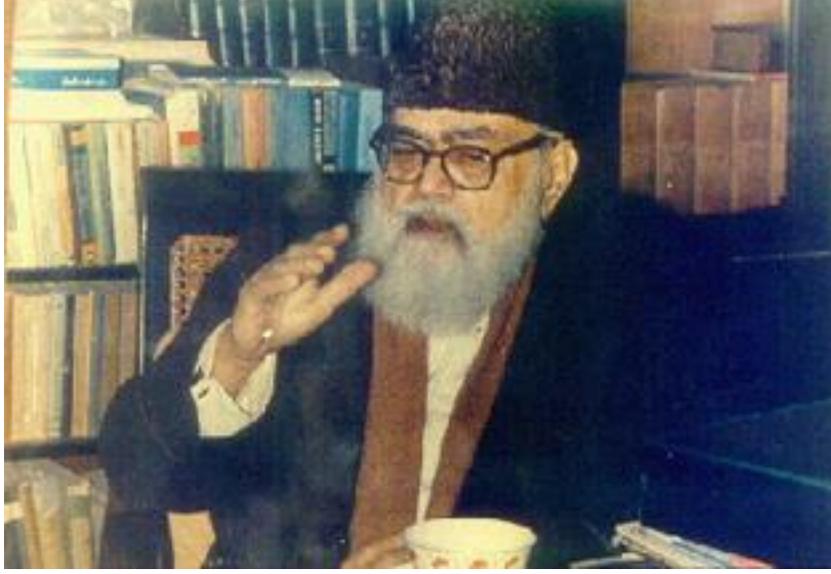


الإسلام السياسي: النص القرآني.. الحاكمية لله والعودة للأصول

إعداد - طارق حمو

(المركز الكردي للدراسات)



لا شك بأن الإسلام السياسي، كحراك ينشد بناء نظام حياة يسيطر عليه تفسير محدد للدين لإسلامي، يقوم على عدة أعمدة يتم التوسع فيها - والإضافة عليها - دائما. ومن هذه الأعمدة: النص القرآني والذي هو هنا "الأمر الإلهي" الملزم قطعاً، والذي لا يجوز النقاش فيه أصلاً، وكذلك فكرة الحاكمية لله، وهي تستند على النص القرآني، وتنسف القوانين الوضعية لصالح الأحكام والأوامر الإلهية، ومن ثم طريقة الحياة والإدارة، والتي يجب أن تكون على مناهج السلف الصالح، أي العودة إلى الأصول الأولى والمنابع الأولية للشريعة وكيفية تطبيقها في حياة المسلمين. سنتوقف في هذا البحث على شرح هذه الأعمدة الثلاثة .

أولاً: النص الديني:

يقوم الإسلام السياسي على مسلمة وقاعدة لا يمكن تخطيها وهي أن النص الديني مقدس ولا يمكن النقاش فيه، بمعنى أن الاجتهاد مع النص لا يجوز. وهي قاعدة

أصولية أكدّ عليها كل منظري الإسلام السياسي، بل ومضوا في تكفير القائلين بأن "النص القرآني ما هو إلا نتاج مراحل تاريخية"، حيث أن الآيات جاءت في مناسبات وحوادث معينة في زمن معلوم وبتاريخ واضح. ومن المهم أن نبحث هنا في هذا الأساس النظري للإسلام السياسي، ونخوض في كيفية تعامل الإسلاميين وجماعاتهم مع النص وبناء المواقف المتشددة عليه، اجتماعا وسياسة، من منظورهم التفسيري الجامد. والنص، في اللغة، هو "كلمة ضاربة الجذور في تربة العربيّة لغة واصطلاحا. ففي اللغة تشير هذه المفردة إلى الرفع والبروز الذي يسمح بالوضوح والظهور، ومنه اشتقت كلمة المنصّة، لأنها مكان النصّ أي الوضوح والظهور والرفع. ويبدو ان هذا المعنى اللغوي تسرب إلى الاصطلاح في علمي الفقه وأصوله والحديث الإسلامي، حيث قسّم الفقهاء الحديث إلى ظاهر ومجمل ونصّ. ويريدون بالظاهر ما دلّ على معنى وكان يحتمل غيره بحسب قوانين اللغة الحروفية وإن كان لا يقبله بحسب قوانين العرف والتخاطب. ويقصدون بالمجمل المبهم في دلالاته، وبالنصّ ما دلّ على معنى بوضوح وشفافية لا تسمح بورود احتمال غيره. وهذا المعنى هو الأكثر تداولاً بين الأصوليين والفقهاء" (1).

ويهمنا في خضم البحث عن تعريف لغوي واصطلاحي للنص، أن نتوقف على ماهية النص الديني، وتأثير هذا النص في تشكيل خطاب الإسلام السياسي وجماعاته، بوصفه ركنا أساسيا تقوم عليه آراء وأفكار الجماعات الإسلامية المسيّسة، والتي تعتبر النص الديني نصا أزليا يصلح لكل زمان ومكان ولا مناص من تطبيقه حرفيا، حيث أن هذا التطبيق يُعد ركنا من أركان الإيمان والالتزام التام بقول الله وأمره .

وقد خلصت بعض الآراء النقدية، التي أخضعت النص الديني المقدس للمقاييس العلمية المعاصرة في علوم اللغة والتفسير، بان هذه النصوص هي بنت زمانها ومكانها ولا يمكن أن تنفصل عن البيئة الزمانية والمكانية التي ظهرت فيها وحملت رسالة تتعلق بحوادث معينة، ومن هنا ف"النصوص الدينية ليست نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي. ما هو خارج اللغة وسابق عليها — أي

الكلام الإلهي في إطلاقيته — لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس، لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة" (2).

وعليه، فطالما يظهر النص الإلهي مؤطرا بلغة بشرية لمخاطبة بشر، فهو سيخضع للدراسة والاحتكام العقلي من قبل البشر، وهذا لا يمنع من قداسة النص الديني هنا، فالنص القرآني هو النص الأقدس في اللغة العربية، بل ويذهب بعض الدارسين إلى اعتبار كل الحضارة العربية حضارة النص القرآني المقدس، " إن النص مقولة مركزية في بناء الحضارة، حتى أن الحضارة العربية الإسلامية توصف بأنها حضارة النص، بمعنى أن القرآن الكريم يعد نسا محوريا فيها، وليس معنى ذلك أن النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإن النص أيا كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علوما وثقافة. إن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى" (3).

وبناء على ما تقدم، فإن النص في اللغة هو الوضوح والبروز، والنص الديني القرآني يحتل مكان الصدارة في اللغة والحضارة العربية، وظل قرونا طويلة غير قابل للنقاش وتسليط المجهر العلمي عليه بوصفه نسا بشريا ظهر مؤطرا في لغة هي اللغة العربية هنا، وفي زمان هو زمان الدعوة الإسلامية وزمان التنزيل، وفي مكان هو الجزيرة العربية. والآراء الحديثة بخضوع هذا النص للبحث العلمي، كما فعل نصر حامد أبو زيد، تعرضت لهجوم ساحق من قبل تيارات الإسلام السياسي، التي ترفض بأي شكل من الأشكال نزع صفة القداسة والإلهية عن النص القرآني واعتباره نسا بشريا قابلا للتفسير والشرح، وتتصدى هذه التيارات لكل من يفعل ذلك بالتكفير والتهديد والملاحقة.

وثمة إشكالية كبيرة في تفسير النص الديني على المستوى الثقافي والفكري العام، وكذلك على مستوى المدارس الفقهية الإسلامية وعلماء الدين الإسلامي أنفسهم. وهناك آراء متباينة في اعتبار هذا النص مرجعا تُقاس عليه — وبه — الأمور الحياتية والسياسية المحلية والدولية، وبالتالي يصبح أساسا للحكم الديني. البعض

يطالب بإبقاء النص كما هو، وتفسيره ضمن النطاق الزماني والمكاني الذي ظهر فيه، والبعض الآخر يراه نصاً أزلياً يصلح لكل زمان ومكان، وتطبيقه على أرض الواقع، بشكل حرفي، واجب شرعي. تيارات الإسلام السياسي تعتبر النص ساري المفعول دائماً وأبداً، ولا يجب الخوض في صلاحيته لكل وقت وأوان، بينما "توسع آخرون في بيان مركزية النص الديني فأرجعوا إليه علوم الحساب والرياضيات والجغرافيا وغيرها من العلوم التي اشتغل عليها العقل العربي المسلم، ومستندهم في إثبات دعواهم هذه: أن الله شرّع الإرث، مثلاً، ووضع قواعد لتقسيم التركات بين الورثة فاحتاج الناس إلى علم الحساب لتسهيل وتنظيم القسمة، وأمر بالصلاة إلى جهة الكعبة فاحتاج المسلمون إلى علم الجغرافيا، وفرض الصوم وربطه بالشهر القمري فاحتاج الناس إلى الفلك وهكذا" (4).

والفريق الميَّال إلى التفسير اللغوي والتاريخي للنص الديني، يذهب في آرائه إلى أن هذا النص قد تأثر كثيراً بالمحيط الذي ظهر فيه، وبدا بالشكل المتلائم للجماعة التي يخاطبها، وبالتالي في أن تفسيره بشكل حرفي مقيد ودون مراعاة الزمان والمكان والمحيط الاجتماعي والاقتصادي والقيمي، هو قراءة خاطئة غير علمية، بل إيديولوجية وسياسية بالدرجة الأولى ترمي لتحقيق أهداف دنيوية بحتة. أما الآراء والتفاسير التي تريد تطبيق النص الديني تطبيقاً حرفياً بعيداً كما كان زمن النبي محمد والدعوة في سنواتها الأولى، فهي بعيدة عن المنطق ولا تتوافق مع الحس العقلي وطبيعة الحياة، لأن في تلك المرحلة كانت الظروف السائدة غير الظروف الحالية. وظهر النص الديني شارحاً للأحداث السياسية والاجتماعية آنذاك، وكان نصاً مناسباً، بمعنى إنه ظهر في مناسبات تتعلق بأوضاع المسلمين وزمن الدعوة في ذلك العصر، "أن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية واعتبارها مطلباً أولياً في الفكر الديني المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية وثب على الواقع وتجاهل له، خاصة إذا تم اختزاله في مسألة تطبيق أحكام "الحدود"، كما هو الأمر عند كثير من الجماعات التي تطلق على نفسها اسم "الإسلامية". أن حصر غاية الدين وأهدافه في رجم الزاني وقطع يد السارق وجلد شارب الخمر... الخ أمر يتجاهل مقاصد الشريعة وأهداف الوحي في تشريع هذه الحدود. إن الشريعة، كما يعلم الطالب المبتدئ من "علوم القرآن"، صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي

في تطوره. لذلك نجد أن النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلته "المدنية" عنه في مرحلته "المكية" (5).

كما وتظهر بعض جوانب إشكالية تفسير النص الديني، في بنية هذا النص نفسه، بوصفه نصا يعتمد على التلميح والإيحاء غير المباشر، ولا يخاطب عقول المسلمين بشكل صريح ومباشر، وهو ما خلق لبسا لديهم، وفتح أبواب التفسير والشرح والتأويل، بحيث ظهرت مدارس في ذلك، لذلك فإن "النص التأسيسي قابل نظريا لعدد غير محدود من التأويلات. ولأنه نص رمزي ثري يستعمل المجاز والصور والأمثال والإشارة والتلميح ولا يتقيد بالمقولات المنطقية أو بأساليب المتكلمين والفقهاء وخطابهم فإن المسلمين قد وجدوا بعد مرحلة التلقي العفوي الأولى صعوبة جمة في إقحامه ضمن القوالب المعرفية ذات الغايات الإجرائية والنفعية المباشرة" (6).

ويضيف نصر حامد أبو زيد، وهو من الباحثين المهمين في مجال التنقيب في النص القرآني المقدس، عاملا آخر، ساهم من وجهة نظره، في خلق حالة اللبس في فهم النص وإجماع العقل المسلم عن محاولة الخوض فيه وتفكيكه بوصفه نصا تاريخيا ابن زمانه ومكانه، وهذا العامل هو سيطرة الطبقة الأعجمية العسكرية التوجه، على مقاليد الحكم والحياة العامة في المجتمع العربي الإسلامي، وحالة الاغتراب والبعد الثقافي لديها، عن اللغة والثقافة العربيين، وهو ما ساهم في ترك النص دون بحث وتنقيب، وإبقاءه "مقدسا" لا يجب المس به أبدا، "لقد كان هؤلاء العسكر — في أحسن أحوالهم — مسلمين طبيي النوايا إن احسنا الظن بهم أفرادا، لكنهم كانوا يمثلون طبقة حاكمة عسكرية في النهاية. كانوا يكرسون كل ما تمثله الديكتاتورية العسكرية من تضخيم لأهمية القوة المادية ومن تهوين لشأن الوعي العقلي والثقافي. كانوا يمثلون الديكتاتورية العسكرية بكل ما يصاحبها من "انغلاق" فكري ورفض للحوار اعتمادا على مبدأ "الرضوخ" العسكري للأوامر وتنفيذها. إن حرص العسكريين على النظام والضبط والطاعة يتحول إلى مأساة إذا تم نقله إلى مجالات الثقافة والفكر. فإذا أضفنا إلى ذلك أن هؤلاء العسكريين كانوا أعاجم أدركنا الكيفية التي تحولت بها النصوص الدينية من موضوعات للفهم والتفسير والتأويل إلى أن

تكون أشياء تستخدم للزينة أو لالتماس البركة. هكذا تحول القرآن من "نص" إلى "مصحف". من دلالة إلى شيء" (7).)

وتعرض التفسير العلمي للنص القرآني ومطالبة المسلمين وجماعاتهم بمراعاة الزمان والمكان أثناء تطبيق الشريعة على الأرض، تعرض إلى هجوم كبير من مفكري ومنظري جماعات الإسلام السياسي الداعين إلى التطبيق الحرفي وإخضاع الحياة العامة للنص حسب تفسيرهم المتزمت له، وشمل الاتهام رفضاً قطعياً لكل مناهج البحث العلمي، وكل النظريات الوضعية التي تحاول إخضاع النص القرآني للبحث والدراسة، " غدت النصوص الإسلامية قرآناً وسنةً من قبل هؤلاء المفكرين الحدائين حقل تجارب لمختلف المناهج والنظريات التي أفرزتها العلوم الإنسانية المعاصرة على وجه الخصوص، وبتتبع واستقراء مختلف كتابات المعاصرين الداعية إلى فهم كتاب الله في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، لا نكاد نجد قاسماً مشتركاً بين مختلف الكتابات سوى تلك الرغبة الجامحة لإسقاط أي نظرية على النص القرآني دون مراعاة مدى توافقها معه أو مجافاتها له" (8).

ومما سبق نجد بأن هناك إشكالية حقيقية في تفسير النص الديني المقدس، فليس هناك اتفاق واضح وموحد بين المسلمين أنفسهم، وهناك اختلاف كبير بين رجال الدين ومدارس الفكر الإسلامي السياسي حول صلاح هذا النص لكل زمان ومكان، وإمكانية الاعتماد عليه في تسيير شؤون الناس في هذا الزمن وحكمهم به، فالمعارضون يرفضون تطبيق الشريعة استناداً إلى النصوص القرآنية، لأن هذه النصوص هي بنت زمانها ومكانها، حسب رأيهم، ويطالبون بإخضاعها للدرس والتحقيق وبحسب المناهج العلمية الحديثة، ومنهم نصر حامد أبو زيد، بينما تعارض جماعات الإسلام السياسي هذا الرأي، وتتهم هؤلاء بأنهم يحاولون تطبيق العلوم الغربية الحديثة ومناهجها على النص القرآني الإلهي، وهو أمر مرفوض قطعاً، وطبعاً يسوق كل فريق حججه في ذلك. وفي الوسط ينهض فريق ثالث يعترف بالهية وقداسة النص القرآني ولكنه لا يتفق مع التفسير الحرفي له وإمكانية القول بأنه صالح للزمن الحالي، ولا يمكن القول بغير ذلك، ويذهب هذا الفريق إلى ضرورة اختيار الأمور الوسطية، وعدم التضييق على الناس، أي باتخاذ المقاصد

الكلية دائما الأساس لأي تفسير أو استشهاد في أمور الحياة المعاصرة، ولكن بشرط إلا يصبح هذا الاجتهاد فرصة لاستبعاد القرآن والشريعة وإحلال العلوم الوضعية محلها.

وقامت جماعات الإسلام السياسي على الدعوة لتطبيق شرع الله، وكانت النصوص القرآنية بالدرجة الأولى هي المرجع والمستند لها لتبرير عملها الدعوي والسياسي على السواء. انطلقت جماعات الإسلام السياسي من النص القرآني، حيث نزعت من سياقه التاريخي وأقحمته في الحياة المعاصرة، ولما لم تجد في آيات القرآن "سندا" لها لتفسير ما يحدث من تطورات حياتية في بلاد المسلمين وفي عموم العالم، أو صنع موقف من قضية ما، لجئت إلى الأحاديث النبوية، باعتبارها ركنا ثانيا مقدسا في التفسير والموقف النظري لهذه الجماعات مما يجري في المجتمعات الإسلامية وعموم العالم. ولكن هناك من يفرّق بين النص الديني كنص أولي وبين عملية التفسير التي اتخذت طابعا تاريخيا وتماشت حسب آراء وأفكار و"نوايا" المفسرين عبر العصور، لذلك لا يمكن الاعتماد على التفسير كأساس لإزالة صفة القداسة والأمر عن النص الديني الملزم، ومن هنا ف"الحديث عن التفسير، هو الحديث عن تاريخه، والبحث في حقيقة التفسير، هو البحث في العقلية النازمة له. وهو تقص وتحرّ لبنية العقل الذي يؤرخ ويشرع عن لما قام به وعليه تاريخيا. كل تفسير هو مرآة واقع، هو لسان حاله، إذ لا يعود التفسير مجرد محاولة لفرد معين، هو المفسر، في ظرف معين، ومكان محدد، إنما هو بيان تاريخ، وحقيقة اجتماعية. وهذا يعني أنه من حقنا القول: إن معرفة تاريخ معين، أو حضارة شعب معين، تكون من خلال التفسير الذي يرتبط بما يعتبره مقدسات له، وذلك من حيث شموليته، أو محدوديته، أو مرونته أو صرامته" (9).

أما الحديث عن إلهية النص وحكم عدم نقاشه وتقبله، فهذا يلزم المؤمنين بضرورة تقبله كما هو، وعدم الاجتهاد فيه أو إخضاعه للأدوات المعرفية المعاصرة، وهو ما يعني، كذلك، بان الله أصدر نصوصا فوق فهم البشر، والزمهم بتقبلها كما هي دون فهم أو اجتهاد، " إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب

بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة. وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي – مقصد الوحي وغايته – وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة. وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات "الرسالة" و"البلاغ" و"النور"... الخ" (10).

ورغم إن هذه النظرية الفلسفية في القول بخلق القرآن ونفي أزليته قد أحدثت سجالات كبيرة بين دعاة الأصولية ودعاة التجديد منذ زمن بعيد، واستمر السجال عبر العصور حتى وصل زماننا المعاصر، إلا أن أساطين جماعات الإسلام السياسي مضوا في التشبث بحرفية النص وصلاحه لكل زمان ومكان، بل واعتبروا ذلك الدواء الشافي لكل الأمراض الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات المسلمة، وعدوا سبب تأخر الأمة إلى ترك العمل بهذه الآيات، والتخلي عن شرع الله وارتضاء العيش في "الجاهلية الحديثة".!

ومن هنا فقد كانت الدعوة برجوع المسلمين إلى القرآن وإلى النص المقدس فيه والخضوع التام له، وعدم نقاش أي رأي آخر قد يُطعن في هذه القداسة، " لا بد ان نرجع إليه – حين نرجع – بشعور التلقي للتنفيذ والعمل، لا بشعور الدراسة والمتاع. نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منا أن نكون، لنكون. وفي الطريق سنلتقي بالجمال الفني في القرآن وبالقصص الرائع في القرآن، وبمشاهد القيامة في القرآن.. وبالمنطق الوجداني في القرآن.. وبسائر ما يطلبه أصحاب الدراسة والمتاع. ولكننا سنلتقي بهذا كله دون أن يكون هو هدفنا الأول. إن هدفنا الأول أن نعرف: ماذا يريد من القرآن أن نعمل؟ ما هو التصور الكلي الذي يريد منا أن نتصور؟ كيف يريد القرآن أن يكون شعورنا بالله؟ كيف يريد أن تكون أخلاقنا وأوضاعنا ونظامنا الواقعي في الحياة؟ ثم لا بد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية... في خاصة نفوسنا" (11).

وفي مقابل هذا الرأي، هناك من يرغب في فتح باب النقاش والبحث والتأويل في النص الديني وعدم ترك الأمر بحجة قدسية هذا النص وحرمة الاقتراب منه، حيث أن التسليم بالقداسة والاكتفاء بذلك وعدم البحث والتفكير، إنما يصبان في صالح

المشروع الأصولي المتطرف " إن قراءة حرفية للنص القرآني قد تدور في فلك المشروع الأصولي، فهي قد تنقاد لمن يصر على إنطاقها وفقا لآفاقه الضيقة، و عوضا عن التمييز بين الإسلام الصحيح والإسلام الخاطيء أرى من الأجدر أن يستعيد الإسلام الجدل والحوار ويكتشف مجددا تعددية الآراء ويفسح للاختلاف والتباين ويتقبل فكرة حرية الآخر في التفكير بشكل مختلف، ويعطي الحق مرة أخرى في النقاشات الفكرية ويتكيف مع الظروف التي تولدها تعددية الأصوات" (12).

ومن المفيد الإشارة إلى أن التمسك بالنص الديني الذي يحتكر الحقيقة، أفضى إلى إصدار فتاوى قاسية، زعم مطلقوها بأنها مستمدة من كلام الله، وهي تطبيق له ولا يجوز الخوض في قدسيتها، وهو ما أدى إلى نشر الفكر التكفيري الذي استهدف أناسا بعينهم وأراد إسكاتهم والنيل منهم، هذا فضلا عن أن الفتاوى كانت تُطلق بشكل غير منضبط ويقوم بالفتوى كل من هب ودب، بدون ضابط أو مراقبة، "عندما يأتي الغلاة والمتعصبون ودعاة الإرهاب ويجعلون من الآيات سندا شرعيا لدعواتهم وإرهابهم فهم لم يأتوا من فراغ، فلقد تشبّعوا منذ صغرهم بفكر عدائي زرع في وعي الأمة منذ مئات السنين. ولا يمكنك أن تأتي اليوم وتتنصل من هؤلاء وتدعوهم بالإرهابيين والقتلة وغلاة الأمة وفي نفس الوقت تقوم بطبع وتوزيع الكتب التي تزعم أن آية السيف قد ألغت كل ما قبلها من آيات التعايش مع الغير وحلّت محلها، وأن النص القرآني نص إلهي أبدي المقصد، ليس له علاقة بالتاريخ ولا بتغيير الواقع والظروف" (13).

ولأن الدولة في العالمين العربي والإسلامي تساير الاتجاه الديني السائد، بل وأحيانا تزايد عليه في "التشدد" في تطبيق الشريعة وبناء المساجد ونشر مظاهر التدين، فإن فسحة العمل والانتشار كانت كبيرة أمام تيارات الإسلام السياسي، والتي باشرت في توطيد سلطة النص المقدس والتضييق على الآراء التي قالت بغير ذلك، وشاهدنا في مصر كيف تم تمرير قانون الحسبة بحق نصر حامد أبو زيد وتطبيق زوجته منه وإبعاده عن بلده، بدون أن تتدخل الدولة ومؤسساتها الدينية الرسمية. أما قائمة حوادث تضييق جماعات الإسلام السياسي وشبكتها المتغلغلة في كل مفاصل الدولة

العربية ومجتمعاتها على المفكرين والمخالفين بالرأي فهي طويلة جدا، وهؤلاء وقعوا ضحايا إرهاب هذه الحركات وعدم تقبلها بالحوار والنقاش ومقارعة الحجة بالحجة، واعتمادها بشكل جامد على التطبيق الحرفي للنص الديني المقدس وعدم تساهلها مع من يريد إخضاع هذا النص للعلوم الحديثة وتشريحه بوصفه نصا تاريخيا قابلا للاجتهد والخضوع لإبداع العقل البشري والشرائع الوضعية، "التاريخ الإسلامي المعاصر مليء بأسماء ضحايا الإرهاب الفكري. ففي عام 1924 تم تجريد علي عبد الرازق من شهادته الأزهرية نتيجة لإصداره كتاب (الإسلام وأصول الحكم). وفي عام 1926 تم حرق كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي. وفي عام 1947 قُتل المفكر الإيراني أحمد كسراوي عقب فتوى بحقه. وفي عام 1985 أعدم محمود محمد طه في السودان على يد جعفر نميري وعصابته. وفي عام 1987 قُتل حسين مروّة ومهدي عامل في لبنان من قبل حركة إسلامية متطرفة. وفي عام 1992 تم اغتيال فرج فودة بناء على فتوى صدرت عن لجنة علماء الأزهر التي أعلنت في بيانها بأنه علماني كافر" (14).

وعلى ما سبق بجد بأن جماعات الإسلام السياسي تعد قضية قداسة النص وأزليته أساسا ومرجعا لها، ولا يمكن بأي حال من الأحوال، التساهل حول الآراء التي تنفي تلك القداسة وتجعل من النص القرآني المقدس نصا تاريخيا تسري عليه مناهج البحث العلمي وعلوم اللغة والنصوص التاريخية. وكما ذهب سيد قطب فلا يمكن سوى الخضوع التام للنص الإلهي وعدم مناقشته، بل مساءلة النفس هل كان هذا الخضوع تاما وكاملا كما هو مطلوب ومأمور به في هذا النص الإلهي الأزلي؟. ولأن حرمة النقاش والحوار المفروضة من جانب جماعات الإسلام السياسي وأذرعها الممتدة في مؤسسات الدولة العربية الحديثة، كانت قاعدة ثابتة لا يمكن التساهل مع من ينتهك هذه "الحرمة"، فقد جرت حوادث تصفية وتكميم أفواه طالت العديد من الحداثيين والعلمانيين والتنويريين في العالمين العربي والإسلامي. فلم تعتمد جماعات الإسلام السياسي على كتبها وحججها وآراءها في ضرورة التمسك بالنص وبالتطبيق الحرفي المتحرر من الزمان والمكان وقيود البحث العلمي والتفسير المنطقي فحسب، بل أطلقت يديها في عمليات ردع وتصفيات جسدية

ومعنوية بحق رموز التيار العلماني العلمي المخالف لها بالتفسير والتوجه. لقد كان رد جماعات الإسلام السياسي في من ينكر أساسها النظري المتين، أي النص القرآني، هو العنف والإقصاء والمطاردة والتهديد و...التصفية !.

ثانيا: الحاكمية لله:

معنى الحاكمية، لغويا، من خلال البحث في بعض معاجم اللغة العربية: "أ- المنع: قال ابن فارس: (الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم وسُميت حكمة الدابة لأنها تمنعها). ب - الحكمة والعلم: قال: وهذا المعنى يحمل معنى المنع. قال ابن فارس (والحكمة هذا قياسها لأن الحكمة تمنع من الجهل). وفسر الأصفهاني الحكم بالحكمة في قوله تعالى "وآتيناها الحكم صبيا"، وقال في تفسير قوله تعالى: "إن الله يحكم ما يريد"، أي ما يريده يجعله حكمة، وذلك حث للعباد على الرضا بما يقضيه. أما ابن منظور فيقول في معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "إن من الشعر حكما": "أي أن في الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه وينهي عنهما" (15).

أما الحاكمية، المصطلح، الذي يورد الآن في الأدبيات الأصولية الإسلامية، باعتبارها أمرا مُلزما من أمور الشريعة والدين، فهي تعني الاحتكام إلى النص الديني والعيش، حياة وحكما، سياسة وسلاما، بحسب مقتضياته وأوامره. وقد بحث آباء ورؤاد جماعات الإسلام السياسي في مختلف جوانب وأوجه هذا الموضوع، واعتبروه أساسا من أساسيات فكرة "الإسلام دين ودنيا"، والتي تقول بضرورة الحياة وفق الشريعة والنص وتذليل القوانين الوضعية لصالح القوانين "السماوية" الشرعية، و"الحاكمية في جوهرها بيان لمورد الدين أي مصدره وهو الله، الذي تجسد إرادته الدينية في الشرعية أو الشريعة الإسلامية باعتبارها ما سنه الله لعباده من أمور دينهم ليعلنوا خضوعهم له والتزامهم به. الحاكمية مبدأ والتزام وخضوع لهذا المبدأ والتزام به، والشريعة مضمون لهذا المبدأ ومحتوي له" (16).

وعليه فنجد بأن الحاكمية لله تعني الالتزام بالنصوص والسنة واعتبارهما قوانين حياتية، معاشية، ملزمة لا يجب نكوصها أو رفضها، بل يجب الخضوع لها، لأن

ذلك يعني الخضوع لأمر الله، ولأمره ومشيبته. وجماعات الإسلام السياسي تعتمد بشكل كبير على هذه الفكرة في توطيد دعائمها وترسيخ برامجها التي تقول بان "الإسلام دين ودنيا"، وان حياة البشر يجب أن تخضع للعبودية التامة لله وأن تكون الحاكمة الإلهية هي التي تقرر الشرائع والقوانين بحسب النصوص القرآنية وثوابت السنّة، بعيدا عن القوانين الوضعية البشرية والأيديولوجيات والفلسفات المختلفة.

ويذهب منظرو جماعات الإسلام السياسي في كتاباتهم ومؤلفاتهم في أن الحاكمة لله هي أمر مفروض من الخالق، ولا يمكن ولا يحق، للمخلوق أن يرفضه أو يعيش حياته بمعزل عن تطبيقات هذه الفكرة، وبالتالي، فهي أساس نظري رئيسي لجماعات الإسلام السياسي. وهؤلاء يطرحون، لتدعيم رأيهم، جملة كبيرة من النصوص والأحاديث والتفسير التي لا تدع أي مجال للشك أو الاجتهاد حول ضرورة، بل وأمر، الالتزام بمبدأ الحاكمة لله، والخضوع التام له. ولا يقتصر الشرح والتفسير في هذا الأمر على قضية إقناع الجمهور المسلم بالحجة والكلمة، ولكنه، كمعظم أفكار منظري جماعات الإسلام السياسي، يذهب إلى التهديد والوعيد والتكفير، فكل من ينكر هذا المبدأ ويرفضه، ويطعن فيه، أو حتى "لا يعتقد" به، فهو كافر، مرتد عن الدين، وعليه ف" لا ريب أن من لم يعتقد بوجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه عدلا من غير إتباع لما أنزل الله فهو كافر، فإنه ما من آية إلا وهي تأمر بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم، بل كثير من المنتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله، كسوالف البادية، وكأوامر المطاعين، ويرون أن هذا هو الذي ينبغي أن يحكم به دون الكتاب والسنّة، وهذا هو الكفر، فإن كثيرا من الناس أسلموا، ولكن لا يحكمون إلا بالعادات الجارية التي يأمر بها المطاعون. فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز لهم الحكم إلا بما أنزل الله، فلم يلتزموا ذلك، بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار" (17).

ولابد للفرد المسلم ولكي يُكتمل إسلامه وتُقبل فروضه، ولا يكون "كافرا" كما أفتى ابن تيمية، أن يعترف بشكل كامل وواضح وبخضوع شامل، بمبدأ الحاكمة لله،

ويقبل بكل تبعات ذلك على حياته وعلى المجتمع ككل. فكذاك الدولة يجب أن تسير وفق هذا المبدأ. يجب عليها أن تطبقه وتتمسك به في كل أمورها الحياتية، وفي كل ما يتعلق بأمر مواطنيها. بل حتى في سياستها الداخلية والخارجية، " أن الأساس الذي تقوم عليه بناء الدولة الإسلامية هو مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل لا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله تباركت أسماؤه، ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من وجهتين: إما أن يكون ذلك الخليفة رسولا من الله، أو رجلا يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه" (18).

ومن خلال الرأي أعلاه، والذي طرحه أبو الأعلى المودودي، نستخلص بأن نظام الحكم في دولة جماعات الإسلام السياسي، يجب أن يكون قائما على الطاعة الكاملة للشرعية ولحاكمية الله. وما على المواطن إلا أن يخضع، من منطلق إيماني عقائدي، وكذلك من منطلق وطني/مواطني، لهذه الدولة ولشرائعها. باختصار على المواطن أن يكون وفيًا وملتزما بهذا القانون والشرع، وان يجتهد أن يكون "خليفة الله على الأرض" وإلا فإن هناك عقوبات ستردعه عن ذلك، ومن هنا يتبنى " أبو الأعلى المودودي فكر الحاكمية نقلا عن أفكار الخوارج باعتبار أن الله وحده الخالق الكون وحاكمه الأعلى، وان السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم، والنظام السياسي لا بد وأن يكون تابعا للحاكم الأعلى، ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء وإدارة النظام السياسي طبقا لأحكامه(..)، فالأمر والحكم والتشريع لله وحده فلا مجال في حظيرة الإسلام لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله ولا تتأتى هذه الخلافة، إلا أن يكون ذلك الخليفة يتبع ما جاء به الشرع، ويستتبع ذلك ما يلي :

أولا: حتمية طاعة النبي وحكمه بوصفه مبلغا عن السلطان الأعلى والحاكم المطلق وهو الله .

ثانياً: أن القانون والحكم الذي يقرر التحليل والتحرير في جميع الميادين هو قانون الله وليس العباد حق المساءلة والنقاش في أحكام الله فما حرمه الله يكون حراماً وما حلّه يكون حلالاً. وتتضمن الحاكمية لله رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها، وكان عصيانها أمر الهي. وتتمثل حاكمية البشر في ثلاثة نظم: العلمانية، والقومية والديمقراطية، وهي النظم التي سيطرت على الحياة السياسية في الغرب" (19).

والمرجع في تقبل مبدأ الحاكمية لله، هو النص القرآني، وهو أيضاً سنة وسيرة النبي محمد بن عبد الله، الذي لم يكن يُمثل في حكم المسلمين وتسيير شؤون دينهم ودنياهم، شخصه فقط، بل كان يمثل الأمر الإلهي. فلا مناص هنا من التقيّد بالنص القرآني والامتثال له، وكذلك الإقتداء بالنبي وبسيرته وسياسته، "أما وجوب الاحتكام إلى الشرع مطلقاً فقد أفادته النصوص بمثل قوله تعالى " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم"، وبقوله تعالى " فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول". وبقوله تعالى " وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله". ففي الآية الأولى: حقيقة كلية من حقائق الإسلام جاءت في صورة قسم مؤكد، مطلقة من كل قيد، تنفي الإيمان عن من لم يحتكم إلى النبي، عليه وعلى آله الصلاة والسلام. وليس هناك مجال للوهم أو الإيهام بأن تحكيم رسول الله هو تحكيم لشخصه الشريف فحسب، كما يزعم دعاة "اليسار" الإسلامي، أو دعاة "العلمانية" الإسلامية!، إنما هو، بالضرورة، تحكيم شريعته ومنهجه، لا لشخصه الشريف فحسب، كما يظهر بالبداهة من غير تأويل" (20).

ورغم أن دعاة ورموز جماعات الإسلام السياسي قد تعرضوا كثيراً وفي مؤلفات ضخمة لهذه الفكرة، ودعموها بالآيات البيّنات والأحاديث الصحيحة الملزمة، إلا أن سيف التكفير المشهر على رؤوس المسلمين ظل مرفوعاً، ولم يُترك الأمر للمسلم بتقبل الأمر أو الإعراض عنه. فأصلاً هذا الموضوع "غير قابل للنقاش" كما يذهب أحد رموز جماعات الإسلام السياسي، "إن موضوع الحكم بما أنزل الله من المعلوم من الدين بالضرورة، فهي من الأمور التي ينبغي أن لا تخضع للنقاش والحوار أساساً، فهي من أصول الإسلام ذاته، ولا يتصور من مؤمن أن يرفض ذلك" (21).

لكن، ورغم سيف التكفير المسلط على رؤوس الحداثيين والعلمانيين ودعاة أعمال العقل والتفكير، إلا أن هناك من يطعن في فكرة الحاكمية لله في الأصل، ويذهب في " أن الآيات التي تتحدث عن فكرة الحاكمية لله، (الآيات 44-47 من سورة المائدة، وهي الآيات التي تُسمى بآيات الحاكمية) إنما جاءت دائما في سياق الحديث عن الحشر والقيامة، ولم تأت في شرائع تنظيم حياة المسلمين، ولكن أسباب النزول تتحدث عن النقاش الذي كان دائرا بين المسلمين واليهود والنصارى حول نبوة النبي محمد، وتلك الآيات جاءت في ذلك الإطار للاستدلال على صدق النبوة، ولم يكن لها علاقة بالحكم والتشريع، كما حاول العلماء المسلمون المتأخرون إظهار ذلك فيما بعد، وهذا الرأي يُنسف مبدأ الحاكمية من الأساس، وينفي عنه القداسة والأمر الإلهي" (22).

وهكذا نجد بأن جماعات الإسلام السياسي تعتمد في منهجها العقائدي على فكرة الحاكمية لله، وترفض بشدة غير ذلك، وتدعم أفكارها ورؤاها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ومقتطفات من سيرة النبي محمد والخلفاء الذين جاءوا من بعده، وترفض جماعات الإسلام السياسي الآراء التي تناقض فكرة الحاكمية وتربطها بزمان ومكان العصر الذي نزلت فيه الآيات التي تتحدث عن حكم الله في الأرض، وتعتمد هذه الجماعات على سلاح التكفير والرفض في وجه كل من يقول بغير حاكمية الله، ويعتمد هذه الفكرة أساسا نظريا قويا لفكرة إقامة الشريعة ودولة الخلافة في عموم بلاد المسلمين والعالم. كما وتتمسك جماعات الإسلام السياسي بوجود تطبيق فكرة الحاكمية لله، باعتبارها معلوما من الدين بالضرورة، وتطالب الحاكم المسلم بالاعتماد على هذا المبدأ في الحكم وإخضاع جماهير المسلمين، وكذلك غير المسلمين في الدولة التي تعمل بالشريعة، لتطبيقاته وعدم التساهل في ذلك. أما النظم الديمقراطية المدنية الحديثة، فلا يقبلها هؤلاء بديلا عن التطبيق الحرفي للأمر الإلهي المتمثل في النص والحديث، وحكم الله، ويعدونه كفرا و"خروجا عن قاعدة دين الله كله". والهجوم يكون عنيفا عادة على من يدعو لتطبيق النظريات، والقيم، والإيديولوجيات الغربية، " ثم هم اليوم يقصون حاكمية الله، بجملتها، من حياتهم و يقيمون لأنفسهم أنظمة يسمونها (الرأسمالية) و(الاشتراكية) وما إليها، و يقيمون

لأنفسهم أوضاعا للحكم يسمونها (الديمقراطية) و(الدكتاتورية) وما إليها، ويخرجون بذلك عن قاعدة دين الله كله، إلى مثل جاهلية الإغريق والرومان وغيرهم، في اصطناع أنظمة وأوضاع للحياة من عند أنفسهم" (23).

أما النقاش الدائر بين النخب المدنية من جهة، والتي ترفض تطبيق هذا المبدأ، وتقول بالديمقراطية والشرائع والقوانين الحديثة الوضعية، وبين منظري جماعات الإسلام السياسي من جهة أخرى، فهو "نزاع" يحاول فيه الطرف الأول سلب المسلمين حقهم في الخضوع لله والاحتكام لأمره ولشرعه، وهو خروج عن الشرع وتعالى على الله نفسه!، "فالنزاع بيننا وبين العلمانيين ليس في مسألة من مسائل الفروع، بل هي قضية من قضايا الأصول لأنها تتعلق بحاكمية الله تعالى، هل من حقه عز وجل أن يحكم خلقه ويأمرهم وينهاهم، ويحلل لهم، ويحرم عليهم أم لا؟. العلمانيون يحرّمونه من هذا الحق ويتعالون على ربهم" (24).

هناك رفض مطلق، ومن منطلق ديني أصولي بحث، لكل أفكار دعاة الديمقراطية والدولة المدنية، وهناك تكفير وتأليب وتهديد واضح بحقهم. لا نقاش في قضية الحاكمية لله إذن، فهي من أهم دعائم الإسلام السياسي ودولته الدينية المنشودة، وأي طعن فيها ينسف أساس هذا الإسلام الهادف لتحقيق دولة الشريعة والحاكمية. أما سيادة الأمة والمجتمع ومفاصل الدولة وكل السياسات وأمور الحياة، فلا يجب أن تكون للشعب كما في الديمقراطيات الحديثة، بل لا بد أن تُخضع لحكم الله وأن يكون هذا الحكم هو القانون الملزم العالي، والذي لا يُعلى عليه، ومن هنا فإن "السيادة العليا في الدولة الإسلامية يجب أن تكون للشرع وحده، حيث أن مفهوم السيادة الشعبية أو سيادة الأمة يطلق حرّيتها في تبني ما تشاء من قوانين من منطلق كونها السيادة العليا الأمرة في المجتمع، وهذا يخالف الأمر الجازم بوجوب الانقياد لأحكام الشرع مما ينفي عن الأمة بداهة أنها صاحبة السيادة طالما أنها لا تستطيع بمقتضى إرادتها العليا أن تضع قانونا ملزما أو تقرر أمرا يخرج عن نطاق ما رسمه الشارع" (25).

وجماعات الإسلام السياسي ترفض في أسسها العقائدية التشريعات الحديثة التي تقول بسيادة الشعب في الدولة وحقه في تشكيل صيغة إدارة هذه الدولة وكيفية تسيير شؤونها. هناك رفض مبدئي، عقائدي، للدولة الحديثة، وإصرار على إحلال "البديل الإسلامي" محلها. وهذا البديل هو الشريعة وتطبيقاتها. وفكرة الحاكمية لله وشريعته المتمثلة في القرآن والسنة، هي من يجب أن تكون الأساس في السيادة والخضوع والإدارة وتحديد معالم السياسات الداخلية والخارجية، وطريقة الحياة والعيش، لذلك فقد "أكدت تعاليم الإسلام على ان السيادة للشرع وليست للشعب الذي يمتلك فقط السلطان المتمثل في تولية الإمام، ومراقبته، ومحاسبته، وعزله، فالدولة لا تستمد سُلطة التشريع من الأمة، لأنها لا تملكها أصلاً" (26).

ووفقاً لهذا الرأي الرفض للدولة المدنية الديمقراطية، والقائل بدولة الشريعة التي تستمد الحكم من النص، وتخضع لحاكمية الله، فإن طريقة الحكم ظلت في الدولة القائمة على تفسير ما للشريعة الإسلامية، مختلفة عن تلك المعتمدة في الدولة المدنية الديمقراطية، وهو ما أدى إلى ظهور مشاكل ومصاعب كبيرة في الحكم والإدارة وتسيير المؤسسات المختلفة، لم تعرفها الدول الحديثة ولا المجتمعات الخاضعة للنظام الديمقراطي وحكم الأغلبية. وتطبيق مبدأ الحاكمية لله جعل من الحتمية التخلي عن أساليب الحكم الحديثة واستنباط أساليب أخرى لتنفيذ هذا المبدأ وتطبيقه في الدولة التي تسيّر بها جماعات الإسلام السياسي، "وبما أن الحاكمية لله وحده، فإن الإسلاميين يرفضون مبدأ الحاكمية الشعبية أو السيادة الشعبية، ولا يولون مبدأ الانتخاب إلا أهمية عرضية، لذا إن لم تظهر أية شخصية تفرض نفسها تلقائياً كأمر، فإن هذا الأخير يمكن أن ينتخبه مجلس شورى أو حتى بالاقتراع العام، وفي هذه الحالة لا تعكس كلا العمليتين حاكمية ما أو سيادة ما، بل مجرد مبدأ الإجماع" (27).

وتذهب بعض الآراء على الشكل التالي: كلما تمسكت الأمة بروح الإسلام وبالحكم الإلهي الملزم المتمثل في إعلاء كلمة الله، كلما زادت الأمة قوة ومنعة، وزادت انتصاراتها، وعلا مركزها وسط الأمم. ويستشهد أصحاب هذا الرأي بالتاريخ الإسلامي، داعين إلى التمسك بالإسلام نصّاً وروحاً، ورفض الدعوات الأخرى، "

وتكمن قوة العقيدة الإسلامية — كما فهمها السلف الصالح — في مصدرها الإلهي وشمولها للكيان الإنساني كله روحا وجسدا، وتغطي مجال نشاطه لأعمال الدنيا والآخرة، حيث تغذي في الأفئدة حب الحق والدعوة له، وبذل المهج في سبيل جعل كلمة الله هي العليا، فلا عجب أن تجمع الناس حولها فاستطاع العرب بعد إسلامهم — وليس قبله كما يروج القوميون العرب — أن يهزموا دولتي الفرس والروم، وينشروا دعوة الحق والخير في ربوع بلاد العالم المعروفة آنذاك" (28).

إلا أن بعض الآراء الأخرى تنتقد هذا الكلام، وحجتها في ذلك بأن تطبيق شرع الله ليس إلهيا، بل هو بشري، وأن تطبيق فكرة الحاكمية لله هي في الحقيقية في أيدي رجال الدين، الذين هم في النهاية بشر غير معصومين عن الخطأ، ويخضع بعضهم للأهواء والمؤثرات، حيث لا عصمة لكلامهم ولا لأفعالهم، ولا ضمان لكمالها وقداستها مثلما هو الأمر في النص الديني، وعلى هذا الرأي فإن " الجاهلية هي نقيض الحاكمية، وهي الخضوع لحكم البشر في مقابل الخضوع لحكم الله. ورغم أن الحاكمية تعني في التحليل النهائي الاحتكام إلى النصوص الدينية، فإن هذه النصوص لا تستغن عن البشر في فهمها وتأويلها، أي أنها لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالاتها، إنما ينطق بها الرجال كما قال الإمام علي بن أبي طالب. وطبقا للخطاب الديني، فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة — بعيدا عن الأهواء والتحيزات الإيديولوجية — هي السلطة التي يمثلها رجال الدين، أي أن الحاكمية الإلهية تنتهي في الحقيقية إلى حاكمية رجال الدين، وهم ليسوا في النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الإيديولوجية" (29).

وفي اتجاه اجتهادي آخر، يذهب بعض المفكرين المسلمين بأن فكرة الحاكمية لله انقطعت بوفاة النبي محمد والذي كان يستقبل الأمر الإلهي عبر الوحي، أما الآن فلا يوجد نبي قادر على تلقي أمر الله المتمثل في الآيات والكلام المقدس الإلهي، لذلك فإن الاعتماد على النصوص والشورى والاجتهاد، لا يعني بأن فكرة الحاكمية تُطبق بشكل كامل، ولا يعني أن أي تصرف وممارسة ناتجة عن هذا التطبيق هو مقدس، حيث ان حكومة الله انتهت بوفاة النبي، وحق للمسلمين الاعتماد على قوانين وضعية لتسيير شئون حياتهم، ومن هنا " تعني حكومة الله أن تكون الحاكمية لله وحده، فالله

سبحانه وتعالى قد يرى حكم مجتمع معين في فترة معينة، حكما مباشرا، فيكون الحكم له من خلال النبي وبواسطة الوحي، ويكون الله في هذه الحكومة في الحاكم الوحيد للجماعة، سواء كان ذلك بطريق مباشر: هو أسلوب الحكم، أما بطريق غير مباشر: هو إقرار أمر أبرمه النبي. وسواء كان ذلك بالوحي بالكلمة (قرآنا)، أم بالوحي بالمعنى (حديثا للنبي). فحكومة الله تجعل الحكم لله فعلا، واضحا ومباشرا، ولا يكون النبي فيها إلا منفذا لإرادة الله (...). هذه الحكومة لا تكون إلا في عهد رسول أو نبي، ولا تقوم إلا حيث يوجد الوحي ظاهرا سافرا مستمرا. فالوحي هو رسول الله إلى الحكومة، وهو الرقيب بإذنه. بهذا المعنى فإن فترة حكم محمد كانت في الواقع حكومة الله، وبوفاته انقطع الوحي، وانتهت هذه الحكومة لتبدأ حكومة الناس، على أي اسم تكون وبأي شكل تظهر" (30).

وفي سياق الهجوم على دعاة الإسلام السياسي وطلبة تطبيق فكرة الحاكمية لله في المجتمعات الإسلامية، والاحتكام التام للشريعة حسب تفسيرهم هم لا غيرهم، يتم الإشارة إلى الازدواجية الواضحة في موقف هؤلاء من قضية الاستفادة والتمتع بعدالة النظم الديمقراطية، التي يستظل بعضهم في ظلها، حيث في الأثناء التي يحاول فيها دعاة الإسلام السياسي وأحزابه وجماعاته تطبيق تفسيراتهم وفرض أفكارهم ورؤاهم على المسلمين ورفض الديمقراطية والنظام المدني الحديث، وجعل تصوراتهم هي الحاكم والمدير لشؤون الدين والدنيا، فإنهم يمارسون سياسة "براغماتية" بالاستفادة من الحريات والديمقراطية في التمدد واستخدامها لإبراز خطابهم ومحاولة تطبيقه وفرضه على الكل، "ومما يلاحظ على الإسلاميين حتى اليوم في دول عدة استفادتهم الواسعة من الحريات والمؤسسات الديمقراطية، والجمعيات والنقابات واللجان، إلا أنهم لا يكتفون بالسيطرة عليها، بل يشيخون في تلك الدول الأفكار التسلطية، ويروجون للشعارات المعادية للتعددية والديمقراطية، رغم أن في تقليص التعددية والحريات الليبرالية ضررا فادحا بالإسلاميين أنفسهم على المدى البعيد. كما يلاحظ كذلك أن الإسلاميين يستفيدون من كل الحريات والأوضاع الديمقراطية أينما وجدت، ولكنهم، مهما بلغت قوتهم واتسع نفوذهم وتطور وعيهم، لا نراهم يدعون إلى وضع الدساتير، وضمان الحريات، والاعتراف

ببقية التيارات، وتشجيع الحوار السياسي، وبناء الديمقراطية الحقيقية، بل يكتفون برفع الشعارات الغامضة المضمون كشعار "الإسلام هو الحل" أو "القرآن هو الدستور" متناسين ما بين الأحزاب والجماعات الإسلامية نفسها من خلافات سياسية وفقهية في فهم الإسلام" (31).

وقد رفض بعض المفكرين محاولة رموز جماعات الإسلام السياسي إقحام فكرة الحاكمية لله في حياة الناس في هذا العصر، مطالبين إياهم بالكف عن البحث في "أفكار قديمة" ومحاولة تطبيقها وفرضها بالقوة، وتخوين وتكفير الآخرين، والعمل على استنباط نموذج حكم وسطي يحترم الدين الإسلامي ويقرب من نظام الأحزاب السياسية السائدة التي تحترم الديمقراطية وتقر بنظام التداول في الحكم، وعليه "فان المتفرغين للهجوم على المجتمع (الجاهلي)، والمكفرين للحاكم أو للمفكرين، لو بذلوا جزءا من جهدهم المبذول – ليس عبثا – في الوعيد والتهديد، في أمر أكثر فائدة للإسلام والمسلمين، وليكن وضع برنامج للحكم مناظر لبرامج الأحزاب السياسية، ومستمد من القرآن والسنة ومجمع عليه بينهم، لأفادوا الإسلام والوطن، بل إنني أدعوهم إلى أن يطرحوا لنا تصورهم حول ما هو أبسط من ذلك كثيرا وأهون، وهو شكل نظام الحكم في الإسلام، وأبرز ملامحه أسلوب تولية الحاكم، هل يتم بالانتخاب كما حدثت بالنسبة لأبي بكر في سقيفة بني ساعدة، أم بالاستخلاف كما حدث لعمر، أم بالاختيار من مجموعة محددة كما حدث لعثمان، أم بأخذ بيعة أغلب الأمصار أو أقل المحافظات في وضعنا الحالي كما حدث لعلي، أم بالغلبة على الآخرين بحد السيف كما حدث لمعاوية، أم بالوراثة كما حدث ليزيد؟" (32).

واستخلاصا نجد بأن جماعات الإسلام السياسي تعتبر مبدأ الحاكمية لله من أهم دعائم فكرها، وتقوم برامجها على جعل الحكم لله عبر الخضوع التام للنص والشرع وترك نظم الحكم والإدارة والإيديولوجيات الوضعية واعتبارها كفرا من عمل البشر، لا يجب مقارنتها أبدا بالشرعية أو الاحتكام إليها، ولا يجب أن تحل محل حاكمية الله، التي ينبغي أن يخضع لها البشر بكل مظاهر العبودية والتسليم الكامل. وترفض جماعات الإسلام السياسي ومفكروها أي اجتهاد مع مبدأ الحاكمية لله الذي طورّه أبو الأعلى المودودي، وبحث فيه كثيرا سيد قطب، وهم يقولون بأنه مبدأ كلي

لا يمكن تجزئته، كما طالب بذلك فرج فودة مثلاً. ويعتبر رواد جماعات الإسلام السياسي كل "العصور الذهبية" في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وليدة التمسك بهذا الفكر، وبالتطبيق الحرفي للشريعة، ويعيدون انتصارات الأمة للدين وانكساراتها للبشر الذين رفضوا تطبيق الدين وركنوا لأمر وأيديولوجيات أخرى. وثمة آراء ناقدة كثيرة تأتي من قبل خصوم جماعات الإسلام السياسي ورافضي فكرها حول هذا المبدأ، فمنهم من يقول بأنه مبدأ لا يستوي مع العصر ومنهم من يتهم الإسلاميين ورجال الدين بإقحامه من أجل ديمومة سيطرتهم على المجتمعات ومؤسسة الحكم والحديث والإدارة باسم الله وحاكميته. وفي كل الأحوال يظل الإسلام السياسي وكافة جماعاته متمسكا بمبدأ الحاكمية لله، ورافضا للمناهج الوضعية، وثمة البعض من جماعاته يعلن ذلك علانية، والبعض الآخر يمارس التقيّة لالتفاف على القوانين السائدة والوصول إلى الحكم والسلطة.

ثالثاً: العودة للأصول:

علينا في البداية تقديم تعريف مسهب للأصولية لكي نشكل مدخلا صحيحا إلى هذا المطلب. ولا بد أننا وعندما نسمع بكلمة الأصولية نتذكر فوراً تلك الجماعات الدينية المتمزّمة التي تُرجع كل شيء إلى الأصول والبدائيات وتقدم تفاسير ورؤى لقضايا معاصرة، تقوم على أسس فكرية وقيميّة ماضية. ولنبدأ من البحث في جذر الكلمة اللغوي، ماذا تعني كلمة "الأصولي" و"الأصولية" في اللغة العربية؟. الأصولية في اللغة "مأخوذة من الفعل "أصل" الشيء يؤصله إذا عاد به إلى الأصول الثوابت. وأصل الشيء: أساسه الذي يقوم عليه، والنسبة إليه أصولي. وليس هذا مفهوم الأصولية في اللغة العربية وحدها، بل في سائر اللغات. ففي الإنجليزية – مثلاً – يطلقون كلمة أصولية ويقصدون بها: مطابقة الأصول. وفي الفرنسية يطلقون كلمة أصولي أو أصلي على الأشياء الثابتة، ويعبرون عن ذلك في لغتهم بالأصل أو الأصولي. وهذا يعني أن الأصولية في جميع اللغات تعني الرجوع إلى الأصول الثوابت" (33).

ونستنتج مما سبق بأن المفهوم يقوم، في معظم اللغات، على الرجوع إلى أصل الشيء، ولا يقتصر المفهوم على الدلالة الموجودة في اللغة العربية، والتي تتوقف في الأغلب على توصيف فئة محددة من الإسلاميين أو معتنقي فكر معين يُفسر الإسلام بشكل خاص به، ومن هنا فإن "مصطلح الأصولية بمعناه الذي ظهر في اللغة الإنجليزية ليصفه، مصطلح أميركي النشأة ليس له محل حقيقي في الإسلام. ففي القرن التاسع عشر عندما اتجه الأميركيون الإنجلييون إلى محاولة الفهم الحرفي للإنجيل وإعادة تطبيقه، أطلقوا عليهم اسم الأصوليين. ويمكن استخدام نفس المصطلح مع يهود أمثال مناحيم شنيرسون الحسيدي واتباعه في نيويورك أو بيت المقدس، عندما يطبقون التوراة حرفياً. فالأصولية إذن ليست محصورة في الإسلام، وقد عرّفت وزارة الخارجية الألمانية "الأصولية" في مؤتمرها المنعقد في 1987-01-22 بأنها: حركة تمثل للقواعد القانونية والقيم وأساليب ممارسة الإسلام الأصولي عند ظهوره، كنموذج لتشكيل الحاضر، فهي أسلوب لرؤية العالم والتعامل معه" (34).

ولكن اللغة العربية لم تكن تعرّف الأصولية كونها تشمل فرقا دينية متزمتة أو تتخذ من الدين منهجا لها، حيث ان دلالة المصطلح مثلما نعرّفها الآن، لم تتشكل إلا في وقت قريب، و"لم يظهر مصطلح الأصولية في لغتنا العربية كرمز وعلم على جماعة معينة أو فرقة ذات مبادئ وأصول ومواقف متميزة إلا في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن، لأن هذا المصطلح ليس وليد البيئة العربية الإسلامية. وإنما ظهر أولاً في الغرب وفي لغته، ثم نُقل إلى لغتنا العربية حاملاً معه تجربة الغرب وهمومه وملايساته" (35).

إذن الأصولية مُعرّفة في أهم اللغات الحيّة، وهي تعني العودة إلى الأصول. وما يهمنا هنا هو البحث في دلالات هذا المصطلح في الفكر السياسي الإسلامي، وأن نعرف كيف نشأ وتمكن من البروز بهذا الشكل، حتى غدا مرادفاً للتطرف والعنف، وعبارة "الأصولية"، كذلك، "تستخدم في الخطاب السياسي العربي والغربي للإشارة إلى شكل من أشكال التطرف الديني عادة "الأرثوذكسي"، أو التزمت، المتشدد، أو المتطرف. و(الأصولية) في الفكر السياسي الإسلامي(..) هي نظرية قد ولدت لسد

الفراغ الإستراتيجي الذي نشأ عن الأبنية التقليدية، وعن سقوط النماذج المستوردة من الغرب. وثمة مفهومان للأصولية: المفهوم الأول كامن في الفكر الإسلامي ويفضي إلى إثبات هوية الفرد والمجتمع في الأمة الإسلامية. والمفهوم الثاني غريب عن الفكر الإسلامي، إذ قد استورده بعض المفكرين المسلمين المحدثين من الغرب بهدف إعمال مناهجه في العالم الإسلامي" (36).

أما الأصولية الإسلامية فهي فكرة تقوم على التمسك بأصول الدين والعودة إلى البدايات أو الحفاظ على "نقاء الإسلام" مثلما يظهر في خطاب الجماعات الأصولية، وعليه ف"الأصولية Fundamentalism هي اصطلاح يعبر عن الجهود المبذولة من اجل تحديد وتعريف الأسس الجوهرية التي يركز عليها نظام ديني والتمسك بتلك الأسس. ومن بين المبادئ الرئيسية للأصولية الإسلامية حماية نقاء المفاهيم الإسلامية من الشوائب التي تنجم عن الممارسات التي تتسم بالتخمينات. والإحياء الإسلامي أو العودة إلى الحياة الإسلامية القوية مع تجديد الاهتمام بالإسلام هو أمر يتعلق بالأصولية. ووراء كل هذا يوجد دافع نحو فتنة الإسلام وذلك بهدف إطلاق كل قواه الحيوية" (37).

لكن لماذا تترادف كلمة الأصولية الآن مع العنف والتشدد؟، فلأن هناك من يريد تقديم التيار الإسلامي الأصولي الذي يقتدي بالسلف والأصول، كونه تياراً عنفياً يرفض الآخر ويلجأ إلى القوة في فرض أفكاره ورؤاه على الجميع، " لقد أصبح مفهوم الأصولية حالياً له مدلول سياسي وفكري مرتبط بمجموعة من السلبيات وأصبح له مفهوم يخالف مفهومه الإسلامي خاصة بعد ظهور اتجاهات سياسية تحمل الشعارات الإسلامية على هيئة برامج سياسية وتضاربها مع بعض الاتجاهات السياسية المناوئة لها وأخذ المصطلح مدلولات جديدة من أهمها تصوير المطالبين بالعودة إلى الشريعة الإسلامية كخطر داهم على الحضارة الإنسانية (...)، فالعنف والإرهاب والحروب والفوضى والاضطرابات أصبحت تنسب بصورة أو بأخرى إلى الجماعات الأصولية بل أن بعض الجماعات المغرضة أصبحت تقوم ببعض العمليات الإرهابية والابتزاز باسم الجماعات الأصولية" (38).

ومما سبق نستنتج بان الأصولية بشكل عام تعني التمسك بروح الفكر ومبدأه وبساطته الأولى. والأصولية الإسلامية تعني العودة إلى الأصول الأولى للإسلام ومحاولة تطبيقه حرفيا بالاحتكام إلى مرجعية تلك الأصول والإقتداء بسير المسلمين الأوائل وأحكامهم، والابتعاد عن التفسيرات والدعوات الاجتهادية العقلانية التي تحاول تطويع النص الإلهي لصالح الزمان والمكان الحاليين. ومن المهم الآن وبعد تقديم عدة تعريفات لغوية ومعرفية حول دلالة الأصولية، أن نبحث في مدى قوة وحضور هذه الفكرة أو هذا الاتجاه في خطاب جماعات الإسلام السياسي. هل تعتبر هذه الجماعات الأصولية أو العودة إلى الأصول مصدرا شرعيا له؟ وما هي الأسس الشرعية التي تستند إليها جماعات الإسلام السياسي في اعتبار الأصولية كمصدر قائم، ملزم وشرعي لخطابها؟.

في شرعية حضور الأصولية كمرجع أصيل لجماعات الإسلام السياسي، يقول أبو الأعلى المودودي: "الذي ينبغي أن نعرفه قبل كل شيء ولا نغفل عنه أبدا، أن الإسلام ليس بمجموعة من الأفكار المبعثرة والطرق المتفرقة للعمل حشدت فيها من هنا وهناك أشياء لا صلة لبعضها البعض الآخر، بل هو نظام جامع محكم أسس على مبادئ حكيمة متقنة، وأركانه الكبيرة المهمة إلى الجزئيات الصغيرة الدقيقة كلها ترتبط بتلك المبادئ ارتباطا منطقيا، وكل ما وضع فيه للحياة الإنسانية لمختلف شعبها من النظم، إنما قد اخذ روحه واقتبس جوهره من تلك الأصول الأولية" (39).

والإسلام الحقيقي، أي الإسلام دينا ودنيا، كما تقدمه لنا جماعات الإسلام السياسي، يجب أن يُطبق حسب الأصول، أي حسب القرآن والسنة، وعلى الحكام أن يلتزموا، في كل زمان ومكان، بذلك. فشرعية الحاكم السياسية مستمدة من تمسكه بالأصول وتطبيقه لها، و" يتفق علماء المسلمين على أن تطبيق الشرع المنزل هو أساس مشروعية الولايات السياسية في الإسلام، فولي الأمر العام (رئيس الدولة) وأعوانه من الوزراء والأمراء على الأقاليم والقضاة وغيرهم من أصحاب الولايات العامة واجب عليهم تطبيق الشرع المنزل. والشرع المنزل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية : " هو ما جاء به الرسول (ص) وهذا يجب اتباعه، ومن خالفه وجبت عقوبته". فالنصوص القطعية الثبوت والدلالة من القرآن الكريم وصحيح السنة، يتعين على

الكافة الالتزام لها، حكما ومحكومين، فهي الشرعية الإسلامية العليا الواجب اتباعها، والخروج عنها عمدا، خروج عن دائرة الإسلام" (40).

وعليه فلا مناص أمام الحاكم أو رئيس الدولة إلا أن يطبق هذا الشرع بالعودة إلى الأصول. فهكذا ترى جماعات الإسلام السياسي انه "ليس للحاكم تغيير الشرع، وأن المصدر للتشريع ثابت، وهو الكتاب والسنة، والاجتهاد في التشريع للعلماء المختصين، وينبغي أن يكون الحاكم واحدا منهم، ولكن الاجتهاد لا يقتصر عليه" (41).

والسياسة يجب أن تُمارس بحسب الشرع والأصول، وأي سياسة لا تتوافق مع الشرع، لا يمكن اعتمادها والاعتراف بها من الناحية الأصولية الإسلامية. ومن أراد أن يحكم باسم الإسلام فعليه أن يعتمد على المصادر الأولية والأصول البيئية من قرآن وسنة، "إن القول "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" قول صائب متى أُريد أن تكون الأحكام الجزئية متفقة مع مقاصد الشريعة وروحها ومبادئها الكلية وغير متناقضة لنص تفصيلي تشريعي عام، أما إذا أُريد بهذا القول أنه لا يعتبر من الشريعة شيء من الأحكام الجزئية التي تحقق بها المصلحة أو تندفع بها مفسدة إلا إذا نطق الشرع بنص الكتاب أو السنة أو هما معا كان قولاً بهذا المعنى غير سديد لمنافاته لقواعد الشريعة وعمل السلف الصالح" (42).

وتأسيسا على ذلك، يمكننا الإشارة إلى "أهم الخصائص التي تشكل أسس ورؤية الفكر الأصولي لجماعات الظاهرة الدينية السياسية إزاء المجتمع والدولة، وهي كشعار مشترك لعموم الجماعات وهي:

- 1- دين ودولة: أي وحدة الرؤية في الفكر والممارسة كما كانت دولة الإسلام الأولى.
- 2- قرآن وسنة: مصدرين أساسيين للتشريع.
- 3- الصراط المستقيم: أي لا شرقية ولا غربية في المعتقدات والتعاملات.
- 4- الركن السادس: أي الجهاد.
- 5- الأمة العالمية: أي الأمة الإسلامية الواحدة رغم تباعد وتعدد أقطارها وقومياتها.
- 6- العدالة الاجتماعية: كإطار لتنظيم المجتمع والعلاقة بين الطبقات.

- 7- السلطة الشرعية: أي الإمام الممثل للجماعة المؤمنة.
- 8- المجتمع النقي: نقيض المجتمع الجاهلي.
- 9- وحدة النظرية والتطبيق: شعاره الله غايتنا والرسول زعيمنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا" (43).

ورغم اعتراف بعض الباحثين بالأصول الشرعية لفكرة الأصولية في الإسلام السياسي، إلا أنهم يتحدثون عن نوع من الانتقائية في التأويل في التعرض لهذا الموضوع، وعليه "فقد كثر الجدل حول الأصول المرجعية لظاهرة التطرف الديني، فمن قائل بردها إلى الخوارج أو إلى غلاة الشيعة، بينما ترى الجماعات الدينية المتطرفة أن أصولها مستمدة من القرآن والسنة، فضلا عن الدعوة السلفية التي أصل لها الفقيه ابن تيمية. وفي كل الأحوال يجري تأويل النصوص وإعتساف هذا التأويل بما يخدم غرض كل من عرض لاستقصاء جذور هذه الظاهرة. وفي كل الأحوال أيضا يُشكل المنهج "الانتقائي" حجر الزاوية، بحيث يستباح التراث والتاريخ معاً لمزاعم هؤلاء وأولئك. والحصاد النهائي لتلك التحليلات مزيد من طمس الحقائق" (44).

وتستمر الانتقادات بحق التفسير الأصولي لنصوص الدين الإسلامي، ولجوء جماعات الإسلام السياسي إلى الذهاب في صلاحية ذلك التطبيق للعصر الحالي، وتحويله إلى مشروع لتسيير كافة شؤون الحياة دون مراعاة الظروف التي تغيرت، أو الواقع الدولي والحياة المعاصرة برمتها، " ما يميز الخطاب التأسيلي بوجه خاص، انه بالرغم من الطبيعة الأنية للأزمات التي يتولى تفكيكها، فإن الحلول التي يقدمها هي، قبل كل شيء، مجموعة من الصيغ الثابتة، التي تستلهم الماضي البعيد، ليس باعتباره مرجعية قيمية فحسب، بل باعتباره مشروعاً قابلاً لإعادة التحقق في المستقبل كذلك. ويشكل النموذج الاجتماعي والسياسي الذي تحقق في العصر الإسلامي الأول، برأي ممثلي الجماعات التأسيلية، ليس النموذج الأمثل فقط، بل كذلك المسار الوحيد الممكن، لتخطي الصعوبات وتحقيق الأهداف المرجوة على كافة المستويات" (45).

ومن خلال متابعة مسيرة جماعات الإسلام السياسي نجد بأنها لا تتمسك بالتطبيقات الأصولية للإسلام من منطلق إيماني وعقائدي فقط كما ترّوج دائما، وتحسب تفسيرها هو الأقرب إلى الإيمان الصحيح والفهم السليم للإسلام، لا.. ولكنها أيضا تندفع بدافع سياسي بحت، يرمي إلى كسب قلوب وعاطفة الجمهور المسلم المتدين، واستغلال هذه العاطفة لتقبّل كل ما هو راجع للنص الديني والأصول، من أجل تمرير خطابها السياسي وتحقيق أهدافها الدنيوية. وجماعات الإسلام السياسي تقدم نفسها حامية للدين والشريعة و متمسكة بالأصول، من أجل تسويق خطابها لدى الحاضنة الشعبية والفقراء والمسحوقين من أبناء الشعب. إنها تمارس نوعا من الديماغوجية، ومن هنا ف"إن الخطاب التأسيلي المعاصر، وإن كان يعي اليوم جيدا أن الأعراف والصيغ التوافقية التي نظمت الحياة الإجماعية والسياسية في مجتمعات بدوية بسيطة، تعيش على الرعي وعلى الغزو وتجارة القوافل، لا يمكنها أن تستجيب بحال من الأحوال لاحتياجات المجتمعات المعاصرة، فإنه يظل مع ذلك متشبثا بالأساس السلفي لخطابه، لأنه من جهة أولى، ومن موقع الرفض والمعارضة للأنظمة السياسية القائمة، بحاجة إلى خطاب شعبي مفعم بالرموز، قادر على تأجيج الانفعالات، أكثر مما هو بحاجة إلى حلول تنسم بالواقعية. ومن جهة ثانية، يطمح إلى اكتساب مظهر المدافع عن الهوية التاريخية، نظرا لما يزرخ به الماضي من أمجاد قومية ودينية حافلة، ومن شخصيات باهرة، يعاد قراءة مساراتها على ضوء الاحتياجات المعاصرة، بحيث تصبح هذه الأمجاد والشخصيات استثمارا خالصا لهذا الخطاب" (46).

إذن وبناء على ما سبق، نرى بان جماعات الإسلام السياسي تعتبر الأصولية مصدرا أساسيا وشرعيا لخطابها. فهناك أدلة "شرعية" قدمها ابن تيمية وابن قيم الجوزية والمودودي على ضرورة التمسك بالشرع والأصول في تسيير الحياة السياسية في بلاد المسلمين. ووجدنا كيف حددت جماعات الإسلام السياسي الخصائص التي تشكل رؤيتها للدين والدنيا، وهي تقوم على الكتاب والسنة بالدرجة الأولى، والتمسك بأصول الدين وسيرة السلف الصالح. وعليه فإن خطاب جماعات الإسلام السياسي يعتمد في مصدره ومرجعياته ومنطلقاته على الأصول الأولى

ويُلزم المسلمين بالرجوع إليها في تسيير شؤون حياتهم، بغض النظر عن الزمان والمكان أو طبيعة المجتمع المسلم.

وتعتمد جماعات الإسلام السياسي في ممارساتها للسياسة وتعاملها اليومي مع الشأن العام وكافة مناحي الحياة في بلاد المسلمين على المرجعيات الأصولية الأولية للإسلام. ورغم اختلاف التفسيرات هنا وهناك، والاختلافات بين بنية هذه الجماعات من حيث لجوء بعضها إلى العنف، ورفض البعض الآخر له، إلا أن الثابت هو قبول الجميع بالأصول كمرجع ثابت لها، والرجوع إلى هذه الأصول في الاحتكام فيما يتعلق بكل شؤون الدنيا، ف"الإسلام ليس مجرد دين، انه أكثر من مجرد كونه ديناً، إذ يشتمل على نظام اجتماعي كامل يشتمل على كافة المسلمين ويضم كل أولئك الذين ارتضوا الإسلام ديناً. فالدين الإسلامي هو في حقيقة الأمر بمثابة حضارة تنطبق على كافة الأزمنة وعلى الأماكن والبلدان" (47).

ومن جانبها أعلنت جماعة الإخوان المسلمين، وهي كبرى جماعات الإسلام السياسي في العالم الإسلامي، ولها أفرع في العديد من الدول المسلمة، تتبع تنظيمًا عالميًا يضع استراتيجية العمل والإدارة، أعلنت عن "الأفكار التالية كبرنامج تطبقه في عملها السياسي:

- 1- إن الإسلام هو نظام شامل يطور نفسه تلقائياً. والإسلام هو الطريق الأساسي للحياة بكل مجالاتها المختلفة.
 - 2- إن الإسلام ينبثق ويرتكز على مصدرين أساسيين هما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.
 - 3- إن الإسلام صالح للتطبيق في كل زمان ومكان. وقصارى القول ان الإسلام هو إيديولوجية شاملة تقدم نظاماً قادراً تماماً على تنظيم كافة تفاصيل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمؤمنين.
- وجماعة الإخوان المسلمين قد قدمت أيضاً على أنها كيان شامل كل شيء. وقد قدم حسن البنا وصفا لجماعة الإخوان المسلمين من حيث هي وارثة وحفازة لمعظم العناصر النشطة في التفكير الإسلامي والتراثي السنّي، فقال انه يراها "رسالة سلفية

وطريقا سنيا وصدقا صوفيا ومنظمة سياسية وجماعة رياضية وجمعية علمية
ومشروعا اقتصاديا وفكرة اجتماعية" (48).

لقد تمسكت جماعة الإخوان المسلمين بالأصول ووضعت برامج دنيوية من أجل
تفعيلها في الحياة العامة وتطبيق تفسيرها للإسلام الأصولي، وقد سار على منهاجها
كل أفرع الجماعة، أو بعبارة أدق كل الأفرع الأخرى، في البلدان العربية
والإسلامية، مع فوارق تتعلق بطبيعة المجتمعات والثقافات والظروف السياسية،
وكان حسن البنا "قائد الإخوان المسلمين قد أصدر رسائل ليعرّف اتباعه بأهداف
الجماعة وأنشطتها. كما قدم إرشادات للاتجاهات الروحية والعقلية والمادية في حياة
أعضائها. وكان كل عضو جديد في الجماعة يقسم قسم البيعة الذي يتضمن شعار
"العمل، الطاعة، الصبر". وكان عنصر العمل يُقوى دائما عن طريق مشاركة
الأعضاء في التجمعات العامة احتفالا بالمناسبات الدينية والأحداث السياسية. وهذه
التجمعات، كانت تُدار في أجواء مشحونة عاطفيا مع أناشيد وشعارات تولّد أحاسيس
الوحدة والقوة والإخلاص الجماعي" (49).

وتتشعب أساليب الأصوليين في نشر التفسير الأصولي المتشدد في المجتمع وتثبيت
الاعتقاد بضرورة السير عليه واتخاذ منهجا للعمل السياسي اليومي، على أن الثابت
هو تمسكهم به واليقين بان ذلك يدخل في نطاق نشر الدعوة والدفاع المشروع عنها
في وجه كل من يرفض العودة إلى الأصول أو تدخل الدين في الحياة العامة
والشؤون السياسية، ف"الأصوليون العاملون داخل المجتمعات الإسلامية يستخدمون
مجموعة وافرة من الأساليب الفريدة في الدعوة التي تستهدف الأفراد والمجموعات.
والإسلاميون، الذين يشعرون أن لديهم الحقيقة المطلقة، يقومون بالدعوة في حماس
وتوقّد، أحيانا علانية، طبقا للملابسات السياسية. وقد وجدت هذه الأساليب براعة
فائقة في استخدامها على يد حسن البنا ومعاونيه، الذين أرسوا النمط الذي أصبح قادة
الحركة الجدد يتبعونه" (50).

وفي مساعيها لتطبيق الأصول في برامجها والتمسك بحرفية النصوص والتفسيرات
التي تتوافق مع الرؤية الأصولية، حاولت جماعات الإسلام السياسي استبعاد

اجتهادات وتفسيرات أخرى قد تعرقل خططها في المضمار السياسي، ومن تلك التفسيرات "طاعة الحاكم"، حيث أنها وجدت ان الخروج عن الحاكم الذي لا يطبق الشرع أمراً جائزاً شرعاً، بينما ذهبت آراء أخرى في عدم جواز ذلك. وقد اعتمد الرأيان، كالعادة، على نصوص القرآن والسنة، حيث أن "النصوص المقدسة — القرآن والسنة — صريحة في مبناها ومعناها بضرورة طاعة الحكام والسمع لهم حتى ولو صدر منهم ما يكرهه المحكومون لأن البديل عن ذلك هو شق جماعة المسلمين أي حدوث حرب أهلية بالتعبير الحديث، وهو ما استفضعه نبي الإسلام وتوعد من يقدم عليه بأنه سيموت ميتة جاهلية أي على غير دين الإسلام. وأمراء "الجماعات" لا نظن انهم لم يقرؤوا هذه النصوص ولكنهم يلجئون إلى ما يسمى بالتأويل المستكره أو المذموم الذي يلوي أعناقها ويمسح معناها ويشوه دلالاتها، أو يعمدون إلى نصوص المرتبة الثانية وهي إنتاج بشري غير ملزم، وغالباً ما يكون أصحابها عُرِف عنهم التشدد والتزمت" (51).

وفي حال تطبيق الأصول وظهور العنف، فإن الخطاب الإسلامي يلجأ، مرة أخرى، إلى الاجتهاد والتفسير المتزمت للنصوص والأحاديث، بحيث يغدو مقاومة المجتمع والحاكم جهاداً مشروعاً في سبيل الله، مدعوماً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وشروح وتعليقات منطري جماعات الإسلام السياسي المتشدد، "أما الجهاد لنشر الإسلام الذي هو جهاد طلب لنشر الإسلام، وجهاد دفاع عن الأديان والمقدسات والأعراض والأموال، فليس فيه منافاة للسماحة، فهو لا يكون إلا بعد استنفاد الوسائل الأخرى، إذ هو لنشر الإسلام، وإبعاد الشائنين الصادين عن سبيل الله، ولذلك فإن مظاهر السماحة فيه بيّنة" (52).

ولا يتهاون الخطاب الأصولي، في التفسير الذي تقدمه جماعات الإسلام السياسي، مع الحكام الذين يختلفون معه في التفسير والرؤى، بل يستدعي التاريخ الإسلامي وحوادثه، بغرض شرعنة الخروج عليهم وتكفيرهم، وإعلان الجهاد ضدهم. ومن هنا نرى بأن هذا الخطاب أحياناً يمضي في تشبيه هذا الحاكم أو تلك الدولة والسلطة بمنائى النبي محمد في ذلك العصر الغابر لمجرد الاختلاف معهم في السياسات والأمور الدنيوية. ويأتي هذا التصرف كمقدمة وتوطئة لشرعنة الحرب عليهم،

وتكون هذه الحرب أو "الغزوة" مدعومة، كما أسلفنا، بالآيات والأحاديث التي تم استحضارها من القرآن وبطون كتب الأحاديث والتفاسير لتفعل فعلها الآن، " أول من يقف حجر عثرة في سبيل إقامة الدولة الإسلامية هم الحكام، تماما مثلما كانت تقف حكومة الملاء (ملاء قريش) في مكة وزعماء قبائل ثقيف وغطفان وسليم وعضل والقارة وغيرهم عقبه في طريق إقامة الدولة في يثرب/المدينة، وكما شنت الغزوات والسرايا والبعوث وفرق التصفية الجسدية عليهم حتى أزيحوا من الطريق ودخلوا في نهاية المطاف في طاعتها، كذلك الشأن ذاته مع حكام المسلمين. وإذا حاجج أحد أمراء الجماعات بأن هؤلاء الحكام مسلمون يقيمون شعائر الإسلام ولم يمنعوا أحدا من أدائها بل وربما شجعوا على ذلك بإقامة المساجد وبعثات الحج وإذاعة القرآن ورفع الأذان في الإذاعة والتلفزيون والاحتفال بالمناسبات الدينية والمواسم الربانية وإصدار المجلات الدينية وبت الأحاديث والروحانيات في الراديو والتلفاز... الخ، كان الرد أنهم في ردة عن الإسلام، تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء، وأن صلى الواحد منهم وصام وأدعى أنه مسلم" (53).

إذن نرى بأن هناك استحضارا مدروسا للتاريخ الإسلامي الغابر للحكم على الحاضر والمستقبل، ودائما يكون النص والعودة إلى الأصول والتمسك بها، هو الأسلوب الأوحى في عمل جماعات الإسلام السياسي، التي تعتمد على النص والتفسير الحرفي له، ومن ثم تلجأ إلى تغيير الواقع بذات اليمين، إذ أمكن، ومن هذا المنطلق فإن "مشكلة الأصوليين تدور على أنهم يريدون تحويل ما هو تاريخي إلى ما هو منطقي بمعنى أن لديهم اعتقادا راسخا وهو أن الإسلام يقدم لنا أجوبة عن جميع الأسئلة الهامة الخاصة بالشئون الدنيوية بغض النظر عن الظروف التاريخية. ولهذا فإن موقف الأصوليين من العلمانية هو أنها مرفوضة ليس فقط من الزاوية الدينية بل أيضا من الزاوية المعرفية" (54).

وفي غمرة اعتماد جماعات الإسلام السياسي على الأصول الأولى في شرعنة وتطبيق خطابها وفهمها للدين، تجنح بعيدا عن الفهم المعاصر للمدنية ودولة القانون والمؤسسات، ومبادئ حقوق الإنسان والحريات العامة. وهو الأمر الذي يأتي بالكثير

من النقد والهجوم عليها من لدن المدافعين عن هذه الأسس الديمقراطية المعاصرة، لذلك فإن "القراءة المتمعنة للخطاب الإسلامي السياسي السائد والتعبيرات المؤسسية للإسلامية التقليدية تظهر إشكالية كل من يتبنى مقاربة شمولية (توتاليتارية) وعسفية مع المبادئ الأساسية لحماية الأفراد والجماعات. فكيف يمكننا أن نقبل مع المودودي بإلغاء مهنة المحاماة وإلغاء الحوار التناقضي بين القاضي والدفاع باعتبار ذلك مناهضا للإسلام؟. كيف يمكن أن نقبل مع سيد قطب بوجود حزب واحد هو حزب الله الذي لا يمكن أن يتعدد، وأحزاب أخرى كلها للشياطين والطاغوت؟. كيف يمكن قبول صفة القاصر مدى الحياة للنساء وغير المسلمين، أي أكثر من أربع مليارات ونصف مليار إنسان؟. كيف يمكن مناهضة التعذيب دون الإقرار بحق السلامة الكاملة للنفس والجسد؟" (55).

لكن جماعات الإسلام السياسي الآخذة في التطبيق الحرفي للتفسير الأصولي للإسلام، ليس من أولوياتها تحرير الإنسان أو البحث في حقوقه الشخصية وحرياته الفردية، وإنما الأولوية لديها هي تحقيق الدولة الدينية وتطبيق أحكام الفقه والشريعة بحذافيرها، "في وضع هو اليوم أشد ما يكون تباينا مع ما كنا عليه في الماضي، وفي إطار معطيات وطنية ودولية، اجتماعية واقتصادية وثقافية، مختلفة تماما عما كانت عليه البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر وخلال النصف الأول من القرن العشرين، يجد الباحث الثابتة نفسها، وهي أن المطلب الحقيقي الوحيد للحركات الإسلامية إنما هو تأكيد الصبغة الدينية للدولة وتطبيق أحكام الفقه. وأما تحرير الإنسان ومسألة التنمية، أي ما كانت الشعوب الإسلامية في أمس الحاجة إليه، فإنها تبقى أهدافا لا صلة لها البتة باهتمامات الأصوليين" (56).

وتظهر هذه الاستراتيجية في العمل لدى جماعات الإسلام السياسي من التطبيقات المعاصرة لبرامج هذه الجماعات من التي استلمت الحكم والإدارة في العديد من البلدان الإسلامية. فقد رفضت هذه الجماعات الأخذ بالدولة المدنية الديمقراطية بحسب المفهوم الغربي، وجعلت النص والأصل الإسلامي هو الحاكم والمرجعية، وكانت تلك هي "فلسفة الأصولية الإسلامية منذ ولادة الإخوان المسلمين بمصر حتى اليوم. فحسن الترابي لا يتردد في القول بأن تطبيق الشريعة هو "أحد مظاهر

الاستقلال الحقيقي وعلاماته"، وأنه باستطاعته أن يجعلنا نخرج من "الحلقة المفرغة للفقر والفاقة والمديونية والعجز الاقتصادي". وللتذكير فإن سيد قطب، الذي ترى فيه الاتجاهات الأصولية الإسلامية، إلى جانب المودودي، أحد منظري الحركة الإسلامية الحديثة، إن لم نقل منظرها، يعتبر في مؤلفاته وخاصة "معالم في الطريق": أن "اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها...، ومباحث الأخلاق بجملتها...، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها...، من الفكر الجاهلي، أي غير الإسلامي(..)، وبهذا التعريف تدخل في إطار "المجتمع الجاهلي" كل المجتمعات القائمة في الأرض، إذ "تدخل في المجتمعات الشيوعية، وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعاً" (57).

وتبعاً للكلام أعلاه، ونظراً للتفسير الأصولي للمجتمع والعلاقات مع المجتمعات، ترى جماعات الإسلام السياسي في خطابها الأصولي، بأن كل شكل من أشكال التراث والثقافة الغربية هو بالضرورة مناهض للإسلام ومبادئه التي تعتمد على الأصول وعلى كلام الله المنزل، ومن هنا فإن "حكاية أن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين، حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العملية، دون أن تتجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية، ولا إلى الفن والأدب، ولكنها فيما عدا ذلك إحدى مصائد اليهود العالمية التي يهملها تمييع الحواجز كلها... لكي ينفذ اليهود إلى جسم العالم كله. وإذن، فينبغي نبذ كل ما ليس إسلامياً، لأنه دليل على "الثقافة الجاهلية المناهضة للثقافة الإسلامية" (58).

ويتمسك الخطاب الإسلامي الأصولي بهذا الفهم وبتطبيق عملي له، إذ ما تسنى له في يوم من الأيام أن يحكم ويدير المجتمعات المسلمة، ويتشدد في رفض كل دعوات الحوار التي يطرحها الطرف الحداثوي العلماني المدني، ومن هنا نرى بعض الدعوات الصادرة عن النخب المدنية والديمقراطية لمحاورة الفهم الأصولي للإسلام السياسي، والرد عليه بمنطق عقلي حذر، وعدم اللجوء إلى الشحن والنفي التام للأسس والمصادر التي تستند عليها الأصولية الإسلامية. وهناك من يعتقد بأنه حتى التيار المعتدل ضمن جماعات الإسلام السياسي متمسك بشكل خفي ومستتر بالخطاب الأصولي الداعي للإقصاء والتكفير والعنف، ويعد هذا البعض حجج

"التيار المعتدل" في تأثيم الدولة المدنية التي أصبحت هدفا لجماعات الإسلام الأصولي، باعتبارها هي التي تقصي وتطارد الفكر الأصولي، دفاعا واضحا عن الإرهاب، والحجة في هذا الاتهام أن هذا التيار المعتدل من أنصار الجماعات الإسلامية "لجأ إلى حيل شتى للدفاع عن الفكر المتطرف، وتبرير لجوء الجماعات الإسلامية إلى الإرهاب، ومن بين هذه الحيل التأكيد على أن الجماعات الإرهابية تمثل استثناء في تيار الإسلام السياسي، وليس القاعدة. وإذا كان هذا صحيحا فلماذا لم يلجأ دعاة هذا التيار إلى النقد التفصيلي للطروحات المشوهة للإسلام التي ينطلق منها الإرهابيون، ولماذا لم يصدروا ادانات واضحة وصريحة وقاطعة لأحداث العنف والإرهاب؟" (59).

ورغم أن جماعات الإسلام السياسي تدعي بأنها تريد المشاركة السياسية وخوض الانتخابات، إلا أن الحقيقة تقول بأن التفسير النصي والأصولي الذي تقدمه هذه الجماعات للدين الإسلامي، قد دفع بغالبيتها إلى حمل السلاح واللجوء إلى العنف لتحقيق برامجها السياسية، بمعنى أنها طوّرت مشروعا عنفيا تكفيريا أدى حتى الآن إلى سفك الكثير من الدماء. وهذا المشروع، ورغم أنه لم يحقق شيئا ولم ينعكس خيرا على أرض الواقع، بل زاد من حالة التعقيد والرفض، إلا أنه ما يزال حاضرا ويُعتبر خيارا واضحا للعديد من الجماعات الإسلامية، "المشروع التكفيري حاضر في الساحة بحكم شيوع أفكاره المتطرفة لدى جماعات إسلامية متعددة(..)، هذا المشروع خرج من صلب جماعة الإخوان المسلمين بحكم أن المنظر الأكبر له هو سيد قطب، الذي كان قطبا بارزا من أقطاب الإخوان المسلمين. وسيد قطب هو الذي صاغ لأول مرة نظرية في العنف السياسي من وجهة نظر إسلامية تقوم على تكفير الدولة والمجتمع، ويسم العصر كله بأنه عصر جاهلي، وأبعد من ذلك تدعو إلى قلب النظم السياسية القائمة بالقوة المسلحة. وبدت خطورة هذا المشروع التكفيري حين خرج أنصاره من حيز الفكر والإيمان بأفكاره، إلى ساحة العمل الإرهابي تطبيقا لهذه النظرية" (60).

ومن هنا نجد بأن جماعات الإسلام السياسي تعتمد في تطبيقات سياستها الإستراتيجية والتكتيكية على الأصول وعلى شروح وتفسيرات منظرية، ويتخذ من

كل ذلك مرجعا وحيدا أو حدا في بناء خطته ومشاريعه الرامية للسيطرة على الحكم وإعلان دولة الشريعة والخلافة. وترفض جماعات الإسلام السياسي القوانين الوضعية ويعتبرها من عمل البشر، لا حرمة ولا قداسة لها أمام النصوص الشرعية الملزمة المنزلة من الله، ووجدنا كيف إن رموز جماعات الإسلام السياسي وواضعي أسسه الفكرية قد كفرّوا كل من يقول بضرورة اللجوء إلى القوانين الوضعية للاستناد إليها في المجتمعات الإسلامية.

إن هذا المنطق مرفوض تماما في عرف جماعات الإسلام السياسي، فلا قداسة ولا حرمة سوى للقرآن والسنة، والتمسك بآراء العلماء والأمرء من قادة الاتجاه الإسلامي الأصولي، أما "الاعتدال" وإظهار المرونة، فهو في الحقيقة أعمال لسياسة "التقية"، ويأتي نتيجة ظروف مرحلية يفرضها الواقع السياسي والمجتمعي في بيئة ما، لكن الثابت بأن الإسلام السياسي، ككتلة واتجاه عام، متفق على الأصول والمرجعيات العامة، وهو يهدف إلى بناء دولة الشريعة وإحقاق الخلافة، ودائما الإسلام عنده هو الحل وهو الذي يطرح كل الحلول لكل المشاكل المطروحة، وإن كانت بعض التفاصيل تختلف من تنظيم سياسي إلى آخر، أو من بيئة إسلامية إلى أخرى.

المصادر:

1- مجموعة من الباحثين، النص الديني ووظيفته، أعمال طاولة مستديرة عُقدت بالتعاون بين معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية في جامعة القديس يوسف ومعهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، لبنان، دار الشروق 2005 م، ص 47.

2- حامد أبو زيد، نصر، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي 1995 م، ص 92.

- 3- إبريز، بشير، مفهوم النص في التراث اللساني العربي، مجلة جامعة دمشق، دمشق، سوريا، العدد الأول، المجلد 23، 2007 م، ص 34.
- 4- مجموعة من الباحثين، النص الديني ووظيفته، مصدر سبق ذكره، ص 52-53.
- 5- حامد أبو زيد، نصر، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، الهيئة الكردية العامة للكتاب 1990 م، ص 17.
- 6- مجموعة مؤلفين، في قراءة النص الديني، تونس، الطبعة الثانية، الدار التونسية للنشر 1990 م، ص 12.
- 7- حامد أبو زيد، نصر، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر سبق الإشارة إليه، ص 15.
- 8- رستم، محمد بن زيد العابدين، الفهم الحداثي للنص الديني بين دعاوي الاجتهاد المنضبط والتجديد المنفلت، ورقة مقدمة إلى الملتقى الدولي " فهم القرآن والسنة على ضوء علوم العصر ومعارفه"، الجزائر، جامعة الأمير عبد القادر 2011 م.
- 9- محمود، إبراهيم، الفتنة المقدسة: عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، دار رياض الريس 1999 م، ص 236.
- 10- حامد أبو زيد، نصر، نقد الخطاب الديني، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، دار سينا للنشر 1994 م، ص 206.
- 11- قطب، سيد، معالم في الطريق، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، دار الشروق 1979 م، ص 18-19.
- 12- المؤدب، عبد الوهاب، أو هام الإسلام السياسي، ترجمة إلى العربية محمد بنيس والمؤلف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، دار النهار 2002 م، ص 16.

- 13- عبد القادر الصالح، نضال، المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، دار الطليعة 2006 م، ص 121.
- 14- المصدر السابق، ص 122-123.
- 15- مجموعة من معاجم اللغة العربية، مقتبس من: عمر عبد الحميد عبد الواحد، عبد الحميد، الحاكمة في ظلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير في الشريعة الإسلامية وأصول الدين مقدمة إلى جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2004 م، ص 7 و 8.
- 16- عوض جعفر، هشام أحمد، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمة: رؤية معرفية، فرجينيا، أميركا، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1995 م، ص 89.
- 17- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة النبوية، الجزء الخامس، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية 1904 م، ص 130.
- 18- المودودي، أبو الأعلى، منهاج الانقلاب الإسلامي، جدة، السعودية، الطبعة الثالثة، الدار السعودية للنشر والتوزيع 1988 م، ص 17 و 18.
- 19- محمد الشافعي، محمد، سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامي، الجزء الثاني، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر 1999 م، ص 66 و 67.
- 20- المسعري، محمد بن عبد الله، الحاكمة وسيادة الشرع، لندن، بريطانيا، الطبعة الأولى، بدون اسم دار النشر 2002 م، ص 79.
- 21- القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، المجلد الثاني، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، دار الوفاء للنشر 1993 م، ص 697.

- 22- كرمانج، شيركو، به سيا سيكردني ئيسلام: دياردي ئيسلاميزم"، سليمانى، هريمى كوردستاني عيراقى، جابى به كم، بازارى سليمانى 2005 م، روبل 42 تا 47.
- 23- قطب، سيد، فى ظلال القرآن، الجزء الثالث، القاهرة، مصر، الطبعة السابعة عشر، دار الشروق 1991 م، ص 1256.
- 24- القرضاوى، يوسف، السياسة الشرعية فى ضوء الشريعة ومقاصدها، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة 1998 م، ص 17.
- 25- مفتى، محمد أحمد، أركان وضمائم الحكم الإسلامى، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، مؤسسة الريان للطباعة والنشر 1996 م، ص 52.
- 26- نفس المصدر، ص 56.
- 27- رواء، أوليفر، تجربة الإسلام السياسى، ترجمة نصير مروّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، دار الساقى 1996 م، ص 49.
- 28- حلمى، مصطفى، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، الإسكندرية، مصر، بدون تاريخ النشر، ص 48.
- 29- حامد أبو زيد، نصر، نقد الخطاب الدينى، مصدر سبق ذكره، ص 97.
- 30- العشماوى، محمد سعيد، جوهر الإسلام، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، مكتبة مدبولى الصغير 1996 م، ص 48.
- 31- حيدر، خليل على، اعتدال أم تطرف: تأملات نقدية فى تيار الوسطية الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، دار قرطاس للنشر 1998 م، ص 56.
- 32- فودة، فرج، قبل السقوط، القاهرة، مصر، بدون تاريخ النشر، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 63.

- 33- مجموعة من قواميس اللغات العربية والإنجليزية والفرنسية، مقتبس من كتاب:
الأصولية والأصوليات الأخرى للدكتور عماد عبد السميع حسين، بيروت، لبنان،
بدون تاريخ النشر، دار الكتب العلمية ص 21.
- 34- هوفمان، مراد، الإسلام كبديل، ترجمة عادل المعلم، القاهرة، مصر، الطبعة
الأولى، دار الشروق 1997 م، ص 67 و68.
- 35- الجليند، محمد السيد، الأصولية والحوار مع الآخر، القاهرة، مصر، الطبعة
الأولى، دار قباء للطباعة والنشر 1999 م، ص 10.
- 36- الجاسور، ناظم محمد، موسوعة علم السياسية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى،
دار مجدلاوي للطباعة والنشر 2004 م، ص 64.
- 37- هيرو، لبيب، الأصولية الإسلامية في العصر الحديث، ترجمة عبد الحميد فهمي
الجمال، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية للكتاب 1997 م، ص 14.
- 38- الشافعي، محمد محمد، سلطات الدولة بين الفكر الدستوري والفكر الإسلامي،
القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، مركز المحروسة للبحوث 1999 م، ص 18.
- 39- المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسي، دمشق، سوريا، الطبعة
الثالثة، دار الفكر 1967 م، ص 7 و8 .
- 40- عبد المنعم أحمد، فؤاد، شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في
الإسلام، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، دار الوطن 1997 م، ص 234 و235.
- 41- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموعة الفتاوى، الجزء الثلاثون، المنصورة،
مصر، الطبعة الثالثة، دار الوفاء للنشر 2005 م، ص 79 و81.
- 42- الجوزية، ابن قيم، اعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الرابع، تحقيق
محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، دار الفكر 1976 م،
ص 273.

- 43- البدوي، جمال، السيف الأخضر: دراسة في الأصولية الإسلامية المعاصرة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، دار قباء للطباعة والنشر 2002 م. ص 21 و22.
- 44- إسماعيل، محمود، الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، الكويت، الطبعة الأولى، مؤسسة الشراع العربي 1993 م، ص 96.
- 45- بنعبدلاوي، مختار، الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، دار معد للمطبوعات والنشر 1998 م، ص 29 .
- 46- نفس المصدر السابق، ص 30.
- 47- هيرو، لبيب، الأصولية الإسلامية في العصر الحديث، مصدر سبق الإشارة إليه، ص 14.
- 48- نفس المصدر، ص 119.
- 49- زكي، محمد شوقي، الإخوان المسلمون والمجتمع المصري، القاهرة، مصر، بدون تاريخ واسم دار النشر، ص 132-134.
- 50- - دكمجيان، ريتشارد هربر، الأصولية في العالم العربي، ترجمة: عبد الوارث سعيد، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر 1989 م، ص 79.
- 51- عبد الكريم، خليل، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، دار سينا للنشر 1995 م، ص 72.
- 52- اللويحق، عبد الرحمن بن معلا، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة 1992م، ص 44.
- 53- عبد الكريم، خليل، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، مصدر سبق الإشارة إليه، ص 54.

54- وهبه، مراد، الأصولية والعلمانية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، دار الثقافة 1995م، ص 28.

55- - منّاع، هيثم، الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان 1999 م، ص 17.

56- الشرفي، محمد، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، دار بترا للنشر والتوزيع 2008 م، ص 23 و 40.

57- المصدر السابق، ص 40 و 41.

58- قطب، سيد، معالم في الطريق، مصدر سبق الإشارة إليه. ص 173.

59- ياسين، السيد، الكونية والأصولية وما بعد الحداثة: نقد العقل التقليدي، القاهرة، مصر، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المكتبة الأكاديمية 1996 م، ص 326.

60- ياسين، السيد، الكونية والأصولية وما بعد الحداثة: أزمة المشروع الإسلامي المعاصر، القاهرة، مصر، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، المكتبة الأكاديمية 1996 م، ص 58.

*باحث في الإسلام السياسي. من فريق عمل المركز الكردي للدراسات.