية في علاقة العقائد الإسلامية بالديانات التي مثلت تهديداً للتوحيد مثل العقيدة الثنوية والتثليث، والثانية البحث عن اكتساب شرعية الدفاع عن الإسلام واكتساب لقب الفرقة الناجية. فقد كان من آثار الانتصار الرمزي على التصورات الأخرى فرض السلطتين العلمية والسياسية للفرقة الناجية، إذ لم تكن المكاسب الرمزية تنفصل عن المكاسب المادية. والمقولات الكلامية في مسألة التوحيد، وإن نزعنا إلى التجريد والاقتراب من تخوم التفكير الفلسفي في مستوى الآليات، فقد كانت في جدل مستمرّ مع الواقع. وليس أدلّ على ذلك من أنّ من عدّوا من الفرق الهالكة على حدّ عبارة الإسفرائيني (ت 471هـ) هم المعارضون لحكم أهل السنّة والجماعة. إلا أنّ ارتباط الخلاف حول مفهوم التوحيد بقضايا الواقع لا يعني أنّه كان انعكاساً آلياً له، فقد مثل الصراع حول صورة الإله وجهاً من وجوه الصراع الوجودي للإنسان ضدّ قوى القهر والعدم، وكان آليّة فعّالة لتحقيق الحرّية الفكرية. فالله في نهاية الأمر هو مرجع القيم التي تتصارع حولها الفرق، إذ أنّ وراء تصوّراتها اختلافات في فهم المنزلة الإنسانية وعلاقة البشر بالإله. ولئن تفاوتت تلك

1- راجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط1، مصر، مكتبة النهضة المصرية، 1950، ج1، ص ص 320-325.

2- انظر مثلاً: البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ط1، مصر، مكتبة ابن سينا، (د ت)، ص ص 40، 270.

3- الغزالي، المنقذ من الضلال (تحقيق عبد الكريم المراق)، ط2، تونس، الدار التونسية للنشر، 1989، ص ص 44-47.

4- الغزالي، المصدر نفسه، ص 87.

الأبعاد الوجودية لمفهوم التوحيد بين فرقة وأخرى، إذ طغى الطابع السياسي على رؤية الخوارج، فإنه قد صار يمثل وسيلة لمنح مفهوم الإمامة في الفكر الشيعي قوة رمزية مستمدة من قوة الإله، ويمثل الإمام الشيعي ذروة قداستها الناسوتية المقترنة بالجانب اللاهوتي. أمّا التوحيد في الفهم الاعتزالي، «فهو وحده الذي قام من أجل تحقيق معرفة موضوعية بالعالم في حدود الأطر المعرفية المتاحة قديماً، وتمثل أخلاقي إنساني للرسالة الدينية التي وجد المعتزلة أنفسهم يعيشون في كنفها، أي الإسلام»⁵. ولذلك فقد كانت الحرية الإنسانية وتعالى الصورة الإلهية من أهم المقومات الفكرية لرؤية اعتزالية مثلت الجانب العقلي للدين الذي قد لا يجد صداه عند العامة، ولكنه أقدر على الصمود أمام المقاربات النقدية العاملة.

2- التوحيد من منظور ابن تيمية:

شهد التوحيد مرحلة من الركود التي شملت العلوم بأسرها. فدخل الفكر الإسلامي عصور الشروح والتعليقات وضعف حظ الإبداع، ولم تعرف بعد القرن السادس الهجري محاولات رائدة في تجديد مفهوم التوحيد أو نظريات جديدة من شأنها أن تكون منافساً رمزياً للتيارات والفرق الكبرى التي ظهرت منذ القرن الأول وتواصل إشعاعها في القرون الهجرية اللاحقة، لتولد جدلاً فكرياً مثل ميراث علم الكلام وخلاصة المواقف الإسلامية من التوحيد. ولكن ظهرت رغم ذلك بعض النظريات التي كان لها تأثير في التيارات السلفية التي وظفت التوحيد لصياغة مفاهيم جديدة ذات طابع سلطوي، تتصل بالجهاد ومواجهة التهديدات الخارجية والاستعمار. وتتناول في هذا السياق موقف ابن تيمية (ت 728هـ) من التوحيد. والحق أن ابن تيمية لا يضيف جديداً في تأويل مفهوم التوحيد. فكلامه استعادة لمواقف أهل السنة. وقائمة الكفار هي ذاتها التي أجمع عليها علماء تلك الفرقة، مثل الباطنية الذين اعتبرهم من الملاحدة لتأويلهم الصلوات الخمس بأنها الاطلاع على أسرارهم وتأويلها، والصيام بأنه كتمان أسرارهم، والحج بأنه السفر إلى شيوخهم⁷. وقد أقر ابن تيمية مبدأ التفويض بدلاً عن التأويل في المسائل التي اعتبرها مستعصية على الفهم البشري، وعدّها من الجوانب الغيبية التي يكتفي فيها المؤمن بتريدها ما وصف به الله دون السؤال عن الكيفية. «ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض الذين يوجبون فيما نفوه، إمّا التفويض وإمّا التأويل المخالف لمقتضى اللفظ - قانون مستقيم»⁸. وإن شرط استقامة الإيمان والتوحيد أن يصدق المؤمن بما جاء في الكتاب والسنة، «وإن لم يفهم معناه، وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها، مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة، وهو متفق عليه بين سلف الأمة. وما تنازع فيه المتأخرون نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد، بل ولا له أن يوافق أحداً على إثبات لفظه أو نفيه، حتى يعرف مراده. فإذا أراد حقاً قبل، وإذا أراد باطلاً ردّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل، لم يقبل مطلقاً، ولم يرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى»⁹. وتبدو خطورة هذا الموقف في كونه يعتبر الحقيقة الدينية مكتملة، وأن على المؤمن أن يؤمن بميراث

5 - محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، ط1، بيروت، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، 2006، ص 231.

6 - يقول ابن تيمية: «وأما من زاع عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة الباطنية ونحوهم، فإنهم ضد ذلك، يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفضيل. ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل» الرسالة التدمرية، ط1، مصر، مكتبة السنة المحمدية، (د ت)، ص 5.

7 - المصدر نفسه، ص 16.

8 - المصدر نفسه، ص 16.

9 - المصدر نفسه، ص 24.

السلف بكلّ علله وتناقضاته، وأن يستقيل عقله، فالإجماع كفيل بالإجابة عن كلّ أسئلته، وأن كثيراً من الأسئلة لا بدّ أن تتوارى أمام اللفظ. فما وصف الله به نفسه هو ما يجب أن يؤمن به المسلم سواء عليه أفهم أم لم يفهم المقصود. ولذلك فلا غرابة أن يؤدّي هذا التصوّر إلى دخول العقل الإسلاميّ عصور الانحطاط وجمود مفهوم التوحيد عند فعل محاكاة لفظيّة لأقوال أئمة السنّة تسليماً وإهداراً للبعد النقدي والعقليّ، وأن يكون ميراث التوحيد مجردّ عداء لسائر التأويلات التي لم توافق إجماع علماء الفرقة الناجية. أمّا عن الإسلام، فهو الدين الذي لا يقبل الله ديناً غيره، لا من الأوّلين ولا من الآخرين. والدين هو الطاعة والعبادة¹⁰. وخلاصة تصوّر «ابن تيميّة» للتوحيد أن يقوم على أصل أوّل وهو توحيد الإلهيّة القائم على العبادة والتوكّل والخوف والتقوى، والإيمان بالقدر والصبر على المقدور. أمّا الأصل الثاني، فالتوحيد في العبادات المتضمّن للإيمان بالشرع والقدر جميعاً. وبذلك فلا بدّ في عبادة الله من أصلين: «أحدهما إخلاص الدين، والثاني موافقة أمره الذي بعث به رسله»¹¹.

لقد مثل «ابن تيميّة» تنويجاً سلطويّاً لانتصار العقائد السنيّة التي اعتبرها أصحابها شرط النجاة والحقيقة الدينيّة المطلقة والنهائيّة. ولذلك فقد اكتملت معه آخر شروط الأرثوذكسيّة السنيّة التي جعلت من التوحيد مفهوماً سلطويّاً يعني طاعة الله ورسوله، وهي في الحقيقة طاعة عمياء لمن اعتبروا علماء شرعيّين وإقرار دغمائيّ بتأويلاتهم للذات الإلهيّة وتصوراتهم الفكرية، وبالمقابل هي تأييد لفكر صدامي لا يعترف بحق الآخر في تأويل التوحيد، وإنّما يعتبره ضالاً وكافراً، ولذلك فلا غرابة أن ترتبط مفاهيم التوحيد بالكفير وتشريع العنف المادّي والرمزيّ ضدّ من عدّوا من الهالكين.

3- التوحيد في عصر النهضة:

لعلّ من أهمّ الأسئلة التي يطرحها علينا اشتغال الفكر الإسلاميّ المعاصر بالتوحيد هو البحث عن علّة النظر في المسألة ومقاصده. فالفكر الإسلاميّ الحديث أعاد صياغة تصوّره للتوحيد وسط تنوع كلاميّ وإرث خلافيّ يحتاج إمّا للاصطفاف ضمن خانة من الخانات الطائفية التي تؤمن بأنّ تأويل الفرقة الناجية للتوحيد هو التأويل المثاليّ للحقيقة الدينيّة المؤدّي إلى الفوز في الدنيا والآخرة، أو هو صياغة لرؤية حدائيّة تسعى إلى التوفيق بين الرؤى المتنازعة على الحقيقة الدينيّة، أو إبداع مفاهيم جديدة قد تمثّل وجهاً من وجوه التجديد في الخطاب الدينيّ.

لقد ساهم محمّد عبده (ت 1905 م) من خلال تعريبه لرسالة السيّد جمال الدين الأفغاني (ت 1897 م) في الردّ على الدهريّين. وهي رسالة تعكس اهتمام المفكرين المسلمين منذ أواخر القرن التاسع عشر بأثر انتشار المذاهب الطبيعيّة الملحدة الواردة من الغرب في تقويض الإيمان التقليديّ، وكانت غايتها إثبات قيمة الدّين وضرورته للإنسان وأثره في رقيه

10 - المصدر نفسه، ص 53، 54.

11 - المصدر نفسه، ص 77.

وأثر الإلحاد في انحطاطه¹². وقد حاول الأفغاني في هذه الرسالة إثبات أن الإنسان أشرف المخلوقات، ويرسخ يقين المؤمن بأن أمته أشرف الأمم، ويعتقد أن حياة الإنسان رحلة نحو عالم أرفع ودار أوسع¹³.

وجد جمال الدين الأفغاني منافسات رمزية للتوحيد الإسلامي من النظرية الداروينية والاتجاهات المادية، وأن التهديد الأكبر يمكن أن يصيب الأخلاق العربية الإسلامية. ولذلك كان استدعاء مفهوم التوحيد لمواجهة أخطار تهدد الإسلام باعتباره منظومة أخلاقية تركز على مفهوم التوحيد.

وقد حاول محمد إقبال (ت 1938م) تجديد الفكر الديني وصياغة تصوّر حدائي للتوحيد، فاعتبر أن الذات الإلهية لا نهائية في الكيف لا في الكم، في القوة لا في الامتداد... والأركان المهمة الأخرى في تصوير القرآن للذات الإلهية من الوجهة العقلية البحتة هي: الخلق، والعلم، والقدرة، والقدم. وقد بين أنه لا يوجد خلق بمعنى حادث. فالعالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة الوجود مقابل الذات الإلهية، لأن ذلك يؤدي إلى القول بانفصال الكون عن الذات الإلهية. ودعا إقبال علماء الإسلام إلى «أن يعيدوا بناء النظرية العقلية البحتة، وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذي يظهر لنا أنه متجه في الاتجاه نفسه»¹⁴.

لقد كان هدف محمد إقبال من وراء تجديد مفهوم التوحيد إزالة الفهم الانفصالي بين الذات الإنسانية والإله. «فالذات الأولى لا يصدر عنها إلا ذوات، ونشاطها الخالق وفيه العلم هو عين العلم يفعل كوحادات ذوات. فالعالم بكافة جزئياته من الحركة الإلهية في ما نسميه ذرة من المادة إلى حركة الفكر الإنساني الطليق من كل قيد، ما هو إلا تجلي الآنية العظمى أو العلى الأعلى. وكل ذرة من ذرات القوة الإلهية، هي روح أو ذات مهما ضوّلت في ميزان الوجود، على أن هناك درجات في تجلي الروحية أو الذاتية وتجلي هذه الروحية يرتقي في سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله في الإنسان، وهذا السر في تصريح القرآن أن الله أو الذات القصوى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد ونحن كاللؤلؤ نحيا ونكتسب الوجود في فيض الوجود الإلهي الدائم»¹⁵.

لقد استلهم محمد إقبال من المتصوفة كثيراً من تصوّراتهم، ولكنّه وظّفها من أجل تجديد الفكر الديني وتجاوز هنات الفصل بين الذات البشرية والإله. فكل الكائنات والأعمال هي ذرات في الكون الإلهي، وإن اختلفت درجات التمايز بينها. وإن فاعلية الإنسان في الوجود وتجديد آلياته العقلية ركن من أركان الذات الإلهية.

كانت أهداف محمد عبده مختلفة عن مقاصد محمد إقبال، فقد كانت رسالة التوحيد ذات وظائف تعليمية، وقد عرف محمد عبده التوحيد بأنه «اعتقاد أن الله واحد لا شريك له. وسمي هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه، وهو

12 - عيد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ط1، تونس، الدار التونسية للنشر، 1990، ص ص 42، 43.

13 - انظر: جمال الأفغاني، الأعمال الكاملة، ط2، طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مركز البحوث الإسلامية، 1221 هـ، ص 150.

14 - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ط2، مصر، دار الهلال، 2000، ص 87.

15 - المصدر نفسه، ص ص 88، 89.

إثبات الوحدة له في الذات والفعل وفي خلقه الأكوان، وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهى كل قصد»¹⁶. وقد كان الاعتقاد بالله في تصوّره بلا غلوّ في التجريد ولا دنوّ في التحديد، فقد كان يرى أنّ علم الكلام عامّة والتوحيد خاصّة «قد عبثت به أيدي المفترقين حتى خرجوا به عن قصده، وبعثوا به عن حدّه، والذي علينا اعتقاده أنّ الدين الإسلاميّ دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشدّ أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزاعات شياطين أو شهوات سلاطين، والقرآن شاهد على كلّ بعمله، قاضٍ عليه في صوابه وخطئه»¹⁷.

لقد حاول محمّد عبده في رسالته إعادة التوحيد إلى نقائه وتجريده من الخلافات المذهبيّة والخلفيات السلطويّة، وغايته أن يتحرّر العقل الإسلاميّ من عقليّة التخاصم ويحوّل التوحيد إلى عامل تجديد¹⁸. وبذلك فقد حاول مفكرو الإصلاح استعادة قوّة التوحيد، وتجاوز الخلافات التي أدّت إلى توظيفه في الصراغين المذهبيّ والسياسيّ بين الفرق الإسلاميّة المختلفة أو بين أصحاب السلطة ومعارضهم. وقد اختلفت مقاصد عبده عن الأفغاني أو محمّد إقبال وتباينت تصوّراتهم للتوحيد. فقد كان الوعي قائماً بأهميّة إعادة النظر في مفهوم التوحيد من أجل مواجهة ما يهدّد المسلمين من مخاطر وما يطمحون إليه من مشاريع النهضة، ولكنّ سبل تحقيق تلك الأهداف كانت مختلفة. ويبدو أنّ الخلفيات المذهبيّة كان لها أثرها، وإن توارت وراء خطاب دينيّ وعقليّ سعى إلى تجاوزها.

4- تصوّر التوحيد في الإسلام السياسيّ:

ظهر التوظيف السياسيّ لمفهوم التوحيد بشكل صريح وجليّ في الحركات الإسلاميّة المعاصرة مع فكر المودودي (ت 1979 م) الذي ميّز بين حكم البشر للبشر. «وهي أصل جميع ما مني به البشر اليوم من البؤس والشقاء، وهذا هو الداء الذي أفسد أخلاق البشر وروحانيّتهم وقواهم العلميّة والفكريّة... فليس لهذا الداء من دواء إلا أن يقوم الإنسان فيكفر بالطواغيت جميعاً، ويؤمن بالله العزيز الذي لا إله إلا هو، ويخصّه تقدّست أسماؤه بالألوهيّة والربوبيّة. فهذه هي الطريق الوحيدة لنجاة البشر من برائن ذناب الإنسانيّة وقطّاع سبيل البشريّة. فإنّه لن يتخلّص كثير من أولئك الطواغيت والآلهة الباطلة إلا بالإيمان بالله العزيز الحميد، وإن ادّعى الإلحاد وتشدّق بالدهريّة»¹⁹. فقد ارتبط مفهوم التوحيد بتطبيق شريعة الله والإعراض عن حكم البشر. ومعنى ذلك أنّ تطبيق القوانين «الإلهيّة» في السياسة يعني تحويل الطاعة إلى الله. وأوّل خاصيّة للدولة الإسلاميّة التي دعا إليها المودوديّ أنّه «ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لساير القاطنين في الدوّلة نصيب من الحاكميّة، فإنّ الحاكم الحقيقيّ هو الله والسلطة الحقيقيّة مختصّة بذاته تعالى وحده،

16 - محمّد عبده، الأعمال الكاملة (تحقيق محمّد عمارة)، ط1، مصر، دار الشروق، 1993، ج3، ص 373.

17 - المصدر نفسه، ج3، ص 383.

18 - يقول محمّد عبده: «الغاية من هذا العلم: القيام بفرض مجمع عليه، وهو معرفة الله تعالى بصفاته، الواجب ثبوتها له، مع تنزيهه عمّا يستحيل أنصافه به، والتصديق برسوله على وجه اليقين الذي تطمئنّ به النفس اعتماداً على الدليل، لا استرسالاً مع التقليد، حسبما أرشدنا إليه الكتاب، فقد أمر بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه، تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه، ونهاننا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه أبائهم وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك واستنباعهم لهدم معتقداتهم وأمحاء وجودهم الملبّي، وحقّ ما قال، فإنّ التقليد كما يكون في الحقّ يكون في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار، فهو مضلّة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان». المصدر نفسه، ج3، ص 383، 384.

19 - أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام السياسيّة، ط1، بيروت، دار الفكر، 1967، ص 23.

والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم»²⁰. والقانون الذي يحتكم إليه البشر في إطار هذه الدولة هو قانون سماوي مقدس يستوجب الطاعة وتنفيذ أمر الله في أرضه.

وإن تطبيق شرع الله يعني مخالفة الحكم الديمقراطي القائم على سلطة الشعب. فالديمقراطية في نظره ليست من الإسلام في شيء، فضلاً عن كونه يعتبر أن تطبيق حكم الله لا يعني سلب الناس حريتهم، لأن الله أعطى الناس في شريعته حريتهم الفطرية، وأن الحكم إذا قام على رأي العامة غلبت عليه الميول والعواطف والشهوات وضاعت حدود الله. وقد صار التوحيد بذلك مرتباً بالحاكمية. وهي لا يمكن أن تقوم إلا بتطبيق حدود الله التي تشمل جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويكون الحاكم الأعلى فيها هو خليفة الله في أرضه، ولذلك فحاكمية الله تعني الإقرار بدولة الخلافة. وهو يعتقد أن تطبيق تلك الحدود يحقق العدالة الاجتماعية، وهو ما تعجز الأنظمة الشيوعية حسب زعمه عن تحقيقه.

يبدو مفهوم الحاكمية توظيفاً سياسياً للتوحيد. فجملة صفات الحاكمية مثلما تصوّرها «المودودي» وسلطاتها مجتمعة في يد الله، وليس في الكون أحد يحمل هذه الصفات أو ينال هذه السلطات. فهو قاهر كل شيء، المسيطر على كل شيء، بيده كل السلطات، حكمه نافذ ولا قدرة لمخلوق على رده أو تأخيرها. ولذلك فحق الحاكمية في الأمور البشرية له وحده، وليس لأية قوة سواه - بشرية أم غير بشرية - أن تحكم بذاتها أو تقضي بنفسها. ويقرّر القرآن الكريم أن الطاعة لا بد أن تكون خالصة لله، وأنه لا بد من اتباع قانونه وحده، وحرام على المرء أن يترك هذا القانون ويتبع قوانين أخرى أو شرعة ذاته ونزوات نفسه. فتلك أحكام جاهلية كافرة²¹.

وقد كان لهذا الاتجاه الذي اقترن فيه مفهوم التوحيد بمقاصد سياسية²² تفصل بين حكم بشري مدّس وحكم إلهي مقدّس، امتداد في تيار الإسلام السياسي. إذ تجلّت معالمه أيضاً مع سيّد قطب (ت 1966 م) الذي حوّل التوحيد إلى منهج حياة. فالسمة المميزة لطبيعة المجتمع المسلم حسب رأيه هي أن هذا المجتمع قائم على العبودية لله وحده، ولا تتمثل هذه العبودية في التصور الاعتقادي والشعائر التعبديّة فحسب، بل تتمثل أيضاً في الشرائع القانونية. فتنظيم حياة المسلم يكون على أساس العبودية الخالصة لله، وليس من أحد غيره، وفي ذلك استعادة لأسس قيام الجماعة المسلمة زمن النبوة. واعتماداً على هذا القياس فإن المسلم المعاصر يعيش جاهلية²³ يدين فيها الناس إلى غير الله اعتقاداً وسياسةً. ولتقويم هذا الواقع لا بد من إقامة مجتمع مسلم على أنقاض تلك الجاهلية، أساسه العبودية لله وحده. وتضمّ قائمة الأنظمة الجاهلية كل الأنظمة التي لا تطبق الشريعة الإسلامية، بما في ذلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة، لأنها لا

20 - المصدر نفسه، ص 29.

21 - انظر: أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، (تعريب أحمد إدريس)، ط1، الكويت، دار القلم، 1978، ص ص 9-17.

22 - يقول أبو الأعلى المودودي: «فخلاصة القول: إن أصل الألوهية وجورها 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 مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وإن أمرها في حد ذاته واجب الطاعة والإذعان». المصطلحات الأربعة في القرآن، (تعريب محمّد كاظم سباق)، ط5، الكويت، دار القلم، 1971، ص 23.

23 - يعرف سيّد قطب المجتمع الجاهلي بأنه كل مجتمع غير المجتمع المسلم، وهو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي وفي الشعائر التعبديّة وفي الشرائع القانونية. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة في الأرض فعلاً. انظر: معالم في الطريق، ط6، مصر، دار الشروق، 1979، ص ص 88، 89.

تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها. فهي، وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله، فهي تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله. فتدين بحاكمية غير الله، وتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها وموازينها وعاداتها وتقاليدها وكل مقومات حياتها تقريباً²⁴.

قد يبدو ارتباط مفهوم التوحيد بالمقاصد السلطوية التي تتمثل في إقامة دولة الإسلام على أنقاض الأنظمة الجاهلية الكافرة أمراً مرتبطاً بواقع ذاتي عاشه «سيد قطب» وبظروف تاريخية جعلته يتبنى موقفاً صدامياً ضد الأنظمة الأخرى. ولكن في الحقيقة يمتد إلى أصول قريبة تتمثل في فكر «أبي الأعلى المودودي»، وأصول قديمة وظف فيها مفهوم التوحيد للرد على الفرق الأخرى التي لم تكن مجرد فرق افرقت في تأويلها للذات الإلهية عن اعتبروا أنفسهم أصحاب الفرق الناجية والتأويل الصحيح، وإنما جماعات سياسية مثلت منافساً للسلطة القائمة وحركات ثورية هدّدت الكيان السلطوي. ومثلما كانت القائمة إلى حدود ما ألفه «ابن تيمية» مرتبطة بالباطنية والمشبهة والمجسمة، فقد تحولت مسميات الفرق بتحول المنافسين الرمزيين على الحقيقة الدينية. ولكن المقصد العدائي في فكرة التوحيد ظل ثابتاً. فقد صار كفار العصر من الشيوعيين والعلمانيين فضلاً عن الوثنيين واليهود والنصارى أو الأنظمة التي تخرج الدين من نظامها الاجتماعي. فلا خلاص من الجاهلية إلا بتطبيق شريعة الله التي قررها في نصه ولا اجتهاد مع النص. فإن لم يكن هناك نص، جاء دور الاجتهاد عبر قنواته الرسمية المسيجة بالإجماع، وهي مقررة سلفاً. «فليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه: هذا شرع الله إلا أن تكون الحاكمية العليا لله معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه لا الشعب ولا الحزب ولا أي من البشر، وأن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة ما يريد الله»²⁵. وقد كانت تلك النظريات التي غذت عقول كثير من شباب المسلمين في حاجة إلى قادح لتحقيق أهدافها وتحقق حلمها بنشر الدعوة الإسلامية ومقاومة الغزاة الكافرين. وقد وجدت تلك الدعوات استجابة ممن اعتقدوا في قداستها وآمنوا بمنهجها في تغيير الواقع. فتجسدت جماعات مقاتلة في الحرب الأفغانية ضد السوفيات. ثم تحولت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر إلى جماعات تعتبر الغرب كافراً وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية. فنقذت هجمات الحادي عشر من سبتمبر. ثم استقرت في أفغانستان وأرض العراق والشام لتعلن من بعد «جهادها» الغزاة الأمريكيين حرباً مقدسة ضد من اعتبرتهم بغاة من الشيعة والحكام الطواغيت. وكل تلك الحروب كانت، فضلاً عن أسبابها المادية، نتيجة تأويل لمفهوم التوحيد، كما كانت توظيفاً سياسياً جعل من الحاكمية سلاحاً ضد من عدوا كفاراً صليبيين، أو بغاة وطواغيت.

وليس هذا العرض السريع والمختزل لفصول العنف التي خاضتها الحركات الجهادية سوى تأكيد على أن تلك الأفكار التي وضع أسسها منظرو الحركات الجهادية قد كانت محرّكاً لحروب جعل فيها المجاهدون التوحيد وقوداً لحربهم ومبرراً شرعياً لمقاومتهم الأعداء الخارجيين والأعداء الداخليين. وقد تنوعت أشكال ذلك الجهاد؛ فهي أحياناً حروب جماعية تخوضها مجموعات مسلحة ضد عدو معلن في ديار المسلمين، وهي أحياناً أخرى مجرد عمليات تفجيرية (يطلق عليها أصحابها عمليات استشهادية)، أو هي سيارات مفخخة تستهدف مؤسسات وأطرافاً محدّدة يمثلون بالنسبة إلى الجماعات

24 - المرجع نفسه، ص 91، 92.

25 - المرجع نفسه، ص 95.

المقاتلة أعداء من الكفار. وتجد تلك الأعمال طبعاً مسوّغات دينية تضمن لأصحابها شرعيةً قدسية، ف وراء كلّ حرب شيخ يفتي ويسوّغ بالدفاع عن التوحيد دعوته إلى قتل الآخرين، وفتية ينفذون أمره طائعين موحدين، مؤمنين بأنّ جزاءهم جنّات عدن تجري من تحتها الأنهار هم فيها خالدون.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن تيمية (تقي الدين)، الرسالة التدمرية، ط1، مصر، مكتبة السنة المحمدية، (د ت).
- الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط1، مصر، مكتبة النهضة المصرية، 1950.
- الأفغاني (جمال)، الأعمال الكاملة، ط2، طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية/ مركز البحوث الإسلامية، 1221هـ.
- إقبال (محمد)، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ط2، مصر، دار الهلال، 2000.
- البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ط1، مصر، مكتبة ابن سينا، (د ت).
- بوهلال (محمد)، إسلام المتكلمين، ط1، بيروت، دار الطليعة، رابطة العقلايين العرب، 2006، ص 231.
- الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والحداثة، ط1، تونس، الدار التونسية للنشر، 1990.
- عبده (محمد)، الأعمال الكاملة (تحقيق محمد عمارة)، ط1، مصر، دار الشروق، 1993، أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ط1، بيروت، دار الفكر، 1967.
- الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال (تحقيق عبد الكريم المرآق)، ط2، تونس، الدار التونسية للنشر، 1989.
- قطب (سيد)، معالم في الطريق، ط6، مصر، دار الشروق، 1979.
- المودودي (أبو الأعلى)، الخلافة والمملك، (تعريب أحمد إدريس)، ط1، الكويت، دار القلم، 1978.
- المودودي (أبو الأعلى)، المصطلحات الأربعة في القرآن، (تعريب محمد كاظم سباق)، ط5، الكويت، دار القلم، 1971.

التطرف ومعركة المصطلحات

♦ التجاني بولعوالي

الملخص

تعالج هذه المقالة مسألة التطرف التي كتب عنها الكثير شرقاً وغرباً، وخضعت مختلف حيثياتها وأبعادها وتجلياتها للتحليل والدراسة، وقد استرعى انتباهي تركيز الباحثين أكثر على البعد الميداني الملموس في مقارنة هذه الظاهرة دون تأمل المراحل القبليّة التي تسبق نشوء التطرف في الواقع المعيش، لا سيّما على مستوى الوعي السيكلوجي والذهني، ثمّ مستوى اللّغة والتخاطب، فهناك تشهد نزعة التطرف تكوّنها في شكل مشاعر وانفعالات وردود أفعال قبل أن تُترجم إلى سلوكيات وممارسات ملموسة في الواقع.

وقد اكتفيت في هذا التناول بالمجال اللّغوي والتواصلي، الذي يشهد ما يشبه معركة للمصطلحات والرموز والإشارات عادة ما يعترها الغموض الدلالي والتداخل المعنوي والتوظيف الإيديولوجي. وتجاوزاً لذلك، ميّزت بين مصطلحي الجذرائيّة والتطرف اللذين غالباً ما يُستعملان بالدلالة نفسها رغم الفارق الواسع بينهما. ثمّ حدّدت مفهوم التطرف التحديد المعجمي والاصطلاحي والفهمي الأنسب، الذي يكشف عن تعارضه مع روح الإسلام السمحة والاعتداليّة. وهذا ما يكاد يغيب في شقّ كبير من الخطاب الإعلامي والفكري الغربي، حيث يتمّ الخلط بين شتى المفاهيم كالأصوليّة والأرثوذكسيّة والراديكاليّة والتطرف، كما أنّه قلّما يتمّ تقديم التطرف بكونه ممارسة مردودة في الإسلام؛ كتاباً وسنّة وإجماعاً وثقافةً.

صراع على مستوى اللّغة قبل الواقع

يُعتبر "الصراع" من بين المفاهيم التي تشغل حيّزاً مهمّاً في لغة الإنسان، فهو نزوع نحو إثبات الذات مقابل نفي الآخر، والتمسك بأسباب البقاء مقابل درء كلّ ما قد يُفضي إلى الفناء. وهذا يعني أنّ القابليّة للصراع شيء غريزي لدى الإنسان، ينشأ في النفس مشاعر وانفعالات تخضع لعمليات ذهنيّة ومنطقيّة في وعي الإنسان، وعندما يكون الموقف الباعث على الصراع قوياً لدى الإنسان يعجز عن التحكم في الجانب الانفعالي، الذي تتحقّق له الغلبة على حساب الجانب المنطقي، غير أنّه عندما يكون الموقف عادياً يمكن للإنسان أن يتجاوز انفعالاته السلبية، فيجرح إلى السلم والمصالحة بدل الصدام والمشاحنة. وتختلف قوّة التحكم السيكلوجيّة من شخص إلى آخر، وهي تتأثر بعوامل متنوّعة كالتركيبية النفسيّة وطبيعة التربية والبيئة الدينيّة والثقافيّة والتأثيرات السياسيّة والاقتصاديّة.

وهذا يعني أنّ الصراع في المقام الأوّل قيمة معنويّة ونفسيّة قبل أن تنتقل من الذات إلى الوجود، من الذهن إلى الواقع ومن التصرّف إلى اللّغة، حيث تخضع لطبيعة السياق، فتصطبغ بظروفه وملابساته وتحدياته، لتتحول إلى قيمة ماديّة يصبح فيها فعل الصراع ملموساً من حيث تأثيره وآثاره. لذلك ينبغي التركيز أولاً على تكوّن المفهوم، ليس على

المستوى الاشتقاقي Etymological فقط، بل على مستوى الوعي النفسي والذهني أيضاً؛ هناك ينولد ويتشكل المعنى الذي تحمله آية لفظة قبل أن تخرج إلى الوجود، فتخضع لتوافق المجتمع، وتصبح مصطلحاً معتمداً بمجرد ما يصطلح الناس عليه.

ثم إنه عادة ما ينصرف الإنسان إلى مفهوم الصراع في بعده الواقعي المادي دون أن يتأمل جذوره السيكولوجية والذهنية والاشتقاقية، وهذا ما ينطبق على اللغة بصفة عامة، التي نشأت أول ما نشأت في وعي الإنسان قبل أن تنتقل إلى الواقع. ولعل هناك من سوف يعزو التركيز على "مادية" الصراع أو الصراع "المادي" إلى طبيعة المجتمع المعاصر المعولم، الذي ساهم في إبراز البعد المادي لهذه القيمة، فترتب عن ذلك ظهور نظريات معرفية في هذا الاتجاه، كصدام الحضارات، والهويات القاتلة، وما بعد الحداثة، وتفكيك التطرف، وغيرها كثير. لكن ما يكاد يُغفل في هذه النقاشات الفكرية هو كون تلك الصراعات تبدأ أولاً في سيكولوجية الإنسان، ثم تنتقل بعد ذلك إلى المجال اللغوي التواصلي قبل أن تترجم على أرض الواقع في شكل صدمات وحروب وعمليّات ميدانية.

بين سياسة الكلمات ومعركة المصطلحات

إن السؤال الإشكالي هنا ينصبّ بالدرجة الأولى على مسألة الصراع في تجليها اللغوي التواصلي؛ وأقدم نموذجاً لذلك مصطلح التطرف (الديني) الذي بات يهيمن اليوم على لغة الإعلام والسياسة والأدب والفكر، كأن الصراع الذي يشهده الميدان يوازيه صراع آخر على مستوى الخطاب والمفهوم، وهذا ما أستعير له عبارة "معركة المصطلحات" التي نعثر على صدى لها لدى المفكر إدوارد سعيد في حديثه عن "سياسة الكلمات"، والمفكر محمد عمارة في كتابه حول معركة المصطلحات بين الإسلام والغرب¹.

يتحدّث إدوارد سعيد في كتابه تغطية الإسلام عن مفهوم سياسة الكلمات الذي يعني به التراشق بين الغرب والإسلام، وهو يتّسم بـ"التحدي والإجابة، وفتح مجالات تعبيرية معينة وإغلاق غيرها، وكل ذلك هو ما يشكل "سياسة الكلمات" التي يحاول عن طريقها كل طرف إنشاء مواقف معينة، وتبرير أفعال معينة، وفرض بدائل معينة على الطرف الآخر"². وهذا يدلُّ على أن الصراع بين الغرب والإسلام صراع على مستوى الخطاب والرموز والمصطلحات، ففي هذا المستوى تتشكل العوامل الأولى للمواجهة الميدانية التي ما هي إلا نتيجة لصراع سيكولوجي ولغوي ورمزي. بل إن الأطراف المتصارعة تحدّد مسبقاً مواقفها وأفعالها وبدائلها من خلال سياسة الكلمات. وهذا ما ينطبق بشكل أو بآخر على معركة التطرف التي تبدأ في الوعي والتأويل، ثم تترجم في اللغة التخاطبية أو الرمزية قبل أن تنزل على أرض المواجهة.

أمّا محمد عمارة، فيرى أن العلاقة بين الإسلام والغرب تنطبع باختلاف معاني الكثير من المصطلحات المشتركة بين الطرفين، ما يخلق التناقض والإبهام، ويجعل الحوار والتواصل ضعيفاً وباهتاً. يعبر عن ذلك بقوله: «إذا نحن نظرنا إلى هذه الألفاظ والمصطلحات من زاوية «المضامين» التي توضع في أوعيتها، ومن حيث «الرسائل الفكرية» التي حملتها «الأدوات/

1 - محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الإسلام والغرب، مصر، نهضة مصر، 2004.

2 - إدوارد سعيد. (2006). تغطية الإسلام (ترجمة: محمد عناني). القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع. ص 39.

المصطلحات» فسنكون بحاجة، وحاجة ماسة وشديدة، إلى ضبط معنى هذه العبارة، وتقييد إطلاقها وتحديد نطاق الصلاح والصلاحية التي يشيع عمومها من عموم ما تحمل من ألفاظ³. وقد تناول الباحث العشرات من المصطلحات التي يختلف مفهومها بين الاستعمال الإسلامي والتوظيف الغربي، ليثبت أن ثمة معركة مصطلحات بين العالمين الإسلامي والغربي. غير أن تركيزه انصرف أكثر إلى التعارض الدلالي القائم في استعمال المصطلح الواحد بمعنيين مختلفين ومتضادين، إذ يدل في الإسلام على معنى ما يختلف جذرياً عن المعنى المعتمد في الغرب.

ما يهم أكثر في هاتين الرؤيتين هو جانب الصراع الذي ينشأ أولاً في اللغة والخطاب، ويمارس سلطة نافذة ومصيرية على القرارات الواقعية، ف«سياسة الكلمات» هي التي تحدّد طبيعة التعامل السياسي والعسكري مع مختلف بؤر التوتر، و«معركة المصطلحات» هي التي تكشف عن الفجوة المعرفية والإيديولوجية والنفسية بين الذات والآخر. ولما نتأمل مفهوم التطرف في ضوء هذا التصور، ندرك أنه يحضر بشكل مكثف في لغة الإعلام والفكر والتخاطب، حيث يخضع لقبولة رمزية وتعبيرية واستعراضية، غير أن هذا الحضور الدلالي يشوبه أكثر من خلل وإسفاف.

حول الراديكالية والتطرف

إن معالجة مفهوم التطرف لا سيما في الخطاب اللغوي التواصلي (الإعلامي) تلقي بنا في زخم من المصطلحات المثيرة، كأصولية والأرثوذكسية والراديكالية والتطرف والإرهاب. وعادة ما تستعمل هذه المصطلحات في وسائل الإعلام الغربية بشكل متقاطع وأحياناً متماثل، رغم أنها لا تدل على الشيء نفسه. فكل مصطلح يختلف عن الآخر من حيث حمولته الدلالية وسياق تكوُّنه الاشتقاقي والنفسي والتاريخي. بل إن أغلب هذه المفاهيم غربية المنشأ والسياق والشروط، غير أنه غالباً ما يتم إسقاطها على الواقع العربي الإسلامي بشكل حرفي وقسري لا يراعي طبيعة الدين والتاريخ واللغة والثقافة. وهكذا نشهد معركة مفاهيم حامية الوطيس يتم فيها ربط كل ما هو ديني إسلامي بالتطرف، وإن كان الإسلام في روحه يتعارض مع التطرف؛ فالقرآن الكريم الذي يزخر بقيم ومفردات الرحمة والتسامح والسلم، يوصم من قبل البعض بأنه كتاب يدعو إلى العنف والهيمنة والحرب.

كما أن كل مفهوم يحيل في الذاكرة الغربية على دلالة سلبية عادة ما تلصق بالإسلام دون أي تمحيص أو موازنة، فالإسلام أصولي، رغم أن الأصولية Fundamentalism ترتبط في التاريخ الأوروبي بالبروتستانتية، والإسلام أرثوذكسي، رغم أن الأرثوذكسية Orthodoxie مذهب مسيحي يدعو إلى العودة إلى أصول العقيدة النصرانية، والإسلام راديكالي، رغم أن الراديكالية Radicalism ترتبط تاريخياً بمصطلح الراديكالية الليبرالية الذي ظهر أواخر القرن التاسع عشر، ويعني الراديكاليين التقدميين الذين كانوا يواجهون المؤسسة الليبرالية التقليدية، وغير ذلك من الإطلاقات المصطلحية. ولا يمكن تفسير هذا الإسقاط المسف لكّل ما يحمل نوعاً من التمرد أو العصيان في التاريخ الغربي على راهن الإسلام إلا بنزعة الإفراغ السيكولوجي التي عبر عنها مونتجومري وات بقوله: «في عالم اليوم، وبفضل ما أسهم به فرويد من أفكار، نعلم جيداً أن الظلمة التي ينسبها المرء إلى أعدائه ما هي إلا إسقاط للظلمة الكامنة فيه هو، والتي لا يريد الاعتراف بها. وعلى ذلك

3- محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الإسلام والغرب، ط 2، القاهرة، نهضة مصر. ص 3، 4.

فإنه ينبغي علينا أن ننظر إلى الصورة الشائنة للإسلام باعتبارها إسقاطاً لما اكتنف عقول الأوروبيين من جهالة⁴. ومع أن الغرب بلغ اليوم ذروة التقدم المعرفي والتكنولوجي، إلا أنه ما زالت توجد بين ظهرانيه طائفة تتمسك بالزجسية الغربية التي تعتبر الآخرين أطرافاً لا معنى لها، أو أطرافاً مهددة يحق للغرب كسر شوكتها على مستوى الخطاب والواقع.

على هذا الأساس، فإن كل مصطلح ينطوي على معنى لغوي ومفهومي معين، حقاً هناك نوع من التقاطع الدلالي بين بعض المصطلحات، غير أنها لا تعني الشيء ذاته. فالأصولية الإسلامية التقليدية التي تتمسك بالمصادر الأصلية على أساس التأويل الحرفي لا تسعى إلى أي تغيير "راديكالي"، بل تقف في وجه أي تغيير من ذلك القبيل، وتدعو إلى الطاعة الكاملة لأولي الأمر من الحكام والأئمة، فهي لا تشكل بذلك أي تطرف يهدد استقرار المجتمع. وتحيل الأصولية الإسلامية بهذا المعنى على الأرثوذكسية المسيحية واليهودية التي لا هم لها في الحاضر ولا في السياسة ولا في السلطة. إن شغلها الشاغل هو العودة إلى الماضي، والعيش هناك في نوع من الرجعية السلبية. وهذا ما يختلف عن الأصولية البروتستانتية التي ظهرت كرد فعل تاريخي على أزمة الكنيسة الكاثوليكية، وهي تحمل مشروعاً لاهوتياً جذرياً ترجم على أرض الواقع الأوروبي منذ أن أطلق مارتن لوتر أطروحته الخمس والتسعين عام 1517⁵. لتشهد أوروبا حركة راديكالية دينية ساهمت لاحقاً في ظهور البروتستانتية المسيحية كفرع أساسي في الدين المسيحي إلى جانب الأرثوذكسية والكاثوليكية.

من هذا المنطلق، فإن ترجمة مصطلح الراديكالية إلى التطرف أو التشدد ليس في محله، لأن التطرف نزعة فكرية أو أخلاقية لا تعني بالضرورة إحداث تغيير محدد، ربما قد تشكل سبباً نحو هذا التغيير، لكن ليس دائماً. في مقابل ذلك، تسعى الراديكالية إلى تغيير جذري معين، ولا يتم دوماً عن طريق العنف والإكراه والإرهاب، إذ هناك حركات راديكالية تبنت التغيير الفكري والإيديولوجي. لذلك يمكن اعتماد لفظة الجذرائية كمعادل لغوي في ترجمتنا لمصطلح الراديكالية.

وتعج وسائل الإعلام الغربية بمختلف الأمثلة على طريقة التعامل مع مسألة التطرف، أتوقف في هذا الصدد عند وسائل الإعلام البلجيكية الورقية والرقمية، التي نشرت في شهر يناير 2017 عنواناً بالخط العريض مؤداه: الوالون تبدأ مشروعاً ضد الراديكالية⁶. وهو عنوان لقصة إخبارية قصيرة جداً منقولة عن وكالة الأنباء Belga، تتكوّن من 71 كلمة موزعة على ثلاث فقرات قصيرة، لا تعكس في الحقيقة العنوان اللّفت والبراق الموضوع لها، لأنها لم تتعرض إلى نزعة الراديكالية Radicalism نفسها كما يشير العنوان، بل تتعلق بإطلاق مشاريع تستهدف مواجهة عملية الراديكالية Radicalization، وعادة ما تترجم هاتان اللفظتان معاً في اللغة العربية خطأ إلى التطرف، في حين أن اللفظة الأولى Radi- calism تعني النزعة الجذرية أو الجذرائية، ويقصد باللفظة الثانية Radicalization العملية التي تجعل شخصاً ما يتبنى الفكر الجذرائي أو يصبح "راديكالياً". ثم إن هذه القصة الإخبارية لا توضح المقصود من الراديكالية؛ هل الراديكالية المقصودة هي الراديكالية بوجه عام أم الراديكالية "الإسلامية" بالخصوص؟ وهكذا يكشف هذا المثال البسيط والقصير

4 - مونتجومري وات، (1983-1403)، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ط1 (ترجمة: حسين أحمد أمين). القاهرة، مكتبة مدبولي، ص 113.

5. Luther, M. (2012) 95 stellingen. Middelburg: Stichting De Gihonbron.

6. De Morgen. (10 januari 2017) 'Wallonië start 24 projecten tegen radicalisme'. <http://www.demorgen.be>. Geraadpleegd op 3 maart 2017.

عن تناقضات متنوعة في التعامل مع مسألة التطرف والجدراية، لا سيما وقد صدر عن وكالة أنباء من حجم Belga التي مرَّ حوالي قرن على تأسيسها في 1920، وتحتضن 135 إعلامياً وموظفاً، وتنتشر سنوياً حوالي 231 ألف رسالة إخبارية و150 ألف صورة، وتصل أرباحها إلى 17 مليون يورو سنوياً⁷.

لكن ما موقع مصطلح التطرف في هذه المعادلة اللغوية المعقدة التي عادة ما يُربط فيها بمصطلحات متنوعة قريبة أو بعيدة منه دلاليًا أو يشحن بما قد لا يحتمله من المعاني والإيحاءات؟ أو بالأحرى: ما التعريف الأنسب لمصطلح التطرف حتى نتجاوز المعركة اللغوية والرّمزية التي يخلقها غموضه الاشتقاقي والدلالي في الذهن والواقع؟

التطرف في مواجهة وسطية الإسلام

إنَّ المعادل اللغوي للفظة التطرف في الكثير من اللغات الأوروبية المعاصرة هو Extremism، وتسنعمل في اللغة العربية مرادفات قريبة من هذا المعنى كالتشدد والتزمت. ويُعرّف هذا المصطلح في المعاجم العربية بكونه نقيضاً للاعتدال والوسطية، وذلك تأسيساً على الدلالة المعجمية الأصلية، حيث تشتق لفظة التطرف من الجذر الثلاثي (طرف)، وهو «حَدُّ الشَّيْءِ وَحَرْفُهُ»، ويدلُّ أيضاً على عدم الثبات في الأمر، والابتعاد عن الوسطية، والخروج عن المألوف ومجازة الحدِّ، والبعد عما عليه الجماعة. ويضيف لسان العرب إلى ذلك معنى «الابتعاد عن الوسط والوقوف في الطرف». فضلاً عن ذلك، تعتبر المعاجم اللغوية أنَّ للإنسان طرفين: لسانه وذكره، وكلما مال إلى أحدهما أصبح متطرفاً أو تطرفاً! ورجل طرف ومتطرف ومستطرف: لا يثبت على الأمر. وامرأة مطروفة: تطرف الرجال، أي لا تثبت على واحد⁸.

تأسيساً على هذه التعريفات اللغوية والمعجمية يتضح أنَّ مصطلح التطرف المشتق من الجذر «طرف» يعني نقيض الوسط أو التوسط، ليس بالمفهوم الفيزيقي الذي يشغل فيه الوسط مساحة محدّدة بين طرفين، بل بالمفهوم المعياري الذي يحيل فيها كلَّ موقع على قيمة أخلاقية أو إيديولوجية معيّنة؛ فالوسط يشير إلى الاعتدال أو التوفيق، واليمين يعني المحافظة، واليسار يرمز إلى التقدمية. والإنسان الذي يخرج عن حدود الوسط أو المركز يُنظر إليه بأنه يكسر المألوف، وينحرف عن الجماعة، لا سيما عندما يغلو في الخروج، ويبتعد أكثر عن القيم المعتادة ليس في الوسط فقط، بل في اليمين واليسار التقليدي أيضاً، ما يترتب عنه إمّا تطرف يميني، وإمّا تطرف يساري.

ولم يخلُ المصدر الأوّل للتشريع الإسلامي الذي هو القرآن الكريم من ورود لفظة الطرف في ثمانية مواضع بمعانٍ مختلفة، منها ثلاثة مواضع بدلالة واحدة، وهي الآية 48 من سورة الصافات (وعندهم قاصرات الطرف عين)، والآيتان 52 و56 من سورة الرحمن؛ (وعندهم قاصرات الطرف أتراب)، (فيهن قاصرات الطرف لم يطمثن إنس قبلهم ولا جان). وأثناء مراجعة تفاسير القرآن الكريم يُلحظ أنَّ قاصرات الطرف تعني حابسات الأعين على أزواجهن لا ينظرن إلى غيرهم. وحسب استيعابي لهذا التأويل يبدو لي أنَّ الأزواج هنا بمثابة «الوسط» الذي تتمسك به هؤلاء الزوجات اللواتي لا يملن إلى «طرف» غيره.

7- ينظر الموقع الرسمي للوكالة: www.belga.be

8- ابن منظور. (بلا تاريخ). لسان العرب. القاهرة: دار المعارف. ص 2661-2657.

ويُستنبط أيضاً من التحديدات المذكورة أعلاه أنّ مفهوم التطرّف يتّسم بجملة من الأوصاف مثل: عدم التوسُّط، الخروج عن الوسط إلى طرف معيّن، عدم الثبات على أمر معيّن، عدم الالتزام. وهذه كلّها أوصاف تنطبق على الشخص المتطرّف. ثمّ لا يمكن حصر معنى التطرّف في صفة عدم التوسُّط فقط، لأنّ هناك من الناس من يقف في طرف معيّن، غير أنّه يبقى متسامحاً في تعامله و متمسكاً بقيم مجتمعه. وهناك أيضاً من الناس من لا يثبت على أمر معيّن، لأنّ سُنّة الحياة تقتضي التجدّد والتغيّر، لذلك فإنّ مفهوم التطرّف لا يكتمل ولا يستقيم إلّا بحضور أغلب هذه الأوصاف والملاح.

وتزخر السُنّة النبويّة بمواقف ترفض كلّ مظاهر التطرّف والغلو، وتجدر الإشارة هنا إلى الحديث النبوي حول المتنتهين، حيث ورد أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم - قال ثلاثاً: هلك المتنتهون، «أي المتعمّقون المغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم»، كما جاء في حاشية شرح النووي على مسلم⁹. والتنطع بهذا المعنى لا يختلف عن التطرّف الذي قد يصدر عن أيّ شخص بغضّ النظر عن توجّهه الفقهي أو المذهبي؛ فالأصولي الذي يبالغ في ليّ النصوص الشرعيّة إلى الدرجة التي تجعلها تتعارض مع روح الإسلام قد يكون متنطعاً ومتطرّفاً، والعقلاني الذي يغلو في توظيف النّظر العقلي والفلسفي قد يكون أيضاً مجاوزاً ومتطرّفاً. أمّا القتالي الذي يخضع النصوص الدينيّة لإيديولوجيته المذهبيّة، فإنّ تطرّفه يتخطّى كلّ المعايير الدينيّة والمنطقيّة والعرفيّة.

ونخلص هنا إلى ثبوت ثلاث مسائل جوهرية تعتري توظيف مصطلح التطرّف في المجال اللغوي المعاصر: أوّلها أنّه عادة ما تستعمل لفظة التطرّف في تداخل أو تماثل مع غيرها من الألفاظ القريبة منها دلالة، بل ولا يتمّ التمييز في أحيان كثيرة بين الجذرائيّة Radicalism من جهة والتطرّف Extremism من جهة أخرى. وثانيها أنّ مفهوم التطرّف اللغوي والمصطلحي والفقهي يثبت أنّ هذه القيمة السلبية تتعارض مع مبادئ الدين الإسلامي الذي يتأسس على الوسطيّة والاعتدال. وثالثها أنّ التداول الإعلامي والفكري الغربي للتطرّف غالباً ما يتّسم بالتعميم والإسقاط، إذ تكاد تنعدم الإشارة إلى موقف الإسلام الحقيقي من سلوك التطرّف، وهو موقف رفض وإنكار.

9- النووي، أبو زكريا (1416هـ - 1996م). شرح النووي على مسلم (رقم الحديث: 2670). القاهرة، دار السلام.

◆ تعريب: فيصل سعد

تعريب مادة: توحيد TAWHID، دانيال جيماري، دائرة المعارف الإسلامية، بالفرنسية، ط2، ص417.

يعني التوحيد في الأصل الاعتقاد بأن الله واحد والإقرار بذلك، أي الاعتقاد بوحداية الله، مثلما يعني عند المسلم الاعتقاد والإقرار بما ينص عليه الركن الأول من الشهادة في الإسلام «لا إله إلا الله». وغالباً ما تُسمى هذه الشهادة الأولى بالتحديد «كلمة التوحيد»، مثلما تُسمى أحياناً «سورة الإخلاص 112» سورة التوحيد التي تقول: إِنَّ اللَّهَ أَحَدٌ وَإِنَّهُ لَا كُفُوَ لَهُ (انظر تفسير الطبرسي).

وإذا كان مصطلح «توحيد» نفسه غير موجود في القرآن، «وكذا الأمر مع صيغته الفعلية «وَحَدَّ»، فإنَّ المبدأ القائل إنَّ الله وحيد حاضر فيه العديد من المرآت بالطبع. وحتى نكتفي بهذه الأمثلة فإنَّ الله يُوصفُ ثلاث عشرة مرةً بأنَّه «إله واحد». وقيل في تسع وعشرين مناسبة في شأنه «لا إله إلا هو» (دون احتساب صيغ أخرى مماثلة لها في المعنى)، كلُّ ذلك في الغالب خلافاً للمشركين (انظر شرك)، وأحياناً كذلك خلافاً للمسيحيين (النساء4، 171، المائدة5، 73، التوبة9، 31)، بل لليهود (التوبة9، 31، أو للوثنيين (النحل 16، 51).

المتكلمون من جهتهم يسعون، وهم غير راضين بالاستدلال بالآيات الآتفة الذكر، إلى البرهنة على وحدانية الله عقلياً، وحبّتهم في ذلك هي «التمانع». ويقولون: لو كان ثمة إلهان، فسيكون بينهما في لحظة أو في أخرى تنازع بين إرادتين. وبما أنه يتعدّر أن تتحقّق إرادتهما المتعارضتان في الوقت ذاته، فإنه سيّضح في الحين أن أحدهما غير قادر، أو قد يكون كلاهما كذلك، فإنه لن يكون الكائن العاجز إلهاً (انظر د. جيماري، مذهب الأشعري، باريس 1990، 252-254، مع المراجع المُدرّجة). وفيما عدا ذلك نزعّم أننا نرى إرهافات هذه الحجّة في القرآن (الأنبياء 21، 22) في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

أما وقد أضحي الإقرار بعقيدة التوحيد خاصية للإسلام، فلا نستغرب أن بعض المؤلّفين عنّوا بعبارة أهل التوحيد أحياناً مجموع المسلمين. فمن بين هؤلاء المحدث السني ابن خزيمة (كتاب التوحيد، طبعة هراس، بيروت، 1973، ص306، 325، 327، 329) والإمامي الشيخ المفيد، (أوائل المقالات، ط، النجف 1973، ص117، 119، 120، 124، 127، 128، وانظر رواية مشابهة في «الموحدون» المرجع نفسه، 131، 125، 123، 121، 118 وكذلك الأشعريّ (المقالات، فايزبادن 1963، ص146، 326، 571). غير أن بعض الحركات الإسلامية زعمت تمثيلاً للعقيدة التوحيدية الخالصة أحسن من غيرها، ومن ثمّ احتكرت التسمية، ومثال ذلك: المعتزلة الذين يُسمّون أنفسهم أهل التوحيد والعدل (انظر معتزلة)، وأحياناً حتى أهل التوحيد فقط (قارن بالبزدوي، أصول الدين، القاهرة 1963، 35، وابن معين النسفي، التبصرة، دمشق 1990، ص200 وكذلك الموحدون [انظر الموحدون] أتباع المهدي بن تومرت).

وقد أَدَى مفهوم «التوحيد» في الأدبيات الصوفيّة إلى تأمّلات عميقة، وهكذا أصبح من مفهوم بسيطٍ تجربة روحانيّة. ويفرّق نصّ مشهور للجنيّد بين أربعة مستويات منه: بدءاً بمجرّد الإقرار بوحدانيّة الله التي يكتفي بها المؤمنون العاديون، وصولاً إلى المرتبة العليا الخاصّة، وخلالها تَفَنَّى المخلوقات كليّاً أمام خالقها محقّقة بذلك الفناء في التوحيد (راجع: ر. دُولدريار، الجنيّد، التّعاليم الروحيّة، باريس، 1983، ص150-152)، ويقترح الغزالي (في الإحياء، ط، القاهرة 1968، ج IV، 305) تصنيفاً شبيهاً في جزء منها، وانظر خاصّة حول مقالات الصوفيين في التوحيد: (رسالة القشيري، القاهرة، 1974، 588-581).

إنّ أهميّة عقيدة التوحيد في الإسلام، رغم أنّ الأمر يتعلّق هنا في الواقع بصفة من صفات الله، تجعل كلمة التوحيد تأخذ في بعض الحالات دلالة أوسع. وتعني عند العديد من علماء الكلام عن الله وعن وجوده وعن صفاته المتعدّدة: هكذا نجد عند عبد الجبار المعتزلي (انظر المُعْني، 7، 259، و1.1، قوله: «تمّ الكلام في التوحيد»، وكذلك عند الحنبلي أبي يعلى في (التوحيد، بيروت 1874، 385)، بل أكثر من ذلك نجده أحياناً في عناوين مؤلّفات عديدة تحت اسم «مجموع أصول الدّين»، كما تعرّفها المدارس الكلاميّة التي تنتهي الكلمة إلى الدلالة عليها، وهكذا ينسحب الأمر من جملة ما ينسحب على كتاب التوحيد للماتريدي، وعلى الكتاب ذي العنوان نفسه للمتكلم الإماميّ ابن بابويه، أو على «رسالة التوحيد» لمحمّد عبّده المتأخّرة كثيراً. وعادة ما تعني عبارة «علم التوحيد» (بل التوحيد فحسب) في الاستعمال الحالي علم التوحيد عامّة، وتمثّل المرادف الحديث لعلم الكلام (راجع: فاردي، أنواتي، المدخل إلى علم الكلام الإسلاميّ، باريس 1948، فهرس المصطلحات التقنيّة، أسفل التوحيد).

ببليوغرافيا: انظر حول برهنة علماء الكلام على وحدانيّة الله، خاصّة ابن متّويّه، المجموع في المحيط، I، بيروت 1965، 215، (226، الجويني، الشّامل، الإسكندريّة 1969، 401-345) وأبا المعين النسفيّ، التبصرة، 81، 81، والشهرستانيّ، نهاية الأقدام، أكسفورد 1934، 102-90.

العنف والأديان التوحيدية

◆ تعريب: فيصل سعد

النص الأصلي:

Paul valadier, violence et monothéismes, revue études, juin 2006, p-p 755-764.

إنَّ انتشار العنف أمر لافت للانتباه، حتَّى إنَّه قد يحقُّ لنا أن نصف العصر الحاضر مع عالم الاجتماع الألماني ولفغانغ سوفسكي (wolfgang sofsky) بأنَّه عصر الخوف؛ فَمَن الإرهاب العالمي إلى الإبادة الجماعية اللذين وصَمَا العشريَّة الأخيرة، وصولاً إلى الأوبئة التي أبادت أُمَّماً وأجيالاً بأكملها، أو اكتساح المجاعات لبعض القارَّات، التي يرهاها فساد الأنظمة السياسيَّة، أو تهاون المسؤولين مروراً بالإهانات التي تسلَّطها مختلف أشكال التحرُّش الجنسي، دون أن ننسى الدمار الذي يلحق البيئة. إنَّ القائمة طويلة ومؤثرة، تقطع الأنفاس. أضف إلى ذلك الحروب التي ليس النزاع في العراق (مارس 2003) سوى تمثيلها المقلق الأخير. وعلى كون الإنسان ضحيَّة هذه الفظاعات، بل إنَّه يبدو على درجة من العدوانية كافية لجعله يبرِّرها، ويجد الدوافع العقليَّة لمتابعة هذا السباق الجامح.

ولربَّما يتعيَّن علينا أمام هذا التعدُّد في أشكال العنف أو ضروبه أن نقاوم تلك الإغراءات في البحث عن سبب وحيد وتفسير بسيط ومسؤول ومحدَّد بوضوح وكبش فداء يُحمِّل كلَّ خطايا العالم. ولربَّما يتعيَّن على عقل رشيد أن يمتنع عن وضع كلَّ الفظاعات المذكورة آنفاً في سلَّة واحدة، وأن يعزوها إلى أصل مشترك، بل لعله يتوجَّب حقاً أن نتساءل عن هذا الإطناب في أشكال العنف المتجدِّدة باستمرار. لكن هذا هو تحديداً السؤال الذي يمكن أن يُفضي بنا إلى استنتاج مفاده أنَّ العنف في الحقيقة أضحى متعذَّر التمييز، وأنَّه ضرب من اللُّهو الفارغ أو الافتراضي، ولا يتناسب مع أيِّ واقع يمكن تحديده أو يُعزى إليه. ويُعدُّ جون بودريار الوجه المشهور للدارسين الذين لا يرون العنف أمراً واقعاً، حتَّى إنَّهم لا يرون فيه سوى مجال فارغ من العلامات من غير المجدي البحث فيه عمَّا يتحكَّم فيه.

على أنَّ الموقف المفاجئ أكثر هو أنَّ الكثيرين لا يثبتون أمام المنطق الذي يعتبر العنف قضية مصيرية حاسمة ومتميِّزة أكثر من غيرها. وهنا يكون الدين، بل الأديان التوحيدية بالخصوص، كبش فداء لتقديم صورة عن أحداث جارية وجذابة. ومن البداهة أن تتخفَّى أشكال الإرهاب في العالم وراء أعدار دينية. وهذا أسامة بن لادن يضاعف في كلِّ بيان من بياناته من ذكر المراجع المستندة إلى الإسلام، ويدعو المؤمنين «الصادقين» إلى جهاد الكفَّار وجاهد الآخرين الصليبيين. ولا يخشى من إثارة حرب جديدة بين الأديان والحضارات. ولا يقتصر الأمر على هذه التصريحات المعادية، وإنَّما يتعدَّاه إلى جرائم تأمر بها مؤسَّسات بالغة التعقيد. ومن هذا المنطلق فإنَّ كلَّ مؤمن، مسلماً كان أو غير مسلم، يجد نفسه مُخترقاً بهذا النداء إلى الوحشية. ويجد نفسه إلى حدِّ ما مدعوّاً إلى مساءلة دينية حتى ينزَّهه من الشكِّ في أنَّه يقيم، أو كان قد أقام في الماضي، أشكالاً مماثلة من الوحشية. لكن يمكن لهذه التوظيفات النفعيَّة للدين أن تبرَّر ما نسمعه في غالب الأحيان في

أيامنا هذه؛ من ذلك وضع التوحيد في حالته هذه موضع شك، بل الأكثر من ذلك تحاكي هذه التوظيفات دعوة «جورج ولكر بوش» إلى الله في اتجاه الأصولية المسيحية نداء ابن لادن. فكيف لا تكون حيرة العقول في هذا السياق تامة؟

تهمة ثقيلة

من لم يسمع هذه الأحكام القطعية؟ فبموجبها تُعدُّ الأديان التوحيدية بُوراً للعنف تغذي لدى المؤمنين بها نزعات تكاد لا تقهر في إلغاء الآخر باسم الحقيقة المنزلة التي يزعمون امتلاكها، وباسم الله الواحد الذي يفرضون، وتحركهم كلهم النزعة إلى العنف نفسها. ومن غير المجدي إلى حد ما الرجوع إلى نصوصهم المقدسة لوضع حد للجدل. وتقول الصيغة التالية التي كتبت عن الإسلام، وهي أكثر توصيفاً: «ليست القضية أن تعرف ما يقوله القرآن حقيقة (المشار إليها في المقال) لأن معناه، شأن كل نص مقدس، متعدد الدلالة وخاضع للقراءة والتأويل اللذين ينشئهما الناس عنه. وتبرر التوراة التهم الدينية كما يبررها «فرنسوا ديسيز». وهكذا تتقارب التوراة والقرآن في تبرير الجريمة والقداسة. إنه حكم مقتضب بكل ما في الكلمة من معنى، بما أنه يُصيب ثلاثة عصفير بحجر واحد. والأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام تجتمع في الإنكار نفسه. على أن ذلك ليس بوجه عام، إذ لا يمكننا أن نعرف من القرآن ما يقوله حقيقة، بينما تبرر التوراة التهمة الدينية صراحةً (أين ومتى وكيف)؟ لن نعرف ذلك لأنه ينبغي أن يحدث من تلقاء نفسه.

ومن البديهي أن حججاً أكثر جدية يمكن أن تدعم هذه الأحكام. وسيقال: إذا كان التوحيد أداة عنف بين أيدي الناس، فإنه حصري الدلالة وكلياني ومتشدد، لأنه حامل لحقيقة واحدة ينبغي أن تحل محل كل الحقائق الأخرى. وكيف لا تبرر كل الوسائل حتى الأكثر إجراماً باسمه أو تحت طائلته؟ وهنا يستعمل نيتشه كما هو الحال في الغالب - دليلاً هو الذي بالفعل يماثل إرادة الحقيقة بأي ثمن بحكم إله واحد أحد. وهو أول من كفر بتعدد الآلهة. ولا أهمية لكون نيتشه أدرك الفارق الذي تحت تأثير البلاغات الشفوية المضخمة يفتح المجال لتفكير معقد. ومن ثم سنقابل التوحيد السجالي والمهيمن بشرك مترقق وجمعي ومتسامح ومنفتح على التنوع وحفي بالحساسيات بل بالذلة والحس، ومن ثم هو سلمي مُفرح. وهنا كذلك سيلجأ نيتشه إلى الإنقاذ مجدداً دونما اهتمام كبير بأن نسجل إلى أي حد يكون ديونيزوس المتخذ رمزاً إلهياً، بالنسبة إليه هو إله التمزيق المتجدد، ودونما احترام كذلك لتعدد الآلهة الإغريقي، كما أوصله إلينا مؤلفو المآسي. فهو غير سلمي البتة، بل مُضلل للوعي الإنساني وقد مزقه حسد الآلهة.

وفي حقيقة الأمر مثلما ذكرنا آنفاً لم تعرف أشكال التوحيد الصادرة من التوراة المصير نفسه من الاتهام بالتساوي. ومن البديهي أن التوحيد اليهودي يُفلت من النقد، وأن الرجوع إلى معاداة السامية يقطع الطريق أمام كل تهمة باطلة من الأصل. أما الإسلام، فغالباً ما يُجَدُّ فيه التسامح. وتتخذ الإشارة إلى الأندلس في العصور الوسطى صورة ضمان لا جدال فيه، حتى إن تحالف المسلمون مع أقليات يهودية ومسيحية فاعلة ونشيطة. وهو سياق يفسر إلى حد بعيد تسامح الإسلام في ذلك العصر. وحتى إن حصل هذا الأمر خارج الحقبة السعيدة المحدودة، فإن وضع الكفار داخل أرض الإسلام هو وضع الأقليات في أهل الذمة، أي المهمشة والمحرومة في الغالب من الحقوق المعترف بها للآخرين.

وفجأة وجد التوحيد المسيحي نفسه يُشار إليه أساساً بأنه سبب في العنف. وصحيح أننا نعرفه أكثر من الأديان التوحيدية الأخرى دون شك بما أنه وسم الغرب، إذ يمكن لحقيقة بديهية مضللة أن تهمل البراهين: من ذلك أن بعض الإشارات إلى الحروب الصليبية وإلى محاكم التفتيش والملاحقة تحقق الضمانات التاريخية الضرورية الكافية. ويصلح مثال إيرلندا الشمالية بوصفه مثلاً مضاداً لمثال الأندلس مرجعاً لا جدال فيه، حتى إن كان وضع هذه البلاد خاصاً جداً، وحتى إن كانت الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية المتفقة فيما بينها إلى حد بعيد بتحالفه فيها ضد الإرهاب. ويجسد النقاش الدائر من جهته حول انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي كلياً هذا الحكم المسبق. ويهتم الموقف المعادي لهذا الانتماء المستقبلي بالدفاع عن فريق مسيحي متحيز وبارد رغم تقديم عدد من الحجج الأخرى الجغرافية والتاريخية أو السياسية ذات الأهمية. لكن نُقلت الأسباب المقترحة وفسرت من قبل تفسيراً بين السطور يستعرضها. ولا يعدو أن يكون هذا التفسير خوف أوروبا المسيحية القديم من العالم الإسلامي. وهكذا يُستبعد التساؤل عن قدرة تركيا المنقسمة في العمق وغير المستقرة دينياً بلا شك، وحيث يدافع العسكر عن اللاتكيفة بالسيف، وحيث احترام الأقليات غير مضمون، ولا حتى التخلص من ماضيها في إبادة الأرمن، وحيث من المدهش ملاحظة الاستمرار الشيولوجي السياسي تحت الطاولة في النقاشات التي تمرر على أنها علمانية ودستورية.

ضعف الادعاء

يخلط الجدل، كما هو الحال دائماً، الأحداث والحجج بطريقة مبهمة. ويبدو إذن من الصعوبة بمكان إلقاء شيء من الضوء حيث يغيب الوضوح، ومن ثم فإنه، بعيداً عن النقاشات التاريخية أو الظرفية، من اللافت أن الذي يشجب عنف الأديان التوحيدية يتهم بالأساس عنف الأديان الأخرى، ولذا فهو عنف لا يشارك فيه بداهة من حيث المبدأ. وهذا هو بلا شك الفخ الذي يقع فيه الشاحب للعنف الذي يكون مع ذلك في موضع المتهم، ومن ثم البريء، بينما يظلم المؤمنون بالديانات التوحيدية المختلفة والمجتمعة على الإنكار نفسه في الإدانة نفسها: فالخبير أو الصحفي العجل يماثل بالعنف من يرسمهم هكذا بطريقة كاريكاتورية مسبباً -فضلاً عن ذلك- عداوات وردود فعل سلبية لا تمر بدورها دون أن تلوث النقاش. فقد يكون لنا الحق إذن في أن نطلب قدراً أكثر من الاحترام، بما فيه احترام الأديان. لكن يعتقد الناقد حقاً أنه فوق هذه التجاوزات، ويتعجب دون شك من أن يباغت متلبساً بضلاله في حين يعتقد أنه بريء.

لكن هل هذا ممكن؟ لقد اقتنع «آخر القادمين» حسب عبارة نيتشه بتفوقه على الجهل والتعصب إذا استعملنا اللغة الفلسفية لعصر الأنوار، التي لم تكن في حد ذاتها خلوة من العنف الخفي وذات تمظهر خارجي من العقلانية، وهو على درجة من هذا الاقتناع بحيث يعتقد أنه قادر على سحق «الخصيس» دون ضرر، لأن «الخصيس» في نظره ليس سوى كائن مجرد، وليس شخصاً حياً يعايشه ويسيء إليه من ناحية، ومن ناحية ثانية لأنه على درجة من اليقين فيما يعتقد، بحيث تبدو له أحكامه صحيحة بالقوة، وهو يعتقد أنه لا يؤاخذ مؤمنين حقيقيين بما أنه يستعيز عنهم بهوية «التوحيد»، وهو تجريد يعتقد أن بإمكانه تركيز هجومه عليه فضلاً عن كونه يماهيه ببعض السمات الكاريكاتورية. إلا أنه يمارس بذلك هيمنة الحقيقة التي كثيراً ما ينتقد غيرها عليها، وفي الحقيقة جاء «آخر القادمين» من كل النواحي، لأنه لا ينتمي إلى شيء في كل ما له صلة بوجوده، ويرى نفسه على حق في الاستهانة بالمعتقدات، لأنه لا يتحمل وزر أي منها

(أو هكذا يعتقد على الأقل). ولأنه يجهل طبيعة الإيمان الديني لا يحتفظ منه إلا بالظاهر السطحيّ وبعض المقاطع من التاريخ أخرجت من سياقها وبمجموع تصرفات رُدّت إلى مجرد مَسْخَرَة. أو كذلك يُزيح من الإيمان المعيش ما يجد فيه المؤمنون القوة والأمل والحب والثقة في الآخر أو في الحياة. وهو قادر بالطبع وبكلّ براءة على أن يخلط بين كلّ الأديان في رفضها، مبدياً جهلاً وأفكاراً مسبقة تصنّفه في هذه الظلامية التي يكره.

ولا يستجيب «آخر القادمين» لشروط موضوعية الحكم المستقيم على الأديان فحسب، وإنما يمكن أن نتهمه بالإحساس بالذنب تجاه نفسه أو تجاه الممارسة التي يندرج فيها. وهو الشيء الذي لا يسمح البتة من جديد بالهدوء في إصدار الحكم. وهكذا نقرأ في المقال المذكور آنفاً أن أسامة بن لادن في الحقيقة قد لا يمكنه ادعاء القيام بممارسة إسلامية، لأنّ تواصل عمله مع الحركة الغربية المضادة للإمبريالية والمدافعة عن العالم الثالث (وأؤكد ذلك) خلال الستينيات والسبعينيات كان لافتاً للانتباه، ولذلك فإنّ «ابن لادن» رجل حدائيّ ينتمي إلى عالمنا، ولننقل إلى عالمنا الغربيّ. وهكذا فإنّ الغرب هو الذي يعرض الابتزازات الإرهابية، لا كما قد يتبادر إلى الذهن الواقع الإسلامي والشرق أوسطي المعقدان.

وسنجد في مواطن أخرى شعوراً بالذنب مثيلاً له يتّجه نحو الذات. كتب «جون بودريار» في خاتمة مقال خصّصه للعنف والعوامة يقول: «الإرهاب كما هو في عبثيته وفي لا معناه الحكم والإدانة اللذان يطلقهما المجتمع الحدائي على نفسه. وإذا تعمّقنا، فإنّ الإرهاب الذي يصرُّ الكاتب على إظهار بشاعته ليس إلا ذلك الحكم الذي يصدره الغرب والولايات المتحدة بالخصوص تجاه نفسه. إنّه المجتمع الحديث الذي يسوّط نفسه، وهو على حقّ في ذلك. وليس المجرمون هم الذين يجترونها أعمالاً بربرية وحشية، وإنما هو الغرب الذي يتقبّل الحكم العادل الذي يصدره تجاه نفسه. وهو في العمق يحصد ما زرعه. ذلك أنّ التشدد والعنف هما من صنعه ويتقاضى مقابلهما الأجر المناسب. كيف يمكن لدخلة شعور بالذنب كهذا موجّه نحو أنفسنا أن تؤدّي إلى شيء آخر كتلك التحاليل المنحرفة والمجنونة على شاكلة التحاليل التي يقدمها «جون بودريار»؟ كيف أنّ واحداً مثل ابن لادن لو يقرأ هذه الأحكام لا ينفرد في امتعاضه من حضارة تفتخر بعض النخب بالسيطرة المسلطة عليها والمشرّع لها بتلذذ مَرَضِيّ؟

هيمنة العنف

لا تخلو الاتهامات الموجهة إلى الديانات التوحيدية من الحقيقة. لا أحد بما في ذلك الديانات التوحيدية في مآمن من العنف، وذلك هو مفتاح كلّ شيء. والكلّ يعرف كم صنع التاريخ من الفظاعات والابتزازات التي كان للديانات فيها قسط. لكنّ المشهورين بذلك ليسوا معفيين من مظاهر هذا العنف المسلط بسبب أحكام استنقاصية وغير عادلة ومحقرة تماهي المؤمنين بالجهل كما تماهي الأديان بالبربرية. وثمة دائماً خطر في موقعة العنف في مكان محدد وفي مؤسسة بعينها وفي هيئة محددة أو مجموعة معينة. وأن تكون هذه المماهة دينية حسب توجه حالي قويّ، أو أنّها تتعلّق بهياكل اقتصادية متصلة بالملكية الفردية لوسائل الإنتاج (كما اعتقدت ذلك الماركسية - اللينينية)، فإنّ الخطر هو نفسه؛ فإنّ نعتقد أنّ العنف الذي وضعناه في إطاره الموضوعي، ثمّ حيدناهُ وموضعناه وثبتناه، فإنّه من الممكن من هنا فصاعداً التخلص منه. وقد نادى لينين في كتابه «الدولة والثورة» قائلاً: «لنلغ الملكية الخاصة وما تنطوي عليه من استلاب وارتهاق، وسيتعودّ الناس على العيش بهدوء في التأقلم مع القواعد الاجتماعية». وإذا كانت الديانات ستمحي من أجل السعادة، كما يُعتقد

ذلك داخل بعض الأوساط، فإنَّ البشريَّة قد تتخلَّص في الأخير من التعصُّب. أمَّا الأمر المؤلم، فهو أنَّه لكي يُقضى على المملكيَّة الخاصَّة أو على الدين، فإنَّ الأمر يستوجب قدرًا من دكتاتورية البروليتاريا في حالة أولى، أو قليلًا من الضغط الحكومي أو إعادة التأهيل في حالة ثانية. ينبغي إذن أن يُمارس حدُّ أدنى من العنف. غير أنَّنا ندرك تَعَنَّت الواقع في الخضوع لأوامر واضعي الإيديولوجيات ذوي النفوذ والمحبين لعالم تصالحي في الغد عندما يصطفَّ الجميع وراء أفكارهم.

فالعنف إذن متعدّد الأشكال ومقاوم ولا يمكن اقتلعه من جذوره في العلاقات البشريَّة. ومن ثمَّ يمكنه جعل الأديان بل والاقتصاد والدولة والعلاقات بين الجنسين وحوار الأفكار وسائل. وإذا كانت الأديان غالبًا ما استعملت أقنعة للتعصُّب وبررت فرض الحقيقة أو قوانينها، وإذا حصل إلى حدِّ اليوم أن قَبِلت بأن تُستعمل، فهي ليست -وللأسف- مجالًا متميزًا للعنف. وهل بإمكاننا أن ننسى سوء المعاملة الذي ارتكبته في القرن العشرين نظريات ملحدة عرفت أوجها السياسي ومَحَتْ بلا رَأْفَة البشر غير المرغوب فيهم حسب الصيغة المفزعة «لحنًا أرندت» عن النظريات الشمولية؟ وقد يكون من المستحسن هنا أيضًا ألا نرفع بسرعة كبيرة جدًّا عن الإلحاد الرسمي ونوع العقلانية التي يستلهم (الجدلية الماركسيَّة الشهيرة والتي تزعم أنَّها علمية) كلَّ مسؤوليَّة، لنحمل التوحيد من جانب واحد كلَّ مآسي التاريخ. غير أن نيتشه الملحد قد أدرك جليًّا أنَّه يموت الله وأمحاء الإلحاد قد لا تمحي مع ذلك الرغبة في الإيمان أو في مَعْرِفَة الحقيقة بأيِّ ثمن بل على العكس - حسب رأيه سيزداد وهم الصنميَّة بقدر ما يعتقد «آخر القادمين» في نفسه أنَّه متحرر من كلِّ عقيدة (وكذلك من المفكر الشهير الحرِّ الذي يلاحقه بسخريته القاسية لكونه غيبًا كلَّ الغباوة في هذه المسألة)، ولكنَّه سيستثمر عزمته الإيمانية ومن ثمَّ عنفه أو ضعفه في مجال آخر: في حزب سياسي أو في العلم أو حتى في الإلحاد.

ولم تزل ظلال إرادة الحقيقة تبسط هيمنتها بأيِّ ثمن حتَّى حيث غابت الشمس. إنَّه درس حَكِيم يجبر كلَّ واحد على أن «يتفحص مقدَّساته وألا يلقي بالتعصُّب على الغير، أو أن يضعه في مواضع يعتقد أنَّه مسؤول فيها أو متحرر منها (شأن الأديان اليوم). وقد ترغب النزاهة الفكرية أيضًا ألا نعملَ بطريقة تقليدية على إطرء الشُّرك المتسامح والسلمي (بما هو خطاب أكاديمي ليس له في حقيقة الأمر أيُّ جدوى في الممارسة) فحسب، وإمَّا خاصَّة أن نكوِّن واعيًّا بالأشكال المختلفة للتوحيد. فمن ناحية وخلافًا لتعدُّد الآلهة يجعلنا التوحيد أمام إله يتجلَّى لنا ويمكن أن نحادثه.

وفي هذا السياق يَعْقِدُ هذا الإله علاقة بالإنسان الذي يفتك من القوى السحرية آلهة طبيعيَّة أو أساسية. فهو إذن حامل لحرية تجهل في العموم الرجوع إلى قوى خفية أو إلى مقدَّس مشعوذ. ومن ناحية ثانية ليست الحنيفية الإبراهيمية خاصَّة واحدة من هذه القوى، لأنَّها قد أثمرت في أنواع من الديانات التوحيدية التي يستحيل الخلط بينها. وليس لهذه الديانات التوحيدية من جملة ديانات أخرى التصور الشرعي نفسه للوحي المنزل، ولا التصور نفسه للوظيفة الاجتماعية والسياسية لهذا الشرع، فأبي علاقة يقيمها هذا الشرع بالله نفسه؟ وهل يزعم هذا الشرع أن يصبح المعيار الاجتماعي الوحيد والمهيمن؟ وهل ينادي بالتفريق بين مدينة الله ومدن البشر وبين ما هو زمني وما هو وحي؟ وهل يترك إذن مجالًا لمتانة التشريعات البشريَّة واستقلالها دون استيعابها في الشرع الإلهي؟ وهل يستهدف تكوين مجموعة متَّحدة تحت هذا الشرع المنزل بوصفه مُقْصِيًا للتشريعات الأخرى؟ ثمَّ كذلك أيُّ مكان سنخصَّص للحرية الدينية أو لضمير الشخص؟ ووفق الإجابات عن هذه الأسئلة تظهر لنا صور اجتماعية وسياسية «يجب ألا نخلط بينها، وكلُّ واحدة منها تحمل بلا

شكَّ ضروباً من العنف مفترضة. ولكن لا يمكننا أن نمائل كلَّ شيء بإرادة الهيمنة الإمبريالية نفسها التي قد يكون التوحيد فيها مذنباً (والذي ينبغي ألا نُصرِّفه في المفرد).

وعلى المؤمنين في الوضع الدرامي الحاضر في الديانات التوحيدية مواصلة مهمة أساسية لتطهير عقلياتهم وإيمانهم، حتى يقبروا كلَّ ما هو مجلبة لاحتقار الآخر وتبرير العنف، إنها مهمة صعبة يحقُّ القول في شأنها إنها لم تنته. أمَّا إذا كان الاعتراف بالذنب وكان تطهير القلب ضرورياً للحاضر، فعليهم الامتناع عن مماهة انتسابهم الديني إلى العنف وخاصة إلى الإرهاب، لأنَّ ذلك يعني الحيف. وقد يكون قبولهم السلبي لمثل هذه الأحكام مساعداً على الانخراط في عنف يُحتملُ أن نتركه ينتشر هكذا دون ردِّ فعل.

ويجب على كلِّ مؤمن أن يذكر ذلك بوضوح: إنَّ تبرير الإسلاميين للأفعال البربرية هو شتم في نظر كلِّ ضمير ديني وليس في نظر الإسلام فقط. وهو من قبيل التعصُّب الذي لا علاقة له بموقف ديني. وإذا كان على المسلمين بالأخص أن يزَعقُوا خوفاً أمام هذه التوظيفات لدينهم، فإنَّ كلَّ ضمير مستقيم لا يمكن إلا أن يثور لرؤية تبرير العنف وتشجيعه تحت غطاء نداء الله، وتحديدًا تحت غطاء المثل الأعلى.

ويستقيم كذلك توجيه هذا الكلام إلى «جورج ولكر بوش» الذي لا تسامح في كون سلوكه الحربي يُعدُّ عبادةً لله. ولكن يحق لنا أن ننتظر أيضاً أن يضيف «آخر القادمين» شيئاً في تمثّل الأديان والمؤمنين للعنف. ينبغي إذن ألا يساهم بنفسه كثيراً في رواج العنف الذي يُنكره. وباختصار: العنف يعيننا جميعاً، ويدعونا حضوره القاتل إلى اليقظة، لا إلى أن نلقي على الآخر امتياز الانتساب إليه باعتباره مبدأً.

نقطة إضافية - بول فالادي

في حالة العملية العسكرية للتحالف التي قادتها الولايات المتحدة ضدَّ العراق (أو ضدَّ نظامه أو ضدَّ الإرهاب أو ضدَّ أسلحة الدمار الشامل) يشهد إجماع الكنائس المسيحية في الاحتراس أولاً وفي الإدانة دون شرط لأيِّ كان، ليس على سوء نية بأنَّ التوحيد المسيحي لا يقف إلى جانب هذا العنف إلا في أحد فصائلها البروتستانتية التبشيرية الذي ينتمي إليه المحيطون بجورج ولكر بوش.

قراءة في كتاب

الكلام في التوحيد: جذور المسألة وروافدها وتطور الجدل فيها بين أهم الفرق الإسلامية إلى القرن الخامس الهجري

قراءة تاريخية لمفهوم التوحيد الإسلامي

◆ سميّة المحفوظي



”كيف نفهم الظاهرة الدينيّة، وليست لنا معرفة بمعتقداتنا؟ ثمّ إننا لسنا كذلك في العلم؛ لا في العلم الواقع الرّاهن، ولا في العلم التاريخي وتشعباته. فنحن نعرف على الصّعيد التاريخي أهمّ الفرق، ومعرفتنا تلك معرفة عامّة. فالظاهرة الفرقيّة ظاهرة متشعبة جدّاً. فالواحد منّا يحتاج أن يكون ملماً بها، والمطلوب من الباحثين اليوم بذل الجهد في هذا الاتجاه.“¹ الحبيب عياد

اضطلع علم الكلام بأدوار مهمّة في المستوى الاجتماعي والسياسي، ويعود ذلك إلى طبيعة المباحث الكلاميّة وآليات اشتغال الأنساق الكلاميّة. فبعد ”أنّ عومل الكلام من قبل الدولة العباسيّة [معاملة الزندقة سرعان ما تبين] الفرق بين الكلام والزندقة [...] لا سيّما بعد أن تأكّدت السلطة من فائدة الكلام في مواجهة الانحرافات والتهديدات الفكرية“ (محمّد بوهلال، إسلام المتكلمين، دار الطليعة بيروت، ط1، 2006، ص92).

وبالرغم من أنّه لم يقع اتفاق بين علماء الدّين على اعتبار علم الكلام من العلوم الشرعيّة، (L. Gardet, Ilm al-Kalam, EI2, III, PP1170-1179) فإنّ علم الكلام بما هو تفكير عقليّ في المعتقدات الدينيّة جعل السلطة السياسيّة

1 - ورد هذا القول في حوار ينشر قريباً في العدد الحادي والسبعين من مجلة الدراسات الجامعيّة، شيكاغو، الولايات المتحدة الأمريكيّة.

تعمل على استعمال مقالات المتكلمين لكسب المؤيدين والأنصار، ولعلّ الاهتمام بـ«قضايا التوحيد» أهمّ مجالات تداخل الحقل السياسي والحقل الكلامي.

وقد خصّص الباحث التونسي «الحبيب عياد» لتناول مسألة التوحيد في الأنساق الكلامية الإسلامية القديمة كتاباً وسمه بـ«الكلام في التوحيد: جذور المسألة وروافدها وتطورّ الجدل فيها بين أهمّ الفرق الإسلامية إلى القرن الخامس الهجري».

وقد صدر الكتاب عن دار المدار الإسلامي ببيروت، لبنان في طبعة أولى سنة تسع وألفين، والكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه أعدّها الباحث بإشراف الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي، وقد ناقش البحث في حرم الجامعة التونسية سنة 1999.

تألّف الكتاب من ستمئة وأربعين صفحة توزعت على النحو الآتي:

المقدمة

المدخل: في المفهوم والأعلام والمدونة

القسم الأول: مقاربات تاريخية ومقارنات لمسألة التوحيد

الباب الأول: التوحيد في التاريخ

الباب الثاني: الآفاق الذهنية والروافد الثقافية

الباب الثالث: رؤية مقارنة لمسائل التوحيد الأساسية

الباب الرابع: الصفات العقلية

الباب الخامس: قضيتان سمعيتان: رؤية الله / الفوقية

القسم الثاني: قضايا التوحيد

الباب الأول: مقدمات التوحيد

الباب الثاني: الأدلة على وجود الله

الباب الثالث: مسألة الذات والصفات

الخاتمة العامة

قائمة المصادر والمراجع

الفهارس (فهرس الآيات القرآنية، الأحاديث، الفرق، الأعلام، المصطلحات)

فهرس المحتويات

انطلق الباحث في تناوله لقضايا التوحيد من تصوّر واضح مؤداه أنّ التوحيد قضية جدليّة بين أتباع الأديان الموسومة بالتوحيدية من ناحية، وبين أتباع الدين أو المذهب الواحد من ناحية أخرى. وفي ثنايا البحث أكد الحبيب عياد أنّ التباعد والاختلاف لم يقتصر على الأديان أو أتباع الدين الواحد، وإنما شمل أيضاً أتباع الفرقة الواحدة، منزلاً المسألة في سياق الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي المؤثر في الأنساق الكلامية.

وقد حرص المؤلف على التمهيد للمسألة بالتعريف على أهمّ النظريات والدراسات والاتجاهات المعاصرة التي تناولت بالبحث مسألة التوحيد، وقد أولى الباحث اهتمامه بالاتجاه التطوري والاتجاه الإيديولوجي والاتجاه الفينومولوجي والاتجاه النفسي التحليلي والاتجاه البنيوي. وقدّم في شأن تلك الاتجاهات ملاحظات مهمة أكد من خلالها أنّ دراسة الظواهر الدينية قليلة النفع إذا لم نستوعب أنّها شديدة الاتصال بالعوامل النفسية والاجتماعية والموضوعية.

وقد ثمن المؤلف في مواضع عديدة من البحث نظرية مارسيل فوشيه (1946م-...) Marcel Gauchet التي تجلّت بالأساس في كتابه «انفكاك القداسة عن العالم، التاريخ السياسي للدين» Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion الذي سعى من خلاله إلى تنزيل الدين في صلب التاريخ، وذلك باعتبار التوحيد ظاهرة تعمل على تحرير الإنسان من النظام الديني البدائي، وقد تزامن ذلك مع نشأة الدولة، أي انتصار منطق الهيمنة Domination. وهو ما عدّ تجاوزاً للقراءات الكلاسيكية التي تسعى إلى الربط آلياً بين تطوّر الظاهرة الدينية وتطوّر البنى الاجتماعية، مؤكداً أنّ «الدين في صيغته الأكثر تناسقاً وتكاملاً هو الدين الذي ساد المجتمعات البدائية قبل ظهور الدولة» (الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 61).

وعمد عياد إلى اختبار تلك القراءة في ظلّ الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بالبحث في آثار التوحيد في الجاهلية. فالنصّ القرآني لم ينطق باسم إله جديد، وإنما باسم إله معروف عند العرب قبل نزول الوحي على محمّد، على أنّ القرآن جاء بتصوّر جديد للألوهية هدف من خلاله إلى تحويل البنية السياسية والاجتماعية والذهنية السائدة، وهو أمر من شأنه أن يثبت أنّ علاقة الدين بالسياسة والمجتمع علاقة وطيدة من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ كلّ دين من الأديان التوحيدية/ الكتابية أو غيرها من الأديان يسعى إلى الانغلاق، ذلك أنّ اعتقاد الأديان -أتباعها في أغلب الأحيان- بوحدة الحقيقة جعلها ترفض كلّ من يقدم تصوّراً مغايراً للحقيقة الدينية. وذلك ما أدّى إلى وضع ثوابت وقواعد واضحة هي بمنزلة الأصول التي لا مناص من الامتثال لها. فكلّ من يخرج عنها، فإنّما خرج من التوحيد والطريق القويم.

لقد سنّت قوانين الإيمان وأسسها في اليهودية (ابن ميمون)، والمسيحية (مجمع نيقية الأول 325 Nicée م)، وذلك بجعل التوحيد يتخذ دلالات عديدة في ما بين الأديان وداخل الدين الواحد وداخل الفرقة الواحدة أيضاً.

وانطلاقاً من تلك القراءة استمدّ الحبيب عياد مشروعية معالجة قضايا التوحيد إبستمولوجياً وتاريخياً محاولاً بناء قراءة نقدية تأليفية. وبقدر ما نظر في جذور المسألة وامتداداتها ونتائجها اهتمّ الباحث بالتطوّرات التي عرفتها المسألة في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بالوقوف على روافد المسألة ومواقف أهمّ الفرق الإسلامية أولاً، وبالنظر في أهمّ التحولات

التي عرفها النظر الكلامي في قضايا التوحيد ثانياً، واصلًا تلك الإشكاليات بالأبعاد الاجتماعية والسياسية للمسألة. وبهذا المعنى فإنَّ الكلام في التوحيد لم يكن أصل الظاهرة الدينية بقدر ما كان نتيجة تفاعل عوامل اجتماعية وسياسية. ولإثبات ذلك لم يكتفِ الباحث بالعودة إلى النصوص الكلامية الكلاسيكية²، وإنما وسَّع دائرة البحث، فنظر في نصوص المتكلمين الأوائل ساعياً بذلك رسم صورة دقيقة للأنساق الكلامية وما عرفته من تطوُّر في مستوى الرؤية والروافد وآليات التفكير، وذلك ما جعل البحث يمتدُّ زمنياً على خمسة قرون (القرون الخمسة الأولى من نشأة الثقافة العربية الإسلامية)، وقد أتاح له هذا الاختيار رصد الظروف الحافَّة بميلاد قضايا التوحيد من ناحية، وتبيُّن ما شهدته البحث في التوحيد من تطوُّرات داخل المذهب أو الفرقة الواحدة من ناحية أخرى، ذلك أنَّ القرن الخامس قد عرف «استقرار أنساق التوحيد الأساسية في هذه الفترة، نظراً إلى اختلاط مسائل الكلام بمسائل الفلسفة في ما بعد هذا التاريخ» (الحبيب عيَّاد، الكلام في التوحيد، ص 13).

وفي القسم الأوَّل من الكتاب والموسوم بـ«مقاربات تاريخية ومقاربية لمسألة التوحيد»، أدرج الباحث التوحيد في التاريخ ووضَّع الآفاق الذهنية للمتكلمين والروافد الثقافية التي كَيْفَت علم الكلام، وذلك من خلال دراسة الله وصفاته، وما لفَّ بهذه المسألة من مقدِّمات وأدلة على وجود الله والذات الإلهية وصفاتها، وقد قطع الحبيب عيَّاد أشواطاً مهمَّة في تبيُّن الأثر العميق للعوامل التاريخية، وما يتطلبه ذلك الوعي من ضرورة مراجعة المسلمات التي أنتجها الخطاب الكلامي الكلاسيكي. وقد اختار الباحث للنظر في قضايا التوحيد النظر في مواقف أهمَّ الفرق التي أسهمت في دفع علم الكلام في التوحيد (الأشعرية، المعتزلة، الإسماعيلية، ...)، وارتأى الوقوف على أبرز المدوَّبات في كلِّ فرقة من تلك الفرق³.

ويكتسي علم الكلام أهمية في العلوم الإسلامية الكلاسيكية بالنظر إلى طبيعة التفكير العقلي الكلامي في قضايا الإيمان ومستويات الدين وطرق دراسة الظاهرة الدينية بصورة عامَّة. وقد تطفنَّ الحبيب عيَّاد إلى الدور الذي لعبته ظاهرة الثقافة في نحت مبادئ التوحيد عند الفرق الإسلامية والأنساق التي شكَّلتها. وخصَّ الباحث روافد المتكلمين بالفصل الثاني الموسوم بـ«الروافد الثقافية»، وفيه بيَّن انفتاح المسلمين على الحضارات والثقافات المجاورة منذ فترة مبكرة، لا سيَّما في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري أي قبل العصر العباسي الأوَّل. فالحضور الواضح للخطاب الفلسفي والخطاب الديني العرفاني الثنوي في متون النصوص الكلامية جليٌّ لا تنكره عين الناظر. وفي ما يخصُّ هذه المسألة لاحظ الباحث أنَّ معرفة المتكلمين المسلمين بتلك المصادر لم تكن دقيقة في أغلب الأحيان، ومن أهمَّ الروافد الفلسفية التي استند إليها المتكلمون المسلمون في صياغة رؤاهم ومواقفهم الأفلاطونية المحدثة (الإسماعيلية/ حميد الكرمانى، ...)، وأثار ذلك واضحة في تناول المسلمين لمسألة الفيض Emanation ودور هذه النظرية في إقرار مبدأ التنزيه. وهذا بالإضافة إلى التصوُّر الذرِّي اليوناني والتصوُّر الأرسطي (لا سيَّما مع المعتزلة والأشعرية)، وذلك أثناء تناول جملة من القضايا أهمُّها انقسام الموجودات إلى جواهر وعوارض ...، وبيَّن عيَّاد أنَّ المتكلمين عمدوا إلى استخدام تلك النظريات بطرق مختلفة، وذلك بما يخدم أغراضهم المذهبية والسياسية.

2- بدأ الجدل في الكلام في تقدير الباحث إثر الفتنة الكبرى (مرتكب الكبيرة، القدر، ...)، أي النصف الأوَّل من القرن الأوَّل.

3- مقالات الإسلاميين للأشعري، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، التمهيد لأبي بكر الباقلائي، راحة العقل لحميد الدين الكرمانى، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد للشيخ الطوسي.

وما يلفت الانتباه -حسب رأي الحبيب عياد- أنَّ معرفة المسلمين بتلك المرجعيَّات شابهها في بعض الأحيان الخلط وغياب الدقة، لا سيَّما الأثر الثنوي المانوي من جهة، ومن جهة أخرى لاحظ أنَّ تلك الروافد لم تحضر في متون الكلاميين بالمستوى نفسه، من ذلك أنَّ المعتزلة رفضوا المانويَّة، في حين وجدت المانويَّة صدى واضحاً في التفكير الشيعي، لا سيَّما عند الغلاة منهم (البيانيَّة، المغيريَّة، ...) الذين أقرُّوا بحلول الذات الإلهيَّة في أشخاص الأئمة (تأليه الأئمة ...)، وهو ما أدَّى إلى ظهور البُعد الباطني في المدوَّونات الكلاميَّة الشيعيَّة، والكرماني خير دليل على ذلك.

إنَّ تقليب الباحث النظر في الروافد انتهى به إلى القول إنَّ ثمة روافد أخرى مؤلَّت التنظيرات الإسلاميَّة للتوحيد (اللاهوت المسيحي، الإسرائيليَّات، الرواقية، ...)، وهو بذلك يشير إلى أنَّ الإلham بمختلف الروافد مسألة في غاية التعقيد من ناحية، ومن ناحية أخرى تنطوي هذه القراءة على إقرار بأنَّ الفكر الكلامي الإسلامي كان في مجمله خطاباً منفتحاً على الثقافات المجاورة ساعياً إلى استثمار نظريَّاتها، وذلك بعد إعطائها بُعداً إسلامياً. وذلك ما جعل الفرق الإسلاميَّة تستدعي حسب طبيعتها مرجعيَّات دون أخرى. أمَّا في الباب الثالث، فقد دار البحث على مسائل التوحيد والأدلة التي اعتمدها المتكلمون في إثبات وجود الله وطبيعة الوجود الإلهي.

لاحظ المؤلِّف أنَّ الأنساق الكلاميَّة قد سلكت في تصوُّرها للذات الإلهيَّة اتِّجاهين متباعدين، وهما: «اتجاه ينحو إلى التنزيه والتقديس، وآخر ينحو إلى التصوير والتمثيل» (الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 179).

وبهذا المعنى فإنَّ القراءة المقارنة تكشف عن وجود وجوه اشتراك عديدة بين مجموعة من الفرق والأنساق الإسلاميَّة، لا سيَّما فيما يتعلَّق بمسألتي وجود الله وصفات الله، وذلك بالنظر إلى انطلاق أغلب الأنساق الإسلاميَّة من رؤية إسلاميَّة واحدة ترتكز على القرآن في أغلب الأحيان.

وخصَّص المؤلِّف الباب الرابع من الكتاب للوقوف على دلالات المفاهيم والمصطلحات التي دار عليها البحث الكلامي، ومن أهمَّ المصطلحات التي عرَّج عليها الباحث: الشيء، والقديم، والمحدث، والجوهر ...، وهي مفاهيم خضعت في تقدير الباحث «في أغلب الأحيان إلى أحكام معياريَّة لا تعكس إلاَّ تمثُّل أصحابها للكون، دون أن تكون معبرة عن حقائق علميَّة قادرة على فهم الواقع وتفسيره تفسيراً ملائماً ناجعاً» (الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 227). وهي أيضاً مفاهيم تكشف عن ضرورة إحاطة الباحث في مقالات المتكلمين بالمرجعيات المؤسَّسة لتلك المفاهيم ونظريَّات المعرفة التي انبنت عليها المقالات الكلاميَّة. وهو ما يتجلَّى في قضايا عديدة اتصل بعضها بوجود الله. وقد انقسمت الأدلة على وجود الله عند المتكلمين إلى قسمين، وذلك بالنظر إلى توزُّع المسالك المعتمدة في الاستدلال: بين مسلك عقلي، وآخر قائم على الخبر والسمع؛ وذلك ما أدَّى إلى خروج تصوُّرات المتكلمين لوجود الله عن التصوُّر الذي أسَّسه الوحي الإسلامي. فالأدلة المعتمدة في إثبات وجود الله لا سيَّما دليل الطبيعة، ودليل الحدوث، ودليل التضاد بين الأشياء، ودليل العليَّة ...، أدلة متنوِّعة تكشف عن التطوُّر الذي عرفه الفكر الإسلامي في معالجة قضايا التوحيد من ناحية، ومن ناحية أخرى تبين أنَّ ثمة مسافة فاصلة بين الرؤية القرآنيَّة والتنظيرات الكلاميَّة. وقد عمَّق الباحث هذا الطرح عند تناوله لقضايا الذَّات والصفات.

إنَّ أطروحات المتكلمين في ما يخصُّ الذات الإلهية وصفاتها قامت على مبدئين متداخلين: دحض آراء الخصوم، وذلك باعتماد قياس الغائب على الشاهد، وقد استخلص من ذلك المؤلف «عدم وضوح رؤية المتكلمين في ما يتصل بالإنسان ومنزلته في المعرفة» (الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 347).

إنَّ صفات الله لها خصائص عديدة، وهي تتوزع على صنفين وهما: صفات الذات وصفات الأفعال، وما يميز الأولى (صفات الذات) أنها لا تحيل على الصفة ونقيضها (العلم/ الجهل، ...)، أمَّا الثانية (صفات الأفعال)، فيمكن أن يُوصف الله بها وبضدّها (الحبّ/ البغض، الأمر/ النهي، ..).

وقد وُزِعَ عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) المشبّهة على صنفين: صنف اقتصر التشبيه عند أصحابه على الذات، وصنف آخر اقتصر التشبيه عنده على الصفات، فمشبّهة «الذات» كالكرامية وأتباع هشام بن الحكم جعلوا من الذات الإلهية ذاتاً لا تختلف عن الذات البشرية سوى في المقاييس والأحجام، أمَّا مشبّهة «الصفات»، فقد جعلوا من إرادة الله وكلامه حادثين، وفي مقدّمة القائلين بذلك الروافض (المعتزلة) الذين قالوا: «إنَّ الله تعالى لا يعلم الشيء حتى يكون، فأوجبوا حدوث علمه». (البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط 2، 2005، ص 173).

ومن هنا تتأتى صعوبة دراسة الصفات الإلهية، باعتبار الصفة هي الذات عينها، وبأنَّ العجز عن الإلمام بماهيّة تلك الصفات يؤدي بالضرورة إلى الوقوع في التشبيه والتجسيم أو التعطيل، فإذا بالتعريف السائد لله بما «هو هو» ملجأ كل من يروم البحث في الذات الإلهية انطلاقاً من صفاته وأفعاله.

لقد اختلفت مسالك المتكلمين في الاستدلال على صفات الله وأفعاله. وقد نبّه الحبيب عياد إلى ضرورة الوعي بأنَّ جميع الصفات كانت تدور في فلك «خلق العالم من عدم»، لا سيّما ما اتصل بالعلم الإلهي. وقد انتهى في هذا المجال إلى أنّ محاولات تنزيه الله في الجهة المقابلة للتجسيم قد أوقعت المعتزلة وأغلب الفرق الكلامية في مطبات ومآزق عديدة؛ منها أن إثبات أن الله حيّ وجعل الإدراك شرطاً من شروط الحياة قد أدّى إلى التشبيه والتجسيد وإثبات صفات الإنسان لله، على أن أهمّ المآزق التي وجد الخطاب النسقي نفسه قد وقع فيها تتمثل في عجز المتكلمين عن الإجابة عن سؤال مهمّ، وهو: هل الله مدرك للذة والألم؟

فإنّ نثبت لله صفات الإنسان بطريقة من الطرق (طريقة مجازية، ...) من شأنه أن يوحي بأنَّ الله يعتره ما يعترى الإنسان من مشاعر وأحاسيس، ذلك أن تلك الأحاسيس هي أهمّ مميّزات الحياة. وبهذا المعنى أيضاً نقول: إنَّ البحث في إرادة الله لم يخلُ من إشكاليّات قادرة على نسف مبدأ التوحيد، ومنها نسبة الشرّ إلى الله.

وفي هذا السياق لاحظ الباحث أنّ محاولات بناء الأنساق الكلامية لم تقدّم إجابات واضحة حول تلك القضايا والإشكاليّات بقدر ما أدّت إلى توسعة رقعة الاختلافات بين الفرق الكلامية، ذلك أن الحلول التي قدّمها المتكلمون زادتهم ارتباكاً وحيرة. ولعلَّ «رؤية الله» (الباب الخامس: رؤية الله) من أكثر القضايا تعبيراً عن ذلك الارتباك، فالقول برؤية الله

أو عدمها استند عند أغلب المتكلمين إلى أحاديث ومعتقدات راسخة ومسلّمات تعتبر الآخرة موقفاً (يوماً) لا يختلف عمّا يُعاينه الناس في عالم الدنيا.

إنّ الإقرار برؤية الله كان الدافع إلى القول بهذه القراءة، وذلك موافقة للواقع الاجتماعي ومجاراة لمعتقدات العامّة، ولإثبات رؤية الله في الآخرة انتقى المتكلم نصوصاً مخصوصة من القرآن وغيّض النظر عن آيات أخرى عديدة ينفي ظاهرها رؤية الله. وقد طوّع المتكلم النصّ لمعتقداته ومنطلقاته المذهبيّة ولسلطة الواقع الثقافي والاجتماعي. وللمسألة أبعاد أخرى منها ما اتصل بسعي الرؤية الإسلاميّة إلى تكريس مفاهيم قرآنيّة هي في حدّ ذاتها امتداد لما ساد بين العرب والأمم والثقافات التي احتكوا بها، وخير مثال على ذلك القول إنّ الله في السماء. وأمّا نفاة الفوقيّة، وعلى وجه الخصوص المعتزلة، فإنّهم استندوا إلى أسس عقليّة في بناء تصوّر مغاير للذات الإلهيّة.

فالمعتزلة نفوا رؤية الله - عزّ وجلّ - على أساس أنّ الرؤية لا تجوز إلّا على الأجسام المتحيّزة في المكان والقائمة من جهة، ومن جهة أخرى وعى المعتزلة أنّ القول بحدوث العلم الإلهي من شأنه أن يجعل الإنسان المسؤول الوحيد عن أفعاله. على أنّ ذلك جعل الذات الإلهيّة عندهم ذات علم طارئ متغيّر بتغيّر الظروف، مخالفين بذلك أغلب المسلمين القائلين بتزيه الذات الإلهيّة.

إنّ ما ميّز مقاربة الحبيب عياد لقضايا «الكلام في التوحيد» حرصه على التعريف بأعلام الفرق الكلاميّة ومدوّناتهم بغاية وضع قراءة وصفية شاملة وموضوعيّة ودقيقة ومبسّطة، تأخذ بأهمّ أبعاد المسألة باعتماد المقارنة، وذلك بحثاً عن مختلف وجوه الائتلاف والاختلاف فهماً للموروث الكلامي الإسلامي، وذلك بالنظر في الجذور والروافد وأهمّ الأطروحات.

إنّ فكرة التوحيد، وإن كانت واحدة في الأنساق الكلاميّة وذلك بالاعتقاد في وجود إله واحد، فإنّ هذا الاعتقاد ما انفكّ يتطوّر داخل الدين الواحد أو الفرقة الواحدة، ذلك أنّه وقع تمثّل تلك الفكرة بطرق مختلفة نهضت على تأويلات مخصوصة ساهمت عوامل اجتماعيّة وثقافيّة وفكريّة ومذهبيّة في صياغتها وتجديدها.

وفي ما يخصّ هذه المسألة يبدو أنّ رهان الباحث كان رهاناً معرفياً بالأساس، حاول من خلاله فهم الأشياء كما هي. وقد عبّر الباحث عن ذلك في مواضع عديدة، لعلّ أهمّها اتّخاذ المسافة نفسها من مختلف الأنساق والفرق، إذ لم يكن المؤلّف معنياً بالانتصار إلى نسق دون آخر. يضاف إلى ذلك ما في الكتاب من دعوة واضحة إلى ضرورة قراءة التراث الفكري والديني قراءة نقدية تاريخيّة موضوعيّة. فالفكر الإسلامي المعاصر لا سيّما المتشدّد دائم الالتفات إلى الوراء قصد استعادة الأصل الصافي، بينما لا أصل صافياً في المنتج الثقافي، بما في ذلك في المنتج المتكوّن حول النصّ الدينيّ.

إنّ الانفتاح على الموروث الثقافي للآخرين والاستفادة منه في معالجة القضايا الغيبيّة، سرعان ما انقلب انغلاقاً يوم بات الالتزام بمبادئ الفرقة مطلباً من مطالب الاعتراف بالإيمان الصحيح. فإذا بعلم الكلام لم يعد معرفة عقليّة في قضايا

الدِّين بقدر ما أصبح معرفة تلقينيّة من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الأنساق الكلاميّة بمعالجتها لقضايا التوحيد رامت مأسسة الدِّين وإلغاء البُعد الذّاتي الذي يجعل من الإيمان بالإله الواحد ونسبة جملة من الصفات والأفعال إليه مسألة موصولة بالمؤمن ووجدانه قبل كلّ شيء.

ولعلّ من أهمّ ما توصّل إليه الحبيب عياد في هذا المجال أنّ معالجات الأنساق الكلاميّة لقضايا التوحيد تأثرت بملايسات الواقع الفكري والثقافي المعيش، وهو ما يجعل منها قراءات شديدة التعقيد مقارنة بما نادى به النصّ القرآني، وتعقيدها تابع للتعقيد الذي في الإنسان وفي كلّ ظواهره.

معالم في الطريق

في التأسيس الإسلامي الحركي للعنف باسم التوحيد

◆ قراءة: محمد يسري أبو هدور



يُعتبر كتاب معالم في الطريق واحداً من أهمّ الكتب التي تستقي الجماعات الإسلامية الجهادية المتطرفة الآراء والأفكار منها، فهذا الكتاب يُعدّ بمثابة الدليل الفكري والمرجع التنظيري الأول لتلك الجماعات، لما فيه من أفكار مؤسّسة لا غنى عنها في مسار الفكر الجهادي.

وصاحب هذا الكتاب هو سيّد قطب (1906-1966م)، وهو مفكّر وكاتب وأديب ومنظر إسلامي مصري معروف، كان عضواً في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين ورئيس سابق لقسم نشر الدعوة في الجماعة، ورئيس تحرير جريدة الإخوان المسلمين.

وقد خاض قطب مع جماعة الإخوان الكثير من أوجه نشاطهم السياسي الذي تمّ استكمالها مع قيام ثورة الضباط الأحرار منذ عام 1952م إلى عام 1966م، عندما تمّت محاكمته بتهمة التآمر على نظام الحكم وصدور الحكم بإعدامه.

وقد مرّ سيّد قطب بمراحل عديدة في حياته، فبدأ حياته أديباً وعُرف بتأثره الشديد بالمفكّر الكبير عبّاس محمود العقاد، ثمّ تغيّرت بوصلته الفكرية بتوجهه الإسلامي، عندما انضمّ إلى جماعة الإخوان المسلمين، فشارك في المجال السياسي حتى صار رائد الفكر الحركي الإسلامي أو ما يُعرف بالقطبية، وهذه المرحلة هي التي يعرفه الناس بها حتّى اليوم.

مراجعة الكتاب

في بداية الكتاب يشنّ سيد قطب هجوماً حاداً على كل من الاشتراكية والرأسمالية، حيث يؤكد إفلاسهما وعدم قدرتهما على تقديم القيم التي تحتاجها المجتمعات البشرية المعاصرة.

يقول: (إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال... لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست مادياً أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية...، ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره، لأنه لم يعد يملك رصيماً من القيم يسمح له بالقيادة).

ومقابل هذا الإفلاس يبشر قطب بأن الإسلام هو الوحيد المؤهل لامتلاك قيادة البشرية في المستقبل، ويعلل ذلك بامتلاكه كلاً من القيم والمناهج المناسبة. ولأجل هذا كان عليه أن يؤكد أن الإسلام لا يتنكر للإبداع المادي الذي كان محور الإيديولوجية الغربية، وسبب تقدم الغرب تقنياً. ولكن الإبداع المادي في نظره يبقى مجرد وظيفة فرعية، من بين وظائف الإنسان وفق المنهج الإسلامي، فأما وظيفة الإنسان الرئيسة فهي أنه (خليفة لله في الأرض).

ولكن لما كانت كل عقيدة أو إيديولوجية تحتاج إلى وسط معين، لتستطيع من خلاله أن تعبر عن نفسها وتؤكد وجودها وتفوقها، فإنه من الضروري أن يتم إعادة إحياء المجتمع المسلم والأمة المسلمة من جديد، حتى يتم تقديم نموذج إسلامي يصلح لأستاذية العالم يثبت حقيقة تفوق الإيديولوجية الإسلامية على غيرها من الإيديولوجيات والأفكار الأخرى السائدة.

إن النموذج الإسلامي الذي يطالب به قطب لا ينحصر في قوم يدعون أنهم مسلمون، ولا في أرض جرى تعريفها بأنها أرض مسلمة، إنما هو نموذج يتمثل في اجتماع بشري، قوامه الإسلام في كل مناحي حياتهم الروحية والمادية. إنه (جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي) ص 6.

غير أن تلك الجماعة حسب قطب قد اختفت من على مسرح الأحداث التاريخية، منذ انقطع الحكم بشريعة الله. ومن هنا فإن مسافة زمنية تفصل بالتأكيد ما بين إعادة بعث هذه الجماعة من خلال إعادة إحياء الأمة الإسلامية على المنهج الإسلامي المطلوب، وإن تلك المسافة تزداد طولاً في انتظار تسلمها لقيادة البشرية من جهة أخرى.

وفي شرحه للدور الذي يتعين على هذه الجماعة أن تتولاه في قيادة البشرية، يصرح قطب بأنه ليس من اللازم أن تتفوق الأمة الإسلامية في ميادين العلم والمادة، ويفسر ذلك بأن الحضارة الغربية قد سبقت المسلمين فيهما بأشواط بعيدة، مما سيجعل من محاولة الاحتكام للتقدم المادي في سبيل إظهار التفوق الحضاري مجرد محاولة عبثية ليس أكثر.

وإن ما هم مطالبون به هو أن يعيدوا للإنسانية ما فقدته من مناهج قادر على أن يعيد إليها عمقها الروحي المفقود. وليس هذا المنهاج غير المنهاج الإسلامي. إن على المسلمين حينئذ أن يستندوا في إظهار تفوق نموذجهم إلى عقيدتهم

ومنهجهم المتفرد، الذي من شأنه أن يعيد للإنسان ما فقد من قيم وأخلاقيات من جهة، وأن يحافظ على مكتسبات العبقريّة الماديّة من جهة أخرى.

لم تحتاج البشريّة إلى هذا المنهج الإسلاميّ في نظر قطب؟

إجابة عن هذا السؤال، يستعيد قطب مفهوم الجاهليّة القرآنيّ، ليحوّله من وضعيّة تاريخيّة إلى حالة حضاريّة متكرّرة كلّما استقلّ البشر عن حكم الله ومنهاجه في تسيير حياتهم. وفي هذا السياق، يأتي حديثه في هذا الكتاب عن مصطلح الجاهليّة الذي يُعدُّ أحد أهمّ المصطلحات التي عرفها خطابه الفكريّ في هذا الكتاب وغيره من الكتب والمؤلفات، فما مدلول هذا المصطلح في نظره؟

يتبيّن هذا المدلول من خلال الشروحات والأقوال التالية التي تقرن هذا المصطلح بمصطلح آخر له الأهميّة نفسها في الخطاب القطبيّ هو مصطلح الحاكميّة. يقول قطب: إنّ الجاهليّة وضع للعالم أجمع من ناحية (الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها) ص 8، إنّه وضع يقوم على المعاداة الصريحة لحاكميّة الله، وذلك عن طريق إسناد صفة الحاكميّة للبشر من دون الله.

فالجاهليّة إذن كلّ وضع إنسانيّ لا تكون فيه الحاكميّة لله، بصرف النظر عن المظاهر الخارجيّة لهذا الخروج عن حاكميّة الله. ولذا فوضع الجاهليّة الآن ليس صورة مطابقة لوضع الجاهليّة السابق للرسالة في مظاهره الخارجيّة، فإذا كانت الجاهليّة الأولى في العصور السابقة قد أعطت للبشر شكلاً من أشكال الألوهيّة والربوبيّة البدائيّة الساذجة، فإنّ جاهليّة اليوم قد أخذت صوراً أكثر تركيباً وتعقيداً، بما منحت للبشر من حقّ في (وضع التصوّرات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله) ص 8.

بهذا التفسير، يتحمّل مفهوم الجاهليّة بدلالة جديدة تخرجه من مجرد الدلالة السلبية على وضع عدم الاحتكام لشرع الله، إلى دلالة إضافية أخطر وأعمق، إذ يصبح المفهوم ذا مدلول إيجابيّ يمثّله كلّ احتكام لشرع غير الشرع الإلهيّ، هو شرع العقل والفكر الإنسانيّ المستقلّ بنفسه، ممّا يسمّيه قطب تصوّرات ماديّة للحياة. من هذا المنظور لا إفلات من وضع الجاهليّة في نظر قطب إلاّ بالاحتكام إلى الإسلام في كلّ مناحي الحياة، فالإسلام وحده دون جميع الإيديولوجيّات الأخرى هو المحرّر من الجاهليّة، بما أنّه يبشّر بعبادة الله وحده، والتلقي من الله وحده، والخضوع لله وحده. وهو بذلك متفرد بتحرير جميع البشر من الاستعباد والخضوع لبعضهم بعضاً.

والسؤال هو: كيف تتمّ عمليّة الخروج من وضع الجاهليّة؟ أي كيف يكون البعث الإسلاميّ؟

تظهر الأفكار الثوريّة واضحة في كتابات سيد قطب عندما يبدأ في عرض أفكاره حول الكيفيّة التي يخرج بها المجتمع من الحالة الجاهليّة التي يعيش فيها، وكيف يستطيع هذا المجتمع أن يحقق نموذج الإسلام المتفرد. وفي هذا الإطار يرى أنّه يجب أن تتوافر نخبة أو طليعة ثوريّة تمتلك من العزيمة والبأس ما يمكنها من أن تشقّ طريقها في سبيل تحقيق أهدافها وسط خصمّ الجاهليّة الضاربة في شتى جنبات المجتمع. وهذه الطليعة التي يسمّيها قطب جيلاً قرآنيّاً جديداً

تجد نموذجها وقودتها في الماضي الإسلامي القديم، حيث كان الجيل الإسلامي الأول جيلاً فريداً ومميزاً بكل ما تحتمله الجملة من معانٍ. فأما عن أسباب تميز ذلك الجيل، فيحصرها قطب في ثلاثة عوامل مؤثرة: أولها يتمثل في أن الجيل الأول كان جيلاً قرآنيّاً، وهو ما يعني بحسب تعبيره أنه كان جيلاً (خالص القلب، خالص العقل، خالص التصوّر، خالص الشعور، خالص التكوين من أيّ مؤثر آخر غير المنهج الإلهي الذي يتضمّنه القرآن الكريم) ص14.

ويفسّر قطب اختلاف الأجيال التالية عن الجيل الأول بأنه، مرور الوقت، تكاثرت ينبوع الفكرية التي نهل منها المسلمون، فتداخلت الثقافات الفارسية والبيزنطية والقبطية مع الثقافة القرآنية الخالصة، وأدّى ذلك بطبيعة الحال إلى ضياع السمات والخصائص المميزة للجيل الأول.

أما العامل الثاني، فإنه يكمن في اختلاف منهج التلقّي، فقد كان الجيل الأول لا يقرأ القرآن بهدف التدوُّق أو الثقافة أو الاطلاع فحسب (إنّما كان يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله في خاصّة شأنه وشأن الجماعة التي يعيش فيها).

وذلك، لأنّ القرآن لم ينزل جملة واحدة، وإنّما نزل وفق الحاجات المتجدّدة ووفق النمو المطرد في الأفكار والتصورات. واكتملت خصائص التلقّي في ذلك الجيل بالعامل الثالث الذي جعلهم مختلفين، وهو انخلاع أفرادهم من خلفياتهم الجاهلية التي نشأوا وتربّوا عليها.

وإذا كان صفاء ذلك الجيل للعوامل الثلاثة السابقة، فإنه صفاء تبع طبيعة المنهج القرآني ومضمونه الذي تشبّعوا به على التدرّج، واهتدوا بهديه. فخلال ثلاثة وعشرين عاماً، ظلّ القرآن يتنزّل فيهم على الرسول صلى الله عليه وسلم - ويركّز على قضية واحدة رئيسة، يعتقد قطب أنّها لبّ الدين وجوهره الأعظم، ألا وهي العلاقة ما بين الألوهية والعبودية. فإذا كان شاغل القرآن الأول في الفترة المكيّة هو تفسير وجود الإنسان والعلاقة ما بينه وبين الله عزّ وجلّ، فإنّ شاغله في العهد المدنيّ كان متمثلاً في تنظيم العلاقة ما بين الإنسان والإنسان عن طريق التشريعات والأوامر والتنظيمات الإلهية.

إنّ أهمية موضوع العلاقة بين الألوهية والعبودية هي التي جعلت الصراع ما بين المسلمين والمشرّكين منحصراً في تطبيق جملة (لا إله إلا الله)، لأنّ العرب قد فهموا أنّ تلك الجملة تعني انسلاخهم بشكل كامل وتأمّ من كلّ آثار الشرك والجاهلية المحيطة بهم.

ويرى قطب أنّ دراسة التاريخ المبكّر للدعوة الإسلامية من شأنها أن تفتح أفقاً جديدة لفهمها واستيعابها، فلو كان المطلوب من الإسلام أن يستبدل حكم الروم والفرس بحكم عربي، لكان من الأنسب أن يدعو الرسول للقومية العربية من أوّل أيام الدعوة الإسلامية، ولما كان تكبّد مشقة وعناء التخاصم والحرب مع القبائل العربية المختلفة، فالإسلام لم يكن يقصد استبدال الطاغوت الفارسي أو البيزنطي بآخر عربي، بل إنّ لبّ الدعوة الإسلامية هو: (أنّ الأرض لله، ويجب أن تخلص لله، ولا تخلص لله إلا أن ترتفع عليها راية لا إله إلا الله، وليس الطريق أن يتحرّر الناس في هذه الأرض من طاغوت روماني أو فارسي إلى طاغوت عربي، فالطاغوت كلّ طاغوت) ص24.

وكما أكد قطب على أن الدعوة الإسلامية ليست في حقيقتها دعوة قبلية أو قومية، فإنه يؤكد أيضاً على أنها لم تكن (دعوة اجتماعية)، فالرسول لم يثر حرباً ضد الأشراف والطبقة الأرستقراطية، ولم يتعصب للفقراء والمساكين، ولم يقم برداً أموال الأغنياء على الفقراء. كما أن الدعوة الإسلامية لم تكن أيضاً دعوة إصلاح خلقي، فرغم أن الكثير من الأخلاق الفاسدة كانت منتشرة في تلك الفترة التاريخية، إلا أن الله ارتضى طريقاً أخرى، تكون فيها العقيدة هي الباعث على الاستقامة الأخلاقية.

إن مجمل هذا الاستدلال يبغي من خلاله قطب تكريس تأويليته الخاصة للرسالة، استناداً إلى المدلول الذي يريده لها. وإن هذا المدلول ينطلق في نظره من تصوّر الخاص لدلالة التوحيد. فليس التوحيد، وهو جوهر الرسالة، مجرد ثورة في الحكم والسلوك، إنما هو أبعد من ذلك، ثورة في تصوّر الوجود الإنساني، تحلّ الله في المركز منه، وتجعل توحيد إقراراً بأن الإنسان معترف بتبعيته المطلقة لله. ومن ثمّ فليس خروجه من الجاهلية إلا عودة إلى ذلك الاعتراف، يعبر عنه بتنفيذ الحاكمية وعياً وسلوكاً.

بقي أن قطب يعتبر أن هذا النموذج لا يتحقّق من تلقاء نفسه، فضلاً عن الطليعة المؤمنة، فلا بدّ من مراحل لتحقيق هذا النموذج. فقطب لا يرى إمكانية وضع النموذج إلا من خلال الشروع في العمل فيه، فعندما يبدأ العمل على النموذج المطلوب، فسوف تنشأ تحديات وعراقيل ومستجدات، وسوف تتشكّل الصياغة النهائية للنموذج من خلال قوى التحدي والاستجابة، بسبب العلاقات الجدلية الضرورية ما بين الأفكار ونقائضها.

والطريف هنا أن تظهر بعض التأثيرات الديالكتيكية في فكر قطب، ويمكن ردّ ذلك إلى تأثير قطب بالأفكار والرؤى الماركسيّة، التي كان يعتنقها في بدايات حياته الفكرية، وهو الأمر الذي يجعل من أفكاره تأخذ مساراً مختلفاً وبعيداً كلّ البعد عن المسارات الفكرية لغيره من المفكرين المسلمين الذين ينزعون في تنظيراتهم لتبني الرؤى المثالية والرومانسية التي تميل للتظنير لنماذج متخيّلة بعيداً عن الواقع. ولعلّ من أقواله المعبرة عن هذا التأثير قوله: (وخطأ أي خطأ - بالقياس إلى الإسلام- أن تتبلور العقيدة في صورة نظرية مجردة للدراسات الذهنية) ص39.

غير أن هذه الواقعية الظاهرة توظّف، عنده، في سياق إيمانه بضرورة الطليعة المؤمنة، بل أيضاً بما هو أخطر من ذلك، أن يكون المجتمع في وضع عامّ تستتبّ فيه أحكام الشريعة. فلهذا الأمر يقول: (والذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ نظريات، وأن يصوغ قوالب نظام، وأن يصوغ تشريعات للحياة... بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرّر فعلاً تحكيم شريعة الله وحدها، ورفض كلّ شريعة سواها، مع تملكه للسلطة التي تفرض هذا وتنفذه... الذين يريدون من الإسلام هذا، لا يدركون طبيعة هذا الدين، ولا كيف يعمل في الحياة... كما يريد له الله) ص35. وليس معنى هذا الكلام إلا توضيحاً للدور الأوّل الذي على الطليعة المؤمنة إنجازه، ألا وهو القبض على السلطة والحكم. لا يصرّح قطب بذلك بوضوح ودقّة، إنما هو يعتبره من بديهيات الأمور في المنهاج الإسلامي. فليست مسaire الجاهلية في إلزامها للإسلاميين بتقديم تفصيلات للنظام الإسلامي النموذجي الذي يدعون إليه إلا مجرد (سخرية هازلة يجب أن يرتفع عليها كلّ ذي قلب يحس لهذا الدين بحرمة)، وذلك لأنّه يجب أن يخضع المجتمع أولاً وقبل كلّ شيء لحاكمية الله وحده، وأن يرتضي بأن يحكم بشريعته.

إنَّ هذه الدعوة المبطنة لتعويض حكم الطواغيت، كما يقول، باعتبارها المدخل الأوَّل لتنفيذ النَّمُودَج الإسلامي، هي التي يفسَّر بها أيضاً سكوته عن وجهة التطوير الفقهيِّ اللازم لهذا المجتمع الجديد، إنَّ هذا الفقه بدوره لا يمكن الحديث عنه قبل أن يوجد المجتمع المؤمن بشريعة الله. ومن هنا أيضاً فإنَّ قطب يصف ما يُسمَّى بـ (تطوير الفقه الإسلامي) بالسخرية والعبث.

ولعلَّ شرح سيّد قطب لنشأة المجتمع المسلم وخصائصه سائر في هذا الاتجاه أيضاً، أي اتَّجاه التأكيد على ضرورة هيمنة حكم الشريعة سياسياً. ففي هذا السياق يرى سيّد قطب أنَّ هدف الدَّعوة الدينيَّة على مدار التاريخ كان منحصراً في (تعريف الناس بإلههم الواحد، وربِّهم الحق، وتعبيدهم لربِّهم وحده ونبذ ربوبيَّة الخلق) ص46. فجميع الناس محكومون بقوانين فطريَّة لا يمكن الحياد عنها أو استبدالها، فيما يخصُّ النشأة والنموَّ والصَّحة والمرض والحياة والموت، هذه قوانين فطريَّة نظريَّة وضعها الله فيهم، ولكن عليهم أن يعملوا على تنفيذ الشقِّ الآخر من القوانين الإلهيَّة التي تختصُّ بـ(الجانب الإراديِّ) في حياتهم، وذلك عن طريق تحكيم شريعة الله في جميع الأمور، فعن طريق ذلك سوف يحدث تنسيق وانضباط ما بين الجانبين (الفطريِّ والإراديِّ)، وهو ما سوف يؤدِّي بالتبعيَّة لسعادة البشريَّة وخيرها.

والمسلمون في العالم المعاصر هم مسلمون من الناحيَّة النظرية فحسب، وشهادة لا إله إلاَّ الله نظريَّة فيهم، ولا يمكن تأكيدها إلاَّ بواسطة الامتثال التام والطاعة المطلقة لأوامر الله ونواهيه والاحتكام لشريعته واقعيًّا وعمليًّا، وما دون ذلك ليس أكثر من (هويَّة نظريَّة مجردة).

إنَّ ضرورة هذا التحوُّل الضروري في المجتمع المسلم تدعو إليها خاصيَّة التراكب العضوي الذي يعيشه هذا المجتمع، والذي يقصد به قطب هذا التداخل بين مكوَّنات مختلفة تكوَّن، بوعي/ أو بدون وعي، نظاماً جاهليًّا يتضادُّ في أهدافه وغاياته وأساسه ومرتكزاته مع النظام الإسلامي.

وخطورة هذا التعارض الحادث ما بين الهويَّة النظرية والتداخل العضوي القائم، أنَّه سوف يؤدِّي إلى أنَّ (الأفراد المسلمين نظريًّا سيظلُّون يقومون فعلاً بتقوية المجتمع الجاهلي الذي يعملون نظريًّا لإزالته، وسيظلُّون خاليا حيَّة في كيانه تمَّده بعناصر البقاء والامتداد) ص50. ولهذا السبب فإنَّ أوَّل أدوار الطليعة المؤمنة أن تقيم تجمُّعاً عضويًّا حركيًّا، يكون هو النواة الأولى التي ستتحدُّ حولها كلُّ القوى من أجل اكتساب القدرة الكافية على الهيمنة على المجتمع لإحلال الشريعة عمليًّا فيه.

إذن فقطب لا يرى بُدًّا من الانخراط في نشاط الجماعات الإسلاميَّة، وهو لم يقصرها على أن تكون جماعة أو فرقة سياسيَّة أو حزبيَّة تصطبغ بالصبغة الإسلاميَّة، بل إنَّه حتَّم أن تكون تلك الجماعة تغطِّي معظم الأنشطة التي تدور في المجتمع الجاهلي، وذلك حتى تكون صالحة فعلاً لأنَّ تحلَّ بديلاً عنه.

ومن هنا نفهم أهمية الجماعة، ولاسيما جماعة الإخوان المسلمين في الفكر القطبي، فرغم اختلافه عن أهم منظري الإخوان في العديد من الأفكار والرؤى، إلا أنه كان ينظر لمفهوم (الجماعة) على كونه حجر أساس في الدعوة لتطبيق النموذج الإسلامي.

والجدير بالذكر هو أن قيمة الجماعة عند قطب تتعدى كونها الأداة العملية التي تمثل نواة المجتمع المؤمن المرجو تحقيقه وطلبعته القيادية، بل هي تمثل أيضاً نموذج المصغر الذي يكون رابط الإيمان هو الرابط الوحيد الجامع بين أفرادها، بدل الروابط المصلحية الأخرى أو العرضية، وهي روابط العرق، واللغة، أو روابط التاريخ والواقع المشترك.

إن هذا الرابط وحده ليس فحسب الرابط المحقق للأخوة الإنسانية، بل هو أيضاً الرابط المنسجم مع فطرة الإنسان التي فطره الله عليها. في هذا السياق كان حديث قطب عن العقيدة بوصفها الجنسية الوحيدة للإنسان، وفيه أيضاً كان تركيزه على تحقير الروابط الإنسانية الأخرى، روابط (الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية) ص 52، فقد اعتبرها روابط حيوانية. فالإسلام في نظره لا يعترف برابطة غير رابطة الدين والعقيدة، وأما الروابط التي تقوم على أساس الجنسية والأوطان، فما هي إلا أنواع مختلفة من الجاهلية. فرباط العقيدة يتخلص الإنسان من وشائج (الأرض والطين واللحم والدم)، ويتحد المسلمون جميعاً في وحدة واحدة. ويضرب قطب العديد من الأمثلة القرآنية التي تبين أن الاختلاف في العقيدة من شأنه أن يكسر روابط القرابة والصداقة والمصاهرة، من ذلك رابطة الأبوة في قصة نوح، ورابطة البنوة والوطن في قصة إبراهيم، ورابطة الزوجية في قصتي لوط وامرأة فرعون، ورابطة العشيرة والأهل في قصة أهل الكهف. ولتأكيد التمايز بين رابطة العقيدة والروابط الأخرى الحيوانية، في نظره، ضرب مثلاً للاختلاف ما بين (المجتمع الإنساني) و(المجتمع الحيواني)، عبر المقارنة بين المجتمع الإسلامي الأول والمجتمع الروماني الإمبراطوري. فمجتمع الإمبراطورية الرومانية كان يضم أجناساً متعددة ولغات متباينة وأمزجة مختلفة، ولكنه مع ذلك كله لم يرقم على (أساس عقائدي) يربط ما بين تلك الاختلافات ببعضها بعضاً، بل تم تأسيسه على ركائز طبقية بغضضة تفصل ما بين الأشراف والعبيد.

أما المجتمع الإنساني الحقيقي، فنموذجه المجتمع الإسلامي الأول، الذي اختلط فيه العربي مع الفارسي والبيزنطي، ولم يمنع فيه الاختلاف الطبقي من إخلاص العبادة لله الواحد.

وصرف بذلك النظر كلياً عن دور العوامل الإيديولوجية والفكرية التي تقوم عليها المجتمعات البشرية وتضمن لحمتها، وكان هدفه من ذلك قصر مسألة التغيير الفكري على النموذج الخاص بالمجتمع الإسلامي وحده دون غيره.

وإذا كانت الأفكار السابقة تبين تصور قطب للمجتمع المطلوب، وللأداة الإنسانية التي يمكنها تكوينه وبعثه، فما هي الأداة العملية لذلك؟

في سياق الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن ندرج حديث قطب عن الجهاد في سبيل الله.

ففي هذا الإطار قام قطب بتلخيص أحكام الجهاد في القرآن. وعلى الرغم من كونه يذكر بأن القرآن يكفل للمختلف دينياً حرية الاعتقاد، إلا أنه يعتبره موضوعاً لجهاد المسلمين حتى يستتب الأمر لشرعية الله. وإذا كان سيد قطب يعترف

بأن أغلب وضعيات الجهاد في تاريخ الرسالة كان دفاعياً، فإنه يرفض قصر الجهاد على جهاد الدفع. ويعتمد هذا التأويل عنده على تبريرين على الأقل: الأول تأويلي، إذ يلفت قطب النظر إلى كون النصوص القرآنية التي تتناول مسألة الجهاد لا يمكن فهمها إلا بالنظر والإحاطة بالظرف الزمني والتاريخي الذي تنزلت فيه، فلا يمكن النظر إلى كل نص على أنه نص نهائي وأخير وحاكم. والتبرير الثاني عملي مرتبط بمفهوم الحاكمية بما هي إحلال لحكم شرع الله.

وعلى هذا الأساس هاجم هؤلاء المسلمين الذين لطالما اعتادوا على أن يرددوا أن (الإسلام لا يجاهد إلا للدفاع)، ووصف قولهم بأنه استجابة سلبية متردبة وانهزامية لضغط الهجمة الجاهلية.

ثم تناول موقف الإسلام من الآخر المخالف له في الدين والعقيدة، فأكد على (أنه لم يكن من قصد الإسلام قط أن يُكره الناس على اعتناق عقيدته... ولكن الإسلام ليس مجرد عقيدة، إن الإسلام، كما قلنا، إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد، فهو يهدف ابتداءً إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان، ثم يطلق الأفراد بعد ذلك أحراراً -بالفعل- في اختيار العقيدة التي يريدونها بمحض اختيارهم) ص 63.

ويظهر هذا المقطع أن قطب قد نظر للإسلام بتقسيمه إلى مستويين رئيسيين: المستوى الأول وهو العقيدة الدينية التي من حق أي إنسان أن يؤمن بها أو لا يؤمن، أما المستوى الثاني، فهو الرؤيا الإيديولوجية التي تقوم على مبدأ الحاكمية، وهي رؤيا يجب أن تسود وتحكم وتنتشر في البلاد وتتعرف عليها الشعوب والأجناس. وعلى هذا الأساس فإن قاعدة أن يكون الدين كله لله تفرض على المسلمين جميعاً في نظر قطب أن يجاهدوا شرقاً وغرباً لتحقيق الحاكمية المطلقة، وبهذا يكون مدلول الدين أوسع وأشمل من مدلول العقيدة.

ففي وسع الآخر أن يعتنق عقائد مسيحية أو يهودية، ولكن لا يُسمح له أن يرتضي أن يُحكم وفق دين / إيديولوجية غير تلك المنبثقة عن الدين الإلهي القويم.

وفضلاً عن التبريرين السابقين لطبيعة الجهاد، كما يراها قطب، طلبياً لا دفاعياً فحسب، وكونياً لا محلياً، ثمة تبرير ثالث يتصل بدوره بمفهوم الحاكمية، إن الحاكمية عنده هي التي تقسم الكون كله، فدارها دار السلم، وما عداها دار الجاهلية، فهي دار الحرب، يقول قطب في هذا السياق: (إن هناك داراً واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهمين عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضاً، وما عداها فهي دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد الأمان، ولكنها ليست دار إسلام، ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين) ص 137.

إن هذا التبني للتقسيم الفقهي الكلاسيكي للعالم إلى داري الحرب والسلم، لا يتركب عند قطب على مجرد الحلم بتأسيس دولة الإسلام، إن هذه الدولة، تماماً كالجهاد المطلوب لأجلها، تنبني على تصور آخر للوجود الإنساني، من جهة كونه وجوداً مشروطاً بتأسيس الحضارة، فدار الحرب التي ينبغي مجاهدتها هي دار الجاهلية الخلو من الحضارة، ودار الحاكمية التي ينبغي تحقيقها تمثل عماد كل الحضارة.

من هذا المنظور كان حديث قطب عن علاقة الإسلام والحضارة. وقد أكد في معرضه على الارتباط الوثيق ما بين الإسلام، بما يشمل من نظم وقوانين وتشريعات من جهة، والحضارة من جهة أخرى.

فالمجتمع الإسلامي الذي يلتزم بضوابط الشريعة هو المجتمع المتحضر، بل إنَّ صفة الحضارة مقصورة عليه وحده دون غيره، وفي هذا يقول قطب:

(المجتمع الإسلامي - بصفته تلك - هو وحده المجتمع المتحضر، والمجتمعات الجاهلية - بكلِّ صورها المتعددة - مجتمعات متخلّفة) ص 106.

من هنا يتمُّ التأكيد مرّة أخرى على موقع فكرة الحاكمية في فكر سيّد قطب، فهي ليست مجرد آليّة، أو وسيلة إجرائيّة، بل إنّها أيضاً وسيلة للتطور والتعاطي مع الزمن، فتحضّر المجتمع يتناسب طردياً مع التزامه بالخضوع لحكم الله وأوامره ونواهيه، ولا يمكن أن نطلق على أيّ مجتمع وصف التحضّر في حالة عدم التزامه بتلك المسألة. إنّ الارتقاء في سلّم الحضارة يتناسب طردياً مع تشبّع الحاكمية الله وعيشه في كنفها، بما أنّها شرط تحرّر الإنسان من العبوديّة وخضوعه بشكل مطلق لسلطة الله تعالى.

ومن هنا فإنّ المجتمع الإسلامي هو وحده (المجتمع الذي يهيمن عليه إله واحد، ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، وبذلك يتحرّرون التحرّر الحقيقي الكامل، الذي ترتكز إليه حضارة الإنسان) ص 108.

وما يلاحظ هو أنّ ربط التحضّر بالإسلام وقصره عليه دون غيره، كان واحداً من أهم الآليّات الدفاعيّة التي استخدمها سيّد قطب لإثبات وجهة نظره، فبعد أن كان النموذج الذي يسعى الإسلاميون لتحقيقه يوصف دائماً بأنه غير متحضّر وبدائي ورجعيّ، فإنّ قطب قد وحّد ما بينه وبين الحضارة بشكل تامّ، واعتبر أنّ مزجها ينتج خللاً مفاهيمياً يصيب كلّ من يحاول أن يهاجم ذلك النموذج بالمعايير الحضاريّة والأخلاقيّة المتعارف عليها، وهو الأمر الذي صبّ بعد ذلك في مصلحة التيارات الفكرية الإسلاميّة، بأن حرّروهم من تبعيّة الانقياد المطلق للمصطلحات المعرفيّة السائدة على الساحة الفكرية.

لكن ما الذي يجعل الحاكمية واقعيّاً تساوي الحضارة؟ أي ما الذي يصير العقيدة متوجّاه مادياً بشريّاً، يُسمّى تحضراً؟ ههنا يجيب قطب بأنّ الحاكمية لا تقتصر على القوانين والشرائع، بل هي مفهوم يغطّي مساحات واسعة ومناطق متفرّقة في المجال الثقافي والمعرفي الذي يحيط بالفرد.

فالفن الذي هو رافد الثقافة الأساسي، يجب أن يكون خاضعاً لمركزيّة فكرة الحاكمية ومنبثقاً عنها. ذلك أنّ النشاط الفني كلّ، ما هو إلّا (تعبير إنسانيّ عن تصوّرات الإنسان وانفعالاته واستجاباته، وعن صورة الوجود والحياة في نفس إنسانيّة... وهذه كلّها يحكمها - بل ينشئها - في النفس المسلمة تصوّرها الإسلامي بشموله لكلّ جوانب الكون والنفس والحياة، وعلاقتها ببارئ الكون والنفس والحياة) ص 125.

ومن هنا يرى قطب أن جميع العلوم الإنسانيّة، مثل التاريخ والفلسفة والاجتماع والسياسة والأدب، يجب أن تعاد دراستها وفق مناهج نقدية تقوم على أساس حاكمية الله وحده، فلا يجوز أن يأخذ أولئك الطامحون في خلق المجتمع الإسلامي برؤى ونظريات فلسفية أخلاقية أو مفسرة لحركة التاريخ، من تلك التي أسسها أصحابها من المفكرين في وسط أجواء وخلفيات جاهلية.

أما العلوم التطبيقية كالطب والهندسة والفيزياء، فلا يرى قطب غضاضة في أن يستعين المسلمون بها، وذلك لأنّ جاهلية منشئها لن تؤثر في منتجهم العلمي ولن تتعارض مع الثوابت العقائدية الإسلامية.

قد توجد بعض الأمثلة الشاذة عن تلك القاعدة، مثل نظريات التطور لتشارلز دارون وعلم التحليل النفسي لسيجموند فرويد، فهي وإن كانت نظريات علمية بحتة، إلا أنّ نتائجها تتعارض بشكل واضح مع مركزية الله في النموذج الإسلامي، هنا يرى قطب أنه يجب على المسلم أن يأخذ من تلك النظريات ما يعود بالفائدة على الصعيد العلمي التجريبي المجرد، وأن يتم ترك كل ما يتعارض مع الخلفيات العقائدية الإسلامية، ويفسر ذلك بقوله: (إنّ لدى المسلم الكفاية من بيان ربه الصادق عن تلك الشؤون، وفي المستوى الذي تبدو فيه محاولات البشر في هذه المجالات هزيلة ومضحكة) ص 128.

نقطة بعيدة

قد يمثل هذا الفصل قبل الأخير خير خلاصة لمجمل تفكير قطب في كتابه هذا، فهو يكرّر فكرته الجوهرية من كون التصور الإسلامي للحياة هو وحده المحقق لإنسانية الإنسان، مقارنة بالمناهج الأخرى القائمة. ولعلّ أهم ما يجعله بهذه الصورة قيامه على مبدأ أساسي هو حاكمية الله. إنّها المبدأ الذي يعني عبودية مطلقة لله تحقق تحرر البشر من كلّ أشكال العبودية الأخرى التي تجعل وضعهم خارج الحاكمية تكراراً لوضع الجاهلية. وإذا كان نموذج هذا المجتمع ماثلاً في الطليعة القرآنية الأولى، فإنّ استعادة عصر الحاكمية مجدداً لا يكون إلا بطليعة مؤمنة جديدة تحاكي الأولى، وتكون الأداة العملية لتحقيق النموذج. ولما كان وضع الجاهلية متكرراً في البلدان المسلمة التي لا تتجسد فيها الحاكمية، فإنّ علاقة الجهاد التي جمعت بين المسلمين الأوائل ومن ناوهم دعوتهم، يجب أن تتوسّع ليصبح الجهاد مطلوباً ضدّ كلّ جاهلية بما في ذلك الجاهلية الموجودة في ديار الإسلام السوري.

يقول قطب: (إنّ الناس ليسوا مسلمين -كما يدّعون- وهم يحيون حياة الجاهلية، وإذا كان فيهم من يحبّ أن يخدع نفسه أو يخدع الآخرين، فيعتقد أنّ الإسلام يمكن أن يستقيم مع هذه الجاهلية فله ذلك، ولكن انخداعه أو خداعه لا يغير من حقيقة الواقع شيئاً... ليس هذا إسلاماً وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنّما تقوم لتردّ هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد) ص 158.

ويُعتبر هذا المقطع من أكثر المقاطع التي وردت في الكتاب خطورة، فقطب يقرّر فيه بوضوح أنّ عموم المسلمين الذين لا يعيشون بفكرة الحاكمية، كما يراها هو تطبيقاً لشرعة الله، ليسوا مسلمين في الحقيقة، ولا يُقبل منهم إسلامهم الظاهري حتى يؤمنوا بالمنهج الذي يخالفونه وينفرون منه، فبهذا المنهج وحده يتحقق شرط التوحيد فيهم. وعلى كون قطب

يطلق هذا الحكم الكوني الخطر بتكفير كل المجتمعات التي لا تحكم بشريعة الله، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية، فإنه لا يتناول تلك المسألة بشكل فقهي تشريعي، فهو لا يبين كيفية التعامل مع هؤلاء، وهل يتم تطبيق حد الردة عليهم أم لا؟

وإذا كان من المفترض أن يطبق ذلك الحد عليهم، فمن الذي يوكل إليه تطبيقه؟

وكيف تُنظّم تلك المسألة في ظلّ أنّ الدولة القائمة -التي لديها القوّة والشوكة- هي بحسب نظريّة قطب مرتدّة من الأساس؟

كلّ تلك الأسئلة تركها سيد قطب بلا إجابة واضحة، وهو ما فتح الباب واسعاً لجميع الحركات الجهاديّة التي تأثرت بسيد قطب وأفكاره، فوجدت مساحات تأويليّة واسعة للتعاطي معها بحسب المعطيات والظروف التي أتاحت لها، وأوجدت لها من التبريرات الفقهية الهامشيّة في الغالب ما أباحت به لنفسها أشنع الأعمال.

ملامح عامة للكتاب

من الممكن أن نلاحظ عدداً من الملامح المميزة لشخصيّة المؤلف من خلال مطالعة صفحات الكتاب، ومن أهمّ تلك الملامح:

1- الاستشهادات الكثيرة جداً بالقرآن الكريم، دون الرجوع لتفاسيره المعتمدة عند أهل السنّة والجماعة، وهذا يبيّن محاولة قطب القفز فوق الاجتهادات التي قام بها العديد من العلماء المسلمين على مدار التاريخ الإسلامي الطويل، والولوج مباشرة إلى النصّ القرآني للاستيلاء مجدداً على عمليّة تأويله، وحصنها في اتجاه التصرّو الذي يبشّر به.

2- الاستشهادات القليلة بالحديث النبوي الشريف، والاستشهادات الكثيرة إلى حدّ بعيد، بالقصص التاريخيّة الإسلاميّة، وهذا يشير إلى خلفيّة الكاتب البعيدة أصلاً عن الدراسات الإسلاميّة، والمتشعبة بخلفيته الأدبيّة النقدية، والتي استغلّها في التأثير بخطابه.

3- إنّ قطب يحمل تصوّرات عموميّة ورؤى فكريّة شاملة، ولا يهتمّ بالخوض في التفصيلات الفقهية. وهذا يثبت ما نُعت به من ضعف اطلاعه الفقهيّ.

4- كثرة التكرار والإسهاب في التأكيد على بعض المعاني يبرز أهميّة تلك المعاني ومركزيتها في فكر المؤلف.

5- إنّ الماضي الفكري (الماركسي) لسيد قطب، قد ظهرت آثاره واضحة في الكثير من النقاط في الكتاب، ولا سيّما الميل إلى تفسير بعض الظواهر بمنهجية مادية دياكتيكية. ولكنّ هذه الخلفية الماركسيّة طوّعت إلى منظوره الإسلاميّ، فلم يؤخذ منها سوى مفهومي الانقلاب والثورة.

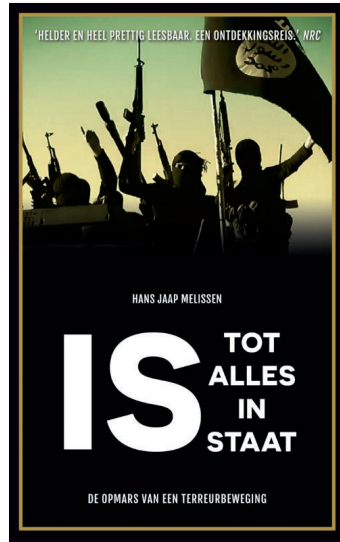
التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي

الأعلام والنصوص

كيف تُغذي السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط ظاهرة الإرهاب؟

رؤية إعلامية نقدية لتعاطي الغرب مع قضايا الشرق الأوسط
قراءة في كتاب: داعش القادرة على كل شيء

◆ التجاني بولعوالي



منذ أن أعلن تنظيم داعش عن قيام الخلافة الإسلامية في يونيو 2014، ثمّ مبايعة أبي بكر البغدادي أميراً للمسلمين في أكتوبر من السنة نفسها، توالى في الغرب مختلف الكتابات والبحوث والشهادات حول ما أصبح يُطلق عليه الظاهرة الداعشية، ومن أشهر العناوين التي صدرت في العامين الأخيرين: عودة الجهاديين، ظهور داعش والانتفاضة السنّية الجديدة للإعلامي والمراسل البريطاني باتريك كوكبورن، وحرب داعش للصحافية الهولندية المستقرّة في كردستان العراق يوديت نورينك، والفينيقي الإسلامي: الدولة الإسلامية وإعادة رسم الشرق الأوسط للإعلامية والمحللة السياسية الإيطالية لوريتا نابوليوني، ومن الحروب الصليبية إلى الخلافة، الربيع العربي، الجهاد، الدولة الإسلامية للمستعرب البلجيكي بيتر فان أوستاين، وغيرها كثير¹.

1 - تجدر الإشارة هنا إلى أنني كتبت بحثاً في هذا الموضوع تحت عنوان: أدلجة الدين وعولمة الخوف: الظاهرة الداعشية أنموذجاً، وقد نشرته مؤسسة مؤمنون بلا حدود في فبراير 2015، يمكن الاطلاع على البحث عبر الرابط: <http://bit.ly/2fGZvHk>، كما أنني كتبت مقالات باللغة الهولندية حول هذه الظاهرة نشرت في مجلة De Knack في بلجيكا، وفي المجلة الرقمية De moslim krant في هولندا.

أقدم في هذه القراءة رؤية الإعلامي هانس ياب ميليسن Hans Jaap Melissen من خلال كتابه *داعش القادرة على كل شيء*²، وهو يعتبر من أهم الوجوه الإعلامية الهولندية المتخصصة في الإعلام الحربي وصحافة الأزمات، اختارته مجلة الوقت عام 2001 أفضل مراسل في الشرق الأوسط، وفي عام 2002 تمّ تتويجه من قبل فيلا ميديا صحافي السنة، كما رُشِحَ كتابه *هايتي*، كارثة الصحافيين لأحسن عمل صحفي، وتمّ اختياره عام (2015) صحافي العام في هولندا بفضل مؤلفه حول داعش الذي نحن بصدد قراءته، وقد اشتغل مع أغلب القنوات الهولندية العمومية، وجال معظم مناطق العالم التي شهدت حروباً وأزمات سياسية، ومنها الدول العربية كفلستين وليبيا والعراق وسورية ومصر.

ولعلّ الكتاب الذي بين أيدينا يقدم صورة تقريبية عن أسلوب إعلامي وخبير غربي ورؤيته وتعاطيه مع قضية سياسية تجري أحداثها في المنطقة العربية، وتمتّ بصلة وطيدة إلى الإسلام، وهي ظاهرة داعش التي قلبت التوازنات الأمنية والاستراتيجية رأساً على عقب، وتجاوزت تداعياتها ما هو محلي وإقليمي إلى ما هو دولي وعالمي، وما الهجمات التي كانت أكثر من مدينة أوروبية مسرحاً لها في الآونة الأخيرة، إلا ردود فعل على ما يحصل في المنطقة العربية. ولا يكتفي هانس ميليسن في مؤلفه بتوثيق جملة من الأحداث والقضايا التي عاشها بنفسه على أرض الواقع السوري والعراقي، بل يتجاوز ذلك إلى نسج وجهة نظر عميقة حول ظاهرة داعش، تختلف في أحيان كثيرة عن الرؤية التي تحملها الدوائر الرسمية الغربية، وتروّج لها وسائل الإعلام المؤدلجة أو المستقلة.

إنّ كتاب *داعش القادرة على كل شيء* يشكّل شهادة حيّة نُسجت تفاصيلها في المكان عينه، من طرف صحافي مغامر لا يأبه بالمتاعب والمخاوف والمخاطر، فهو ينجو كلّ مرّة بأعجوبة من اختطاف أو موت محقق، في الوقت الذي تمّ فيه الإعدام العلني والمباشر أكثر من مرّة لمراسلين ومترجمين غربيين ومسلمين تربطه بهم علاقات شخصية حميمة. وقد توغّل هانس ميليسن عبر الحدود التركية-السورية نحو المناطق الساخنة التي تشهد اشتباكات دموية عنيفة بين جيش الأسد النظامي والجيش السوري الحرّ الذي تنضوي تحته مختلف الميليشيات، وذلك قصد التوثيق عن كذب ما يجري هناك، ومن ثمّ تكوين صورة متكاملة تسعفه على استيعاب الظاهرة الداعشية والكتابة حولها؛ «فجأة شهد العالم الحرفين: IS، حركة إرهابية أعلنت في وسط فوضى العراق وسورية عن إقامة الدولة الإسلامية. عمّ الغرب الارتباك فتدخل، غير أنّه لم يستطع القضاء بسهولة على تنظيم الدولة. ترى من هؤلاء الناس بالتحديد؟ وماذا يريدون؟ ومن أين جاؤوا؟»³

عبر أكثر من 250 صفحة يحاول الكاتب الإجابة عن هذه الأسئلة الإشكالية، ليس في مكتبته من وراء شاشة الحاسوب، بل من خلال تنقلاته الميدانية المستمرة عبر مناطق الأزمات، ليس في سورية والعراق فقط، بل قبل ذلك بكثير في نيويورك مباشرة عقب هجمات 11 سبتمبر 2001، حيث اشتغل منذ ذلك الزمن بظواهر الجهاد والتطرّف والإرهاب قصد تفكيك هذه المعادلات العسوية على الفهم، وما حضوره في الشمال السوري أثناء انطلاق الثورة ضد الرئيس الأسد بزعامه جيش الثوار الحرّ إلا استمرار لوجوده المبكر في العراق منذ حرب الخليج الأولى في مارس 2003. وهو يعتمد في مقارنته

2 - ألف هذا الكتاب باللغة الهولندية من طرف الكاتب والصحافي هانس ياب ميليسن، وقد صدر عام 2015 عن دار النشر كاريرا بمدينة أمستردام في هولندا:

Hans Haap Melissen, IS tot alles in staat, De opmars van een terreurbeweging, Carrera Amsterdam, 2015.

3 - المصدر نفسه، ص 162.

التوثيقية/ التفكيكية هذه منهج السرد الكرونولوجي للأحداث من جهة والنقد الموضوعي للمواقف الأمريكية والغربية تجاه منطقة الشرق الأوسط من جهة ثانية، مطعماً إياها بمختلف المعلومات المستقاة، سواء من الكتب المتخصصة أو من أفواه الناس الكثر الذين التقى بهم أثناء تنقلاته التي لا تحصى، وقد تمّ توزيع الكتاب على ثلاثة فصول رئيسية: حُصص الفصل الأول لغزو العراق، في حين يتمحور الفصل الثاني حول ما يسمّيه الحرب الأهلية السورية، أمّا الفصل الثالث، فيعالج تأسيس تنظيم الدولة (الإسلامية).

غزو العراق وجذور التطرف

يحاول الكاتب منذ البداية جاهداً استيعاب الظاهرة الداعشية من خلال التنقيب في جذورها وأسبابها التاريخية والسياسية، فهو يرى أنه مباشرة بعد هجمات 11 سبتمبر في 2001 شنت الولايات المتحدة الأمريكية بدعم من حلفائها الغربيين والمسلمين حرباً ضروساً على نظام صدام حسين، الذي قدّم في الإعلام الغربي في صورة شبّح مرعب، وخطر يحدق بالجميع شرقاً وغرباً، لا سيّما من خلال أسلحة الدمار الشامل التي يملكها، ويمكن له أن يستخدمها في أية لحظة. كما أنه تمّ ربط النظام البعثي العراقي بتنظيم القاعدة، وتمّ الترويج لأسطورة التعاون بينهما قصد مواجهة الغرب! ويعتقد الكاتب أن هذه الفرضية الرسمية الغربية مجردة أكذوبة لتبرير الحرب على العراق عن طريق إيجاد سبب أو أسباب مقنعة للرأي العام الغربي والدولي⁴. وهكذا تمّ احتلال مجمل أراضي العراق والقضاء على النظام البعثي وإعدام الرئيس صدام حسين، غير أنه لم يتمّ العثور إلى حدّ اليوم على أية أسلحة دمار شامل، ولم يتوصّل الخبراء إلى وجود أيّ تنسيق ملموس بين نظام صدام وقاعدة أسامة بن لادن! ولعلّ هذا ما يميّز ميليسن عن العديد من الإعلاميين الغربيين الذين انساقوا وراء الادّعاءات الأمريكية دون أيّ نقد أو تمحيص، فكانت كتاباتهم مجردة صدى لما يتمّ التخطيط له في كواليس الأجهزة الاستخباريّة الغربيّة، وتكاد تخلو من التفسير العميق لأسباب الإرهاب والمساهمة الجادّة في طرح البدائل الممكنة لتجاوز الأزمة التي تشهدها منطقة الشرق الأوسط منذ عقود طويلة.

وهكذا يذهب ميليسن إلى أن سياسة الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها في العراق هي العامل الجوهرية في تغذية أسباب التطرف والإرهاب، وذلك عبر مختلف الإجراءات والسلوكات الجائرة التي سنّتها أثناء مرحلة الاحتلال، كتجويع الشعب وتفقيره مثلاً عبر عدم توفير الحاجيات الأساسية من ماء وكهرباء وتطبيب، وهذا ما تكشف عنه الكثير من شهادات المواطنين العراقيين، التي دونها الكاتب آنذاك أثناء تغطيته للغزو الأمريكي لجنوب العراق، وهي تُجمع كلها على أن ما قامت به الولايات المتحدة وحلفاؤها في العراق لم يكن تحريراً⁵.

ومن بين الإجراءات التي يعتبرها الكاتب سخيفة، وهو ما أقدم عليه الحاكم الأمريكي في العراق بول بريمر لما سرّح كلّ من ينتمي إلى حزب البعث، دون أن يأخذ بعين الاعتبار أن العديد من العراقيين كانوا منخرطين في هذا الحزب، لأنّ ذلك كان أمراً إلزامياً في زمن الرئيس صدام حسين. ثمّ إنّ الضحية الأولى المستهدفة بذلك الإجراء هي الشريحة السنيّة

4 - المصدر نفسه، ص 31.

5 - المصدر نفسه، ص 34.

التي كان ينتمي إليها صدام نفسه، ما جعلها تحتجُّ بشكل مكثف ضدَّ ذلك القرار. وأكثر من ذلك، فقد تلا عمليَّة إطلاق السجناء إجراء أخطر، وهو تسريح الجيش العراقي برمته قصد تأسيس جيش جديد ونظيف، دون أن يدرك المخططون الأمريكيون أنَّ مئات الآلاف من الرِّجال المسرَّحين، الذين يتقنون فن القتال، سوف يصيرون بلا عمل، بل ما يزالون يحتفظون بالسلاح.⁶

وفضلاً عن ذلك، لعب الصراع الشيعي السنِّي دوراً أساسياً في نشوء احتقانات وتوترات داخل المجتمع العراقي، وسوف يتعمَّق ذلك أكثر أثناء فترة حكم المالكي الشيعي، الذي استبعد السنَّة لعدم الثقة بهم. وهكذا أدَّى تنامي مشاعر الخوف بين أوساط المجتمع، لا سيَّما في بغداد، إلى هجرة الكثير من الشيعة للاستقرار في الأحياء الشيعيَّة.⁷

وقد ترتَّب عن هذه الأجواء المشحونة قيام مقاومة عنيفة من قبل السنَّة في الكثير من المناطق العراقيَّة، سواء ضدَّ الوجود الغربي أو ضدَّ حكومة بغداد المتواطئة معه، وسوف تتعرَّز هذه المقاومة بالجهاديين المتشدِّدين الذين عادوا من حرب أفغانستان، فوجدوها فرصة سانحة لمواجهة القوات الأمريكيَّة والغربيَّة تحت قيادة أبي مصعب الزرقاوي، الذي أصبح زعيم جناح القاعدة في العراق منذ 2004. ويعتبر ميليسن أنَّ هذا الجناح المسلَّح سوف يتطوَّر لاحقاً بعد مقتل الزرقاوي في 2006 إلى الدولة الإسلاميَّة في العراق، التي بدورها سوف تتحوَّل في 2014 إلى ما يعرف اليوم بالدولة الإسلاميَّة.⁸

الحرب الأهليَّة السوريَّة وظهور داعش

قبل الظهور الرِّسمي لتنظيم داعش كانت المنطقة العربيَّة قد شهدت موجة من احتجاجات ما يعرف بالربيع العربي منذ عام 2011⁹، التي ترتَّب عنها سقوط بعض الأنظمة العربيَّة الاستبداديَّة أمام الإرادة الشعبيَّة التي لم تقهرها لا الدِّبابات ولا الطائرات، ما زرع مشاعر التفاؤل بغد أفضل لدى شعوب المنطقة التي بدأت تهَيئ نفسها لولوج مرحلة الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان، غير أنَّ الحالة السوريَّة كانت منذ الوهلة الأولى عصيَّة على التفكيك، فاستحال الربيع خريفاً، وتساقطت أوراق الأشجار، لتعمَّ البلاد فوضى عارمة أنتجت حرباً أهليَّة دمويَّة تعدَّدت أطرافها، إلا أن تنظيم الدولة سوف يكون الطرف الرِّئيس فيها¹⁰.

وفضلاً عن الأسباب التاريخيَّة الآنف ذكرها، فإنَّ نظام الأسد أدَّى دوراً جوهرياً في صناعة الإرهاب وزرع بذور التطرُّف؛ يشير ميليسن إلى أنَّه تمَّ أثناء بدء الثورة السوريَّة إطلاق سراح العديد من المتطرِّفين من السجون، وهو أمر يبدو

6 - المصدر نفسه، ص 40، 42.

7 - المصدر نفسه، ص 62.

8 - المصدر نفسه، ص 44.

9 - ينظر مقالتي: الربيع العربي بعيون هولنديَّة المنشورة في موقع مؤمنون بلا حدود، مايو 2014، الرابط:

<http://bit.ly/2enDKjE>

10 - ينظر:

Hans Haap Melissen, IS tot alles in staat, De opmars van een terreurbeweging, p. 69.

في شكل عمل إنساني قيّم، غير أنّه في الباطن عمل انتهازيّ، لأنّ الأسد كان يتوقّع أن يتكتل أولئك المساجين المتطرّفون في طوائف مختلفة، فيخادع العالم بأنّه يواجه القاعدة¹¹. وفي مقابل ذلك، يتساءل ميليسن على لسان أحد شخوصه حول سبب عدم مبادرة الغرب إلى مساعدة الجيش الحر السوري كما حصل في ليبيا: «أنا لا أفهم موقف المجتمع الدولي، فهم يقولون إنّ البلاد سوف تعمّمها الفوضى بمجرد سقوط الأسد، لكن لماذا سوف يحدث ذلك؟ يمكن أن نتعايش بشكل جيّد مع المسيحيين وأيضاً مع العلويين أنفسهم، إذا لم تتلخّ أيديهم بالدم»¹².

في خضمّ الفوضى التي شهدتها السياق السوري منذ انطلاق الاحتجاجات التي واجهها نظام الأسد بالحديد والنار، لن تمرّ إلاّ بضع سنوات ليعلن أمير القاعدة في العراق عن ولادة تنظيم داعش، وبالتحديد في 8 أبريل 2013، وفي 29 يونيو 2014 سوف يتمّ الإعلان الرّسمي عن تأسيس الدولة الإسلاميّة في الأراضي العراقيّة والسوريّة التي توجد في قبضة التنظيم بزعامة الخليفة أبي بكر البغدادي. وقد خصّ ميليسن صفحات للتعريف بمختلف جوانب هذا التنظيم التاريخيّة والإيديولوجيّة والتنظيميّة. فهو يعتقد أنّ البغدادي يطرح من خلال إعلانه عن الخلافة نموذجاً مصغراً لطبيعة الدولة الإسلاميّة المستقبليّة، وما يثبت ذلك هو اعتماده أحكام الشريعة الإسلاميّة (الإعدام، الصلب، منع التدخين ...) حسب تأويله الخاص¹³.

ثمّ إنّ خطبته التي ألقاها في المسجد الكبير بالموصل، والتي تضمّنت أخطاء فقهية متنوّعة تنمّ عن عدم تمكّنه من معرفة الدين الإسلامي، تشير إلى الخليفة الأوّل أبي بكر الصديق، وكأنّه يريد بذلك أن يوضع نفسه في خطّ الخلافة الإسلاميّة كما أرسيت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا يعني بداية انتفاء الحدود بين دول العالم الإسلامي، وتحقيق مفهوم الأمة الإسلاميّة الموحدّة. وقد جاء في شريط فيديو تحت عنوان: نهاية سايكس بيكو، أنّ الحدود السائدة اليوم في الشرق الأوسط كانت حدوداً استعماريّة، فسايكس بيكو هو اسم الاتفاقية التي عقدها بريطانيا وفرنسا أثناء الحرب العالميّة الأولى لترسيم الشرق الأوسط¹⁴.

وسوف يسعى تنظيم داعش بمختلف أجهزته العسكريّة والإعلاميّة إلى ترجمة مشروع الخلافة على أرض الواقع، وتنزيل أفكار زعيمه في شكل نظم وأحكام في المناطق التي يهيمن عليها، ولن يتأتّى ذلك إلاّ بواسطة استراتيجية سياسية وحربيّة تنطبق على طبيعة الإيديولوجيا المذهبيّة التي يتبنّاها التنظيم، ويرى ميليسن أنّ هناك تشابهاً كبيراً بين الاستراتيجية المتبّعة من قبل تنظيم الدولة وما ورد في كتاب إدارة الأعمال الوحشيّة الذي ظهر في شبكة الإنترنت العالميّة في 2004، ويركّز على آليات العنف وزرع الخوف وحرب العصابات لبناء مشروع الخلافة، فالعنف عنصر جوهري في الطريق نحو تحقيق الخلافة، وتخويف العدو أساسي في جعله يسعى إلى الصلح الذي لا يقبله المتطرّفون، وهذا ما يخلق الارتباك لدى العدو. ثمّ إنّ الجيش الذي يتمركز في موقع واحد يفقد التحكّم، في حين أنّ الجيش الذي ينتشر يفقد فعاليته، لذلك ينبغي

11 - المصدر نفسه، ص 75.

12 - المصدر نفسه، ص 81.

13 - المصدر نفسه، ص 163.

14 - المصدر نفسه، ص 165.

البدء بالعمليات الصغيرة التي بمجرد ما تنجح نفسح المجال لعمليات أكبر¹⁵. وغير ذلك من أساليب المواجهة الميدانية والحرب النفسية التي يقترحها هذا الكتاب.

أمريكا وتغذية التطرف

يشدد الإعلامي ميليسن في مواضع مختلفة من الكتاب على الدور الأمريكي في تغذية التطرف ونشوته، وهذا ما ينطبق على حالتي القاعدة وداعش، فإذا كانت تقوية المجاهدين الأفغان في الماضي عن طريق التمويل والتسليح ضد الدب الروسي قد أدت إلى ظهور تنظيم القاعدة في أواخر ثمانينيات القرن الماضي، فهذا ما سوف يتكرر بسبب غزو العراق من طرف أمريكا وحلفائها، الذي أوجد المناخ المناسب لنشوء القاعدة، وفيما بعد تنظيم الدولة. بل إن دور الأمم المتحدة لم يتعد ما هو نظري، لذلك فإن العديد من السوريين يعتقدون أن هدف التدخل الأجنبي هو إضعاف سورية الذي هو في صالح إسرائيل¹⁶.

ولا يقف ميليسن عند هذا الحد، بقدر ما يذهب إلى أن إشكالية الشرق الأوسط أكبر مما يتصور، فهي لا تتعلق بأزمة العراق وسورية فقط، بل هناك قضايا أعظم سوف تفضي إليها الأيام القادمة، «فالمناطق تهتز وترتجف وتتمزق، وهذا أكبر من داعش نفسها. إنها تمزقات عارمة بحجم صفائح تكتونية سياسية واجتماعية سوف تؤدي إلى تحولات مختلفة. فالذي قامت به داعش هو إلغاء الحدود بين العراق وسورية كما هي محددة في اتفاقية سايكس بيكو، وهذا لا مفر منه. فهذه الحدود تخضع لمنطق يتناسب والمصالح الاستعمارية الفرنسية والبريطانية قبل قرن من الزمن. فهم لم يأخذوا بعين الاعتبار مثلاً القبائل العراقية والسورية التي تشمل أعضاء لها على كلا الطرفين من الحدود الجديدة بين ذينك البلدين»¹⁷.

وهذا يدل على أنه من الأفضل لأمريكا وحلفائها أن يتجاوزوا مجرد التفكير في تنفيذ عمليات عسكرية لاكتشاف محاربي التنظيم والقضاء عليهم. بل يجب التركيز على العوامل المغذية التي تجعل المجموعات المتطرفة مثل داعش تصير أكبر بشكل سهل وسريع. وتحدد هذه العوامل المغذية فيما هو داخلي، كالأنظمة الاستبدادية في الشرق الأوسط التي تضطهد فئة كبيرة من المجتمع، وعادة ما تتلقى الدعم من الغرب. فالمسلمون السنة في العراق وسورية على سبيل المثال يجب أن يرد لهم الاعتبار، ثم انعدام فرص الشغل والتقسيم غير العادل للعمل. وفيما هو خارجي، كالتدخل الأمريكي في العراق وأفغانستان الذي كان المواطنون الأبرياء ضحيته، والصراع الإسرائيلي الفلسطيني، ثم سجن غوانتانامو الذي لم يفلح الرئيس أوباما في إغلاقه كما سبق أن وعد¹⁸.

15 - المصدر نفسه، ص 163 - 165.

16 - المصدر نفسه، ص 218، 219.

17 - المصدر نفسه، ص 242.

18 - المصدر نفسه، ص 243.

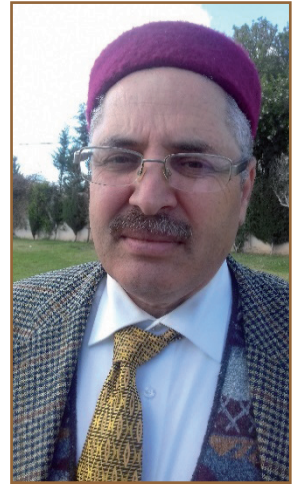
بناء على ما سبق، يمكن القول إنَّ كتاب داعش القادرة على كلِّ شيء يحمل رؤية تختلف، بشكل أو بآخر، عمَّا هو متداول في العديد من الإصدارات الغربيَّة حول قضايا الربيع العربي وداعش والإرهاب، لا سيَّما من حيث المنهج المعتمد الذي يتَّسم بالنقد الموضوعي لجملة من السياسات الأمريكيَّة في منطقة الشرق الأوسط، التي يعتبرها ميليسن المسؤول الأوَّل عن نشوء التنظيمات القتاليَّة كالقاعدة وداعش، وخلق فوضى عارمة في المنطقة ترتَّب عنها دمار بلدان بأكملها ونزوح ملايين اللّاجئين نحو الشمال والغرب. ولا يمكن إذن تشخيص ما حصل في الشرق الأوسط بشكل موضوعي، ومن ثمَّ استيعابه في انفصال عن الحرب الأفغانيَّة السوفيَّاتيَّة والصِّراع الإسرائيلي الفلسطيني وغزو العراق، وفي غياب مثل ذلك التشخيص والاستيعاب لن يتأتَّى تجفيف منابع الإرهاب الطائفية والرَّسمي بشكل نهائي، كما يحلم الغرب وحلفاؤه.

التوحيد بين الأصل الإسلامي والتأويل الجهادي

الأعلام والنصوص

حوار مع د. الحبيب عياد⁽¹⁾

من أجل مقارنة تاريخية للتوحيد الإسلامي



♦ حاوره: محمّد يوسف إدريس
(بالتنسيق مع أنس الطريقي وسمية المحفوظي)

القضية، ذلك أن القول في التوحيد يمثّل حجر الزاوية بالنسبة إلى التيارات الدينية الحديثة والمعاصرة التي انطلقت من السلفية، والتي لها رؤية معيّنة في التوحيد. وإذا ما أردنا أن نلخص القول في شأن العودة إلى التوحيد، فإنّ هذه العودة ليست معرفيّة، وهو ما يدعو الباحثين في هذه القضية إلى الاهتمام المعرفي بالتوحيد، حتّى يقع إجلاؤه من الناحية المعرفيّة. نرجّح أنّها عودة حتمتها ظروف سياسيّة، ولم تحتمها دواع معرفيّة. ولكن على رجل المعرفة في كلّ حال أن ينهض بدوره ويوضّح هذه المسألة، وذلك على ما تقتضيه المعرفة العلميّة.

« 2- هل نحن بهذا المعنى إزاء رؤيتين مختلفتين للتوحيد، وهما التناول العلمي والمعرفي والتناول الإيديولوجي؟

د. الحبيب عياد: ثمة جانب أوّل من سؤالك وهو يتعلّق بالتناول العلمي لقضية التوحيد أو غيرها من القضايا، والتناول غير العلمي

« 1- يشغلنا في هذا الحوار الذي نجريه معكم حول مفهوم التوحيد الإسلاميّ شاغل حضاريّ عامّ هو البحث عن مداخل تجديد الفكر الدينيّ الإسلاميّ، وشاغل معرفيّ هو تطوير نظريّة الإيمان الإسلاميّة، وشاغل إيديولوجيّ هو التصديّ للتطرّف الدينيّ باسم الإسلام، والتأسيس للتعایش الكوني والمحلّي الإسلاميّ. ولعلّ ذلك ما يدفعنا إلى التساؤل: ما أهمّ دواعي العودة إلى الكلام في / عن التوحيد في الفكر الإسلاميّ المعاصر، وما دلالات تلك العودة؟ وما أهمّ رهاناتها؟

د. الحبيب عياد: بطبيعة الحال يمكن أن نرى أنّ هذه العودة إلى الحديث في التوحيد استدعتها ظروف معاصرة نفهمها جميعاً، وهي ظروف حافّة بوضعيّة سياسيّة وثقافيّة تتعلّق بواقع العالم العربي الإسلاميّ اليوم، وهي وضعيّة متميّزة بالحرب على الإرهاب، وربّما يكون ذلك من أهمّ الأسباب التي تدعو إلى التفكير في هذه

1 - دكتور الحبيب عياد أستاذ جامعي تونسي، ولد بمدينة طبلية ولاية المنستير سنة 1964، من أهم الباحثين التونسيين المعاصرين في قضايا علم الكلام و علم الأديان المقارن، اشتغل بمجالات أخرى عديدة؛ أهمها بنية الفكر العربي الإسلامي القديم والترجمة وتحقيق النصوص وحقوق الإنسان.

يدرّس حالياً في كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات، منوبة، جامعة تونس. من أهم مؤلفاته: «مقاصد الشريعة في كتاب الموافقات للشاطبي»، وكتاب «التوحيد في الأديان الكتابيّة»، و«الكلام في التوحيد».

د. الحبيب عياد: نعم، بالطبع، فالمقارنة التاريخية مفيدة جداً، فبالنسبة إلى الإسلام يمكن أن نرى أن مسار التطور لم يكن هو نفسه قياساً إلى المسيحية، فالمسيحية لها ظروف خاصة تجعلنا نقرأ بوجود اختلاف بين المسارين، ففي المجتمع الغربي كان للكنيسة مرجعيتها السياسية والدينية، ولكن مع عصر النهضة وقع الفصل بين الديني وطرق تسيير المجتمع، وهذا لم يحدث في المجتمع العربي الإسلامي. وربما يفسر هذا، إلى حد ما، ظاهرة هذه العودة المتكررة، في فترات ذروة تاريخية، لإثارة المشكل الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي في ارتباط مع الدين أو من خلاله.

« 6- هل ترون أن التوحيد الإسلامي حامل في ذاته لإمكانية توجيهه نحو التركيز على معنى الاستبطان الفردي لمعنى الألوهية على نحو ما وقع ذلك مع المسيحية؟

د. الحبيب عياد: إن الاستبطان الفردي لمعنى الألوهية يدفعنا إلى الخروج من التوحيد النسقي، إلى مجال آخر هو مجال الممارسة الفردية الحرة للإيمان وللتوحيد. بينما موضوع انشغالي الأساسي هو التوحيد النسقي الذي هو توحيد الفرق. فكل فرقة وضعت نظاماً مخصوصاً للتوحيد وصاغت مفاهيم معينة، والواضح أن الصوفية كانت من الفرق التي اختلفت عن البقية. فالصوفية في جوهرها مقارنة أخرى للدين ولإشكاليات التوحيد، وهي مقارنة ذاتية تجعل من الدين تجربة. ولهذا فهي أفق من آفاق فهم الدين والتعامل معه، وفهم التوحيد بالاستتباع. فالظاهرة الدينية مهمة في حياة البشر، ولكنها تتلقى. ولا توجد وجهة واحدة في تلقي الدين والتعبير عنه. وأنا اهتمت بوجهة مخصوصة وهي الوجهة النسقية الفكرية، ولكن هذه الوجهة هي وجهة نظرية تهدف إلى خدمة أغراض معينة لا شك في هذا. ولكن الواقع المعيش أو الواقع الحي لا علاقة له بصفة وثيقة بهذه المنظومات النسقية. فالتوحيد النسقي ليس هو التوحيد الذي عاشه، والذي يعيشه المسلمون اليوم، أي أنه ثمة توحيد نظري (الأنساق)، وتوحيد واقعي ممارس ومعيش.

« 7- ما الذي ضيغ مفهوم التوحيد الإسلامي عند من كرروا نظريته الكلاسيكية، وعند من حولوه إلى أساس لتأويل جهادي عنيف للإسلام؟ هل السبب معرفي يرتبط برؤية الكون التي بقيت رؤية الثقافات الكونولوجية على نحو ما بين بيتر برغر، ومن هذا المنظور بقي مفهوم التوحيد في قبضة نظرية الخلق الإسلامية، وما تحيل عليه من تحكم إلهي في الكون، أم أن السبب عملي واقعي بمعنى أن التوحيد كان ضحية ضرورات مأسسة الدين اجتماعياً وسياسياً فصيغ صياغة فقهية قانونية، أم السبب العاملان معاً، أم عوامل أخرى؟

الذي يمكن أن نقف عليه عند الكثير من التيارات الدينية التي تعود من المحض السلفي، ولها تفرعات عديدة. والفرق الأساسي أن ما يجمع بين أغلب التيارات الدينية في ما يتعلق بتعاملها مع قضية التوحيد هو أنها توظف قضية التوحيد والدين بصفة عامة من أجل تحقيق غاية سياسية. أما التناول العلمي، فيجب ألا يخضع للتوظيف - مهما كان ذلك التوظيف - لأن المقاربة العلمية تسعى إلى الفهم ولا شيء غير الفهم.

« 3- تؤكد أبحاث عديدة (يان آسمان، ...) أن الأديان الإبراهيمية هي في بعد من أبعادها امتداد للأديان السابقة لها (التعددية، ...)، وأن التوحيد له جذور أبعد من الأديان الكتابية.

د. الحبيب عياد: إن الدراسات المعاصرة في أغلب الأحيان تستعمل مصطلح الأديان الكتابية Les religions bibliques، وهو مصطلح متداول، ويعود ذلك بالأساس إلى أن الظاهرة التوحيدية موجودة قبل الأديان الكتابية التي تستند إلى كتب، وأهمها اليهودية والمسيحية والإسلام. والاطلاع على ما قامت به الدراسات المعاصرة المتعلقة بغير الأديان الكتابية يبين لنا أن ظاهرة التوحيد موجودة منذ القدم في صيغ وأشكال متنوعة.

« 4- إن القارئ لكتابكم «الكلام في التوحيد» يلفت انتباهه تخصيصكم قسماً مهماً من الكتاب للنظر في أهم المقاربات المعاصرة التي عالجت التوحيد، وفي مقدمتها مقارنة مارسيل غوشيه، فما الذي يميزها؟ وما الذي يمكن أن تقدمه للبحوث المعاصرة؟

د. الحبيب عياد: نعم، لقد اعتمدت في أطروحتي «الكلام في التوحيد» مقارنة مارسيل غوشيه Gauchet Marcel في فهم ظاهرة التوحيد، لأن تلك القراءة - في تقديري - تقدم رؤية مميزة لقضايا التوحيد، فالأهم بالنسبة إلى غوشيه - خاصة في ما يتعلق بالديانة المسيحية - أنها ساهمت في الخروج من دائرة الدين حسب عبارته.

وقد بنى غوشيه رؤيته على القول: إن الأديان التي عرفها الإنسان في العصور المتقدمة كانت تقوم على مبدأ التقديس، وإن الدين كان ظاهرة كلية، وهو يقع في الأساس الاجتماعي كله، وإن الخروج من ذلك التقديس وتجاوز هيمنة الدين على المجتمع قد قامت به المسيحية. وهي رؤية خاصة ومهمة قام فيها مارسيل غوشيه بقراءة مسار تطور الظاهرة الدينية انطلاقاً من المجتمعات الغربية، وتبعاً لخاصيتها التاريخية، فإن قيمة هذه المقاربة متجاوزة للمسيحية، بما أنها تمكنا من فهم الظاهرة الدينية بصورة عامة.

« 5- هل تفيد هذه المقاربة في ما يخص الإسلام؟

إنَّ المذهب عندما يتطوّر تخفت صلته بالسياسة والدولة بصفة عامّة. فانتفاء المتكلمين إلى المذهب أو إلى الفرقة هو انتفاء فكري أو ثقافي، هو بمعنى أخذ العلم، عندما يتحوّل الرّأي الدّيني الجماعيّ من موقف ذي علاقات مختلفة، أبرزها الموقف السياسيّ، إلى مذهب تتواري أبعاده المختلفة، خلف طابعه العلميّ أو الفكريّ، ويصبح الانتماء إليه انتفاء فكرياً في الغالب، فالمنتمي إلى الفرقة يعمل على أخذ العلم عن شيوخ وأعلام عصره. ففي فترة من الفترات كان الانتماء إلى الفرقة هو انتفاء ثقافي أو انتفاء فكري. ولكن في أصل الأشياء إذا أردنا أن نفهم مفهوم الفرقة فلا مناص من الأخذ بعين الاعتبار دور السياسة في نشأة الفرق وتطورها. أي أنّ الموقف من الدولة والسياسة هو في الأصل منشأ موقف الفرقة ونشأتها. ومن الناحية التاريخية أقول كلّ فرقة تتطوّر. وقد ترتّب على ذلك لاحقاً أن أصبح الانتماء إلى الفرقة لا يتطابق مع المواقف من الدولة.

« 9- التوحيد في الأديان الكتابية قام على مستويين: مستوى النصوص المقدّسة/ التأسيسية، ومستوى النظريات. هل لكم أن توضحوا المسافة الفاصلة بين المستويين، وتأثير ذلك في فهمنا للتوحيد الكتابي؟

د. الحبيب عياد: إنّ الظاهرة الدينيّة لها مستويات متعدّدة، فثمة مستوى طقوسي يتعلّق بالشعائر والعبادات، وهناك مستوى عقدي، وهو ما يتعلّق بالأفكار والمجرّدات. وفي مستوى العقائد يمكن الخروج من الرّؤية الضيقة التي تتمحور حول فكرة التوحيد، أي الإيمان بالإله الواحد، وهو من المشتركات عند الإنسان. وبعيداً عن التعميم، فالعرب في الجاهليّة اعتقدوا في إله أسمى وواحد متعال، وهو ما نقف عليه من منطوق النصّ القرآني على خلاف ما هو شائع متداول. فالسائد أنّ التوحيد هو ابتكار الأديان الكتابية، وهي قراءة تكرّست في مستوى الدراسات والتّفسير العقائدي عند المسلمين وغيرهم، دون أن يكون لتلك القراءة سند علمي واضح. ذلك أنّ تمحيص الأمور يدفعنا إلى الإقرار بوجود التوحيد قبل تلك الأديان. فالفكرة غير مقصورة على المسلم أو المسيحي أو اليهودي. ففكرة التوحيد تتجاوز الكتابيين.

أضف إلى ذلك أنّ التوحيد إذا ما نظرنا إليه في محوره حول فكرة إله واحد، فإنّه يتجاوز الدّين، فضرور التفكير الأخرى مثل الفلسفة والتصوّف - رغم اختلاف المفاهيم - عُينت بهذا الجانب.

« 10- وقد اهتمتمم بالخطاب الصّوفي في هذا الجانب.

د. الحبيب عياد: نعم، فكما تعلم لا يوجد دين من الأديان يخلو من التصوّف.

د. الحبيب عياد: أنا لا أعتبر أنّ التوحيد ضعيّة، فمسار مأسسة الدّين أمر طبيعيّ، ولا يمكن ردّ المسألة إلى المأسسة. فالمأسسة تتعلّق بكلّ الظواهر، بل إنّ المأسسة هي فرض للنظام أو بحث عنه. والبحث في الدّين يجب ألاّ يؤدّي بنا إلى الوقوع في هذا الفخّ.

عندما نقول هذا هو جوهر الإسلام، وحتىّ إذا كنّا منطلقين من منطلق حديث، فلا بدّ من تجاوز تلك الرّؤية. فالمأسسة أمر ضروريّ لا بدّ منه ويدخل في طبيعة الاجتهاد، فما من دين إلّا ومّت مأسسته، ولكن من الناحية التاريخية نرى أنّ كلّ دين أمامه إمكانيّات انفتاح عديدة.

ليست التّنظيرات التي وضعت للتوحيد هي جوهر الدّين. وإمّا هي تعبيرات/ تّنظيرات استجابت لتاريخ معيّن ولمقتضيات مخصوصة وخدمة أغراض إيديولوجيّة. وهذا ليس بالعيب، إنّه جزء من لعبة المجتمع. فدولة الخلافة كانت تحتاج إلى إسناد نفسها، وهذا أمر طبيعيّ.

وفي هذا الإطار ظهرت الفرق بما في ذلك المعتزلة. وأنا لا أعلي من شأن هذه الفرقة أو غيرها من الفرق وأنظر إليها نظرة تمجيدية. على الرّغم من أنّ الكثير من الدارسين يتجاوزون هذا، ويفضّلون جزءاً من التراث أو مذهباً أو فرقة. ولكن على الباحث ألاّ يخرط في هذه النظرة، فمثلما نقرأ المعتزلة، نقرأ الخوارج، والشيعية، والأشاعرة، علينا دراستها جميعاً دون مواقف مسبّقة، ودون تحيّزات. فالمعتزلة مثلاً كانت فرقة لها أساطين وأعلام وضعوا تّنظيرات وأفكار مهمّة، ولكنّ تلك الأفكار لم تكن خارجة عن خدمة الخلافة - وذلك ما لا يراه الكثير من الباحثين - وعندما أتحدّث عن الخلافة أتحدّث عن شكل الدولة، والدولة هي الإطار الذي ينظّم المجتمع في إطار العلاقة بين الدولة-المجتمع والفرق.

وأحسب أنّ هذه النظرة التاريخية للمعتزلة وغيرها من الفرق هي التي تقينا من النظرة غير التاريخية التي تذهب إلى تمجيد فرقة دون غيرها، أو تخفّف منها أو تبعدنا عنها.

« 8- هل ذلك ما دفعكم إلى الاهتمام بأكثر من فرقة في أطروحتكم الموسومة بـ«الكلام في التوحيد»؟

د. الحبيب عياد: لقد كان من أهمّ أهداف هذه القراءة الإمام بمختلف الآراء ومعرفة خلفيات النظر. فالهدف الأساسي هو أن نفهم الأنساق والآراء والمذاهب. إذ ينبغي أن نفهم المعتزلة وغيرها، - والمعتزلة هي فرقة كانت في جدل مع غيرها - الفرقة لا يمكن أن نفهمها خارج دائرة السياسة، هي انتفاء مذهبي وسياسي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ما شهد من التطورات، فإن هذا الواقع لم يواكب الحدائق على الوجه الأمثل، ولم يحدث التغيير المرجو في واقعنا من النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فالمجتمعات العربية ما تزال تعيش الأزمات نفسها.

نحن مازلنا نعيش في الدائرة نفسها، وهي تقوم على الاعتقاد بأن ما نهض به المسلمون بالأمس يصلح لنا اليوم. فالطريقة التي بنى عليها المسلمون نهضتهم وتقدمهم هي غي نظراً الطريقة نفسها التي يجب علينا اتباعها، وذلك ما يجعلنا أمام قراءات غير تاريخية. ومن السهل أن يتجاوز المؤمن البسيط واقعه ويعرج بفكره إلى عصر آخر دون مراعاة المسافات الزمنية الممتدة لأربعة عشر قرناً، فهذه العودة إلى التوحيد بقراءة معينة تدفعنا إلى القول إن المجتمعات العربية لم تتطور بطريقة تسمح لها بالإجابة عن قضاياها المعاصرة، وذلك ما مهد الطريق للقراءات التي تريد توظيف الأمور. وهو ما عبد الطريق للتيارات المتشددة لرفع شعارات تنادي بالعودة إلى التوحيد الصحيح. وبناء على ذلك أقول: إن الفهم الواضح للمسألة يجب أن يكون فهماً تاريخياً كي نرى كيف وقع -ويقع اليوم أيضاً- الانزياح من العقيدة إلى التوظيف.

« 13- هل يعني ذلك أن التوحيد في مفهومه الكتابي (الكتب المقدسة) يفتح الأفق أمام الإنسان، خاصة الإنسان الديني، في حين تعتمد القراءات والتأويلات المذهبية إلى تضيق تلك الأفق وغلقتها؟

د. الحبيب عياد: نعم، ولكن فتح الأفق لا يرتبط بتصفية العقيدة، أو تقديم فكرة معينة وتصنيف العقائد إلى صحيحة وخطئة. فتح الأفق بالنسبة إلى الناس يتعلق بمعطيات أخرى أهمها أن يعيش الناس واقعهم وظروفهم. فنحن نعيش في إطار كوني يعلي من حقوق الإنسان. وهو وضع يعطي للإنسان حريات عديدة؛ منها حرية التفكير، وحرية الاعتقاد. هذه الكونية الجديدة هي التي تفتح الأفق. وبهذا المعنى لا بد من مواكبة العصر اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً. وعند تحقيق ذلك الشرط ننظر إلى الدين نظرة منفتحة وعندها فقط سنعرف أن هناك مسافة بين الفكرة الأولية للدين والممارسة التاريخية. فالإنسان يسعى عبر الممارسة التاريخية إلى غلق المنافذ وتضييق الأفق.

« 14- في إطار التفكير في مداخل تثوير النظرية التوحيدية الإسلامية، كيف تقيمون محاولات تجديد التوحيد الإسلامي مع محمد إقبال، ومحمد عزيز الحبابي، ودعوة عبد المجيد الشرفي إلى تأسيس هرمينوطيقا التوحيد، وتيار لاهوت التحرر مع حسن

« 11- ليست قضية التوحيد مميزة للمجتمع الإسلامي، إنما هي قضية كل المجتمعات التي تدين بالأديان التوحيدية، وفي هذا السياق يتحدث هونري كوربان عن مفارقة التوحيد، ويحتج روجي أرنالديز على وجود ثلاثة رسل لإله واحد، ويتحدث بأن أسمان عن تسبب التوحيد في إهدار التعايش الذي كان موجوداً في فترة تعدد الآلهة، وانطلاقاً مما توصل إليه هؤلاء، يمكننا الحديث عن مفارقة التوحيد الإسلامي القائم على حدين مرفوضين هما التشبيه والتعطيل. فما الإشكاليات المرتبطة بمسألة التوحيد من الوجه السابق، أي بنيوياً؟

د. الحبيب عياد: أعتقد أن فهم تلك المفارقة يفرض علينا النظر إلى الأمور نظرة تاريخية. فالدين ليس فكرة وليس عقيدة. وإنما الدين ينخرط في التاريخ من خلال العمل. فمن الناحية التاريخية ينبغي أن نتحدث عن المتدينين. فالأفكار الدينية ينخرط بها أصحابها في مسار تاريخي مخصوص. فالمسلمون أو اليهود أو غيرهم هم الذين مارسوا الدين وانخرطوا في التاريخ. أنا شخصياً أفهم كيف يقع الانزلاق نحو الرفض ونحو الإقصاء وحصر التوحيد في فكرة معينة. فمن الناحية التاريخية ومن الناحية الاجتماعية يتجه كل المتدينين إلى بناء دولهم ومؤسستهم وعقائدهم وأفكارهم وغير ذلك - وهو أمر طبيعي فكل الناس يعيشون عصرهم وظروفهم اجتماعياً وسياسياً - بالانخراط في التاريخ. وفي تلك الظروف يقع الذهاب بالدين إلى تأويلات مخصوصة. فالعقيدة يحملها البشر ويقع توظيفها باعتبار أن الإنسان يحتاج إلى تبرير أفعاله.

« 12- متى تجاوزنا التنظير السني الكلاسيكي للتوحيد الإسلامي، وجدنا أن التوحيد يمثل الأساس النظري الأكبر لمختلف جماعات الإسلام السياسي الرأهنة، بما في ذلك الجماعات الإسلامية المتطرفة. وهو يتغذى على خطين تأويليين كبيرين يتقاطعان في المصدر عند التصور التيمي للتوحيد، وفي المنتهى عند تصوّر القبطي (نسبة إلى سيد قطب)، فالخط الأول هو الخط الحركي الذي يبني على مفهوم التوحيد مفهوم الحاكمية بوصفه معارضا لمفهوم السيادة في نظرية الدولة الغربية، وربما يمثل أبو الأعلى المودودي المنظر الأساسي لهذا التأويل. أما الخط الثاني، فهو الخط السلفي الذي يبني عليه مفهوم الولاء والبراء. وكلا التأويلين يتقاطع في الحركات الجهادية الرأهنة. لو بحثنا عن أسباب التأويل العنيف للتوحيد الإسلامي عند هذه الجماعات في مشكلات التأويل القديم لمفهوم التوحيد، أين تكمن تلك المشكلات التأويلية؟

د. الحبيب عياد: تسيطر علينا التأويلات القديمة وتتحكم في مواقفنا، لأن أوضاع المجتمعات الإسلامية لم تتغير. ومن شأن الإجابة عن سؤالك أن يحملنا على النظر في الواقع العربي الإسلامي. فرغم

« 15- هل غادرنا علم الكلام القديم؟

د. الحبيب عياد: أعتقد أننا غادرنا علم الكلام القديم، فالיום لن تكون العودة إلا إبستمولوجية، فمجتمعنا منظم عن طريق القانون وليس عن طريق الأحكام الفقهية.

فأنت تتساءل: هل نحن نحتاج إلى تجديد علم الكلام؟ لا يختلف كثيراً عن السؤال: هل نحتاج إلى علم الفقه أو إلى أصول الفقه؟

علم الكلام ومختلف العلوم الكلاسيكية القديمة تنتمي إلى حضارة أخرى، ونحن تجاوزنا ذلك، وجدوى العودة إليها يجب أن تكون إبستمولوجية معرفية أو لا تكون.

« 16- ولكن كيف نفسر العودة الدائمة إلى الحديث عن ضرورة تأسيس علم كلام جديد؟

د. الحبيب عياد: أنا لا أرى وجهة في الدعوة إلى تأسيس علم كلام جديد، فنحن تجاوزنا تلك المرحلة. فالركب يسير والمجتمع بصد التطور. والتجديد مسألة طبيعية تجري بطريقة تلقائية، ونحن نجدد من الداخل. ولا أرى من منطلق الاختصاص جدوى الدعوة إلى علم كلام جديد.

لقد تجاوزنا تلك المرحلة. نحن نحتاج إلى علم الدين، بمعنى أن ندرس الدين دراسة نقدية لا وثوقية. أعتقد عندما نتحدث عن آية مسألة من مسائل علم الكلام القديمة مثل وجود الله، فمن الضروري أن يختلف تناولنا لها اليوم عن المقاربة القديمة، فبالأمس كان الحديث عن هذه المسألة أو غيرها هو حديث الواقف، أما اليوم، فالحديث يكون نقدياً.

حنفي وفريد إسحاق مثلاً، وما يُسمى بمدرسة علم الكلام الجديد (عبد الجبار الرفاعي،...)?

د. الحبيب عياد: من الناحية البحثية نرى أن الدراسات الإسلامية أو دراسات الإسلام لا تخلو من مظاهر التجديد والتطور. ويمكن أن نرى التجديد في تجاوز الرؤى التقليدية، وذلك بتناول الظواهر الدينية بنظرة نقدية، ولكن لا يمكن مقارنة ما هو موجود على صعيد تناول الظاهرة الدينية في الإسلام - أي ما أنجزه المسلمون - بما تمّ على صعيد دراسة الظاهرة الدينية في الغرب، هناك بون واضح. ويفسر ذلك تقدم البحث العلمي عندهم.

اليوم في العالم الغربي تطوّرت النظرة إلى الظاهرة الدينية، ومنها الظاهرة الإسلامية، وذلك بالإفادة من العلوم الإنسانية المتعددة مثل علم الاجتماع وعلم النفس، وذلك ما عبّر عنه الغرب بالحديث عن علم جامع للظاهرة الدينية¹ La religion logique.

لقد وصلوا إلى التفكير في علم نظير لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا. وهو ما يعني أن ثمة تقدماً في دراسة الدين، بما في ذلك دراسة الإسلام. ونحن يجب أن نسير في هذه الطريق، إذ ينبغي علينا الإفادة من الكشوفات العلمية. ولكن ثمة مشكلة بالنسبة إلينا تتمثل في دراسة المسلمين للإسلام، إنها دراسة متأثرة بالظرف التاريخي والإكراهات السياسية.

أعتقد أنه على الصعيد العلمي يجب أخذ مسافة بين تلك الإكراهات والبحث العلمي. أنا أوجه نظري دائماً إلى مسألة دقيقة، وهي غلبة النفعية خاصة لدى المسلمين لا سيما عند دراسة الظاهرة الدينية. فمن شروط التقدم التحرر من شتى صنوف الإكراهات من جهة، ومن جهة أخرى يجب الوعي بوجود نوعين من الباحثين: فهناك فئة غير منفتحة على ما جاءت به العلوم الإنسانية، وهي لا تستطيع إجلاء الأمور، فما لم نحط بالعلوم المعاصرة، فإننا نظل نتحرك خارج العصر. أما النوع الثاني، فهو يتمثل في أن الحرص على تكريس الاتجاه النقدي يجعل الكثير من الدارسين لا يتوفر في بحوثهم الإلمام بالعلوم الإسلامية، فإذا بنا إزاء خيار التفويت في المنهج أو التفويت في المادة. وللخروج من ذلك لا بد من التواضع، وذلك بكبح جماح التسرع الموجود عند الكثير من الباحثين. فلكي أكون دارساً جيداً للفقه مثلاً يجب أن أكون عارفاً معرفة دقيقة به. وكذلك الأمر بالنسبة إلى علم الكلام أو العقيدة بصورة عامة، فالتخصّص مطلوب، وأنا ألتفت إلى هذه الظاهرة.

1 - ينه الأستاذ الحبيب عياد إلى ضرورة التمييز بين: La religion logique و La science des religions، وبين: Logique-religieuse و religions

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com