

باب الله

الخطاب الإسلامي بين شقي الرحى

هيكل، عبد الباسط

باب الله: الخطاب الإسلامي بين شقيّ الرحى / تأليف: عبد الباسط هيكل - القاهرة:
نيوبوك للنشر والتوزيع / ط ١ / القاهرة: ٢٠١٧ م.

٣٨٤ ص؛ ١٤ × ٢١ سم

تدمك: ٦-٦٢-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨

رقم الإيداع: ٢٠١٧/٨٢٩٥

١ - الخطب الدينية الإسلامية

أ- العنوان

٢١٣

دار النشر: نيوبوك للنشر والتوزيع

عنوان الكتاب: باب الله: الخطاب الإسلامي بين شقيّ الرحى

المؤلف: أ.د. عبد الباسط هيكل

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠١٧

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك للنشر والتوزيع

٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

باب الله

الخطاب الإسلامي بين شقيّ الرّحى

أ.د. عبد الباسط هيكّل



2017

اللغة وسيلتنا الوحيدة إلى اكتشاف العلاقة
بين الله والإنسان والعالم..

ولن نستطيع بناء تصورات فاعلة في علاقتنا
بالكون تُخرجنا من هُوة السقوط الحضاري دون
إعادة النظر في طريقة تعاملنا مع اللغة.

المحتويات

الموضوعات	صفحة
المقدمة	11
تمهيد: الدولة الإسلامية	25
الفصل الأول: جذور تدين الدولة	35
(1) سؤال المحكمة	37
(2) دعاة التوقف	44
(3) الصراع السني الشيعي وضرورة التحول	47
(4) بداية التأسيس الشرعي لدولة الخلافة الإسلامية	52
(5) اختيار الحاكم.. نموذجاً لتدين الفكر	57
الفصل الثاني: تدين الدولة.. الله المكلف من الإنسان!	69
(1) وصاية الفقيه	71
(2) مركزية الخليفة وحراسته للدين	82
(3) الحاكمية	90
الفصل الثالث: الدولة من الفقه إلى القانون	105
(1) صنع الله أم البشر	107
(2) قضاء النبي ﷺ بين الوحي والاجتهاد	125
(3) من الفقه إلى القانون	131

145	الفصل الرابع: إشكاليات التدين
147	(1) الانقسام المستمر
159	(2) العرقية
172	(3) السلطة المطلقة (الدوغائية)
179	(4) التليفق (طلاء القديم بلون الحداثة)
189	الفصل الخامس: الخلافة وسلطة المفسر
191	(1) الخلافة في لغة العرب
195	(2) الخلافة في القرآن الكريم
202	(3) التفسير اللغوي لآيات الاستخلاف
208	(4) تفسير المرويات لآيات الاستخلاف
232	(5) بشرا رسولا بين السلطة الدينية والزمنية
241	الفصل السادس: نظرية الطاعة بين التأسيس النصي والفعل التاريخي
243	(1) النظرية
246	(2) التأسيس النصي
260	(3) التأسيس التاريخي
267	الفصل السابع: أزمة الخطاب الإسلامي عند الإخوان المسلمين ..
269	(1) حتمية الصراع
277	(2) المركزية المطلقة
282	(3) الانعزالية

288	(4) الانفعالية
297	(5) بريق الصفيح
309	(6) باب الله
319	الفصل الثامن: إشكاليات تجديد الخطاب الديني الرسمي
321	(1) الخطاب الأحادي
326	(2) غياب المنهجية وتداخل المفاهيم
333	(3) التعميم
339	(4) الاختزال
343	(5) ضعف التوجه العقلي
347	الفصل التاسع: الدولة والمقدس في فكر محمد عبده
351	(1) الإسلام بين الدين والتدين
356	(2) حق التشريع
362	(3) الأمة مصدر السلطات
369	(4) التأسيس العقلي
377	أهم المصادر والمراجع

المقدمة

عُرف في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية أن كثرة استعمال مفهوم ما لا يُفيد بالضرورة وضوح معناه أو الاتفاق حول مجالات استعماله، وهذا ما ينطبق على المفاهيم المضمّنة في مشروع الدولة الإسلامية فرغم ما شهدته من تضخم مفرط في خطاب الجماعات والمؤسسات الدينية إلا أنها ما زالت تفتقد التحديد والتمايز؛ لتدخل النسبي الزمني الإنساني من جانب والثابت الإلهي المطلق من جانب آخر في الخطاب الإسلامي المُعرّف بعلاقة الدولة بالدين؛ فالدراسة محاولة لإزالة التباس الخطاب الديني حول مشروع الدولة الإسلامية متخذًا من إثارة الأسئلة وتقليب الاحتمالات أداة للتفكير ووسيلة للبحث، في محاولة للإجابة عن سؤال: هل «الخلافة الإسلامية» نموذج شرعي ديني ثابت توقيفي أنتجه الوحي المقدس يجب استعادته، أم نموذج تاريخي قابل للتطور والتجاوز أنتجه الفعل الإنساني المتأثر بقيمه وبيئته الزمنية والمكانية؟ ما النصوص التي استند إليها منظرو الدولة الإسلامية في مشروعهم؟ كيف تحوّلت الخلافة في الوجدان الإسلامي إلى حلم، وأصبحت أصلا يعود المسلمون للطواف حوله مرارا لا يملكون تجاوزه؟ هل عرف تاريخ المسلمين مثالية؟ وهل على المسلمين أن يعيشوا بين حنين لمثالية مضت؟ ووعد بخلافة آتية آخر الزمان؟ هل مملكة الله نقيض

لمملكة الإنسان؟ كيف نقيم مملكة الله بلا دينية؟ أيكلف الله الإنسان بإقامة مجتمع الملائكة في الأرض أم أن المجتمع الإنساني في سعي مستمر إلى العدل والمساواة والحرية دون أن يصل إلى المثالية؟ كيف يمكن النقد والمراجعة لسلطة تنطلق من عبارة «الله يحكم»؟ كيف أعترض على تشريع من الحاكم وهو وفق مبدأ الحاكمية مجتهد يكشف مراد الله للأمة بياناً وشرحاً؟ أليس هذا التصور يعطى المجتهد في العلوم الشرعية سلطة دينية ووصاية بوصفه المختص بالتوقيع نيابة عن الله على حدّ تعبير ابن القيم؟ هل يستقيم تركيب مثل «الدولة الإسلامية هي ثيوقراطية (دينية) ديمقراطية»؟ كيف نقاوم ظاهرة التكفير إذا كانت محاولة التفكير والاجتهاد الحرّ متهمّة بتعارضها مع مبدأ الحاكمية من منظور دعاة تدين الدولة؟ كيف يكون الإبداع والعقلانية العلمية ومصادر معرفتنا بالدولة منحصرة في استنباط المجتهد لأحكامها؟ لماذا لم تنجح الجماعات الدينية عبر تاريخها في تجاوز مرحلة تفكيك الدولة إلى تقديم نموذج للدولة؟ لماذا لم ينجح العرب خلال القرن الأخير في إحداث تحوّل حضاري؟ حتى متى تعيش الدول العربية حالة القبائل العرقية أو الجماعات الدينية بقشرة رقيقة ضعيفة اسمها الدولة؟ حتى متى يظل استبداد السلطة حزام الأمان الممسك بمجتمعاتنا من التفكك فإذا سقطت تفككت الدول؟

بدأت الدراسة بتمهيد عرف الدولة الإسلامية، ومتى ظهرت، وكيف اكتسبت معنى دار الإسلام بمفهومها الفقهي، وكيف تحولت إلى عنوان لمشروع استعادة الخلافة الإسلامية، وتدين الدولة المعاصرة، ثم عادت إلى جذور تدين الفكر الإنساني (الاجتهاد البشري) التي ظهرت في القرن الأول الهجري، فمن رحم النزاع التاريخي في معسكر جيش علي رضي الله عنه

وُلد السؤال حول علاقة السلطة بالقرآن وطريقة تطبيق القرآن الكريم في الدولة، وما تبع ذلك من تكفير المخالف، ووجوب التبرؤ منه بل ومقاتلته ابتغاء وجه الله، ولم يكن للطرف المقابل للجماعات الخارجة على السلطة في كل عصر أن تسكت عن أفكارهم، فلا بد من الردّ عليها وإزاحتها، فلما كانت أهم أفكارهم تكفير الحاكم بالظلم ووجوب الخروج عليه، ركّز الطرف المقابل للخارجين عن السلطة على أن الحاكم لا يُعزل بفسقه، وخطورة فتنة الانقسام، وحرمة الخروج عليه مؤصلاً لرؤيته بأدلة شرعية هو الآخر، فتأثر الخطاب الرسمي - دون أن يشعر - في صياغة أفكاره بتلك المساجلة، وأقصد بالرسمي الذي ترضيه السلطة، وتراه معبراً عن رؤيتها، من ناحية أخرى ساهم سطوة الصراع السني الشيعي في تعميق تدين الفكر السني للدولة، فبعد أن كان موقف مدرسة الحديث يدعو للتوقف عن الخوض في مسائل الخلافة (الإمامة)، ويراهها باباً للنزاع والانقسام أخذوا يُنظِّرون لدولة الخلافة السنية، ويمنحونها وخليفتها شرعية دينية حتى تقوى على الصمود أمام دينية الدولة الشيعية، وكان التحول الجوهري في فكر الخلافة الإسلامية السنية من تاريخي إنساني إلى ديني منزل عندما توجّه فقهاء سنة إلى التاريخ؛ ليستمدوا اجتهادهم من الواقع معتمدين على مبدأ الإجماع، فبعد أكثر من قرنين من وضع الإمام الشافعي لمبدأ الإجماع كأصل تشريعي حاول فقهاء السنة تطبيقه على أحكام الدولة كمرجعية دينية في مقابل مرجعية الوحي في الإمامة الشيعية، وستتناول الدراسة التأصيل السني لطريقة اختيار الحاكم كنموذج لتدين الفكر السياسي.

وتناولت الدراسة مظاهر تدين الدولة في مشروع استعادة الخلافة الإسلامية، ومنها: وصاية الفقيه أكثر الشخصيات نفوذاً، فهو الحاكم أو

الوصي على قرارات الحاكم إذا اقتضت الضرورة أن يكون من غير الفقهاء، وهم أهل الحل والعقد، وأهل الاجتهاد في شؤون الدولة، ولأن دولة الخلافة الإسلامية هي مجموعة من الأحكام التي استنبطها الفقيه من النصوص الشرعية، فهو دون غيره من يملك مراجعتها والتجديد فيها؛ ومن يملك حق الاستدعاء لصورة من تجربة الدولة الحديثة بجذورها الغربية ليدخلها في الدولة الإسلامية بعد أن يُعيد تكييفها، واستُلبت دلالة الاجتهاد اللغوي الرحبة في الثقافة الإسلامية من كونه دعوة لإعمال العقل وحرية الفكر في المسكوت عنه، وبنيت الأسوار حول تصورات الدولة، فلا يستطيع أحد غير رجال الدين الولوج إليها، وعزز من وصاية الفقيه فكرة أن الله قدّم أدق التفاصيل، وأجاب عن كل الأسئلة في دنيا الناس، وكأن الله المكلف في الكون وليس الإنسان.

ومن تدين الدولة جعلهم الخلافة (الإمامة) منصباً دينياً، به تكون حراسة الدين، وليس بانحياز الناس الاختياري إليه، ففتح هذا باباً لم ينغلق للصراعات قديماً وحديثاً، وأوقع المسلمين في إشكالية هل حراسة السلطة للدين أم لصورة من التدين! فمراد الله لا يقطع به إلا نبي؛ فلا يملك اجتهاد أن يزعم أنه مراد الله، فالدولة الإسلامية تتدخل ليس لحراسة الدين بل لحراسة صورة من صور التدين التي اختارتها، فتقوى وتصبح المعتمدة عند العامة، ويضعف ويتراجع كل فهم ورأي مخالف لها، وهذا يفسر سعي كثير من الجماعات الدينية إلى السلطة، ليس لحماية الدين حقيقة بل لحماية صورتها وتدينها كما حدث مراراً عبر التاريخ، فالمجتمع ليس في حاجة إلى حماية السلطة وحراستها لصورة تدين بعينه بل حماية تعددية الاجتهاد، وتنوع أشكال التدين دون انحياز إلى شكل بعينه.

ومن تدين الدولة مركزية الخليفة الذي ينفرد بمهام الدولة كاملة يُفوض فيها من يشاء، على غرار مركزية الإمام في الفكر الشيعي الذي أوجبوا له طاعة منحتة سطوة، وهذا يُفسّر تركيز شريحة كبيرة من المجتمع على أن التغيير والإصلاح ليس مرتبنا بالشعوب قدر كونه مرتبطاً بقوة الحاكم؛ فالشائع في ثقافتنا ليس بناء وعي المجتمع أداة لبناء حضارة وإحداث تغييرات حقيقية مستقرة في طريقة التفكير والعمل، بل التغيير مرتب بقوة السلطان وسطوته التي تحمل الناس إرغاما.

ومن التدين مبدأ الحاكمية الخط الفاصل بين دولة الخلافة الإسلامية التي ترى الإنسان مكلفاً والله مصدر السلطات، والدولة المدنية التي ترى الإنسان مفوضاً والأمة مصدر السلطات، فالدولة الإسلامية الحاكم الحقيقي فيها هو الله والخليفة (الإمام) بوصفه فقيهاً مجتهداً يكشف مراد الله من أحكامه، بينما الإنسان هو من يحكم في الدولة المدنية، وجميع أفرادها صفتهم مواطنون لهم حقوق وعليهم واجبات، في المقابل الدولة الإسلامية جميع أفرادها مكلفون من الله راعي ورعية، فليس لهم حقوق؛ لأنهم مكلفون من خالقهم بل عليهم واجبات. وقد ناقشت الدراسة أدلة الحاكمية، وقارنت علاقة الإنسان بالسلطة في نموذج الدولة المدنية ومشروع دولة الخلافة الإسلامية منتهية إلى أن نموذج الدولة المدنية أقرب إلى إسلام الوحي.

وناقشت الدراسة فكرة «أصولية الخلافة الإسلامية» أبرز المقولات التأسيسية في خطاب الجماعات التي يتوافق معها جانب من خطاب المؤسسات الدينية الرسمية، فيرون الخلافة نظاماً إسلامياً ربانياً ثابتاً للدولة، ثم يختلفون بين العدول عنها عدول المضطر المعذور وبين العمل

على استعادتها بحيلة السياسة أو بصراحة السلاح، ولمناقشة القضية عادت الدراسة إلى مادة الاستخلاف في القرآن الكريم بوصفها نسقا لغوياً واحداً ينبغي أن يفهم وفق لغة العرب ووعيمهم بكلمة الاستخلاف، وأُخِّرَتْ دراسة أقوال المفسرين لرفع الوساطة التراثية بيني وبين القرآن الكريم، ولم أهدر جهود القدامى؛ لأن التجديد يبدأ من قتل القديم دراسة وبحثاً.

وقد كشفت الدراسة عن إشكاليتين في تعاملنا مع أقوال القدامى: الأولى إلغاء المسافة بين ذات المفسر المفكرة والموضوع متمثلاً في النص الديني، فبات تفسير النص له سلطة المطلق الإلهي. والثانية: تعظيم البعض أقوال المفسر ظناً أن فهم المفسر موضوعي تماماً ليس فيه حضور لذات المفسر برؤيته الإنسانية النسبية المحتملة للصواب والخطأ المتأثرة بالأفق التاريخي، والنسق الثقافي لعصره، فأُمسى لتراث المفسرين مكانة ترتفع بكتاباتهم عن النقد والمراجعة والتجاوز، واكتسب فهم المفسر ظني الدلالة سلطة دينية في أذهان كثير من المسلمين، لأسباب منها: ربط المفسر فهمه للآية بمرويات عن النبي ﷺ فأصبح ما قاله كأنه المعنى الإلهي للكلمة في الخطاب الإسلامي، واستدعاء السلطة السياسية لهذا الفهم لتجيش الرعية خلفها، والتسليم بسلطتها بوصفهم ولاة الأمر الواجب طاعتهم، واعتماد الجماعات الدينية حديثاً على هذا التفسير في تعزيز وجودها بوصفها القائمة على تحقيق وعد الله في الاستخلاف والتمكين، فأهملت دلالات اللغة وكثرت الاستدعاءات الأيدلوجية النفعية لتفسير الآية بالأثر؛ لكونه الأقرب إلى حلم المستضعف الباحث عن الأمنية والأمل في واقع أفضل ليس بيده بل بيد قدر موعود به بقوة النص الشرعي، فاختزل الخطاب الإسلامي مشكلتنا الحضارية في غياب الخلافة، الحل السحري لواقع متخم بأزمات معقدة

يستعصى على منظري الدولة الإسلامية الخوض في تفاصيلها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية؛ لذا يلجئون إلى تسطيح توصيف المشكلة في غياب الخلافة الإسلامية.

وحتى تكتمل المعالجة الفكرية توقفت الدراسة عند الطبيعة المزدوجة لشخصية الرسول ﷺ بين البشرية والرسالة، وكيف أنها مارست سلطة زمنية سياسية منفصلة عن سلطة النبوة أشرك فيها غيره وأناهم عنه، وليس كما يصور جانب من الخطاب الإسلامي بأن جميع أفعال الرسول تندرج تحت سلطته الدينية، وأن بعثته كانت لإقامة دولة، مما يجعلها جزءاً من الدين، وهذا يُشرّع من منظور أبناء التيارات الدينية لصدام لا يتوقف من أجل إعادة دولة النبي والخلفاء الإسلامية التي استلبها خطاب التمدن والتحديث المعاصر المتأثر بالعدو الغربي المتآمر.

واستوقفني في رحلة الدراسة فكرة جوهرية في فلسفة الحكم في الخطاب الإسلامي القديم والحديث أطلقت عليها نظرية الطاعة التي اختصرت العلاقة بين السلطة والمجتمع في حاكم يطيع الله، ورعية تطيع الحاكم، وإن بدا لي هذا التصور محض نظرية إلا أنه عند منظري الدولة الإسلامية «الخلافة» من الثوابت الدينية الأصيلة، وأصبح هو التصور الشائع لطبيعة العلاقة المتبادلة بين السلطة والمجتمع في الثقافة الإسلامية. وهذا سيقودنا للسؤال كيف نشأ هذا التصور الفكري؟ وهل تأسس على وحي مقدس قطعي الدلالة أم اجتهد بشري في فهم أدلة شرعية ذات دلالات احتمالية؟ من الذي ثبت المعنى الله أم منظرؤ الدولة الإسلامية؟ وهل جذور التجربة التاريخية لنظرية الطاعة تؤيد استمرار هذا التصور أم تدعونا إلى إعادة

النظر فيه؟ وإذا كنا أمام دلالة تُعطى للحكام سلطات شرعية، فهم الذين يُشرعون وينفذون، والأمة تبعاً لهم، وبين دلالات أخرى تُمكن الناس من استرداد إرادتهم، فيختارون من بينهم من ينوب عنهم؛ ليكونوا منهم سلطة الإلزام والتوجيه الاجتماعي، فأى الدلالات أولى بالاختيار من تمنح الحاكم سلطة دينية أم التي تسترد منه تلك السلطة الدينية! هل الأولى أن ننحاز إلى دولة مركزها الحاكم بصورتها التاريخية القديمة، أم إلى دولة مركزها المجتمع بصورتها المعاصرة الحديثة!

وتوقفت الدراسة عند العلاقة بين الشريعة والقانون التي تتسم بالضدية والخصومة في خطاب الجماعة، فوجود أحدهما ينفي وجود الآخر، فارتبط مشروعها بشعار «تطبيق الشريعة» ومخاصمة القانون الوضعي عدو الشريعة الذي ينتقص من سلطة الدين في حياة الناس، بينما العلاقة بين الشريعة (بمفهوم الأصول المشتركة بين جميع الأديان السماوية) والقانون علاقة توافق، والعلاقة بين الشريعة (بمفهوم أحكام المعاملات موضوع علم الفقه) بالقانون علاقة تطوّر حتمي، وأن مصادر التشريع التي استند إليها النبي ﷺ في حكمه (قضائه) تنوّعت بين وحي الله الكاشف ببعض التشريعات تارة، واجتهاده ﷺ في فهم آيات الوحي تارة، واستناده ﷺ إلى الرأي والعقل والواقع في نظره إلى أدلة وبراهين المتخصصين تارة، والاستفادة من تجارب غير المسلمين في التشريع، ومن تجارب ذوي الخبرة تارة. بالإضافة إلى أن نظرة جانب من الخطاب الديني للتشريع والتقاضي ككتلة واحدة لا تنفصل كما نقل لنا التاريخ جعلهم ينظرون إلى كتابة القوانين الوضعية ثم استبدال المحاكم الشرعية بغيرها بوصفها مؤامرة على الإسلام؛ لأنه اختلط عليهم جوهر ومقاصد الشريعة بشكلها الإجرائي والتنظيمي الذي أصبح

جزءاً من الشريعة في فهمهم، وحتى أزيل اللبس رصدت بإيجاز شديد تطور شكل التقاضي وإجراءات التشريع؛ لنرى ما إذا كان هذا التطوير بدأ بعيد دولة الخلافة أم بإشراف منها وبدافع من الاحتياج الواقعي إليه؟ ولماذا تَعَيَّن الفصل بين التشريع والتقاضي، وصياغة القوانين وإلزام القاضي بالاحتكام إليها بدلا من ترك الاختيار له في الرجوع إلى أقوال الفقهاء؟

وتوقفت الدراسة عند أبرز إشكاليات تدين الدولة في الخطاب الإسلامي الذي أهدر السياقات والملابس التاريخية للحوادث موضع الاستدلال، مكتفيا بتبرير أحداثه بالمؤامرة، فتاريخ المسلمين في جانبه السيئ صنعه العدو المتآمر، وغابت النظرة العلمية النقدية في قراءة التاريخ لصالح التناول الوعظي المتعالي بالتاريخ عن مساره البشري، واكتفي دعاة التدين بتفسير الإخفاقات التاريخية تفسيرا عقائدياً يرضيهم بأنها امتحان وتمحيص كخطوة على طريق التمكين والنصر بل ويدعون الله أن يُعَجِّلَ بها؛ لذا لا يتأثرون بالفشل ويرونه توضيحات لا بد منها، فالمكروه في جانبهم ابتلاء واختبار، وفي جانب خصومهم بلاء وعقاب من الله، ويعيشون مرحلة طفولة فكرية في تفسير الحوادث ويكثرون من التباكي وتحكيم الانفعالات، ويرون في محاولات نقد التاريخ ومناقشة أحداثه إرجاف واستهداف؛ لذا لا يتعلمون من أخطائهم عبر التاريخ. ولم يسلم الجميع من انتقائية تاريخية في الاستدلال، فلا يهتمون بدراسة تطور وقائع التاريخ دراسة أكاديمية قدر اهتمامهم بإسقاط التاريخ على واقع الصراع السياسي المعاصر، وتُختزل وقائع التاريخ في موقف أو جملة إيجابا أو سلبا فحوادث التاريخ وشخصياته تُوظف في الصراع السياسي المعاصر لإكساب جماعة شرعية أو لإسقاطها عن أخرى.

وإشكالية تقديم تاريخ الخلافة الإسلامية في صورة المثال والنموذج المطابق للإسلام، فأعطوا للتاريخ الإنساني سلطة المطلق الإلهي، ووقعوا في التلفيق فألبسوا الممارسات التاريخية ثوب الحداثة ورداء العصرية، ليقولوا بأن تجربة المسلمين الأوائل حققت سبق والريادة في منظومة الدولة، فلسنا في حاجة إلى تجارب التحديث المعاصرة؛ والحقيقة أن عقولهم هي التي لا تزال لم تبرح مكانها بتكبرها عن ممارسة دورها الإنساني في التفكير المتجدد بزعم أنهم يمتلكون من الماضي ما يفوق الحاضر، فتتجمد ولا نبدع، ونكتفي بطلاء القديم بألوان الحداثة والتمدن المعاصر فينتهى التطوير في العقل المسلم قبل أن يبدأ..

ومن إشكاليات التدين حتمية الصدام، فمنظرو الدولة الإسلامية تجاوزوا محاولة التنظير المستند إلى العقل إلى صورة الدين المستند إلى نص الوحي سواء أكان ذلك بالاستدلال بظاهر النصوص أو اعتماد أحاديث بعينها وإهمال غيرها، أو انتقاء بعض أحداث السيرة، أو الاستدلال بحوادث تاريخية وإكسابها صفة الإجماع الأصولي؛ لتكون أفكارهم حول الدولة لها إيجاب وتحريم الوحي المقدس. وتحولت أفكار كل فرقة أو جماعة حول الدولة إلى دين واجب الاتباع، وبدافع من العمل لإقامة دولة الإسلام نظمت كلٌ منها نفسها، وتكتلت لتقدم كيان موازي للدولة القائمة المفتقدة للشرعية من منظورها متخذة من الجماعة نواة للدولة الإسلامية الشرعية، ومع تنامي شعورها بالأفضلية على المجتمع ازدادت عزلتها الشعورية عنه، وتولد لديها شعور دائم بالسخط دفعهم للصدام.

ومن إشكاليات تدين الدولة التأصيل الديني للعرقية، ففي الوقت الذي نُسلم بارتباط الخلافة الإسلامية عبر تاريخها بالعصبية القرشية بلا استثناء،

وارتباطها بالإرث -باستثناء الخلفاء الراشدين- لكن ننكر محاولات تدين فكرة العصية، وجعلها مطلباً إلهياً كما فعل الفقهاء عندما أوجبوا القرشية شرعاً، وكأن الله أمر بالعصية القبلية «النصرة العائلية» شرطاً لإقامة الإسلام، والقول بتاريخية الخلافة وكونها ممارسة إنسانية مرتبطة بواقعها البيئي زمناً ومكاناً يخرجنا من هذه الإشكالية.

تناولت الدراسة بنية خطاب جماعة الإخوان المسلمين أكبر الجماعات الإسلامية حديثاً وأكثرها انتشاراً وإحدى أهم المؤثرات في الخطاب الإسلامي المعاصر، وصاحبة مشروع أسلمة الدولة، وأهم الروافد الخفية المغذية للتطرف في عالمنا؛ فالجماعات الدينية وإن تفاوتت في درجات الإعلان والخفاء ومرحلية الوسائل وحِدَّة الخطاب إلا أنها تتفق في بنية أفكارها، وهذا ما ستحاول الدراسة كشفه من خلال تلك الكلمات المفتاحية: حتمية الصراع، كضرورة للوصول إلى التمكين، المركزية المطلقة بزعم امتلاك الفهم الحصري الصحيح للإسلام، الانعزالية، الخطاب الأحادي، التكفير الصامت، الخطاب المختلط (بريق الصفيح) الذي تختفي معه الحدود بين المطلق والنسبي، والثوري والإصلاح، والدعوي والحزبي، والوعظي والجهادي، ثم باب الله حيث وقع خطاب جماعة الإخوان في دينية عاش المسلمون ينفونها عن الإسلام لقرون في مناقشاتهم لعلاقة الدولة بالإسلام.. فلم تغتال الجماعة مخالفيها فحسب، بل اغتالت الدين، وهدمته في نفوس العامة حين حوّلت الجماعة التنافس السياسي إلى معركة دينية وجودية، انتصارهم يمثل انتصاراً للإسلام، وخسارتهم تمثل هزيمة للإسلام.

وانتقلت الدراسة إلى الخطاب الديني الرسمي الذي يُقوَّى عجزه عن

التجديد من البنية الفكرية لخطاب الجماعات، فما زال تجديد الخطاب الديني المؤسسي محصوراً في شكل بروتوكولي في المحافل حيث تنطلق الكلمات البليغة الرنانة من أعلى المنصات كردّ فعل لخطاب الجماعات، وينتهى التجديد بانتهاء الفاعلية الإنشائية أمام الكاميرات الإعلامية، دون ممارسات حقيقية لتجديد الخطاب الذي أصيب بدوغمائية نتيجة التباس مفهوم الخطاب الحامل لرسالة دينية بالنص المقدس، فانتزع الخطاب قداسة مغلوبة تشعرنا بالحرّج عن إخضاعه لمنهج البحث النقدي، وأصبحنا لا نقرب من خطابنا الديني إلا لاختصار شرح أو لإيجاز مُفصّل أو للتوفيق بين المستجدات وأقوال القدامى من علماء التراث دون أي محاولة نقدية لتفكيك وتحليل تلك الخطابات بوصفها رسائل لغوية، وفهم بشري للنص الديني.

وتحاول الدراسة رصد أبرز الإشكاليات التي تعوق انطلاق عمليات التجديد من قراءة انتقائية مُردّدة غير مُناقشة، وترسيخ الأحادية والتعميم والاختزال وتداخل المفاهيم وغياب المنهجية وضعف التوجه العقلي، فلا بديل عن قبول تعددية تُخرجنا من حالة المساجلة والمغالبة والإقصاء المستمر لخطابات أخرى حاضرة فينا، وإن زعمنا غيابها أو تغييبها بما يستنزف طاقاتنا، ويضعف من محاولات التعايش بينها.

تجديد الخطاب الديني يقتضي مراجعة دائمة وتساؤل مستمر، وإعادة بناء تصورنا حول كيفية عمل اللغة، فهي حاملة الوحي المقدس، ووسيلتنا الوحيدة في اكتشاف العلاقة بين الله والإنسان والعالم، ولن نستطيع بناء تصورات فاعلة في علاقتنا بالكون والخروج من هوة السقوط الحضاري دون إعادة النظر في طريقة تعاملنا مع اللغة.

وأخيرا توقفت الدراسة أمام علاقة الدولة بالدين في فكر الأستاذ محمد عبده في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ومحاولته الإصلاحية التي لم تؤت ثمارها لعدة عوامل، منها ارتباط نموذج الدولة المعاصرة بالاستعمار في الوجدان والعقل المسلم، مما جعل التحديث متهمًا؛ لأنه الفكر القادم من العدو المستعمر، بالإضافة لالتباس الفكر بالدين في الخطاب الإسلامي، فكل محاولة لنقد فكر تدين الدولة متهم بأنه نقد للإسلام، وكأن الفكر الديني هو الدين، ومن ناحية أخرى كان لضعف المدرسة الفلسفية وانقطاع صلة المسلمين بها منذ قرون أثره في جمود العقل المسلم الذي أثر الانكفاء على نفسه ممجّدًا ذاته، قاده في ذلك جماعات دينية منغلقة، استبعدت التفكير بوصفه تنظيرًا حول الإسلام، لا يعدو كونه فلسفة لا تنتج عملا، وقدمت نفسها بوصفها الحركات العملية الممثلة للإسلام في شموليته، مكتفية - بزعمها- أن المصحف دستورها، وكأن المصحف ينطق، وليسوا هم الذين ينطقون لنا بفهمهم للمصحف، وتبدد صوت التجديد أمام صراخ جماعات الانفعال الإسلامية الغاضبة دوما باسم الإسلام الساعية لبناء تعاطف عام، وكأن الإسلام دعوة للغضب وليس دعوة للتفكير والتفكير وبناء الوعي، ومضى قرابة قرن ومازلنا في سؤال محمد عبده حول علاقة الإسلام بالدولة؟ لذا حاولت في هذا الجانب من الدراسة تقديم رؤية الشيخ محمد عبده والدكتور محمد خلف الله كرؤية بديلة لطرح تدين الدولة، فتناولت أفكارهم حول الإسلام بين الدين والتدين، ثم حق التشريع بين الله ورجال الدين، والأمة كمصدر للسلطات، والتأسيس العقلي للمفاهيم الدينية ذات الصلة بالدولة.

ولا تعدو الدراسة عن كونها محاولة لإعادة الإنسان مرة أخرى؛ ليكون

فاعلا في بناء دولته، فليس الله المكلف من الإنسان لصياغة التصورات حول الدولة وتقديم التفاصيل ومواكبة التطورات ومواجهة المتغيرات الحاضرة واستشراف آفاق المستقبل والعمل لها. كما أنها محاولة لممارسة القراءة التحليلية النقدية البعيدة عن التعالي أو التبرير أو الدوغما السائدة في جانب كبير من الخطاب الإسلامي؛ ومحاولة لإظهار أوجه التعدد في أقوال القدامى، وفهمهم الظني المتأثر بثقافة عصرهم لنصوص ذات دلالة احتمالية. فأخطر ما وقع فيه الخطاب الإسلامي المعاصر تثبيت المعنى عند فهم بعينه وترويجه كأنه المعنى الوحيد المطابق لمراد الله، مما أعطى للمنتج البشري سلطة الإلهي، ولا تزعم الدراسة امتلاكها للحقيقة؛ لأنها خطاب يُشارك ولا يُقصى، ويُجاور ولا يُصادر، ولا يعدو كونه اجتهاداً ورأياً يحتمل الصواب والخطأ، ويقبل النقد والمراجعة.

أ. د. عبد الباسط سلامة هيك

الأستاذ م بجامعة الأزهر

تمهيد

الدولة الإسلامية

لم تعرف اللغة العربية قديما كلمة دولة بالدلالة الشائعة في عصرنا؛ فلن نجد في معاجم اللغة التراثية الدلالة السياسية الدارجة لكلمة دولة كما تناولتها معاجم اللغة الحديثة،⁽¹⁾ لكن عرفت اللغة قديما بديلا لها وهو كلمة مملكة، كأثر للعلاقة الوثيقة بين المجتمعات واللغة، فالمجتمعات الإنسانية الأولى أنتجت ممالك؛ لذا تحدثت اللغة بالكلمة، ووضعت ضابطا لها، ولم تنتج دولة بالدلالة المعاصرة؛ لأن المجتمعات لم تعرفها. بناءً على ذلك لن نجد في الكتب التراثية مثل هذا التركيب «الدولة الإسلامية»، وأول ظهور له كان على لسان الرحالة الغربيين الذين قدموا إلى العالم الإسلامي قبيل أو في صحنه الغزو الاستعماري الحديث، وأرادوا وصفا يميّز هذه البلاد الممتدة في الشرق من سواحل المتوسط وصولا للهند، فاختاروا «الدولة الإسلامية» كمترادف لـ «دار الإسلام».

(1) الدولة: مجموعة كبيرة من الأفراد تقطن بصفة دائمة إقليما معيناً وتتمتع بشخصية معنوية ونظام حكومي واستقلال سياسي. ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة دال ج 1، ص 304، ط. المكتبة الإسلامية، تركيا، د.ت.

ودار الإسلام مصطلح فقهيّ مقابل لدار الكفر، وأول ظهور له كان عند الإمام أبي حنيفة في العراق، والإمام الأوزاعي في الشام بعد قرابة مائة عام من رحيل نبي الإسلام كاجتهاد فقهي لتمييز بعض الأحكام الشرعية تبعاً لإمكانية تحققها في المكان من عدمه، واعتاد المؤرخون والفقهاء المسلمون إطلاق دار الإسلام على البلاد التي أكثر سكانها من المسلمين، ولا يُنْعَم فيها أحد من إقامة شعائر الإسلام وعباداته، وثار حول مصطلح دار الإسلام جدلاً فقهيّاً بعد الغزو الإنجليزي للهند، وسقوط السلطنة المغولية في شبه القارة الهندية عام 1857م، «فقال بعض الفقهاء في مطلع القرن التاسع عشر إنّ الدار لم تعد دار إسلام، فردّ عليهم فقهاء آخرون بأن البريطانيين عدوّ ينبغي مقاومته، لكنّ الدار ما تزال دار إسلام؛ لأن البريطانيين لا يتعرّضون لمساجد المسلمين وعباداتهم. واستدلوا لذلك بأن السلطان العثماني عندما فقد شبه جزيرة القرم في حربه مع الروس، نصّ في معاهدة كوجك كينارجي عام 1774م على أن المسلمين ليس عليهم أن يُهاجروا ما دامت شعائرهم ومساجدهم وأوقافهم وقضاتهم موجودين... وهذه الحجّة احتجّ فقهاء الأحناف في آسيا الوسطى في ثمانينيات القرن التاسع عشر، ومن قبلهم ثار مثل هذا الجدل في مصر والسودان والجزائر وغيرهم، واستقر الرأي على أن الاحتلال لا يُغيّر هويّة الدار، وأن الهجرة إن كانت فإنها تتسبّب في إسقاط المقاومة.»⁽¹⁾

ثم حاول الخطاب الديني في جانبه الرسمي بعد ذلك إزاحة مصطلح

(1) د. رضوان السيد، مقال الدولة الإسلامية والخلافة، مجلة الأزهر، ص 2720، 2721، ذو الحجة 1436هـ - سبتمبر، أكتوبر 2015م، نقلته المجلة عن مؤتمر الأزهر حول الإرهاب 2014م.

دار الإسلام ودار الكفر من العقل المسلم تمشياً مع واقع عالمي جديد تُنظم العلاقات فيه موثائق تحترم حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، وتحولت كلمة دار الإسلام إلى مصطلح فقهي تاريخي لا حاجة إلى استعماله في الخطاب الإسلامي الرسمي؛ لأن الفقيه استخدمه للتمييز بين البلاد التي يُسمح فيها للمسلمين بإقامة شعائرهم من غيرها حتى يتم مراعاة ذلك في الأحكام قديماً، بينما أصبحت الموثائق الدولية تصون حقوق الاعتقاد وممارسة شعائر العبادة فلا حاجة للتقسيم.⁽¹⁾ وتبع ذلك تطوّر في دلالات كلمة الأمة والجهاد «ففكرة الأمة لم تعد قاصرة على اتباع دين بعينه، أو على أن أبنائها جميعاً يدينون بالإسلام، فقد بين النبي ﷺ أن ذلك ليس بشرط لوجودها في وثيقة المدينة التي نصّ فيها على أن المسلمين مع اليهود أمة واحدة، وأنهم يد على من يهاجم المدينة.»⁽²⁾ كذلك أصبح الجهاد بدافع وصول الدعوة لا معنى له؛ لانتفاء الحاجة إليه، «فالأسباب التي من أجلها يقوم النزاع المسلح في التشريع الإسلامي - وهو إعاقة وصول الدعوة الإسلامية إلى الناس كافة - لم

(1) «التمسك بأن العلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الدول يمكن أن تتنوع إلى علاقة بين دارين: دار إسلام ودار حرب، أو دار إسلام ودار عهد، لم يعد في استطاعة التناؤل الفقهي المعاصر أن يستوعبه، أو أن يتعامل معه لتغيّر ظروف الزمان والمكان، بل من الممكن أن يعتبره تطبيقاً تاريخياً للعلاقات الدولية في مرحلة تجاوزها النظر الفقهي المعاصر؛ لأن تنظيم العلاقات في وقت الحروب لم يعد متروكاً للدول المتحاربة، وإنما أصبح محلّ تنظيم في موثائق دولية تُنظّم أحكامه وتبين وسائله وكيفية انتهائه ومعالجة الآثار التي تترتب عليه.» د. عبد الله النجار، مقال مستجدات فقه الخلافة الإسلامية، مجلة الأزهر، ص 2722، ذو الحجة 1436 هـ - سبتمبر، أكتوبر 2015م، نقلته المجلة عن مؤتمر الأزهر حول الإرهاب 2014م.

(2) د. عبد الله مبروك النجار، مقال مستجدات فقه الخلافة الإسلامية، مستدلاً بما جاء في وثيقة المدينة. السيرة لابن هشام، ج 1، ص 501.

تعد موجودة، وأصبح الأثر بديلا للغزو المسلح وكافيا عنه، ولم يعد ثمة عائق يحول دون وصول كلمة الإسلام لكل من يريد أن يستمع لها في مختلف بلاد العالم، كما أن العالم أصبح اليوم يتبنى فكرا حقوقيا يجعل الاعتقاد حقا إنسانيا مكفولا للإنسان في كل مكان، وبمقدوره أن يمارسه بحريته وفقا لما يروقه من المعتقدات الدينية.⁽¹⁾

وبقي مفهوم الخلافة الإسلامية في لغة كثير من علماء الخطاب الرسمي مفهوما إسلاميا أصوليا «فالخلافة الإسلامية أصلا من الأصول التي يتعين أدائها والقيام بها»⁽²⁾ وليس مصطلحا تاريخيا مثل دار الحرب والأمة والجهاد بدافع تبليغ الدعوة، وهذه نقطة تقاطع مع خطاب الجماعات الدينية التي ترى الأمة ودار الإسلام والخلافة والجهاد بدافع تبليغ الدعوة كلها مصطلحات إسلامية أصيلة لا تعرف التاريخية أو التطور الدلالي. « فأول ما تحتاج إليه الدعوة الإسلامية في هذا العصر، أن تقوم «دار الإسلام» أو «دولة الاسلام» ... تقيم حياتها كلها: المادية والأدبية على أساس هذه الرسالة الشاملة، وتفتح بابها لكل مؤمن يريد الهجرة إليها من ديار الكفر والظلم والانحراف.»⁽³⁾

عاد مصطلح الدولة الإسلامية للظهور بقوة مرادفا للخلافة الإسلامية (الإمامة) بعد فشل محاولات ترميم الدولة العثمانية⁽⁴⁾ وفشل محاولات بعض

(1) المرجع السابق

(2) المرجع السابق

(3) د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 21، 22، ط. دار الشروق، القاهرة.

(4) مثل دعوة تأسيس الجامعة الإسلامية التي انطلقت من الآستانة بدعم من آخر=

الحكام نقل سلطة الخلافة الروحية من تركيا إلى ممالكهم إبان فصل الأتراك الخلافة عن السلطنة العثمانية، ثم سرعان ما ألغوا الخلافة سنة 1924م، وكان لاختفاء منصب الخليفة بما يحمله من رمزية دينية أثر كبير في تعميق مشكلة الهوية، فرغم أن الخليفة العثماني فقد مكانته في كثير من البلاد العربية التي لم تكف عن الثورة ومناوأة العثمانيين ولا عن الشكوى من استبداد السلطان عبد الحميد الذي هشم شخصيته عبد الرحمن الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد» إلا أن اختفاء منصب الخليفة فجأة كان له أثر بالغ في الوجدان الإسلامي، ومثّل إشكالية كبيرة في نفسية شعوب ضعيفة منعزلة ترتبط بالخليفة بعاطفة أشبه بعاطفة طفل لا يعرف العالم إلا من خلال أمه، فجأة وجد العالم العربي والإسلامي نفسه بلا أمه، والمتتبع لأدب تلك الفترة يكتشف عمق وجود الخلافة في وجدان الشعراء، ومن الطريف أن أكثر من مفكر في دراسته للخلافة تواردت خواطرهم على الاستشهاد بالآيات الشعرية نفسها في بكاء الخلافة، وكأنه يكتب مراثية في عزيز، وليس بحثاً في علاقة الدولة بالإسلام.⁽¹⁾

ووجد المسلمون في مصر والهند 1924م أنفسهم أمام تجربة الدولة القطرية بشكلها الحداثي، وآلياتها القادمة من الغرب الذي يمثل العدو المستعمر في الوعي الجمعي للمسلمين، وعندما نربط الأفكار بالكيانات

= سلاطين الدولة العثمانية، وتبناها الأستاذ جمال الدين الأفغاني، وأبو الهدى الصيادي لكن الوقت لم يسعفهم..

(1) ينظر: د. عبد الرازق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص 43 تحقيق د. توفيق الشاوي، د. نادية السنهوري، الرسالة بيروت الطبعة الأولى 2008م. د. عبد الله مبروك النجار، مقالة مستجدات فقه الخلافة الإسلامية، ص 60، د. محمد رأفت عثمان، مقالة الخلافة، ص 46.

نحرم أنفسنا من الفكرة الجيدة القادمة من العدو، ونتورط في الحلول الوهمية القادمة من الصديق، ولأن انتقال المسلمين إلى الدول القطرية جاء بتوجيه من العدو المستعمر الغربي، ونتيجة لانتصاره وهزيمة السلطنة العثمانية التابعين لها، وليس عبر تطوّر داخلي وتنامي أفكار وفلسفات كما في التجربة الغربية، أي لمر تكن لحظة اختيار عربي وإسلامي رفض قطاع كبير من المسلمين فكرة الدولة القطرية أو القومية بدافع من الخوف على الهوية من التغريب والاستعمار، وواكب تلك اللحظة التاريخية ظهور ممالك عربية جديدة رأت في نفسها بديلا للخلافة، فحافظت على فكرة تدين الدولة وتوثيق العلاقة بين الملك والدين، متأسين بتجربة الدولة العثمانية التي ظلت رمزا للقوة والوحدة والإسلام في نفوس العامة رغم ضعفها وشيخوختها، فرغم ما عاشه كثير من المسلمين في ظلها من مرارة الظلم والجهل والفقر، وتهميش سكّان الولايات الأصليين وإبعادهم عن الوظائف الكبرى لصالح الجراكسة وغيرهم من حاشية الولاة الأتراك، فمع كل هذا ظل السلطان العثماني كما قدّم نفسه حامي الدين الإسلامي بوصفه الخليفة الأعظم، فهو خليفة المسلمين الذي عمق رجال الدين في نفوس العامة أن طاعته من طاعة الله وخلافته أصل ديني لا يجوز التفريط فيه. وكان رجال الدين في الدولة العثمانية ضمن الطبقة العليا المكوّنة من الحكام والإداريين وطبقة الجيش، وهؤلاء لا دخل لهم بالإنتاج، وغير مطالبين بدفع الضرائب، وكانوا يؤكدون على طاعة الخليفة مع كل صلاة جمعة حتى أن الثورة العُرابية كان من عوامل إفشالها إضعاف بيان الباب العالي (الخلافة العثمانية) لروح الجند عن الاستمرار في دعم تحرك أحمد عرابي والجيش المصري، حيث وصفه بيان السلطان بالمتنرد الخارج عن طاعة السلطان رغم تصديه للإنجليز.

أمام عاصفة الانفعالات المصاحبة لسقوط الخلافة، وضعف الشكل التقليدي للتدين الموروث، وجمود الدراسات الدينية وهامشية تأثيرها انطلقت جماعة جديدة «الإخوان المسلمون» لم تتفوق على الأزهر والحركات الصوفية وأنصار السنة المحمدية (أشكال العمل الإسلامي التقليدي حينها) فحسب بل شلّت مشروع الإصلاح الديني الذي بدأه الشيخ رفاعة الطهطاوي وصولاً للشيخ محمد عبده، وأضعفت الحياة الحزبية المصرية التي شهدت وثبة بعد ثورة 1919م وإقرار دستور 1923م، مستمدة تلك الجماعة زخمها من توحيدها مع دعوة الإسلام في خطاب مؤسسها، وسعيها لاستعادة الأصل الديني الغائب - من منظورها - الخلافة الإسلامية، ورفعت شعار الإسلام دين ودولة ومصحف وسيف في وجه دعاة القطرية والدولة الوطنية، وربطت تأسيسها بإعلان سقوط الخلافة، للتأكيد على أن شرعيتها لا تسقط بقرار محكمة بحلّها، لأن شرعيتها واقعية - من منظورها - لا تتلاشى إلا بعودة الخلافة الإسلامية ممثلة المسلمين وصاحبة الشرعية الدينية، وكانت الوصاية على الإسلام المتآمر عليه من العالم والوصاية على المسلمين البعيدين عن الإسلام الصحيح، وأعادوا فكرة هوية المسلم المستمدة من دولته، وحاجة الدين الإسلامي إلى سلطة خلافة تحميه، ومثلها الإمام (ال خليفة) ظل الله في الأرض وواسطة العقد، ومجتمع الشّمل، ومهوى الأفتدة والسبيل الوحيد لإحقاق الدين وسيادة الدنيا،⁽¹⁾ وأهدروا السياقات التاريخية المنتجة له، واختزلوا المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في قيام حلم الدولة الإسلامية فهي الحل السحري لجميع مشاكل المسلمين والسبيل إلى نهضتهم،

(1) ينظر: الأستاذ حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين، عام 1357هـ - 1938م، - مجموعة رسائل الأستاذ حسن البنا. دار الدعوة. القاهرة. 1411هـ - 1990م.

وتراجع دور العقل الإنساني، فأصبح الله هو المكلف نيابة عن الإنسان في الإجابة عن كل أسئلة تدين وتطوير الدولة بمقتضي شمولية وحي الله لكل تفاصيل الحياة.

وتبددت محاولات إصلاح الفكر الإسلامي التي انتقلت بعد محمد عبده لتلميذه رشيد رضا الذي تغيرت مواقفه وبات أقرب إلى المشروع السلفي الوهابي القادم من الرياض بوصفه المشروع الإسلامي الإصلاحي الذي سيكون بديلاً للدولة العثمانية، وانزوت كل المحاولات الإصلاحية والتجديدية وضعفت الصورة التقليدية للتدين الصوفي السائد في المجتمع لصالح المارد القادم تيار تدين الدولة الذي زعم مرشده الاكتفاء والاستغناء عن كل الأفكار سمة خطاب الإخوان المسلمين التي لم تتغير إلى عصرنا، فعندهم انحباس فكري وتعالى تصوره عبارة البناء: «وموقفنا من الدعوات المختلفة التي طغت في هذا العصر ففرقت القلوب وبلبلت الأفكار، أن نزنها بميزان دعوتنا فما وافقها فمرحباً به، وما خالفها فنحن براء منه. ونحن مؤمنون بأن دعوتنا عامة محيطية لا تغادر جزءاً صالحاً من أي دعوة إلا أملت به وأشارت إليه»، «ففكرة الإخوان فكرة جامعة؛ لأنها تستمد من الإسلام الحنيف، نستغني بها عن غيرها، أخذت من كل شيء أحسنه وابتعدت عن مزالقه وأخطائه.»

واستعار البناء اسم جماعته من جيش الإخوان الذي تشكل في الرياض من قبائل البادية التي توحدت حول دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الدينية وقيادة الملك عبدالعزيز بن عبد الرحمن آل سعود الذي خاض معركته ضد الدولة العثمانية ذات الدعوة الدينية بأنها دولة الخلافة الإسلامية بدعوة

دينية هو الآخر أطلق عليها الدعوة الإسلامية الإصلاحية «دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب»، وهكذا تنازعت الدعوات الدينية وتعددت ونجحت بشعاراتها الدينية في تهميش دعوات التمدن والتحول، مكتفية من التحديث بالقشرة، فأصبحنا دولاً بقشرة ضعيفة تخفي تحتها جماعات وقبائل..

وتحولت فكرة الدولة القطرية إلى مؤامرة من الغرب على الإسلام لتقسيم أرض المسلمين، ورأي منظر و دولة الخلافة الإسلامية في فكرة الدولة القومية مهدداً قويا للإسلام في تأثر واضح منهم في العالم العربي بشعور الأقلية الإسلامية الهندية التي تجد الحماية في التمسك بهويتها الدينية في مواجهة أكثرية غير مسلمة، وكان لهذه الأيدلوجية الدينية أثرها في تعزيز النزعات الانفصالية باسم الدين، فكانت إحدى عوامل الانقسام، فبالإضافة إلى الاحتلال صاحب الدور الأبرز ساهم خطاب الدينيين أو الإسلاميين أو دعاة الدولة الإسلامية في توسيع الهوة بين المسلمين وغير المسلمين داخل الوطن الواحد مما عجل بالانفصالات، وعمق النزاعات بداية من انفصال باكستان عن الهند، وصولاً لانقسام جنوب السودان عن شمالها، وغيرها من النزاعات والانقسامات التي لن تتوقف، فكل جماعة دينية نواة لدولة إسلامية هي بديل للدول القطرية القائمة، وبتعدد تلك الجماعات وانشطارتها يكون التفكيك للدول والمجتمعات.

الفصل الأول

جذور تدين الدولة

(1)

سؤال المحكمة

لم ينطلق المسلمون من نصوص صريحة قطعية الدلالة في تشكيل رؤيتهم حول شكل وأصولية الخلافة أو الدولة الإسلامية أو الإمارة أو الملك الإسلامي بما في ذلك طريقة اختيار الخليفة مما فتح بابا للنقاش في سقيفة بنى ساعدة، وانطلق المسلمون بدافع من واقعهم إلى تقرير ضرورة وجود حاكم يخلف النبي ﷺ في سلطته الزمنية، ونجح المسلمون أول الأمر في تجاوز أي خلاف حول طريقة اختيار رأس السلطة (الخليفة) رغم أمواج العصبية التي كادت تعصف بهم.

وفي أواخر عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نشبت خلافات بين المسلمين سرعان ما تحولت في أعقاب استشهادِه إلى معارك بين علي ومعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بدأت بالاحتكام إلى السيوف في معركة (صفين) وانتهت بالاحتكام إلى القرآن الكريم بناءً على رفع معاوية وجيشه المصاحف لتتوقف الحرب، وكانت رؤية علي بن أبي طالب رفض دعوى جيش معاوية الاحتكام للقرآن ووصفها بالخديعة والمراوغة، قائلاً للخارجين عليه: «أتعلمون أنهم حيث رفعوا المصاحف فقلتم نُحْيِيهِمْ إلى كتاب الله قلت لكم إني أعلم بالقوم منكم إنهم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن إني صحبتهم وعرفتهم أطفالاً ورجالاً فكانوا شر أطفال وشر رجال امضوا على حقكم وصدقكم فإنما رفع القوم هذه المصاحف خديعة ودھنا

ومكيدة فرددتهم علي رأيي، وقلتم لا بل نقبل منهم فقلت لكم اذكروا قولي لكم ومعصيتكم إياي»⁽¹⁾

فلما انتهى تحكيم القرآن إلى الهدنة رفضت جماعة من جيش علي أن تكون حكومة القرآن هي كتاب الهدنة الذي وُقِعَ بين علي ومعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وقالوا «قد قطع عَزَّجَلَّ الاستفاضة والمواذعة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براءة إلا من أقر بالجزية... وقالوا لعلي خبرنا أترأه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء فقال إنا لسنا حكمنا الرجال إنما حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال.»⁽²⁾

انشق معارضو نتيجة التحكيم، ولم يقبلوا مقولة علي ولا غيره من الوسطاء في أنه لا تعارض بين القرآن الكريم وما أسفرت عنه المساعي السياسية، وتطوّر الأمر فلم يعد معسكر الشام فحسب الخارج عن أحكام القرآن بل معسكر العراق بإصرار علي بن أبي طالب على عدم التوبة والرجوع عن ذنبه، فمن الحوار الذي دار بينه وبين المنشقين من جيشه قول حرقوص بن زهير: «إنّ الله قد أمضى حكمه في معاوية وأصحابه أن يقتلوا وأن يدخلوا في حكمنا عليهم وقد كانت ممّا زلّة حين رضينا بالحكمين، فرجعنا وتبنا، فارجع أنت يا علي كما رجعنا وتب إلى الله كما تبنا، وإلاّ برئنا منك.. تب من خطيئتك وارجع عن قضيتك واخرج بنا إلى عدونا نقاتلهم حتى نلقى ربنا، فقال لهم علي: قد أردتكم على ذلك فعصيتُموني وقد كتبنا بيننا وبينهم

(1) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الشهير بتاريخ الطبري، ج 5، ص 109، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

(2) السابق، ج 5، ص 110.

كتاباً وشرطنا شروطاً وأعطينا عليها عهدونا وموآثيقنا، وقد قال الله عَزَّجَلَّ: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: 19]. فقال له حرقوص: ذلك ذنب ينبغي أن تتوب منه، فقال علي: ما هو ذنب ولكنه عجز من الرأي وضعف من الفعل وقد تقدّمت إليكم فيها كان منه ونهيتكم عنه، فقال له زرة بن البرج: أما والله يا علي لئن لم تدع تحكيم الرجال في كتاب الله عَزَّجَلَّ قاتلتك أطلب بذلك وجه الله ورضوانه. ⁽¹⁾

بمثل هذه العبارات التأسيسية تكوّنت رؤية المحكّمة الذين عرفوا تاريخياً بالخوارج، فمن رحم النزاع وُلد السؤال حول علاقة الحاكم بالقرآن وطريقة تطبيقه وتحكيمه، وضرورة حرفية التمسك بآيات القرآن الكريم حتى نحقق معنى «إن الحكم إلا لله» وتكفير المخالف لذلك ووجوب التبرأ منه بل ومقاتلته ابتغاء وجه الله عَزَّجَلَّ، وتبع ذلك كثير من الأسئلة في العقيدة التي أخذ الخوارج يجيبون عنها بصريح وظاهر لفظ القرآن الكريم، فلم يكن يشغلهم وضع أصول لاستنباط الأحكام من القرآن كما سيفعل الأصوليون في مرحلة تالية، ولم يتمسكوا بالحديث كما ستفعل مدرسة الحديث في مرحلة تالية، ولم ترسخ لإعمال العقل في فهم النصوص كما ستفعل مدرسة أهل التوحيد والعدل (المعتزلة)، فمن منظور جماعات الخوارج لا حاجة إلى تنظير فالقرآن ينطق بكل شيء، وأن الأولى العمل وأوجب الأعمال الجهاد ضد السلطان الجائر الذي عطّل أوامر الله في قرآنه.

(1) تاريخ الطبري، ج 5، ص 57، علي بن محمد بن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، المشهور بتاريخ بن الأثير تحقيق أبوصهيب الكرمي، ج 2، ص 390، ط. بيت الأفكار الدولية، الأردن.

فخطاب الخوارج هو أول محاولة لتدوين الرأي السياسي، فمن الأسئلة الكاشفة لأفكارهم قول عروة بن أدية لأشعث بن قيس عندما أتاهم من قبل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، «أين قتلانا يا أشعث؟! أفى الجنة أم فى النار؟» وكأنهم يقولون: كيف نكون فى الجنة مقتولين مع قاتلين!! إنهم ما رفعوا سيوفهم إلا بيقين استقر فى نفوسهم بأن قتلهم فى الجنة جزاء تضحيتهم، وأن خصومهم فى النار عقوبة بغيهم. ويكملون حديثهم إلى أشعث بقولهم: «هل عندما نحتكم إلى قول الله تعالى ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَغِيٍّ﴾ [الحجرات: 9] تأتى فتقول لي قال الرجال.. أبعد قول الله قول يا أشعث!!» (1)

فأسسوا لفكرة ما زالت حية فى جانب من الخطاب الإسلامى إلى اليوم، مفادها: أن كلامهم يمثل حكم القرآن، لأنهم يتمسكون بلفظ وظاهر آياته، بينما مخالفوهم حكموا عقول الرجال واحتكموا إلى أقوالهم، ولم يستوقفهم منطقية قول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لهم بأن القرآن سطور لا تتحدث، لكن السنة الرجال تتحدث بما فهمت من الآيات.

وقادهم الخلاف مع السلطة إلى طرح أسئلة على القرآن والإجابة بظاهر لفظه، فشغلهم علاقة الإيمان بالعمل، وشرط صحة بيعه الإمام، وتكفير الظالم ومرتكب الكبيرة ومعطل الاحتكام لآيات القرآن، وضرورة إبراء الذمة من مودة العصاة بل ووجوب إعلان تلك البراءة، فلعنوا مخالفينهم، واختلفوا حول الإقامة بينهم، وجواز معاملتهم نسبا وإرثا وبيعا وشراء، وحكم دارهم أهى دار حرب فتستباح أطفالهم وأموالهم، وحكم الاستعراض أى اغتيال المخالف، وكان الاختلاف الداخلى حول الإجابة عن بعض التساؤلات سببا

(1) الكامل فى التاريخ، ج6، ص41.

لانشقاقات الخوارج قديما وحديثا حتى وصلت في بعض فترات التاريخ إلى عشرين جماعة لكن بقي اجتماعهم على أمرين: وجوب محاربة السلطان الظالم فهذا أعظم الجهاد، وثانيهما التبرؤ من المخالفين لأفكارهم والانفصال عنهم.

فأفكارهم حول الدولة دين لا يعرف منطقة الأحكام الاحتمالية (النسبية) فالأمور عندهم أبيض وأسود، يصنفون الناس بين الجنة والنار، فهم قضاة على القلوب فحسابهم عاجل في الدنيا بموجب حراستهم للدين، ومطابقة فهمهم لمراد الله، وكلما قارنوا بين الصورة المثالية المرجوة للمسلمين من منظورهم والواقع لاسيما السياسي، زادت الفجوة بينهم وبين الواقع وتكون المفاصلة ثم الصدام.

وإيماننا منهم بأن تغيير الواقع وتحقيق الإسلام (بمفهومهم) في المجتمع لا يأتي باختيار الناس الحرب بل يحتاج إلى سلطة تسوق الرعاية إلى صحيح الإسلام، وتفرض أحكامه؛ فقد عاشوا دوما في حالة (جهاد) مواجهة مع السلطة التي لا سبيل -من منظورهم- لتغييرها إلا بالقوة، فإن كان الخليفة يستمد مشروعية قتاله لهم منبيعة عامة الناس له إماما، فهم يبطلون تلك البيعة ويدعون للخروج عن طاعة صاحبها بمعصيته لله ومخالفته لقرآنه.

ولر يكن للطرف المقابل للجماعات الخارجة على السلطة في كل عصر أن يسكت عن أفكارهم، فلا بد من الرد عليها وإزاحتها، وبذلك تكون الخطاب الرسمي الذي تأثر -دون أن يشعر- في صياغة أفكاره بتلك المساجلة - وأقصد بالرسمي الذي تختاره السلطة، وتراه معبرا دون غيره عن رؤيتها- ففي مقابل أجوبة جماعات الخوارج من القرآن عن أسئلة واقعهم التاريخي جاءت ردود

المسلمين من غير الخوارج من القادرين على النظر في معاني القرآن الكريم واستخراج ما ينقض فكر الخوارج، فلما كانت أهم أفكارهم تكفير الحاكم بالظلم ووجوب الخروج عليه، بدأ يركز الطرف المقابل من غير الخوارج على أن الفسق درجة غير الكفر، وأن الحاكم لا يُعزل بفسقه، وخطورة فتنة الانقسام، ويؤكد على حرمة الخروج علي الحاكم، وأخذوا يلتمسون أدلة ذلك في مرويات الأحاديث، فاكتمست البيعة بعداً دينياً يحميها من محاولة الخوارج نقضها باسم الدين، ومازلنا نعيش هذا السّجال إلى يومنا فالكثير من أفكارنا هو رد فعل لهذا الجدل الذي لم يحسم إلى اليوم تغيّرت اللافتات وبقي ما تحتها من أفكار. فإذا كانت الجماعات الدينية تُقدم نفسها بالسّاعية لاستعادة الإسلام، فالخطاب الرسمي في المقابل يُقدم نفسه بحامي صحيح الإسلام، وإذا كانت الجماعات تتحدث عن شمولية الإسلام لتفاصيل الدولة، فلن يكون الخطاب الرسمي أقلّ إسلامية من إسلاميتهم، ويبقى الاختلاف في الضامن أهو المؤسسات الرسمية أم الجماعات الدينية المناوأة لهم، وتظل حالة الاتهام من كل طرف للآخر الذي يراه من الخارجين عن صحيح الإسلام.

على صعيد آخر شارك الشيعة الخوارج انشغالهم بقضية الإمامة، وإن اختلفوا في كون الخوارج جماعات متعددة تفتقد الزعامة الروحية والرمزية الدينية التي يلتفت حولها الشيعة، بالإضافة إلى أن جماعات الخوارج حركية انفصالية تشغل باتخاذ السلاح والحرب (الجهاد) وسيلة لفرض رؤيتها عن التنظير لأفكارها حول الإمامة وتصنيف الكتب فيها؛ لذا ظلت أفكارهم محصورة في مناظرات مع خصومهم وخطب تلهب حماسة أتباعهم، بينما أخذت أفكار الشيعة حول علاقة الدين بالدولة تتشكل، فانتقلوا من الجدل والحجاج اللفظي إلى التنظير لما وضعوا له عنوان الإمامة (الخلافة) ففي أوائل العصر العباسي بعد قرابة

قرنين من التاريخ الهجري، صنف غير العرب من الموالي الشيعة أول كتبهم في الإمامة، وشرحوا أدلتهم المثبتة لإمامة علي وبنيه ووصايتهم بنص الوحي على الأمة، فذكر ابن النديم في الفهرست أن علياً بن إسماعيل التمار صاحب كتاب الإمامة والاستحقاق وهشام بن الحكم تلميذ جعفر الصادق أول من كتب كتاباً في الإمامة، وجعلها ضمن أبواب العقيدة..⁽¹⁾

وتلخصت رؤية الشيعة في أن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول، وقد نصّ الله مصدر السلطة والسيادة على جعلها في علي أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين؛ لأن الإمام نائب عن الله ورسوله ونيابة الغير لا تحصل إلا بإذن ذلك الغير، كما أن فعل الصلاح واللف الواجب على الله يقتضي منه فعل ما يقرب العبد من الطاعة، ويبعده عن المعصية ببعثة الأنبياء ثم الأئمة المعصومين أفضل معاصريهم وأعلمهم بالله وشريعته، فالشيعة تقيس الإمامة على النبوة في الاستدلال، وعصمة الإمام عندهم نابعة من دلالة كلمة إمامة التي تتطلب وجوب الاقتداء به، والله لا يأمرنا بالاقتداء بمن يُمكن منه الذنب والمعصية، وينكرون أن يكون لأحد من الناس الحق في اختيار الإمام؛ لأنهم لا يملكون حاكمية وسيادة في الدنيا أو على حياة المسلمين؛ ليفوضوا أحداً، فالحاكمية والأمر كله لله.

(1) ينظر: أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي المعروف بابن النديم، الفهرست، ص 295، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1417هـ - 1997م.

(2)

دعاة التوقف

وإذا انتقلنا إلى موقف ما يعرف تاريخيا بالقراء أو أهل الحديث أو التابعين وتابعي التابعين ويعرفون في اللغة المعاصرة بأتباع المذهب السني من جذور العلاقة بين الدين والدولة والمتمثلة تاريخيا في قضية الإمامة «الخلافة»، فسنجدهم لم يتشكّلوا أول الأمر في صورة فرقة أو جماعة؛ لأنهم لم يجتمعوا حول راية واحدة، ولم ينخرطوا في سلك نظام واحد، بل كانوا «مجتهدين» متفرقين، كل له نهجه، وكان يُطلق عليهم القراء أو أهل الحديث أو التابعين وتابعيهم، ولم يتدخلوا في الجدل الدائر لعقود حول قضايا العقيدة (علم الكلام) وفي مقدمتها قضية الإمامة (الخلافة) بوصفها قضية عقائدية شيعية في ذاك العصر، بل كان القراء أو التابعين أو أهل الحديث دائمى التحذير من تناول تلك القضايا، وأصبحت حالة التساؤل التي بدأها الخوارج وتفاعل معها بعض الصحابة من أمثال ابن عباس (رضي الله عنه) بابا يتعين إغلاقه في عهد التابعين وتابعيهم؛ لأنه سيقود إلى الحديث عن خلاف الصحابة الذي بات -من منظورهم- فتنة يجب عدم الخوض فيها؛ لذا كان رأيهم بالتوقف عن تناول خلاف الصحابة حول الإمامة (الخلافة) وما نشب حولها من صراع، فنُسب لعمر بن عبدالعزيز وقيل للحسن البصري عبارة «تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نطخ بها ألسنتنا» وكان يتمثل بها الإمام الشافعي بعد ذلك، وما زالت تتردد في خطابنا المعاصر حتى أمست جزءا أصيلا في ثقافتنا الإسلامية، وإن أراد أصحابها

بها في أول الأمر أنهم لا يكفرون، ولا يتبرأون من أحد أطراف الصراع أو من كليهما كما فعل شيعة علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أو الخارجين عليه لكن تطورت دلالة الجملة في ثقافتنا الإسلامية إلى السكوت عن تناول تلك الأحداث التي عرفت تاريخيا بالفتنة..

ورأى أهل الحديث أن صراعات الخوارج والشيعة وجدل المعتزلة والمرجئة يفتح باب الاضطرابات ويصدّع الوحدة فتكون الفتن -وهذا مما ساهم في تعميق معاني السلبية والعزوف عن السياسة في الثقافة الإسلامية- فلم يقتربوا من هذا الباب إلا بكتابات تنصح وتحذر المحكومين من الانقسام، وتذكر الحاكمين بواجباتهم تجاه الرعية ومن أشهرها: رسالة الحسن البصري إلى عمر بن عبد العزيز وصولا إلى رسالة القاضي أبي يوسف في مقدمة كتابه الخراج إلى الخليفة هارون الرشيد.

وكان مذهبهم في قضايا العقيدة بما فيها الإمامة التوقف يُمثله قول الإمام مالك شيخ المدرسة المالكية حين سئل عن كيفية «الاستواء»، فقال: «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة». وإجابته لمن سأل عن الصفات: «اقرأها كما جاءت بلا كيف» وحكى الرازي في مناقب الشافعي تحذيره من دراسة علم الكلام بأقوال كثيرة منها: «إياكم والنظر في الكلام!» وكان يقول «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضا، ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضا، والتخطئة أهون من الكفر»⁽¹⁾

(1) ينظر: د. محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وآراؤه الفقهية، ص 134:153، دار الفكر العربي، القاهرة.

ومن ناحية أخرى ركزوا اهتمامهم ووجهوا جهودهم إلى جمع وتنقيح سند (طرق نقل) المرويات الكثيرة عن الرسول ﷺ وكان مما جمعوا بعض فصول ذات صلة بالإمامة (الخلافة) مثل جمع البخاري فصلا في صحيحه باسم كتاب الأحكام، وجمع مسلم فصلا في صحيحه بعنوان الإمامة، فكانت مرويات الحديث التي جمعها المحدثون أول عمل مكتوب في هذا الباب. ولما اتسعت حركة التصنيف والتدوين العربية في الدولة العباسية متخذة من القرآن الكريم ميدانا لدراساتها، اعتمد المفسر على مرويات الحديث والآثار في شرحه لمعاني بعض آيات الاستخلاف - كما تناولت الدراسة - لكن ظلت أفكار السنة حول الخلافة (الدولة الإسلامية) حائرة؛ «لأنه لم يكن لها من سند إلا الاستدلال بالأحاديث، وكل فريق كان يروي من الأحاديث ما يراه متفقاً مع مذهبه، وكان هناك الميل إلى الكذب والادعاء»⁽¹⁾ ولم يكن لمدرسة أهل الحديث أن تتوافق مع فكرة أهل التوحيد والعدل (المعتزلة) في تقديم العقل والاعتماد عليه في التنظير لفكرهم حول دولة الخلافة الإسلامية، فمدرسة الحديث لا تنطلق إلا من النصوص النقلية القرآن الكريم والحديث النبوي، ولا تقدم عليهما شيئاً.

(1) د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 101.

(3)

الصراع السني الشيعي وضرورة التحول

وكان التحول الجوهري في التنظير لفكر دولة الخلافة الإسلامية على يد الإمام الشافعي ليس كأول فقيه نقل القضية إلى مباحث الفقه الإسلامي فحسب كما يقول ابن النديم.⁽¹⁾ وكانت من قبله ضمن المسائل التي تتناولها كتب العقيدة السنية في ردها على أقوال الشيعة في الإمامة المنصوص عليها بالوحي، لكن التغير الجذري الذي مهد له الإمام الشافعي في فكر السنة حول الإمامة وعلاقة الدين بالدولة يكمن في جعل الإمام الشافعي الإجماع أصلاً ومصدراً تشريعياً، فقد أوجد الإمام الشافعي بذلك الأساس الذي سينطلق منه كثير من الفقهاء عائدتين إلى تاريخ المسلمين الأوائل للنظر في تجربتهم مع الدولة بوصفها تطبيق عملي للإجماع، ودليل على وجوب الخلافة الإسلامية. غير أنهم تأخروا في ذلك ما يزيد عن قرنين من الزمن، فالشافعي توفي سنة (204هـ - 820م) بينما توفي الإمام أبو الحسن الماوردي (450هـ - 1058م) قاضي قضاة الشافعية وصاحب كتاب الأحكام السلطانية أسبق الكتب الإسلامية وأشهرها في تقديم تصور مفصل للإمامة السنية مستنداً إلى أقوال سابقيه من المجتهدين والمتكلمين الذين كتبوا غالباً في سياق الرد على أتباع المذهب الشيعي الأسبق والأكثر غزارة في التصنيف والكتابة حول الإمامة.

وكانت الدولة الإسلامية الشيعية قد خرجت من حيز التنظير لفكرة

(1) الفهرست، ص 295.

الإمامة إلى حيز التطبيق بظهور دولة الأدارسة في بلاد المغرب، سنة (172هـ - 788م) فترة حكم الخليفة العباسي هارون الرشيد، ثم كانت القفزة الكبرى سنة (297هـ - 909م) بتحويلها من دويلة إلى خلافة إسلامية ذات نفوذ أزال سلطة الخلافة السنية من شمال إفريقيا، ونازعها بلاد الشام والحجاز، فبدأ التنظير السني في مسألة دولة الخلافة الإسلامية من ميادين المعارك مستهدفا إيجاد دولة لا تقل في تأصيلها الديني نحن خصومهم من الشيعة، فارتبط ازدهار تصنيف السنة في باب الخلافة بفترات التحوّل وسطوة الصراع السني الشيعي، فكتب الماوردي كتابه الأحكام السلطانية في أواخر الخلافة العباسية زمن خلافة القادر بالله والقائم بأمر الله العباسيين في فترة كان الشيعة أتباع الخليفة الفاطمي الأكثر غلبة حتي أنه قد خطب ودُعي للخليفة الفاطمي في عاصمة العباسيين ببغداد، وكان الإمام الماوردي مقرباً من رجال الدولة العباسية حريصاً على تأسيس رؤية شرعية سنية تصمد أمام رؤية الشيعة حينها.

ولا يختلف عنه الإمام أبي حامد الغزالي (450هـ - 505هـ / 1058م - 1111م)، ففي لحظة تاريخية مماثلة من الصراع السني الشيعي لعب الإمام الغزالي دوراً كبيراً في إحياء وتقوية المذهب السني متمثلاً في المقاربة بين العقيدة من المنظور الأشعري والمذهب الشافعي لمواجهة سطوة الدولة الشيعية، وأصبحت تلك المقاربات المادة التعليمية السنية في المدارس النظامية التي أسسها صديقه الوزير نظام الملك، وازدهرت تلك المدارس وأفكارها بجهود أبي حامد الغزالي في التدريس والإشراف عليها، وبعد اغتيال نظام الملك على يد جماعة الحشاشين (إحدى جماعات الشيعة) واصل الغزالي مسيرته في عهد المقتدي بالله، والمستظهر بالله.

وفي مواجهة الخلافة الشيعية المستندة إلى الدين، كان لزاماً أن يقدم الفقيه السني رؤية دينية تعزز من مكانة الإمامة (الخلافة) السنية بما يحدث توازناً في المواجهة، ويعطى العامة بديلاً له نفس الشرعية الدينية التي تنطق بها الإمامة الشيعية، فلن يقوى على منافسة التصور الشيعي الديني إلا تصور سني ديني، يحمل الرعاية بدافع من الشرع والدين على مساندة السلطان خليفة المسلمين، ومنحه مكانة في المذهب السني لا تقل عن مكانة الإمام في المذهب الشيعي، فيمكننا أن نقول أن الصراع السني الشيعي من أبرز مُشكلات الفكر السني حول الدولة، وهو المحرك الأبرز قديماً وحديثاً لتديين الدولة في تجربة المسلمين السنة، وما زالوا إلى يومنا يعيشون حالة رد الفعل للفكر والحراك الشيعي.

ورغم أن أهل الحديث وأهل التوحيد والعدل وجماعات المحكمة (السنة والمعتزلة والخوارج) تختلف عن الشيعة في «أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار من الأمة»⁽¹⁾ وليس بنص الوحي، ورغم محاولات السنة تقديم تصور سني مستقل للإمامة يختلف عن تصور الشيعة إلا أنهم تأثروا بالخطاب الشيعي، فمحاولة إزاحة أفكار التشيع عن فقه الدولة أوقع الفكر السني في تديين الدولة فرغم اعترافهم بأن الله لم ينص على إمامة شخص أو أسرة بعينها إلا أنهم جعلوا الإمامة من الدين وحراسة له ونيابة عن صاحب الشريعة، ونزعوا منزعا مثاليا في الإمامة قريب من رؤية الشيعة للإمام الغائب.

(1) عبد القاهر بن طاهر البغدادى (أبو منصور)، أصول الدين، ص 279، مطبعة الدولة، إستانبول، 1346هـ - 1928م.

ومن مظاهر هذا التأثير أن التصور السني للدولة الإسلامية ميّز بين الإمامة والخلافة، فعلى الرغم من استخدام الخلافة والإمارة العظمى وإمامة المسلمين الكلمات الثلاثة في معنى واحد على المستوى العملي في تاريخ المسلمين قديماً، فالخليفة، والإمام، وأمير المؤمنين الألقاب الثلاثة يُدعى بها رئيس دولة الخلافة السنية، «فلم يكن هناك مانع من أن ينقش المأمون على الدراهم التي أصدرها اسم «الإمام» وكان يخاطب في الوقت ذاته «بأمر المؤمنين» ويدعى خليفة»⁽¹⁾

أما على مستوى التناول النظري فثمة اختلاف بينهم، فكلمة الإمامة في الفقه السني ليست مجرد لفظ نُقل عن الشيعة بوصفهم أسبق إلى التنظير حول الدولة الإسلامية، بل حمل لفظ الإمامة والخلافة في الفكر السني الازدواجية الموجودة في الفكر الشيعي، فميّز بعض فقهاء السنة بين منصب الخلافة ومنصب الإمام، فإذا كان الشيعة رأوا ولاية الأمور غير المعترف بهم خلفاء، واحتفظوا بلقب الأئمة لقادتهم، فإذا صارت السلطة لهم جمعوا له بين لقب الإمامة والخليفة كما حدث لعبدالله السفاح أول خليفة عباسي، ولعبيد الله المهدي أول خلفاء الدولة الفاطمية.⁽²⁾ فقد فعل الفقيه السني شيئاً قريباً من هذا حين جعل الخليفة لقباً لمن يشغل المنصب الرسمي تاريخياً، والإمام لقباً يُطلق في التنظير الفقهي على الوظيفة الإسلامية المثالية؛ ليميزوا بين واقع تاريخي لخلافة لم يرضوا عنها وصورة الإمامة الإسلامية النقية كما ينبغي

(1) محمد رشيد رضا، الخلافة، ص10، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة.

(2) ينظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون) المقدمة، ص 190، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ - 1988م.

أن تكون عليها، فالخلافة اسم للتجربة الواقعية، والإمامة اسم للتنظير الفقهي.⁽¹⁾

وبالغوا في مثالية الإمام على نحو قريب من دلالات العصمة الشيعية، فعبارة ابن خلدون «الإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال»⁽²⁾ وعبارة الأشعري يجب «أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة. ولا تنعقد لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها. فإن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة.»⁽³⁾ فعاد الفقيه مرة أخرى إلى اللقب التاريخي (ملك، ومملكة) ولم يقل حتى خليفة وخلافة، والنظرة العقلية والواقع يقتضيان أنه لا يمكن للناس أن تعرف أفضل أهل زمانها؛ لتختاره إماما لها، فيعود بنا افتراض المنظر الإسلامي بعيد المنال إلى الوجه الثاني في قوله: «وهو أننا أمام ملوك لأنهم ليسوا أفضل أهل زمانهم»، ويكون الإمام في صورته المثالية هو الغائب عن عالمنا هكذا يبدو الخطاب السني شديد التأثير بالخطاب الشيعي في أفكاره.

(1) «الخلافة صارت ملتصقة بالمنصب الرسمي. وانتهى بها الأمر إلى أنها أصبحت شبه علم على الخلافة التاريخية الواقعية. ولما كانت هذه الخلافة قد آل أمرها إلى الانحراف عن مبادئ الإسلام، بل لم يعد بينها وبين حقيقتها الأولى صلة إلا الاسم. وفي بعض العصور صارت مرادفة لمعاني الجور والطغيان. فإنه كان من الملائم أن يشار إلى الوظيفة الإسلامية الصحيحة على أنها «الإمامة.» ويتحدث الفقهاء عن وجوبها، وعن شروط وواجبات الإمام.» (النظريات السياسية الإسلامية، ص 120).

(2) ينظر: المقدمة، ص 161.

(3) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص 293، وينظر: كتابه: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها، تحقيق محمد عثمان الخشت، ص 352، ط. مكتبة ابن سينا، القاهرة.

(4)

التأسيس الشرعي لدولة الخلافة الإسلامية

تحوّل شكل الخلافة الإسلامية في العقل المسلم من تاريخي إنساني إلى ديني منزّل عندما توجّه فقهاء سُنّة إلى التاريخ؛ ليستمدوا اجتهادهم من الواقع، «فالبرهان الأول على الخلافة الإسلامية وهو عمدة الأدلة عند أهل السنة، بل ربما كان الدليل الأوحد، واعتبروا بقية المثبتات تابعة له هو الإجماع، فالإمامة ثابتة بالإجماع: أي بإجماع الصحابة أولاً، ثم إجماع الأمة، قبل ظهور الخلاف عند نشأة علم الكلام.»⁽¹⁾ فصورة الدولة الإسلامية محدّدة وأحكامها تفصيلية رسّخها «إجماع الأمة الثابت المستيقن طوال تاريخها»⁽²⁾

ولمناقشة ذلك نحتاج أن نُميّز بين نوعين من الإجماع: الأول إجماع تام قطعي عام، ويطلق عليه معلوم من الدين بالضرورة، فلا ينكره مسلم مثل وجوب الصلاة وتحريم الزنا، وأظن أنه لا يختلف أحد حول كون الإمامة وأحكام الخلافة وتفاصيل الدولة الإسلامية لا تندرج تحت هذا النوع من الإجماع، فالخلافة موضع تنازع وخلاف منذ ظهورها كما قال الشهرستاني

(1) النظريات السياسية الإسلامية ص 131.

(2) د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام ص 8، دار الشروق، القاهرة. وقد استند في قوله بالفرضية الدينية لاستعادة الخلافة في صورتها وتفاصيلها التاريخية -بالإضافة إلى الإجماع- إلى نصوص زعم قطعيتها وسنتناولها عند الحديث عن «نظرية الطاعة».

في الملل والنحل: «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»⁽¹⁾.

النوع الثاني الإجماع الخاص الأصولي بأن يتفق جميع المجتهدين على رأي واحد صريح أو ظني في مسألة فقهية، وهذا ما أنكره بعض أئمة الفقه القدامى من أمثال أحمد ابن حنبل وابن القيم وابن حزم والشوكاني، والجويني أحد أئمة المذهب الشافعي المؤسس لأصولية الإجماع، وكثير من المعاصرين لأمرين: الأول أن الإجماع لا يستقل بإفادة حكم شرعياً، فلا بد من اعتباره على دليل من القرآن الكريم أو الحديث النبوي الصحيح الصريح، الثاني استبعاد إمكانية وقوعه في مسألة فقهية، فلا يملك أحد أن يقول: «هذا إجماع الأمة عبر تاريخها»⁽²⁾ تلك العبارة التي استخدمها الدكتور القرضاوي في استدلاله على وجوب دولة الخلافة الإسلامية، إذ كيف يتحقق الإجماع في مسائل الخلافة، في الوقت الذي شهدت فيه خلافاً وجدلاً منذ أن بدأ الاجتهاد حولها! فأول تبويب مفصل لأحكام الخلافة تحت اسم أحكام سلطانية لم يلق إجماعاً من الأمة بل على العكس دار حوله كثير من التشكيك والالتهام كما ستوضح الدراسة.

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 13 تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ - 1992م.

(2) ينظر: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1، 119، تحقيق صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، مراتب الإجماع، ص 16، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص 30، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ - 1991م.

نسلم باجتماع الصحابة على ضرورة اختيار من يخلف الرسول ﷺ في سلطته الزمنية لكنه لا يعنى إجماع الصحابة على شكل ونظام للحكم، وليس دليلا على دينية تلك الصورة من الاختيار، ولا هذا الشكل من الدولة، فانهياز الصحابة إلى استمرارية وجود سلطة أعلى يخضع لها المسلمون وأحلافهم من القبائل، وتتولى أمر المدينة وما حولها كان بدافع تاريخي وعقلي واجتماعي وليس ديني فحسب

فكما لا يمكننا أن نُسقط الدور الديني لدولة الخلافة في الدفاع عن المسلمين وحمايتهم من القبائل المعادية في بلاد العرب ثم من الإمبراطوريات المتاخمة فأسقطت الإمبراطورية الفارسية، وانتقصت من الإمبراطورية الرومانية؛ وبتراجع نفوذهما استعاد الناس جزءاً من حرياتهم، كذلك لا ينبغي أن نتجاهل السياق الاجتماعي والتاريخي الذي دفع بالمسلمين إلى اختيار استمرار السلطة الزمنية التي عرفت فيما بعد بدولة الخلافة.

فاتفاق الصحابة كان على استمرار صورة اجتماعية ونظام جديد وضع لبنته محمد ﷺ ما زال يتشكل ولما يكتمل؛ فلم يكن هناك تفاصيل محددة للدولة اسمها نظام الخلافة وضعه الرسول ﷺ كجزء من الإسلام وأجمع الصحابة عليه، وليس أدل على ذلك من حجم المستحدثات التي شهدتها عهد أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جميعاً. فحافظ الصحابة على السلطة الزمنية بدافع من واقع اجتماعي جديد في نجد والحجاز يدعو للتأسي بممالك أطراف الجزيرة في الالتفاف حول قيادة مركزية، مع التمايز عن تلك الممالك بالقيم والمبادئ التي حملها الوحي، وبعض الوظائف الدينية مثل الإمامة في الصلاة، وجمع الزكاة.

فالصحابة لم يعرفوا مفردات مثل الخلافة الإسلامية، والإمامة والإجماع بمفهومه الأصولي، فهذه مفردات استحدثها المؤرخون والفقهاء، فكان أول ظهور لمفهوم الإجماع في القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي، وأول تطبيق للإجماع على مسائل الخلافة في القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي، فالدولة الإسلامية السنية «الخلافة» رؤية لاحقة من بعض الفقهاء ومحض اجتهاد منهم لتوصيف حقبة زمنية منصرمة من الحكم، وليست رؤية الله منصوفا عليها بالوحي، ولا تصوّر أجمع الصحابة على وضع أحكامه.

فكان من المسلمات العقلية ضرورة وجود سلطة تنظم علاقات المجتمع الداخلية والخارجية؛ فلا يوجد مجتمع إنساني يقوم على القيم والمثل العليا على نحوٍ فردي يكفل له الاستغناء عن سلطة دولة أو مملكة أو خلافة، فالواقع فيه الإنسان الذي يتحرك بدافع من تحقيق الخير العام، وإيثار المصلحة العامة على الخاصة، والإنسان الذي يتحرك بدافع من غرائزه ومصالحه الخاصة، فينتصر لنفسه وهذا فيه ظلم وإضاعة لحقوق الآخرين؛ لذا الحاجة إلى نظام سياسي معروف بالدولة أو المملكة أو الخلافة ضرورة عقلية للفصل بين الناس في المنازعات، ولولا السلطة الحاكمة للشعوب لكان التظالم والفوضى، فالضرورة العقلية تقتضي وجود السلطة في مجتمع المسلمين أو غير المسلمين لحماية مصالح الناس، وتحقيق الأمن، ودفع العدوان الخارجي، وتنظيم علاقة الدولة بغيرها من الدول، وليس لها وظيفة دينية أصيلة بحيث يرتبط الدين بها وجودا وعدما! وأن صورتها وآليات حكمها تتفاوت وتختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة فهي ليست مرتبطة بصيغة معينة، فالخليفة لقب

تاريخي لا يختلف دوره عن رئيس كل دولة معاصرة على حد تعبير دار الإفتاء المصرية.⁽¹⁾

فدافع الصحابة إلى النظر في أمر من يخلف الرسول ﷺ جاء انطلاقا من حرصهم على حماية التغير الاجتماعي الذي أحدثه النبي ﷺ في بلاد العرب، فهم يدركون التحول الاجتماعي في مدينة الرسول ﷺ حيث تكونت وحدة مجتمعية جديدة تستكمل تجاوز الوحدة القبلية تدريجيا، فكانت الضرورة الاجتماعية والعقلية تقتضي أن يقوم أحد المسلمين بمهام الرسول ﷺ المندرجة تحت السلطة الزمنية والصفة البشرية، فلا وحي بعد النبي ﷺ ليقوم خليفته بدور ديني، لكنها سلطة زمنية وصفت بعد ذلك في لغة المؤرخين بدولة الخلافة.

(1) قالت دار الافتاء المصرية ردًا على سؤال: هل توجد دولة بعد الخلافة العثمانية تُعدّ دولة إسلامية؟ حيث أجابت بأن «الغرض من الإمامة هو بعينه ما يقوم به رئيس الدولة حديثاً؛ من نحو سياسة الناس وتدير شؤونهم وتنفيذ الأحكام وتجهيز الجيوش وكسر شوكة المجرمين والأخذ على أيديهم، وإظهار الشعائر، وهو ما قام به أمراء الدويلات قديماً، وبما قامت به الخلافات المتعددة الخارجة عن الخلافة الأم». سجلات دار الإفتاء. تاريخ الإجابة: 18 / 5 / 2011م.

(5)

اختيار الحاكم نموذجاً لتديين الفكر

نزل قول الله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3] وانتقل النبي ﷺ إلى جوار ربّه، دون أن يُقدم لنا الوحي نظاماً محدداً مكتملاً لإدارة مملكة أو دولة في الإسلام، وعندما قيل لعمر بن الخطاب بعد طعنه «ألا تستخلف؟ فقال: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله ﷺ»⁽¹⁾ في إشارة إلى أن استخلاف الحاكم من يخلفه من أمور السياسة الاختيارية، وليست من ضرورات الدين التي تحدث فيها الوحي والتزم بها الصحابة، فلم يجد المسلمون بعد وفاة النبي ﷺ نظاماً يسرون عليه في اختيار الحاكم؛ لذا تعددت طرق اختياره في العهود الأولى حتى استقرّ في صورة الإرث الملكي بولاية العهد التي استلهم معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فكرتها من ممالك العرب من الغساسنة والمناذرة.

بهذا الإيجاز كان من الممكن أن ينتهي الموضوع قبل أن يبدأ لكن منظري الدولة الإسلامية «الخلافة» -رغم إقرارهم بأن الوحي لم ينقل لنا طريقة اختيار الإمام (الخليفة)- لم يسلموا بأنه ضمن المسكوت عنه من الوحي، وأن المجال فيه للرأي الإنساني، وقرروا أن يستمدوا طريقة الاختيار من تاريخ المسلمين الأوائل (الخلافة الراشدة) -تطبيقاً لمبدأ الإجماع التاريخي- بما يمثل من مرجعية دينية لاختيار الإمام السني في مقابل مرجعية الوحي في

(1) بلفظ صحيح البخاري، (7218)، صحيح مسلم (1823)..

الإمامة الشيعية، فوجدوا أن الاختيار ينحصر في إحدى طريقتين: اختيار الخليفة نفسه لمن سيخلفه كما كان من أبي بكر لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهذا ما سيشرع به الفقهاء لثبوت ولاية العهد بالإجماع،⁽¹⁾

والثانية: اختيار عدد من الصحابة المجتمعين في سقيفة بني ساعدة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ واختيار الستة المحصور فيهم التشاور بأمر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وبذلك الصورة شرع الفقهاء للطريقة الثانية وهي اختيار عدد من المسلمين لرأس الدولة الإسلامية، ثم اختلفوا في اسم وصفة وعدد الذين سيقومون بالاختيار؛ لأنهم ليس عندهم سند محدد من الدين أو التاريخ وفق معيارهم⁽²⁾ ففعل الصحابة الأوائل لم يتطرق لاسم أو صفة من له حق

(1) يقول الماوردي: «أما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما، ولم يتناكروهما: أحدهما أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عهد بها إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فأثبت المسلمون إمامته بعهدده، والثاني أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهم أعيان العصر، اعتقاداً لصحة العهد بها.» (الأحكام السلطانية، ص 11، 12، دار الحديث، القاهرة). وهاتان السابقتان التاريخيتان هما اللتان استشهد بهما «ابن خلدون» أيضاً، ممهداً لهما بقوله: «اعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيه من المصلحة، وأن حقيقتها للنظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم. فهو وليهم والأمين عليهم: ينظر لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم، كما كان هو يتولاهما، ويتقون بنظره لهم في ذلك، كما وثقوا به فيها قبل.» ثم قال «وقد عُرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده.» (المقدمة، ص 262). وذكر السابقتين نفسهما اللتين أشار إليهما الماوردي دليلاً على الإجماع. وسار على نهجهما غيرهما من الفقهاء في هذا الاستدلال

(2) «إذا نظرنا إلى آيات القرآن أو إلى السنّة النبوية الصحيحة، لم نجد بين نصوصها ما يحدّد صفات أهل الشورى ولا كيفية اختيارهم، بل لم نجد ذلك في عصر الصحابة.» من كلام د. أحمد جاد محقق كتاب الأحكام السلطانية ج 1، ص 23.

اختيار الخليفة، فأطلق الفقهاء عليهم اسم أهل الحل والعقد ومنهم من قال أهل الشورى ومنهم من قال أهل الاختيار ومنهم من قال أهل الاجتهاد ومنهم من قال أولو الأمر، مما دفع الدكتور ضياء الرئيس - وهو من أبرز منظري الدولة الإسلامية- إلى قوله: «الدارس لأقوال الفقهاء لا يرى أنهم قد عينوا هذا الفريق بعبارات واضحة أو أوصاف محددة، وكثيراً ما تكلموا عن «أهل الحل والعقد» كهيئة غامضة.»⁽¹⁾ كما اختلف الفقهاء في طريقة اختيارها، فمنهم من أسند الأمر للخليفة، مستلدين بفعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومنهم من جعل أمر الاختيار في الأمة، وسكت عن طريقة اختيارها لها؛ لأنه ليس عنده سند ديني من تاريخ المسلمين الأوائل -وفق منظوره- يشرح الكيفية.

وفي محاولة من الفقيه تثبيت اجتهاد الصحابة في اختيار الخلفاء الراشدين، وجعله أصلاً يُرجع إليه قرّر أن أقل عدد من أهل العقد والحل تنعقد بهم الإمامة «خمسة»، يجتمعون على عقدها، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة. واستدلوا على ذلك بأمرين: انعقاد بيعة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بخمسة اجتمعوا عليها، ثم تابعهم الناس فيها؛ وهم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وأسيد بن حضير، وبشير بن سعد، وسالم مولى أبي حذيفة. والثاني: أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جعل الشورى في ستة؛ لتنعقد الخلافة لأحدهم برضا الخمسة، وقال بعض علماء الكوفة تنعقد الخلافة بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين؛ ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصح عقد الزواج بولي وشاهدين. وَقَالَ آخَرُونَ تَنْعَقِدُ الْخِلَافَةُ بِوَاحِدٍ؛ لِأَنَّ الْعَبَّاسَ قَالَ لِعَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أُمِّدْ يَدَكَ أَبَايَعُكَ، فَيَقُولُ النَّاسُ: عَمَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَايَعَ ابْنَ عَمِّهِ، فَلَا يَخْتَلِفُ عَلَيْكَ اثْنَانِ. وَضَعَفُوا

(1) النظريات السياسية الإسلامية، ص 223.

قول طائفة «أن الخلافة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد»، وسندهم في رفض هذا الرأي أن بيعة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالخلافة تمت باختيار من حضرها دون انتظار بيعة غائب عنها، هكذا جاء التطبيق العملي من الفقهاء لمبدأ الإجماع التاريخي فالعدد والطريقة التي اختارها الصحابة الخليفة أصل ديني يلتزم به المسلمون في كل عصر في اختيارهم للحاكم.⁽¹⁾

أفرغت هذه الآراء بعض الدارسين، فرفضوا أن يكون هذا العدد القليل من أهل الحل والعقد الطريق الشرعي لاختيار الخليفة، فاتهم أحد محققي كتاب الأحكام السلطانية الماوردي ومن نقل عنهم بأنهم فقهاء زمن الضعف التاريخي.⁽²⁾ متجاهلا مكانتهم الفقهية في زمانهم، وأنهم لم يتقيدوا بعلماء

(1) ينظر: الأحكام السلطانية تحقيق أحمد جاد ج 1 ص 21، 22.

(2) «هذا كلام غريب وعجيب ينبغي الوقوف أمامه طويلاً؛ لبيان ما به من مخالفات لروح الشريعة الإسلامية، فما يدعيه البعض من أن الخلافة تنعقد بستة أو بخمسة، أو حتى بواحد، كلام لا يقبل شرعاً ولا عقلاً. فكيف نجيز لواحد أو خمسة أو ستة من أفراد الأمة، أو حتى عدة آلاف أن تعقد الإمامة لفرد ما دون الرجوع لرأي الأمة؟! الخلافة لم تنعقد لأبي بكر بخمسة كما يدعي القائلون بذلك، ولم تنعقد لعثمان بستة كما يزعمون، فما فعله الخمسة في بيعة أبي بكر، أو الستة في بيعة عثمان لم تنعقد به الإمامة، إنما انعقدت بالبيعة العامة التي تمت بعد ذلك من جموع أفراد الأمة. وعلى ذلك: فلا وزن لتلك المقولات التي ساقها بعض الفقهاء في عصور الضعف الإسلامي، والتي تقوي نفوذ الحكام، وتهون من شأن الأمة وأهل الحل والعقد في الأمور السياسية. فابن جماعة -مثلاً- وجدناه يفتح الباب على مصراعيه أمام أهل النفوذ والقوة المسيطرين على البلاد، ليطلبوا ما ليس لهم، ويجعل من ذلك حقاً شرعياً! يقول ابن جماعة: «إن خلا الوقت من إمام فتصدى لها -يعني الإمامة- من ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته؛ لينتظم شمل المسلمين، ولا يقدح في إمامته كونه فاسقاً أو جاهلاً، ما دام قد تمت له الغلبة.»

عصرهم بل نقلوا آراء سابقهم، ولم يسأل نفسه كيف انتهى هؤلاء إلى هذا العدد الضئيل الذي به تتم بيعة أهل الحل والعقد للخليفة!

فمن العجيب أن النقاش دار حول قلة العدد الذي تنعقد به الخلافة، ولم يتطرق إلى طريقة التفكير والأداة التي أنتجت هذه الفكرة، وهي جعل التاريخ مصدراً للأحكام الدينية الثابتة، بل اعتمد الرافضون لكلام الماوردي على المنهجية نفسها التي استند إليها من الرجوع إلى ممارسة الصحابة الأوائل، فنقلوا كلام ابن تيمية - من أن البيعة بالخلافة لم تنعقد ببيعة من بايع في السقيفة أو بالسته الذين حصر فيهم عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الاختيار، بل بالبيعة

= ليس هذا فحسب، بل إنه يذهب إلى أكثر من هذا فيقول: «وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوخته وجنوده، انعزل الأول، وصار الثاني إماماً، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم». كما كانت أفكار الوزير السلجوقي «نظام الملك»، من أبعد تلك الأفكار عن روح الإسلام في مسألة الحكم؛ إذ يقول: «إن السلطان تختاره العناية الإلهية مباشرة، وإنه مسئول مباشرة أمام الله». ثم وجدنا هذه الأفكار التي صدرت عن نظام الملك تنتقل إلى الأندلس عن طريق محمد بن الوليد الطرطوشي، الذي يقول: «إن حق السلطان في الحكم صادر عن إرادة الله، ومن ثم فهو ليس موضع مناقشة قط، وهناك بيان أو عهد بين الله تعالى والملوك، يلزم الحاكم بمعاملة رعاياهم بالعدل والإنصاف والإحسان، أمّا الحاكم الظالم فهو يعتبره بمثابة عقوبة من الله تعالى قدرها على عبادته، جزاء لهم على عصيانهم، ولذلك كان لزاماً عليهم أن يتحملوا حكمه». فهذه الأفكار وأمثالها التي تفتت بها بعض الكتب القديمة والحديثة على السواء أفكار انهماكية، أصدرها أصحابها في محاولة منهم لجمع كلمة المسلمين، وللتوفيق بين المصلحة العامة من حفظ لدماء المسلمين، والحفاظ على وحدتهم من التفرق والتشتت، وبين الشريعة. وعلى أي حال فهي - كما قلنا - لا تعتبر سوابق دستورية ولا فتاوى يتكأ عليها اليوم أو غداً، ذلك أن لكل عصر خصوصيته وظروفه». (الأحكام السلطانية تحقيق أحمد جاد ج 1 ص 21، 22).

العامة من الناس، في محاولة للمحافظة على الأصل الذي قام عليه التنظير لدولة الخلافة الإسلامية.

وانطلاقاً من كون جميع آراء الفقهاء والباحثين محض اجتهادات في قراءة تاريخ الصحابة، وكونها قابلة للنقاش والمفاضلة أرى أن التصور الأول الذي قاله الماوردي هو الأكثر اتساقاً مع الواقع التاريخي حينها فاسم أبي بكر وعمر وعثمان -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جميعاً- تم باختيار خاص من أهل السقيفة لأبي بكر ثم منه لعمر ثم منه للستة الذين جاء منهم عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فهذا الاختيار الخاص هو المؤسس لانعقاد الخلافة، واختيار العامة جاء تبعاً للاختيار الأول؛ لذا تمت البيعة بمن حضر دون انتظار الغائب كما استند الماوردي في إنكاره اشتراط رضا جمهور الأمة لصحة الخلافة، فالببيعة العامة لأبي بكر وعمر وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ انعقدت بمن حضر من أهل المدينة المنورة، وكان البيعة العامة الممثلة للأمة -من منظور معارضي الماوردي- هي بيعة العاصمة حاضرة الخلافة دون غيرها من المدن والبوادي، وأرى أنه لم يكن يدور في خلد المسلمين في تلك اللحظة التاريخية تحقيق معنى الأغلبية، هذا المفهوم الغريب على بيئتهم، وليس كما يريد أن يُصوّر الفقيه.

كما أن حديث البخاري الذي اتفقت عليه كتب الصحاح يؤكد أن خلافة أبي بكر انعقدت فجأة بمن حضر في اجتماع السقيفة، وليس بالبيعة العامة التالية، فيروى ابن عباس عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله: «إنه بلغني قائل منكم يقول والله لو قد مات عمر بايعت فلانا فلا يغترنّ امرؤ أن يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة (أي فجأة) وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها، وليس فيكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من

بائع رجلا من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي تابعه تغرة (أي تغريرا وخداعا) أن يقتلا.»⁽¹⁾

فخلط منظرو الدولة الإسلامية (الخلافة) بين فعل الصحابة الذي يمثل الإجماع العام للمسلمين في العقود الأولى ويدخل في دائرة المعلوم من الدين بالضرورة مثل إقامتهم للصلاة وبين الممارسة الزمنية الحياتية لدولة الخلافة الراشدة فأطلقوا عليها اسم الإجماع، وكأنها من المعلوم من الدين بالضرورة، وهذا ينفية الواقع فخلافة أبي بكر تختلف عن عمر تختلف عن عثمان عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فكل منها تمثل واقعا خاصا بها، وليست عصور الخلفاء كتلة زمنية واحدة متطابقة في ممارستها إلا في المبادئ العامة، وكذلك ما تبعه من عصور لدول الخلافة الإسلامية، فالتاريخ صنعه بشر في بيئات متغيرة بما يستدعى تطورا في تصورات العلاقة بين السلطة والمجتمع تبعا لتحرك المسار الإنساني إلى الأمام.

ومن ناحية أخرى اختلفت طريقة اختيار علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن سابقيه من الخلفاء الراشدين، فاتساع الدولة وتفرق الصحابة الذين سمح لهم عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالخروج من المدينة، وكان يمنعهم من قبل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ساهم في تراجع نفوذ الحجاز لصالح بعض المدن التي أصبح لها من النفوذ ما يمنع بيعه ويعقد أخرى، فامتنعت الشام عن بيعه علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وبايعت واليها معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وانقسمت الحجاز حول القصاص من قتلة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بين رأي علي بالتأجيل ورأي طلحة والزبير وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وبني أمية بالتعجيل، بينها حسمت العراق بيعتها ورأيها تبعا لرأي علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فانحاز لها متخذًا

(1) صحيح البخاري، (7218)، صحيح مسلم (1823).

من الكوفة معسكرا لجيشه، ورغم هذا الواقع التاريخي الذي لا ينكره الفقيه أدخل طريقة اختيار علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ضمن فترة الاحتجاج بالإجماع التاريخي بوصفه آخر الخلفاء الراشدين، ولم يستوقفهم ما عاصرها من بيعتين، وما حدث فيها من خلاف بين المسلمين أضعف صورة الإجماع فيها.

ولا يرى منظرو الدولة الإسلامية المعاصرين مانعا في جعل القدامى البرهان التاريخي دليلا دينيا؛⁽¹⁾ لأنه عندهم ينطلق من حقائق التاريخ، ولا أدري من أين قطعوا بكونها حقائق، فمعرفتنا بالتاريخ نسبية، وأجازوا القياس على ممارسة الصحابة الأولى بوصفها شبيهة بالسوابق الدستورية، وأنهم أنقى فهمها للإسلام، فأدخلوا بذلك في الإسلام صورة السلطة وطريقة اختيار رأس السلطة، وأرى أنهم وقعوا في خلط بين مفهوم إسلام الوحي (الدين المنزّل) ومفهوم التدين (ممارسة المسلمين للإسلام)، حين جعلوا سلوكيات المسلمين تعادل مراد الله، وكأن اجتهادات المسلمين الأوائل في تسيير الدولة وحي، فجعلوا الواقع التاريخي دينا بقوة الإجماع، وكأن المسلمين الأوائل قرروا ألا يقوموا بعمل من ممارسات الحكم إلا بعد أن يحصلوا على إجماع واتفاق وإلا لن يفعلوه؛ لأنه لم يحقق الإجماع الذي اشترطه سببا

(1) «ودليل الإجماع هذا، وإن كان مفكرو الإسلام من أهل السنة قد ساقوه على أنه دليل ديني، وصاغوه صيغة دينية، هو في الواقع برهان «تاريخي». فهو يتخذ من حقائق تاريخ الأمة في ماضيها أو في عصور معينة من هذا الماضي نماذج يصلح القياس عليها أو يجب أن يقاس عليها، أو كما نقول اليوم، بلغتنا القانونية، ينظر عليها على أنها «سوابق قضائية» أو «دستورية»، فهي إذن مصدر من مصادر التشريع، ولا سيما أن العصر الذي يختاره هو الذي كان في الإسلام في أنقى حالاته، وكان أهله يفهمون الإسلام ومبادئه على حقيقتها خير الفهم». (النظريات السياسية الإسلامية، ص 134).

للفعل أو عدمه، وهذا لم يكن في عقول الصحابة بل ارتبط بعقول الفقهاء الذين وضعوا هذا التصوّر لممارسات الصحابة رضوان الله عليهم؛ ليجعلوا لهذه الممارسات التاريخية سلطة المقدس باسم إجماع الصحابة، وليست رأياً إنسانياً دعت إليه أحداث تلك الفترة من التاريخ.

وفي الوقت الذي انتقد محقق كتاب الماوردي كلام المؤلف عن انعقاد الخلافة بأربعة أو ثلاثة؛ لأنها تُقصي الأمة وتضعف دورها، إلا أنه لم يتوقف أمام السبب والأصل الذي أنتج تلك الرؤية الفقهية، وهو أن الماوردي ومن نقل عنهم من الفقهاء لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم أرادوا تثبيت ممارسة تاريخية (طريقة الاختيار في عصور الخلافة الراشدة) وهذا يتنافى مع روح الإسلام الذي جعل المتغير والمسكوت عنه مجالاً للرأي والفكر.

ووقع رافض⁽¹⁾ اجتهد الماوردي في الخطأ نفسه الذي انتقده فيه حين ثبّت شكل الدولة في تجربة المسلمين الأوائل فما استحدث من انتخاب وأغلبية وأقلية وموالاتة ومعارضة، وغيرها من ممارسات حديثة ينبغي أن يكون له أصل في الخلافة الراشدة؛ لأن لها ديمومة الدين وصلاحيته لكل زمان ومكان، فحذا حذو الدكتور السنهوري في تكلف تقديم تصور معاصر لدولة الخلافة الراشدة متأثراً بثقافته الراهنة، فقام بطلاء القديم بألفاظ معاصرة، ليبدو وكأنها بضاعتنا ردت إلينا، فجعل من الخلافة الراشدة انتخابية، ومن الصحابة ناخبين، وافترض وجود هيئة خاصة منتخبة لاختيار الخليفة في حقبة الراشدين، فيقول: «من خلال استقرارنا لسيرة النبي ﷺ وصحابته من بعده، بل ولتاريخ أمتنا، نستطيع أن نقول: إنّ أهل الحل والعقد

(1) د. أحمد جاد في تحقيقه للأحكام السلطانية، ج 1، ص 22.

لا بُدَّ وأن يتمَّ انتخابهم انتخاباً مباشراً من قِبَلِ الأُمَّة. ⁽¹⁾ ويرى أن المسلمين كانوا سينجزون في القرن السابع الميلادي (بداية عصر بني أمية 661م) جمعية انتخابية لاختيار الخليفة لو استمروا على نهج الصحابة في انتخاب الخليفة، وينقل عن الدكتور السنهوري قوله: «ففي عصر الصحابة لم يكن من الممكن التفكير في وضع شروط لمزاولة حقِّ انتخاب أهل الحلِّ والعقد؛ لأن الفكرة السهلة التي سادت هي أنَّ الناخبين هم صحابة النبي، ولو بقيت الخلافة انتخابية بعد جيل الصحابة لشعرت الأمة الإسلامية بضرورة إيجاد إجراءات منظَّمة ومحدَّدة لاختيار أهل الحلِّ والعقد وتحديدهم؛ بحيث لا تبقى المسألة الجوهرية، وهي مسألة انتخاب أهل الحلِّ والعقد، ثم انتخاب الخليفة بمعرفتهم دون قواعد محدَّدة». ⁽²⁾

فهل كان في عقل المسلمين الأوائل ونقلته روايات التاريخ ما يُشير إلى انتخاب أهل السقيفة من الناس لاختيار الخليفة، أو انتخاب الستة الذين اختارهم عمر ليمثلوا الناس، وهل اشترط الصحابة موافقة أغلبية المسلمين في سائر المدن والبوادي؛ لتنعقد البيعة للخليفة؟! مثل هذا لم يثبت تاريخياً، والأكثر من ذلك هل كان الاختيار بدافع تحقيق الإجماع أم كان بدافع من حسم خلاف كاد يتفاقم في سقيفة بني ساعدة، ثم خاف أبو بكر من تكراره، فجعل الخلافة في عمر ثم خافه عمر على المسلمين فجعل الاختيار في ستة.

ففي الوقت الذي يرى منظرو الدولة الإسلامية ⁽³⁾ في سقيفة بني ساعدة

(1) د. عبد الرازق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص ١١٩ تحقيق د. توفيق الشاوي، د. نادية السنهوري، الرسالة بيروت الطبعة الأولى 2008م.

(2) السابق، ص 119.

(3) ينظر: ضياء الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 38.

جمعية وطنية لانتخاب أبي بكر بلغة عصرنا، رأى الصحابة فيها لحظة اختلاف وانقسام كادت أن تكون فتنة على حد قول عمر الذي يستشهد به محمد عبده في الإجابة عن تساؤل لماذا وجه أبو بكر من حوله لما رآه صالحاً، ولم يضع قواعد لمشاركة واسعة في الشورى، قائلاً: «لم يكن المسلمون في تلك اللحظة التاريخية على استعداد لوضع قانون كافل لقيام المصلحة، ولذلك بادر عمر إلى مبايعة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُما خوف الخلاف المهلك للأمة؛ وصرح بعد ذلك بأنبيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها لا يجوز العودة إلى مثلها، وكذلك استشار أبو بكر كبراء الصحابة في العهد إلى عمر، فلما علم رضاهم عهد إليه حتى لا يكون التفرق والخلاف.. ولو كان الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يعتقد أن الأمة مستعدة لإقامة الشورى على وجهها مع الأمن من التفرق والخلاف، لترك لها الأمر، ولم يحاول جمع كلمة أولي الأمر منها في حياته على من يراه هو الأصلح حتى يموت آمناً عليها من تفرق الكلمة.»⁽¹⁾

وكل ما يحاول فعله منظر الدولة الإسلامية هو التفكير لواقعه وعصره بآليات واقع وعصر وبيئة أخرى متجاهلاً أن طريقة اختيار الحاكم رأي إنساني أنتجت أحداث وسياقات عصره، فليس مطالباً بأن يكون الاختيار حينها انتخاباً، ولا بالاعتراع العام فهذا نتاج لحظة تاريخية تالية في المسيرة الإنسانية، والإشكالية ليست في فعل المسلمين الأوائل بل في المعاصرين الذين جعلوا شكل دولة الخلافة وطريقة اختيار حاكمها ديناً ثابتاً يبحث فيه عن شكل الدولة المعاصرة؛ ليقول هذه رؤية المسلمين الأوائل، وهذا

(1) تفسير المنار، ج4، ص167، 168.

تكلف في غير موضعه، فكما اختار المسلمون الأوائل متأثرين بالمتغيرات التاريخية التي عاشوها، فنحن اليوم نصوغ شكل الدولة وفقاً للمتغيرات التاريخية التي وصلنا إليها حديثاً.

الفصل الثاني

تدين الدولة

الله المكلف من الإنسان!

(1)

وصاية الفقيه

الفقيه أبرز الشخصيات حضوراً في الدولة الإسلامية، وأكثرها نفوذاً، فمن بين المجتهدين في الفقه يأتي الخليفة (الإمام) فمَنْظرو الدولة الإسلامية قديماً وحديثاً يشترطون لتولية منصب الإمامة أو الوزارة أن يكون من أهل الاجتهاد الفقهي، وليس من الفقهاء المقلدين؛ لأن «التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال». ⁽¹⁾ ورؤي اتفاق القدامى ⁽²⁾ على وجوب أن يكون الحاكم خليفة أو وزيراً أو والياً -بصفته نائباً عن الخليفة- من مجتهدي الطبقة الأولى في الأصول والفروع من مسائل الشريعة وأقصى ما استطاعه بعض الأحناف من مخالفة لهذا التصور، أنهم اكتفوا أن يكون من أهل الاجتهاد الشرعي دون اشتراط الطبقة الأولى.. ⁽³⁾

وإذا اقتضى الواقع أن يُسند منصب الإمام إلى غير فقيه مجتهد، ودفعت

(1) د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 161.

(2) عبد القاهر بن طاهر البغدادي (أبو منصور)، أصول الدين، ص 277، مطبعة الدولة، إستانبول، 1346هـ - 1928م. عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني الملقب بإمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى، د. علي عبد المنعم عبد الحميد، ص 426، مكتبة الخانجي - مطبعة السعادة، القاهرة، 1369هـ - 1950م.

(3) د. عبد الرازق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ص 113: 117، د. ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 287، 288.

الضرورة القصوى إلى ذلك، فإن الحاكم لا يقطع برأي ولا يحسم أمراً دون الرجوع إلى الفقيه المجتهد؛ لأن الدين أصل لكل تفاصيل الدولة، والفقيه من يملك بأدواته استخراج أحكام الدين واستنباطها من الأدلة الشرعية، «فإذا كانت الضرورة قد قضت بأن الخليفة لم يبلغ مستوى المجتهدين، فيكون تحقق هذا الشرط عن طريق اعتماده على المجتهدين من الأمة وعلمائها، فلا يقطع برأي دونهم ولا يبرم أمراً. وبدا أنه يميل إلى إجازة ذلك مادامت الغاية من الشرط ستتحقق. ولكن على أن يكون مفهوماً، مع ذلك أن هذه الإجازة للضرورة. ولذا فإن المتأخرين ممن بحثوا مسألة الخلافة كانوا لا يتصورون أن يوجد خليفة في الأزمنة الأخيرة إلا إذا اعتمد على علماء الأمة، ورجع إلى آرائهم في كل شيء، ورأوا أنه لا يمكن أن يتحقق العدل الذي يرمي إليه الإسلام بدون ذلك.»⁽¹⁾

وتظهر وصاية الفقيه على دولة الخلافة الإسلامية في جانب آخر فلهيئة التي تختار الخليفة (أهل الحل والعقد) رغم اختلاف الفقهاء في صفتهم، والشرط اللازم تحققه فيهم إلا أنهم اتفقوا على اشتراط كونهم من أهل الاجتهاد الفقهي، بلا خلاف بين منظري دولة الخلافة الإسلامية من علماء أهل السنة، فالصفة المشتركة عندهم لأهل الحل والعقد أو أهل الاختيار أو أهل الشورى أو أولي الأمر أنهم من الفقهاء المجتهدين ثم اختلفوا فمنهم من حصر أولي الأمر أو أهل الحل والعقد في الفقهاء المجتهدين دون غيرهم، ومنهم من جعلهم أهم مكوئنها بالإضافة إلى غيرهم، مما أكسب تلك الهيئة من

(1) النظريات السياسية الإسلامية، ص 287، 288. تعليقا على ما جاء عند الغزالي في كتابه الرد على الباطنية، ص 75، 76.

أولي الأمر أو أهل الحل والعقد بعدا دينيا فهي الهيئة الشرعية التي تمثل موقف الشريعة فالسلطة في الدولة الإسلامية السنية بهذا التصور يمنحها الفقهاء، وهم الذين يسقطونها، فإذا كانت الدولة في المنظور الشيعي تقوم على ولاية الفقيه، فإنها من المنظور السني تقوم على وصاية الفقيه، الذي يشارك الإمام في الدولة الإسلامية مهمة الاستخلاف عن الرسول ﷺ «فخلافه الرسول في نظر الفقهاء لم تكن قاصرة على الإمام، بل إن القاضي والعالم والمجتهد خليفة له أيضًا، ولا فرق بين الخلافتين إلا في العموم والخصوص.»⁽¹⁾

والاجتهاد عند منظري دولة الخلافة الإسلامية مقيد بكونه من فقيه، فالاجتهاد لا يتجاوز حدود المفهوم الشرعي الذي يجعل من الفقيه سلطة عليا وصية على الدولة بامتلاكه دون غيره القدرة على فهم النصوص الشرعية فهو «يعرف من القرآن والسنة ما يتعلق بالأحكام؛ وخاصه وعامه، ومجمله وبينه، وناسخه ومنسوخه، ومتواتر السنة وغيره، والمتصل والمرسل، وحال الرواة قوة وضعفاً؛ ولسان العرب لغة ونحواً، وأقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم، اجتماعاً واختلافاً. والقياس بأنواعه.»⁽²⁾ ولا ينازع الفقيه في تلك الوصاية إلا (الإمام) الذي اشترطوا فيه «أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية، وعلمه بها يشتمل على أصولها، والارتياض بفروعها. وأصول الأحكام في الشريعة أربعة: أحدها علمه بكتاب الله عز وجل، على الوجه الذي تحصل به معرفة ما تضمنه من الأحكام. والثاني علمه بسنة رسول الله ﷺ الثابتة من أقواله وأفعاله، وطرق مجيئها. والثالث علمه بتأويل السلف، فيما اجتمعوا

(1) النظريات السياسية الإسلامية، ص 123.

(2) محي الدين يحيى بن شرف النووي (أبو زكريا)، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج 8، ص 82، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392 هـ.

عليه واختلفوا فيه. والرابع علمه بالقياس، لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل. فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة في أحكام الشريعة، صار بها من أهل الاجتهاد في الدين. وإن أخل بها أو بشيء منها، خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد.⁽¹⁾

وانحصر مفهوم الاجتهاد اللغوي الرحب في الثقافة الإسلامية في الفقه وعلماء الشريعة، وأصبح مرتبطاً بها، واستُلبت دلالاته الواسعة من كونه دعوة لإعمال العقل وحرية الفكر في المسكوت عنه، ومما لم يقطع بدلالته يتساوى في الاجتهاد حوله المسلمون، كل يستفتي قلبه، ويُعمل عقله ويستفيد من علمه، فيبدع كل في مجال اختصاصه في الدولة، فالاجتهاد في حقيقته يتجاوز قيد الفقهي إلى الاجتهاد في مفهومه العام، فلم يكن المسلمون الذين نزل القرآن في عصرهم أئمة في علوم العربية والشريعة، بل أخلصوا واجتهدوا برأيهم، فالاجتهاد اعتراف بحق كل فرد في التفكير المستقل والاختيار في المسائل المختلف حولها، والالتزام بما ينتهي إليه اختياره.

ولا تختلف رؤية أكثر المعاصرين من الفقهاء عن رؤية القدامى، وبين المعاصرين يكتسب تنظيم الدكتور القرضاوي أهمية؛ لأنه نقطة تقاطع بين الفقهاء وجماعة الإخوان المسلمين أكبر الجماعات الداعية لدولة الخلافة الإسلامية، فيحصر الدكتور القرضاوي الاجتهاد في قضايا الدولة في العلماء المجتهدين دون غيرهم فمن منظوره «الاجتهاد مهم وضروري، ولكن للاجتهاد أهله من كبار العلماء المختصين، الذين تتوافر فيهم شروط

(1) الأحكام السلطانية، ص 63

الاجتهاد الصارمة، ولا ينبغي أن يُترك نهباً سائباً للجهلة والمنافقين والمتطفلين على العلم الشرعي، وتلاميذ المستشرقين الضالين المضلين. كما أن الاجتهاد ممكن في الأمور الفرعية الجزئية فحسب.⁽¹⁾ وهكذا تبنى أسوار حول علاقة الدين بالدولة، فلا يستطيع أحد غير رجال الدين الولوج إليها، ويفهم إرث العلماء للأنبياء على أنه إرث في سلطة سياسية، والأولى أن تقف عند حدود العظة والتبليغ مع الالتزام بتمييز المقطوع ثبوتاً ودلالة عما يحتمل أوجها من الاجتهادات والأحكام، والتزام الصمت عن الإدلاء برأي في دائرة المباح والجائز؛ لأن الله سكت عنه، فليس في حاجة إلى نطق فقيه باختيار.

ويعزز من وصاية الفقيه في الدولة الإسلامية السنية الفكرة الشائعة في الثقافة العامة -بتأثير خطاب الجماعات الدينية- وهي أن الإسلام قدم أدق التفاصيل للدولة الإسلامية، «فالشريعة الإسلامية تتغلغل في كافة نواحي الحياة، ولا يتصور أن تهمل شأن الدولة.»⁽²⁾ ولما كانت النصوص الصريحة من القرآن وصحيح السنة اكتفت بمبادئ عامة وأقلّ القليل من التفاصيل، تمددت آراء الفقهاء؛ لتستكمل تصور الدولة، وتستنطق النصوص بالدلالات الشرعية للمستجدات التي تواجه الدولة، ففقيه الدولة الإسلامية في عمل دائم إذ يُمثّل همزة الوصل، وطريق الربط بين الدين وأدق تفاصيل الدولة، وهو بمثابة الفلتر لتصفية أفكار الفسق والانحلال والإلحاد التي قد تُصيب الدولة الإسلامية على حد قوله، «فلا يتصور أن تهمل الشريعة الإسلامية شأن الدولة، وتدعها للمتحرّلين والملحدين أو الفسقة يديرونها تبعاً للهوى.»⁽³⁾

(1) د. خالد سلبان، مقال بين الفكر والكفر شعرة فحاذر أن تقطعها.

(2) من فقه الدولة في الإسلام، ص 16.

(3) السابق، ص 16.

ولا تقتصر وصاية الفقيه على إرساء الرؤية الشرعية المستقرة للدولة الإسلامية، بل يختص دون غيره بالتجديد والتطوير في البنية الفكرية للدولة، فالتجديد يأتي من داخل البنية نفسها، فالدكتور القرضاوي يدعو إلى ضرورة تحديث أحكام الفقه حول الدولة الإسلامية يقوم بها الفقيه المعاصر تحت مسمى الفقه السياسي، فلا وسيلة للتحديث داخل الدولة الإسلامية «الخلافة» إلا من خلال الفقيه، فهو دون غيره من يملك تجديد وتحريك الديني المجرد الثابت في الدولة ليجعله زمنياً نسبياً غير ثابت قابل للتغيير تبعاً للواقع، وهو من يجعل من الزماني المتغير دينياً ثابتاً باختياره له.

فتصور دولة الخلافة الإسلامية هو مجموعة من الأحكام التي انتهى إليها الفقيه، فهو دون غيره من يملك مراجعتها؛ وهو من يملك الاستدعاء الجزئي لصور من تجربة الدولة الحديثة بجذورها الغربية ليدخلها في الدولة الإسلامية بعد أن يُعيد صبغها وتوفيقيها، فمفهوم الديمقراطية ظلّ لعقود لفظاً سيئ السمعة حتى تمّ قبوله عند بعض منظري الدولة الإسلامية -الجانب الصحوي الذي يمثله الدكتور القرضاوي- ليس بمعنى السيادة الكاملة للشعب فالسيادة لله، لكن بوصف الديمقراطية مرادفة للشورى، وكذلك مشاركة المرأة في الحياة السياسية بالتصويت أو الترشيح، فقد تطوّر الموقف من المنع التام إلى الجواز على مرحلتين فمنحها منظرو الدولة الإسلامية الجناح الصحوي وليس الجناح السلفي الجهادي حق التصويت، وفي مرحلة تالية منحها حق الترشح.

فالدكتور القرضاوي كمنظر للدولة الإسلامية (الخلافة) يشير إلى بعض الأفكار فيقول هذا تصور الإسلام للدولة لا يجوز الاقتراب منها، وهذا

اجتهاد فقهي يمكننا إعادة النظر فيه؛ فتبدو أفكار منظري دولة الخلافة الإسلامية أصناماً من عجوة كلما دفعهم الواقع إلى أكل شيء منها أكلوه، وكأنه لم يكن من قبل مقدساً لا يجوز الاقتراب منه، ولا يحتاج الأمر منه سوى أن يعمل فيه آله من قواعد اجتهادية ليحيله إلى صورة جديدة تتسع لمستجدات العصر، مما أوقعه في تناقض فجّ، فالقاعدة الفقهية نفسها يقرّها في موضع ليثبت شرعية فكرة ما في تصوره للدولة الإسلامية، وينقض القاعدة نفسها مرة أخرى؛ لينفي الإسلامية عن فكرة تزعم جماعة إسلامية مخالفة له أنها أصيلة في الدولة الإسلامية (الخلافة).

فمثلاً القاعدة الفقهية: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الأسباب» أقرها الدكتور القرضاوي، وانطلق منها في الرد على المفرطين -من منظوره- الذين يقولون بأن الحاكمية التي في آية سورة المائدة «إن الحكم إلا لله» خاصة بمواقف احتكام اليهود إلى الرسول ﷺ ليقضي بينهم، فيرى أن اللفظ هنا عام ننظر إليه، ولا ننظر إلى السبب الذي نزلت من أجله الآيات، وشكّك في أسباب النزول، قائلاً: «إن علماء الأصول بحثوا في قضية الأسباب الخاصة لنزول القرآن، أو ورود الحديث، والألفاظ العامة التي وردت بناء عليها، وحققوا: أن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب. ولولا ذلك لعطّلت أحكام كثيرة نزلت بسبب حوادث خاصة في عهد النبوة» وهذا إذا صحت أسباب النزول، وكثير منها غير صحيح». ⁽¹⁾ فأقر الدكتور القرضاوي قاعدة عموم اللفظ؛ ليثبت بها عموم مفهوم الحاكمية وأصوليته في الدولة الإسلامية، فكل صور الاحتكام لغير الله كفر وفسق وظلم.

(1) من فقه الدولة في الإسلام، ص 108.

ثم عاد ونقض القاعدة نفسها وتراجع عنها في موضع آخر من الكتاب نفسه عندما استند إليها من وصفهم بالمغالين من الجماعات وجماعة من علماء الأزهر في خمسينيات القرن العشرين في فتواهم بمنع المرأة من التصويت في انتخابات المجلس النيابية، أو الترشح لعضويتها مستندين لعموم لفظ الحديث الذي رواه البخاري وغيره عن أبي بكر أن النبي ﷺ حين بلغه أن الفرس ولّوا على ملكهم بنت كسرى بعد موته، قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».، فرفض القرضاوي هنا الاستناد إلى قاعدة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وقال بضرورة النظر في الأسباب التي جاء فيها النص، بل اتهم من يتمسك بالقاعدة بأنه سلك مسلك الخوارج، قائلا: «صحيح أن أغلب الأصوليين قالوا: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكن هذا غير مجمع عليه، وقد ورد عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما ضرورة رعاية أسباب النزول، وإلا حدث التخبط في الفهم، ووقع سوء التفسير، كما تورط في ذلك الحرورية من جماعات الخوارج وأمثالهم، الذين أخذوا الآيات التي نزلت في المشركين فعمموها على المؤمنين.»⁽¹⁾ هكذا اتهم الدكتور القرضاوي مخالفه بالتخبط رغم وقوعه فيه، فتبنى القاعدة الأصولية مرة وتبنى نقضها مرة أخرى.

ولا يسلم الفقيه في تأصيله لدولة الخلافة الإسلامية بالفعل التاريخي من تناقضات بين الصورة المثالية المرجوة من تدين الدولة والصورة التي يفرضها الواقع بما فيها من قصور مما يدفعه للتبرير أحيانا وإحداث مواعظ أحيانا أخرى، فيشرع للشيء ونقيضه، فمثلا وجد الفقيه نفسه أمام واقعين تاريخيين

(1) السابق، ص 174، 175.

للخلافة كلاهما له وصف إسلامي: خلافة مركزية موحدة، وخلافات متعددة فقام بتكليف الأحكام الشرعية بما يتوافق مع الواقع التاريخي السابق على الحكم ليدخل الصورتين في رؤيته الإسلامية للدولة، فبعد أن قرر الفقيه أن «إيجاد دولة أو قيادة عامة للإسلام فرض واجب على المسلمين أو ركن أساسي للدين، وأن الأمة تكون مقصورة ويقع عليها الإثم من الوجهة الدينية إذا لم تقم بهذا الواجب، بل تكون مقصورة في حق نفسها ومصالحها ومصيرها»⁽¹⁾ يعود ويناقض نفسه، فيرى أنه «في ضوء ما أثبتت التجارب العملية أن وحدة الإمامة تكون في كثير من العصور متعذرة، قد أفتوا بأنه يجوز تعددها عند اتساع المدى وتباعد الأقطار. والذي تبرهن عليه حقائق التاريخ أن تعدد الإمامة قد يكون في بعض الأحوال أو العصور أدعى إلى اقتدار الأمة على إصلاح حالها وتدبير شئونها، وإلى مضاعفة قواها، بازدياد قوات الوحدات التي تتألف منها، بينما تكون وحدة الحكومة أو الإدارة، مع اختلاف طبائع وحاجات الأقطار والشعوب مؤدية إلى عكس هذه الأمور، فينتج عنها الإهمال، أو الاضطراب، أو الاستغلال»⁽²⁾ ولم يكتف الفقيه بذلك بل امتدحه بقوله: «وهذا يدل على ما في الفقه الإسلامي من مرونة تساير الواقع، وكأن الفقه إزاء هذا التطور كان لا يريد أن يلتزم بنظام واحد للدولة هو نظام الخلافة المركزي، بل كان مستعداً لنظام آخر أو نظم أخرى تتطور عن هذا النظام»⁽³⁾.

فعلاقة الفقيه بالواقع التاريخي متفاوتة فأحيانا يتجاهله؛ فيبدو اجتهاده

(1) النظريات السياسية الإسلامية، ص 209.

(2) السابق، ص 246.

(3) السابق، ص 282، 283.

مجردا عن الزمان والمكان وكأنه وحي مقدس، لا يجوز المساس به مثل إجماعهم على القرشية، وأحيانا يتفاعل مع واقعه ويتأثر به ويؤثر فيه، ويأتي اجتهاد الفقيه عقب فعل السلطة؛ ليكيف الواقع الجديد ويجعله متسقا مع الشريعة، مثل إمارة الاستيلاء، وفيها يستولى الأمير بالقوة على بلد يقلده الخليفة إمارتها ويستبد بالسلطة فيها، فهي عند جمهور فقهاء السنة صحيحة،⁽¹⁾ لا تختلف عن إمارة الاستكفاء التي تكون برضا الخليفة، وإن كانت في الواقع ليست باختياره إلا أنهم أدخلوها في التفويض والنيابة عن الإمام، علتهم خوف الوقوع في الفتنة والقتال الداخلي، فأيهم أتى أولا فعل السلطة أم اجتهاد الفقيه؟؟!! إن إقحام الإسلامية والشرعية في صراعات على السلطة؛ لنقول بأن كلا الطرفين لم يخرجوا عن الشرع لسنا بحاجة إليه إذا أعدنا الدولة إلى سياقاتها التاريخية، ولم نجعلها تنظير الإسلام للدولة، وفصلنا بين فعل المسلمين البشري وبين إسلام الوحي، إذا نزعنا القداسة عن دولة الخلافة لاستراح الفقيه من ملاحقة أفعال السلطة ليضفي عليها شرعية.

فأبرز إشكاليات أفكار الدولة الإسلامية «الخلافة» التباس اجتهادات الفقهاء المتغيرة بإسلام الوحي المقدس الثابت، ليس في عقل العامة فحسب بل في عقل المنظر لدولة الخلافة، وإذا سلمنا جدلا بأن الدولة مقيدة بأحكام الفقيه، فإن تلك الأحكام تفاصيل وفرعيات شأن موضوعات الفقه، وليست بالأصول التي ميدانها العقيدة، وما دمنّا أمام اجتهادات لفقهاء فمن الطبيعي

(1) ينظر: الأحكام السلطانية ص 28، 29، وابن خلدون الفصل الرابع والثلاثون، الوزارة ص 199.

أنها قد تتفق وقد تختلف، فلسنا بصدد الحديث في حق وباطل، فهذا يكون في الأصول العقائدية، أما الفروع فهي تصورات واجتهادات تحتل الصواب والخطأ، فكل تصور فقهي بشري للدولة بداخله مساحة من الصواب والخطأ يُؤجر فيه من الله مرتين على صوابه ومرة على خطأه، كما أنه لا مجال فيها للثبات والإلزام؛ لأن اختلاف وتعدد أقوال الفقهاء يجعلها مجالا للاختيار، أضف إلى ذلك أن الفقه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع المتغير مما يقتضي تغير الأحكام والآراء الاجتهادية بما فيها أحكام الدولة.

(2)

مركزية الخليفة وحراسته للدين

تأثر منظرو الدولة الإسلامية السنية في صوغ أفكارهم حول الخلافة بالإمامة في الدولة الإسلامية الشيعية، فدولة الخلافة السنية ترتبط بشخصية مركزية يدور في فلكها كل ممارسات الحكم، فجعلوا مهام الدولة كاملة للإمام يفوض فيها من يشاء، ولم تكن فكرة المركزية وليدة تأثر بفكر الإمامة الشيعية فحسب بل بأنظمة الحكم في تلك الفترة من التاريخ التي تجعل السلطة كاملة في يد الحاكم، وقد نشأ عن تلك الظاهرة التاريخية تعاضم نفوذ القصور، والعواصم بصفتها مركز الحكم، ولم تكن المجتمعات بلغت من التطور ما يجعلها تتحول من تمرکز السلطة في شخص والدوران حوله إلى فكرة سيادة الشعب وفصل وتوزيع السلطات.

وعمّق من مركزية الخليفة ما يتمتع به من مرجعية شمولية في كل الأمور، فلا مانع من أن يجمع الإمام (الخليفة) بصفته مجتهدا بين سلطتي القضاء والتشريع، ولم يكن التقاضي منفصلا عن تشريع الأحكام والقوانين، مضافاً إليهما السلطة التنفيذية، «فوظيفته ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفه القضاء، وتحتاج إلى علو يد، وعظيم رهبة، تقمع الظالم من الخصمين وترجر المعتدي... وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهدي من بني العباس، وربما كانوا يجعلونها لقضاتهم: كما فعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع قاضيه أبي إدريس الحولاني، وكما فعله المأمون ليحيى بن أكثم، والمعتصم لأحمد بن أبي داود»⁽¹⁾.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 246.

وإعادة الخلافة إلى سياقها التاريخي وتفسير مركزيتها بظروف عصرها، وأنه نتاج فكر المسلمين في تلك العصور أنصف للدين من تفسيرها تفسيراً دينياً بأنها بتلك الصورة تمتثل وحي الله، وكأن بناء نظام الحكم متمركزاً حول شخص الإمام (الخليفة) مقصد إسلامي شرعي مأمور به من الله، كما أن تمسك بعض منظري دولة الخلافة الإسلامية بتلك المركزية لإقامة الدولة الإسلامية المعاصرة بوصفه ديناً يصطدم مع صورة الدولة الحديثة في فصلها بين السلطات وتحديد صلاحيات الحاكم كإجراء أثبتت التجارب الإنسانية مع الحكم أهميته؛ للحد من تغول السلطة، وتقليل هامش الاستبداد والفساد فيها، والأصل في الإسلام مبدأ العدل والإصلاح الذي يتطلب أن نختار أقدر أشكال الدولة على حماية تلك المبادئ.

من ناحية أخرى جعل منظرو الدولة الإسلامية القدامى والمعاصرين⁽¹⁾

(1) أبو الحسن الماوردي «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا» (الأحكام السلطانية ج 1، ص 3)، وعرفها السعد التفتازاني بأنها رئاسة عامة في الدين والدنيا، خلافة عن النبي ﷺ. (محمد رشيد رضا، الخلافة، ص 10) وعرفها ابن خلدون «بأنها أصل استقرت عليه قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة، حتى استتب بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة... فالخلافة أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن، خوفاً من العبث بالمناصب الدينية» (المقدمة. ص 150، 151). ومن المعاصرين د. عبدالرازق السنهوري بعد أن جمع آراء القدامى انتهى إلى وجوبها وإن عاد وطورها لصورة عصبة الأمم بدافع من الضرورة (فقه الخلافة وتطورها، ص 24:10) ولا يختلف عنه د. ضياء الريس في كتابه: النظريات السياسية الإسلامية ص 171، ولا د. محمد عمارة الذي نقله كلام ابن خلدون من القدامى، والسنهوري من المتأخرين، وقدم عبارة لها- كعادته- بالفاظ تُرهب العقل النقدي فابن خلدون العلامة واضع علم الاجتماع والعمران والسنهوري فقيه الشريعة الإسلامية وإمام القانون المدني وأبو القانون المدني، والإمام الخامس=

إقامة الخلافة (الإمامة) واجبا دينيا لحراسة الإسلام الذي يحفظه من منظورهم انحياز السلطان، وليس اختيار المجتمع، وجعلوا الحاجة إلى السلطة المحققة للخلافة والإمارة الإسلامية احتياجا شرعيا، فالخلافة الفرض الأعظم الذي تتحقق به سائر الفروض؛ لذا أدخلوها في المناصب الدينية، فالإمامة خلافة صريحة للنبوّة ليس في سلطة زمنية بل في وظيفة دينية هي حراسة الدين وسياسة الدنيا، فالنبي من منظورهم بأمر إدارة أمور المدينة الدنيوية ليس كسلطة زمنية بل كسلطة دينية ضمن اختصاصات النبوّة والوحي في كشف مراد الله من دولة المسلمين وحراسة دينهم، وهذه المهمة تناقلها الخلفاء من بعده «الأئمة» في الدولة الإسلامية السنية، فوظيفة الإمام تكاد لا تختلف عن وظيفة النبي، وإن استقام هذا التصور في الفكر الشيعي الذي يجعل من الإمام وصي ثبتت له العصمة، إلا أنه يتناقض مع الفكر السني الذي يرى أنه لا عصمة إلا في وحي، ولا وحي بعد النبي ﷺ

وجعل منظرو الدولة الإسلامية من لوازم الخليفة؛ ليحفظ الدين ويحقق العدل كونه قاهرا مطاعا فتجتمع برهبته قلوب الرعية حول راعيها، وتمتد سطوته إلى كل من تحدّثه نفسه بمعاندته.⁽¹⁾ وهذا يُفسّر تركيز شريحة كبيرة

= لقدمه الراسخة في فقه الشريعة الإسلامية كما لقّبه أساتذته الفرنسيون في عشرينيات القرن العشرين وواضع المقومات القانونية والدستورية للعديد من الدول العربية.. (د. محمد عمارة، بحث الخلافة الإسلامية، ص 26: 30 كتاب مؤتمر الأزهر حول الإرهاب 2014م.)

(1) «سلطان قاهر، تتألف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبية؛ لأن في طبائع الناس من حب المغالبة على ما آثروه، والقهر لمن عاندوه، ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي» (ابن خلدون، المقدمة، ص 107) إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع. وهذا تشهد له =

من المجتمع على أن التغيير والإصلاح ليس مرتبنا بالشعوب قدر كونه مرتبطاً بقوة الحكام؛ فالشائع في ثقافتنا ليس بناء وعي المجتمع كأداة لبناء الحضارة وضرورة إحداث تغييرات حقيقية مستقرة في طريقة التفكير والعمل، بل التغيير مرتب بقوة السلطان وسطوة سلطته التي تحمل الناس إرغاماً.

وفي هذا السياق أتت رؤية ابن خلدون مؤسسة لفكرة ازدواجية نموذج الدولة في الثقافة الإسلامية، بين دولة سياسية قائمة على العقل والرأي ودولة إسلامية ربانية ترى بنور الله؛ وهذا يفسر حالة الرفض في لغة الجماعات الدينية المعاصرة لنموذج الدولة المعاصرة، ودعوتهم الدائمة إلى استبدالها بدولة الخلافة الإسلامية.

فبعد أن قرّر ابن خلدون ضرورة الملك للاجتماع الإنساني الذي لا بد فيه من سلطة، ميّز بين ثلاثة أنماط من الملك الأول الطبيعي يحكم بمقتضى القهر والتغلب، يُمثّله إمبراطوريات الاستبداد والحق المقدس، ولا تختلف معه في رفضه، والنمط الثاني: ملك بمقتضى السياسة وأحكامها يُنظّم شئونها معتمداً على الاجتهاد العقلي والرأي الإنساني، وهذا مذموم عند ابن خلدون ومنظري دولة الخلافة الإسلامية؛ وعلة ذمه أنه نظر بغير نور الله الأعلم

= مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة؛ وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان مطاع ضاع المهرج، وعم السيف، وشمل القحط، وهلك المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كل من غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم، إن بقي حياً. والأكثر يهلكون يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: «الدين والسلطان توأمان»؛ ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس؛ وما لا أس له فمهذوم. وما لا حارس له فضائع» (أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد والاعتقاد، ص 135، المطبعة المحمودية، القاهرة).

بمصالح الكافة فيها هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأن أعمال البشر بما فيها الملك كلها عائدة عليهم في معادهم، بينما أحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا» والنمط الثالث الخلافة وهي التي أقامها أهل الشريعة من الأنبياء ومن قام مقامهم من الخلفاء الواجب عليهم بمقتضى الشرائع حمل كافة الناس على الأحكام الشرعية لصالحهم في دنياهم وآخرتهم.⁽¹⁾

فكلام ابن خلدون يؤهم بأننا أمام تصورين منفصلين ملك رباني أنجز الوحي فيه صورة الحكم وهيئة الملك ووضع جميع تشريعاته وأحكامه، فلا مجال فيه للعقل والرأي، ويمثله دولة الخلافة الإسلامية وأئمتها ورثة الأنبياء يحملون الكافة على الأحكام الشرعية. وملك إنساني أنتج العقل أحكامه وهيئته، فهذا الملك لا يستهد بنور الوحي، فهو نقيض الخلافة الإسلامية.

وفي هذا الكلام التباس وخل؛ لأنه افترض أن السلطة الزمنية التي قام بها النبي والخلفاء من بعده دولة أحكام الله التي لا مجال فيها للرأي والعقل وهذا لا يستقيم وسنسوق على ذلك العديد من الشواهد عند الحديث عن الشريعة، كما أن كلامه يفترض ثبات واكتمال الخلافة الإسلامية عبر تاريخها وهذا غير متحقق فطلت تجربة المسلمين مع الدولة تتشكل عبر قرون ولما تكتمل، فمثلاً صورتها في عهد الرشيد تختلف عنها في عهد عبد الملك تختلف عنها في عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، تختلف عنها في عهد أبي بكر، كما أن تصوره هذا ينفيه قوله تعالى «وشاورهم في الأمر» وقول النبي في كثير من المواقف «أشيروا علي» فالقرآن فوض النبي والمسلمين في إدارة أمورهم الدنيوية.

(1) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، 159، 160.

وحديث ابن خلدون عن ملك يرى بنور الله صورة غير واقعية ممكن نحملها على المجاز لكن الحقيقة أن أحكام دولة الخلافة محض اجتهاد بشري حول علاقة الإسلام بالدولة قدمه المجتهد المستنبط للأحكام، وتصور بعض المسلمين وجود دولة ربانية ترى بنور الله يصطدم بالواقع والتجربة الإنسانية التي مهما بلغت من التسامي ستظل دولتها بها من القصور والنقص ما يكتنف أي فعل إنساني، فلا مكان لدولة خالصة من نور الوحي في دنيا حكّامها بشر ومحكوموها ليسوا بالملائكة، ولا يناقض هذا ضرورة اتساق الدولة مع اختيار المجتمع للإسلام الذي لا بد فيه من شعائر تقام، ومنظومة قيمية تحترم، انطلاقاً من أحكام الإسلام قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وهذا يختلف عن الإسلامية كمفهوم سياسي معاصر لا يدل على إسلام الوحي المقدس بل على رؤية واجتهاد بشري لجماعة من المسلمين تطرح نظريتها المحتملة للصواب والخطأ والنجاح والإخفاق؛ والأولى العدول عن مثل تلك المصطلحات الملتبسة.

أضف إلى ذلك أن مقولة حراسة الخلافة للدين تفتح باباً لا ينغلق من الصراعات والخلافات ويوقع المسلمين في إشكالية هل حراسة السلطة للدين أم للتدين! لأن مراد الله لا يقطع به إلا نبي؛ وما نشأ حول الدين من اجتهادات ليست ديناً بل أفكار حول الدين، فتدخل الدولة لتبني إحدى تلك الصور والاجتهادات ليس حراسة للدين بل حراسة لصورة من صور التدين التي اختارها، فتقوى وتصبح المعتمدة عند العامة، ويضعف ويتراجع كل فهم ورأي مخالف لها، ولا يسلم الخلاف من صراعات تفتك فيها السلطة بمخالفها في الاجتهاد الديني، فانحازت السلطة تارة لمدرسة أهل

الحديث وتارة للمعتزلة، وتارة للأشاعرة وأخرى للحنابلة.⁽¹⁾ ولا يكفي أن يكون الفقيه عالماً في الدين، ليكون إنساناً صاحب ضمير عادل موضوعياً في أحكامه، فمن رجال الدين من إذا أمسك بسوط السلطة لم يترك ظهر خصومه في الاجتهاد، وكلمات الشيخ ابن عقيل التي يرويها ابن الجوزي تنضح بمرارة ظلم العلماء متى تحالفوا مع السلطة.⁽²⁾

(1) ففي القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي -على سبيل المثال- كان هناك «شيعا يدعون الناس لإمام اضطر للاختفاء وإليه يرجع العلم، ومنه تلتبس المعرفة؛ ومعتزلة يرفضون التقليد، ويمجدون العقل ويرفعونه مكاناً علياً؛ ورافضة يعملون على قلب نظام، وجعل الناس في أمر مزيج؛ ليصلوا وسط هذه الفوضى إلى الحكم والسلطان؛ وفلاسفة غاية وكدهم بث فلسفات لم تكن تهيات لها العقول بعد كما يجب؛ وحنابلة يتشددون في علوم الدين، ويثورون لهذا على السلطة القائمة حيناً وعلى المتكلمين حيناً آخر؛ وبجانب كل هؤلاء جميعاً نجد الأشاعرة من المتكلمين الذين يرون أنهم وحدهم أهل السنة، والقوام على دين الله وتأييده، والدعاة للعقائد الدينية الحقّة، والباذلون أقصى الجهد في الاستدلال لها وتمكينها من القلوب والعقول... وكان يحدث أحياناً غير قليلة فتن دامية، وجماع أسباب هذه الفتن هو العصبية في غير حق، وعجز الدولة عن الهيمنة على الأمر، ثم نصرة بعض الخلفاء أو الأمراء لهذا المذهب أو ذاك على مخالفه.» الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 6، 7.

(2) يقول: «رأيت الناس لا يعصمهم من الظلم إلا العجز!! لا أقول: العوام، بل العلماء. كانت أيدي بعض الحنابلة مبسوطة في أيام ابن يوسف - الحاكم السابق - فكانوا يتسلطون بالبغي على أصحاب الشافعي في الفروع - التي يخالفونهم فيها - حتى لا يكتوهم من الجهر بالقنوت، وهي مسألة اجتهادية - يعني لا حرج في الاختلاف فيها - فلما جاءت أيام النظام ومات ابن يوسف، وزالت شوكة الحنابلة استطال عليهم أصحاب الشافعي استطالة السلاطين الظلمة فاستعدوا عليهم وأذوا عامتهم بالسعايات، والفقهاء بالنبد والالتهام بالتجسيم. قال ابن عقيل: فتدبرت أمر الفريقين فإذا هم لم تعمل فيهم آداب العلم، وهل هذه إلا أفعال العسكر؟ يصلون في دولتهم ويلزمون المساجد في بطالتهم.

وحصر الفقهاء حماية الدين وسياسة الدنيا في السلطة، وجعل السلطة في شخص الخليفة (الإمام) يفسر سعي كثير من الجماعات الدينية إلى السلطة، ليس لحماية الدين كما يُظن بل لحماية تصورها وتدينها كما حدث مرارا عبر التاريخ، فالمجتمع ليس في حاجة إلى حماية السلطة وحراستها لصورة تدين بعينه واجتهاد دون غيره، يُسميه الفقيه حراسة الدين والإسلام، بل نحتاج حماية التعددية الاجتهادية، واحترام أشكال التدين دون انحياز إلى شكل، والمجتمع بنفسه أو عبر ممثليه من يختار من الاجتهادات المتنوعة ما يتناسب مع واقعه، ويحقق مصلحته العامة، أما الإسلام في نصه المقدس فمحفوظ بالله، وحماية قيم الدين تكمن في انحياز المجتمع بدافع من ضميره، وليس بدافع من سوط حاكمه الذي قد تنجح سلطته في إيجاد قشرة تدين فحسب بلا جوهر قيمى حقيقى، فالأولى أن يكون الأمر للأمة، وليس لشخص ولا سلطة.

= وذكر ابن الجوزي عن أبي نصر القشيري - الواعظ بالنظامية - أنه كان يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم، فرموه بالحجارة حتى وصلت إلى حاجب الباب، وتقاتل القوم مرة بسببه حتى وقع بينهم قتلى وجرحى وحرق ونهب إلى أن أرسل الخليفة من أحمد الفتنة يحدث هذا التمزق في الأمة الإسلامية والعالم الصليبي يحترق شوقاً إلى ضرب الإسلام في عقر داره ومحو أعيانه وآثاره وعلام الخلف والتظالم؟ على قضايا تركها كفعلها، أو فعلها كتركها لا يחדش إيماناً ولا يجرح المروءة وهل في قنوت الفجر إن فعلناه أو تركناه ما يضير؟ إن العُري عن الأخلاق، وإبطان الكره للآخرين، والعجب بالنفس هو الجريمة التي ارتكبتها نفر من فقهاء الفروع، غرّتهم بضاعتهم فقدموها للناس مقرونة بالغلو، ولم يبالوا بما تتركه من فرقة، وفساد المتدينين من أهل الكتاب صدر عن هذا المنبع زوّقوا الشعارات وخربوا القلوب فقال الله فيهم: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: 213] (على محمد الصّلاي، دولة السلاجقة ج1، ص321، ط مؤسسة اقرأ، الطبعة الأولى، 1427هـ- 2006م).

(3)

الحاكمية

تمثل فكرة الحاكمية خطأ فاصلاً بين مشروع إعادة دولة الخلافة الإسلامية الذي ترى الإنسان مكلفاً والله مصدر السلطات، ومشروع الدول المدنية المعاصرة التي ترى الإنسان مفوضاً والأمة مصدر السلطات، فالدولة الإسلامية الحاكم فيها الله، وليس الإنسان، وقد شاع على لسان كثير من الباحثين ربط ظهور فكرة الحاكمية بفكرين معاصرين هما أبو الأعلى المودودي، وسيد قطب، لكن الواقع كما أشار الدكتور القرضاوي القضية أصولية قديمة ضاربة بجذورها في الفقه الإسلامي تناولها علماء «أصول الفقه» في مباحثهم عن الحذكم الشرعي، وأظن الأمر يرجع إلى أبعد من ذلك فالفكرة وجدت مع أحداث الفتنة الكبرى إبان مقتل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فكانت ضمن القضايا التي وقع فيها جدل بين فرق المتكلمين (منظري العقيدة) في تناولهم لأبعاد العلاقة بين الله والإنسان والكون، ثم انتقلت من كتب العقيدة إلى كتب الفقه، ولا تختلف رؤية الدكتور يوسف القرضاوي أو الأستاذ حسن البنا حول الحاكمية عن رؤية الشيخ أبي الأعلى المودودي، أو سيد قطب الذي ثمن القرضاوي فكرهما بوصفهما إمامين من أئمة الدعوة والفكر،⁽¹⁾ ولا يختلف الجميع عن فكرة أبي حامد

(1) «فكرة الحاكمية التي نادى بها في عصرنا إمامان من أئمة الدعوة والفكر، وهما: أبو الأعلى المودودي في باكستان، وسيد قطب في مصر، رحمهما الله. ومؤداهما: أن الحكم لله تعالى، وليس لأحد من البشر، فالكون مملكته سبحانه، وليس لأحد فيها حكم دونه ولا معه. (من فقه الدولة في الإسلام، ص 61).

الغزالي عن الحاكمية في محاولته تأصيل تصور ديني لدولة الخلافة السنية في مقابل الدولة الشيعية.

ويمكننا تلخيص مبدأ الحاكمية في النقاط التالية:

□ الحاكم في الدولة الإسلامية هو الله مصدر الأمر والنهي، المستحق دون غيره لنفوذ الحكم والأمر.

□ الله هو المصدر الوحيد لإيجاب الطاعة في الدنيا، فطاعة الحاكم واجبة شرعاً بمقتضى تكليف الله لنا بطاعته في كل مباح ليس بمعصية، لا يختلف وجوب طاعة السلطان عن طاعة النبي عن طاعة الأب أو الزوج كلها نابعة من أمر الله لنا بطاعتهم، فالمكلفون جميعاً سواء لا يملك أحد أن يُوجب على أحد طاعة.⁽¹⁾

(1) «الحكم الذي هو أول مباحث العلم، وهو عبارة عن خطاب الشرع، ولا حكم قبل ورود الشرع، وله تعلق بالحاكم وهو الشارع، وبالمحكوم عليه وهو المكلف، وبالمحكوم فيه وهو فعل المكلف، ثم يقول: «وفي البحث عن الحكم يتبين أن «لا حكم إلا لله»، وأنه لا حكم للرسول، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه، لا حكم لغيره» (أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 8، ط. دار صادر، بيروت.) ثم يعود إلى الحديث عن (الحاكم) وهو صاحب الخطاب الموجه إلى المكلفين، فيقول: «أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له أما النبي ﷺ والسلطان والأب والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا لمر يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً، كان للموجب عليه أن يقبل عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإذاً الواجب طاعة الله تعالى، وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته.» (المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 83).

□ الصورة الوحيدة للتشريع وإصدار الأحكام في الدنيا تنحصر في الخطاب الشرعي دون غيره، فلا اعتبار لغيره من صور الحكم، فالله المشرع دون غيره، ومهمة البشر بيان مراد الله في تشريعاته، ويختص بتلك المهمة النبي ﷺ ومن ناب عنه من الخلفاء المجتهدين ومن اختاروهم من أهل الاجتهاد؛ ليقوموا بالاستنباط والتفصيل والتكييف من تشريعات الله للدولة في الكتاب والسنة حتى تكون الدولة الإسلامية صادرة عن أحكام الله، وأنه كلما مست الحاجة إلى استحداث تشريع، أو شرح حكم شرعي، لجأوا إلى من بلغ درجة الاجتهاد من عامة المسلمين ليقوم بالأمر.⁽¹⁾

(1) «فالتشريع الأساسي إنما هو لله تعالى وأصول التشريع الآمرة الناهية هي من عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وإنما عملنا نحن البشر هو استنباط الحكم فيما لا نص فيه أو تفصيل ما فيه نصوص عامة وبعبارة أخرى عملنا هو الاجتهاد في الاستنباط والتفصيل والتكييف» (من فقه الدولة في الإسلام، ص 168) ثم يقول: «فالله هو الذي يأمر وينهى ويحلل ويحرم، ويحكم ويشرع. وقول الخوارج: «لا حكم إلا لله» قول صادق في نفسه، حق في ذاته، ولكن الذي أنكر عليهم هو وضعهم الكلمة في غير موضعها، واستدلوا بها على رفض تحكيم البشر في النزاع، وهو مخالف لنص القرآن الذي قرر التحكيم في أكثر من موضع، ومن أشهرها التحكيم بين الزوجين إن وقع الشقاق بينهما، فقوله تعالى ﴿إِنْ أُلْحُكُمُ إِلَّايَ﴾ من صريح القرآن [يوسف: 40]، [الأنعام الآية 57] فحاكمة الله تعالى للخلق ثابتة بنوعها حاكمية كونية قدرية وحاكمة تشريعية وهي حاكمية التكليف والأمر والنهي، والإلزام والتخيير، وهي التي تجلت فيما بعث الله به الرسل وأنزل الكتب وبها شرع الشرائع وفرض الفرائض» (من فقه الدولة في الإسلام، ص 140، 141 بتصرف..)، ويرى أن الحاكمية لا تتناقض مع الديمقراطية «فالحاكمة لله مبدأ إسلامي أصيل... والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو لها باعتبارها شكلا للحكم... لا يلزم من الدعوة إلى الديمقراطية إلى اعتبار حكم الشعب بديلا عن حكم الله، إذ لا تناقض=

□ الاجتهاد وفق مبدأ الحاكمية ليس معناه حرية الرأي، «فقد استعمل البعض اصطلاح (الاجتهاد) خطأ في معنى حرية استخدام الرأي، بيد أن أي إنسان يقف على نوعية القانون الإسلامي، هيهات أن يقع في خطأ القول بأن مثل هذا النظام القانوني يتسع لأي نوع من الاجتهاد الحرّ تماماً، إذ يشكّل القرآن والسنة نواة هذا النظام وأصله، ولا بد لمن يمارس التشريع: إما أن يتخذ هذا الأصل (الكتاب والسنة) أساساً للتشريع، أو أن يظلّ داخل إطار تلك الحدود التي تتاح له فيها حرية إعمال رأيه. أما ما يحدث من اجتهاد بعد الاستغناء عن هذا الأصل، فهو ليس اجتهاداً إسلامياً، ولا مكان له في نظام الإسلام القانوني»⁽¹⁾.

□ تحقيق مبدأ الحاكمية يقتضي «إقامة مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبه من العباد وردّه إلى الله وحده.. وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية.. ولن يتم ذلك بمجرد التبليغ والبيان؛ لأن المتسلطين على رقاب العباد، والمغتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان... ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم - هم رجال دين - كما كان

= بينهما. ولو كان ذلك لازماً من لوازم الديمقراطية، فالقول الصحيح لدى المحققين من علماء الإسلام: أن لازم المذهب ليس بمذهب، وأنه لا يجوز أن يُكفّر الناس أو يُفسّقوا أخذاً لهم بلوازم مذاهبهم، فقد لا يلتزمون بهذه اللوازم، بل قد لا يفكرون فيها بالمرّة..» السابق ص 140، 141

(1) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 173: 175 ترجمة أحمد إدريس، مطابع المختار الإسلامي، الطبعة الثانية.

الأمر في سلطان الكنيسة. ولا رجال ينطقون باسم الآلهة. كما كان الحال فيما يعرف باسم الثيوقراطية أو الحكم الإلهي المقدس! ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة. وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة..»⁽¹⁾ هذا ما عبر عنه أبو الأعلى المودودي بعبارة «الثيوقراطية الديمقراطية» أو «الحكومة الإلهية الديمقراطية»⁽²⁾.

□ النظام القانوني في الدولة الإسلامية هو مراد الله الذي يستنبطه الفقيه دون غيره، فيتفاخر الدكتور القرضاوي بأن «الدولة في الإسلام هي الدولة الوحيدة في العالم التي لا يجوز لها أن تدعى أن القانون تعبيرا عن إرادتها، كما يقال في جميع كتب القانون الوضعي القديم والحديث، ولن تجد في الإسلام كله حاكما واحدا أصدر قانونا في ظل الشريعة الإسلامية سواء كان حاكما عادلا أو مستبدا..»⁽³⁾ فمن منظورهم المنظومة المعرفية الكاملة للدولة نتاج الشريعة، كما أن مركز الدولة هو الله.

وهذا التصور يثير عدة أسئلة نحاول التفكير من خلالها: هل مملكة الله نقيض لمملكة الإنسان؟ كيف يمكن النقد والمراجعة لسلطة تنطلق من عبارة «الله يحكم»؟ كيف أحاسب الحكام ومساعدتهم ونحن ننطلق من أنهم لا يحكمون حقيقة، بل الله هو من يحكم؟ كيف أعترض على تشريع من

(1) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 78، 79، دار الشروق، الطبعة السادسة، القاهرة.

(2) الحكومة الإسلامية، ص 174.

(3) من فقه الدولة الإسلامية، ص 39.

الحاكم وهو وفق مبدأ الحاكمية مجتهد يكشف مراد الله للأمة بيانا وشرحا؟ أليس هذا التصور يعطى الفقيه (المجتهد في العلوم الشرعية) سلطة دينية ووصاية بوصفه المختص بالتوقيع نيابة عن الله على حدّ تعبير ابن القيم؟ هل يُمكن للناس وفق هذا المفهوم أن تستغني عن وساطة رجال الدين بينهم وبين السلطة؟ ألا يرسخ هذا لنفوذ رجال الدين وعلماء الشريعة؟ كيف نقيم مملكة الله بلا دينية؟ كيف يستقيم نفي الدينية عن الدولة وإثباتها في قولهم «الثيوقراطية الديمقراطية؟ هل يستقيم في التطبيق تركيب مثل «الدولة الإسلامية هي ثيوقراطية ديمقراطية»؟ كيف نقاوم ظاهرة التكفير إذا كانت كل محاولة للتفكير والاجتهاد من غير علماء الشريعة هي منازعة لله في حاكميته؟

هل يمكن أن يتحقق تصوّر مملكة الله دون وجود للإنسان؟ وهل قدّم الوحي تفاصيلاً تشريعية للدولة؟ أليس الإنسان من يصوغ أحكام وتشريعات الدولة المسكوت عنها في الوحي؟ وعندما تتعدّد آراء المجتهدين في فهم الأدلة الشرعية أي الاجتهادات سيُمثل حاكمية الله؟ وكيف تتحقق العدالة والمساواة والسلطة تُعاقب الإنسان على مخالفة قوانين ليس له حق في اختيارها أو تغييرها، فالفقيه وحده الكاشف لمراد الله من الإنسان؟ هل من الممكن أن يكون للعلوم غير الشرعية ودراسة الكون مكانة في دولة ترى الاجتهاد مقيداً بالأدلة الشرعية ومحصور في أهل الفقه (الاجتهاد الشرعي) ولا مكان لمعارف حقيقية خارج القرآن والسنة؟ كيف يظهر مراد الله من الاستخلاف الإنساني العام على الأرض؟ وكيف يتجلى تفضيل الله لبني آدم بالقدرة على التفكير؟

تمثل فكرة الحاكمية أحد الفروق الجوهرية بين مشروع دولة الخلافة الإسلامية ومشروع الدولة المدنية القائمة على فكرة الإنسان يحكم، وله حقوق وعليه واجبات، وعلاقته بالدولة تقوم على المواطنة بينما في الدولة الإسلامية الحكم لله، والإنسان مكلف بواجبات من الله دون الحديث عن الحقوق، وعلاقته بالدولة تقوم على التكليف، «فالإنسان في عرف الشرع لا ينظر إليه أولاً - على أنه صاحب «حق» ولكن ينظر إليه على أنه متحمل مسئولية، أو ملزم بأداء واجب أو طائفة من الواجبات. ولذا فإن كلمة مكلف هي التي تطلق عليه في الدولة الإسلامية، باعتباره فرداً ذا صفة سياسية، أي عضواً في مجتمع، وهي المقابلة لكلمة «مواطن» التي تعارفنا عليها في العصر الحديث، أو citizen كما في بعض اللغات الأجنبية - وأصل معناها المنتسب إلى المدينة - فمبدأ الحاكمية في الدولة الإسلامية يصطدم مع مبدأ المواطنة في الدولة الحديثة) وهي عند علماء الشريعة الإسلامية كلمة «مكلف» فكل فرد بالغ عاقل من ذكر أو أنثى، كل عضو في المجتمع السياسي بدون أدنى تفرقة من حيث النظر إلى المكانة أو الطبقة أو النسب، حتى الأنبياء، والحكام أيضاً متساوون في هذا مع الرعية هو «مكلف»: أي مسئول، والدولة أي المجتمع الذي نسميه بهذا الاسم ما هي إلا مجموعة من «المكلفين».

ومن أجل هذا، فإن الذي يتفق مع روح الشريعة أن يتكلم الفقيه عن «واجبات الإنسان» لا عن حقوقه، «إذ أن أساس النظر هو أن مالك الحقوق جميعاً هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو الخالق وواهب الحياة للإنسان والمخصص له صفاته، والمنعم عليه بكل النعم التي يتمتع بها؛ وملكيته تبقى خالصة لله تعالى الذي أوجدها وأعطاهها ... فما دام الإنسان ليس هو مصدر وجود نفسه، ولا خالق القوى التي ينتفع بها، فكيف يقال إنه هو صاحب هذه

الحقوق؟ ويكون مما يترتب على ذلك أنه يملك التصرف فيها كما يشاء، ويجوز له أن يتنازل عنها، أو يوجهها ويشكلها كما يريد، ولا يشعر إلا أن له حق الانتفاع والتملك دون أداء الواجب، فلا تكون نتيجة ذلك إلا أن تؤدي الحال إلى تضارب الحقوق أو الفوضى. بل إن هذه الحقوق جميعاً هي حقوق الله؛ وعلى الإنسان دائماً أن يستشعر أنه مؤتمن أو وكيل على حيازة هذه الحقوق، عليه أن يتصرف فيها تصرف الوكيل في الحدود التي عينت لوكالته.⁽¹⁾

فالدولة الإسلامية (الخلافة) تعاقّد معنوي بين الله والإنسان، منح فيه الطرف الأول -وهو الله عَزَّوَجَلَّ- الطرف الثاني بشقيه -مثل السلطة (الراعي) والمجتمع (الرعية)- الحياة ليتشاركا معاً في تحقيق التكليفات الإلهية؛ لذا ففي الدولة الإسلامية حديث عن واجبات يؤديها الراعي والرعية لله دون الحديث عن حقوق يقدمها كل منهما للآخر، فكلاهما يؤدي واجباته لله، واحتجاج كل منهما على الآخر بسند من مخالفة لله، والإنسان في المجتمع -الذي هو اسم لجماعة المكلفين- ينتفع بنعم الله فلا حديث عن حقوق أو تملك..

في المقابل تبدأ الدولة المدنية من عند الإنسان وترى أن العلاقات في المجتمع ينظمها حقوق وواجبات يسوغها الإنسان الذي انتهى بعد عمليات من التفكير والتجريب المستمر عبر تاريخه إلى ضرورة العيش في مجتمع ينظم العلاقة بين أفراده تعاقد يُعبر عن انحيازات أغلبية المجتمع، وفي الوقت نفسه يحافظ على حقوق وحريات الأقليات دون تمييز، فإن كان انحياز

(1) النظريات السياسية الإسلامية، ص 304، 305.

المجتمع للإسلام فستكون تلك الوثيقة «الدستور» وما سينتج عنها من قوانين متسقة مع إسلام الوحي الثابت القطعي بوصفه اختيار المجتمع الذي له حق الامتلاك والسيادة وتحكمه مبادئ المواطنة التي تمنح الجميع حقوقا وواجبات متساوية دون اعتبار لنسبه أو دينه أو مهنته أو لونه أو طبقته أو عدده أو غيرها من الاعتبارات.. فأى التصورين أقرب لجوهر الإسلام وقيمه، وتفويضه للإنسان للتعمير وفق مبادئ عامة تنهى عن الإفساد والظلم وتأمّر بالإصلاح والعدل؟!؟

من جانب آخر يتطلب مناقشة مبدأ الحاكمية من الرجوع إلى الآيات القرآنية التي أسس بها منظرو أصولية الدولة الإسلامية لمفهوم الحاكمية حيث لم تشهد كلمة في القرآن الكريم جدلا حول دلالتها مثلما شهدت مشتقات كلمة «حكم» الجذر اللغوي للحاكمية، وللتعرف على معناها في القرآن علينا أن نقف على دلالاتها اللغوية⁽¹⁾ كمقدمة لا بد منها قبل النظر في

(1) «حكم الحكم القضاء، وقد حكم بينهم يحكم بالضم حكما وحكم له وحكم عليه، والحكم أيضا الحكمة من العلم والحكيم العالم، وصاحب الحكمة والحكيم أيضا المتقن للأمور. (أبو بكر محمد الرازي. مختار الصحاح. ج 1. ص 62). وفي لسان العرب: «الحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حكم يحكم، ويروى: إن من الشعر لحكمة... والأزهري: الحكم القضاء بالعدل، قال النابغة: واحكم كحكم فتاة الحى، إذ نظرت إلى حمام سراع وارد التمد كن حكيما كفتاة الحى أي إذا قلت فأصب كما أصابت هذه المرأة، إذ نظرت إلى الحمام فأحصتها ولم تخطيء عددها.. وفي الحديث في صفة القرآن: وهو الذكر الحكيم أي الحاكم لكم وعليكم، أو هو المحكم الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب، فعيل بمعنى مفعول، أحكم فهو محكم. وفي حديث ابن عباس: قرأت المحكم على عهد رسول الله ﷺ يريد المفصل من القرآن؛ لأنه لم ينسخ منه شيء، وقيل: هو ما لم يكن متشابها؛ لأنه أحكم بيانه بنفسه ولم يفتقر إلى غيره، والعرب تقول: حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت،=

استعمالات القرآن الكريم لها، ويمكننا إجمال معاني حكم اللغوية في النقاط التالية:

أولاً: استعمل العرب كلمة «حكم» إبان نزول القرآن الكريم، بمعنى القضاء والعلم ودقة الفهم، ومنها جاءت دلالة كلمة حكمة، وحكيم.

ثانياً: اشتقت كلمة حاكم من الفعل حكم لتدل في أصل استعمالها على القاضي، وهو صاحب الحكمة أي القدرة على الفصل، ثم انتقلت إلى معنى جديد وهو من ينفذ أحكام القاضي، فُسِمِي الحاكم بعد ذلك بهذا الاسم؛ لأنه منوط به تطبيق أحكام القضاء، وقيل: اشتقت من الفعل أحكم بمعنى منع، وسمي الحاكم به؛ لأنه يمنع المظلوم من الظالم بتنفيذه للقضاء.

ثالثاً: أن الصحابة الكرام - كما جاء في الحديث الذي استشهد به صاحب لسان العرب⁽¹⁾ - ميّزوا بين دلالة الخلافة والحكم، فأفادت الخلافة عندهم الإمارة، وأفاد الحكم عندهم القضاء..

رابعاً: أن لغة العرب - في معاجمها التراثية - لم تعرف الدلالة المعاصرة

= ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم، لأنه يمنع الظالم من الظلم. وروى المنذري عن أبي طالب أنه قال في قولهم: حكم الله بيننا وقال ابن الأثير: في أساء الله تعالى الحكم والحكيم هما بمعنى الحاكم، وهو القاضي، فهو فاعل بمعنى فاعل، أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها، فهو فاعل بمعنى مفعول، وقيل: الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم.. والحاكم: منفذ الحكم، والجمع حكام.» (لسان العرب ج 12، ص 140).

(1) الحكم: مصدر قولك حكم بينهم يحكم أي قضى «الخلافة في قريش والحكم في الأنصار، خصهم بالحكم؛ لأن أكثر فقهاء الصحابة فيهم، مثل: معاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وغيرهم.. (لسان العرب ج 12، ص 141).

لحكم وحكومة وحاكم بدلالة إدارة شؤون الدولة عسكرياً واقتصادياً وتنظيم علاقة السلطة بالمجتمع وطرق مراقبته لها.

فإذا انتقلنا إلى مادة حكم في القرآن الكريم فسنجد أنها جاءت في صيغ لغوية متعددة منها: قوله تعالى ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ﴾ [الأنعام: 57]، ﴿وَأَوْدَدَ سُلَيْمَنُ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: 78]، ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [القصص: 14]، ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 79]، ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء: 35]، ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَأَصِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [يونس: 109]، ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحْكُمُوا فِيكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65] ولما تخرج دلالتها في الآيات عن المعنى اللغوي قضى، بمعنى وضع الشيء في موضعه، فالحكمة ضد السفاهة، وهي إصابة الحق بالعلم والعقل مأخوذة من حكمة الفرس التي تضبط وتقيّد حركته. والحكم هو من يطلب منه الفصل بين المتخاصمين وحكمة بمعنى متقنة.

وبين آيات القرآن الكريم التي جاءت فيها مادة حكم استوقف جانب من الخطاب الإسلامي آيات سورة المائدة ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾

[الآيات: 44، 45، 47] فأصلوها بها لمبدأ الحاكمية التي تجعل الناس بين خيارين كلام الله وكلام البشر فمنطوقهم بالقرآن هو كلام الله، وتأويل غيرهم هو تحكيم الرجال، وأبطلوا بهذا القوانين فهي كلام البشر، وبها جعلوا الله الحاكم الحقيقي للدولة وليس الإنسان، وأن الإمام المجتهد وحده من يفسر مراد الله بما أوتي من علم شرعي. ثم تبع ذلك تكفير المخالفين؛ وليس هذا الخطاب التكفيري وليد عصرنا كما يظن البعض بل جانب من الخطاب الإسلامي ارتبط بالتفكير المتشدد منذ القرن الأول الهجري، يتوارى حيناً ويظهر أحياناً، فكرر الجدل حول التكفير بآية ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ مراراً، فناقش الآية ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في مناظراته مع المحكمة، وفي سياق تاريخي آخر أفتى ابن حنبل وابن تيمية بأن الكفر في الآية لا يُخرج عن ملة الإسلام.⁽¹⁾

وبالنظر في آيات المائدة الثلاثة يمكننا القول بأنه يكاد يكون من المقطوع به من السياق أن الآية الثانية تخص اليهود وحدهم؛ لأنها وردت متعلقة بالأحكام التي أنزلها الله في التوراة، وأن الآية الثالثة تخص أتباع المسيح؛ لأنها وردت في الأحكام التي أنزلها الله في الإنجيل، وتبقى الآية الأولى ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ موضع الجدل في فهم النص فالحكم بالكفر قد يكون مقصوداً به اليهود فتكون الآية جزءاً من سياق حديث القرآن عن

(1) «إِذَا كَانَ مِنْ قَوْلِ السَّلَفِ: إِنَّ الْإِنْسَانَ يَكُونُ فِيهِ إِيْمَانٌ وَنِفَاقٌ، فَكَذَلِكَ فِي قَوْلِهِمْ: إِنَّهُ يَكُونُ فِيهِ إِيْمَانٌ وَكُفْرٌ، لَيْسَ هُوَ الْكُفْرُ الَّذِي يَنْقُلُ عَنِ الْمِلَّةِ؛ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَأَصْحَابُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» قَالُوا: كَفَرُوا كُفْرًا لَا يَنْقُلُ عَنِ الْمِلَّةِ وَقَدْ اتَّبَعَهُمْ عَلَى ذَلِكَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَغَيْرُهُ مِنْ أَمَّةِ السُّنَّةِ». (مجموع فتاوى ابن تيمية ج 7 ص 312).

اليهود، وينطبق عليها قول الأصوليين من أن ما ورد في سياق القصص والأخبار لا يكون حكماً شرعياً قطعي الدلالة، ويحتمل أن تكون موجهة للمسلمين على سبيل الالتفات والنص الوارد في صيغة الالتفات من الآية القرآنية هو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْا الْنَّكَاسَ وَأَخْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾.

فالأيات تصور لنا موقفا يضع اليهود فيه النبي العربي موضع الاختبار والامتحان أي الفتنة كما تصور توجيهات القرآن الكريم للنبي ﷺ في الكيفية التي يعالج فيها هذا الموقف، وتوجيهات القرآن الكريم للنبي تنصب على أنهم جاءوا للاحتكام إليه اختبارا له، وأن حكما بعينه يعرفونه عندهم هو الحكم الديني، فإن قال به صدقوه، وإن قال بغيره انصرفوا عنه، وذلك هو قول القرآن الكريم عنهم حين قالوا «إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا»، وهو قول القرآن الكريم أيضا للنبي ﷺ «واحذروهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك».

والآية صريحة في تخيير النبي ﷺ أن يحكم بينهم أو يعرض عنهم، وأنه لا خوف من الإعراض، وحين يحكم بينهم يكون من الواجب عليه أن يحكم بما أنزل الله إليه وليس بما أنزل عليهم، ومقتضى هذا الحكم بشريعتنا نحن حين يحتكمون إلينا، فيما يقع بينهم من نزاع، وأن من حق كل طائفة من اليهود والنصارى أن تحكم بما أنزل الله عليها، فيحكم اليهود فيما بينهم من نزاعات بما أنزل الله في التوراة، ويحكم النصارى فيما بينهم من نزاعات بما أنزل الله في الإنجيل، وهذا معنى تعقيب الله بقوله: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا».

نخلص من ذلك إلى أن «حَكَمَ» في الآيات ليست بمعنى ساس وأدار، وليست

بمعنى السلطة والحكومة التي تتصرف في شئون الناس كما في الاستخدام المعاصر، وأن كلمة «حكم» في آيات المائدة لم تخرج عن دلالتها الشائعة في القرآن الكريم بمعنى القضاء والفصل في المنازعات والخصومات، ولقد ظل هذا المعنى ثابتاً أيضاً عند استخدام أي مشتق من مشتقات «حكم» منسوباً إلى المولى سبحانه وتعالى. فالقرآن تحدث عن الحكم بينهم بما أنزل الله من تشريعات، وليس حكمهم بدولة أنزلها الله أي حدد شكلها، وأقر تفاصيلها كما يستدل منظرو دولة الخلافة الإسلامية؛ فهذا الفهم يجعل للدولة شكلاً وتفاصيلاً دينية ملزمة؛ وفي هذا السياق نُسب لعلي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رداً على قول الخوارج: «لا حكم إلا لله» أنه قال: «قولهم: «لا حكم إلا لله»... لا إمرة، فَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ.»

«الحاكمية في القرآن الكريم هي حاكمية قضاء وتشريع، ليس للقاضي أو الحاكم بل إلى التشريع الذي يحكم به القاضي الذي هو في الحقيقة صادر عن الله، انطلاقاً من ذلك يقال الإسلام دين وتشريع، وليس دين ودولة.»⁽¹⁾ ثم نعود فنسأل ما ميادين تشريعات الله؟ وما ميادين تفويض الله للإنسان؟ وهل كل التشريعات وحي الله المقدس أم أن هناك دائرة تخص قطعي الثبوت والدلالة «المعلوم من الدين بالضرورة» ودائرة الاحتمالي تخص الاجتهادات في محاولة فهم مراد الله؛ لنميز بذلك بين نصوص التشريع الإلهي حيث التسليم وتشريعات الفقيه حيث الاختيار؟

(1) مفاهيم قرآنية، ص 29 بتصرف.

الفصل الثالث

«تطبيق الشريعة»

الدولة من الفقه إلى القانون

(1)

صنع الله أم البشر!

رأي دعاة مشروع الدولة الإسلامية أن العلاقة بين الشريعة والقانون ضدية، فوجود أحدهما ينفي وجود الآخر، فالقانون الوضعي خصم ينتقص من سلطة الدين في حياة الناس، فارتبط خطابهم حول أسلمة الدولة بشعار «تطبيق الشريعة» المرتبطة في عقل ووجدان المسلم بدولة الخلافة التاريخية، في مقابل كلمة القانون المرتبط في ظهوره بالمستعمر ونموذج الدولة القادمة من الغرب، وخير مثال يشرح فكرة التضاد بين الشريعة والقانون عند منظري دولة الخلافة الإسلامية مقارنة الدكتور عبدالقادر عودة بينهما التي تناقلها كثيرون بنسبة العبارة إليه، أو نسبتها إلى أنفسهم، فيقول عودة: «تختلف الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية اختلافاً أساسياً من ثلاثة وجوه: الوجه الأول: أن القانون من صنع البشر، أما الشريعة فمن عند الله، وكلٌّ من الشريعة والقانون يتمثل فيه بجلاء صفات صانعه، فالقانون من صنع البشر، ويتمثل فيه نقص البشر، وعجزهم، وضعفهم، وقلة حيلتهم، ومن ثمَّ كان القانون عرضة للتغيير والتبديل، أو ما نسميه التطور، كلما تطورت الجماعة إلى درجة لم تكن متوقعة، أو وجدت حالات لم تكن منتظرة. فالقانون ناقص دائماً ولا يمكن أن يبلغ حد الكمال ما دام صانعه لا يمكن أن يوصف بالكمال، ولا يستطيع أن يحيط بما سيكون وإن استطاع الإمام بما كان. أما الشريعة: فصانعه هو الله، وتتمثل فيها قدرة الخالق

وكماله، وعظمته، وإحاطته بما كان وما هو كائن؛ ومن ثم صاغها العليم الخبير بحيث تحيط بكل شيء في الحال والاستقبال، حيث أحاط علمه بكل شيء... الوجه الثاني: أن القانون عبارة عن قواعد مؤقتة تضعها الجماعة لتنظيم شئونها، وسد حاجاتها. فهي قواعد متأخرة عن الجماعة، أو هي في مستوى الجماعة اليوم، ومتخلفة عن الجماعة غداً؛ لأن القوانين لا تتغير بسرعة تطور الجماعة، وهي قواعد مؤقتة تتفق مع حال الجماعة المؤقتة، وتستوجب التغير كلما تغير حال الجماعة. أما الشريعة فقواعد وضعها الله تعالى على سبيل الدوام لتنظيم شئون الجماعة، فالشريعة تتفق مع القانون في أن كليهما وضع لتنظيم الجماعة. ولكن الشريعة تختلف عن القانون في أن قواعدها دائمة ولا تقبل التغير والتبديل... الوجه الثالث: أن الجماعة هي التي تصنع القانون، وتلونه بعاداتها وتقاليدها وتاريخها، والأصل في القانون أنه يوضع لتنظيم شئون الجماعة، ولا يوضع لتوجيه الجماعة، ومن ثم كان القانون متأخراً عن الجماعة وتابعاً لتطورها، وكان القانون من صنع الجماعة، ولم تكن الجماعة من صنع القانون... وإذا لم تكن الشريعة من صنع الجماعة، فإن الجماعة نفسها من صنع الشريعة. إذن الأصل في الشريعة أنها لم توضع لتنظيم شئون الجماعة فقط، كما كان الغرض من القانون الوضعي، وإنما المقصود من الشريعة قبل كل شيء هو خلق الأفراد الصالحين والجماعة الصالحة، وإيجاد الدولة المثالية، والعالم المثالي...»⁽¹⁾

تبدو كلمات الدكتور عودة من الوهلة الأولى رنانة مثيرة للعاطفة ومؤثرة

(1) د. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج1، ص23:25، دار الكاتب العربي بيروت.

تدفعك دفعا للانحياز الانفعالي إليها، لكننا في حاجة إلى تجاوز النظرة الأولية للتفكير في تلك العبارات في محاولة لاكتشاف مدى واقعية وعلمية تلك المقارنة، ونُعيد إخضاع العبارات للعقل بعيدا عن حالة الإطراء والإنشاء والاختزال، ونستخدم السؤال أداة للتفكير، بداية ما المراد بالشريعة؟ وهل الشريعة في الفكر الإسلامي لها مفهوم واحد أم مفاهيم متعددة؟ ومن أين أتى هذا التعدد؟ وإذا كان الخطاب القرآني استخدم مادة شريعة بأكثر من دلالة فمن يملك أن ينفي تلك التعددية؟ أليس من الواجب أن نحدد عن الشريعة بأي مفهوم نتحدث؟ من الذي سينقل أحكام الشريعة من مصدرها الإلهي «الوحي» ألا تنتقل عبر عملية استنباط وفهم إنساني يصيبه القصور والصواب والخطأ والاختلاف؟ من الذي سيحكم ويطبق الشريعة الإلهية الإنسان أم الله؟ هل نماذج تطبيق الشريعة التي قدمها المسلمون عبر تاريخ دولة الخلافة تطابق الوحي وتماثل مراد الله أم مقاربة ومحاولة لفهم مراد الله، فكثيرا ما تحدث منظرو الدولة الإسلامية عن إخفاقات لدولة الخلافة التاريخية في تحقيق معاني الإسلام؟ ما حجم كلمات الله القطعية في الشريعة مقارنة بحجم كلام المجتهدين حول نصوصها غير القطعية؟ هل تغيير آليات التقاضي وفصل التشريع عن القضاء في الدولة المدنية اعتداء وتعطيل للشريعة؟ ألا تأخذ الشريعة في محاولات تطبيقها وتجسيدها في الواقع صفة المطبق الإنسان الذي يعترى عمله النقص والتغير والتفاوت والانتقاء أحيانا وغيرها من الأوصاف التي انتقدوا بها القانون؟ وهل يستقيم مع روح الإسلام وعدل الله أن يُلزم الإنسان بتفاصيل تشريعية ثابتة في مجتمعات متغيرة وأزمنة متطورة أم ستكون مبادئ عامة حتى تكون مرنة مع اختلاف الأزمنة والأماكن؟ أليس العدل أن يترك الله للإنسان مساحات تشريعية واسعة

يصنع فيها قوانينه الخاصة التي تختلف من مكان لآخر، وتقبل المراجعة والتغيير والتحديث وفق واقعه ومستقبله القريب؟ أيستقيم أن تكون الغاية من التشريع إقامة عالم مثالي في دنيا الواقع؟ أيكلف الله الإنسان بإقامة مجتمع الملائكة في الأرض أم أن المجتمع الإنساني في سعيه المستمر إلى العدل والمساواة والحرية لن يصل إلى المثالية؟ وإذا كانت الأحكام الشرعية الخاصة بالدولة من ثابتة مستشرفة لآفاق المستقبل فلماذا تطوّرت واختلفت تفاصيلها ونظمها في تاريخ المسلمين؟ ثم كيف نتحدث عن دولة معاصرها من مبادئها سيادة القانون، وفي الوقت نفسه نخاصم القانون؟

وإذا توقفنا أمام مادة الشريعة اللغوية في القرآن الكريم فسنجد أن مادة شَرَعَ في القرآن الكريم جاءت في خمسة مواضع، ثلاثة منها لا تحمل سوى الدلالة اللغوية بمعنى فتح لكم، وعَرَفَكُمْ، وأَوْضَحَ وَبَيَّنَّ وَسَنَّ، وظهر، والشريعة هي الطريق الواضح، ومورد الشاربة الماء، ومنه قول العرب: شرعت الإبل إذا وردت شريعة الماء، وسُمي مورد الماء بالشريعة؛ لوضوحه وظهوره لجميع الناس. ومنه قوله تعالى ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَكَتِهِمْ شُرَعًا﴾ أي ظاهرة رافعة رؤوسها [الأعراف: 163] وقوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الحجّة: 18] بمعنى الطريقة المستقيمة الواضحة.

واستعيرت شَرَعَ للدلالة على معنى اصطلاحي ديني جديد في موضعين من القرآن: الأول في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الَّذِينَ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: 13] فاستدل دارسون بالآية على أن الشريعة الإسلامية هي الأصول التي حملها الوحي لجميع الأنبياء فتساوى فيها الملل، وسميت بالشريعة

لظهورها ووضوحها فلا يختلف عليها أحد، ولا يصحّ فيها النسخ كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فالشريعة بهذا المفهوم هي الدين بأصوله الاعتقادية.

الموضع الثاني في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] وبه استدل دارسون على أن الشريعة خاصة بالأحكام العملية التي يعترىها النسخ والتغيير، فالشريعة اسم للأحكام المختلفة بين الأنبياء.

وأصبح للشريعة في الثقافة الإسلامية مفهومان كل منهما له سند تحتمله دلالة الكلمة في القرآن الكريم: الأول بمعنى الدين «الأصول الثابتة» التي لا تختلف باختلاف الأنبياء، والثاني الأحكام العملية التي تختلف باختلاف الأنبياء، وتنقسم إلى نطاقين: نطاق العبادات وهي الأحكام العملية لعلاقة الإنسان بالله تعالى مثل: الطهارة والصلاة والزكاة والصوم وغيرها. ونطاق المعاملات وهي الأحكام العملية التي تنظم علاقة الإنسان بغير الله من الأفراد والمجتمعات والدول وسائر محيطه الكوني، فهناك أحكام عملية تتناول علاقة الإنسان مع أفراد أسرته، تُسمى الأحكام الأسرية، وأحكام عملية تتناول علاقة المسلم بالسلطة والسلطان تُسمى الأحكام السلطانية، ويُطلق على مجموع الأحكام العملية بنوعها التعبدية والمعاملات علم الفقه الإسلامي حيث عمل الفقهاء المجتهدون على استنباط الأحكام العملية من الأدلة وفق أصول تفاوتوا في قبولها ورفضها وترتيبها، ويختص التقاضي بالنظر في جانب أحكام المعاملات للفصل بين الأفراد والهيئات في المنازعات، فمجاله الفعل الظاهر الذي يُمكن أن تقوم عليه بينة، والأصل ألا يتطرق إلى البواطن فالأحكام العقائدية والتعبدية ليست مجالاً للتقاضي.

ويغلب على أحكام المعاملات الاختلاف والتعدد «فالله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون، وأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة»⁽¹⁾ وأصبح يُطلق على مجموع اجتهادات وظنون الفقيه «مذهباً» واختلفت المذاهب وتعددت تبعاً لما توفّر لدى بعضهم من أدلة، ولم يتوفّر لآخر، أو أنه أقرّ مصدراً للأحكام، وقدمه على غيره من المصادر بخلاف مجتهد آخر، أو أنه تأثر بالبيئة المكانية أو الزمنية التي عاش فيه التي جعلت مجتهداً مثل الإمام الشافعي يعيد صياغة أحكام مذهبه في مصر متأثراً بواقعه الجديد، فليس الفقه (الشرعية) بمعزل عن التأثير بالواقع كما تُوهم عبارة عودة.

وتنوعت المذاهب بين الفردية والجماعية ويُراد بالمذهب الفردي الآراء والأقوال التي تكونت لدى مجتهد أو فقيه واحد، أما المذهب الفقهي الجماعي فمجموع آراء وأقوال الإمام شيخ المذهب وما أدخله تلاميذه في المذهب، ومن أتى بعدهم من المجتهدين، ورغم أن المذهب ينسب لإمام بعينه بصفته المؤسس إلا أنه مجموع اجتهادات عدد كبير من التلاميذ وتلاميذ التلاميذ، وبفضل انتشارهم وتدوينهم وصلنا المذهب ولولاهم لضاع واندثر مثل الكثير من المذاهب، ومجموع مذاهب أهل السنة خمسة: الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والظاهرية، وعند الشيعة مذهبين: الجعفري والزيدية، ثم المذهب الإباضي الذي لا يُنسب إلى أهل السنة أو الشيعة إلا أنه لا يلقي رفضاً منهما، وبالإضافة لتلك المذاهب الجماعية قدم بعض الشيوخ والعلماء

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص677، دار ابن عفان، القاهرة، 1412هـ-1992م.

أنفسهم كأصحاب مذاهب فردية أو قاموا بنشر أحكام إحدى المذاهب الفردية مثل مذهب الإمام ابن تيمية.

فمنذ اكتمال نزول الوحي وآلاف المسلمين ممن يمتلكون القدرة العقلية والدراسة اللغوية وسعة الاطلاع والحرص على طلب العلم يجتهدون في هذا الميدان حتى أصبح لدينا كمًّا هائلاً من الآراء والاجتهادات حول جوانب من الأحكام العملية وطرق تطبيقها يُطلق عليها الشريعة الإسلامية (الفقه)، فالمسائل التي تبقى خارج التشريع الاجتهادي والنظر العقلي محدودة جداً لقلة النصوص الثابتة القاطعة التي لا تقبل احتمالاً ولا تأويلاً؛ فيظهر بشكل واضح عند العالم المحقق أن النسبة الغالبة من الأحكام التشريعية أو يمكن أن نقول جميعها -إلا قليل منها- اجتهادات لمن يُمكن أن نُطلق عليهم فقهاء أو علماء الشريعة أو مجتهدون أو شيوخ أو أئمة لم يختلفوا في الأحكام الفرعية بل أحياناً في الأصول والمصادر المؤدية لتلك الأحكام.

فمثلاً الإجماع أحد أصول ومصادر استنباط الأحكام عند الشافعية إلا أن الإمام الجويني من أئمة المذهب الشافعي أنكر استقلال الإجماع بالتشريع، إذ لا بد لأصولية الإجماع من دليل، والآية التي استدل بها الشافعي على أصوليته ليست صريحة، والأصول لا تثبت بالظن بل بنصوص واضحة قطعية⁽¹⁾ وتصوّر تحقق الإجماع الأصولي الصريح بأن يتفق جميع المجتهدين على رأي في مسألة استبعده أكثر علماء السنة فرغم ما وصلنا إليه حديثاً من تطور في

(1) يقول الإمام الجويني: «فأما الإجماع فقد أسنده معظم العلماء إلى نصّ الكتاب، وذكروا قول الله تعالى: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً»، وهذا عندنا ليس على رتبة الظاهر فضلاً عن ادعاء منصب النص فيها.» البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 119.

الانتقال والاتصال إلأننا لا نستطيع إثبات إجماع على مسألة معينة! فكيف بمن كان في القرون الأولى! كذلك الإجماع السكوتي أو الإجماع الاستقرائي والإقراي الصورة الوحيدة التي نقلتها كتب القدامى مشارا إليه بعبارة تنفي العلم بوجود مخالف، فقد رفضه أمة اجتهد مثل أحمد بن حنبل وابن حزم من المتقدمين والشوكاني من المتأخرين، منكرين إمكانية تحقق مثل هذا الإجماع أيضا؛ لأنه يحتاج من مثبته إلى استقراء كتب الخلاف قولا قولاً.. بل نقل بعض الحنابلة عن الإمام أحمد أنه حصر مصادر التشريع في الآية القرآنية والحديث الصحيح دون غيرهم.⁽¹⁾

ويتضح بذلك أن ثمة اختلاف في أصول الأحكام العملية وفروعها، فالشريعة فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بغيره شهدت آراءً وتعددية في أحكامها بل وفي أدوات استنباطها لتلك الأحكام بحيث يبدو افتراض منظري الدولة الإسلامية وجود تصور إلهي ثابت مجرد غير صحيح. وأن فكرة عدم تدخل الإنسان في صياغة أحكام الشريعة غير دقيقة؛ فغالبا أحكامها يتدخل العقل الإنساني في استنباطها من أدلة الوحي غير قطعية الدلالة. وأن الاحتكام إلى

(1) «ولم يكن (الإمام أحمد) يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صحابي ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثير من الناس إجماعاً!!» ويقدمونه على الحديث الصحيح، وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت... وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، ومن ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس اختلفوا ما يديره ولم ينته إليه... ونصوص رسول الله ﷺ أجل عند الإمام أحمد وسائر أمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف ولو ساغ لتعطلت النصوص وساغ لكل من لم يعلم مخالفا في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد.» (ابن القيم إعلام الموقعين، ج 1، ص 30).

الشريعة بوصفها أحكام للمجتهدين لا تُغنى عن سنّ القوانين؛ لأن أكثر تفاصيل الدولة لم تتناولها تشريعات المجتهدين في الفقه الإسلامي مما يدعو إلى ضرورة استحداث تشريعات.. وهذا ما يقرره أحد أبرز منظري دولة الخلافة الدكتور السنهوري بقوله: «علة أخرى أقرب إلى الصواب تفسر عزوف الفقهاء عن الخوض في أحكام الخلافة خشية التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التي سادت العالم الإسلامي منذ الأمويين، وأيا كانت العلة فالذي لا جدال فيه أن شطر الفقه الإسلامي المتعلق بالقانون العام قد بقي في حالة طفولة بسبب هذا العزوف.»⁽¹⁾ فلم يقدم لنا الفقه الإسلامي أحكاماً شرعية مفصلة لعلاقة الإنسان بالبيئة، أو لعلاقته بالطرق وقواعد البناء والتشييد، ولا لعلاقة العامل مع صاحب العمل وغيرها من المستجدات الكثيرة في الدولة.

ففكرة أن الدولة الإسلامية قائمة على الفقه الإسلامي المستمد من الوحي الذي أنزله الله جل وعلا، والدولة المدنية قائمة على القوانين الوضعية المستمدة من عقول البشر، والفرق بين الوحي وبين آراء البشر، كالفرق بين الخالق والمخلوق، لا تخلو من مغالطة، فالوسيلة في كلا النموذجين واحدة وهي عقول البشر، فالوحي لا ينطق وإنما ينطق الفقهاء بفهم عقولهم للوحي، والخلل أن نجعل من اجتهاد الفقيه معادلاً للوحي، وأن نجعل الدولة التي هي نتاج المخلوق نتاجاً من الخالق؛ لأننا نتحدث عن اجتهادات حول دولة إنسانية متغيرة ليس لها إطلاق ولا ثبات التكليف الإلهي، كما أن الفقيه في الدولة الإسلامية والمشرّع في الدولة المدنية كلاهما غير منفصل عن واقع

(1) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص 63.

يعيش فيه وظرف تاريخي يتأثر به، فأحكام الفقه (الشريعة) مثل القانون تُعبّر عن بيئتها مكاناً وزماناً.

ومما تقدم يتضح أن شعار تطبيق الشريعة يحتمل دالتين مختلفتين في إطلاقه، إما أن يراد بها المبادئ والأصول القطعية الدلالة والثبوت وفق ما نزل به الوحي مما يمكن أن نصفه بالنص الذي لا يحتاج إلى اجتهاد، ولا يحتمل الاختلاف في فهمه، وإما أن يُراد بالشريعة ما جاء به الفقهاء المجتهدون من آراء، ويشمل ما ليس فيه نص قطعي بل احتمالي الدلالة أو ظني الثبوت عن الله والمسكوت عنه في الوحي والقطعي في وجوبه دون تفصيل لطريقة تحقيقه وتطبيقه، فالصورة الأولى هي المنهى عن تعطيلها والصورة الثانية فيها من تعددية الآراء ما يجعل القطع بالصواب أو الخطأ غير وارد، فكل يُؤخذ منه ويُردّ عليه، ويحتمل قول المجتهد فيه الصواب والخطأ، فلا يملك مجتهد أي حق من حقوق القداسة الملزمة التي تبقى خاصة بالمولى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وقد أحدثت ثنائية مفهوم الشريعة بين احتمالية دلالتها على الأصول أو الفروع ارتباكاً وشراسة في الخصومة؛ فدعاة عودة دولة الخلافة الإسلامية يُشعلون الانفعالات ويلهبون مشاعر الغيرة على الشريعة بزعم أنك تجادل في الإلهي، وأنتك تُشكك في الوحي المقدس، بينما النقاش حول تجريد وتقديس جانب الاجتهاد البشري من الشريعة أو ما يمكن أن يُطلق عليه الفقه، ويحدثون خلطاً بين الدين والفكر، فمثلاً مبدأ الوحدة والتماسك بين المسلمين أمر به الوحي دون أن يضع له آلية ولا شكلاً، لما سيعتري المسار الإنساني من تطور بينما وضع الفقيه شكلاً بعينه، فحصر دلالة الوحدة في صورة الخلافة ومركزية سلطتها، وهذا الاجتهاد قد يكون مستساغاً في زمنه،

لكن غير مقبول أن نجعل من اجتهاد المسلمين في فترة تاريخية ماضية ملزماً للمسلمين حديثاً.

فنحن أمام مفهومين للشريعة أولهما عام بمعنى الأصول المشتركة بين جميع الأنبياء، فالشريعة مرادف لكلمة «الدين»، ولا يبدأ هذا التطبيق من السلطة «الدولة» لأن الإسلام لا يفرض بل محض اختيار، فالنبي ﷺ لم يحمل الناس على الإسلام قهراً بل كان شأنه كما صور القرآن الكريم ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ﴾ [الأنعام: 104] فيبدأ تطبيق الشريعة وفق هذا المفهوم من المجتمع متى انحاز غالبه إلى خيار الإيمان والالتزام بشعائر الإسلام ومنظومته الأخلاقية ومبادئ وأصول شريعته، والدولة المدنية تنطلق في تشريعاتها من انحيازات المجتمع، مادام اختار ذلك فلا تعارض.

وثانيهما الشريعة بمعنى الأحكام العملية المختلفة بين الأنبياء (موضوعات علم الفقه)، وهذا المفهوم الذي يريده منظرو الدولة الإسلامية «الخلافة» من شعار تطبيق الشريعة، وفيه يخلطون بين الشريعة بمفهوم الوحي المقدس واجتهادات المسلمين المتراكمة في فهم الوحي (الفقه)، فينطلق في تصوره لإقامة الدولة الإسلامية من العودة إلى الفقه الإسلامي والاعتماد على أقوال علماء الشريعة، ويبدأ من انحياز السلطة وليس المجتمع، وبسبب سعيه لأسلمة التفاصيل داخل الدولة وصبغ كل جزئياتها بالإسلامية (الشكل الإسلامي) على حساب تعزيز المنظومة القيمية (الجوهر الإسلامي) المقياس الحقيقي لتدين المجتمع) يواجه إشكالية عدم كفاية الفقه الإسلامي في تقديم نموذج الدولة الإسلامية، فاجتهادات الفقهاء حول الدولة بين آراء

تاريخية قديمة مرتبطة بمنظومة الدولة المركزية والسلطات غير المحدودة للحاكم «الخليفة أو السلطان»، وبين عشرات الآراء في مسألة واحدة يختار منظرو الدولة الإسلامية من بينها ما يسوقونه على أنه موقف الشريعة، وكأنه لا يوجد آراء أخرى، ومن ناحية ثالثة أكثر مسائل وتفاصيل الدولة الآراء والاجتهادات حولها صفرية منعدمة، وهنا يصطدم دعاة الدولة الإسلامية «الخلافة» بحائط جمود الوضع التشريعي «الأحكام» لأسباب أشار إليها الشيخ محمود شلتوت بالتمسك باللفظ وإهمال المقصد التشريعي والتقدير لآراء السابقين، وعدم مسابقة الفقهاء لمستجدات الواقع وتحريم الخروج على المذاهب الفقهية الممثلة لفهم أهل السنة، فرغم ضخامة نتاج الفقه الإسلامي في جوانب مثل فقه العبادات نجده منعدما في جوانب أخرى، وأمام هذا الواقع لن يُراجع منظرو الدولة الإسلامية موقفهم لينظروا للدولة في سياق الحضارة الإنسانية المتسارعة في تناميها وتطورها فيقرون بضرورة التبادل الثقافي والعلمي وإفساح دور أكبر للعقل، بل سيعودون مرة أخرى إلى الفقه الإسلامي يهتمون عصور ضعف الاجتهاد الفقهي بأنها سبب تلك الفجوة، لأنها تجمدت عند صورة واحدة من الاجتهاد منذ قرون، وأنه لا بديل عندهم من الفقه الإسلامي وسيلة للتنظير حول الدولة، فهو من منظورهم قابل للتطور والنماء ومسابقة روح الحضارة لإنتاج الدولة الإسلامية، وبين لغة الرثاء والإطراء يستمر الدوران في النقطة نفسها.

ويلجأ بعضهم إلى خيار ثالث وهو التزييف بإعادة الطلاء للتشريعات المستحدثة، ففعله أشبه بإعادة تغليف، شعاره «بضاعتنا رُدت إلينا»، فتأتي أسلمة القوانين ضمن مشروع أسلمة سائر جوانب المعرفة، فيكفي فقيه الدولة الإسلامية أن يلتمس للتشريع المستحدث صلة بأصول الفقه؛ ليخرج

من رحم الفقه قانونا إسلاميا له اعتباره وتمايزه عن القانون الوضعي، والحقيقة لا يعدو كونه طلاءً شكلياً، فالوسيلة واحدة وهي عقل يُشرع في مقطوع به مسكوت عن طريقة تحقيقه في الواقع وشكل تطبيقه أو مسكوت عنه بالكلية أو احتمالي مختلف فيه، فيلجأ منظر و الدولة الإسلامية إلى استخدام تشريعات الدولة المدنية من أحكام إدارية وعقارية وتجارية وبحرية وغيرها بعد إدخال المجتهد لها من باب الفقه لتخرج من الباب الآخر؛ لئتم صبغها بكلمة إسلامي.

فمثلا جانب القانون الدولي الذي ينظم علاقات الدولة بمحيطها الخارجي بوصفها جزء من نظام عالمي خاضع لمواثيق مؤسسات دولية، الذي بالرغم من هيمنة القوى الكبرى على تلك المؤسسات، ووجود خروقات لتلك المواثيق نتيجة الكيل بمكيالين أحيانا إلا أنه لا يمكن لدولة أن توجد دون اعتراف متبادل، فلا بد أن تعترف بالنظام العالمي وتحترم مواثيقه، ويعترف النظام العالمي بوجودها، وهذا ما يُسبب إشكالية لمنظري دولة الخلافة الإسلامية؛ لأنهم يستمدون رؤيتهم من لحظة تاريخية ماضية منفصلة عن هذه المستجدات، فيتحرّكون في فضاء تاريخي خالي من المنظمات والمواثيق الدولية، ويصنفون العالم وفق ثنائية عقائدية، ويفترضون أنه من الممكن أن يُقيموا دولة إسلامية منفصلة عن العالم، سيبلها الجهاد (الحرب) ولو سلمنا له بذلك فلن ينجح في حرب دون سلاح، ولن يوجد سلاح دون تصنيع، الذي يحتاج إلى أمرين: معارف طريقها منح مساحات أكبر للعقلانية والتفكير والإبداع، وخبرات علمية اكتسابها ونقلها يحتاج إلى تواصل مع الأسبق حضاريا، فلم تقم الدول إلا عبر نقل وتبادل معرفي وما تلاشت إلا بجمودها وانعزالها.

و يتفاوت موقف منظرو الدولة الإسلامية «الخلافة» من القانون الدولي والنظام العالمي ففي النموذج الساعي لإقامة الدولة الإسلامية بقوة السلاح يرفض النظام العالمي مستندا إلى مبدأ الولاء والبراء والمواقف غير العادلة من النظام الدولي؛ فيعلن أن الدولة الإسلامية لا تعترف بالقانون والنظام الدولي بل تتخذ منه عدوا لا بد من الدخول في صراع وصادم طويل معه، بوصفه نتاج الغرب غير المسلم طرف الصراع مع الإسلام، فلا تعترف تلك التنظيمات بالنظام الدولي ولا بقوانينه الذي لا يعترف هو الآخر بهم أو بدولتهم التي يعلنون إقامتها بين الحين والآخر، ويرون أن طريق الخلافة يبدأ بإسقاط هذا النظام، وهذا يفسر أحد أبعاد الصراع المعلن بين التنظيمات الجهادية والنظام الدولي.

وفي النموذج الساعي لإقامة الدولة الإسلامية «الخلافة» بحيلة السياسة تعترف جماعات وتنظيمات إسلامية بالنظام الدولي، وتسعى للاتصال بالقوى الكبرى والتنسيق معها وتؤكد على احترامها لكل المواثيق الدولية رغم أن بعض بنود تلك المواثيق يصطدم بشكل صريح مع أفكارهم الإسلامية إلا أنها حريصة على أن تنال اعترافا بشرعيتها يمكنها من الاندماج في النظام الدولي، ولا تتلاشى بعزلها كما حدث في بعض تجارب النموذج الأول؛ ورغم أنها تطوّرت لمستوى قبول الحزبية والمشاركة البرلمانية منذ عقود ومحاولاتها الاستفادة مما أنجزه الشكل المدني للدولة المعاصرة إلا أنها مازالت فاشلة في إنتاج نموذج الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية من منظورها، وأظن ذلك لما يحمله تصورها من متناقضات، فالغرب عندها عدو، وفي الوقت نفسه صديق، تحترم المواثيق الدولية والنظام الدولي، وفي الوقت نفسه تعمل على التخلص منه بنظام الخلافة الذي من المفترض أن يعيد تكوين النظام العالمي

على أساس عقائدي، تعترف بالمواطنة في خطابها المعلن بينما ترى في الخطاب الداخلي أنه لا بديل عن رباط الأخوة الإسلامية، الوطن في خطابها الخارجي منطقة جغرافية ذات حدود، وفي خطابها الداخلي تتبنى الوطن بمفهومه التاريخي وحدوده العقائدية، تتحدث عن احترام دولة القانون، وهي تعمل من خلال تنظيمات لا تخضع للقانون، تتحدث عن قبول المؤسسة الحديثة وفي الوقت نفسه تمارس شمولية بعيدة عن التخصيصية المؤسسية، فحالة الخلط في نشاطها لا يتماشى مع الهيئات والمؤسسات الدعوية أو الاجتماعية أو السياسية، تحرص على سرية التكوين والنشاط والتمويل، بينما الدول تقوم على عمل مؤسسي معلن في أنشطته وتمويله، وفي الوقت الذي تقوم تجربة الدول المدنية المعاصرة على الشفافية والمحاسبة والتنافسية وقبول الآخر تعتمد هي على مبدأ الطاعة والثقة والشعور بالتمايز، وتتخبط بين الانقياد لمصلحة الجماعة أم مصلحة الدولة، والالتناء للأرض أم للدين؟! هل تنظيمهم دعوة الإسلام وأفكارهم حقائق مطلقة، أم نشاطهم مجرد تجارب ومحاولات وأفكارهم وجهات نظر خاضعة للنقد والمراجعة والتطوير؟ يعيشون بمتناقضات بين خطاب خارجي للإعلام والمؤسسات الدولية وخطاب داخلي لتعبئة القواعد والأنصار؛ لذا كثيرا ما ينفجر من الداخل بجماعات تنشق عنه أو يصطدم مع كل تجربة لإقامة تصوره للدولة بهذه التناقضات.

فإذا كان الإسلام أعطى تفصيلات الجانب التعبدية وما نحتاج إلى معرفته عن العالم الغيبي، فإنه سكت عن جوانب تشريعية ليس نسيانا ولا قصورا بل لتحقيق المصلحة المرهونة بأن يحتفظ الديني بأهم صفاته من النسبية والتغير، فلا يختلط بالدين الثابت المجرد، ففي هذه المنطقة المسكوت عنها

التشريعات المتغيرة يضعها كل مجتمع حسب زمنه ومكانه واحتياجات وضرورات عصره، وتفصيل الدولة مما يحتاج إلى قوانين من المسكوت عنه وحيًا، فالإسلام لم يتحدث فيها، فهي تدخل تحت قولنا: الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أتى بها ولو من الصين، وكما نُسب إلى الإمام الشاطبي «حيثما تكون المصلحة فثم شرع الله» فأحكام الشريعة تتسق مع مقاصدها التي تدور مع مصالح العباد وتحثُّ على عمارة الأرض وإقامة الحياة الحرة الكريمة الآمنة العادلة.

فمنطقة النصوص التي لا اجتهاد فيها ضيقة جدا لأن النصوص عزيزة كما يقول الفقهاء، وليس من الصواب الفهم الشائع حديثا في الثقافة الإسلامية أن النص يُطلق على الآية القرآنية أو الحديث النبوي، فكلمة النص عند الفقهاء تختلف عن النص عند اللغويين الذين يتوسعون فيطلقون على كل بنية لغوية كاملة طالت أم قصرت حقيقة كانت أو مجاز كلمة «نص»، بخلاف الفقهاء عندما قالوا لا اجتهاد مع النص كانوا يقصدون الواضح وضوحا بينا فهو قطعي الدلالة فلا خلاف فيه مطلقا، وفي مقابله يأتي الاحتمالي الدلالة وهو الأكثر شيوعا في الأدلة الشرعية.

فتشريعات الدولة خطاب مفتوح، يسمح بإسقاط ممارسات والإتيان بأخرى باستثناء نصوص قليلة قطعية الثبوت والدلالة أقرت بعض المبادئ العامة والتطبيقات، فبجانب تبليغ الرسول ﷺ لوحى الله عز وجل شرع للدولة هو وأولو الأمر بموجب سلطته الزمنية حاكما، وليس بمقتضى سلطته الدينية نبيا؛ لأنها لو كانت بمقتضى النبوة لكان الأمر وحيا مقدسا لا مجال فيه لطلب الرجوع إلى أولى الأمر، في قوله تعالى «ولو ردهو إلى الرسول وإلى

أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» فالنبي وأولو الأمر وأهل الاستنباط لا تقوم باستخراج الأحكام من النصوص - كما اعتاد منظرُو الدولة الإسلامية القول؛ ليشرعوا بقولهم لوصاية الفقيه، ولم يكن هناك بعدُ حديث عن فقه وأهل اجتهاد شرعي - فما أيسر أن يقوم الرسول ﷺ ببيان مراد الله من وحيه، لكنه القرآن الكريم يأمر الناس بالرجوع إلي ذوي الكلمة المسموعة في أقوامهم وذوي الخبرة والرأي منهم؛ ليشاركوا الرسول ﷺ النظر في التدبيرات اللازمة تجاه ما يطرأ لهم من حوادث سكت عنها الوحي، فالرسول ﷺ وأولو الأمر يُشرعون بالرأي في ميدان المستجدات الحياتية، بما يُحقق الصالح العام، كل هذا يجري في الوقت الذي كان يتنزل فيه الوحي على الرسول ﷺ. كذلك في عصر الخلفاء الراشدين اجتهد المسلمون في القضايا والوقائع التي جَدَّتْ في عصرهم، وأَعْمَلُوا الرأي للتشريع للمستجدات بما يحقق المصلحة فيما لا دليل فيه، أو يحتمل دليله أوجها، وفي عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استحدث عقوبة السجن كنوع من التعزير، وقضى بأحكام خالف بعضها ظاهر النص إلى مقصد وروح النص، فأبطل سهم المؤلفة قلوبهم مخالفا النص القرآني وسنة الرسول، وفعل أبي بكر، قائلاً لاثنتين منهما عيينة بن حصن والأقرع بن حابس: إن رسول الله كان يتألفكما، والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتهما». وعُطِّل حد السرقة في عام المجاعة 640م، كما لم يُطبَّقْ في حادثة سرقة أحد رقيق حاطب بن أبي بلتعة لنافقة لشدة احتياجه وفقره.

وأخذ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تشريعات إدارية كاملة من النظم الرومانية والفارسية بل وظلت بغير العربية قرابة ثلاثين عاما يديرها غير العرب؛

لأنه لم يجد في تجربة الرسول ولا العرب من قبل ما يقوم مقامها، ولا يختلف التحوّل الحضاري الذي يُواجه المسلمين في العصر الحديث عن ذاك الذي عاشه المسلمون مع الخروج من حياة القبيلة قبل الإسلام إلى حياة مدينة في عهد الرسول وأبي بكر ثم التحوّل إلى حياة دولة لا تعرف حدوداً ثابتة شأن زمانها، إن قوة دافع المسلمين إلى تحوّل حضاري مدني حقيقي ينبغي ألا يكون أقل من قوة دافع عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لنقل تجربة الدواوين؛ لننتقل من دولة ذات هوية تاريخية إلى دولة ذات هوية جغرافية، يُؤسسون فيها لسلطات حقيقية ويطورون في التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية عن قناعة ذاتية؛ لتكون الهيئات والمؤسسات ذات دور حقيقي، وليست مجرد تحديث شكلي للتماهي مع النظام العالمي بينما يُخفي تحت قشرته قبائل وجماعات.. ما زلنا لم نسلك مسلك السلف من المسلمين الأوائل في النقل والتعريب والدمج والتجاوز ننتظر أن تتعطل سنن الكون في تراجع الزمن للخلف أو يبطئ في حركته، وحتى يحدث هذا نظل نتحرك حركة دائرية حول أنفسهم.

(2)

قضاء النبي ﷺ بين الوحي والاجتهاد

إذا انتقلنا إلى التشريع والقضاء في زمن الوحي لنرى ما إذا كانت أحكام الرسول وحياً مجرداً من الله إلى رسوله أم أنه ﷺ تدخل باجتهاده في فهم الوحي وأعمل عقله في فحص أدلة المتخاصمين، بل استعان برأي أصحابه واعتمد على تجارب الأمم المزامنة له، فتصرفات الرسول ﷺ اختلفت تبعاً لتنوع مقاماته بين الرسالة والفتيا والنبوة والإمامة وبين تلك المقامات يأتي القضاء (الحكم) كما يقول الأصولي المالكي أحمد بن إدريس القرافي (ت 684هـ - 1306م) «وأما تصرفه ﷺ بالحكم فهو مغاير للرسالة والفتيا؛ لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله ﷺ بحسب ما يسنح من الأسباب والحجج، وقوة اللحن بها... فهو ﷺ في هذا المقام منشئ، وفي الفتيا والرسالة مُتبع مُبلَغ...»⁽¹⁾.

وهذا ما جعل أحاديثه ﷺ لها صفتان -على حد قول الدكتور محمد عبد الله دراز: «أما الأحاديث النبوية فإنها بحسب ما حوته من المعاني تنقسم إلى قسمين «قسم توقيفي» استنبطه النبي بفهمه من كلام الله أو بتأمله في حقائق الكون، وهذا القسم ليس كلام الله قطعاً. و«قسم توقيفي» تلقى الرسول مضمونه من الوحي فينبه للناس بكلامه. وهذا القسم وإن كان ما

(1) أحمد بن إدريس القرافي (شهاب الدين أبي العباس) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ص 100، 101، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الأولى 1387هـ - 1967م.

فيه من العلوم منسوبا إلى مُعلمه وملهمه سبحانه، لكنه - من حيث هو كلام - حريٌّ بأن يُنسب إلى الرسول - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - لأن الكلام إنما إلى واضعه وقائله الذي ألقه على نحو خاص، ولو كان ما فيه من المعنى قد تواردت عليه الخواطر، وتلقاه الآخر عن الأول». (1)

فتفاوتت اجتهادات النبي ﷺ بين كونها بلاغا عن الله عزَّجَلَّ فينطبق عليها قوله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: 3]، ﴿وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ﴾ (٤٤) ﴿لَا خِذْنَاهُمْ بِالْيَمِينِ﴾ (٤٥) ﴿ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: 44 - 46]، ﴿وَأَن أَحْكُمُ بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: 49]، ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: 65]، وكونها أحيانا من منطلق اجتهاداته البشرية في فهم آيات الوحي، فإذا كان المسلمون مأمورين بتدبر القرآن فإن محمداً ﷺ أول المتدبرين الساعين لتحقيق المعاني القرآنية، وقد نزل القرآن الكريم مصوباً اجتهادات الرسول ﷺ في مواضع مثل: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة: 43]، وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْلَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾ [التحریم: 1]، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُتَخَذَ فِي الْأَرْضِ ثَرِيدُوتٌ عَرْضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٦٧) ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: 67، 68] وقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ﴾ (١) ﴿أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ﴾ (٢) ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ لَهُ﴾ يَرْكَنُ ﴿[عبس: 1 - 3]﴾.

واستدرك القرآن الكريم على حكم النبي ﷺ في قضية سرقة الدرع

(1) الدكتور محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، ص ١٥، المكتبة التوقيفية، القاهرة.

التي أتهم فيها يهودي بينما كان السارق رجلاً مسلماً من بني أبيرق بن ظفر بن الحارث إحدى قبائل الأنصار، واختلفت الروايات في اسمه ففي رواية: «طعمة بن أبيرق»، وفي رواية أخرى: «بشير بن أبيرق»⁽¹⁾، وكان هذا الرجل قد سرق درعاً من جارٍ له مسلم يقال له: «قتادة بن النعمان»، وكانت الدرع في جراب فيه دقيق، فجعل الدقيق ينتثر من خرق في الجراب حتى انتهى إلى الدار، ثم خبأها عند رجل من اليهود يقال له: «زيد بن السمين»، فالتصمت الدرع عند «طعمة» فحلف بالله ما أخذها، فقال أصحاب الدرع: لقد رأينا أثر الدقيق في داخل داره. فلما حلف تركوه، واتبعوا أثر الدقيق إلى منزل اليهودي، فوجدوا الدرع عنده، فقال اليهودي: دفعها إلي طعمة بن أبيرق!! فجاء بنو ظفر -وهم قوم (عائلة) طعمة- إلى الرسول ﷺ ليدافع ويجادل عن صاحبهم فهم رسول الله ﷺ بذلك -أن يعاقب اليهودي، فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ۝١٠٥ وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۝١٠٦ وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَثِيمًا ۝١٠٧﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ رَزَقَهُ بِهِ بَرِيئًا فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء: 105 - 112].

فالنبي ﷺ حكم (قضى) حسب ما عرض عليه من حجج وأدلة، منطلقاً في فصله بين المتخاصمين من طبيعة بشرية حكمت على الظاهر، كما أوضح ﷺ محذراً من يختصم إليه من تزييف الحجج الذي يبنى عليها الرسول ﷺ اجتهاده في الحكم، فيقول ﷺ «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ فَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ

(1) المعجم الأوسط للطبراني، الحديث رقم 5074.

أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِيَ لَهُ بِذَلِكَ وَأَحْسَبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ»⁽¹⁾.

فيمكننا القول أن دائرة مصادر التشريع التي استند إليها النبي ﷺ في حكمه (قضاءه) تنوعت بين وحي الله الكاشف ببعض التشريعات تارة، واجتهاده ﷺ في فهم آيات الوحي تارة، واستناده ﷺ إلى الرأي والعقل والواقع في نظره إلى أدلة وبراهين المتخاصمين تارة، واستناده ﷺ إلى تجارب غير المسلمين من الأمم المعاصرة له، ومن ذلك قول الرسول ﷺ «لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَنْهِيَ عَنِ الْغِيلَةِ»⁽²⁾ حَتَّى ذَكَرْتُ أَنَّ الرُّومَ وَفَارِسَ يَصْنَعُونَ ذَلِكَ فَلَا يَضُرُّ أَوْلَادَهُمْ»⁽³⁾ كذلك أن يستند ﷺ إلى آراء ذوي الخبرة والنظر، فاحتكم ﷺ إلى أهل المشورة من أصحابه في استصدار بعض الأحكام في حوادث بعينها مثل حكم الفداء في أسرى بدر الذي كان بمشورة من أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومثل تحكيمه سعد بن معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- في يهود بني قريظة.

يتضح مما تقدم أن الاحتكام إلى الشريعة لا يتنافى مع الاحتكام إلى العقل، والاستفادة من تجارب غير المسلمين في التشريع، ومن تجارب ذوي الخبرة فكلاهما يدخل في دائرة الرأي وإعمال العقل في المسكوت عنه الذي أشار إليه حوار النبي ﷺ مع معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قبل إفاده لبيان أحكام

(1) صحيح مسلم، الحديث رقم 1713، وصحيح البخاري، الحديث رقم 2458 بلفظ قريب من هذا.

(2) قال النووي: اختلف العلماء في المراد بالغيلة في هذا الحديث وهي الغيل، فقال مالك في الموطأ والأصمعي وغيره من أهل اللغة: أن يجامع امرأته وهي مُرْضِع. وقال ابن السكيت: هو أن تُرْضِع المرأة وهي حَامِل.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه 1442.

الإسلام لأهل اليمن والقضاء بينهم، فعن معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حين بعثه إلى اليمن قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد وإني لا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره ثم قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.»⁽¹⁾

وكان من ثمار رأي معاذ بن جبل أنه استبدل زكاة اليمن من الحبوب والثمار (الزروع) بقيمتها ثيابا، فقال لهم: اتئوني بعرض ثياب خميص أو ليس في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة. «وأقر النبي ﷺ رأي معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.»⁽²⁾

ويُروى أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في خلافته لقي رجلا فقال: ما صنعت؟ (يسأله عن قضية له) فقال الرجل: قضى عليّ وزيد بكذا. فقال عمر: لو كنت أنا لقضيت بكذا.

قال: فما يمنعك والأمر إليك؟

قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنة رسول الله ﷺ لفعلت،

(1) يوسف بن عبد الله بن عبد البر (أبو عمر) جامع بيان العلم وفضله ج2، ص844، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، 1414هـ - 1994م، الطبعة الأولى.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه بعنوان باب العرض في الزكاة، واحتجاج البخاري بهذا يدل على قوة الخبر عنده كما قال الحافظ بن حجر في فتح الباري، ج4، ص54.

ولكنى أردك إلى رأيي، والرأي مشترك. فلم ينقض ما قال عليّ وزيد، وهو يرى خلاف ما ذهبوا إليه.⁽¹⁾

فها هم المسلمون في طبقتهم الأولى من أصحاب النبي ﷺ يدركون أن قولهم لا يعدو كونه رأياً واجتهاداً بشرياً احتمالي متعدد يصيب ويخطئ، فالمعرفة الإنسانية - في أرقى مستوياتها - نسبية وظنية وجزئية وكسبية سبقها جهل، بينما اليقيني والكلي والشامل والمطلق والمحيط هو علم الله سبحانه وتعالى.

(1) جامع بيان العلم وفضله ج2، ص59.

(3)

من الفقه إلى القانون

ارتبط التشريع في عقل منظري الدولة الإسلامية بأهل الاجتهاد الفقهي دون غيرهم، وأن التقاضي والتشريع شيء واحد يُمثله الصورة التاريخية حيث القاضي والمشرّع شخصية واحدة تفصل بين الناس باجتهادها دون الحاجة إلى قوانين كما في دولة الخلافة الإسلامية، ولم يشعروا بالارتياح لكتابة القوانين وإلزام القاضي بها؛ لأنه منقول عن الغرب، ورأوا في استبدال المحاكم الشرعية بغيرها مؤامرة على الإسلام لأنه اختلط عليهم الشريعة في مضمونها وجوهرها ومقاصدها بشكل وطريقة التطبيق التي أصبحت جزءاً من الشريعة في فهمهم..

وحتى نزيل اللبس نحاول في عجالة رصد تطور شكل التقاضي وإجراءات التشريع لنرى ما إذا كان هذا التطوير تمّ بعيد دولة الخلافة أم بإشراف منها وبدافع من الاحتياج إليه؟ ولماذا تعيّن الفصل بين التشريع والتقاضي، وصياغة القوانين كبديل لكتب الفقه التي يرجع إليها القاضي في أحكامه؟

بداية لم يعرف العرب قبل الإسلام شكلاً للقضاء ولا مصادر للتشريع تتجاوز الأعراف والتقاليد القبلية العربية، فكان التحكيم في الخصومات يقوم به سيد القبيلة أو ساداتها ما دام الأمر في نطاق القبيلة، فإذا تجاوزت الخصومة القبيلة كانوا يحتكمون غالباً إلى شيوخ بلغوا من السن أرذله وعرفوا بالحكمة كأكثم بن صيفى وقس بن ساعدة، ومع هجرة الرسول ﷺ أخذ المسلمون وحلفاءهم من القبائل وأحياناً اليهود يحتكمون إلى الرسول ﷺ،

ولما دخلت مكة واليمن في الإسلام أرسل النبي ﷺ عتاب بن أسيد إلى مكة بعد الفتح ومعاذ علي وأبي موسى إلى اليمن للفتوى والفصل في المنازعات إلا أنهم لم يُطلق عليهم قضاء، وظل الأمر كذلك في عهد أبي بكر فرغم أنه أسند القضاء في المدينة إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلا أنه لم يتحوّل إلى لقب ومنصب، كما أن أبا بكر شاركه في المهمة نفسها بوصفه مجتهداً، فلما اتسعت الدولة في عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نُظِمَ القضاء؛ فكان أول ظهور لمنصب القاضي حين أسند إلى أبي الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قضاء المدينة ثم قضاء دمشق، وأسند إلى سليمان بن ربيعة الباهلي قضاء القادسية ثم المدائن، وأسند إلى أبي أمية بن شريح بن الحارث قضاء الكوفة، وأسند إلى أبي موسى الأشعري قضاء البصرة، وكعب بن يسار ثم قيس بن العاص قضاء مصر.⁽¹⁾

ولم يتغيّر شكل القضاء في دولة بني أمية عن عهود الخلفاء الراشدين سوى أن عبد الملك بن مروان استحدث منصب «صاحب المظالم» للنظر في الخصومات العويصة التي يعجز عن حلها القاضي، ولم يكن القضاء منفصلاً عن السلطة التنفيذية متمثلة في الخليفة أو الولاة، فكان الخليفة بصفته مجتهداً يقضي في المنازعات أحياناً ومثله الولاة يباشرون السلطة القضائية بوصفهم نواب عن الخليفة، وكانت أحكام الوالي أكثر نفاذاً من القاضي بما يملكه من سلطة تنفيذية، ولتنفيذ أحكام القاضي الذي يقتصر دوره على الفصل بين الناس في الخصومات استحدثت دولة بني أمية منصب صاحب الشرطة.

فلما كان العصر العباسي تطوّرت واتسعت الحياة الاجتماعية والثقافية

(1) ينظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، ج 1، ص 61، دار الكتاب العربي، 1343هـ - 1925م.

والفكرية والاقتصادية، ونشطت حركة التعريب والترجمة والتوسع العمراني وتشيد المدن، وانصهرت أعراق مختلفة داخل الدولة مما كان سببا في كثرة الأسئلة التي تحتاج إلى أجوبة، وزيادة الخصومات التي تحتاج إلى تحكيم فقامت الدولة بنشر عدد كبير من الفقهاء الذين وظّفتهم الدولة، وأجرت لهم رواتب ليقدموا الفتوى للناس ويفصلوا بينهم في المنازعات، وطلب هارون الرشيد من أبي يوسف فقيهه المُقَرَّب وتلميذ الإمام أبي حنيفة أن يتولى مهمة تنظيم عمل فقهاء الدولة (القضاة) واستحدث له منصب قاضي قضاة الدنيا أو رئيس القضاة، فاستحدث أبو يوسف زيا ومجلسا خاصا بالقضاة، واستحدث عدة وظائف تنظم عمل القاضي وتيسر على الناس، وفوضه الخليفة في اختيار القضاة للمدن المختلفة والإشراف عليهم مما جعل القضاء يأخذ شكل سلطة متكاملة، لكن ظل القضاء وتشريع الأحكام شيئا واحدا يقوم به الفقهاء الذين يتم اختيارهم لمناصب القضاة.

وهكذا تمّ دمج عدد كبير من الفقهاء في الهيكل الوظيفي لدولة الخلافة، وظهر مصطلح علماء السلطان أو علماء الدنيا على السنة الصوفية، ليميزوا به الفقهاء العاملين مع السلطة عن غيرهم، ورددوا مقولة: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ يُحْشَرُونَ فِي زُمْرَةِ الْأَنْبِيَاءِ، وَالْقُضَاةُ يُحْشَرُونَ فِي زُمْرَةِ السَّلَاطِينِ» فمناصب القضاء من أرقى الوظائف في الدولة إلا أنها كانت مرتبطة برضا الحاكم، وكانت المتصوفة في ذلك الوقت تيار ديني انعزالي يأبى الاندماج مع السلطة بوصفها من فتن الحياة بخلاف الصوفية المعاصرة التي تمثل التيار الديني الأقرب إلى السلطة والأكثر انسجاما معها في أكثر البلدان.

وباندماج عدد كبير من الفقهاء في سلك القضاء داخل دولة الخلافة

الإسلامية أصبح المذهب الفقهي الرسمي للدولة مرتبطاً بمذهب قاضي القضاة الذي يختار القضاة من أتباع مذهبه، فأبو يوسف أشهر تلاميذ أبي حنيفة ومدون مذهب له لن يخرج في أصول الاجتهاد التشريعي وما يترتب عليه من قضاء عن شيخه، وبذلك أصبح المذهب الرسمي للدولة العباسية المذهب الحنفي، وأصبح على الفقهاء الراغبين في تولي القضاء الانتقال من مذاهبهم إلى مذهب أبي حنيفة.

كذلك كان للمذهب العقائدي المختار عند القضاة سطوة عن غيره من الآراء فهو الرأي المختار من السلطة وقد تبادلت المذاهب القرب من السلطة عبر سلك القضاء من معتزلة وأشاعرة وحنابلة، وكان القضاة يتلقفون الفتوى والآراء التي لا توافق مذهبهم العقدي بكثير من الصرامة وتحريض للسلطة ضد أصحابها مثل موقف الحنابلة من المعتزلة (أهل التوحيد والعدل)، والعكس من تحريض المعتزلة ضد الحنابلة زمن المأمون، ومثل موقف الأشاعرة المتبوأين لمناصب القضاء والإفتاء الرسمية المدعومين من الدولة من فتوى ابن تيمية -رداً على سؤال أهل حماة- بأن صفات الله على حقيقة لفظها كما جاءت في القرآن بلا تأويل، فعُوقب بالجلد من سأل عن ذلك واختفى الكثيرون وكان من المتوقع أن تمتد تبعات هذه الفتوى وتثير ضجة أكبر، لكن تزامن معها غارة التتار.⁽¹⁾

وكان فقهاء الدولة (القضاة) يغضبون أحياناً من إكثار الفقهاء غير الرسميين (غير العاملين في الدولة) في الفتاوى، وكانت تتدخل السلطة

(1) ينظر: إبراهيم محمد العلي، أحمد بن تيمية رجل الإصلاح والدعوة، ص 64، 65. دمشق، دار القلم، 1421هـ - 2000م، ابن كثير البداية والنهاية ج 4، ص 232 أحداث 699هـ.

التنفيذية ممثلة في الحاكم أحيانا للفصل في خصومات القضاة مع الفقهاء، مثل الخلاف الذي وقع بين تقي الدين السبكي الشافعي قاضي القضاة وابن القيم الجوزية بسبب إكثاره من الفتوى بمسألة الطلاق فتدخل الأمير سيف الدين بن فضل العرب وأقام الصلح بينهم.

ومع إعلان الدولة الفاطمية نفسها خلافة إسلامية مستقلة في مصر سنة (362هـ - 973م)؛ لتكون الخلافة الثالثة بعد الخلافة الأموية في بلاد الأندلس، ظهرت منظومة قضائية جديدة تعتمد على مذهب الشيعة الإسماعيلية، وكان لجهود النعمان بن محمد قاضي القضاة في عهد الخليفة المعز لدين الله الفاطمي دورا كبيرا في إنجازها، في الوقت نفسه ظهرت منظومة قضائية ثالثة في دولة الخلافة الإسلامية الأموية في بلاد الأندلس والمغرب متخذة من المذهب المالكي مذهبا رسميا بعد أن تولى منصب قاضي القضاة فيها زياد بن عبد الرحمن اللخمي (ت 193هـ) في عهد هشام الأول بن عبد الرحمن، وكان مذهبهم من قبل مذهبا فرديا هو مذهب إمام أهل الشام عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، وكان قد نقله إليهم صعصعة بن سلام، واستمروا عليه أربعين عاما حتى تولى منصب قاضي القضاة فقهاء المالكية فتحوّلت الدولة إليه.

تحوّلت مصر مع سقوط الدولة الفاطمية بموت آخر خلفاءها العاضد لدين الله وقيام الدولة الأيوبية إلى المذهب الشافعي الذي أصبح مذهبها الرسمي باختيار الأيوبيين قاضي القضاة شافعي المذهب ورغم أنهم أعادوا الدعاء للخليفة العباسي مرة أخرى في مساجد القاهرة إلا أنهم لم يتبعوا مذهب الأحناف في بغداد.⁽¹⁾ ومع تمكن السلطنة المملوكية على يد الظاهر

(1) ينظر: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 73، 74، مقدمة ابن خلدون، =

بيبرس خلفا للدولة الأيوبية أحدث تغييرات جوهرية في النظام القضائي فحظر المذهب الشيعي تماما، وفتح الباب لتعدد المذاهب الفقهية الأربعة في القضاء فبعد أن كان النظام القضائي محصورا في فقهاء الشافعية، أشرك قاضيا عن كل مذهب في منصب قاضي القضاة، فلم يعد المذهب الشافعي المذهب الرسمي الوحيد، وحذت دمشق وما حولها حذو مصر فأصبح لكل مذهب من المذاهب الأربعة قاضي قضاة، وكان من الآثار السلبية لتلك التعددية التشريعية في أحكام القضاء اندلاع خلافات ومنازعات أحيانا بين من يشغلون منصب قاضي القضاة في بعض المسائل التشريعية فلم تكن تنتهي إلا بتدخل الحاكم للفصل بينهم، فقد أمست المذاهب الفقهية قوالباً من حديد لا يقبل أتباعها المرونة والتسامح، وإن كان القول السائد أن الحق دائر بين المذاهب الأربعة بمقولة يكثر تكرارها «رأي إمامنا صوابٌ يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب.» لكن الواقع كان بعيد عن ذلك تماما فأتباع كل مذهب يحصرون الحق في مذهبهم، ويبدلون كل ذكائهم وقوة بياهم وتأليفهم في ترجيحه وتفضيله على غيره، ويعتبرونه مقبولا ومؤيدا من الله، فاستنكر فقهاء الشافعية إشراك الظاهر بيبرس بقية المذاهب في القضاء، فمصر -من منظورهم- ينبغي ألا يُقضى فيها بغير المذهب الشافعي، وحجة الفقهاء أهل الاجتهاد والتشريع ساذجة فعندهم مصر أحق بالمذهب الشافعي؛ لأن بها مدفن الإمام الشافعي، ولما انتهى حكم الملك الظاهر

= ص 154، 391، عصام محمد شبارو، قاضي القضاة في الإسلام، ص 30:33، 138:142، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1992م. محمد بن يوسف الكندي، (أبو عمر)، الولاة والقضاة، تحقيق رفن كست، ص 326:356، 420:428، دار المعارف، مصر 1980م.

بيبرس، وانتقلت المملكة من أسرته إلى غيرها، رأى ذلك بعض الشافعية نقمة إلهية، وعقاباً لفعلته التي فعلها.⁽¹⁾

فلما قامت الدولة العثمانية في أعقاب انهيار السلطنة المملوكية، وانتقلت الخلافة من بني العباس إلى العثمانيين استرد المذهب الحنفي صدارته بين المذاهب باختيار الدولة العثمانية قاضي القضاة في الآستانة من فقهاء المذهب الحنفي، ووحد والي مصر محمد علي باشا القضاء في مصر مرة أخرى على المذهب الحنفي لكثرة المنازعات الناتجة عن تعدد القضاة بتعدد المذاهب، لكن مع نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر وجدت دولة الخلافة العثمانية نفسها تعيش حالة من الشيخوخة في نظمها الإدارية مقارنة بالممالك الأوروبية، فكانت السلطات التشريعية والقضائية بل والتنفيذية متداخلة في دولة الخلافة، ولم تكن هناك تشريعات مكتوبة يلتزم بها القضاء، فنقلت الدولة العثمانية عن الممالك الغربية أفكاراً إصلاحية منها فصل التشريع عن التقاضي، واستحداث هيئات تشريعية تصوغ قوانين للمستجدات الحياتية في مختلف المناحي، فالقضاء في الممالك الغربية أصبح لا يصدر في أحكامه من نفسه بل من مواد القانون التي تم تدوينها، وسأوت بين المراكز القانونية للحر والعبد والمرأة والرجل والغني والفقير هذا على المستوى التنظيري لكن على المستوى التطبيقي وقعت تجاوزات مما احتاج نضالاً طويلاً وتوضيحات من شعوب تلك الممالك، وعمل تطویر وتحديث مستمر للأفكار والنظريات لإحداث تلك النقلة الحضارية الملموسة في بلادهم الآن.

(1) أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج2، ص43، 44، تقديم مصطفى السباعي، دار ابن كثير، 1428هـ، 2007م، بتصرف.

ولا يخفى أن منظومة تطوير التقاضي والتشريع لم تأخذ في عالمنا الإسلامي الوتيرة المتسارعة في الغرب؛ لأن كل محاولة للتحديث متهمة بمعادة الموروث، والخروج على المألوف، كما أنها قادمة من جهة الغرب العدو صاحب الأطماع الاستعمارية ودوما تكون -من أعلى- بدافع من احتياج السلطة، وليست نابعة من وعي مجتمعي وبدافع منه، فتوالت عشرات السنوات منذ بداية عصر النهضة وما زلنا لم تبرح بلادنا مكانها لأنها تمارس التحديث والتطوير في القشرة السطحية، وليس في بنية الأفكار المنتجة للتحديث والتطوير ومن أهمها علاقة الدين بالدولة وإشراك المجتمع دون وصاية أو إملاء عليه في تفكير ونقاش حقيقي ومعمق لطرق تحقيق التعايش والعدالة والمساواة والانتماء وتعزيز قيم العمل الجمعي والإنتاج والتعمير وغيرها من الأفكار التي مازلنا نردها دون أن نمارسها.

فالواقع التاريخي أن مسار التحديث المتسارع في العالم العربي والإسلامي خلال القرن التاسع عشر لم يكن دوما فرضاً من طرف القوى الاستعمارية الغربية، ومؤامرة على الخلافة العثمانية كما يُصوّر البعض بل رغبة داخلية من دولة الخلافة العثمانية بسبب ما بدا من عجز للهياكل التقليدية عن مواكبة تطورات العصر، فما حاولت الحملة الفرنسية كقوى استعمارية فعله من تحديث للديار المصرية بما يمنحها قدرة على الاستفادة من مواردها لا يختلف عن توجه السلطان العثماني عبد الحميد الأول وعبد المجيد الأول والوالي العثماني محمد علي المتطلع لإقامة دولة حديثة قوية في مصر له ولأسرته.

فاستحدث محمد علي منظومة كاملة في مجال التعليم فكانت المدارس لأول مرة كمنظومة إدارية ومعرفية جديدة على غرار المدارس الغربية ثم

تطورت عنها بعد ذلك الكليات، وتبع إصلاح التعليم إصلاحات واسعة منها الإصلاحات التشريعية على غرار الممالك الأوروبية، وكان أهمها أن تتحول الدولة العثمانية بما فيها مصر إلى ممالك ذات قوانين نظامية مكتوبة مصنفة على هيئة مواد مما يستدعى إعادة النظر في الاندماج التاريخي بين القضاء والتشريع، فكان الشائع أن الأساس والسند في نظر القضية والحكم عليها هو اجتهاد القاضي في كل قضية تعرض عليه، وليس ملزماً بمواد القانون كما في الدولة المعاصرة، فلم يكن هناك قواعد قانونية مكتوبة مصنفة يُرجع إليها في معاملات الناس اليومية، وليس بيتاً على وجه التحديد ما يعود إليه القاضي في وصف الجرم وإيقاع العقوبة، وكان شروح وحواشي ومتون كتب الفقه بها كثير من الاختلافات التي تجعل أحكام القضاء التي هي من قبيل الأحكام الفقهية غير محددة، فله أن يجتهد أو يختار من اجتهادات السابقين دون إلزام لأنه مجتهد، وكانت هذه الحرية الممنوحة للقاضي ليصبح مشرعاً وحكماً أثر في اختلاف الأحكام في القضايا المتماثلة، «وقد حكم قاضي حكيمين مختلفين في عامين متتاليين في قضية مماثلة، وحين قيل له: ما هكذا حكمت في العام الماضي. قال: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي.»⁽¹⁾ وكان الحاصل تضارب الأحكام، وتراجع العدل والإنصاف، وعدم القدرة على فض بعض المنازعات المتعلقة بأمور مستحدثة لم يعرفها الفقه الإسلامي مما أضعف النظام والاستقرار في الدولة، وجعل من الضرورة إعادة النظر في منظومة القضاء والتشريع.

ففي عام 1807م صدر قانون التجارة العثماني ينص على أنه يجب تطبيق

(1) د. محمد خلف الله، القرآن والدولة، ص ١٦٣.

القانون الفرنسي فيما ليس فيه رأي في الفقه الإسلامي، وتمّ تعميمه ليشمل الديار المصرية 1850م، وفي عام 1830م وضع محمد علي قانون الفلاح لضبط أحوال الزراعة ولر يكن قانوناً بالمعنى الفني الحديث، فكان أشبه باللوائح والقرارات تنصّ على المخالفات الزراعية والعقوبات الواجبة إزاءها، ثم أدرجت ضمن قانون الانتخابات الذي يضم اللوائح والقرارات التي أصدرها محمد علي؛ لينشئ نظاماً إدارياً في مصر على غرار الممالك الأوربية على حدّ تعبيره، فكانت أول تقنين وضعي عام، وكتب محمد قنديل باشا أول قانون مدني مستمداً من أحكام الفقه الحنفي في صورة مواد قانونية بلغت 941 مادة مصنفة في كتب وأبواب وفصول، وأصدرت دولة الخلافة قانون الجزاء العثماني 1858م وقانون التجارة البحرية عام 1861م وقانون أصول المحاكمات التجارية عام 1864م كلها مستمدة من القانون الفرنسي.

وعلى صعيد الإصلاح الهيكلي أنشأ محمد علي إلى جوار المحاكم الشرعية المجالس القضائية التي ضمت مجلس الحقانية الذي أصبح يُعرف فيما بعد بمجلس الأحكام ويختص بوضع القوانين والتشريعات التي تسرى على كافة الناس، وكان المجلس الخصوصي قائماً مقام السلطة التشريعية برئاسة إبراهيم باشا بن محمد علي حتى ألغي عام 1848م، وأخذ الشكل التشريعي والقضائي يتطور فقويت المجالس القضائية، وتعددت ليصبح في كل مديرية من مديريات مصر مجلس قضائي في عهد عباس الأول، وفي عهد إسماعيل واصلت المجالس القضائية انتشارها بتشكيل مجالس محلية في المراكز والبلاد الصغيرة تضم مجالس الدعاوي والمجالس المركزية والمجالس الابتدائية والمجالس الاستئنافية ومجلس الأحكام وتمّ تحديد اختصاصات تلك المجالس حسب الجزاء (العقوبة) في المواد الجنائية وقيمة الدعوى في

المواد المدنية، كما أنشأ الخديوي إسماعيل نظارة الحقانية (وزارة العدل) بديلاً لديوان الوالي أو الخديوي الذي كان مزيجاً من السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية في محاولة منه لتنظيم القضاء، ولر يسلم مسار تطوير منظومة التشريع والتقاضي من تحقيق بعض أهدافه والإخفاق في بعضها، مثل أي تجربة إنسانية يعترىها النجاح والفشل.

فكلام الدكتور القرضاوي أن «الدولة في الإسلام هي الدولة الوحيدة في العالم التي لا يجوز لها أن تدعى أن القانون تعبيراً عن إرادتها، كما يقال في جميع كتب القانون الوضعي القديم والحديث، ولن تجد في الإسلام كله حاكماً واحداً أصدر قانوناً في ظل الشريعة الإسلامية سواء كان حاكماً عادلاً أو مستبداً»⁽¹⁾ كلام ملتبس يثير الحمية والانفعالات لكنه غير دقيق علمياً، فالتعبير عن المسلمين بكلمة إسلام خطأ يجعل من فعل التدين المتغير ديناً ثابتاً، وكلامه أن القانون الوضعي لم يعرف طريقه إلى دولة الخلافة الإسلامية غير صحيح، ففي عام 1807م صدر قرار السلطان العثماني بالاحتكام إلى القانون الفرنسي لعدم كفاية الأحكام الفقهية، كما أنه يروج لفكرة أن الشريعة كلها منتج إلهي، وتعبير عن إرادة الله وكأن الله أملاها على الفقهاء متجاهلاً أنها في أغلبها اجتهاد الفقهاء في استنباط الأحكام، وفق أصول تفاوتت آراؤهم حول ترتيبها، فرؤية القاضي المشرع حاضرة في تطبيق الشريعة حين يقبل أصلاً استدلالاً لم يقبله آخر، أو يختار دلالة دون أخرى أو يطمئن لدليل وينكر آخر، ثم يفتخر بأن المسلمين لم يصدروا قانوناً يعبر عن إرادتهم في مقابل الشريعة

(1) من فقه الدولة الإسلامية، ص 39.

إرادة الله، فيجعل تأخر وقصور المسلمين في كتابة القوانين كمالا، ويجعل محاولة الإصلاح خلاا.

نستخلص من ذلك أن السلطة باختيارها قاضي القضاة كانت تختار المذهب الرسمي لدولة الخلافة، وأن التعدد المذهبي في القضاء أو الالتزام بمذهب واحد كان بتوجه من السلطة في محاولة لمواجهة سلبات التطبيق في حقبة تاريخية ما، وأن التشريع لم يكن عملا دينيا مجردا بل اجتهاد إنساني أصابه من الاختلاف والتغير والقصور أحيانا ما يعترى أي تجربة إنسانية، وأنه من غير الصواب تصور أن مسائل الاجتهاد في الأحكام التي شكلت في مجموعها الفقه الإسلامي مبنية على محاولة فهم النص فحسب بل تأثرت بالأعراف وواقع المجتهد، وأن تحقيق المصلحة بالتشريع يحتاج إلى توسيع دائرة المشرعين من مختلف التخصصات والخبرات وأن المعرفة الدينية ليست وحدها من يحدد المصلحة، بل يشاركها مختلف العلوم والمعارف الإنسانية، وإصرار بعض منظري الدولة الإسلامية (الخلافة) أن الأدلة الشرعية بها كل التفاصيل؛ ليحقق مبدأ حاكمية الشريعة هو تحريف يكشفه الواقع والتاريخ، فالإسلام هداية الله للإنسان وليس قيداً على عقل الإنسان، فيكون مطالباً في كل حركة وسكنة بسند من دليل شرعي في بناء حضارته الإنسانية بل ينطلق من معارفه التي لا تتعارض مع الوحي القطعي ثبوتاً ودلالة.

وأن تطور ممارستي التشريع والتقاضي «المحاكم» تزامن مع حركة تحديث شاملة لمختلف أنماط الإدارة في الدولة، فصورة التشريع والقضاء الموروثة ليست مقدسة وتحديثها ليس تعطيلا للشريعة، لاسيما إذا كانت أغلبها بين احتمالي الدلالة ومسكوت عنه، وسنّ القوانين كان ضرورة لأن القاضي لم يعد

المجتهد النمطي في الصورة التاريخية، خاصة وأنه يُواجه قضايا معاصرة تحتاج إلى توسيع دائرة التشريع؛ لتشمل متخصصين في مختلف العلوم وذوي خبرة في مختلف المهن، فمن أبرز أوجه الاختلاف بين الدولة المدنية ودولة الخلافة الإسلامية أن الأولى يُشرّع فيها أهل الاختصاص من كلّ علم وممثلين عن كل شرائح المجتمع بينما الثانية التشريع مقصور على المجتهد في علوم الشريعة.

وأن الفصل بين التشريع والقضاء وأول ظهور للقانون الوضعي كان قبل أكثر من قرن من سقوط الخلافة وبأوامر من السلطان العثماني لتحديث الدولة وإصلاح نظمها الإدارية؛ لتقوى على الصمود أمام الممالك الأوروبية وقصدا إلى تحقيق معاني العدالة والمساواة، فاعتمدت صياغة القوانين على بعض أحكام الفقه الحنفي وكثير من القانون الفرنسي، ولم يكن الأمر مؤامرة على الشريعة الإسلامية، وإن كانت التجربة الأولى لسنّ القوانين وتطوير منظومة القضاء تخللها كثير من الانحرافات والقصور، فكانت القوانين باللغة التركية مما يجعل تفسير بنودها شأن خاص بالوالي وحاشيته، ولم تلتزم العدالة والإنصاف ففاضلت بين المتحامين على خلفية وضعهم الاجتماعي، لكنها كانت خطوات على الطريق لبناء منظومة دولة حديثة. ولم يكن تطبيق القانون شعارا مناقضا لتطبيق الشريعة، فما أنتجه العقل أو استعاره من قوانين ينبغي أن يكون له كله قوة الشريعة في نفوس الناس؛ لأنها تمت بمقتضى تفويض الله للناس، وتبقى الإشكالية ليست في مواجهة مفتعلة بين تحديث الدولة والإسلام، فخطاب الوحي حول الإنسان والكون خطاب مفتوح أمام كل جديد يحقق المصلحة والنفع لكن المواجهة مع القراءة الانتقائية من منظري الدولة الإسلامية وإصرارهم على إعاقه مسار التطور الطبيعي للمجتمعات المسلمة.

الفصل الرابع

إشكاليات التدين

(1)

الانقسام المستمر

من أبرز الإشكاليات التي تواجه مشروع الدولة الإسلامية حالة التشظي والانشطار المستمر في بنيته الفكرية والتنظيمية، فالإسلاميون غيرهم من تيارات الفكر السياسي أصحاب طرح فكري ينقسم على نفسه، ويتصارع ، لكن الإشكالية أن الفرق قديما والجماعات حديثا جعلت فكرها دينًا، فالساعون لتدين الدولة لا ينظرون إلى أفكارهم بوصفها اجتهادات وآراء بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم كما يروق للبعض أن يُصوّر الفرق الإسلامية بأنها كانت أحزابًا لها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم تكافح لتحقيقه، قائلًا: «إحدى الصفات العامة التي تتميز بها الفرق الإسلامية. وهي أنها لم تكن مجرد مدارس فكرية تصل إلى تكوين آراء، ثم تكتفي بإبدائها أو تدوينها، لكنها كانت «أحزابًا» بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي - فلها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط وفيها نظام، ثم هي تسعى وتكافح حتى تحقق لهذه المبادئ النصر، وتجعل منها - إن استطاعت - منهاج الحكم... ومهما يكن من شيء، فليس لمسجل هذه التطورات في حياة الجماعة الإسلامية أن يندم أو يندب حظ الجماعة، لوقوع هذا الخلاف وتشعب الآراء ووجود الفرق وتصادمها بعضها ببعض، فإن هذا - من وجهة أخرى - يعتبر برهان الحيوية، ودليلاً على القوة المدخورة، والاستعداد للتطور والتقدم. وهذه إحدى الخواص التي

تمدح من أجلها «الديمقراطية» في العصر الحاضر؛ بل التي يقام منها الدليل أكبر الدليل على صلاحيتها وتفوقها كنظام للحكم، على غيرها من النظم. ولا يكاد أحد اليوم يتصور وجود «ديمقراطية» بدون معارضة أو أحزاب متنافسة، يناضل بعضها بعضاً، ويدعو كل منها إلى مبادئ يريد أن يجعل منها دستوراً للحكم.⁽¹⁾

بهذا الكلام الأشبه بالأمنية رأي الدكتور الرئيس الفرق أحزابا ذات برامج سياسية، فقدمت نموذجاً مبكراً للديمقراطية المعاصرة في المعارضة والنضال من أجل مبادئها، فيطلى القديم بلون الحداثي، ويقفز على واقع التاريخ المناقض لذلك حيث كانت أفكار كل جماعة حول الدولة دينا واجب الاتباع، ونموذجاً لا بديل عنه، فالفكرة تجاوزت عندهم محاولة التنظير المستند للعقل إلى صورة الدين المستند إلى نص الوحي سواء أكان ذلك بالاستدلال بظاهر النصوص أو اعتماد أحاديث بعينها وإهمال غيرها، أو انتقاء بعض أحداث السيرة، أو الاستدلال بحوادث تاريخية وإكسابها صفة الإجماع الأصولي؛ لتكون أفكارهم حول الدولة لها إيجاب وتحريم الوحي السماوي المقدس. وبدافع من العمل لإقامة دولة الإسلام التي تتنازع كل فرقة أو جماعة على امتلاك صحيحه نظمت كل منها نفسها، وتكتلت لتقدم كيان موازي للدولة غير الشرعية يكون نواة الدولة الإسلامية الشرعية، ومع تنامي شعورها بالأفضلية على المجتمع ازدادت عزلتها الشعورية عنه، وتوَلَّد لديها شعور دائم بالسخط دفعهم للصدام أحيانا بالمجتمع، ومثلت فكرة الملائكية والمثالية المفرطة لدى تلك الفرق والجماعات أزمة على المستوى

(1) النظريات السياسية الإسلامية، ص 53، 54.

الداخلي أيضاً، فمتى اهتزت الصورة المثالية للجماعة عند بعضهم أو اختلفوا في مسألة انشقوا عنها مكونين جماعة بديلة، ولم تتردد الفرق والجماعات أن تقدّم أرواحها دفاعاً عن جماعتها ممثلة الإسلام الحصري، فلن يقاتل دفاعاً عن أفكاره من يظن أنها قابلة للخطأ.. لكنه يقاتل دفاعاً عن الإسلام الذي هو في الحقيقة لا يعدو كونه رأياً وفهماً من جماعته للإسلام أو طريقتها في تدين الدولة والمجتمع.

كان من الممكن أن نعتبر ما حدث من آراء واختلاف حول الخلافة (الإمامة) أو ما يعرف اليوم بالدولة الإسلامية ظاهرة صحية وحيوية لو لم يتم تسليح تلك الأفكار؛ لتقتل وتغتال حقيقة، كانت ستكون تلك الأفكار انطلاقة لو لم يتم تدين الأفكار وجعلها إسلاماً، وهذا يفسر لماذا لم تتطور أفكار المسلمين حول الدولة إذ كيف بالدين المجرد الثابت أن يتغير ويتطور!!

وظل قديماً وحديثاً «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة (دولة الخلافة)، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»⁽¹⁾ فأفكار المتدينين حول الإسلام هي الدين، «ولن يقوم الدين إلا بالكتاب والميزان والحديد، كتاب يُهدى به وحديد ينصره»⁽²⁾ وفي هذا السياق وضعت أكبر الجماعات الإسلامية في المنطقة العربية «الإخوان المسلمين» شعارها مصحف بين سيفين، فلا مجال للمصحف دون قوة السيفين، والحقيقة أنها لا تحمي المصحف، فنصه غير مهدّد بدلالة القرآن،

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص5.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، ص194.

لكنها تحمى أفكارها حول المصحف بالسيف كغيرها من الجماعات الدينية التي ترى الدين يحميه فرض السلطة، وليس انحياز المجتمع.

ومشروع استعادة الدولة الإسلامية وإن كان واحدًا في جذوره الفكرية إلا أن له نسخًا متنوعة ليس من واقع كونها اجتهادات فقهية تتسامح في اختلافها بل من واقع كون كل منها الحق المبين في مواجهة باطل لا ينحصر في خصوم أسلمة الدولة بل يشمل شركاء المعسكر الإسلامي، الذي يتحوّل الاقتتال الفكري بينهم إلى اقتتال مسلح حقيقي، متى سنحت فرصة لإقامة مشروع الدولة الإسلامية الذي لا يسلم من الفشل للتناقض العميق بين فكرة الدولة التي تقوم على تعددية تنافس، وفكرة الجماعة التي تقوم على أحادية تموت من أجل الدفاع عن انفرادها.

ويتنازع مرجعية مشروع الدولة الإسلامية للدولة فقهاء المحنة وفقهاء الظاهرية الجدد وفقهاء الحرفية النصويّة والمذهبية التقليدية، والفقه السياسي، ففقه المحنة ينظر إلى الناس والحياة من حوله بمنظار أسود، ينضح بتكفير المجتمع، ويكاد يعزل دعائه عن المجتمع ويشعرهم بالاستعلاء عليه، بينما فقهاء الظاهرية الجدد يقفون عند حرفية النصوص، ولا ينفذون إلى مقاصد الشرع، ولا يهتمون بمصالح الخلق، وقريب منهم فقهاء الخوارج في ضيق النظرة إلى الدين والحياة، والعنف في التعامل مع الآخرين، عمدتهم الرفض والاتهام وسوء الظن، حتى للإسلاميين أنفسهم، مع إعجاب بالرأي، وهناك فقهاء المذاهب التقليدية الذين يبحثون عن حل كل معضلة فكرية أو سياسية أو تشريعية في كتب المتأخرين من علماء مذهبهم لا يخرجون من إسارها، ولا ينظرون إلى العصر بتياراته ومشكلاته، حتى الفقه السياسي به

كثير من الغش والتباس المفاهيم، واضطراب الأحكام، وتفاوتها في أذهان العاملين للإسلام، تفاوتًا يجعل المسافة بين بعضها وبعض كما بين المشرق والمغرب.⁽¹⁾

بهذا التوصيف أخبرنا الدكتور القرضاوي عن المتاهة التي يعيشها منظرو الدولة الإسلامية لكنه لم يخبرنا عن سببها ولا السبيل إلى الخروج منها، مكتفياً بوصفها «بالظواهر السلبية في واقع المسلمين» كغيره من منظري الدولة الإسلامية تقف لغتهم الانفعالية عند التلاوم والتباكي على عُق الخلل في ثقافتنا وفي دولة المسلمين المعاصرة، وعلاقة المجتمع بالسلطة، وضعف سلطة المجتمع، دون تجاوز ذلك إلى تحليل علمي دقيق لتلك الظواهر، ولا يختلف الدكتور القرضاوي عن مخالفه من الإسلاميين في البنية الفكرية، فما كتبه في الفقه السياسي لا يخلو من التباس واضطراب في الأحكام، كما أنه سلك مسلك الفقيه التقليدي في التمسك بالرأي المذهبي في مسائل، وانحاز إلى الحرفية الظاهرية في فهم بعض الآيات مثل ما كتبه حول الحاكمية، وتعصّب لرؤية مؤسس جماعته، واتهم المختلفين معها وأساء بهم الظن، ووصفهم بأنهم «عملاء الغرب، وعبيد أفكاره الذين يحاولون إيقاف الفجر أن يطلع أو الشمس أن تبزغ، وأن يعيدوا عجلة التاريخ إلى الوراء إلى عهد الاستعمار؛ ليتصايحوا من جديد: لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة يريدون أن يعيدوها جذعة، وقد فرغنا منها منذ نصف قرن.»⁽²⁾

(1) من فقه الدولة الإسلامية، ص 80، 81 بتصرف.

(2) من فقه الدولة في الإسلام، ص 23.

فتظهر في لغته الإشكالية العامة في لغة دعاة الجماعات من جعل فهمهم هو الصحيح الممثل للدولة الإسلامية دون غيرهم، فيتحدث عن تصديه ليس لمحاولات غير الفقهاء من الملاحدة والفسقة -على حد وصفه- بل تصديه لأصحاب التصورات الإسلامية المنحرفة عن رؤية الإخوان المسلمين صاحبة المنبع الصافي الوسطي للإسلام فهم السلفية المجددة في مواجهة طرفي التفريط من علمانيين والإفراط من سلفية جامدة.⁽¹⁾ ومن هنا تأتي فكرة الوصاية على تصوّر الدولة الإسلامية لحمايتها ليس ممن يصفونهم بعلماء السلطة أو السلطان بل من مرجعيات الجماعات الدينية الأخرى، وتعيد الجماعات صراع الفرق جيلا بعد جيل..

وكان الشيخ القرضاوي في كتابه «من فقه الدولة الإسلامية» يناقِض وينقُض القرضاوي، وأظن الكتاب مجموعة محاضرات ورسائل كُتبت لمناسبات مختلفة، استهدفت دوائر العمل الإسلامي المتفقة على وجوب استعادة دولة الخلافة الإسلامية وإسقاط نموذج الدولة المعاصرة فالجذر النظري واحد والاختلاف في طريقة ومرحلية استخدام الوسائل الحالّ والآجل منها؛ لذا اختلفت لغة وأفكار الشيخ تبعاً للمتلقى، فاعتمد الشيخ عند مخاطبة دوائر التنظيمات الجهادية من المنتمين والمتعاطفين على لغة نقاشية ذات معاني محددة تراعي البعد التاريخي وتبحث عن الموائمات، ويضيق من دائرة الاستشهاد الديني، وعمل النصوص في الدولة الإسلامية، ويتبنى لغة مغايرة عند مخاطبة جمهور الصحوة الإسلامية من الإخوان المنتظمين الذين يرون في فكر البنا عقيدة والمشجعين لهم الآملين في مشروعهم حيث جاءت

(1) ينظر: السابق، 13:8

لغة الشيخ حماسية انفعالية لتعبئة المشاعر وفضفاضة يشوبها كثير من الخلط. تدعو للتمسك الحرفي بصورة الخلافة التاريخية، وتجعل من التجربة المعاصرة نقيضاً لها.

فشرح في أول الكتاب الجانب النظري الذي يُميّز دولة الخلافة الإسلامية، وأدلة وجوب استعادة صورتها التاريخية، ويُمثل هذا الجانب الجذور المشتركة في مشروع الدولة الإسلامية ثم عاد بعد ذلك وانتقد تطبيق طالبان لتلك الأصول، وقارن تجربتها المتعجلة في أفغانستان بتجربة الإخوان الراشدة المتأنية في سعيها إلى التمكين، فحينها لم يكن قد وقع ما يُعرف بالربيع العربي وما تبعه من فشل للجماعة في عدة دول.

وخلاصة تصور الدكتور القرضاوي النظري أنه «لا يوجد حكومة إسلامية تقوم بواجب الدعوة»⁽¹⁾؛ لذا فأول واجب شرعي على المسلمين إقامة دار الإسلام أو دولة الإسلام التي يهاجر لها المسلمون من ديار الكفر والظلم في كل مكان،⁽²⁾ وأن «التزام الدولة بقانون الشريعة هو الذي يعطيها الشرعية، ويجعل لها حق المعاونة والطاعة من الشعب في اليسر والعسر، والمنشط والمكره، فأما إذا حادت عن هذا المنهج أو النظام فهو يسلبها حق الشرعية، ويسقط عن الناس واجب الالتزام بطاعتها».⁽³⁾ وأن الإسلام لا بد

(1) السابق ص 104.

(2) «فأول ما تحتاج إليه الدعوة الإسلامية في هذا العصر، أن تقوم «دار الإسلام» أو «دولة الاسلام»... تقيم حياتها كلها: المادية والأدبية على أساس هذه الرسالة الشاملة، وتفتح بابها لكل مؤمن يريد الهجرة إليها من ديار الكفر والظلم والانحراف». من فقه الدولة في الإسلام، ص 21، 22.

(3) السابق، ص 33.

له من إمارة ينوب الخليفة فيها عن صاحب الشريعة في إقامة الدين وسيادة الدنيا،⁽¹⁾ ويجعل الشريعة كتلة واحدة بلا تمييز بين المقطوع منها والظني والإلهي منها والاجتهاد البشري، ويستمر في إطلاق تعميمات تؤجج عاطفة شباب التيار الإسلامي، فكما أن القرآن الكريم عندهم بديل للدستور في صورته المعاصرة، فإن الشريعة معادل للقانون، وبديل عنه، وكأن الوحي المقدس أو الفقه الإسلامي تناول تفاصيل الدولة، ويستكمل رؤيته المؤسسة لوصاية الفقيه في تقييد مفهوم الاجتهاد بالفقهي واشتراط كون الخليفة إمام من أئمة الاجتهاد، وإلا فهو ملزم بالرجوع إلى الفقهاء في قراراته.⁽²⁾ ويتبنى رؤية جماعته لتاريخ المسلمين في جعلها سقوط الخلافة العثمانية خطأ فاصلاً بين الإسلام الشامل المطبق في الأرض وغياب الإسلام عن دنيا المسلمين، فالتاريخ قبل سقوطها كتلة واحدة خيرة متمثلة في نموذج الدولة الإسلامية

(1) «فالله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة... تنوب عن رسول الله ﷺ في إقامة الدين، وسياسة الدنيا به.» من فقه الدولة في الإسلام، ص 8، 9.

(2) «الأصل في الحاكم المسلم أن يكون عالماً بالشرع، متمكناً من معرفة الأحكام إلى درجة الاجتهاد، كما كان الخلفاء الراشدون ومن سار على دربهم، فقد كانوا أئمة فقهاء مجتهدين، ولهذا أجمع الفقهاء على اشتراط الاجتهاد في الخلفاء والقضاة، ولم يقبلوا من فقد هذا الشرط إلا من باب النزول من المثل الأعلى إلى الواقع الأدنى بحكم الضرورة... الخلافة الإسلامية المنشودة، التي يفرض الإسلام على الأمة إقامتها، وتزيل العقبات التي تعترضها ليست مجرد حكم إسلامي في إقليم، ولكنه حكم بالإسلام، فهي تقوم على مبادئ ثلاثة: الأول: وحدة دار الإسلام فمهما تعددت أوطانها وأقاليمها فهي دار واحدة، الثاني: وحدة المرجعية التشريعية العليا المتمثلة في القرآن والسنة الثالث: وحدة القيادة المركزية المتمثلة في الإمام الأعظم أو الخليفة الذي يقود دولة المؤمنين بالإسلام.» من فقه الدولة في الإسلام، ص 31، 32.

«الخلافة» التي صنعها الإسلام، وبعد سقوطها أصبح التاريخ كتلة واحدة شريرة يمثلها نموذج الدول الوطنية التي صنعها المستعمر؛ ويؤمن جهود الأستاذ حسن البنا -و يصفه بالداعية الإصلاحية- في سعيه من خلال تنظيم الإخوان المسلمين استعادة نموذج الإسلام الشمولي لجميع جوانب الدولة، قائلاً: «جاهد الدعاة المصلحون. وفي طليعتهم الأستاذ حسن البنا الذي جاهد جهاداً كبيراً ليعلم المسلمين فكرة شمول الإسلام، وبعبارة أخرى: «ليعيد إليهم ما كان مقررًا وثابتًا طوال ثلاثة عشر قرناً، أي قبل دخول الاستعمار والغزو الفكري إلى ديارهم وهو: أن الإسلام يشمل الحياة كلها بتشريعه وتوجيهه: رأسياً منذ يولد الإنسان حتى يتوفاه الله.»⁽¹⁾

هذا التنظير مقدمة مناسبة ومرجعية جيدة لتطبيق الدولة الإسلامية في أفغانستان التي لم تخرج عن أفكار القرضاوي فأعلنت قيام الدولة الإسلامية وحثت المسلمين على الهجرة إليها من أرض الظلم والانحراف، ورفضت كل مستجدات الدولة الحديثة، مكتفية بدولة المسلمين الأوائل كأصل إسلامي يتعين الالتزام به، فأنكرت فكرة الأحزاب والمعارضة والمواالات؛ لأنها لم تعرفها تجربة النبي ﷺ ولا الخلفاء، بل حذر القرآن من التحزب، ومنعوا كل أشكال الاختلاف أو التعددية لأن أفكارهم حول الدولة جزء من الدين، فالاختلاف حولها هو مظهر من مظاهر الانقسام في الدين، ورفضوا فكرة التنافسية والاختيار بالانتخاب؛ لأنه لم يرد فيها دليل، وجعلوا الشورى غير ملزمة للحاكم، فمن حق ولي الأمر أن يستشير ليستشير فحسب دون إلزام، وأنه هو الذي يُعين مجلس الشورى، ثم يُقرّه إن شاء ويحله إن شاء، ولا يخفى

(1) السابق، ص 31.

اللبس في فكر الجماعات بين مجلس الشورى كممثل للأمة في الدولة الحديثة ومجلس استشاري للاستئناس برأيه في الممارسة الإسلامية الأولى، ويرفضون تحديد مدة رئيس الدولة بسنوات معدودة؛ لأن الصحابة لم يفعلوا ذلك، ورفضوا أن يكون للمرأة حق التصويت والشهادة في أية انتخابات، ومن باب أولى منعوا ترشحها لمجلس بلدي أو نيابي، ولم يعطوا لغير المسلمين الحق في التصويت أو الترشيح لأن الخليفة منصب ديني يكون باختيار المسلمين، ولم يجيزوا للمسلم أن يرشح نفسه للمجلس ولا لغيره؛ لأنه بهذا يطلب الولاية لنفسه، وطالب الولاية لا يولّ كما جاء في الحديث، وأن رئيس الدولة يمتلك حق إعلان الحرب وعقد المعاهدات مثلما كان للخليفة في الدولة الإسلامية، ويرى الأخذ بوسائل الديمقراطية وضماناتها كفراً أو سيلاً إلى الكفر! وأنهم ليسوا في حاجة إلى دستور، ولا قانون مكتفين بالقرآن وكتب الأحكام الفقهية، فيخلطون بين القرآن بوصفه كتاب هداية إلهية للمجتمع المسلم وكونه دستوراً بالمعنى المعاصر.

وهذا ما أنكره الدكتور القرضاوي بشدة فبدأ بوجه آخر غير الذي بدأ به كتابه فنجد أنه يُوفّق بين الدولة الإسلامية والدولة المعاصرة كحل لإشكاليات التطبيق التي صحبت تجربة طالبان، فلا مانع من نقل الممارسات الحديثة من التعددية والانتخابات واختيار رئيس الدولة ومثلي الشعب بالانتخاب ومشاركة المرأة في الحياة السياسية وإلزام الحاكم بالشورى، وحتى يمكنه ذلك كان لابد أن يعود عن كثير مما سبق وجعله أصلاً، فالدولة تتأثر بواقعها التاريخي ودائرة الأحكام الدينية في الدولة ضيقة جداً «فيجب ألا نلزم أنفسنا إلا بالنصوص الثابتة الصريحة الملزمة، أما ما لا يثبت من النصوص كالأحاديث الضعيفة، أو ما كان محتملاً في فهمه لأكثر من وجه، وأكثر من

تفسير -مثل ما جاء في شأن نساء النبي- فليس لأحد أن يُلزم الأمة بفهم دون آخر، وخصوصا في الأمور الاجتماعية العامة التي تعم بها البلوى وتحتاج إلى التيسير، الثاني: أن هناك أحكاما وفتاوى لا نستطيع أن نفصلها عن عصرها وبيئتها ومثلها قابل للتغير بتغير موجباته. ولهذا قرر المحققون أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال والعرف.⁽¹⁾ فالشيخ يتعامل مع مشاكل تطبيق الدولة الإسلامية واحدة تلو الأخرى، ولم يوضح ما ضابطه لوصف بعض الأحكام بالتاريخية المرتبطة بزمانها والتي تقبل الانفصال عن التصور الإسلامي للدولة، والإبقاء على بعض أحكام الدولة بوصفها مطلق غير زمني لا يمكن فصله.

فالآلية الفكرية التي انتجت تصورات الدكتور القرضاوي وطالبان حول الخلافة الإسلامية واحدة في جعل دولة الخلافة التاريخية أصلا إسلاميا والفارق أن الأفغان ومن كرر تجربتها من دعاة التمسك الحرفي في نقل خلافة المسلمين الأوائل ينتمون إلى كيانات لا تعترف بنموذج الدولة المعاصرة ولا بالنظام الدولي؛ لذا ليس عندهم إشكالية في الانفصال عن العالم الخارجي، وعلى الطرف الآخر تقع جماعة مثل الإخوان التي تضطر بدافع من مشاركتها في العملية السياسية وأمام الوافد الثقافي والتغيرات الاجتماعية الكبيرة إلى الانتقال من الحرفية إلى الانتقاء من تجربة دولة الخلافة التاريخية أو الطلاء لها بألفاظ حديثة أو تحميلها بمضامين معاصرة مثل قولهم بانتخاب الأمة لمجلس قام باختيار الخلفاء الراشدين؛ ليشرعوا بامتلاك القديم لجذور التحديث لتجربة الدولة المعاصرة، والواقع أن محاولاتهم ليست تجديدا بل

(1) من فقه الدولة في الإسلام، ص 162.

محاولات تلفيق بين القديم والحديث؛ لأنها لم تناقش حتّى تتجاوز فكرة أصولية الدولة الإسلامية التي تستوجب استنساخ شكل الخلافة الإسلامية، وتتعامل مع النموذج المعاصر بمنطق المضطر لقبول قواعد المشاركة من تأسيس حزب والمنافسة البرلمانية وغيرها من الممارسات، فلا مانع عندهم أن تندمج الجماعة قبيل مرحلة التمكين في العمل السياسي للدولة المعاصرة كوسيلة لإعادة الدولة عن انحرافها الراهن ليس في مجال العدالة الاجتماعية والصحة والتعليم والإنتاج والحريات بل شاغلهم الأكبر استعادة الشكل التاريخي لدولة الخلافة الإسلامية ووصاية الفقيه، وكأن هذا كافٍ للحاق بالمسار الحضاري الإنساني المتسارع.

(2)

العرقية

من إشكاليات تدين الدولة التأصيل للعصبية القبلية «النصرة العائلية» وجعلها ديناً مقدساً، فاشتراط جميع فقهاء السنة -على حدّ قول د. السنهوري-⁽¹⁾ في الحاكم (ال خليفة أو الإمام) أن يكون قرشياً، فمذهب أهل السنة أن الانتساب إلى قبيلة قريش أمر إلهي واجب في حاكم المسلمين. ومفهوم القرشية: أن يكون من عائلة بني النضر بن كنانة، فلا يجوز إمامة غير القرشي عندهم، لأن النبي ﷺ جعل «الأئمة من قريش»، واكتفى الفقهاء بكلمة «قرشي» من الحديث، ولر يستوقفهم قيد أنهم اثنا عشر خليفة لا أكثر في بعض الروايات، وكأن النبي ﷺ قال أمركم ألا يتولى أمركم إلا رجل من قبيلتي، فإذا كانت الشيعة جعلت الخلافة نصاً في علي وذريته، فإن السنة جعلوها نصاً في عائلة الرسول ﷺ الكبيرة وهي قريش.

وهذا الفهم المتداول من الفقهاء للحديث يتنافى مع رسالة النبي ﷺ الهادمة للعصبية، والساعية للعدالة، فليس من المساواة التفاضل بالأنساب، وفي مقابل حديث القرشية آيات قرآنية وأحاديث وممارسات نبوية تُبطل

(1) «طبقاً لمذهب أهل السنة لا نزاع في وجوب توفر هذا الشرط، فهو لازم بالإجماع تقريباً، إلا أن بعض فقهاء السنة، ومنهم ابن خلدون، فضلاً عن المعتزلة والخوارج يميلون إلى إلغاء هذا الشرط» (فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية تحقيق د توفيق الشاوي، د نادية السنهوري، ص 115، ط مؤسسة الرسالة، منشورات الحلبي، القاهرة).

التفاضل العرقي، منها قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13] قوله ﷺ «أيها الناس كلكم لآدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»، وقوله: «إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية، والتفاخر بالآباء والأجداد» وهذا يكشف إشكالية في تراثنا الفقهي وهي الاكتفاء للاستدلال بالحديث بصحة سنده، دون النظر في متنه، ودون وضعه مع غيره من الأحاديث الصحيحة ذات الصلة لمناقشة ما قد يحمله المتن من معانٍ قد تتعارض مع آيات ونصوص أخرى، فحديث «الأئمة من قريش» لا يرتقي وإن صح سندا إلى أن تصبح القرشية شرطا واجبا في الحاكم؛ لأنه يتعارض مع جوهر الإسلام في التفاضل بالتقوى والكفاءة لا بالأعراق والقبائل، وفي الجدل الذي أثير في سقيفة بني ساعدة حول الأحق بخلافة النبي ﷺ لم يستند أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى «الأئمة من قريش» كنص حاسم بقوة الوحي إذ لو كانت قرشية الحاكم أمرا إلهيا لما طلبها الأنصار لسعد بن عباد وهو ليس قرشيا، ولما قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند إصابته لو كان سألر مولى أبي حذيفة حيا لوليته عليكم» وهو ليس قرشيا.

من ناحية أخرى تنظير السنة للخلافة لا يخلو من مساجلة ومدافعة مع تنظير الشيعة الذين رأوا أن الخلافة في علي وبنيه دون غيرهم من قريش بأحاديث نبوية، فاستند بنو أمية ومن بعدهم بنو العباس إلى الأحاديث أيضا؛ لإثبات أحقيتهم بالحكم، فإذا كان قول الشيعة الحكم في آل بيت النبي، فإن رد السنة الحكم لن يخرج عن قبيلته ﷺ فجوهر الاختلاف والصراع سياسي بغطاء شرعي يبحث عن سند من الانتساب إلى النبي الكريم، سرعان ما تحوّل إلى أصل ديني؛ لذا كانت حجة الخوارج - قديما - وأكثر المعتزلة في

رفض هذا الشرط مقبولة عقلا، ومتسقة مع الوحي بأنه لا دخل للنسب في أمر يعود للأمة كالخلافة، وقالوا بصحة خلافة رجل غير منسب في قریش، ولو كان رجلا حبشيا غير عربي الأصل، وقيدتُ الخوارج بكلمة قديما، لأن بعض الجماعات المعاصرة القرية من الخوارج في منهجها الاستدلالي المنتمية في الوقت نفسه إلى أهل السنة بوصفها ربيبة الحركات السلفية تقول بضرورة التمسك بشرط القرشية في اختيار الخليفة الحاكم لدولتها الإسلامية، وتأخذ له البيعة مثل تجربة الدولة الإسلامية في بلاد الشام والعراق.

ولم يكتف ابن خلدون بأن يكون اشتراط الفقهاء قرشية الخليفة سببه التبرك بقبيلة النبي وكبار صحابته « كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة؛ فالتبرك ليس من المقاصد الشرعية، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب القرشي... وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب... فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم. ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف... فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية؛ ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة.»⁽¹⁾ ويقصد بالعصبية روابط التضامن والتناصر في الأسرة أو القبيلة الواحدة، وتكون الأسرة أو العشيرة الأقوى هي صاحبة العصبية الأقوى أو صاحبة الشوكة.

ولم يستوقف الفقهاء عبر قرون أن إجماعهم الفقهي على أن وحي الله الذي جاء على لسان الرسول ﷺ يأمرنا بأن يكون الحكم في عربي قرشي

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 162.

يناقض عالمية الدعوة الإسلامية وصلاحياتها لكل الأجناس والأعراق والأزمنة والأماكن، دون تفضيل لعرق أو قبيلة على أخرى، ولو سلمنا بصحة كلام الفقهاء فكيف يُتصور تحقق القرشية في سائر حكام «أمة» المسلمين؟! وكأنه تكليف بما لا يمكن تحقيقه، كما قال نجم الدين عمر النسفي صاحب العقائد النسفية: «إن في الأمر معضلة علماء أهل السنة يوجبون نصب الإمام على الأمة الإسلامية وأنهم آثمين إذا لم ينصبوا إماما، ثم اشترطوا قرشية، وهذا أصبح معضلا بعد الخلفاء العباسيين»، فما اشترطه المحدث والفقير، كان ممكنا في زمنه، مستحيلا في غيره من الأزمنة، وهذا يجعله ليس من الدين في ثباته وصلاحيته وتجده.

وإذا كانت رؤية الفقهاء مبنية على التبرك أو العصبية وفق لمقتضيات واقعهم، فلما نجعل رؤية فقهية بشرية حول الدولة رؤية دينية مقدسة! لماذا تغيب النظرة الناقدة المراجعة لما جاء في تراثنا الفقهي! فيقع مثل غيره من التراث بين طرفين: طرف يجعل من التراث الاجتهادي حول الدين دينا فلا يخضعه للنقد والمراجعة، فسلطته مستمدة من قدمه وتراثيته، محاولا هذا الطرف التدليل على صدق اجتهادات أصحابه بل يعيدها بسياقاتها التاريخية في غير بيئتها التي أنتجتها، وطرف آخر يحتقر القديم لقدمه ويراه يتنافى مع التحديث والمعاصرة، ويرى الحداثة في إماتة التراث وتجاوزه بدعوى تخلفه وسطحيته، والتراث يحتاج إلى بحث من طرف ثالث ينظر إلى اجتهادات القدماء في سياقها الزمني ويبحث في علل أحكامهم، وطرق تفكيرهم، فلن تتمكن من المضي بإعادة القديم ولا بإماتته بل بدراسته بعين الناقد المدقق المتجرد ما أمكنه ذلك.

لا ننكر ارتباط الخلافة الإسلامية عبر تاريخها بالعصبية القرشية بلا استثناء، وارتباطها بالإرث - باستثناء الخلفاء الراشدين - لكن ننكر محاولات تدين فكرة العصبية، وجعلها أصلا من أصول الدولة الإسلامية، وكأن الله أمر بالعصبية شرطا لإقامة الإسلام، والقول بتاريخية الخلافة وكونها ممارسة إنسانية مرتبطة بواقعها البيئي زمنا ومكانا يخرجنا من هذه الإشكالية، وهذا ما يؤكد الواقع التاريخي حيث العصبية والنظام الوراثي هما السائدان في تلك الفترة من تاريخ الإنسانية «فكانت الأمم والدول كلها تتبع نظام الوراثة، خوفا من الاضطراب ووقوع الفتن والمنازعات والحروب، وطلبا للاستقرار، وقد وجدت أمثال هذه الظروف في المجتمع الإسلامي أيضا، فأوجدت ضرورة اللجوء إلى نظام الوراثة»⁽¹⁾

فاحتفاظ قريش بالحكم كان بدافع من واقع اجتماعي كانت العصبية القبلية عماد تكوينه، وكانت قريش بمضريتها أكثر تفوقا بين قبائل العرب التي تتعصب لعروبته، وترى عدم نقاء النسل العربي سببا عيبا بها أبو ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رجلا لأن أمه أعجمية على حد قوله: «فشكاني إلى رسول الله ﷺ فقال الرسول: «يا أبا ذر إنك امرؤ فيك جاهلية»⁽²⁾ وكان تماسك القبيلة واتساع دائرة تحالفاتها مؤشرا لتفوقها على غيرها من قبائل العرب وكانت قبائل مضر بما فيهم قريش أقوى شوكة من قبائل ربيعة التي لم تكن حروبهم في الجاهلية تنتهي حتى تبدأ، وبلغ من عمق العصبية وتمكن الصراع القبلي في البيئة العربية أن قبائل ربيعة زعموا أن فيهم رسول كما في

(1) السابق، ص 192.

(2) صحيح مسلم، الحديث 1661.

قبائل مضر رسول، فكانت العصبية سببا للكفر، في قول رجل من ربيعة: «كذاب ربيعة خير من صادق مضر»، وكان مسيلمة زعم أن الله بعثه نبيا إلى قبائل ربيعة، وأن محمدا ﷺ بعثه الله إلى قبائل مضر، وأن الأرض بينهما نصفين.

وتجلت تلك العصبية في انحياز ربيعة إلى القبائل اليمنية في حربها ضد قريش ومضر في خلافة بني أمية التي استحدثت عصبية قبلية بين من أطلق عليهم «العدنانيون» و«القحطانيون» ولم تكن موجودة قبل الإسلام ولم يعرفها الأدب الجاهلي، وإنما وجدت بعد الإسلام في الفترة الأموية حيث أصبح اليمنيون أو «عرب الجنوب» كما يسميهم المستشرقون من جهة وعرب باقي الجزيرة العربية «الشاليون» بحسب المستشرقين من جهة أخرى، يتبارون في الفخر بأنهم أصل العرب، فاليمانيون يقولون منا «يعرب» والشاليون يقولون نحن أبناء إسماعيل أصل العرب، وأنتم لستم منه.

وكانت العصبية أبرز التحديات التي واجهت نبي الإسلام في تبليغ دعوته التي تقوم على نبذ العرقية والتمايز بالجنس، فسعى إلى إخماد توهجها، وليس القضاء على التنظيم القبلي المستقر في المجتمع، فليس من الصواب التصور القائل: «المجتمع الإسلامي قام على أساس الرابطة الدينية لا القبلية، والشيء الذي عني به الإسلام تماما هو محو التنظيم القبلي، وتنشئة مجتمع سياسي على نسق جديد»⁽¹⁾ فهذا الكلام غير دقيق فرغم أن الإسلام أوجد رابطة جديدة إلا أنه لم يصطدم بالرابطة القبلية وخير دليل نصوص صحيفة

(1) النظريات السياسية الإسلامية، ص 35.

المدينة⁽¹⁾ التي نصّت على احترام التنظيمات القبلية، والإبقاء على كل قبيلة بمن فيهم المهاجرين من قريش وبني عوف قبائل الأنصار بلا تغيير، كل له زعامته القبلية التي تتحمل قدرا من المسؤوليات التنظيمية داخل المدينة، وأقرّت بحق الولاء والجوار القبلي وما يترتب عليه من إلزام كل قبيلة بفداء أسراها ودفع الديات عن أفرادها متى وجبت عليهم، فراعى النبي ﷺ في سلطته الزمنية ما يقتضيه الواقع القبلي حيث كانت الحروب والتحالفات والمهادنات قبلية.

ورغم أن الإسلام أخذ روح العصبية إلا أنه كان من اليسير إثارتها، فقبيلتنا الأوس والخزرج على سبيل المثال دخلت في هدنة قبل هجرته ﷺ بخمس سنوات، وتأثرت بواقع جديد ميزانه وجود النبي بينهم والتآخي الديني الذي جمعهم إلا أنهم كادوا يتقاتلون لمجرد تذكيرهم بما كان بينهم من دماء، لولا تدخل الرسول ﷺ قائلا: «يا معشر المسلمين الله الله أيدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم»⁽²⁾ ونزل في تلك الحادثة قول الله تعالى ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103] فهذا الموقف تعبير عن تعصب قبلي عميق في الوجدان والعقل العربي يتم استدعاؤه في وجود النبوة رغم ما تحمله من قوة توجيه، واتباع وتسليم لها من جميع القبائل العربية المسلمة، وليس الأمر كما يحلو لمنظر الفكر الإسلامي أن يصور لنا أن العرب انتقلوا من طور العصبية والتنظيم القبلي إلى المجتمع المتماusk بلا

(1) لم ترد الوثيقة إلا عند ابن إسحاق ونقلها عنه ابن هشام السيرة النبوية، ج1، ص501:504.

(2) الشوكاني، فتح القدير، ج1، ص548.

رجعة بين عشية وضحاها، فيكتب التاريخ بطريقة اللقطة السينمائية التي تختزل الكثير من التفاصيل في مشهد، وهذا يتفق مع الواقع التخيلي التمثيلي، وليس مع واقع قبلي ممتد وراسخ في الوجدان والعقل العربي يحتاج إلى عقود لاستكمال التحول.

وكانت القرشية والجهاد مع الرسول معياراً اختياراً من يتولى السلطة الزمنية عقب الرسول ﷺ، بعد جدل واختلاف في سقيفة بني ساعدة حيث اجتمعت الأنصار، وانضم إليهم عمر بن الخطاب وأبو بكر وأبو عبيدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ وكانت حجة أبي بكر في رفض اقتراح الأنصار تولية سعد بن عبادة خلفاً للرسول أو جعل الإمارة مناصفة بين المهاجرين والأنصار قوله: «يا معشر الأنصار فإنكم لا تذكرون منكم فضلاً إلا وأنتم له أهل، وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش وهم أوسط العرب داراً ونسباً.»⁽¹⁾ فقبيلة قريش هي من يدين لها العرب ويُسلمون بسيادتها عليهم قبل البعثة، فقريش هم من قال فيهم العرب بعد هزيمة جيش أبرهة «قوم يدافع عنهم الرب»، وهم القوم الذين يحج العرب - قبل البعثة النبوية وبعدها - إلى ديارهم حيث بيت الله، فهم سدنة الكعبة وفيهم رفاة وسقاية الحجيج، ومنهم خرج النبي ﷺ فكلام أبي بكر مع إيجازه إلا أنه شرح واقعا اجتماعيا وسياسيا مخصوص بزمه وبيئته، فالعرب مازال بها نزعتها القبلية التي تتعصب لها، فأبو بكر يخشى أن تختلف الناس على الحاكم لاختلافهم على قبيلته، إلا إذا كان في

(1) ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، المعروف بتاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٤، دار المعارف، ج 3، ص 205.

قريش، فقرشية الحاكم في رأي أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَعَلَّه اجتماعية وموامة لطبيعة العرب النفسية.

وأكمل عمر وأبو عبيدة فجعلوا الأمر في أبي بكر دون غيره من القرشيين لمكانته من الرسول ﷺ بقولهم: «إنك أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين، فمن ذا ينبغي له أن يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك.»⁽¹⁾ فلا يمكن إهدار البعد الديني في اختيار الخلفاء الراشدين، فالجميع اتفقوا على تقديم من بذل وناصر رسول الإسلام ﷺ في مرحلة الاستضعاف، ثم اختلفوا أول الأمر في شخصه، فتحدث العباس قبيل وفاة النبي ﷺ بأن يكون الأمر في علي بن أبي طالب ليس لهاشمية علي فحسب، فالعباس شيخ الهاشميين، بل لسبق علي في نصرته للنبي ﷺ، ولو كان الاختيار لاعتبار القرشية فحسب لكانت الخلافة في أبي سفيان سيد قريش حينها، وهذا يُفسر سر مبادرة شيوخ المهاجرين دون غيرهم من سادات قريش للإدلاء برأيهم في اجتماع السقيفة، فما زالت المكانة لمن أبلى مع رسول الإسلام إلى جانب القرشية التي ستنفرد بتحديد الخليفة في مرحلة تالية.

وقد حاولت الجماعات الدينية في سعيها لإقامة الدولة الإسلامية منذ جماعات الخوارج إلى يومنا إسقاط ممارسة الصحابة الأوائل على الواقع فجعلت من الجهاد مع الجماعة ودرجة الابتلاء الذي يتحمله الأخ سببا لتمكينه داخل الجماعة وتقديمه على غيره للقيادة، فلا يستوي القاعدون مع المجاهدين غير أنهم جعلوا جماعتهم بديلا لعموم المسلمين فالجهاد معها وفق

(1) السابق، ج 5، ص 206.

رؤيتهم للجهاد هو المعيار، وجعلوا بديلا للعصبية القبلية العصبية للتنظيم مرادف الدعوة في لغتهم.

لم تشهد حياة المسلمين بعد السقيفة أي مظهر من مظاهر الانقسام أو التحزب فبايعوا أبا بكر وأذعنوا له وللخلفاء من بعده، ففكرة أحقية آل البيت بالأمر وإن وجدت مبكرا - كما جاء في رواية البخاري⁽¹⁾ في حوار العباس مع علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلا أنها لم تتجاوز كونها فكرة سرعان ما تلاشت اختيارا، وليس أدل على ذلك من سيرة علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع أبي بكر وعمر من بيعتهما وعمله تحت إمارتهم، وكذلك عمار وسلمان اللذان ولهما عمر على الكوفة والمدائن.

ولم يغب اعتبار العصبية القبلية عن اختيار عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لل ستة القرشيين؛ لتكون بينهم الخلافة كما رأى الشيخ محمد عبده «فأولئك نفر الذين جعلها فيهم هم أهل الرأي والمكانة في الأمة الذين تخضع لرأيهم إذا اتفقوا وتتعصب لهم إذا اختلفوا؛ لأن لكل واحد منهم عصبه يروونه أهلا للإمارة على المسلمين.»⁽²⁾ والفرق بين عهد الراشدين وبني أمية ليس في وجود العصبية أو انتفائها - كما صوّر سيد قطب-⁽³⁾ بل في دائرة العصبية التي اتسعت؛ ليكون الاختيار في القرشيين في عهد الراشدين، وضائق لتصبح في البيت الأموي في دولة الأمويين السفينانية والمروانية، وكان في بني أمية زعامة قريش ومن أكثرهم عددا ومالا وسلاحا، وقد استفاد الأمويون من عصبيتهم وراثتهم الذي ازداد كغيرهم عقب الفتوحات - كما روى البخاري

(1) صحيح البخاري، (7218)، صحيح مسلم (1823).

(2) تفسير المنار، ج4، ص 168.

(3) العدالة الاجتماعية، ص 159.

في صحيحه وما نقله ابن سعد في طبقاته-⁽¹⁾ في ترسيخ نفوذهم، وساعدهم في ذلك طول فترة إمارتهم لبلاد الشام، مما يجعل تمسكهم بالخلافة أمراً متوقفاً أتى في سياقه التاريخي، ففي أعقاب استشهاد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بايع أهل الشام معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سنة 37هـ بالخلافة، وبايع أهل العراق والحجاز علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فأمرسى للمسلمين خلفيتين من البيت الهاشمي والبيت الأموي، فكما كان أمية وهاشم فرسيّ رهان في الجاهلية، أصبح أبناؤهما فرسيّ رهان في الإسلام، ولما اغتال الخوارج علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بايع أنصاره ابنه الحسن، ففكرة جعل الحكم في أسرة بعينها سبق فيه البيت العلوي الهاشمي البيت السفياي الأموي، مع فارق بينهما أنه لم تأت بولاية العهد كما كان من معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ليزيد، ففكرة الحكم في الهاشمين لاسيما أبناء علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وُجدت بقوة في بلاد العراق في مقابل فكرة الحكم في بني أمية التي وُجدت في بلاد الشام، وفي عام 41هـ - 662م الذي عرف بعام الجماعة تنازل البيت الهاشمي ممثلاً في الحسن بن علي للبيت الأموي ممثلاً في معاوية عن الخلافة، ثم تجدد الانقسام على أساس العصبية بالعهد بالخلافة ليزيد، وجعل ابن خلدون إثارة معاوية لابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم، فبنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم وهم عصابة قريش، وأهل الغلبة منهم، فأثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء، وضرب مثلاً على قوة العصبية بأن عمر بن عبدالعزيز كان يتمنى أن يعهد بالخلافة إلى

(1) ينظر: صحيح البخاري، كتاب الجهاد باب بركة الغازي في ماله، ج 5، ص 21، المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص 342، 343، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 138، طبقات ابن سعد، ج 3، ص 158.

القاسم بن محمد بن أبي بكر، لكنه لم يستطع أن يفعل، لأنه «كان يخشى من بني أمية»، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة. وضرب مثلاً آخر في عهد بني العباس قائلاً: «أفلا ترى إلى المأمون لما عهد إلى علي بن موسى بن جعفر الصادق وسماه الرضا - كيف أنكرت العباسية ذلك ونقضوا بيعته، وبايعوا عمه إبراهيم بن المهدي، وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم به الأمر حتى بادر المأمون من خراسان إلى بغداد ورد أمرهم لمعاهدتهم.» وختم قائلاً: «فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها، من الأمور والقبائل والعصبيات وتختلف باختلاف المصالح، ولكل واحد منها حكم يخصه»⁽¹⁾.

وكذلك كانت فكرة أي بيوت قریش أحق بالخلافة البيت الهاشمي أم البيت الأموي حاضرة في صراع الحسين بن علي مع يزيد بن معاوية، وصراع عبدالله بن الزبير بن العوام مع زعيم قبيلة قریش وسيد بني أمية مروان بن الحكم الذي بُويع بالخلافة ومن بعده ابنه عبدالملك من الشام ومصر، وبويع ابن الزبير بالخلافة من العراق والحجاز، فتكرّر وجود خلافتين مرة أخرى 64هـ بما يُحتم أن تزيل إحداهما الأخرى، فانتظر عبدالملك حتى قضت خلافة الزبيريين على محاولة الشيعة إقامة دولتهم بقيادة المختار الثقفي في العراق، ثم قضت جيوش عبدالملك بقيادة الحجاج على خلافة الزبيريين، وبعد سبع عقود من خلافة بني أمية استطاع البيت الهاشمي بعد عمل سري طويل ونشاط عسكري لم يستغرق وقتاً طويلاً من إسقاط حكم بني أمية، «واستردوا حقهم الشرعي في الخلافة» كما قال أبو العباس السفاح في أول

(1) المقدمة، 193: 195 بتصرف.

خطبة له، واستبد بنو العباس بالأمر دون غيرهم من البيت الهاشمي، ونقلوا عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد 132هـ - 750م، ولم تمضِ ثلاث سنوات حتى أعاد أحد أمراء البيت الأموي الفارين «عبدالرحمن الداخل» خلافة بني أمية عام 138هـ - 756م في بلاد الأندلس وأجزاء من المغرب العربي، ولم تسلم خلافة العباسيين من ثورات مطالبة بأن تكون الخلافة في نسل علي بن أبي طالب، مثل ثورة محمد النفس الزكية زمن الخليفة أبي جعفر المنصور، وبعد عدة محاولات أقام الهاشميون أول دولة لهم في المغرب 172هـ - 790م.

هكذا كانت العصبية حاضرة في دولة الخلافة الإسلامية لم يخرجها من حلبة الصراع إلا وافتد جديد من غير العرب، وهم عبید استقدمهم خلفاء من العهد العباسي الأول للدفاع عن سلطتهم ثم سرعان ما أصبحوا هم الجيش قادة وجندا في العهد العباسي الثاني (232 - 334هـ / 847 - 946م)، واكتسبوا شرعية من الانتصارات العسكرية على خصوم الخلافة الإسلامية، فقوي نفوذهم، وابتاعوا سيادتهم على العرب بتحقيق الأمن لهم، وأمسى الخلفاء ليس لهم سوى الدعاء لهم في صلاة الجمعة وكتابة اسمائهم على العملة، ومع ضعف الخلفاء لم يُستغن عنهم لمراعاة شعور العامة وعدم الخروج على إجماع الفقهاء على أنه لا يجوز شرعاً خلافة غير القرشي، وبات قادة الجيوش هم الفاعلون وبهم سُميت دول الخلافة المتعاقبة.

(3)

السلطة المطلقة (الدوجمائية)

عرفت الممالك الأوربية في العصور الوسطى فكرة السلطة المطلقة (الدوجما Dogmas) لمعتقد أو مذهب لا مجال للمناقشة حوله أو التغيير فيه، بوصفه النموذج المثالي الذي لا يعرف الخطأ أو القصور، ومن ثم لا يحتاج إلى تحديث أو تطوير، فكان هذا النوع من السلطوية سلاح رجال الدين الكنسي في أوروبا في تجميد محاولات إصلاح الدولة، فأعاقوا الأفكار التقدمية باسم حماية القديم، وحاربوا محاولات الفكر الحر باسم امتلاك المذهب المثالي الثابت.

ونؤكد نحن المسلمين دومًا أننا أبعد ما نكون عن الدوجما في الفكر الإسلامي، وننفي فكرة دينية الدولة التي يكون فيها الحاكم ناطقًا باسم الله وإذا سلمنا بصحة هذا من جانب أن الوحي لم يدعنا إلى ذلك إلا أننا لا يمكننا إنكار أننا نعيش الفكرة حين يرسخ جانب من الخطاب الإسلامي لسلطة مطلقة «دوجمائية» باسم الخلافة الإسلامية، فيجعل نموذج الدولة أسير نمط تاريخي، لا يمكن تجاوزه، فلا تختلف رؤية كثير من الدارسين عن قول أحدهم: «الخلافة الراشدة النموذج المثالي الوحيد المعبر عن مثالية القرآن الكريم بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ولقد عرف هذا النموذج تطبيق القيم السياسية الإسلامية بصورة مثالية على أرض الواقع، وتعدّ فترة حكمهم العصر الذهبي أو المثالي للخلافة، واحتلت تلك الفترة من الحكم مكانة خاصة في نفوس المسلمين، واتسمت بطابع معياري حاولت

كل العصور -أو الهيئات- التي مرّت على المسلمين أن تقتفي أثره وأن تُعيد كتابة تاريخه، ومن ثمّ يظل هذا النموذج ميزاناً ومعيّاراً لنظام الإسلام الديني والسياسي والأخلاقي والاجتماعي.. ولا شك أن المسلمين يتفقون على صلاحية عناصر هذا النموذج، وبالتالي تقوم النماذج الأخرى على ضوء معطيات هذا النموذج.⁽¹⁾

ويتناقض بعضهم في نظريته الدوجمائية للخلافة الإسلامية، فمرة ينفي عن دولة المسلمين الثبات والتجريد الذي يحمله الإسلام بصفته ديناً سماوياً، فيرى الدولة تتشكل وفق «تفويض الأمر للأمة في كل ما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم الإسلامي أو تحديد نواحيه الشكلية، فالثابت تاريخياً أنه ليس هناك شيء محدد حول هذه المسائل. أو نقول إن الإسلام لم يُورث أتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة التي لا تجوز معها المناقشة ولا تقبل التغيير.»⁽²⁾ فالدولة عنده بهذا الطرح منتج إنساني بموجب تفويض الأمة في شكلها وتفصيلها، ثم يعود في الدراسة نفسها فيجعل دولة المسلمين لها جانبين دنيوي وديني، فالنظام الذي أقامه رسول الله ﷺ والمؤمنون معه

(1) د. خليل عبد المنعم مرعي، نظام العدالة الإسلامية في نموذج الخلافة الراشدة، سلسلة روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الإصدار 62، فبراير 2013م - ربيع الأول 1434هـ، ورجع الباحث في هذه المعاني والأفكار - كما أشار في هامش كتابه - إلى من اعتمد عليهم: د. حامد ربيع، تحقيق سلوم المالك في تدبير الممالك، ص 221، - المودودي، الحكومة الإسلامية، ص 219، - محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص 66، مني أبو الفضل، مذكرات في النظم السياسية العربية، مذكرات غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1983م.

(2) النظريات السياسية الإسلامية، ص 33.

بالمدينة -إذا نظر إليه من وجهة مظهره العملي، وقيس بمقاييس السياسة في العصر الحديث- يمكن أن يُوصف بأنه «سياسي»، بكل ما تُؤديه هذه الكلمة من معنى. وهذا لا يمنع أنه يُوصف في نفس الوقت بأنه «ديني»، فالنظام يمكن أن يوصف إذن في وقت واحد بالوصفين. ⁽¹⁾ ثم يعود ويطرح تصورا ثالثا فيقدم السياسي التاريخي بوصفه دينيا تطبيقا لمبدأ الإجماع بقوله: «المجتهدون عليهم أن يستمدوا استدلالاتهم من الواقع، من الحقيقة أي من واقع حياة الأمة الإسلامية في عصورها الماضية، وبوجه أخص من حياتها في عصرها الذهبي: وهو عصر الخلفاء الراشدين، فسينظر إليه إذن الفقهاء كنموذج أو المثال، الذي تنبغي محاذاته والذي تتمثل فيه الروح الإسلامية الصحيحة، ويستنبطون أحكامهم مما حدث فيه من أعمال.» ⁽²⁾ فجعل تاريخ المسلمين الأوائل هو المثال والنموذج المطابق للإسلام في علاقته بالدولة، ووقع في لبس بين استلهام القيم والمبادئ واستلهام الشكل والتفاصيل وتثبيتها، فجعل الخلافة التاريخية دينا يخرجها عن كونها منتجا إنسانيا متطورا ومتغيرا فيحولونها إلى كتلة دوجمائية مجردة ثابتة، النموذج الأمثل الوحيد في تاريخ المسلمين.

وتلك الرؤية لا تنطلق من مثالية ونموذجية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جميعا- على المستوى الفردي بل من مثالية تلك الفترة الزمنية من حياة المسلمين، وأن تلك الفترة تمثل كتلة زمنية نموذجية، وهذا يتنافى مع النقل والعقل اللذين ينكرون عصمة إنسان فما بالك بعصمة زمن ومجتمع، ولا يكفي الاستناد إلى وصف النبي الكريم لذاك الزمن بالخيرية، لأن المثالية

(1) النظريات السياسية الإسلامية، ص 27.

(2) السابق، ص 102.

والنموزجية تختلف عن كونهم أسبق إلى الخير وأنهم أفضل مكانة عن غيرهم بالصحة وصحة الصحة، فالخيرية أفعل مفاضلة ترفع من قدرهم، وتعطيهم مكانة عن غيرهم، دون أن تخرجهم عن كونهم بشرا يجتهدون في مسائل الدولة ويتأثرون بواقعهم، فلا مجال لمثالية ونموزجية ثابتة لنظم حكم تتغير تبعا للظرف التاريخي والاجتماعي.

ويختلف أصحاب الرؤية الدوجمائية في تحديد الفترة التاريخية النموزجية للخلافة الإسلامية، فمنهم من يرى أن «الحكم الصحيح على «الخلافة» إنما يكون على فترة الخلافة الراشدة». ⁽¹⁾ فيقبل أن تنتقد بعض الكتابات تاريخ الخلافة الممتد بعدها حتى 1924م، فالنموزج فقط في الخلافة الراشدة الكاملة، وظهرت نتائج تلك الرؤية في كتابات مفسرين ومحدثين من أمثال ابن كثير، وفقهاء من أمثال الماوردي والغزالي ثم ابن خلدون الذي سيجعل تاريخ المسلمين كتلتين: إحداهما خلافة مثالية حتى نهاية خلافة علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وثانيهما خلافة ناقصة امتدت حتى عصر ابن خلدون، وهذا ما اعتمد عليه الدكتور محمد عمارة في جعل تاريخ المسلمين مع الخلافة كتلتين أيضا، إلا أنه مدّ أجل الخلافة الناقصة حتى نهاية الخلافة العثمانية، ولا يرى فارق بين المثالية والناقصة إلا في اختلال طفيف لميزان العدالة الاجتماعية، ولو عاد إلى روايات التاريخ التي نقلها الطبري وابن كثير وابن الأثير وغيرهم لوجد أن المسلمين جميعا بشري يعتري أفعالهم عبر التاريخ ما يعتري أفعال البشر، وليختر القارئ أحداث سنة عشوائية، ويراجعها ليرى أمثالية ملائكية أم بشرية إنسانية!

(1) الدكتور محمد رأفت عثمان، بحث الخلافة، ص 46.

ويتصور الدكتور عمارة أن الخلافة نظام كامل من اللحظة الأولى لميلاده، وأنها إبداع لا مثيل له قائلا: «الخلافة الإسلامية إبداع جديد ومتميز وغير مسبوق في النظم السياسية العالمية في ذلك التاريخ الذي قامت فيه. بل ولا يزال نظامها متميزاً عن النظم السياسية الأخرى حتى هذا العصر الذي نعيش فيه..»⁽¹⁾ وهذا كلام فضفاض غير دقيق لأنه يُوهم أن الصحابة اختاروا الخلافة نظاماً شرعياً للحكم، والواقع أن المسلمين لم يستعملوا لفظ الخليفة أو أمير المؤمنين بأي دلالة اصطلاحية شرعية، ولم تتجاوز دلالة خليفة رسول الله -لقباً لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الدلالة اللغوية في كونه صحابياً حلّ محلّ رسول الله ﷺ وزمناً وتاريخاً، كما هو واضح في رفض أبي بكر قبول لقب «خليفة الله» وصوّبه بخليفة رسول الله، وتلاشى اللقب بعد ثلاثة أعوام من الاستعمال؛ وحلّ بدلاً منه لقب أمير المؤمنين، أطلق على الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، في وقت كان المسلمون متحيرين هل يقولون خليفة خليفة رسول الله؟! استقلوا ذلك لتتابع الإضافات بتتابع الرؤساء، فتركوا اللقب إلى غيره..⁽²⁾ بما يدل أنه لم يكن مستقر في أذهانهم غير المفهوم اللغوي لكلمة خليفة التي لم تحمل دلالة فقهية حينها كما أوضحنا من قبل.

(1) ينظر: الدكتور محمد عمارة، بحث الخلافة الإسلامية، ص 26.

(2) أول من أطلق عليه لقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد كتب عمر إلى عامله بالعراق: أن ابعث إليّ برجلين نبيلين أسألهما عن العراق وأهله، فبعث إليه ليبدّ بن ربيعة العامريّ، وعديّ بن حاتم الطائيّ، فلما قدما المدينة أناخا راحلتيهما بفناء المسجد، ودخلا المسجد، فإذا هما بعمر بن العاص فقالا له: استأذن لنا على أمير المؤمنين، فقال عمرو، أنتما والله أصبتهما اسمه، نحن المؤمنون وهو أميرنا، فدعوه بذلك، وذهب لقباً له في الناس، وتوارثه الخلفاء بعد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. (مقدمة ابن خلدون، ص 189، 190)

ومن منظري الدولة الإسلامية المعاصرين من قدّم تصوّراً أكثر نرجسية وتمجيداً لتاريخ المسلمين فلا يفرق خلافة كاملة من ناقصة، كما صوّرها ابن خلدون، فالخلافة الإسلامية عندهم حتى نهاية العثمانيين نموذج لدولة الإسلام، والحلم والأمل الذي يداعب جفون الجميع، «فكانت الخلافة الإسلامية واقعاً سجّله تاريخ الأمم في أنصع صفحاته بحروف من نور وكلماتٍ من ذهبٍ، ثم أضحت الآن -وبعد أن سقط عرشها، ودال مُلكها، وتهدّم بنيانها! حُلماً يداعب جفونَ الجميع، وأملاً يسعى الكافّة لاسترداده والتمسك بأطلاله.»⁽¹⁾ وتتوالى في لغتهم كل ألفاظ التمجيد: الماضي المجيد الزاهر، والتجارب التاريخية الناجحة، والتجربة الإنسانية الرائدة.. ووحدة الصف، ووفرة الخير، وامتلاك القدرة، وانفراد الرؤية، وانعقاد الأمر لشخص واحدٍ، هو الخليفة الذي يُجمَع المسلمون تحت رايته، وهو السبب للمجد والسودد، بل وبلوغ غاية المجد.⁽²⁾ فحشد المنظر كل هذه الألفاظ في أقل من صفحة لتمجيد الخلافة، ظناً أنها تاريخ الإسلام وليس تاريخ المسلمين، وأصبح تاريخ الخلافة كتلة زمنية واحدة مجيدة، بتوصيفات وأحكام عامة واحدة، بل جعل مركزية الدولة القديمة في شخص الخليفة ليست صفة تاريخية تلاشت بل صفة محمودة يتمنون العودة إليها، مرسخين بها فكرة المستبد العادل في وجدان المسلمين، وجردوا من فعل الصحابة المتغايير نمودجا ثابتا، وجمّدوا حالة التطور الحيوي في بنيته كنظام سياسي يتشكّل ولما يكتمل حينها.

(1) د. عبدالله مبروك النّجار، مستجدات فقه الخلافة الإسلامية، ص، 61.

(2) السابق، ص، 61، 62.

فإذا كانت الآراء تؤدي إلى حوادث تاريخية أحياناً، فإن الحوادث -هي الأخرى- قد تُوحى بالآراء وتكون سبباً لها، وهذا ما حدث في قضية الخلافة التي بدأ التنظير فيها بدافع من حوادث تاريخية، ثم مضت الخلافة وتطورت حركة التاريخ، وظلت الأفكار والنظريات في مكانها، لم يتجاوزها العقل المسلم ظناً أنها دينية أنتجها الوحي، وليست محض آراء مجتهدين علينا أن نتجاوزها إلى اجتهادات أخرى بعد عمليات من التفكير والمراجعات.

(4)

التلفيق (طلاء القديم بلون الحداثة)

يُحاول منظر الخلافة أو الدولة الإسلامية أن يُلبسها ثوب الحداثة ورداء العصرية، فيجعل البيعة مساوية لنظرية العقد الاجتماعي، فاختار «جاك روسو» الذي وصفه «بأبي الديمقراطية الحديثة»، وكتابه «العقد الاجتماعي» الذي وصفه «بالإنجيل لدى زعماء الثورة الفرنسية التي وُلد منها العالم الغربي الحديث»⁽¹⁾ ليقول بأن تجربة المسلمين في عهدي النبوة والخلفاء الأوائل حققت سبق والريادة؛ ظنا منه أن العقلية الغربية تجمدت عند هذه النظرية بينما تطورت النظرية عدة مرات قبل أن تتراجع أهميتها ابتداءً من القرن الثامن عشر، إثر نقد الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم لها، وتجاوزها إلى نظريات أخرى.

والحقيقة أن العقل المسلم هو الذي لا يزال ليربح مكانه بتكبره عن ممارسة دوره الإنساني في التفكير المتجدد بزعم أنه يمتلك في الممارسة التاريخية الأولى للمسلمين ما يفوق نتاج العقلانية الحديثة، فنتجمد ولا نبدع، ونطلى القديم بألوان الحداثة، كي نقول هانحن نمتلك الحديث والمتطور قبل أن يتحرك الإنسان مع الزمن إلى الأمام.

نظّر مفكرون وفقهاء لدولة الخلافة الإسلامية بألفاظ معاصرة، وكأنهم بذلك يُقدّمون من ممارسات المسلمين الأوائل بديلا معاصرا يكفيهم مؤنة التطوير والتحديث، أو كأن الفقه الإسلامي حول الدولة متهم بالجمود

(1) النظريات السياسية الإسلامية، ص 213

فَيُرِيدُونَ أَنْ يَنْفُوا عَنْ ذَلِكَ، فَأَيُّ جُمُودٍ يُتَّبَعُ بِهِ! و«الدقة والسمو والأصالة الفكرية قد وصل إليها الفكر الإسلامي في أبحاثه القانونية، هكذا قبل مجيء روسو وأتباعه بقرون عدة.»⁽¹⁾ وربطوا بين نظرية «العقد الاجتماعي» لجان جاك روسو وبيعتي العقبة اللاتين كانتا بين النبي ﷺ والأنصار قبيل الهجرة، «فالعقد الاجتماعي الذي تحدّث عنه روسو، وأمثاله كان مجرد وهم أو خيال، أما العقد الذي حدث مرتين عند العقبة، وقامت على أساسه الدولة الإسلامية، فهو عقد تاريخي وحقيقة يعرفها الجميع.»⁽²⁾

ومرة أخرى يعود لمقارنتها بعصر الخلفاء الأربعة بقوله: «العقد الذي تكلم عنه روسو كان مجرد افتراض؛ لأنه بناء على حالة تخيلها في عصور ماضية سحيقة، ولا يوجد عليها برهان تاريخي، بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى ماضٍ تاريخي ثابت: هو تجربة الأمة في خلال العصر الذهبي للإسلام، وهو عصر الخلفاء الراشدين.»⁽³⁾

هكذا انتهى التطوير في العقل المسلم قبل أن يبدأ.. لسنا في حاجة إلى إعمال العقل في تطوير الفكر الاجتماعي أو السياسي فقد انتهينا إلى ما وصلوا إليه بعد قرون، هذا خطاب منظري الدولة الإسلامية؛ لذا لن يتقدموا خطوة إلى الأمام في تطوير رؤيتهم حول الدولة، ويتجاهلون أن ثمة فارق كبير بين العقد الاجتماعي في القرن الثامن عشر الميلادي، وبيعتي العقبة في القرن السابع الميلادي من حيث المصدر والدافع والسياقات الزمنية

(1) السابق، ص 213، 214.

(2) السابق، ص 32.

(3) السابق، ص 214.

والواقع الاجتماعي، العقد الاجتماعي في إحدى مفاهيمه ممارسة من طرفين لا يملك أحدهما سلطة روحية دينية توجهه، ولا تنص على تكاليف إلهية، ولا يجعل المقابل مؤجلاً في الحياة الآخرة، فالعقد الاجتماعي يبدأ من أناس يتراضون فيما بينهم كمتعاقدين، فرادى أو مجتمعين، على ميثاق اجتماعي، صريح أو ضمني، علني أو صامت، يتعهدون فيه بالتنازل عن حقوقهم (كلها أو بعضها) لصالح هيئة اجتماعية عامة، ذات إرادة كلية، تملك سيادة تامة على الجميع، يعبر عنها مجموعة الأعراف والقواعد والقوانين التي تضعها أو تستنها بنفسها، والتي توزع الحقوق والواجبات على أعضائها.

وهذا يختلف عن البيعة التي تقوم على تبادل شيء بشيء وأخذ الأيمان على ذلك في صورة عرفها العرب قبل الإسلام شكلاً، لكن تطوّر مضمونها في العقبة لتصبح ممارسة دينية بامتياز بين النبي ﷺ بوصفه حامل رسالة الإسلام وعدد من حجاج يثرب إلى مكة، وكان موضوعها ليس تحديد علاقة السلطة بالمجتمع بل موضعها في البيعة الأولى الالتزام بدعوة النبي إياهم إلى الإسلام وما يترتب عليها من تكاليف دينية واضحة، والمقابل ديني أخروي هو الجنة، وفي البيعة الثانية زاد اشتراط الدفاع عن الإسلام ونبيه، وفي المقابل دوام النصرة من النبي ﷺ والمهاجرين من أهل مكة للمسلمين من أهل المدينة بعد حسم النبي ﷺ لمواجهاته مع مشركي مكة، وتشبيه النبي ﷺ نفسه مع الأنصار في هذا الموقف بعيسى مع الحواريين يؤكد طبيعة العلاقة الدينية لنبي بأتباعه.⁽¹⁾

(1) ففي حديث عبادة بن الصامت «بأيعوني على أن لا تُشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتانٍ تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروفٍ، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعُوقِبَ في»

ثم تعود البيعة لتأخذ شكلاً ثالثاً في الاستخدام الفقهي فهي عهد بالطاعة من الرعية للراعي، وإنفاذ مهمات الراعي على أكمل وجه، وأهمها سياسة الدين والدنيا على مقتضى شرع الله، ويُركّز الخطاب الإسلامي السني على كلمة البيعة تأكيداً على أن اختيار الإمام (الخليفة) يبدأ من الناس سواء تمّ بطريقة صحيحة أو غير صحيحة، وليست بتعيين نصّ عليه الله لأسرة بعينها؛ لتمايز الإمامة السنية عن الإمامة الشيعية التي تتمسك بأن الإمام تمّ النص عليه وتحديدده من الله، فالبيعة عند منظري الإمامة السنية عقد بين الخليفة (الإمام) والأمة يصح بالشروط التي ينبغي توافرها في غيرها من العقود؛ ولذا سميت بيعة «وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده، جعلوا أيديهم في يده، تأكيداً للعقد؛ فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي «بيعة» مصدر الفعل باع.»⁽¹⁾ وبهذا العقد تنتقل السلطة من الأمة للإمام ينب عنده من يريد، ويفوض من يختار فيها شاء من صلاحيات، له أن يستغنى برأيه فهو

= الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه. فبايعناه على ذلك.» (صحيح البخاري. 3892)، وفي رواية كعب بن مالك عن بيعة العقبة الثانية قال النبي ﷺ «أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبنائكم قال فأخذ البراء بن معرور بيده ثم قال نعم والذي بعثك بالحق لممنعك مما تمنع منه أزرنا فبايعنا يا رسول الله فنحن والله أهل الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابرًا عن كابر قال فأعرض القول - والبراء يكلم رسول الله ﷺ أبو الهيثم بن التيهان حليف بني عبد الأشهل فقال يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حبلاً وإنا قاطعوها - وهي العهود - فهل عسيّت إن نحن فعلنا ذلك وأظهرك الله عز وجل أن ترجع وتدعنا؟ قال فتبسّم رسول الله ﷺ فقال بل الدمّ والدمّ الهدمّ الهدمّ أنتم مني وأنا منكم أحارب من حاربتم وأسألم من سألتم وقال رسول الله ﷺ أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيلاً يكونون على قومهم..» (الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 6، ص 45).

(1) ابن خلدون، المقدمة، الفصل التاسع والعشرون، ص 174.

من أهل الاجتهاد، أو يستشير من غير إلزام، وأهل مشورته هم بطانته الذين يختارهم، وبمقتضي البيعة يلتزم المبايعون بالطاعة الكاملة للحاكم في كل أمر ما لم يكن معصية، فلا مجال لمخالفته بخلاف العقد الاجتماعي الذي تطوّر عنه الدستور في الدولة الحديثة، فهو يُعطى صلاحيات محدودة للحاكم، ولا يسمح له بتجاوز تلك الصلاحيات ولا التعدي على عمل غيره من السلطات، ومستشارو الإمام في الدولة الإسلامية يختلفون عن ممثلي الأمة في المجالس البرلمانية -أيًا كان اسمها مجلس شورى أو أمة أو شعب- في الدولة المدنية، فهم يقومون بدور رقابي على قرارات السلطة الحاكمة، وفرق بين أهل شورى هم مستشارون فحسب، وبين أهل شورى هم سلطة مستقلة تمثل الشعب في مراقبة أداء الحاكم والحكومة (السلطة التنفيذية)، وفرق بين بيعة تلزم المحكومين بطاعة الحاكم، وتعاقد اجتماعي يلزم الحاكم بطاعة المحكومين وينظم العلاقة بينه وبين المجتمع، كما أن البيعة بالخلافة الإسلامية اختيار من المسلم دون غيره، بموجب كون الخلافة الإسلامية منصبا دينيا، فالدولة الإسلامية عند منظري الخلافة الإسلامية هويتها عقائدية تمتد حيث وُجد مسلمون في أي مكانٍ فتجعلهم جزءًا من دولتها دون اعتبار لحدود جغرافية وهذا تصوّر غير واقعي في عصرنا بخلاف الدولة المدنية الحديثة فهويتها جغرافية نابعة من الأرض التي يعيش عليها الإنسان فالدولة المعاصرة محدّدة بنطاق جغرافي، فكل من ينتمى إلى مصر في جغرافيتها له حق اختيار رأس الدولة بصفته مواطن يتساوى في ذلك الذكور والإناث والمسلمون وغير المسلمين، فمنظرو الدولة الإسلامية «الخلافة» ليس عندهم مفهوم المواطنة، وإن قبله بعضهم في خطابه المعلن بدافع من الواقع الحديث للدول المعاصرة، فتبدو تلك الدول عند بعض منظري الخطاب الإسلامي ولايات

إسلامية منفصلة تنتظر عودة الخلافة الجامعة وتبدو عند البعض الآخر بمنزلة عدة دول إسلامية كل منها خلافة في ذاتها، وأسقط فكرة استعادة الخلافة لتعذرهما؛ فالمسلمون عاجزون عن إعادتها بسبب تغير النظام العالمي، ويبقى غير المسلم في كلا التصورين في منطقة ضبابية هل هو ذمي في دولة الإسلام فتكون أحكامه كما هي في كتب الفقه، أم مواطن له حقوق المواطنة كاملة فيأخذون بأفكار الدولة المدنية الحديثة!

فربط منظرو الدولة الإسلامية بين البيعة والعقد الاجتماعي نوع من المساجلة مع العقلية الغربية أو التماهي معها في غير موضعه؛ لأنها في الواقع مختلفان، وكأنهم حين يقولون للعقلية الغربية إذا كانت العقلانية والنقد المستمر هو طريقكم لتطوير نظم إدارة الدولة فإن المسلمين يمتلكون نموذجاً ثابتاً منذ قرون أنتجته النبوة مرة، والخلفاء الأربعة الأوائل مرة ثانية؛ والواقع أنه -إذا سلمنا بصحة طرحهم- لا وجه للمقارنة بين ثابت ومتغير!!

فيتحدث المفكر الإسلامي عن الخلافة الإسلامية في العام الثالث عشر للهجرة بأنها «نظام من نظم الحكم.. ونظم الحكم - ككل النظم - هي مؤسسات وآليات تُقيمها الأمة لتحقيق المقاصد والغايات والمصالح التي تنغيها، والتي تحدّد معالمها المرجعية الفكرية أو الفلسفية أو الدينية التي تُؤمن بها هذه الأمة. أي أن الخلافة مؤسسة مدنية بشرية أبدعتها الأمة... الخلافة الإسلامية - التي قامت كامتداد متطور لدولة النبوة - فإنها باعتبارها -دولة النبوة- قد تأسست بالتعاقد الدستوري والعقد الاجتماعي الحقيقي الذي تمّ في «بيعة العقبة» (1ق هـ/ 621م) وتوزّعت فيها السلطات بين المؤسسات الدستورية الثلاث: مؤسسة الأمراء.. المؤسسة الدستورية الثانية

هي مؤسسة النقباء الاثني عشر.. المؤسسة الدستورية الثالثة، وهي «مجلس الشورى» مجلس السبعين الذي كان يجتمع بمسجد النبوة بمكان محدد، وفي أوقات محدّدة؛ لتعرض عليه شئون الدولة والمجتمع، والتقارير الواردة من أقاليم دولة الخلافة.⁽¹⁾

فمفردات مثل: نظم الحكم، ومؤسسات، وآليات، ومدنية، ودستورية، ومؤسسية، وتعاقد دستوري، وعقد اجتماعي، ومجلس شورى لم يكن لها ولا دلالاتها وجود في تلك الفترة التاريخية تماما، وإنما وجدت تلك الألفاظ تشكلت معانيها في العصر الحديث حيث استلهمت من تجربة الدولة المعاصرة في نسختها الغربية، كذلك توصيف الخلافة الإسلامية بأنها «الدولة التي قامت في العام الثالث عشر لتحقيق سيادة الشريعة الإسلامية في حياة الأمة»،⁽²⁾ تعبير غير دقيق لأن مصطلح الشريعة لم يكن له وجود، فالشريعة بمفهوم الأحكام الشرعية العملية الثابتة بالنص الشرعي جاء متأخرا عن تلك الحقبة بما يزيد عن مائة وخمسين عاما.

وفي الوقت الذي نسلّم فيه بأن النبي ﷺ قاد تحولا جوهريا من القبيلة إلى المدينة كخطوة نحو بناء مجتمع جديد إلا أنها لا تمثل تجربة دولة بالمعنى الذي يروج له الخطاب الإسلامي؛ لأن النبي ﷺ لقي ربه بعد تمام الوحي بينما تجربة المسلمين مع الدولة في حالة تشكّل وتكوين بوصفها جزءا من الممارسة الإنسانية للنبي ﷺ التي أرسى الوحي مبادئها العامة، ثم أوكل للبشر استكمال التفاصيل من تجارب الممالك المعاصرة لهم والسابقة عليهم،

(1) ينظر: الدكتور محمد عمارة، بحث الخلافة الإسلامية، ص 26، 27.

(2) ينظر: السابق، ص 26.

فلفظ دولة النبوة الذي استخدمها الدكتور عمارة لها دلالة ملتبسة، ويحتمل قدرا من الدينية والتقديس ننفىها دوما عن ممارسة المسلمين، فالنبي لم يكن مكلفا بإقامة مملكة ولا استحداث دولة بل بتبليغ دعوة، وإنذار من يتخلى عنها، فلم تكن مهمته إنجاز دولة بل تبليغ مبادئها العامة، فلو بنى الرسول ﷺ دولة لكانت شكلا ثابتا مقدّسا في حياة المسلمين، وهذا ما لا يستقيم مع حركة التطور الإنساني، فكانت الحكمة الإلهية صارفة للرسول ﷺ عن ذلك..

وإذا كانت البيعة في صورتها التي وصلت إلينا من منظور المفكر الإسلامي دينا مجردا ثابتا فلما يخضعها لمقارنة بنظريات بشرية في نظم الحكم تتغير وتتبدل؟! وإذا كانت ضمن أفعال النبوة الزمنية التاريخية الداخلة في اجتهاده البشري، فلماذا يجعلها قالبا ينبغي أن تُقاس عليه اليوم ممارسات السياسة المتغيرة!

فوصف بيعة العقبة بالتعاقد الدستوري والعقد الاجتماعي لا يخلو من تكلف وتحميل للحوادث التاريخية بدلالات تتنافى مع طبيعتها، لأن البيعة لم تكن ميثاق اجتماعي ينظم علاقة السلطة بالمجتمع، فهناك فرق كبير بين التعاقد الدستوري والبيعة، فالدستور مجموعة القواعد القانونية المنظمة لممارسة السلطة ومصادرها والعلاقة بين القائمين عليها، والأشخاص المعنوية والطبيعية المحكومين بتلك السلطة، والقواعد الضامنة للحقوق والحريات العامة في المجتمع.

كما أن جعلهم البيعة دستورا يحوّل ممارسات النبوة وجهادها للسماح لها بتبليغ دعوة الله إلى جهاد من النبوة لإقامة دولة (مملكة بلغة تلك الفترة)

وهذا الخلط له خطورته لأنه يؤسس لأصولية الدولة وجعلها غاية دينية، الفكرة التي تنطلق منها الجماعات الدينية في تأسيس الدولة الإسلامية بداية ببيعة أمير أو مرشد أو خليفة تجاهد تحت رايته لاستعادة الخلافة الفريضة الإسلامية الغائبة من منظورهم.

نضيف إلى ذلك استخدامه مصطلح «مجلس شورى» في غير موضعه، فدلالته المعاصرة هي مجلس نيابي يُمثّل السلطة التشريعية في الدولة الحديثة، ويُمارس دور الرقابة على سلطتها التنفيذية، بخلاف الشورى في الممارسة التاريخية الأولى للمسلمين لم تأخذ شكلا بعينه، ولم تكن مُلزمة، بل مُعلّمة برأي من يختارهم القائم على الأمر أهلا لشورته، وهي مبدأ عربي وإسلامي أما كونها مبدأً عربياً؛ فلأن قبائل العرب مارست فعل المشورة وتبادل الرأي قبل الإسلام، وتحدث القرآن الكريم والأخبار النبوية عن نوادي كفار مكة ومشاوراتهم في كيفية مواجهة النبي ﷺ والقضاء على دعوته للإسلام، وكونها مبدأً إسلامياً؛ لأن الوحي حثنا على ممارسته دون أن يضع له إطاراً أو آلية؛ لذا تعددت أشكاله في الممارسة النبوية.

أخيراً من الآثام العلمية لمثل هذا النوع من الخطاب الإسلامي لغته الفضفاضة المفتقدة للدقة العلمية والاصطلاحية، فتشعرك أنها كتبت بأمنية المتعالي بماضيه على حاضره، فيكتب بلغة خطائية مستخدماً المصطلحات الحديثة في توصيف ممارسات نبوية لم تستعمل مثل هذه المصطلحات؛ ليكسب المصطلح المعاصر دلالة دينية من السياق المستخدم فيه، ويصبغ الممارسة التاريخية بالصبغة الحديثة، ويجعل من التاريخ ناطقاً بالإسلام، والحقيقة أن التاريخ يحكي فعل المسلمين في زمن بعينه، وهو لا ينطق بل

المؤرخون والموجهون للشواهد هم من ينطقون، فلا يُقدّم توصيفا دقيقا واقعا لحقبة تاريخية من حياة المسلمين، مكتفية بطلائها بمصطلحات حديثة؛ لتبدو وكأنها ممارسات مساوية لها، وكأن المسلمين الأوائل أقاموا النموذج المعاصر للدولة، ويُجرد التاريخي الإنساني؛ ليختلط بالديني المقدس الثابت الصالح لكل زمان ومكان، ولا يُقبل افتراض أنه استخدم لغة فنية أدبية ليقرب المعاني، فتعبيراته عن القديم بلفظ الحديث من قبيل الاستعارات المجازية في سياق يحتاج إلى لغة معيارية علمية.

الفصل الخامس

الخلافة وسلطة المفسر

(1)

الخلافة في لغة العرب

تعود الدراسة بكلمة الخلافة إلى جذورها اللغوية الأولى، بعيداً عن الاستعمالات المعاصرة الشائعة للخلافة الإسلامية، فكثيراً ما يذهب الدارسون إلى النص القرآني بمفهوم استقر في أذهانهم، ويريدون له سنداً من القرآن الكريم، فيستدل باللفظة في الآية القرآنية على معنى لم تُوضع له في أصل الاستعمال العربي الذي نزل به القرآن بل على دلالة حديثة اكتسبها اللفظ في لغة المتأخرين مما يُحدث خلطاً في الدلالة، وارتباكاً في المفهوم، ينبني عليه فهماً ضبابياً للآية القرآنية.

والخلافة في لغة العرب من الجذر اللغوي خَلَفَ، ومنه اشتقت الأفعال استخلف، وأخلف، وكلمة خليفة، وجمعها خلفاء وخلائف، وقد تعددت دلالات الكلمة، وتفاوتت في الاستعمال بين الشهرة والندرة،⁽¹⁾ وهذا ما نجمله فيما يلي:

(1) ينظر: -محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب ج9. ص132:138، ط. دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط. ج1. ص250، 251، ط. المكتبة الإسلامية، تركيا، د.ت.

- إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ج4. ص1356، 1357، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ- 1987م.

أ- **خَلَفَ الشَّيْءُ خُلُوفًا**: تغير وفسد، يقال: خلف الطعام، وخلف فم الصائم، وفي الحديث: «لخولف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك»، ويقال خلف فلان أي تغير خلقه وساء، وخلف عن الشيء أي أعرض عنه.

ب- **خَلَفَ بِمَعْنَى تَنَاوَلَ سَيْفَهُ**، يقال: «أخلف الرجل أي ضرب الرجل يده إلى قراب سيفه؛ ليأخذ سيفه إذا رأى عدوا، فيقال: أخلف الرجل إذا أهوى بيده إلى سيفه ليسله، وفي حديث عبد الرحمن بن عوف: «أن رجلا أخلف السيف يوم بدر، يقال: أخلف يده إذا أراد سيفه، وأخلف يده إلى الكنانة، ويقال: خلف له بالسيف إذا جاء من ورائه فضربه. وفي الحديث: «فأخلف بيده وأخذ يدفع الفضل.»

ج- **خَلَفَ خَلْفًا مَالًا عَلَى أَحَدٍ شَقِيَّةً**، ويقال لأحول العينين أخلف.

د- **خَلَفَ فُلَانًا أَيْ صَارَ خَلْفَهُ**، وفلان خَلْفًا لفلان أي جاء بعده فصار مكانه، وكان خليفته، واستخلفه جعله خليفته، والخِلافُ: شجر الصفصاف، ويقال جاء خلافة أي بعده، وفي التنزيل العزيز: «إِذَا لَا يَلْبُثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا»، والخَلَفُ بإسكان اللام القَرْنُ يأتي بعد القرن.، يقال: «استخلف فلان من فلان جعله مكانه، وخلف فلان فلانا إذا كان خليفته. يقال: خلفه في قومه خلافة، وفي التنزيل العزيز «وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي»، وفي الحديث «أخلفت غازيا في سبيل الله في أهله؟» فأخلفت الرجل في أهله إذا أقمت بعده فيهم، وقمت عنه بما كان يفعله، وأخلف فلان خلفا صدق في قومه أي ترك فيهم عقبا. وأعطه هذا خلفا من هذا أي بدلا. والخالفة: الأمة الباقية بعد الأمة السالفة؛ لأنها بدل من قبلها وأنشد: كذلك تلقاه القرون الخوالف.

وخلفته أيضا إذا جئت بعده، ويقال: خلفت فلانا أخلفه تخليفا، واستخلفته أنا جعلته خليفتي. واستخلفه: جعله خليفة، والخليفة: الذي يستخلف ممن قبله.»

هـ- الخليفة بمعنى زعيم وشيخ القبيلة، والأمير ومنه قول الشاعر الجاهلي أوس بن حجر:

إن من الحي موجودا خليفته وما خليف أبي وهب بموجود

وفي الحديث الذي رواه أبو هريرة: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء فيكثرون قالوا فما تأمرنا قال فوا ببيعة الأول فالأول»⁽¹⁾ ومنه دلالة لفظ الخليفة في حديث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لولا الخليفة لأذنت، وفي رواية: لو أطق الآذان مع الخليفة، بالكسر والتشديد والقصر، بمعنى الخلافة.»

و- الخليفة بمعنى السلطان الأعظم، يخلف من قبله ويسد مسدّه.⁽²⁾

ونخلص مما سبق إلى أمور نجم لها فيما يلي:

1- اشتراك جميع دلالات اللفظ في معنى التغير والتحول من حال إلى حال.

2- انتقال المعنى من الدلالة الحسية الظاهرة لتغير وتحول الأشياء الجامدة إلى دلالة معنوية لتغير وغياب الأشخاص.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه (3455)، ومسلم في صحيحه (1842).

(2) ينظر: محب الدين محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 6، ص 99، ط. دار الفكر، بيروت.

3- إطلاق لفظ الخليفة على القائد وزعيم القبيلة، عرفها العرب قبل الإسلام كما جاء في بيت أوس بن حجر في دلالة (هـ)، فدلالة كلمة خليفة على الأمير دلالة عربية تطوّر إليها الاستعمال العربي للفظ قبل الإسلام، لا تحمل قدسية ولا اصطلاحية شرعية استحدثت مع الإسلام.

4- أن القرآن الكريم - كما ستبين الدراسة- اختار الدلالة (د) دون غيرها من الدلالات اللغوية؛ لاستخدام اللفظ ومشتقاته.

5- أن الدلالة (د) اكتسبت شهرةً وانتشاراً عن غيرها من الدلالات، وساعد في ذلك الاستعمال القرآني لها.

6- أن الحديث النبوي لم يتقيد بدلالة لغوية واحدة لمادة خلف كما جاء في القرآن الكريم، بل استعملها بمختلف الدلالات.

7- إطلاق الخليفة على السلطان الأعظم -الدلالة (و)- متأخرة زمناً في الاستعمال اللغوي مقارنةً بغيرها من الدلالات، فهي تعبير عما صارت إليه الدلالة في استخدام المتأخرين في القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي والتي باتت الدلالة الأكثر استدعاءً في الواقع المعاصر، واستعمالاً في الخطاب الفكري الحديث.

(2)

الخلافة في القرآن الكريم

لم ترد الخلافة في القرآن الكريم، وإنما وردت مشتقات أخرى من جذرها اللغوي خلف، ويمكننا تصنيف الصيغ التي وردت في القرآن الكريم في ست صيغ لغوية:

(أ) جاءت في صيغة استخلف في أربعة مواضع:

- 1- ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلَفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ ءَاخِرِينَ﴾ [الأنعام: 133].
- 2- ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلَفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 129].
- 3- ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلَفُ رِجِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا إِنْ رِجِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِظْتُ﴾ [هود: 57].
- 4- ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55].

(ب) استخدم القرآن الكريم كلمة خليفة في موضعين:

- 1- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30].

2- ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص: 26].

(ج) جاءت بصيغة الجمع في أربعة مواضع بلفظ خلائف، وموضعين بلفظ خلفاء.

1- ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 165].

2- ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: 14].

3- ﴿فَكَذَّبُوهُ فَجَعَلْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عِقَابُ الْمُذَرِّينَ﴾ [يونس: 73].

4- ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ، وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾ [فاطر: 39].

5- ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضْطَةً﴾ [الأعراف: 69].

6- ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا ءَالَآءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 74].

(د) جاءت بلفظ خَلَفَ في ثلاثة مواضع:

1- ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ ﴾ [الأعراف: 169].

2- ﴿ خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا ﴾ [مريم: 59].

(هـ) جاءت بصيغة خَلَفَ بمعنى وراء في أربعة مواضع مثل قوله تعالى:

﴿ فَأَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ يَدْنِكَ لَتَكُونَنَّ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَفِلُونَ ﴾ [يونس: 92].

(و) جاءت بصيغة خَلَفَ جزء من تركيب لغوي مقابل لـ «بين يديه»، أو

«بين أيديهم» في عشر مواضع، مثل قوله تعالى:

﴿ ثُمَّ لَا نَجِدُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴾ [الأعراف: 17].

بالنظر إلى مادة كلمة الخلافة في القرآن الكريم نستخلص مجموعة من

النتائج:

أولاً: لم يرد لفظ الخلافة صراحة في القرآن الكريم، وإنما جاء الفعل يستخلف، والمفرد خليفة، والجمع خلائف وخلفاء، والمفرد خَلَفَ، وخَلْفٌ.

ثانياً: أن كلمة (خَلَفَ) من بين مشتقات مادة خَلَفَ اللغوية الأكثر استعمالاً في القرآن الكريم كما جاء في (د)، (هـ)، (و) مفيدة الظرفية الزمنية، فهي تشير إلى سابق ولاحق، ففي (د) أفادت معنى القرن يأتي بعد

القرن، أو العوض والبدل، وفي (هـ) أفادت معنى وراء، وفي (و) جاءت كلمة خلف مضادة لكلمة أمام المدلول عليها بلفظ «ما بين أيديهم»؛ ليدل التركيب بطريق الكناية على معاني الإحاطة، والشمول، والعموم، والتخلل تارة صفة لعلم الله ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [البقرة: 255]، وتارة صفة لتقوى العبد في قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ﴾ [يس: 45]، وتارة صفة للتأمل والنظر كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [سبأ: 7].

ثالثاً: أن الآيات تحدثت عن استخلاف الله للإنسان بالفعل يستخلف في (أ)، والاسم خليفة وخلفاء في (ب)، و(ج) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] أي أن آدم ومن بعده بنيه خلأف الله في الأرض، والدلالة هنا ليست بالمعنى المعجمي للكلمة الذي يقتضي جعل الإنسان محل الله وبدلاً عنه؛ لأن الدلالة اللغوية الحقيقية للكلمة مستخلف يرحل، ومستخلف يحل محله، ويقوم مقامه، وهذا المعنى الحقيقي يمتنع إرادته بالقرينة النقلية والعقلية، فالوحي والعقل لا يقبلانه. فما دلالة الاستخلاف في القرآن الكريم؟

يُجيب عن ذلك حوار الملائكة إلى الله: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا، وَيُسْفِكُ الدَّمَاءَ، وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ؟» فتحدثت الملائكة بنقيض حقيقة الاستخلاف التي قد يُضيعها آدم أو بنيه من بعده.

فحقيقة الاستخلاف القرآني الذي عهد به الله لآدم وبنيه كامن في تعمير وإصلاح الأرض، فلا يفسدون فيها، والتعايش رغم اختلافهم فلا يسفكون الدماء، والتعبد بكلمات الله كما تسبح الملائكة وتقدس لله.

رابعاً: لم يُضف القرآن الكريم دلالة جديدة إلى لفظ الخلافة، مثل كلمة صلاة التي أُضيف إلى مدلولها اللغوي (دعاء) دلالة اصطلاحية شرعية جديدة بالاستعمال القرآني لها، فأصبحت اسمها لشعيرة عبودية تمثل إحدى أركان الإسلام، ومثلها كلمة زكاة، بخلاف كلمة خلافة التي لم تكتسب مفهوماً شرعياً جديداً في الاستعمال القرآني، كما رُوِّج لذلك كثيرون في خطابهم الدعوي.

خامساً: الأساليب القرآنية التي ورد فيها مشتقات الخلافة ليست من قبيل الأساليب الإنشائية التي تحمل معنى الأمر أو النهي مثل آيات التكليف في القرآن الكريم، بل جاءت آيات الخلافة في سياقات خبرية تنوعت بين التذكير بنعمة الله امتناناً على الإنسانية في عمومها أو الفئة المؤمنة المتعبدة المتبعة لنبي بعينه، فأُتت كلمة خلائف وخلفاء في سياق التذكير بنعمة تجدد الحياة جيلاً من بعد جيل، ومنه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر: 39]، ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضْطَةً﴾ [الأعراف: 69]، ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 74] وأُتت تارة أخرى في معرض الوعيد والتهديد، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفَ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ﴾ [الأنعام: 133]، ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ﴾ [هود: 57] وأُتت تارة في أسلوب حث واستنهاض كما جاء استعمال اللفظ في سياقات قصص النبيين، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 129]، ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: 55].

فمن الأخطاء الشائعة في التعامل مع دلالات القرآن الكريم البحث عن معنى الكلمة المعجمي منفرداً واختيار الدلالة التاريخية المتأخرة، والصواب حسم دلالاته المعجمية من خلال الاستعمال الوظيفي للكلمة في السياق القرآني، فمعاني القرآن تكمن في سياقاته اللغوية، وليس بعزل الألفاظ والبحث في دلالاتها الحديثة ثم إعادة إسقاطها على القرآن الكريم مرة أخرى.

سادساً: أن الاستخلاف يقتضي سيادة الإنسان على الكون، وهذا لن يتحقق إلا بإطلاق نعمة التفكير العقلي مناط التكليف والتكريم، والتميز الإنساني، عن سائر المخلوقات، فيكون الكون خاضعاً لعقل الإنسان، ويكون الإنسان روحياً في الكون متعبداً لله، فلا يطغى فيه، فأيات الاستخلاف في القرآن الكريم تؤكد على قيادة العقل البشري للأرض وفق مبادئ وقيم القرآن العامة.

سابعاً: استخلاف الله لداود في الآية الكريمة رقم (2) من قبيل استخلاف النبوة هداية وعدلاً، وليس ملكاً، مثل استخلاف الله لسائر النبيين في تبليغ رسالة، فاستخلافهم سبب عن نبوتهم، وإن كان داود وسليمان -عليهما السلام- ممن جمع الله لهما النبوة والملك، فاصطفاه الله لبني إسرائيل أثبته القرآن الكريم بالنبوة أو بالملك أو بهما معاً، فطالوت ممن اصطفاه الله للملك دون النبوة في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسَاطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ﴾ [البقرة: 247].

غير أن آية الاستخلاف ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [ص: 26] تقترن بصفة داود نبيا منفصلة عن صفته ملكا، فالسياق السابق واللاحق لآية الاستخلاف يرجح تلك الدلالة، فقد جاء حديث الله عن استخلاف داود بعد قصة تعجل داود في الحكم بين المتخاصمين حين سمع لأحدهما، فأصدر حكما، ولم يسمع للآخر، وسرعان ما أدرك داود أنها فتنة (اختبار) فخر راكعا وأتاب، وهنا ذكره ربه بعد الامتنان عليه بالمغفرة في قوله: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾ [ص: 25] بقربه منه بالنبوة تلك التي جعلته خليفة في الأرض، ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ (٢٥) يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: 25-26]، ويأتي السياق اللاحق معقبا بالفاء، فما سيأتي هو علة، وسبب الاستخلاف؛ فيقول تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾، وكأن العلة من جعلك خليفة أن تحكم بين الناس، فأحدى غايات الوحي إليك العدل؛ لذا استخلف الله داود؛ ليعلم قواعد العدل للناس تطبيقا عمليا، فالقضية التي جاءت في سياق الآية الغاية منها إبراز قواعد التقاضي العادل استماعا للمتخاصمين دون تعجل لأحدهما، والنظر في البينة، فبعد أن ذكر القرآن داود بالخليفة تحدث عن داود القاضي الذي يعلم الناس قواعد العدل ويقضي بينهم به، وليس داود الملك الذي يحكم الناس، ففرق كبير بين حكمه بينهم، وحكمه لهم.

ثامنا: أن القرآن الكريم اقتصر من المعاني اللغوية لمادة الخلافة اللغوية على معنى الاستبدال والتغيير والإنابة في مفهومها العام، دون غيرها من الدلالات اللغوية بما فيها معنى السلطان أو الأمير، فمفهوم الإمارة تحدث عنه القرآن بلفظ الملك كحديث القرآن عن ملك طالوت وسليمان..

(3)

التفسير اللغوي لآيات الاستخلاف

تعرض تفسير القرآن الكريم في تعاملنا المعاصر إلى معضلتين:

الأولى: تجاهل وجود المفسر، فتداول البعض أقوال المفسرين وكأنها مطابقة لمراد الله في الآية، فألغى المسافة بين ذات المفسر المفكرة والموضوع متمثلاً في النص الديني، فبات تفسير النص له سلطة المطلق الإلهي.

والثانية: تعظيم البعض أقوال المفسر ظناً أن فهم المفسر موضوعي تماماً ليس فيه حضور لذات المفسر برؤيته الإنسانية النسبية المحتملة للصواب والخطأ المتأثرة بالأفق التاريخي، والنسق الثقافي لعصرها، فأمسى لتراث المفسرين مكانة ترتفع بكتاباتهم عن النقد والمراجعة والتجاوز، فتوقف أكثر الدارسين عند حدود الشرح والترديد؛ لذا أحر الباحث أقوال المفسرين عن دراسته المباشرة على اللفظ القرآني، في محاولة لرفع الوساطة التراثية بين الباحث والقرآن الكريم، وليس هذا دعوة لإهدار جهود القدامى، بل للاستفادة منها بوضعها في مكانتها الحقيقية وضرورة قتلها بحثاً.

وبالنظر في أقوال المفسرين حول آيات الاستخلاف في القرآن الكريم، نجد أن علاقة المفسر بالنص القرآني أخذت اتجاهاً في التفسير اللغوي ببيان دلالة اللفظ في لغة العرب، والتفسير بالمأثور بجميع المرويات والأدلة التاريخية رجاء الوصول إلى معنى الآية.

ويمكن إجمال أقوال المفسرين المستندة للغة في فهم دلالات الاستخلاف في آيات القرآن الكريم في النقاط التالية:

أولاً: اكتفى المفسرون في تناول كلمات خليفة، خلفاء، خلف، خلف ببيان الدلالة المعجمية لها، ومنه قول الزمخشري: «الخليفة من يخلف غيره، والمعنى خليفة منكم؛ لأنهم (الملائكة) كانوا سكان الأرض، فخلفهم فيها آدم وذريته...»⁽¹⁾ وقول ابن جرير الطبري في قوله تعالى: «فخلف من بعدهم خلف» بمعنى فتبدل من بعدهم بدل منهم⁽²⁾ في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ أي قومًا يخلف بعضهم بعضًا قرناً بعد قرن، وجيلاً بعد جيل، كما قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾، وقوله: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾، وقوله: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلَفُونَ﴾⁽³⁾.

ثانياً: اختلف المفسرون في المراد بالخليفة في آية سورة البقرة، فمنهم من جعله عاماً في آدم وبنيه من بعده، ومنهم من جعله خاصاً بآدم مستعينين في الترجيح بالمرويات، ومنهم من قال باحتمال الدالتين.⁽⁴⁾

(1) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي ج 1 ص 153، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(2) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 9 ص 105، ط. دار الفكر، بيروت، 1405.

(3) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. تفسير القرآن العظيم ج 1 ص 70، ط. دار الفكر، بيروت، 1401.

(4) قال الزمخشري باحتمال الدالتين «يجوز أن يريد خليفة مني لأن آدم كان خليفة الله في أرضه وكذلك كل نبي.» ويجوز جعلها عامة «فإن قلت فهلا قيل خلائف=

ويتغيّر معنى الاستخلاف تبعاً للتخصيص والتعميم، فلو قيل بأن الخليفة آدم خاصة، يكون معنى الاستخلاف هو تبليغ الوحي، وإن قيل بأنه عام في بنيه فيكون معنى الاستخلاف التعمير والتعبد، وكلاهما تحتمله الآية، وإن كان سياق القصة وحوار الملائكة يميل بالآية إلى الدلالة العامة.

ثالثاً: يدخل في التفسير اللغوي بعض محاولات⁽¹⁾ إبراز المعنى السياقي، فالآيات أتت في سياق الامتنان والتذكير بنعم الله؛ فهي - كما يراها الباحث - لا تحمل دلالة حكاية خاصة لكنها خطاب عام لاستنهاض الهمم الإنسانية

=أو خلفاء قلت أريد بالخليفة آدم، واستغني بذكره عن ذكر بنيه كما يستغني بذكر أبي القبيلة في قولك مضر وهاشم أو أريد من يخلفكم أو خلفا يخلفكم فوحد لذلك». الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق عبد الرزاق المهدي ج 1 ص 153، 154. وجعل القرطبي الاستخلاف خاصاً بآدم «فهو خليفة الله في إمضاء أحكامه وأوامره؛ لأنه أول رسول إلى الأرض» (القرطبي 1/ 66)، وجعل ابن كثير الاستخلاف عاماً في بني آدم على الأرض، بقوله: «ليس المراد ههنا بالخليفة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ فقط كما يقوله طائفة من المفسرين وعزاه القرطبي إلى ابن عباس وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إذ لو كان ذلك لما حسن قول الملائكة «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» فإنهم أرادوا أن من هذا الجنس من يفعل ذلك، وكأنهم علموا ذلك بعلم خاص أو بما فهموه من الطبيعة البشرية، فإنه أخبرهم أنه يخلق هذا الصنف من صلصال من حمأ مسنون أو فهموا من الخليفة أنه الذي يفصل بين الناس ما يقع بينهم من الظالم ويردعهم عن المحارم والمآثم». تفسير القرآن العظيم ج 1 ص 70، ط دار الفكر، بيروت، 1401.

(1) ينظر: عبد الله بن عمر البضاوي الشيرازي، تفسير البضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» ج 1 ص 277. ط دار الفكر. بيروت. فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي، التفسير الكبير «مفاتيح الغيب» ج 2 ص 146. ط. دار الكتب العلمية. بيروت. 1421هـ - 2000م، الطبعة الأولى.

للقيام بدورها في علاقتها بالكون تعميرا وبرها تعبدا مثل آيات سورة الأعراف وفاطر.⁽¹⁾

رابعًا: كلمة الخليفة في آية سورة ص دلالتها صريحة في تخصيص داود بمعنى الاستخلاف، وليست ذات دلالة احتمالية كما في استخلاف آدم في سورة البقرة، ثم اختلف المفسرون⁽²⁾ هل هو استخلاف نبوة أم ملك؟؟ وأرى أن اختلاف المفسرين ناتج عن اختصاص داود وسليمان دون غيرهم من النبيين بالملك والنبوة، فحديث القرآن الكريم عن الاصطفاء من بني إسرائيل أخذ ثلاثة أشكال ملكا ونبوة، أو ملكا فحسب مثل طالوت، أو نبوة فحسب مثل زكريا ويحيى وموسى وعيسى وغيرهم من النبيين.

خامسًا: تفسير استخلاف التمكين في آية (55) من سورة النور بأنه الملك،

(1) ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْجِبُونَ الْجِبَالَ بَيْوتًا فَادْكُرُوا أَلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 74]، ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ﴾ [الأعراف: 169]، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ كَفَرْتُمْ عَنْهُ كُفْرًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ إِلَّا آخْسَارًا﴾ [فاطر: 39].

(2) من أمثلة القولين: قول القرطبي: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ أي ملكناك؛ لتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر. (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. ج 15 ص 188 ط. دار الشعب. القاهرة). وقول الطبري بأن الله تعالى «ذكره وقلنا لداود يا داود إنا استخلفناك في الأرض من بعد من كان قبلك من رسلنا حكما بين أهلها.. فاحكم بين الناس بالحق يعني بالعدل والإنصاف ولا تتبع الهوى يقول ولا تؤثر هواك في قضائك بينهم على الحق والعدل فيه فتجور عن الحق فيضلك عن سبيل الله.» (تفسير الطبري، ج 23 ص 151).

فالله سيجعل من المسلمين خلفاء يتصرفون في الأرض تصرف الملوك، غير أن المفسر قيده بالإيمان وعمل الصالحات، ولا يخفى عموم كلمة الصالحات فيدخل فيها كل أوجه الخير من إصلاح وتعمير وتعبد وغيرهم، مما يُقَرَّب هذا الفهم إلى مفهوم الاستخلاف في سورة البقرة.

ومن المفسرين القلائل الذين أشاروا إلى هذا القول دون ترجيح له القرطبي في جمعه للأقوال التي قيلت في معنى الآية ونسبه لابن عطية.⁽¹⁾ واختار الشوكاني هذه الدلالة اللغوية مهما المرويات الموجهة للدلالة، رغم تأخره زمنًا وإطلاعه على أقوال سابقيه من المفسرين الذين اعتمدوا على الأثر في توجيه معنى الآية، فأبقى الشوكاني الاستخلاف والتمكين على عمومته - كما جاء في غيرها من الآيات - دون ربطه بحادثة تاريخية، أو زمن بعينه، فهو وعد الله المطلق، وجعل دلالة «الذين من قبلهم» في الآية عامة، وليست خاصة ببني إسرائيل بل في كل أمة خلت.⁽²⁾

(1) تفسير القرطبي، ج 12، ص 300.

(2) يقول صاحب فتح القدير «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات» هذه الجملة مقررة لما قبلها من أن طاعتهم لرسول الله ﷺ سبب لهديتهم، وهذا وعد من الله سبحانه لمن آمن بالله وعمل الأعمال الصالحات بالاستخلاف لهم في الأرض لما استخلف الذين من قبلهم من الأمم وهو وعد يعم جميع الأمة وقيل هو خاص بالصحابة ولا وجه لذلك فإن الإيمان وعمل الصالحات لا يختص بهم بل يمكن وقوع ذلك من كل واحد من هذه الأمة ومن عمل بكتاب الله وسنة رسوله فقد أطاع الله ورسوله واللام في ﴿لَيَسْتَخْلَفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ جواب لقسم محذوف أو جواب للوعد بتنزيله منزلة القسم لأنه ناجز لا محالة ومعنى ليستخلفنهم في الأرض ليجعلنهم فيها خلفاء يتصرفون فيها تصرف الملوك في مملوكاتهم وقد أبعاد من قال إنها مختصة بالخلفاء الأربعة أو بالمهاجرين أو بأن المراد بالأرض أرض مكة وقد عرفت أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وظاهر قوله: ﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ الْأَبْنَاءُ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ كل =

ولم يُكتب لهذا التفسير اللغوي للآية شهرة لقلة ترديده في الخطاب الإسلامي المعاصر، وندرة اعتماد الكتب المعاصرة عليه على نقيض ما حدث مع تفسير الآية بالمرويات.

= من استخلفه الله في أرضه فلا يخص ذلك ببني إسرائيل ولا أمة من الأمم دون غيرها
وليمكنهم دينهم الذي ارتضى لهم معطوفة على ليستخلفنهم داخلة تحت حكمه
كأئمة من جملة الجواب والمراد بالتمكين هنا التثبيت والتقدير أي يجعله الله ثابتا
مقررا.. (محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية
من علم التفسير، ج4 ص47، ط دار الفكر، بيروت.)

(4)

تفسير المرويات لآيات الاستخلاف

اشتهر تفسير آيات الاستخلاف بالمرويات، والشواهد التاريخية، واكتسب فهم المفسر ظني الدلالة سلطة دينية في أذهان كثير من المسلمين، ولعل ذلك نابع من عدة عوامل:

أولاً: ربط المفسر فهمه للآية بمرويات عن النبي ﷺ فأعطى لفهمه سلطة نص، وهذا ما جعل فهم المفسر له شبه قداسة في تداول المتأخرين مستمدة من الحديث النبوي الذي يستند إليه المفسر، فما قاله عن دلالة الخلافة أصبح كأنه المعنى الإلهي للكلمة في الخطاب الإسلامي دون أن نشعر أننا نمارس الدينية في أكثر صورها جموداً.

ثانياً: استدعاء السلطة السياسية لهذا الفهم لتجيش الرعية خلفها، والتسليم بسلطانها بوصفها دولة الخلافة الإسلامية التي تحدت عنها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

ثالثاً: اعتماد الجماعات الدينية حديثاً على هذا التفسير في تعزيز وجودها بوصفها القائمة على تحقيق وعد الله في الاستخلاف والتمكين، وإثارة مشاعر الشعوب للوقوف خلفها في سعيها لاستعادة سلطة (الخلافة الإسلامية) التي يُسوّق شعارها كأنه الحل السحري لواقع متخمر بأزمات معقدة يستعصي عليهم الخوض في تفاصيلها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية؛ لذا يلجئون إلى تسطيح توصيف المشكلة في غياب الخلافة الإسلامية، ويختزلون الحل في العمل على استعادتها بحيلة السياسة أو بقوة السلاح.

فأهمل التفسير اللغوي للآية، وكثرت الاستدعاءات الأيدولوجية النفعية لتفسير الآية بالأثر؛ لكونه الأقرب إلى حلم المستضعف الباحث عن الأمانة والأمل في واقع أفضل ليس بيده بل بيد قدر موعود به بقوة النص الشرعي.

فاستند أكثر المفسرين في محاولة فهم استخلاف التمكين في آية سورة النور إلى عدد من المرويات في مقدمتها رواية سبب نزول الآية، بأن بعض أصحاب النبي ﷺ شكوا جهدا مكافحة العدو، وما كانوا فيه من الخوف على أنفسهم، وأنهم لا يضعون أسلحتهم فنزلت الآية.

قال أبو العالية: مكث رسول الله ﷺ بمكة عشر سنين بعد ما أوحى إليه خائفاً هو وأصحابه يدعون إلى الله سرا وجهراً، ثم أمر بالهجرة إلى المدينة، وكانوا فيها خائفين يصبحون ويمسون في السلاح، فقال رجل من الصحابة: يا رسول الله أهد الدهر نحن خائفون هكذا أما يأتي علينا يوم نأمن فيه، ونضع عنا السلاح، فقال رسول الله ﷺ: لن تصبروا إلا يسيراً حتى يجلس الرجل منكم في الملاء العظيم محتبياً ليس عليه حديدة، وأنزل الله هذه الآية» وزادت رواية «والله ليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تستعجلون»⁽¹⁾.

وأرى أن الآية -في ضوء المروية سبب النزول- لا تحمل أكثر من كونها تبشيراً بذهاب الخوف، والخروج من حالة الاستنفار التام بحمل السلاح،

(1) ينظر: - تفسير الطبري، ج 19، ص 209:211. - الجامع لأحكام القرآن، ج 12، ص 276:279. - تفسير ابن كثير، ج 6، ص 78:81. - محمد الطاهر عاشور، التحرير والتنوير، ج 19، ص 282:285، ط. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م. - أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي. أسباب النزول، المسألة 646، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ-1421م.

فَيُعلن المسلم عن دينه دون خوف، وليس في سياق الحديث إشارة إلى زمن أو تخصيص بخليفة أو ملك أو أمير..

غير أن المفسر قرأ الآية قراءة تاريخية زمنية محدودة، وخصّها بسبب لاحقٍ، وكأنه سبب للنزول، فجعل جملة «لا تلبثون إلا يسيراً» في المروية إشارة إلى زمن اقترَب، فدلالة الآية عنده متحققة في الفترة التالية لعهد النبي ﷺ معتمداً على حوادث التاريخ اللاحقة في فهم مروية سبب النزول، ففسّروا استخلاف التمكين في الآية بالعقود الأربع الأول من تاريخ المسلمين، حيث قوة الجيوش ونشاطها العسكري الجهادي فترة حكم النبي ﷺ وما تبعه في عهود الخلفاء الأربعة، وجعلوا الكفر في الآية في زوال ملكهم، فهو ليس من قبيل الكفر بالله بل كفر بنعمة الله.

وذهب بعض السلف إلى أن الآية نص صريح في خلافة أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا⁽¹⁾ وقيدها القرطبي في أحد الأقوال نقلاً عن مالك بنهاية خلافة عثمان، ثم عاد وأدخل خلافة علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ⁽²⁾ وجعلها أحمد بن حنبل حتى آخر خلافة الحسن بن علي.

(1) هذا مما نقله ابن كثير في تفسير الآية بقوله: «وقال بعض السلف خلافة أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حق في كتاب الله ثم تلا هذه الآية». (تفسير القرآن العظيم، ج5، ص121).

(2) نرى ذلك جلياً في لغة القرطبي مستدلاً بالآية على حدث تاريخي متأخر عن الآية، فيقول موافقاً الضحاك وابن عربي وغيرهم «هذه الآية دليل على خلافة الخلفاء الأربعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ استخلفهم ورضي أمانتهم، وكانوا على الدين الذي ارتضى لهم؛ لأنهم لم يتقدمهم أحد في الفضيلة إلى يومنا هذا، فاستقر الأمر لهم، وقاموا بسياسة المسلمين، وذوّوا عن حوزة الدين فنفذ الوعد فيهم، وإذا لم يكن هذا الوعد لهم نجز وفيهم نفذ وعليهم ورد ففي من يكون إذاً وليس بعدهم مثلهم إلى يومنا هذا»

ولا يختلف في ذلك ابن كثير صاحب التفسير المعتمد عند التيار السلفي المعاصر، وما انشق عنه من جماعات، فتفسير ابن كثير له حضور قوي في خطاب السلفية المعاصرة لا يقل عن حضور صاحب تفسير «في ظلال القرآن»⁽¹⁾ في خطاب جماعة الإخوان المسلمين، فالاستخلاف في الآية -من

= ولا يكون فيما بعده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ» (جامع الأحكام للطبري، ج 12 ص 298:300. وبمثل هذا قال ابن جرير الطبري، فجعل الاستخلاف في الآية في إرث المسلمين الأوائل ملك الأرض من العرب والعجم بإيمانهم وعمل الصالحات كما استخلف الذين من قبلهم من بني إسرائيل إذ أهلك الجابرة بالشام، وجعلهم ملوكا، فيقول: «أظهرهم الله على جزيرة العرب فأمنوا ثم تجبروا فغير الله ما بهم وكفروا بهذه النعمة فأدخل الله عليهم الخوف الذي كان رفعه عنهم قال القاسم قال أبو علي بقتلهم عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ واختلف أهل التأويل في معنى الكفر الذي ذكره الله في قوله فمن كفر بعد ذلك فقال أبو العالية ما ذكرنا عنه من أنه كفر بالنعمة لا كفر بالله..» (تفسير الطبري، ج 18، ص 158:160)، وجعل ابن العربي وعد الاستخلاف عام إلا أنه لم ينفذ فيها مضي إلا في الخلفاء الأربعة أحكام القرآن لابن العربي. ج 3. ص 413، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى).

(1) جمع سيد قطب بين التفسير بالدلالة اللغوية والمرويات على نحو أشعر الباحث أنه أمام صوتين مختلفين في تفسير الآية الواحدة، فيقول عن حقيقة الاستخلاف في الآية «ليست مجرد الملك والقهر والغلبة والحكم، إنما هي هذا كله على شرط استخدامه في الإصلاح والتعمير والبناء وتحقيق المنهج الذي رسمه الله للبشرية كي تسير عليه؛ وتصل عن طريقه إلى مستوى الكمال المقدر لها في الأرض، اللائق بخليقة أكرمها الله. إن الاستخلاف في الأرض قدرة على العبارة والإصلاح، لا على الهدم والإفساد، وقدرة على تحقيق العدل والطمأنينة، لا على الظلم والقهر، وقدرة على الارتفاع بالنفس البشرية والنظام البشري، لا على الانحدار بالفرد والجماعة إلى مدارج الحيوان!» ثم عاد وجعله بموجب الحديث متحققا تاريخيا في خلافة الخلفاء الثلاثة الأوائل وليس الأربعة «ولقد تحقق مرة وظل واقعا ما قام المسلمون على شرط الله يعبدوني ولا يشركون بي شيئا، فكانوا آمنين في إمارة أبي بكر وعمر وعثمان حتى وقعوا فيها وقعوا»

منظور ابن كثير - متمثل في الخلفاء حتى عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فهم - على حد قوله - الأئمة الذين سيخضع لهم العباد، واستخلافهم من مظاهره إبادة مملكة كسرى، ومقتلة الأتراك، والتوسع في بلاد المشرق والمغرب، فاستخلاف التمكين عند ابن كثير قوة وسيادة امتدت على حساب امبراطوريات ذاك الزمن؛ لذا أخذ يشرح الآية بتتبع النشاط العسكري للنبي ﷺ وأصحابه من بعده، حتى أنه خلط بين النشاط التوسعي للأمويين وعثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فنسب فتوحات الأمويين وما كان من معارك في عهدهم إلى عهده. (1)

= فيه. » (ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن الكريم، ج 4، ص 2529، 2530 ط. دار الشروق، الطبعة الثانية والثلاثون، القاهرة. 1423هـ - 2003م).

(1) «هذا وعد من الله تعالى لرسوله صلوات الله وسلامه عليه بأنه سيجعل أمته خلفاء الأرض أي أئمة الناس والولاة عليهم وبهم تصلح البلاد، وتخضع لهم العباد وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا وحكما فيهم، وقد فعله تبارك وتعالى وله الحمد والمنة فإنه ﷺ لم يمت حتى فتح الله عليه مكة وخيبر والبحرين وسائر جزيرة العرب وأرض اليمن بكما لها وأخذ الجزية من مجوس هجر ومن بعض أطراف الشام وهاداه هرقل ملك الروم وصاحب مصر وإسكندرية وهو المقوقس وملوك عمان والنجاشي ملك الحبشة الذي تملك بعد أصحمة رحمه الله وأكرمه ثم لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واختار الله ما عنده من الكرامة قام بالأمر بعده خليفته أبو بكر الصديق فلم شعث ما وهى عند موته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأطد جزيرة العرب ومهدا وبعث جيوش الإسلام إلى بلاد فارس صحبة خالد بن الوليد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ففتحوا طرفا منها وقتلوا خلقا من أهلها وجيشا آخر صحبة أبي عبيدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومن اتبعه من الأمراء إلى أرض الشام وثالثا صحبة عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى بلاد مصر ففتح الله للجيش الشامي في أيامه بصرى ودمشق ومخاليفهما من بلاد حوران وما والاها وتوفاه الله عز وجل واختار له ما عنده من الكرامة ومن على أهل الإسلام بأن ألهم الصديق أن يستخلف عمر الفاروق فقام بالأمر بعده قياما تاما لم يدر الفلك بعد الأنبياء على مثله في قوة =

فربط المفسر التمكين -وفق ثقافة الممالك المتصارعة في عصره- بقوة الجيوش وغلبة المعارك، وهذا هو الفهم الذي أعادت الجماعات الإسلامية بعد مئات الأعوام ممارسته بالوسائل نفسها، فجعلت التمكين والقوة في ميادين المعارك سلاح لم يصنعوه، وليس في ميادين البحث العلمي وتطوير مناهج الفكر، والقدرة على توجيه إمكانيات الطبيعة في خدمة الإنسان.

وعلة المفسرين في جعل الخلافة في القرآن محصورة في الخلفاء الأربعة أمرين: أولها تبشير النبي ﷺ بقرب زمن وضع السلاح وشعور المسلم بالأمن على نفسه في أن يعلن إسلامه دون خوف، ثانيها: ما أثر عن النبي من تبشير بخلافة راشدة، فاستدعى المفسرون أجزاء من مرويات حديثة بشأن المستقبلات؛ لتعزيز فهمهم للآية، في محاولة لإضفاء قوة وترجيحاً لفهمهم للآية الذي سرعان ما اكتسب عند المتأخرين سلطة وقداسة باسم

= سيرته وكمال عدله وتم في أيامه فتح البلاد الشامية بكمالها وديار مصر إلى آخرها وأكثر إقليم فارس وكسر كسرى وأهانته غاية الهوان وتقهقر إلى أقصى مملكته وقصر قيصر وانتزع يده عن بلاد الشام وانحدر إلى القسطنطينية وأنفق أموالها في سبيل الله كما أخبر بذلك ووعد به رسول الله عليه من ربه أتم سلام وأزكى صلاة ثم لما كانت الدولة العثمانية امتدت الممالك الإسلامية إلى أقصى مشارق الأرض ومغاربها ففتحت بلاد المغرب إلى أقصى ما هنالك الأندلس وقبرص وبلاد القيروان وبلاد سبتة مما يلي البحر المحيط ومن ناحية المشرق إلى أقصى بلاد الصين وقتل كسرى وباد ملكه بالكلية وفتحت مدائن العراق وخراسان والأهواز وقتل المسلمون من الترك مقتلة عظيمة جدا وخذل الله ملكهم الأعظم خاقان وجبي الخراج من المشارق والمغارب إلى حضرة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وذلك ببركة تلاوته ودراسته وجمعه الأمة على حفظ القرآن.» تفسير ابن كثير. ج 3. ص 1320، 1321.

النص النبوي الذي اعتمد عليه المفسر، من مثل «زويت لي الأرض مشارقها ومغارها وسيلغ ملك أمتي ما زوي لي منها»⁽¹⁾

وأغفل المفسر أن المروية أتت بلفظ الملك، وأنها جزء من حديث طويل بشر وحدّر النبي فيه من أشياء كثيرة، غير أن المفسر في سياق استضعاف تاريخي يحتاج إلى رفع همّة المسلمين بمثل هذه البشري، فاستقطع من النص ما يستدل به على فهمه للآية، ولم يستوقفه ما تحمله الرواية كاملة⁽²⁾ من أن الحرب متى وقعت بين المسلمين فلن تنته إلى يوم القيامة، وغيرها من الأمور التي تحمل في ظاهرها تناقضا مع نصوص أخرى مما يحتاج إلى تأويل.

فمن الواضح أنه استقرّ في عقل المفسر فهم للآية فذهب للمأثور يستدل به على ما في نفسه، مجتزأ من تنبؤات النبي ﷺ ما يؤكد قناعاته حول الآية، ومن ذلك الاجتزاء أيضا ما نقله المفسر من مروية حاتم الطائي مغفلا سياق

(1) وردت الرواية مختصرة في تفسير ابن كثير وشيخه ابن تيمية في كتابه. مجموع الفتاوي. ج 5. ص 473.

(2) «زُويْتُ لي الأرض حتّى رأيت مشارقها ومغارها وأعطيت الكنزين الأصفرَ أو الأحمرَ والأبيضَ يعني الذهبَ والفضّة، وقيل لي إنّ مُلكك إلى حيث زُوي لك وإني سألت الله عزّ وجلّ ثلاثاً أن لا يسلطَ على أمتي جوعاً فيهلكهم به عامّة وأن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض وإنه قيل لي إذا قضيت قضاء فلا مردّ له وإني لن أسلط على أمتك جوعاً فيهلكهم فيه ولن أجمع عليهم من بين أقطارها حتّى يُفني بعضهم بعضاً ويقتل بعضهم بعضاً وإذا وُضع السيف في أمتي فلن يرفع عنهم إلى يوم القيامة وإنّما أتحوّف على أمتي أئمةً مضليين وستعبد قبائل من أمتي الأوثان وستلحق قبائل من أمتي بالمشرّكين وإنّ بين يدي الساعة دجالين كذابين قريباً من ثلاثين كلهم يزعم أنّه نبيّ ولن تزال طائفة من أمتي على الحقّ منصورين لا يضرّهم من خالفهم حتّى يأتي أمر الله عزّ وجلّ». صحيح سنن ابن ماجه. الحديث 3207.

الموقف الذي حكاه الراوي نفسه كعلة لتبشير النبي ﷺ له، فيحكي «أنه كان عند النبي إذ أتاه رجل فشكا إليه الفاقة ثم أتاه آخر فشكا إليه قطع السبيل وكان عدي قد وفد على النبي ليدخل في الإسلام وحشي النبي أن يفت في عضده ويثبطه عندما يرى من ضعف أهله وفقريهم وعدم انتشار الأمن في أرضهم حينذاك فالتقى بالبشارت المذكورة في الحديث ترغيباً وتثبيتاً. فقال: يا عدي هل رأيت الحيرة؟ قال: لمرأها وقد أنبت عنها قال: إن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله وفي رواية أنه لا يأتي عليك إلا قليل حتى تخرج العير إلى مكة بغير خفير قال عدي: قلت فيما بيني وبين نفسي فأين دعار طيئ الذين قد سعروا البلاد وأكمل النبي حديثه إليه فقال: ولئن طالت بك حياة لثفتحن كنوز كسرى قال: كسرى بن هرمز قال: كسرى بن هرمز ولئن طالت بك حياة لترين الرجل يخرج ملء كفه من ذهب أو فضة يطلب من يقبله منه فلا يجد أحداً يقبله منه.»⁽¹⁾ فالمعنى السياقي أو المقامي لحديث النبي ﷺ كما قال الراوي: «الترغيب والتثبيت»، فالرسول الكريم ﷺ أراد أن يثبت معاني الأمل في نفس عدي بن حاتم والمسلمين بأنه رغم ما هم عليه من فقر وخوف واستضعاف سيكون الغنى، والأمن والمنعة.. بهذه الكلمات الثلاث يمكن أن نفهم الحديث كبشرى نبوية تتجدد في كل زمان، ومكان لم يربطها النبي ﷺ بحوادث تاريخية بعينها، وإنما ربطها المفسرون الأوائل، وظل المتأخرون ينقلون عنهم..

ومن أهم مرويات المفسرين في الاستدلال بالآية على تحديد الخلافة

(1) صحيح البخاري. الحديث 3595.

تاريخياً، روايتي: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً» قال سفينة: أمسك عليك خلافة أبي بكر سنتين وخلافة عمر عشرة وخلافة عثمان ثنتي عشرة سنة وخلافة علي ستاً، قال فوجدناها ثلاثين سنة. قَالَ سَعِيد: فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ بَنِي أُمَيَّةَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الْخِلَافَةَ فِيهِمْ، قَالَ: كَذَبُوا بَنُو الزَّرْقَاءِ بَلْ هُمْ مُلُوكٌ مِنْ شَرِّ الْمُلُوكِ»⁽¹⁾

ورواية «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً عاصاً، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج نبوة ثم سكت...»⁽²⁾

فهم المفسر من هذه الروايات أن حياة المسلمين إلى يوم القيامة تنقسم حرفياً إلى أربع كتل زمنية ضخمة: نبوة ثم خلافة راشدة التي في آية سورة النور ثم ملك عضوض جبري ثم خلافة راشدة لما تأت بعد.. وبناءً على هذا الفهم تأسست رؤية الخطاب الإسلامي المعاصر للتاريخ الإنساني في حتمية

(1) جامع الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، رقم الحديث: 2156، وأورده بلفظ غير هذا ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 5، ص 92.

(2) رواية النعمان بن بشير «كنا قعوداً في المسجد وكان بشير رجلاً يكف حديثه فجاء أبو ثعلبة الحشني فقال يا بشير بن سعد أتخفظ حديث رسول الله ﷺ في الأمراء فقال حذيفة أنا أحفظ خطبته فجلس أبو ثعلبة فقال حذيفة قال رسول الله ﷺ تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً عاصاً فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج نبوة ثم سكت»

أن نعيش في ظل أنظمة جبرية مستبدة، وأن الخلافة الراشدة انتهت متمثلة في حكم الراشدين، وأننا في انتظار تحقق وعد الله بخلافة راشدة في آخر الزمان، ولا يخفى ما يحمله مثل هذا الفهم من استسلام وسلبية وجمود أبرز سمات العقل المسلم المعاصر، أو يؤدي هذا الفهم إلى إيجابية في غير موضعها عند البعض الآخر، فيكون الانحياز للجماعات في سعيها العكسي في غير اتجاه الزمن، فلا يتبعون مسار التطور الإنساني التقدمي إلى الأمام بل يقفون عند نقطة من الماضي يريدون الارتداد بالزمن إليها، في الخلف حيث دولة الخلافة بكل تفاصيلها التاريخية.

وهذا الفهم الحر في الضيق الذي يرى الأزمنة منذ أكثر من أربعة عشر قرناً أربعة عصور تاريخية لا تستقيم عقلاً، فتعدد صور الحكم بين راشد يتوخى منظومة الإسلام القيمية، وغير راشد يُفسد، ويظلم تكررت، وستكرر آلاف المرات في تاريخ المسلمين، فكل ملك من ملوك المسلمين في مسيرة الدولة القديمة المركزية المعروفة بدول الخلافة الممتدة لقرون يُمثل تجربة قائمة بنفسها يمكن أن نحكم عليها، وكذلك الأمر بعد انقسامها إلى دول، بل تجربة الولاة والأمراء قد تكون تجربة استخلاف أو ملك..

ومن جانب آخر إذا سلّمنا بهذا الفهم الحر في لظاهر الحديث بحجة أنه هكذا قال النبي ﷺ فس نجد أنفسنا أمام رواية أخرى عند البخاري⁽¹⁾ تُقسّم الزمن تقسيماً مختلفاً: نبوة ثم خلافة ثم ملك ثم فساد إلى يوم القيامة؛

(1) «إنّ هذا الأمر بدأ رحمةً ونبوةً ثم يكون رحمةً وخلافةً ثم كائنٌ ملكاً عضوضاً ثم كائنٌ عتواً وجبريةً وفساداً في الأرض يستحلون الحرير والفروج والخمور ويرزقون على ذلك ويُنصرون حتى يلقوا الله عزَّ وجلَّ.» البداية والنهاية ج 8، ص 21، شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ج 2، ص 367.

فأي المرويات تقسيمها أولى إذا كنا سنتعامل مع التقسيم بدلالته الحرفية، لاسيما أن الرواية الثانية التي أسقطت الخلافة الراشدة، وجعلت الفساد إلى يوم القيامة أقوى سندا من الرواية التي يعتمد عليها خطاب الجماعات!! ومثل هذا الفهم الحرفي سيؤدي إلى أفكار خاطئة مثل اعتقاد يزيد بن النعمان بن بشير في زمانه أن خلافة عمر بن عبد العزيز هي الخلافة الراشدة المنتظرة في آخر الزمان.⁽¹⁾

كما أن التمسك بهذه المروية سيجعل ما بعد خلافة الراشدين ملكا مستبدا، وليست خلافة إسلامية ناقصة كما وصفها ابن خلدون، مما دفع البعض لتضعيف المروية الحديثية لضمان سلامة رؤية ابن خلدون التاريخية.⁽²⁾

(1) «لما قام عُمرُ بنُ عبد العزيز، وكانَ يزيدُ بنُ النُّعمانِ بنِ بشيرٍ في صحابته، فكتبَ إليه بهذا الحديثِ أَذْكَرُ إِياهُ، فَقُلْتُ إِنِّي لأَرْجُو أَنْ تَكُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، يعني عمرَ، بعدَ الملكِ العاصِ والجبريَّة، فأَدْخَلَ كتابي على عُمرَ بنِ عبدِ العزيزِ فَسَرَّ بِهِ وَأَعْجَبَهُ» (زين الدين العراقي. محجة القرب إلى محبة العرب. ص 175. ط دار العاصمة الرياض الطبعة الأولى 1420هـ)

(2) «نرى أن هذا الحديث ضعيف، لأنه خبر واحد. أي مروي عن واحد، ونستبعد أن يكون النبي قد تنبأ بهذا، وإنما نرجح أنه قول مأثور لأحد التابعين أو لبعض المؤرخين، ومع ذلك فهو يعبر عن الاعتقاد السائد وهو أن الخلافة الحقيقية أو الكاملة استمرت ثلاثين عاماً، وهو عصر الخلفاء الراشدين، ثم تحولت إلى ملك. لكن لكي نعبّر عن الحقيقة يجب أن يراعى هذا التحديد الذي بينه ابن خلدون، وهو أن الخلافة لمرتنه أو تذهب كلية، وإنما بقيت معانيها أو مقاصدها، وأن التغير حصل في الأساس الذي قامت عليه، أما حقيقتها فقد بقيت، فالتغير إذن لم يكن كلياً ولكن جزئياً: أي أن الخلافة في العصر الأول كانت هي الخلافة الكاملة المثالية، ثم نقصت عن المثال من وجه أو بعض الوجوه، لكن معظم عناصره بقيت، فهي خلافة أقل في الرتبة، أو خلافة مختلطة بالملك.» (ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 196، مكتبة دار التراث، الطبعة السابعة، 1979م).

وأرى أن الخلافة الراشدة في الروايات استخلاف إنساني عام كما أشار إليه الخطاب القرآني، وأنه يتعين تأويل الأحاديث وعدم تقييدها بحوادث تاريخية، أو التمسك بظاهر لفظها حتى لا يحدث تعارض بين المرويات، فأحاديث التبشير والتحذير مثل آيات الاستخلاف لا تحمل تحديدا ولا تخصيصا، ولا تحكى وقائع تاريخية بعينها، فمحاولات المفسر إسقاط المرويات على الواقع احتمالية، لا يملك أن يقطع بها، فكيف نجعلها يقينية مقطوعا بها! كما أن تقييد معاني القرآن بوقائع تاريخية ينتهي عندها دلالة النص القرآني لا يتسق مع كونه خطابا متجددا لكل زمان ومكان.

وأن الخلافة ليست رجلا خليفة أو ملكا أو رئيسا بل فعل إنساني عام تعبد وعمران وإصلاح يشترك فيه الرعية والراعي معا، أو بلغتنا المعاصرة الشعب والنظام الحاكم معا. فالمرويات تحكى حالة متجددة متغيرة في المسار الإنساني بين استخلاف يصلح فيحقق مبادئ الإسلام، وملك يركن إلى الأطماع فيفسد ويهدر قيم العدل والحرية والمساواة وغيرها من مبادئ الإسلام، فكل ممارسة إنسانية تحترم مبادئ الإسلام وثوابته تُعد جزءا من البشرية النبوية، فالمعنى مرهون بالإنسان الذي يقيم مبادئ الإسلام أو نقيضها في الأرض.

ومن المرويات التي استند إليها المفسرون رواية ابن أبي عمر عن سفيان عن عبد الملك بن عمير عن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول «لا يزال أمر الناس ماضيا ما وليهم اثنا عشر رجلا (وفي رواية خليفة) ثم تكلم النبي ﷺ بكلمة خفيت عني فسألت أبي ماذا قال رسول الله ﷺ فقال: قال كلهم من قريش.»⁽¹⁾

(1) صحيح مسلم، الحديث، 1821.

فأسس ابن كثير بفهمه لهذا الحديث على وجوب وجود اثني عشر إماماً ليسوا بأئمة الشيعة، وأن منهم الخلفاء الراشدين الأربعة، الذين يمثلون معنى الاستخلاف والتمكين في آية سورة النور، وأن هناك خلافة موعودة -لما تأت بعد- ليكتمل عدد الخلفاء إلى اثني عشر خليفة آخرهم المهدي المنتظر آخر الزمان..

وتناقض ابن كثير مع نفسه فمرة أدخل فيهم بعض خلفاء بني العباس في تفسيره لآية سورة المائدة «وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا»⁽¹⁾ ومرة أخرى سكت عن خلافة العباسيين فلم يدخل أحدا منهم في الخلافة الاثنا عشرية المبشر بها في الحديث والتي جعلها مراد الله من الاستخلاف في آية سورة النور.⁽²⁾

(1) «ومعنى هذا الحديث البشارة بوجود اثني عشر خليفة صالحا يقيم الحق ويعدل فيهم، ولا يلزم من هذا تواليهم وتتابع أيامهم، بل قد وجد منهم أربعة على نسق، وهم الخلفاء الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ومنهم عمر بن عبد العزيز بلا شك عند الأئمة، وبعض بني العباس. ولا تقوم الساعة حتى تكون ولايتهم لا محالة، والظاهر أن منهم المهدي المبشر به في الأحاديث الواردة بذكره. (تفسير ابن كثير، ج 3، ص 92).

(2) «في هذا الحديث دلالة على أنه لابد من وجود اثني عشر خليفة عادل وليسوا هم بأئمة الشيعة الاثني عشر فإن كثيرا من أولئك لم يكن لهم من الأمر شيء فأما هؤلاء يكونون من قريش يلون فيعدلون وقد وقعت البشارة بهم في الكتب المتقدمة ثم لا يشترط أن يكونوا متتابعين بل يكون وجودهم في الأمة متتابعا ومتفرقا وقد وجد منهم أربعة على الولاء وهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ثم كانت بعدهم فترة ثم وجد منهم ما شاء الله ثم قد يوجد منهم من بقي في الوقت الذي يعلمه الله تعالى ومنهم المهدي الذي اسمه يطابق اسم رسول الله ﷺ». (تفسير ابن كثير، ج 3، ص 1320، 1321).

وأظن أن الحديث ليس إخباراً عن عدد حقيقي، فكما عدّ ابن كثير البُعْدِيَّة في قول النبي ﷺ «الخلافة بعدي» ليست على الحقيقة كان الأولى جعل العدد ليس على الحقيقة، فحصر المفسر الاستخلاف في مسار الإنسانية في تجارب محدودة مجموعها اثنتي عشرة آخرهم خلافة المهدي المنتظر آخر الزمان ضيق الدلالة الواسعة للآية، وجعل الكثير من ممارسات المسلمين الحضارية عبر تاريخهم كأنها لم توجد، والأولى جعل كل تعمير وتعبد وإصلاح إنساني هو تحقيق لمعنى الاستخلاف القرآني.

من ناحية أخرى الحديث لا يحتمل دلالة واحدة كما فهمها ابن كثير، وتداولها الخطاب الإسلامي المعاصر، كأحد أخطر إشكالياته في تثبيت المعنى عند فهم بعينه وترويجه في صورة الدين المنزل، ففهم الحافظ ابن حجر العسقلاني يختلف عن فهم الحافظ ابن كثير الذي يرى البعديّة في قول النبي ﷺ «الخلافة بعدي» حقيقة، وأن الخلفاء الاثني عشر⁽¹⁾ أتى زمانهم وانتهى، فالخلافة الراشدة -من منظور ابن حجر- امتدت من أبي بكر الصديق حتى خلافة عمر بن عبدالعزيز المتوفي 101 هـ بلا انقطاع، ولما كان المجموع أربعة عشر خليفة، أخرج خلافة معاوية بن يزيد، وخلافة مروان بن الحكم، فأبطل خلافتها، ليكون مجموع الخلفاء اثني عشر، ويؤكد

(1) «فالأولى أن يحمل قوله «يكون بعدي اثنا عشر خليفة» على حقيقة البعديّة، فإن جميع من ولي الخلافة من الصديق إلى عمر بن عبد العزيز أربعة عشر نفساً، منهم اثنان لم تصح ولايتهما ولم تطل مدتهما وهما: معاوية بن يزيد ومروان بن الحكم، والباقيون اثنا عشر نفساً على الولاء كما أخبر ﷺ، وكانت وفاة عمر بن عبد العزيز سنة إحدى ومائة، وتغيرت الأحوال بعده، وانقضى القرن الأول الذي هو خير القرون.» فتح الباري 13/ 260.

ابن حجر على صحة فهمه بحديث «خير القرون قرني»، فحكم الاثني عشر خليفة المتتالي يُعادل القرن الأول كاملاً خير القرون بدلالة الحديث.

وأرى أن تمسك المفسرين بحقيقة الأرقام في الأحاديث يحدث تناقضاً بين كون الخلافة ثلاثين عاماً، وكونها قرناً حتى تتحقق دلالة كونها في اثني عشر خليفة، وأظن أن المرويات -إذا سلمنا بصحة متنها- لا تحمل أكثر من كونها مبشرات بتداول التبليغ والدعوة للإسلام من جيل إلى جيل، وأنه ستدوم إمارة المسلمين منتقلة من أمير إلى أمير وليس العدد مراداً في حقيقته، ولا تحمل كلمة خليفة في الأحاديث النبوية التي استشهد بها المفسرون دلالة شرعية؛ لأن كلمة خليفة تشكّل مفهومها السياسي وتطوّر في مرحلة تاريخية متأخرة بعد انتهاء الوحي، والمفسر يقرأ الآية القرآنية، ويستدعي الحديث بمفهوم استقر في عقله، وتشكّل وفق ثقافة زمانه وتجربة عصره مع دولة خلافة يستبشع واقعها، و متمنياً خلافة راشدة مفقودة تتوق نفسه إليها.

ويُعضد هذا الفهم ما قاله الدكتور بشار عواد⁽¹⁾ من أن الأحاديث التي ساقها مصنفو كتب الحديث في الإمارة ليس فيها أي تقنين لنظام الحكم، معقّباً على حديث «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين» عضواً عليها بالنواجز» بأن الحديث صحّحه الترمذي في الجملة، وحسنه هو في تعليقه على ابن ماجه من حيث السند، لكن متنه فيه نظر.. في عبارة «وسنة الخلفاء الراشدين المهديين» إذ كيف يُمكن إقرانها بسنة النبي ﷺ الواجبة

(1) بشار عواد معروف العبيدي الأعظمي البغدادي، مفكر ومؤرخ وكاتب عراقي ومحقق لقراءة ثلاثمائة مخطوطة، وصفه الشيخ أبو إسحاق الحويني بأنه أحد أئمة تحقيق الحديث النبوي.

الاتباع، فالنبي يُوحى إليه، ولا يقرّه الله على خطأ، بينما الخلفاء من بعده لا يُوحى إليهم لا بتصحيح خطأ ولا غيره، كما أن تعبير (الراشدين) قد استعمل بعد انقضاء عهد الخلفاء الأربعة الأوائل؛ تمييزاً لهم عمّن جاء من بعدهم. فضلاً عن أنّ هذه العبارة ليس لها شاهد صحيح في الحديث النبوي، كما تشهد بذلك الصناعة الحديثية..

فلفظ خليفة كلمة استحدثت وصفاً لرجل على رأس السلطة بعد وفاة النبي ﷺ، وكان يُمكن أن يُسمى بتسمية أخرى، ورغم ذلك صار هذا المصطلح ذا صفة دينية، وكأنه نظام وضعه الإسلام أو أمر به النبي ﷺ حتى صار نظام الخلافة مقدساً عند الكثير من الجماعات قديماً وحديثاً.

ويرى الدكتور بشار عوّاد -مشيراً إلى روايتي «اثنا عشر خليفة»، و«اثنا عشر رجلاً»- أن رواية الحديث جاءت بالمعنى، وأن هذا جائز ومعروف؛ لذا تعددت ألفاظ الروايات، فمجيء كلمة «خليفة» في أحاديث الفتن والتنبؤات وأشرط الساعة من قبيل الرواية للحديث بالمعنى، والكثير منها أحاديث ضعيفة لا تصحّ، والقليل الصحيح استعمل لفظ الخليفة بالمعنى الذي عُرف فيما بعد في عصر الرواة.⁽¹⁾

وأرى داخل بنية خطاب المفسرين في فهمهم لكلمات: قریش، الأئمة، الخلفاء، الاثنا عشر تأثراً بالخطاب الشيعي، فإذا كان الشيعة قد قالوا بأن الإمامة نصية أي الإمام تمّ الإخبار عنه بالوحي نصّاً، فاشتراط أهل السنة كون الحاكم إماماً قرشياً بدلالة الحديث هي نصية تتناقض مع قول أهل

(1) ينظر: د. بشار عواد معروف. مجلة الأزهر. ص 2720:2722، ذو الحجة 1436هـ - سبتمبر، أكتوبر 2015م.

السنة: الخلافة باختيار الأمة؛ لأنهم عادوا وقيّدوا اختيارهم بعائلة بعينها بقوة النص.

ومحاولة المفسر ربط تفسير الآية بالأحاديث النبوية متأثر بحرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطة أعلى هي السلطة الإلهية، فلا تختلف المرجعية الشرعية للسنة عن مرجعية الشيعة في الاستناد إلى وجود أئمة اثنا عشرية من قريش، فالنصوص واحدة تداولتها كتب السنة والشيعة.⁽¹⁾

فالمفسر السنيّ كان تحت تأثير الخطاب الشيعي الذي يُخاصمه فكراً لكنه ليس منفصلاً عنه، فمثلاً صنف المتكلمون والفقهاء في باب الخلافة تحت عنوان الإمامة بتأثر من تنظير الشيعة السابق عليهم، كذلك تأثر المفسرون بالشيعة حين ارتفعوا بعهد الخلفاء الأوائل إلى منزلة قريبة من منزلة عهود الأئمة المعصومين في الفكر الإسلامي الشيعي، فإذا كان للشيعة أئمة فللسنة أئمة هم خلفاء الله في الأرض، ومن ثمّ تشكلت الدلالة اللغوية المتأخرة لكلمة خليفة متأثرة بثقافة المفسر، فأصبح الخليفة الإمام والسلطان الأعظم، وارتفع المفسر بتلك الحقبة الزمنية إلى منزلة مثالية في حياة الإنسانية، فجردّ من النتاج البشري التجريبي المتطور تجربة تاريخية أعطاها قداسة المطلق كأنهم عاشوا زمناً ملائكياً.

(1) من الأحاديث المعتمدة في كتب الشيعة «الأئمة من قريش»، «يملك اثنا عشر خليفة كلهم من قريش»، «لا يزال أمر أمتي ظاهراً حتى يمضي اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش» ينظر: الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، الأمالي، ص 387، 388، ط. مؤسسة البعثة. طهران. الطبعة الأولى 1417 هـ. وكتابه: الخصال، ص 447، 473، ط. مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم. إيران. 1420 هـ.

وفي الوقت الذي جعل المفسر فترة الخلافة الراشدة صورة ثابتة، كان الواقع التاريخي لها يقول شيئاً آخر من اختلاف في الرؤى حول الكثير من المواقف والقرارات ابتداءً من اختلاف طريقة كل منهما في اختيار خليفته، وقرارات الحرب والمهادنة التي ظهرت في اختلاف أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حول حرب القبائل العربية الممتنعة عن الزكاة، وطريقة تقسيم الغنائم الذي استحدث فيها عمر نظاماً يخالف ظاهر النص القرآني، وصنيع سابقه أبي بكر، مراعاة من عمر لمتغيرات الواقع الجديد في لفظة تُظهر تاريخية وزمنية بعض الأحكام، بل تبدّل الاتفاق إلى اختلاف في المواقف في أواخر عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثم صراع واقتتال في عهد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جميعاً.

ولم تشمل الخلافة الإسلامية من منظور المفسرين كامل المسار التاريخي من خلافة أبي بكر وصولاً لعصورهم، بل ميزوا عهود الصحابة الأربعة بالخلافة الراشدة، ورأوا ما عداها خلافة صورية وملكا جبرياً، ولا يخفى أن تمسك المفسر بالمروية في فهم الآية أبطل خلافة الأمويين والعباسيين، فهي ملك عضوض رغم أنها حققت نبوءة الحديث في التوسع والمنعة، وكونها من أهم فترات ازدهار الحضارة الإسلامية واتساع ساحتها شرقاً وغرباً، إلا أن ذلك لم يشفع لها، فهي ملك جبري بقوة دلالة النص النبوي الذي استحضروه حتى أن الإمام أحمد بن حنبل اعتمد عليه في القول بكراهة إطلاق لفظ «الخليفة» على من جاء بعد الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

فالمفسر استلهم تاريخ المسلمين الأوائل من مرويات الحديث، وليس من أحداثه، متأثراً في فهمه بشواغل عصره، وهمومه وما تتوق له نفسه من خلافة عادلة على منهاج النبوة لم يرها في الماضي القريب أو في واقعه الذي

تعاقب عليه خلفاء رأى فيهم ضعفا وظلما انتهى بالتفكك والانهار؛ لذا ميّز خلافة الصحابة الأوائل عنهم بكلمة «راشدة».

فالخلافة الراشدة ليست لها دلالة شرعية دينية كما أوهمهم المفسر بل وصف تاريخي استحدثه المفسر لفترة توفّر في أمرائها عدة خصائص ميّزتهم عن ملوك العرب من الغساسنة والمناذرة، وهي أنهم أقوياء وأمناء يميزون بين ملكيتهم الخاصة المحدودة والملكية العامة، والحرص على تحقيق العدل، وعدم جعل الحكم في عصبتهم بتوريث الحكم في ذويهم، فالخلافة ملك راشد على منهج النبي، حاول فيه الصحابة التزام مبادئ الإسلام في إمارتهم.

ولم يحمل إطلاق الخليفة على أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دلالة جديدة تتجاوز الدلالة اللغوية في إنابة رجل في مهام خاصة حدّدها عبارة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة «لابد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ويقا تل عدوكم»⁽¹⁾ هذه واجبات تلك اللحظة التاريخية، فبالإضافة إلى الإمامة في الصلاة وقيادة الجيوش تأتي ولاية أمر المسلمين، فهم في بدايات تجربة النبي ﷺ مع التحوّل من القبيلة بزعامتها العرقية إلى إنشاء كيان جديد أقرب إلى الممالك المعاصرة في مركزيته لكنه يخضع لتعاليم الوحي العامة.

ولم يحمل لفظ الخليفة أي خصوصية اصطلاحية في الدلالة فسرعان ما تحوّل عنه عمر بن الخطاب بعد توليه الأمر بعد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلى لقب أمير المؤمنين.⁽²⁾

(1) ينظر: الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة (1/32) القاهرة. 1904م.

(2) «منذ عهد الخلفاء كانوا يسمون قواد البعث باسم «الأمير»، وهو فعيل من الإمارة.. وكان الصحابة أيضاً يدعون سعد بن أبي وقاص «أمير المؤمنين» لإمارته على جيش=

واختيارهم لفظ الخليفة ثم أمير المؤمنين دون لقب «مَلِك»، لأنه مصطلح ارتبط في ثقافة عصرهم بالتسلط والسطوة، وليس أدل على ذلك من رواية سفينة،⁽¹⁾ فملوك العرب من الغساسنة والمناذرة عُرفوا بظلمهم وشدة بأسهم، واستحوذهم على مقدّرات الرّعية؛ لذا لم تخضع العرب في نجد والحجاز للملك، وأول محاولة ناجحة لجمعهم كانت من نبي.

وميّز سلمان الفارسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بين الخلافة والملك في كلمة واحدة هي التعفف عن المال العام أو بلغتنا المعاصرة «النزاهة المالية وعدم الفساد»، وقد عاصر سلمان نمط الملك قبل هجرته إلى المدينة وإسلامه ونمط الخلافة في عهد أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فيروى سلمان أن عمر بن الخطاب قال له: أَمَلِكُ أنا أم خليفة؟ فقال له سلمان: إن أنت جَبَيْتَ من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة، فاستعبر عمر (أي بكى). وعن سفيان بن أبي العوجاء قال: قال عمر بن الخطاب: والله ما أدري أخليفة أنا أم ملك؟ فإن كنتُ ملكاً فهذا أمر عظيم (أي بالغ السوء والخطورة). قال قائل: يا أمير المؤمنين إنَّ بينهما فرقا. قال: ما هو؟

= القادسية وهم معظم المسلمين يومئذ. واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «بأمر المؤمنين» فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به.. وقيل بريد جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل «المدينة» وهو يسأل عن عمر، يقول: أين أمير المؤمنين؟ وسمعها أصحابه فاستحسنوه، وقالوا: أصبت والله اسمه؛ إنه والله أمير المؤمنين حقاً. فدعوه بذلك؛ وذهب لقباً له في الناس وتوارثه الخلفاء من بعده. (ابن خلدون، المقدمة، الفصل الثاني والثلاثون، ص 189)

(1) «إِنَّ بَنِي أُمَيَّةٍ يَزْعُمُونَ أَنَّ الْخِلَافَةَ فِيهِمْ، قَالَ: كَذَبُوا بَنُو الزَّرْقَاءِ بَلْ هُمْ مُلُوكٌ مِنْ شَرِّ الْمُلُوكِ» جامع الترمذي، (2156)

قال: الخليفة لا يأخذ إلا حقا، ولا يضعه إلا في حق، فأنت بحمد الله كذلك، والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا. فسكت عمر.»⁽¹⁾ في إشارة إلى ملوك عصره.

وإن وصفت إحدى المرويات الخلافة بالملك، في حديث «زويت لي الأرض، وسيلبغ ملك أمتي ما زوي لي منها»⁽²⁾ إلا أن المفسر اختار خلافة راشدة، وليس ملكا رشيدا، كمحاولة لاستثناء فترة حكم الصحابة من المسار التاريخي، متجاهلا أن المسلمين في ذلك الوقت مثل غيرهم من الأمم والشعوب حين توحدت قبائلهم بدافع قوي من أخوة دينهم بدأوا ينقلون سنن الممالك في تسيير أمور الناس جندا ومالية وخراجا وغيرها.

ورشد الخلافة من منظور المفسر توجه إلى شخص الخليفة بوصفه السلطة في ثقافة ذلك العصر، وأبرز مظاهر الرشد التي ميزتهم عن ممالك عصرهم العمل على تحقيق مبدأ العدالة والتساوي في الحقوق، الابتعاد عن النمط القبلي العائلي في توسع النفوذ والسلطة باستثناء عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فمع طول حكمه وكبر سنّه استبد بعض ذويه بالنفوذ من أمثال مروان بن الحكم مما قلب الرعية عليه، وكان مقدمة لصراعات عُرفت تاريخيا بالفتنة.

والإشكالية أن الرشد تحوّل إلى مرادف لكلمة مثالي، ثم أصبح صفة اجتماعية ملاصقة لكل من عاش الأربعين عاما الأولى من تاريخ المسلمين، وهذا يتنافى مع الطبيعة البشرية، فالتجربة الإنسانية تقول بأنه لا يوجد

(1) ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (3/ 306)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (567/ 12).

(2) صحيح مسلم (7440).

مجتمع مثالي، والواقع التاريخي يؤكد ذلك، فالمجتمع الأول ضمَّ جميع ألوان الطيف مثل غيره من المجتمعات، غير أن تلك الفترة من التاريخ اكتسبت رفعة مكانة في نفوس المسلمين لمنزلة أصحابها وقربهم من النبي ﷺ، وهنا يتعين التمييز بين أمانة الصحابي في النقل عن النبي ﷺ، وحرصه على التأسي به التي أثنت عليها المرويات الحديثية ولا نتحدث عنها، وبين ممارساتهم الحياتية، وأفعالهم الإنسانية القابلة للقصور والأخطاء والنقد والمراجعة بما في ذلك السلطة بوصفها تجربة إنسانية يجتهد فيها فيصيب ويخطئ كما عرفوا هم بأنفسهم.⁽¹⁾

فلم يكن مجتمع المسلمين الأول ملائكيا بل مجتمعا إنسانيا شهد من الجرائم ما نزل فيه الوحي مصوبا في حياة النبي ﷺ، وإخراج النبي ﷺ العرب من العصبية القبلية إلى الأخوة في الدين تحقق في زمنه لكنهم ظلوا حديثي عهد بعصبية قبلية جاهلية، كان لها اعتبار في قرارات النبي ﷺ فيقول: «لولا أن قومك حديث عهد بجاهليَّة لهدمْتُ الكعبة وجعلْتُ لها بابين»⁽²⁾ وظهرت بعد النبي ﷺ فكيف نتصور مثالية في حياة القبائل العربية في ظل حكم الخلفاء الراشدين؟! وكأن الخلافة الراشدة لم تبدأ مسارها التاريخي بأكبر حركة ارتداد قبلي جماعي عن الإسلام، وامتناع قبلي جماعي عن أداء الزكاة بعد موت النبي ﷺ، حتى أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عاش مرحلة تأسيس ثانية حتى تدين القبائل العربية بمنطق السلطة الموحدة، وكأنه لم يوجد أشرار استوجب شرهم أن يستحدث عمر بن الخطاب عقوبات جديدة كالحبس،

(1) ينظر: ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص224. ج4، ص214، 215.

(2) صحيح النسائي، (2902).

وصولا لخلافة علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في لحظة انقسام تاريخي بين مناصر له ومناصر لمعاوية وخارج على كليهما، فمجتمع الخلافة الراشدة لا يختلف عن غيره من المجتمعات الإنسانية في جمعه بين مختلف أنماط البشر، حتى مدينة النبي ﷺ لم تكن المدينة الفاضلة كما يروق للبعض أن يصور.. فيقول القرآن الكريم ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْإِنْفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: 101].

واستمدت الثقافة الإسلامية المعاصرة من خطاب المفسر بسلطته التراثية القديمة مفهوم الخلافة الإسلامية في صورتها الأولى: خلافة راشدة محددة بالعقود الأربع الأولى تغير فيها الناس وتحولت المجتمعات، فتبدو فترة استثنائية عاش المسلمون تجربة المدينة الفاضلة سلطة ومجتمعاً في كل مناحيها، ويتدارسون ذلك في صورة مواقف تنتقى من التاريخ، وتزخر بها كتب التراث؛ لذا تحولت الخلافة الراشدة من حلقة في مسيرة تاريخ إنساني يعتريه كل ما يعترى المجتمعات الإنسانية إلى حلم يسعون للعودة إليه، ويتمنون أن يقترب تحقق وعد الله بإعادتها؛ ليتغير واقعهم، وهذا يوضح علة الهروب المستمر لدي المسلم المعاصر من واقعه إلى تلك الفترة التاريخية حيث الصورة المتخيلة لدولة ملائكية بلا خلاف ولا ضعف ولا شائبة ظلم، إنه فردوس الخلافة المفقود..

وتوسعت الثقافة الإسلامية المعاصرة في فهم الاستخلاف والتمكين متجاوزة فهم المفسر مع ازدياد تدهور مجتمعات المسلمين، فكانت الصورة الثانية للخلافة الإسلامية متمثلة في كل مملكة أو سلطنة امتدت عبر التاريخ من أمويين أو عباسيين أو أتراك حتى سقوط دولة العثمانيين 1924م. فظلت

لدولة العثمانيين سلطة دينية في نفوس العامة رغم تدهور أحوالهم فقرا وجهلا وظلما وامتهانا في ظلها؛ وليس أدل على ذلك من واقع مصر المتخلف حضاريا - كولاية من ولايات الدولة العثمانية - وقت وصول الحملة الفرنسية إلى شواطئها؛ ليكتشف المصريون عمق وسعة الفجوة الحضارية بينهم وبين مستعمر غربي قادم للبحث عن الموارد الطبيعية تحت أقدامهم، وتحويلهم إلى سوق كبير..

(5)

بشرا رسولا بين السلطة الدينية والزمنية

هل كانت بعثة النبي ﷺ لإقامة دولة بالمفهوم المعاصر أو مملكة وملكا بمفهوم عصره؟ هل قول الله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» التي مثلت إعلانا لقرب وفاة النبي ﷺ معناها اكتمال شكل وتفاصيل الدولة بوصفها ديناً ووحياً إذا سلمنا بمقولة الإسلام دين ودولة؟ وإذا كانت الدولة اكتملت بالرسول ﷺ فبأي شيء توصف المستجدات التي أحدثها المسلمون في بناء الدولة في عهد أبي بكر وعمر وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؟ وكيف تكون الدولة جزءاً من الدين أكمله محمد ﷺ ونتحدث عن سيل من التغيرات والتبادل والتلاقح حدث في بنية المملكة أو الخلافة أو الدولة في أنظمة الحكم المتوالية من الراشدين ثم أمويين ثم عباسيين وصولاً إلى العثمانيين؟

هل كان لفظ دولة مستخدماً في عصر النبوة وما تبعه من عصور، أم كانت ممالك؟ وإذا كان لفظ مملكة ومَلِك الألفاظ المستخدمة لتوصيف السلطة السياسية في هذه العصور، فهل كان محمد ﷺ في القرآن نبياً ملكاً؟ هل باشر الرسول ﷺ سلطة زمنية «سياسية» تختلف عن سلطة النبوة «الدينية» أم كانت كل ممارساته ﷺ جزءاً من وحي الله المقدس؟ لنحدد ما إذا كانت الدولة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية جزءاً من الدين أم لا؟ وهل الدين يرسى فيما تبني مجتمعات أم أنه يضع تفاصيل دولة؟ هل الدول في تشكلها نتاج إنساني واختيار مجتمع أم نتاج وحي وفرض إلهي؟ هل غزوات وسرايا الرسول ﷺ كانت من أجل إقامة الدولة الإسلامية؟ هل الدين في

حاجة إلى سلطة فوقيه تحرسه، وخلافة تحميه أم أن حراسة الدين نابعة من اختيار المجتمع له، وأن قوته تكمن في التربية على قيم الإسلام وأخلاقياته؟

جمع محمد ﷺ بين الممارسة الدينية تنزل من السماء وحياً «وما ينطق عن الهوى» والممارسة الإنسانية تصدر عنه بمحض بشريته، تلك البشرية التي لم يقبلها غير المؤمن صفة لمن يأتيه الوحي، فأنكروا أن يكون نبياً ﴿يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: 7] فاتصّاله بالله مع احتفاظه ببشريته كانت أكبر مشكلات الكافر ﴿وَمَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ ﴿٩٤﴾ قَدْ لَوْ كَانَتْ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ﴿[الإسراء: 94، 95].

وقد ميّز القرآن الكريم كما تناولت الدراسة في موضع آخر بين ثلاثة أشكال من الاصطفاء: نبي ملك، مثل داود وسليمان، وملك ليس بنبي مثل طالوت، وكانت الملوك في بني إسرائيل تؤيد بالآيات (المعجزات) مثل الأنبياء، ويتزامن وجودهم مع وجود الأنبياء، كما تصور آيات سورة البقرة.⁽¹⁾ والشكل الثالث نبي ليس ملكا مثل محمد ﷺ وأكثر النبيين

(1) ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّهِمْ أَهْلُ الْمِلْكِ أَتُفْتَلِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمُ الْبَاطِلِينَ ﴿٦٦﴾ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي أَعْلَمِهِ وَالْجَسَمَ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلَيْهِ السُّرُورَ ﴿٦٧﴾ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آدَمُ وَنُوحٌ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [البقرة: 246 - 248].

-عليهم السلام- الذين قصّ القرآن قصصهم، فكانوا من المستضعفين في أقوامهم على نقيض ما تكون عليه الملوك، فالملك هو التوصيف التاريخي للقاء على ممارسات الحكم في تلك الأزمنة.

ولم ير القرآن الكريم في تلك البشرية التي قد تخطئ الرأي في المسكوت عنه من الوحي نقصا فيه، فعقّب الله عليه في بعض قراراته واجتهاداته -صلى الله عليه وسلم- في مواضع كثيرة من القرآن الكريم ما يؤكد تلك الطبيعة البشرية. ⁽¹⁾

فالنبي ﷺ باشر سلطة سياسية بموجب ولايته لأمر المدينة، ولم يكن إقامة مملكة بلغة تلك العصور أو دولة بلغتنا المعاصرة جزءاً من الرسالة أو بتكليف مباشر من الله كما كان يكلف بعض ملوك بني إسرائيل، وأن التكليف الديني لم يتجاوز تبليغ الرسالة، فلم يمنحه ربه لقباً سوى نبيا ورسولا ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144]، ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: 67]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الإسراء: 105] ولم يكن واقع

(1) منها قول تعالى: ﴿عَسَىٰ وَتُوَلَّىٰ ۖ﴾ (١) أَن جَاءَهُ الْأَمَنُ (٢) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي (٣) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرُ (٤) أَمَّا مَنْ أَسْتَفْعَنَ (٥) فَاتَّ لَّهُ نَصَدَىٰ ﴿[عبس: 6]، ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَا سْتَعْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 188]، ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتُخْفِي النَّاسَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَنْ تَخْشَىٰ﴾ [الأحزاب: 37]، ﴿أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: 80]، ﴿وَإِنْ كَانَ كِبَارُكَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْنِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأأنعام: 35].

الرسول قبل الهجرة أو بعدها واقع الملوك، فما أكثر المرويات التي تتحدث عن حياة الرسول الأبعد ما تكون عن حياة الملوك.

وباتت وسائل دعوة الرسول الكريم بعيدة عن أشكال القوة والفرص والسيطرة التي يقوم عليها خطاب الملوك ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125]، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 22]، ﴿فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [الشورى: 48]، ودعوة الرسول ﷺ ملوك الأرض للإسلام لم تتجاوز مرحلة الإعلام بالدعوة، وسكت عن مواقفهم المتباينة، ولم يقاتل إلا لقتل سفيره، وهنا يظهر الفرق بين سليمان النبي الملك عَلَيْهِ السَّلَامُ ومحمد ﷺ النبي وليس الملك، فسليمان نبوته ترتكن على ملكه، فيُظهر قوته ومنعته وسيطرته فسخر ملكه جنا وإنسا في دعوة ملكة سبأ للإسلام، ونقلوا له عرشها قبل أن تصل إليه، واكتفى محمد ﷺ بالكلمة جندا في دعوته للملوك، فلن تجد مظهرا من مظاهر الملك في دعوة محمد ﷺ الناس، وحين خاطب ملوك الأرض في زمانه خاطبهم باسم محمد رسول الله ﷺ وليس بأي وصف آخر، وكأن الله أراد الإسلام اختيارا من الإنسان في لحظة اكتمال نضج الإنسانية دون أي شبهة غلبة مادية أو سطوة ملك.

كانت مهمة محمد ﷺ تبليغ رسالة الله إنذارا وتبشيرا للناس كافة، ولو كان استكمال أركان المملكة جزءا من الرسالة لاستكمل النبي ﷺ تطبيقه قبل نزول قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ إشارة من الله إلى دنو أجل الرسول ﷺ واكتمال تبليغ رسالة الدين، ومن الثابت تاريخيا أن التجربة المعروفة تاريخيا بالدولة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية ظلت في حالة تطور

وتغير مستمر بعد الرسول الكريم، ولو كانت من الدين لاتخذت شكلا ثابتا، ولم نجد أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ينقلان نظم إدارة الدولة من الفرس والروم دون تحرّج في الأمر لأنه دنيا وليس دين، وظل الواقع الاجتماعي والجغرافي لكل مِصرٍ من الأمصار أو ولاية له أثره في درجة قبول التغيير والتحوّل الحضاري، فاحتفظت نجد ببدائها رغم قربها من المدينة عاصمة الدولة مقارنة بخرسان أو مصر أو دمشق. فلو كان التمدن والتحول مكتسبا دنيا فحسب وليس منتجا إنسانيا لكانت بلاد الحجاز وقتها أكثر تمدّنا من غيرها، ولو كان التحول إلى نموذج الدولة بطبيعتها الحضرية المتمدنة أمرا دينيا شرعيا؛ لأسس عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لتحول في بلاد الحجاز قبل أن يؤسس مدنا كالبصرة، لكنها طبيعة الأرض ونشاط الإنسان (فقه الدنيا) المتفاوت هو من يُوجه حركة التمدن.

لا ننكر أن النبي أشرف على أكبر تحول اجتماعي في تاريخ العرب من المنظومة القبلية العائلية التي رباطها الدم إلى منظومة اجتماعية وسياسية أوسع مدفوعة برباط الأخوة والتكافل لكن حتى موت النبي ﷺ كانت التجربة الاجتماعية الجديدة مازالت في طور التشكّل، وكان النبي حذرا من ارتفاع صوت النعرات القبلية، بما دفعه إلى تجنب اختلاف مؤكّد لو أعاد بناء الكعبة، فتغاضى عنه؛ لأن القوم مازالوا حديث عهد بكفرٍ كما جاء في الحديث لن يستوعبوا فكرة هدم النبي للكعبة وإعادة بنائها، وقد كانت تلك النزعات القبلية قريية من السطح سرعان ما عادت قوية بعد قرابة عشرين عاما من انتقال النبي الكريم إلى الرفيق الأعلى، ونحن لا نحاكم الإسلام حين ننقد واقع المسلمين في القرن الأول، ولا نطالبهم بما لا يطيقون تاريخيا في تلك الفترة من التحول اللحظي من النظام القبلي إلى نظام ملكي إمبراطوري (شكل الدول آنذاك) بقيم إسلامية، فمثل هذه الانتقالات في

مسيرة النمو الحضاري الإنساني تحتاج إلى وقتٍ ولا تسلم من الانتكاسات، لكن علينا أن نعيد تلك الفترة إلى سياقها التاريخي والإنساني حتى يمكننا الاستفادة منها والمضي بالحاضر إلى الأمام.

وقد ميّز المسلمون الأوائل بين ممارسته ﷺ نوعين من السلطة: الأولى ينفرد به بمقتضى النبوة وهو سلطة المعصوم عن الله في تبليغه الأمور الدينية المتصلة بالوحي، وتوضّح المعتقدات الدينية، ويصدر عنها التحليل والتحرير الديني، وانتهت تلك السلطة بعد النبي ﷺ ولم يبق بعده إلا تلاميذ يبلغون ما حفظوا عنه، وبالنبوة أذعن العرب للرسول ﷺ «فالطاعة التي دان بها العرب للرسول ﷺ لم تكن لأحد غيره في نظر العرب»⁽¹⁾ وعندما نظر أبو سفيان زعيم أهل مكة إلى القبائل العربية القادمة مع الرسول ﷺ لفتح مكة، قال للعباس عم الرسول: «لقد أصبح ملك ابن أخيك اليوم عظيماً»، فصوّب له العباس: «إنها النبوة» وليست ملك.

والثانية: سلطة زمنية من موقع توليه أمر المدينة يشرك فيه أولي الأمر، ومجالات تلك السلطة كثيرة سياسية واقتصادية وإدارية وعسكرية أتبع فيها ﷺ الأعراف المستقرة في البيئة العربية مما سكت عنه الإسلام، فعقد التحالفات والمصالحات وأنفذ السفارات وأقرّ الولاء القبلي والإلصاق وأخذ بالشورى بموجب قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] العام أي دم على المشاورة وواظب عليها، كما فعلت قبل الحرب في هذه الواقعة (غزوة أحد) وإن أخطئوا الرأي فيها فإن الخير كل الخير في تربيتهم على العمل بالمشاورة دون العمل برأي الرئيس وإن كان صواباً، لما في ذلك من

(1) الإمام الشافعي، الرسالة، ص 80.

النفع لهم في مستقبل حكومتهم إن أقاموا هذا الركن العظيم (المشاورة) فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر، والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر... والمراد بالأمر، أمر الأمة الديني... لا أمر الدين المحض الذي مداره على الوحي دون الرأي، إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد والعبادات والحلال والحرام مما يقرر بالمشاورة لكان الدين من وضع البشر، وإنما هو وضع إلهي ليس لأحد فيه رأي لا في عهد النبي ﷺ ولا بعده. وقد روي أن الصحابة -عليهم الرضوان- كانوا لا يعرضون رأيهم مع قول النبي ﷺ في مسائل الدنيا إلا بعد العلم بأنه قاله عن رأي لا عن وحي كما فعلوا يوم بدر.»⁽¹⁾

ويدل على انفصال سلطته الزمنية ﷺ عن الدينية ما جاء في صحيفة المدينة من كون «المسلمين واليهود أمة أي جماعة واحدة، كل له دينه، وأن النبي يفصل في الشجار الذي يقع بين القبائل المشاركة في الصحيفة»⁽²⁾ فجعلت من القبائل اليهودية والقبائل المسلمة أمة واحدة تشارك في الدفاع عن المدينة، فاستخدم الرسول ﷺ الأمة كمفهوم سياسي مفتوح يتجاوز رابطة النسب القبلي ورابطة الدين، وهذا الاستخدام يؤسس لسلطة سياسية وليست دينية باشراها محمد ﷺ. وكذلك إنابته ﷺ من يقوم مقامه في حال خروجه من المدينة يدل على ممارسة النبي ﷺ دورا سياسيا، وأن القرارات الناتجة عن هذا الدور ليست من النبوة والدين، فيجوز أن يحل محله غيره مثل ابن أم مكتوم أو علي رضي الله عنهما.

(1) تفسير المنار، ج 4 ص 164، 165، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(2) السيرة النبوية، ج 1، ص 501:504.

وهذا ما جعل الإمام القرافي يميز بين مقام الرسالة «وتصرفه ﷺ بالإمامة كوصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء؛ لأن الإمام هو الذي فُوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاهد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة.. وهذا ليس داخلا في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة ولا النبوة.»⁽¹⁾ ولا يختلف عن هذا موقف الإمام مالك حين جعل بعض الأحكام الصادرة عن الرسول ﷺ ليس لها صفة التشريع فهي تصرف سياسي دنيوي (زمني) بمقتضى ولاية الأمر يجوز مخالفته؛ فليست تصرف تشريعي ديني بمقتضى الرسالة والوحي، فلم يأخذ بقوله ﷺ عن المحاربين في معركة: «من قتل قتيلًا فله سلبه»، وقوله: «من أحيأ أرضًا موأتا فهي له»، وللشيخ محمد عبده⁽²⁾ كلام قريب من هذا في تفسير قوله تعالى ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠].

واحتفظت شخصية محمد ﷺ في وجدان وعقل الصحابة بتلك الازدواجية «بشرا رسولا»، فلم تحوّل النبوة ممارسات السياسة الدنيوية إلى ممارسات دينية، ولم تُنزل بشريته بالديني في العقيدة أو العبادة إلى الدنيوي، ومما يدل على استقرارهم جميعا على هذا الفهم لشخصية النبي ﷺ، أننا لم ينقل إلينا استهجان أو ملامة من أحدهم للآخر لمراجعة رسول الله ﷺ في رأيه حين اختار الحباب بن المنذر مكان المعركة خلافا لما قرره الرسول ﷺ وتنازله عن رأيه ﷺ في غزوة أحد، وأخذ به رأي سلمان في حفر الخندق، وتراجعه عن مصالحة غطفان برأي سعد الذي سأله سؤال الحباب من قبل:

(1) أحمد بن إدريس الشهير بالإمام القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص 105.

(2) تفسير المنار ج 5، ص 224، 225.

«يا رسول الله شيئاً أمرك الله به لأبد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟» وهنا يظهر عمق فهم الصحابة للدور المزدوج له ﷺ وإقراره لهذا الفهم. فميّز المسلمون زمن النبي الكريم بين منطقتين: منطقة تكليف محسومة بنصوص قطعية الثبوت والدلالة وحيّاً؛ لتنظم العقيدة والعبادة ومنطقة يحكمها الرأي والعقل والتجربة وعندما اختلط الأمر على الصحابة في حادث توبير النخل، فظنوا أن الرأي النبوي وحي وليس مجرد رأي يدعو إلى التجريب ردّهم النبي ﷺ إلى أصل عام يتركه كثيرون من الباحثين عن أصول نبوية حاكمة لحياة البشر؛ لأنه أصل محرر لحياة البشر وهو إقرار مبدأ الدنيوية «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

أدركها الأوائل من الصحابة الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في علاقتهم بالنبي وفعل نقيضها المسلمون حين صنعوا من منظري الفكر الإسلامي أصناماً لها قداسة يقال لها سمعنا وأطعنا رغم أنهم ليسوا أنبياء فكل طرحهم يدخل في دائرة أفكار وآراء واجتهادات، بما في ذلك كل ما كتب من تنظير حول الدولة الذي لا يعدو كونه فكراً، وأن محاولة فرض هذا الفكر باسم إقامة الإسلام يُوقع أصحابه في فخ الدينية التي نظرياً يحاولون نفيها إلا أنهم يمارسونها.. فمن الأخطاء الشائعة أن يُظن كل فكر حول الإسلام هو الإسلام بالألف واللام التي للعهد الذهني، وحقيقة الأمر أنه محض فهم وخطاب حول الوحي، لذا تتعدد الأفهام والخطابات، ولا نقول تعدد الإسلام؛ فلا يملك أحد فهماً مطابقاً لمعاد الله، فليس هناك متحدث حصري باسم الإسلام إلا نبي، ومحمد خاتم الأنبياء.

الفصل السادس

نظرية الطاعة

بين التأسيس النصي والفعل التاريخي

(1)

النظرية

تنظم علاقة المجتمعات بالسلطة الحاكمة في الدولة الإسلامية ما يُمكن تسميته بنظرية الطاعة، وإن بدا لي هذا التصور محض نظرية إلا أنه عند منطري استعادة دولة الخلافة الإسلامية من الثوابت الدينية الأصيلة، ويُمكن إجمالها في أن طاعة الحاكم من طاعة الله في كل مباح ليس بمعصية، فالحاكم يطيع الله، والرعية تطيع الحاكم، ولا تعصيه ما دام لم يأمرها بمعصية، فالأمور -وفق هذه النظرية- بين دائرتين مباح جائز وحرام معصية، فما كان في معصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وما كان غير ذلك من مباح فجعلوا الاختيار للإمام، والرعية ملزمة باتباع اختياراته، فليس لها مخالفة الحاكم في اختياره لأنه ليس حراماً شرعاً، فركز أصحاب هذا التصور على طاعة واجبة على المحكوم تجاه الحاكم وطاعة واجبة على الحاكم تجاه الله، ولم يتطرق إلى إيجاب المحكومين طاعة على الحاكم؛ لأن تصورهم أنه لا طاعة إلا بأمر إلهي والآية أمرت الرعية بطاعة الراعي ولم تأمره بطاعتهم، فلا إمكانية لإلزام الشعب للسلطة التي ينفرد بها الحاكم بأمر في دائرة المباحات وفق هذه النظرية، فليس هناك كلام عن اختيارات للأمة أو الشعب في مباح، فالاختيار محصور في دائرة الحاكم وهيئته الاستشارية من المجتهدين، فالقائم على أمر المسلمين سواء سُمي خليفة أو إماماً أو رئيس دولة له حق التشريع

بوصفه مجتهدا يكشف مراد الله في وحيه إلى الناس، وله سلطة تنفيذ تلك الأحكام التي ينتهي إليها اجتهاده، ولا يُلزم الإمام (الحاكم) باجتهاد ممن اختارهم أهل مشورته لأنه يتساوى معهم في كونه مجتهدا، وإذا كان غير مجتهد فله أن يختار من آراء المجتهدين من أهل مشورته، فالشورى كاشفة غير ملزمة له.

والأمة تصدر في دولة الخلافة الإسلامية عن رؤية الحاكم (الخليفة) الذي يقوم -وفق طرح منظري الدولة الإسلامية- بدور المجتهد والحارس والمطبق لأحكام الإسلام، والحامي لحاكمية الله، فكيف لمن له هذه المهام أن يتحوّل إلى مأمور يُطيع العامة، لذا لم يتطرق أصحاب هذا التصوّر إلى إمكانية أن يُطيع الحاكم المحكومين، أو التفكير في آليات تمثيل مجتمعي كما في الممارسة المعاصرة، فطبيعة دور الحاكم كراعي أن يختار فهو المتبوع، وطبيعة دور الأمة (الشعب) كرعية أن تسمع وتُطيع فهم تابعون لاختيارات الحاكم.

ومن المؤسف أن منظري الدولة الإسلامية عبر قرون لم يطوّروا نظريتهم؛ فظلت علاقة السلطة بالمجتمع في ثقافتنا الإسلامية محصورة في هذه الطّرح، وتجمدت العقلية المنتجة للخطاب الإسلامي عند هذه الصورة، لا يختلف في ذلك الخطاب الرسمي المعاصر عن غيره، ففي الفتوى الصادرة عن دار الإفتاء المصرية ردا على سؤال ما حكم طاعة الحاكم؟ جاء الجواب: «من حكم دولة من هذه الدول المعاصرة فإن له حكم الإمارة، فيجب على الناس أن يطيعوه، ما لم يأمرهم بمعصية.»⁽¹⁾ فلم تحمل علاقة السلطة ممثلة في

(1) سجلات دار الإفتاء المصرية تاريخ الإجابة: 18/5/2011م.

الحاكم بالمجتمع أي قدر ولو ضئيل من التفصيل أو التطوير، ولم يختلف فهم دار الإفتاء في القرن الحادي والعشرين عن فهم فقيه مثل ابن حزم في القرن العاشر الميلادي في قوله: «إن الإمام (الخليفة) تجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ»⁽¹⁾

(1) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص 112. مكتبة السلام العالمية نسخة مصورة من طبعة الخانجي (محمد علي صبيح)، 1348هـ.

(2)

التأسيس النصي للنظرية

بداية جاءت مادة «أمر» في معاجم اللغة بمعنى طلب الفعل، وأمر الله ما وعد به، ويأتي الأمر بمعنى الحادثة.⁽¹⁾ واستعمل القرآن الكريم كلمة الأمر قرابة مائتين وثمان وأربعين مرة لم تتجاوز الدلالة اللغوية الشائعة.⁽²⁾ غير أنها لما أضيفت كلمة «أولو» إليها في موضعي سورة النساء حدث خلاف حول هؤلاء -المأمور بطاعتهم- الذين أطلق عليهم القرآن اسم أولي الأمر،

(1) «أمره يأمره أمرا وإمارا فأتمر أي قبل أمره، والأمر نقيض النهي، وقوله عَزَّجَلَّ: ﴿وَأْمُرْنَا لِئَسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 71]، العرب تقول: أمرتك أن تفعل ولتفعل وبأن تفعل. وقوله عَزَّجَلَّ: ﴿أَنَّهُ أَمْرٌ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: 1]، قال الزجاج: أمر الله ما وعدهم به من المجازاة على كفرهم من أصناف العذاب، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ﴾ [هود: 40] «أي جاء ما وعدناهم به» وكذلك قوله تعالى: ﴿أَتُنْهَى أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا﴾ [يونس: 24] وذلك أنهم استعجلوا العذاب، واستبطنوا أمر الساعة، فأعلم الله أن ذلك في قربه بمنزلة ما قد أتى: كما قال عَزَّجَلَّ: ﴿أَقْرَبَ السَّاعَةِ وَأَشَقُّ الْقَمَرِ﴾ [القمر: 1] وكما قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ﴾ [النحل: 77] وأمرته بكذا أمرا، والجمع الأوامر. ومنها اشتقت كلمة أمير؛ لأنه من يُصدر الأوامر، فالأمير: ذو الأمر. والأمير: الأمر، والأمر: الحادثة.. وفي التنزيل العزيز: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: 53] [ابن منظور، لسان العرب ج4، ص29. لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.]

(2) تدور دلالتها حول معاني كلمة أمر اللغوية من طلب الفعل مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَإِمْرًا لِّسَلِيمٍ لِّرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 71]، وتأتي مضافة إلى لفظ الجلالة الله للدلالة على ما وعد به عز وجل مثل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ﴾ [التوبة: 48] وتأتي بمعنى حادثة وشأن، مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: 83].

ورغم أن أقوال المفسرين تعددت، حتى ذكر بعضهم خمس أوجه محتملة في معناها، واستشير الدراسة إلى ثلاثة عشر دلالة قد يحتمله لفظ أولى الأمر في الآيات إلا أن هناك معنى تراثي اشتهر بين تلك المعاني وهو ما جاء في تفسير ابن كثير من أن أولى الأمر هم الحكام والفقهاء مستندا في تفسيره إلى المرويات الحديثية في باب الإمارة.

فاستمد الحكام والفقهاء سلطةً ونفوذًا شرعيًا في الخطاب الإسلامي من المدلول الثقافي المتداول لـ «أولى الأمر» بأنهم الحكام، وأن «الذين يستنبطونه منهم» هم الفقهاء المجتهدون بمعنى خاص أو رجال الدين بمعنى عام، فتجب طاعتهم شرعًا بمقتضى التكليف الإلهي ما دامت ليست في معصية لله، وتكون مخالفتهم حرام شرعًا، بموجب الأمر الإلهي في آيتي سورة النساء، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 59، 83].

وهذا يؤهم بأن أولى الأمر في الآية تدل على الحكام والفقهاء دلالة قطعية حتى ينبنى عليها حكم الوجوب الشرعي للطاعة لهم، وأننا متى فقدناهم فإنه من الواجب البحث عنهم وإعادة دولتهم، لكن واقع كتب التفسير التراثية تقول بأن الآيتين يحتملان أكثر من عشرة دلالات مختلفة، وساعد على هذا التزييف للوعي الجمعي وإيهام الوجوب السلطة السياسية السنية في صراعها التاريخي مع دولة الشيعة، والجماعات الدينية المعاصرة في تأصيل سعيها لاستعادة دولة الخلافة الإسلامية. فيقول أحد أعلام الفقه المعاصر

ومنظري أكبر الجماعات بأن سعيهم «لر يكن هذا ابتكارا من الحركة الإسلامية ومؤسسيها ودعاتها بل هو ما تنطق به نصوص الإسلام القاطعة ووقائع تاريخية ثابتة وطبيعة دعوته الشاملة. أما نصوص الإسلام فحسبنا منها آياتي سورة النساء»⁽¹⁾ وكأنه قصد -بوعي أو من غير وعي- إلى لي أعناق الآيتين وجعلهما نصوص الإسلام القاطعة الدلالة؛ ليثبت بهما حكما شرعيا هو وجوب إقامة الدولة الإسلامية كأصل إسلامي أمر به الوحي، فهو يؤصل بالآيات لفكرة استقرت في عقله مسبقا، ثم ذهب للقرآن يبحث عن الدليل ليشرع لسعي جماعته في استعادة الأصل الغائب «دولة الخلافة الإسلامية».

وقد ساعد على انتشار هذا الرأي اختيار السلطة السياسية قديما له لاسيما في فترات الصراع السني الشيعي، فالخليفة السني وحوله الفقهاء يبحثون عن سند ديني يمنح اختيارات الخليفة دينية وشرعية لا تقل في قوتها عن خصومه من أئمة الشيعة الذين ينازعونه السلطان مستنديين إلى دلالة نصية دينية في الفكر الشيعي تستوجب طاعة الأئمة واتباع أوامرهم.

وكما كان الواقع دافعا لاختيار قول ابن كثير وإهمال غيره كأنه الفهم التراثي الوحيد للآيتين، كان الواقع كذلك دافعا لرفض قول ابن كثير، فأنكر الرازي في تفسيره كون الآية إشارة إلى الولاة والسلطين وجماعة من علماء الدين، مناقشا أوجه الضعف في استدلال ابن كثير؛ ومنها أن الأمر بطاعة أولى الأمر واجب في الآية، وهذا الوجوب يقتضي العصمة من الخطأ؛ فالله لا يأمر بطاعة في خطأ، والعصمة من الخطأ -في نظره- ثابتة للأمة مجتمعة على رأي وليست لبعضها لاسيما الحكام الذين قد يأمرون بالخطأ قصدا إليه كما

(1) د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 15.

يقول: «طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة؛ لأنهم لا يأمرُونَ إلا بالظلم.»⁽¹⁾ وقد استند الرازي في إنكاره الشديد أن يكون أولو الأمر هم الحكام والفقهاء إلى ما أسفر عنه التوظيف السياسي لهذا الفهم من واقع متردي في عصره؛ لذا جعل أولي الأمر متمثلاً في إجماع الأمة، وأكمل النيسابوري فجعل أهل الحل والعقد ممثلي هذا الإجماع. بما يدل على أن الواقع التاريخي الذي يعيشه المفسر يؤثر في فهمه للآيات.

وإذا سلمنا بصحة أحاديث الإمارة⁽²⁾ الدالة على وجوب طاعة الأمير

(1) التفسير الكبير، ج2، ص117.

(2) تفسير ابن كثير. ج1. ص517:519، ومنها: أن رسول الله ﷺ قال «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة.» (أخرجه أبو داود في سننه: 2626) وعن عبد الله بن عمر قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» (أخرجه البخاري: 2955، ومسلم: 1839، عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله قال «اسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة» (رواه البخاري 693)، وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال «أوصاني خليلي أن أسمع وأطيع وإن كان عبدا حبشيا مجدوع الأطراف» (رواه مسلم 1837) وعن أم الحصين أنها سمعت رسول الله يخطب في حجة الوداع يقول ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله اسمعوا له وأطيعوا» (رواه مسلم 1838 وفي لفظ له عبدا حبشيا مجدوعا) وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه ليس يفارق الجماعة شبرا فيموت إلامات ميتة جاهلية أخرجاه البخاري 7053، ومسلم 1749 وعن ابن عمر أنه سمع رسول الله يقول من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية رواه مسلم 1851، وروى مسلم أيضا 1844 عن عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة قال دخلت المسجد فإذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون عليه فأتيتهم فجلست إليه، فقال كنا مع رسول الله في سفر فنزلنا منزلا فمنا من يصلح خباءه ومنا من ينتضل=

التي استند إليها ابن كثير في تفسيره لأولى الأمر بالحكام والفقهاء فإنه يمكننا توجيه تلك المرويات بإحدى طريقتين: الأولى تقييد دلالة الإمارة في الأحاديث بالقيادة العسكرية في ميادين الحروب، ويؤكد هذا المعنى قول ابن خلدون: «منذ عهد الخلفاء كانوا يسمون قواد البعوث باسم «الأمير»، وهو فعيل من الإمارة.. وكان الصحابة أيضاً يدعون سعد بن أبي وقاص «أمير المؤمنين» لإمارته على جيش القادسية.»⁽¹⁾ فهي دعوة للالتفاف حول القيادة العسكرية وتجنب التفرق والانقسام.

وإذا اتبعنا منهج ابن كثير نفسه في التفسير بالرواية، فسنجد روايات سبب النزول تخصص معنى أولى الأمر بالقادة العسكريين (أمراء السرايا) في ميادين المعارك كما أشارت روايتنا سبب النزول من أن خلافا وقع بين أمير سرية وأحد الجند؛ لأن الأمير أمره أن يلقى بنفسه في النار، والرواية الثانية أن الآية نزلت في خلاف بين عمار وخالد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ورغم أن النبي ﷺ أقرّ أمان عمار إلا أنه نهاه أن يخالف أميره مرة ثانية إشارة إلى خالده، وأنها بعد أن تسابا اعتذر خالد لعمار نزولا على أمر رسول الله ﷺ فكانت الآية حثاً على وجوب الطاعة في ميادين المعارك في غير معصية.

الطريقة الثانية أن يُبقي على المفهوم العام للإمارة في المرويات دون تقييده بالناحية العسكرية، فالإمارة هي السلطة الحاكمة الآمرة غير أن صورتها

= ومنا من هو في جشره إذ نادى منادي رسول الله الصلاة جامعة، فاجتمعنا إلى رسول الله، فقال إنه ساعة ثم قال أطعه في طاعة الله وأعصه في معصية الله والأحاديث في هذا كثيرة.»

(1) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، الفصل الثاني والثلاثون، ص 189، ط دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ - 1988م.

اختلفت بين القديم والحديث، فإن كان الأمير شخص أو أسرة تمثلت فيها السلطة الحاكمة قديماً، فإن نظم السلطة المعاصرة والقانون العام بما له من سيادة هو المراد بالإمارة في عصرنا، وليس الحاكم فتغيّرت دلالة الأمير حديثاً تبعاً لتغاير الواقع الاجتماعي والتاريخي، فالسلطة هيئات مستقلة منفصلة والأمير هو القانون الذي تواضع الناس على الخضوع له سواء أكان مصدره إلهي قطعي الثبوت والدلالة، أو مصدره وضعي بشري فيما لا نص قطعي الدلالة قطعي الثبوت فيه من نصوص الوحي الإلهي. ويمكننا أن نفهم هذا الأمر النبوي في سياقه الاجتماعي حينها، إذ يحاول أن يرسخ في حياة العرب لفكرة القيادة العامة وسلطة تتجاوز القيادة القبلية إلى كيان أكبر يتشكل، وقبول إمارة غير المنسب في العرب ولو كان عبدا حبشياً.

واستبعد محمد عبده تفسير أولى الأمر بالحكام والفقهاء مع إقراره بشهرته، بقوله: «من المشهور أن للمفسرين في أولى الأمر قولين: أحدهما أنهم الأمراء الحاكمون، وثانيهما: أنهم العلماء، ومن الناس من يعبر بكلمة «الفقهاء» ومن المعلوم أنه لم يكن مع النبي ﷺ أمراء حاكمون ولا صنف يسمى الفقهاء، وإنما المراد بـ أولى الأمر الذين ترد إليهم مسائل الأمن والخوف وما في معناها من الأمور العامة: أهل الرأي والمكانة في الأمة وهم العلماء بمصالحها وطرق حفظها والمقبولة آراؤهم عند عامتها.»⁽¹⁾ وقيد الأستاذ محمد عبده طاعتهم بعدم مخالفتها للمتواتر قطعي الدلالة من الوحي، وأن يكون تشريعهم بلا إكراه لهم ومحض اختيار منهم، وأن يكون عملها في دائرة المصالح العامة وليس الأمور التعبدية والعقائدية التي يؤخذ فيها بالوحي فقط.⁽²⁾

(1) تفسير المنار ج 4 ص 167.

(2) ينظر: السابق، ج 4، ص 168.

فتأويل أولى الأمر بالحكام والفقهاء يتنافى مع واقع المسلمين وقت نزول الآية، فالآية خطاب للمسلمين أن يردوا مسائل الأمن والخوف إلى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وأولى الأمر، ولا يخفى أن أولى الأمر هؤلاء كانوا من الذين يعاصرون النبي ﷺ ولم يكن إلى جانب النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ من أولى الأمر هؤلاء ملك أو سلطان أو والٍ من الولاة، أو علماء دين، لقد كانوا جميعا ممن نعرف أسمائهم وأخبارهم من صحابة رسول الله، لكن كانوا من ذوي الخبرة والتجربة، والمكانة ما يؤهلهم في النيابة عن قبائلهم، وأن يكونوا محل ثقتهم؛ فلا صحة لما ذهب إليه علماء الأصول من أنهم المجتهدين المستنبطين للأحكام الشرعية، لأن الآية تتحدث عن الذي يُصلح الأمة وقت الحرب، وهو موقف يحتاج إلى الرأي الذي يختلف باختلاف الزمان والمكان، ولا يكفي فيه معرفة أصول الفقه وفروعه، ولا الاجتهاد بالمعنى الذي يقوله علماء الأصول.⁽¹⁾

كما أن اختيار رجال الدين فهم ابن كثير، وإهمال ما عداه من الآراء وجعله المعنى الشائع في ثقافتنا ساهم بقصد أو من غير قصد في تعزيز السلطة الاستبدادية قديما وحديثا، فطاعة أولى الأمر من الملوك والسلطين، وعلماء الدين بوصفهم القادرين على استنباط الأحكام واجب شرعي على الشعوب، ويأثم مخالفوهم، فرضخت عامة الناس لقرارات وقوانين الملوك والسلطين التي أحكمت قبضتهم على السلطة، فكان هذا التأويل - كما يقول الأستاذ محمد عبده - مما «يتزلف به المتزلفون إليهم (السلطين) حتى

(1) ينظر: د. محمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، ص 77، 78، العدد 64 عالر المعرفة الكويت، يوليو 1984م. وكتابه: القرآن والدولة، ص 69:75.

إنهم كانوا يتلون هذه الآية على مسامع السلطان عبد الحميد في كل صلاة جمعة.⁽¹⁾

وهذا ما يجعل المعنى الأقرب لأولي الأمر قول الرازي أنهم أهل الحل والعقد الذين طلب القرآن الكريم أن يُشاورهم الرسول في الأمر، أو هم أهل العقل والرأي كما قال ابن كيسان، أو هم أهل الاختصاص في كل علم وأهل الخبرة في كل مهنة فلهم من الفكر والنظر والتجربة ما يدعوننا للاستماع لهم، والأخذ بأقوالهم.

فأسس الخطاب القرآني أولاً لسلطة الوحي الإلهي على حياة البشر بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: 59] ثم انتقل الخطاب لتأسيس سلطة ثانية وهي سلطة الاستنباط العلمي الذي أداته العقل، وليس ميدانه النصوص بمعنى الآيات المقررة فحسب بل النصوص المنظورة المتأمله في الكون المعتمدة على التجريب العلمي في مختلف مناحي الحياة، فالخطاب القرآني يطرح معالجة لحالتي الأمن والخوف في المجتمع المسلم، وأن المجتمع أمام إجراءات الأول إذاعة أمر الأمن والخوف، والثاني: رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر أي أهل الاختصاص كل في ميدانه، ثم يرجح القرآن الاختيار الثاني بالعلة، وهي أنهم القادرون دون غيرهم على إيجاد حلول بما يمتلك بعضهم من قدرة على الاستنباط⁽²⁾ أي عمق التفكير وطول النظر في الأمور.

فزعم منظري الدولة الإسلامية المتأخرين بأن دلالة أولى الأمر على الحكام ثابتة بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة⁽³⁾ كلام غير دقيق ويجافي الصواب،

(1) السابق، ج 5، 149.

(2) مادة الاستنباط أصلها استخراج الماء من البئر، انتقلت من الحسي إلى المعنوي.

(3) من فقه الدولة في الإسلام، ص 15.

ويكون التأسيس لسلطة شرعية للحكام والفقهاء في الأمور الاختيارية وزعم أنهم ينوبون عن الناس في الاختيار بمقتضى الأمر الإلهي غير صحيح، بدليل ثلاثة عشر وجه دلالي لكلمة أولى الأمر نجم لها في التالي:

أولاً: أولو الأمر هم الأمراء، هذا ما نقله ابن جرير⁽¹⁾ في جملة ما نقل من آراء، ورجّحه على غيره. وكذا نقله ابن كثير⁽²⁾ دون ترجيح له، ونسبه البغوي⁽³⁾ إلى أبي هريرة وعلي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا واختاره أبو السعود مشروطاً فيهم العدالة.⁽⁴⁾

ثانياً: أولو الأمر هم أهل العلم والفقهاء أي النظر الشرعي دون غيرهم، وبه قال مجاهد وعطاء والحسن البصري وأبو العالية والضحاك، واختار هذا الرأي الصنعاني في تفسيره⁽⁵⁾، ونسبه البغوي⁽⁶⁾ إلى ابن عباس وجابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ودليله قوله تعالى: «لعلمه الذين يستنبطونه منهم»، وهذا

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المشهور بتفسير الطبري، ج 5، ص 147:150 دار الفكر، بيروت، 1405 هـ.

(2) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم المشهور بتفسير ابن كثير. ج 1، ص 517:519، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.

(3) تفسير البغوي تحقيق خالد عبدالرحمن العك، ج 1، ص 444، دار المعرفة، بيروت.

(4) أبو السعود محمد بن محمد العمادي إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، المشهور بتفسير أبي السعود، ج 2، ص 193، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، قال: «هم أمراء الحق وولاة العدل كالخلفاء الراشدين ومن يقتدى بهم من المهتدين وأما أمراء الجور فبمعزل من استحقاق العطف على الله تعالى والرسول في وجوب الطاعة لهم».

(5) عبد الرزاق بن همام الصنعاني. تفسير القرآن الكريم، تحقيق د. مصطفى مسلم محمد ج 1 ص 166. ط مكتبة الرشد. الرياض 1410 الطبعة الأولى.

(6) تفسير البغوي تحقيق خالد عبدالرحمن العك. ج 1 ص 444.

ما اختاره الشوكاني⁽¹⁾، ونقله ابن جرير دون ترجيح له،⁽²⁾ وكذلك نقله أبو السعود.⁽³⁾

ثالثًا: أولو الأمر هم الأمراء وأهل العلم الشرعي معاً، وهذا ما اختاره ابن كثير.⁽⁴⁾

رابعًا: أولو الأمر هم أصحاب محمد ﷺ خاصة، وهو ما نقله القرطبي⁽⁵⁾ حكاية عن مجاهد.

خامسًا: أولو الأمر هم أبو بكر وعمر خاصة، مما نقله القرطبي⁽⁶⁾ حكاية عن عكرمة.

سادسًا: أولو الأمر الأئمة المعصومون، نقله الرازي عمّن وصفهم بالرافضة.⁽⁷⁾

سابعًا: أولو الأمر هم أمراء السرايا، فهي وصف خاص بالقيادة العسكرية في إحدى الأقوال التي نقلها الشوكاني⁽⁸⁾ وكما نفهم من روايتي سبب النزول

(1) محمد بن علي بن محمد الشوكاني. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. ج 1 ص 481. دار الفكر. بيروت

(2) تفسير ابن جرير الطبري. ج 5. ص 147:150.

(3) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. ج 2 ص 193.

(4) تفسير ابن كثير. ج 1. ص 517:519.

(5) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، جامع الأحكام الشهير بتفسير القرطبي، ج 5، ص 259، دار الفكر، بيروت.

(6) السابق ج 5 ص 259.

(7) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 117.

(8) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. ج 1 ص 481.

التي أوردها ابن جرير وابن كثير في تفسيريهما.⁽¹⁾

ثامناً: أولو الأمر هم علماء الشريعة في كل بلد على حده، ويشترط أن يُجمعوا على رأي واحد في المسألة؛ ليكون لهم صفة الوجوب الشرعي، ويشترط فيهم الإقامة الكاملة بين أهل البلد حتى يدخلوا ضمن أولى الأمر

(1) الرواية الأولى التي نقلها ابن كثير عن كثير من المحدثين: وهي أن رسول الله بعث سرية واستعمل عليهم رجلاً من الأنصار فلما خرجوا وجد عليهم في شيء، فقال لهم أليس قد أمركم رسول الله أن تطيعوني قالوا بلى قال فاجمعوا لي حطباً ثم دعا بنار فأضرمها فيه ثم قال عزمت عليكم لتدخلنها قال فقال لهم شاب منهم إنما فررتم إلى رسول الله من النار فلا تعجلوا حتى تلقوا رسول الله فإن أمركم أن تدخلوها فادخلوها قال فرجعوا إلى رسول الله فأخبروه فقال لهم لو دخلتموها ما خرجتم منها أبداً إنما الطاعة في المعروف»

الرواية الثانية في سبب نزول الآية أن رسول الله -صلى الله تعالى عليه وآله وسلم- بعث سرية عليها خالد بن الوليد وفيها عمار بن ياسر فساروا قبل القوم الذين يريدون فلما بلغوا قريبا منهم عرسوا وأتاهم ذو العيسيتين فأخبرهم، فأصبحوا وقد هربوا غير رجل أمر أهله فجمعوا متاعهم ثم أقبل يمشي في ظلمة الليل حتى أتى عسكر خالد فسأل عن عمار بن ياسر فأتاه فقال يا أبا اليقظان إني قد أسلمت وشهدت أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وإن قومي لما سمعوا بكم هربوا وإني بقيت فهل إسلامي نافعي غداً وإلا هربت قال عمار بل هو ينفعك فأقم فأقام فلما أصبحوا أغار خالد فلم يجد أحداً غير الرجل فأخذه وأخذ ماله فبلغ عمارا الخبر فأتى خالداً فقال خل عن الرجل فإنه قد أسلم وإنه في أمان مني فقال خالد وفيهم أنت تجير فاستبأ وارتفعا إلى النبي فأجاز أمان عمار ونهاه أن يجير الثانية على أمير فاستبأ عند رسول الله فقال خالد أتترك هذا العبد الأجود يسبني فقال رسول الله يا خالد لا تسب عماراً فإنه من سب عماراً يسبه الله ومن يبغض عماراً يبغضه الله ومن يلعن عماراً لعنه الله فغضب عمار فقام فبتعه خالد فأخذ بثوبه فاعتذر إليه فرضى عنه فأنزل الله عز وجل قوله «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» (ينظر: تفسير ابن جرير الطبري. ج 5. ص 147:150، وتفسير ابن كثير. ج 1. ص 517:519).

فيها، وفي ذلك يقول ابن حزم: «فمن هاجر إلينا من سائر البلاد فنحن أحق به، وهو منا بحكم جميع أولى الأمر منا، الذين إجماعهم فرض اتباعه، وخلافه محرّم اقترافه، ومن هاجر منّا إلى غيرنا؛ فلا حظّ لنا فيه، والمكان الذي اختاره أسعد به.»⁽¹⁾

تاسعاً: أولو الأمر هم أهل العقل والرأي نقله الشوكاني في تفسيره، ونسبه إلى ابن كيسان.⁽²⁾

عاشراً: أولو الأمر هم أهل الإجماع، وهذا اختيار الرازي بعد مناقشته لما وصله من آراء حصرها في أربعة أقوال.⁽³⁾ ولا يقصد به الدلالة الاصطلاحية في أصول الفقه، بل تتسع لتشمل عموم الأمة.

الحادي عشر: أولو الأمر هم أهل الحل والعقد، كما أشار صاحب تفسير المنار تعليقاً على كلام الأستاذ محمد عبده بأن تفسيره أولى الأمر بأهل الحل والعقد سبق إليه الرازي بعبارة غير حاسمة، والنيسابوري بعبارة حاسمة، وكما قال الأستاذ رشيد رضا كان الإمام يظن أن هذا الرأي لم يُسبق إليه حتى وجده عند النيسابوري نقلاً عن الرازي.⁽⁴⁾

الثاني عشر: أولو الأمر هم أهل الثقة والنبوغ من مختلف النخب الاجتماعية والمهنية، فلم يكتف الشيخ محمد عبده بجعل دلالة أولى الأمر في

(1) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، ج1، ص5، ط. دار الثقافة، بيروت، (1997 - 1417هـ).

(2) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، ج1، ص309.

(3) التفسير الكبير، ج2، ص117.

(4) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج5، ص149.

أهل الحل والعقد، بل فصلها بقوله: «إن أولى الأمر في زماننا هذا هم: كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة، وكبار الزّراع والتجار، وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الجمعيات والشركات، وزعماء الأحزاب، والنابعون من الكتّاب والأطباء والمحامين والمهندسين... أولئك الذين تثق بهم الأمة، وترجع إليهم في مشكلاتها حيث يكونون... وأهل كل بلد يعرفون من يوثق به عندهم ويحترم رأيه فيهم، ويسهل على رئيس الحكومة في كل بلد أن يعرفهم، وأن يجمعهم للشورى.»⁽¹⁾

الثالث عشر: أولو الأمر هم فئتان من المجتمع: فئة تأتي بالانتخاب؛ لتمثّل الناس، وتنقل آرائهم في إصلاح المشكلات وإزالة العقبات التي تعوق انطلاقهم في الحياة في ميادين الإنتاج والعمل. وفئة ثانية مارست المسائل الفنية والمهنية عملياً، واكتسبت خبرة يقوم بانتخابها ليس عامة الناس بل المؤسسات المهنية والفنية كممثلين لها يناقشون ما تعرضه الفئة الأولى، وما ينتهي إليه الفئتان تكون قرارات واجبة بوصفهم أولي الأمر.⁽²⁾

بالتأمل في تلك الأقوال نلاحظ أن مناهج المفسرين اختلفت في الاختيار، فمنهم من اكتفى بذكر أقوال سابقيه ومعاصريه، ثم اختار دون أن يذكر علة لاختياره كابن جرير والشوكاني، ومنهم من استند إلى المرويات كابن كثير، ومنهم من ناقش معتمداً على البرهان العقلي مثل الرازي والنيسابوري.

وأن اختلاف تأويلات المفسرين، وتعدد أقوالهم حول دلالة «أولو

(1) تفسير المنار ج 5 ص 152.

(2) ينظر: د. محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، ص 73، 74، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

الأمر» إقرار بمشروعية الاختلاف في التأويل، ومشروعية الاختيار من تلك الدلالات المتعددة التي تحملها اللغة، فإذا كنا أمام دلالة تُعطى للحكام سلطة شرعية واسعة، فهم الذين يُشرعون وينفذون، والأمة تبعاً لهم، وبين دلالات أخرى تُمكن الناس من استرداد إرادتهم، فيختارون من بينهم من ينوب عنهم؛ ليكونوا سلطة الإلزام والتوجيه للمجتمع، فأى الدلالات أولى بالاختيار من تمنح الحاكم سلطة دينية أم التي تسترد منه تلك السلطة الدينية!! هل الأولى أن ننحاز إلى دولة مركزها المجتمع بصورتها المعاصرة الحديثة!! القديمة، أم إلى دولة مركزها الحاكم بصورتها التاريخية

(3)

التأسيس التاريخي لعلاقة السلطة بالمجتمع

وإذا انتقلنا إلى فعل الصحابة -رضوان الله عليهم- واجتهادهم في تنظيم العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكومين فسنجدهم ربطوا طاعة الرعية وجوبا وتعطيلا بطاعة الحاكم لله، فمن الأقوال المؤسسة لتلك العلاقة مقولة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» فهذه العبارة ألهمت المسلمين بطبيعة العلاقة بين الخليفة الراعي (السلطة) بالأمة الرعية (المجتمع) ففي ضوء مقولة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تشكلت نظرية الطاعة بوصفها تصوُّراً دينياً مُقدَّساً لا يجوز الخروج عن إطاره التحديدي، أو التفكير في تطويره.

وقد نجحت تلك النظرية في مجتمع المسلمين الأوائل، فعامّة الرعية في عهد أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا التزمت الطاعة للخليفة الذي التزم الطاعة لله، وما زامنهم من حروب كانت من منطلق آخر، وإن استقامت نظرية الطاعة في تنظيم العلاقة في عهد أبي بكر وعمر وعثمان في أول عهده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم؛ لأن الحاكم لم يتسلط ولم يحتجب ولم يستعل، ولم يضعف أمام الولاة فتكون لهم سطوة، لذا لم تشهد تلك الفترة جدلاً حول طاعة الخليفة لله، وما يتبعها من طاعة الرعية له، إلا أنها شهدت على صعيد آخر معارك ضارية في ثلاث جبهات ضد جماعة من مسلمي البادية امتنعوا عن الزكاة إنكاراً لفرضيتهما، فجيّش أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لحرهم، وتزامن ذلك مع حربه للمرتدين من قبائل ربيعة الذين بدأوا مبكراً بإهدار دماء المسلمين بقتلهم حامل رسالة النبي

ﷺ التي جاءت رداً على رسالة مسيلمة للنبي ﷺ بأن الله أشركه معه في النبوة وأن الأرض بينهم نصفين، والجبهة الثالثة استكمال ما بدأه الرسول ﷺ من تسيير جيوش لفتح الطرق المغلقة أمام رسله وإزالة سطوة السلطة المانعة للناس من الاختيار، فكانت مؤتة وتبوك ثم بعث أسامة في عهد أبي بكر وتوالت الحروب ضد ممالك العرب المناذرة والغساسنة حلفاء إمبراطوريتي الفرس والروم ثم الدخول في حروب مباشرة مع تلك الإمبراطوريات، واستمرت الحروب في تلك الجبهة في عهد عمر وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

وفي أواخر عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بدأ الاختلاف حول تطبيق نظرية الطاعة، فمع طول فترة حكم عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتقدم سنه، وتزايد نفوذ عصبته من بني أمية، ومع اتساع نطاق الحكم من كونه دولة المدينة مثل حكومات «أثينا» و«إسبرطة» و«روما» إلى دولة ممتدة تشمل مدناً وبوادي، ومن مجتمع عربي إلى مجتمع متعدد الأعراق والأصول ظهرت حركات معارضة تنطلق من نظرية الطاعة، فأسقطت تلك الحركات المعارضة حق الطاعة الواجب لبعض الولاة لأنهم ارتكبوا معصية تخرجهم عن طاعة الله، ثم اتسعت الدائرة لتشمل الخليفة نفسه.

وبدأ الاضطراب في «الكوفة»، وقام فريق من أهلها ينادي بضرورة عزل الوالي «الوليد بن عقبة» الأموي، أخو عثمان لأمه، وذلك لأسباب: من بينها اتهامهم له بأنه كان يسمر مع «أبي زيد الطائي» الشاعر النصراني الشاب، ويعاقر معه الخمر! وشهد عليه بعضهم، فأمر عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بحده (أي توقيع عقوبة شرب الخمر عليه) رغم أن القرائن كانت تشير لبراءته، قائلاً: «نقيم الحد ويذهب شاهد الزور للنار!»؛ ثم أجاب القوم إلى ما طلبوا بعزله عن

الولاية، فكانت فكرتهم إذن أن الحاكم إذا ارتكب كبيرة ينبغي عزله، وإجابة «عثمان» لمطلبهم تدل على أنه موافق على هذه الفكرة، وتوالت الثورات على الولاة فقامت ثورة على الوالي الذي خلفه، وهو «سعيد بن العاص»؛ لأنهم لم يوافقوا على سياسته، وطالبوا بعزله أيضاً، ولما توجه إلى المدينة منعوه من دخول الكوفة عند عودته إليها، فولى عليهم «عثمان» أبا موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وكان أهل «البصرة» -أيضاً- قد ثاروا على «أبي موسى الأشعري» نفسه، فعزله عثمان، وولى بدلاً منه: «عبدالله بن عامر»، وجاءت وفود من مصر أيضاً تطالب بعزل واليها «عبدالله بن سعد بن أبي السرح».

فكانت النظرية الشائعة إذن التي يقررها هؤلاء أن والي الإقليم -وهو نائب الخليفة- يجب عزله إذا لم يرض المحكومون منه فعلاً يدخل في باب المعصية، وكان الاختلاف حول طبيعة المعصية الموجبة للعزل. ثم تطورت الفكرة حتى شملت مركز «الخليفة» نفسه؛ فانتهت إلى الثورة ضد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومطالبتهم بأن يخلع نفسه؛ لأنه -من منظورهم- آثر قرابته بالأموال والأعمال، ولم يعزل من سبق ووعده بعزلهم من الولاة، وفي ذلك من المعصية ما يستوجب الخروج عن طاعته؛ لأنه لم يطع الله فيهم.

وهذا ما يُعقَّب عليه الدكتور ضياء الرئيس بقوله: «ولو فعل لتغير بلا شك مجرى التاريخ، ولكنه قال لهم: «لا أنزع قميصاً كسانيه الله تعالى! «فكانه كان يرى أن الخليفة ما دامت تمت بيعته، فكانه قد اكتسب حقاً مقدساً، أو لعله كان يرى أن هؤلاء -وهم أقلية- ليس لهم الحق في مطالبة بخلع نفسه، من أمر أجمع عليه المسلمون من قبل.»⁽¹⁾ وأشبهه بمقولة الرئيس ما روي عن

(1) د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 53، 54.

الحسن البصري من قوله: «أفسد أمر هذه الأمة اثنان: عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف، والمغيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد. ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة.» ومثله قول بعض باحثي المذهب الشيعي لولا حادثة موقعة الجمل لتغير مسار التاريخ.⁽¹⁾

وأرى أنه لو تنازل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما تغير وجه التاريخ كما قال الريس؛ لأنه كان سيحدث لمن يخلفه مثل ما حدث مع الولاة حين نزل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على رأي أهل الأمصار فعزلهم، وخير دليل ما حدث مع علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلو سلمنا بأن عثمان تنازل اختيارا كما قال الريس وانتقلت الخلافة لعلي لما تغير الموقف كثيرا؛ لأن بني أمية لما تكن لتقبل بترك ولايتهم في بلاد الشام، وأن يتراجع نفوذهم بعد أن استطال، ولو لم يكن عمرو بن العاص ومعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُما موجودين بشخصهما لوجد غيرهما؛ فلم يكن من اليسير محاصرة عصبية قبلية تستعيد سلطانها في الحياة العامة رافعة قميص عثمان، مطالبة بثأره، ولا باستطاعة أحد أن يمنع اندفاعا فكريا نحو القرآن يريد أن يصوغ منه مفاهيمه حول طبيعة الذنب الذي يجعل الوالي أو الخليفة غير طائع لله، مما يشرع الخروج عن طاعته، فتفاوت المسلمين في طرق فهم وتحديد كثير من المفاهيم الدينية مثل المعصية (الكبيرة) والكفر والإيمان وغيرها مما كان

(1) «لولا حرب الجمل لما كانت حرب صفين والنهران، ولا مذبحه كربلاء، ووقعة الحرة، ولا رُميت الكعبة المكرّمة بالمنجنيق أكثر من مرة، ولا كانت الحرب بين الزبيريين والأمويين، ولا بين الأمويين والعباسيين، ولما افترق المسلمون إلى سُنّة وشيعة، ولما وجد بينهم جواسيس وعملاء يعملون على التفريق والشتات، ولما صارت الخلافة الإسلامية ملكا يتوارثها الصبيان، ويتلاعب بها الخدم والنسوان.» محمد جواد مغنية، فضائل الإمام علي، ص 138، 139، مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، 1962م.

سببا لانقسام ما زال باقيا وأثار أسئلة كانت ميدانا لعدد من العلوم الشرعية على مدار قرون تالية..

فإن كانت الخوارج صاحبة فكرة تكفير الحاكم بالذنب فإن الخروج عن طاعة الحاكم لكونه عاصٍ خارج عن طاعة الله أسبق في الظهور، إذ وُجدت في أواخر عهد عثمان واستمرت في عهد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فالشام كاملة وأجزاء من الأمصار رأوا عليًا عاصيًا لا تصح له بيعة، ولا تجب له طاعة بعدم القصاص من قتلة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكذلك كان موقف عدد من كبار الصحابة من أمثال طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ممن بايعوا عليا ثم خلعوا البيعة لموقفه من قتلة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولا أتحدث عن قتالهم لعلي، وقتل جيش علي لهم في موقعة الجمل فالخطاب الإسلامي السني أراح واستراح حين اكتفى من بين روايات التاريخ عند ابن كثير والطبري وغيرهم برواية أن طرفا ثالثا هو من أضرم القتال الذي انتهى بمقتل صحابة كبار من أمثال: طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وأن يسأل رجل من معسكر علي بن أبي طالب بأن السيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا سُبِي؟ فيرد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيسبي الرجل أمه؟! لكن إن سلمنا بأن القتال كان وقعة من طرف ثالث، فسيظل السؤال عن سبب خروج صحابة بمكانة الزبير وطلحة وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم يناصرهم عدد من الصحابة وبني أمية إلى موقعة الجمل مطروحا؟ وكان خيارهم واضح وهو إنفاذ عاجل للقصاص من قتلة عثمان، ومواجهة من يمنع ذلك ولو كان علي وجيشه بما فيه من صحابة، وكان علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرى في أمر القصاص رأيا آخر فجعله آجلا غير عاجل، فموقعة الجمل وما أعقبها بدأت من خصومة اجتهادية حول توقيت وطريقة القصاص لعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفق رواية السنة.

فالإشكالية ليست في الحادثة وما أعقبها بل في الأفكار التي استقرت في نفوس أصحابها على أنها الاجتهاد الصائب، فكانت المحرك الأول للسيوف، فتأخير القصاص سبب لعدم الطاعة للخليفة الرابع من منظور معارضيه، ورأي الخليفة في التأخير -من منظوره هو وأنصاره- واجب على الرعية الالتزام به بما فيهم المعارضين وإلا فهم خارجون عن طاعته يجب محاربتهم، وهذا سيقود لسؤال عن حكم أموال المعارضين، وكيف تُباح الدماء ولا تستباح الأموال ليتجدد انقسام جديد.

إن تعقّد الواقع الذي يتشكل كان أكبر من أن تختصر مشاكلة في كلمة مؤامرة، مؤامرة يهودية تحمل وزرها عبد الله بن سبأ فجعلنا منه كبش فداء لكل الفتن والآراء التي لم ترض عنها الأمة، وتحوّلت تلك الشخصية الثانوية إلى شخصية محورية صنعت تاريخ المسلمين، وأصبحت كلمة مؤامرة التفسير العلمي لإخفاقات المسلمين، تلك الحالة التي يعيشه الخطاب الإسلامي في كل عصر فيبحث من خلال فكرة المؤامرة عن فاعل خارج معسكر الإسلاميين ليتحمل وزر الإخفاق والفشل؛ وليريح عقله من قراءة نقدية لواقعه أو ماضيه.

متجاهلة الطبيعة البشرية في انفعالاتها وغضبها في مجتمع العصبية العربية حاضرة فيه، وعقل أعجمي -دخل الإسلام مع حركة الفتوحات- ما زال في طور صياغة تصوراته عن الإسلام وكتابه العربي بوصلة الحياة السياسية والثقافية متأثراً بموروثه الثقافي، فبين المثاليات والواقع والحلم والممكن أخذت تتنامى أفكارهم؛ ليكونوا الأكثر تأثيراً في جميع المدارس التي ستكون شيعة وقراء (السنة) وأهل التوحيد والعدل (المعتزلة)، أضف لذلك تجربة العرب في طورها الأول لإدارة دولة مترامية.

إن محاولات المسلمين الأوائل تنظيم العلاقة بين السلطة والمجتمع وفق نظرية الطاعة أدت إلى انقسامات وصراعات لسنا في حاجة إلى الخوض في تفاصيلها التاريخية، غاية ما ينبغي التركيز عليه أنها رؤية واجتهاد غير أن العقل المسلم ما زال يدور حولها كأنها مُسلّمة دينية للعلاقة بين الحاكم والمحكومين، فما جاء من آيات قرآنية ومرويات حديثة في هذا الموضوع ذات دلالة احتمالية بما يعطى للعقل مساحة لبناء تصوراته حول تلك العلاقة دون أن تكون لها صفة الإلزام.

فمحاولة إخضاع الدولة بما انتهت إليه من مفاهيم ونظم إلى نتاج القدامى ظلم وتخطيط، كما أن محاولة محاكمة القدامى أنهم في نتاجهم قاصرين عما وصلت إليه الدولة الحديثة في نظمها ظلم وتخطيط، ويظل اجتهاد المسلمين القديم في علاقة السلطة متمثلة بالحاكم نتاج ما توفر من تجربة محدودة، ومعرفة إنسانية كانت في أطوار النمو الأولى في زمانهم، ويستفيد المسلمون المعاصرون من إصابات وأخطاء تلك التجربة، ومن مسار تاريخي إنساني عام لا يتوقف عن التطور؛ ليبني من لحظته الحاضرة تصوراته لعلاقة السلطة بالمجتمع، مستفيدا من تجارب التمدن والتحضر المعاصرة القائمة على تنامي الشعور بالانتماء للوطن فالدولة المعاصرة قائمة على نظام قاعدته المجموعة الاجتماعية وليس قاعدته المجموعة الدينية وتكوين فضاء معرفي نابع من التفكير العلمي في علاقة الإنسان بالكون، فكما نظمت التصورات الدينية علاقة الإنسان بالله، فإن التفكير العلمي هو المسئول عن تكوين علاقة الإنسان بمحيطه الكوني وفق مبدأ ديني عام هو الإصلاح وعدم الإفساد، وضرورة استرداد الإنسان المصَادَر إرادته؛ ليكون فاعلا في بناء دولته.

الفصل السابع

أزمة الخطاب الإسلامي عند الإخوان المسلمين

(1)

حتمية الصراع

يقوم خطاب جماعة الإخوان المسلمين على ثنائية فكرية متضادة بين الحق والباطل، والإسلام والكفر، والصديق والعدو، فهي تؤكد دوماً أنا أو الشيطان.. فالجماعة تمثل الإسلام والحق والذات الخيرة في قطبية متقابلة لا يلتقي طرفاها. فخطاب الجماعة يجعلك على مفترق طرق في لحظة اختيار دائم، فأنت مهدد دوماً بالانزلاق إلى طريق الغرب المشيطان قولاً واحداً متى ابتعدت عن طريقهم، فالطريق - كما رأى الأستاذ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين - طريقان لا وسط بينهما «أما الأول فطريق الإسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته، وأما الثاني فطريق الغرب ومظاهر حياته ونظمه ومناهجه.

وعقيدتنا أن الطريق الأول - طريق الإسلام، وقواعده وأصوله - هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يُسلك وأن تُوجه إليه الأمة الحاضرة والمستقبلية.⁽¹⁾

بهذا الخطاب الإخواني يبدو مفهوم الإسلام العَقدي والتعبدية مختلطا بمفهوم حضارة إنسانية أنتجت في دولة يحكمها المسلمون، فيصبح المنتج

(1) حسن البنا. رسالة نحو النور. ص 6، 7. ط دار النشر والتوزيع. القاهرة. 1417هـ - 1997م.

البشري -من منظورهم- في ظل حضارة المسلمين هو ملك ديني إسلامي لا يقل في ربانيتها وخصوصيته عن العقيدة والعبادة الإسلامية، ويأتي الغرب -وفق هذا الفهم- في صورة اللص المعتدى، والسارق المارق الذي سلب الأمة حضارتها الدينية، فهي -من منظورهم- جزء أصيل لا ينفصل عن دين هذه الأمة، وكأن الحضارة الإسلامية نتاج إلهي وليس بشريا، متجاهلين طبيعة الحضارات الإنسانية القائمة على التلاقح والتبادل، فالحضارة الإسلامية نتاج عقل عربي وغير عربي، ومسلم وغير مسلم، وسني وشيعي، نتاج نقل وترجمة عن حضارات قديمة أنجزت إلى حاضر كان يتكوّن، ويتشكل أضافوا إليه في عملية تبادل وتلاقح حضاري لا يتوقف ما دامت الإنسانية، فهي سنة كونية لا عيش لدولة ولا حياة لحضارة إلا باتصال وتبادل مستمر.

ويختزل مؤسس جماعة الإخوان المسلمين الثقافة والعلم والمشروع الاستعماري الغربي كل ذلك في كلمة واحدة هي الغرب الذي يحتفظ بدور ممثل الشيطان في معركته المتجددة مع الإسلام من منظور الجماعة التي تحتكر دور البطولة المطلقة في تمثيل الإسلام تمثيلا حصريا في ذاك الصراع الوجودي.

فالغرب في خطاب الجماعة لا يخرج من دائرة العدو المتربص والمتآمر الحاقد، قد تلجأ إلى مهادنته، وليس مصالحته، لأن ما بينهما حرب تعرف المهادنة، وليست خصومة عارضة تنتهي إلى صلح، ومثل هذا الالتفاف مشروع عند بعض المعاصرين من قيادات جماعات العمل السياسي، إذ لا مانع عندهم من مجازاة الغرب بأداء سياسي حزبي تروج الجماعة من خلاله كلمات الغرب الأثيرة مثل حقوق الإنسان والديمقراطية، وحقوق المرأة

والمواطنة مصطلحات لم تفكر جماعة مثل الإخوان المسلمين يوماً أن تشرحها مجرد شرح لقواعدها التنظيمية مكثفية باختزال ثقافتهم في كلمة إسلامية، يُلقنون قواعدهم تفاصيلها من شروح رسالة التعاليم للبنا، وما كتبت به بعض الأقلام الموثقة عند قيادة الجماعة، لما وجدته في نتاج هذه الأقلام من غيرة وليست موضوعية وعاطفة وليس فكراً ولفظية إسلامية رنانة بعيداً عن النظر للمضمون ما يؤهلهم لأن يكونوا «كُتّاب الصحة الإسلامية».

فخطاب الجماعة يُخرج الصراع مع الغرب من أبعاده السياسية والاقتصادية والاستراتيجية ليُجعل منه صراعاً وجودياً بين الأديان، ويؤجج الصراع بكلمات الإسلامية والصليبية، ويسكبون زيت الاجتزاء النصي لحوار هنا أو لقاء هناك؛ لتظل نار الصراع متوهجة، فالمشكلة - من منظورهم - التي تمنع نجاح دول المسلمين ليست كامنة داخلهم تعليمياً وعملاً وانضباطاً مهنياً وأخلاقياً ومواجهة للفساد وغيرها من الفروض الغائبة، فالمشكلة - من منظور الجماعة - هي المؤامرة من الكفار على الحركة الإسلامية، «فالقوى المعادية للإسلام تبذل جهوداً جبارة مستميتة دون قيام هذه الدولة في أي رقعة من الأرض، وإن صغرت مساحتها وقل سكانها... وحين تقوم حركة إسلامية ناجحة، يُخشى أن تتحول إلى دولة، سرعان ما توجه إليها قوى الكفر العالمية والمحلية - ضرباتها المحمومة، من تشريد وتجويع وتعذيب وتقتيل، وتشويه وتمويه، ولا تكاد تفيق من ضربة حتى يباغتوها بأخرى، لتظل دائماً في شغل بالآلها عن آمالها، وبمتابعها عن مطالبها، وبجروحها عن طموحها... قد يسمح الغربيون بدولة ماركسية، وقد يسمح الشيوعيون بدولة ليبرالية، ولكن لا هؤلاء، ولا أولئك يسمحون بدولة إسلامية صحيحة الإسلام.»⁽¹⁾

(1) د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص22، ط. دار الشروق، القاهرة.

ولا يخفى أن تدين الصراع يُدخل أبناء الجماعة أكثر وأكثر في نفق التنظيم، ويوثق من تلاحم أبناء الصف الإخواني وحدة الشعور بالكراهية والعدائية للغرب وأنصاره المحيطين بالجماعة، وتُوجد الجماعة لدى قواعدها دافع داخليا للانعزال عن هذا المحيط الملوث بالأفكار والأشكال الغربية، وهذا يُمد التنظيم بقدرة ذاتية على الصمود والمواجهة مدعوماً بأقوى سبب للبقاء، وهو استعادة الدين الذي يخوضون معركته، ويستشهدون تحت رايته، فكلما ازداد الضغط تقاربت أجزاء التنظيم وازداد تماسكه، ويظل النسق الفكري المُشكّل لوجدان وعقل أبناء الصف الإخواني نسقا دينيا ملخصه: «نخوض معركة الإسلام أمام عدوه اللدود الغرب» وتُغيب كل المفردات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية عن أبعاد المواجهة، وتظل كلمة دينية الصراع هي المشكلة لفكر ووجدان أبناء الصف الإخواني.

وتنظر الجماعة - وفق فكرة الصراع بين الإسلام والغرب - إلى حركة التاريخ بمنظور الغالب أو المغلوب، فالتاريخ في عصوره المتعاقبة يمثل كل عصر فيه كتلة واحدة إما شرقية إسلامية، وإما غربية لا إسلامية، فيرى البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين أن «قيادة الدنيا في وقت ما شرقية بحتة، ثم صارت بعد ظهور اليونان والرومان غربية، ثم نقلتها النبوات الموسوية والعيسوية والمحمدية إلى الشرق مرة ثانية، ثم غفا الشرق غفوته الكبرى ونهض الغرب نهضته الحديثة، فكانت سنة الله التي لا تتخلف، وورث الغرب القيادة العالمية، وها هو ذا الغرب يظلم ويحجور، ويطغى ويحار ويتخبط، فلم يبق إلا أن تمتد يد شرقية قوية يظللها لواء الله، وتحقق على رأسها راية القرآن، ويمدها جند الإيمان القوى المتين؛ فإذا بالدنيا مسلمة هائلة.»⁽¹⁾

(1) رسالة نحو النور. ص 9، 10.

وتتسع دائرة الصراع، وتتنامى المواجهة على نحو مستمر فكل من يقف خارج دوائر الجماعة فقد اختار موضع المواجهة لها، فالجماعة لا تخوض صراعا مع الغرب فحسب بل والأنظمة الحاكمة التي تراها حلفاء تابعين للغرب وكذلك المؤسسات الدينية الرسمية⁽¹⁾، ففكر الجماعات فكر اتهامي مسكون بأشباح التآمر العالمي، فدوما الإسلام يتعرض -في نظرهم- لمؤامرة كونية كبرى؛ ليس من الغرب المتهم الأول بل من شركائه في الجريمة والمتمثلين في الأنظمة العربية الحاكمة التي تصبح في نظرهم ليست أنظمة شرعية تحمي قانونا عاما يحفظ كيان الدول، ويصون مؤسساتها من انفعاليات خطائية يغيب عنها أي شكل إجرائي لبناء الدول، وتتحول العلاقات الدولية والمصالح الاستراتيجية بين الأنظمة العربية والغرب إلى مخططات مشتركة للنيل من الإسلام، فكل أشكال العلاقات الدولية اختزلت في عقل الجماعات إلى علاقة دينية بين الإسلام والكفر في صراعه المتجدد، وتحول الصراع إلى «عادات إسلامية تحارب عادات أعجمية في كل نواحي الحياة»⁽²⁾

ولا يقف الأمر بالجماعات عند هذا الحد في الصراع، فدائرة المواجهة في اطراد تزايدت، فهناك أعوان الغرب من المسلمين من دعاة الإسلام الإصلاحي (التنويرين) من أمثال: عبدالرحمن الكواكبي ومحمد عبده ومالك بن نبي ومحمد جابر العبيدي وغيرهم ممن دعا إلى الحوار وإمكانية التبادل الحضاري مع الغرب، فهؤلاء خصوم تعمل كل جماعة على حماية المشروع الإسلامي من

(1) ينظر: سعيد حوى. جند الله ثقافة وأخلاقا. ص22. دار الطباعة الحديثة. الطبعة الثانية. 1977م.

(2) حسن البنا. رسالة التعاليم. ص44. دار التوزيع والنشر الإسلامية. القاهرة. د.ط.ت.

خطرهم، فيرى أبو الحسن الندوي وسيد قطب في الخطاب الإسلامي الإصلاحي استلاباً بروح التجديد والتغريب، فتشن الجماعة هجوماً على الإصلاحيين، وتدخل معهم في صراع لا يقل عن صراعهم الأبدي مع الغرب، فموقفهم من الإصلاحيين ليس موقفاً من الشريك المتحاور بل موقف من العدو المتآمر.

فسقط خطاب الإخوان وما انشق عنها من جماعات إسلامية - على حد تعبير جمال باروت - في نزعة استشراقية معكوسة، فإذا كان الإسلام وقع ضحية لنيران بعض الدراسات الاستشراقية التي نالت منه، فقد قامت الجماعات بالدور نفسه مع كل محاولة فكرية إصلاحية، فالجماعة تنهض على فكرة أنها تمثل حصراً الكيان الإسلامي النقي الساعي لتطهير الإسلام ممن يعرفون بدعاة الحوار والتبادل والتلاقح مع الحضارة الغربية تلك الروح الشريرة - من منظورهم - التي اجتاحت الخطاب الإصلاحي عند محمد عبده والأفغاني ووصفها الندوي بروح التغريب والتجديد، فيرى أن مهمة الإسلام ليست في استيعاب الغرب ومنجزاته المدنية بل في الهجوم عليه باسم عالمية الإسلام، والتصدي للإصلاحيين بوصفهم ثمار للتوسع الفكري الغربي في الوعي الإسلامي، فدور الإخوان المسلمون في الشرق العربي هو الرد على أمثال محمد عبده، والتصدي لمحاولات تلاميذه من التنويرين، ولا يقل دور الجماعة الإسلامية في الهند عن واجب الإخوان المسلمين في مواجهة الأفكار التي يرونها تهديداً للإسلام.⁽¹⁾

فرؤية الندوي للغرب لا تختلف عن رؤية مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا القائمة على الاستئصال والاستبدال، فالإسلام تمكنه

(1) ينظر: محمد جمال باروت. يثرب الجديدة الحركات الإسلامية الراهنة. 148، 149. ط. رياض الريس للكتب والنشر. الطبعة الأولى. يونيو 1994م.

واستخلافه مرهون باستئصال سلطان الغرب، فالجماعة بوصفها مجسدة لدعوة الإسلام في القرن العشرين⁽¹⁾ ليست مدعوة لهداية الغرب فحسب بل إلى إخضاعه لرسالة الإسلام العالمية، دعوة لا تقف عند حدود الحكمة والموعظة الحسنة بل استرداد مُلك، واستعادة إمبراطورية قديمة، ولغة البناء واضحة: «الأندلس وصقلية والبلقان وجنوب إيطاليا وجزائر بحر الروم، كلها مستعمرات إسلامية يجب أن تعود إلى أحضان الإسلام. ويجب أن يعود البحر الأبيض والبحر الأحمر بحيرتين إسلاميتين كما كانتا من قبل. ولئن كان السنيور موسوليني رأى من حقه أن يعيد الإمبراطورية الرومانية، وما تكونت الإمبراطورية المزعومة قديماً إلا على أساس المطامع والأهواء، فإن من حقنا أن نعيد مجد الإمبراطورية الإسلامية.»⁽²⁾

استشهد البناء بفاشية موسوليني كمبرر يُشرّع لفاشية إخوانية إلا أنه استبدل بها كلمة إسلامية، فيؤسّس بمحاولات موسوليني استعادة الإمبراطورية الرومانية لمشروعية فكرته بضرورة استعادة الإمبراطورية الإسلامية من خلال تنظيم الإخوان المسلمين، بل يراه حقاً مشروعاً، وفريضة دينية، متجاوزاً حدود العمل الدعوي الذي يقف عند حدود التبليغ بالتعريف بالإسلام إلى الحديث عن إخضاع أوروبا فكر الجماعات الساعية لإقامة دولة إسلامية كبرى بمفهوم الإمبراطورية أو الخلافة بقوة السلاح، وبهذا الطرح الإخواني لفكرة استعادة الدولة العظمى الإمبراطورية الإسلامية في مواجهة إمبراطوريات العصور القديمة تعيش الجماعة حلم قداسة وتنزيه

(1) حسن البناء. رسالة إلى الشباب. ص7. ط دار التوزيع والنشر الإسلامية. القاهرة. 1994م.

(2) السابق. ص14، 15.

التاريخ الإسلامي، وكأنه تاريخ صنعه الإسلام النَّصي المعصوم، وليس تاريخاً صنعه المسلمون بلا عصمة أو قداسة..

نظرة الجماعة المتعالية على الغرب تنطلق من نقطة خارج حدود عالمها المعاصر مرتدة إلى حلم الماضي، منفصلة عن مكونات الحاضر، ساعية إلى مستقبل ليس في نقطة زمنية آتية بل في نقطة زمنية ماضية حيث كان صراع الإمبراطوريات، فتصطدم مع الخط الزمني الطبيعي للبناء والتطور، فالخط الزمني للإخوان ليس متجهًا إلى لأمام بل راجع إلى الخلف. وهذا «الإحساس السائد لدى الخطاب الأصولي بجبروت الإسلام وعالميته وقيادته ليس في الجوهر إلا تمويهها أيديولوجيا للإحساس بالضعف والقهر والهامشية، يحول مركب القهر إلى مركب قوة ومركب الضعف إلى مركب جبروت، ومركب الاغتراب إلى مركب سيطرة ومركب الهزيمة إلى مركب انتصار من هنا يسيطر على الخطاب الأصولي وعي مؤامراتي يُصور العالم كله منخرطاً في مؤامرة مخططة ومرسومة ضد الإسلام».⁽¹⁾

ويتحول الصراع مع الغرب إلى رفض وهدم لنموذج الدولة المدنية الحديثة الذي أنجزه الغرب، فيصبح مرفوضاً ليس لشيء إلا لكون المنشأ غريباً، فعقلية الجماعة ترى أن «الإسلام والمدنية الغربية يقومان على فكرتين في الحياة متناقضتين تماماً لا يمكن أن يتفقا»⁽²⁾ هذا الصدام على المستوى النظري بين المدنية وفكر الجماعة (الإسلام في لغتهم) سرعان ما يتحول إلى صدام في تجاربهم العملية المحدودة.

(1) يثرب الجديدة، ص 148.

(2) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص 165، دار القلم، الطبعة الرابعة، الكويت، 1403هـ - 1983م.

(2)

المركزية المطلقة

يقوم فكر الجماعات الإسلامية وفي مقدمتهم الجماعة الأم «الإخوان المسلمين» على ادعاء تملك الحقيقة الكاملة، متمثلة في الإسلام الصحيح الذي يدعون إليه، ويقومون على أمره، وتتلاشى المسافات بين النص وفهم النص؛ ليصبحا شيئاً واحداً، وتذوب الفواصل بين المسلمين والإسلام، فالجماعة هي الإسلام، فلا عجب أن يُطالعك البناء في عنوان رسالته إلى الشباب بقوله: «دعوة الإسلام في القرن العشرين أو دعوة الإخوان المسلمين»⁽¹⁾ هكذا جاءت صياغته: الإسلام أو الإخوان مترادفات دلالية، وتراها في قوله: «سيقول الناس ما معنى هذا وما أنتم أيها الإخوان؟ إننا لم نفهمكم بعد، فأفهمونا أنفسكم وضعوا لأنفسكم عنواناً نعرفكم به كما تعرف الهيئات بالعناوين، هل أنتم طريقة صوفية؟ أم مؤسسة اجتماعية؟ أم حزب سياسي؟ كونوا واحداً من هذه الأسماء والمسميات لنعرفكم بأسمائكم وصفتكم، فقولوا لهؤلاء المتسائلين: نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة، وطريقة صوفية نقية، وجمعية خيرية، ومؤسسة اجتماعية، وحزب سياسي نظيف، وقد يقولون بعد هذا كله ما زلت غامضين فأجيبوهم: نحن الإسلام»⁽²⁾

وتتحول الجماعة بهذا الخطاب - بوعي أو لا وعي - من كونها مجرد مجموعة من المسلمين إلى كونها مركز الإسلام ومحوره الذي ينبغي أن

(1) رسالة إلى الشباب. ص 7.

(2) حسن البناء. مجلة النذير العدد 3 السنة الثانية 15 محرم 1358 هـ - 7 مارس 1939 م.

تدور في فلكه الأفراد والمجتمعات بل وينبغي أن تذوب فيه الدول عاجلاً أو آجلاً.

فالدينا تنتظر جماعة الإخوان بوصفها المُخَلَّص - وفق رؤية مؤسس الجماعة - «العالم كله حائر يضطرب، وكل ما فيه من النظم قد عجز عن علاجه ولا دواء له إلا الإسلام، فتقدموا باسم الله لإنقاذه، فالجميع في انتظار المنقذ ولن يكون المنقذ إلا رسالة الإسلام التي تحملون مشعلها وتبشرون بها»⁽¹⁾ وهنا خلط بين الرسالة بمفهومها النصي قطعي الدلالة قطعي الثبوت المسلم له بالقداسة والعصمة، وبين فهم الجماعة البشري للرسالة الذي يُصيب ويُخطئ، ويمتلك حلولاً ويعجز عن بعضها، فما تقدمه جماعة كالإخوان ليس الإسلام بل فهمهم للإسلام.

وبادعاء الجماعة امتلاك الإسلام يُصبح لها حق الوصاية على المجتمع، ويشعر أفراد الجماعة بحالة من التمايز بالإسلام عن المسلمين، فكما يقول البنا «نحن أيها الإخوان ولا فخر صحابة رسول الله ﷺ هذه منزلتكم فلا تصغروا أنفسكم فتقيسوها بغيركم... ما عليه القرآن فهذا هو الإخوان»⁽²⁾ فالجماعة تنطلق من ثقافة التفوق والتميز باعتبارهم ممثلي الحقيقة المطلقة، فتتنظر إلى غيرها من القيم والنسق الفكرية نظرة احتقار واستصغار، فَهُمْ الإسلاميون الساعون دون غيرهم من المسلمين إلى إقامة الدولة الإسلامية في مفهومها الشامل، أما غيرهم من المسلمين ف لديهم قصور ديني في الفهم والتطبيق، يكفيهم تقصيراً أنهم لم ينخرطوا في الجماعة الساعية إلى إقامة

(1) ينظر: رسالة إلى الشباب. ص 11.

(2) مجلة النذير، العدد السابق.

دولة الخلافة، ومادام هؤلاء المقصرون من المسلمين في حالة غفلة عن إسلام الدولة، فالأمر يستوجب حالة من التوجيه الذي يتفاوت بين خطاب ناعم رقيق معلن، وخطاب تمييزي حاد في الغرف المغلقة يحفظ لأبناء التنظيم خصوصية تمنعهم من التلاشي في المجتمع، ويتولد شعور خفي غالباً، ومعلن حيناً بالوصاية على المجتمع، يُلقن لأبناء الجماعة بشكل واضح في مقرراتهم الثقافية الأسبوعية تحت عنوان (إرشاد المجتمع)⁽¹⁾

فعلى عاتقهم دون غيرهم يقع واجب النهوض بأمر الدين واستنهاض همم هؤلاء الغافلين من أبناء الدين الإسلامي، والسعي لإقامة الحكومة الإسلامية على حدّ قول الدكتور القرضاوي: «إن قومًا فقدوا الإسلام في أنفسهم، وبيوتهم وشؤونهم الخاصة والعامة لأعجز من أن يفيضوه على غيرهم ويتقدموا بدعوة سواهم إليه وفاقد الشيء لا يعطيه. ليست هذه مهمتهم أيها الإخوان، فقد أثبتت التجارب عجزهم المطلق عن أدائها، ولكنها مهمة النشء الجديد، فأحسنوا دعوته وجدّوا في تكوينه، وعلموه استقلال النفس والقلب، واستقلال الفكر والعقل، واستقلال الجهاد والعمل، واملئوا روحه الوثابة بجلال الإسلام وروعة القرآن، وجندوه تحت لواء محمد ورايته، وسترون منه في القريب الحاكم المسلم الذي يجاهد نفسه ويسعد غيره.»⁽²⁾

(1) البرنامج التثقيفي للجماعة من مكوناته مذكورة «إرشاد المجتمع»، تم تقريرها على الصف الإخواني منذ تولّى أ/مهدي عاكف منصب المرشد، ثم تمّ دمجها في كتب المنهج التثقيفي التي تم طبعاتها تحت عنوان نور الإسلام وباسم مؤلف مستعار بأجزائه الثلاثة من دار التوزيع والنشر الإسلامية بالقاهرة المقرر دراسته على أبناء الصف ممن تمّ توثيقهم توثيقاً أولياً تحت مسمى أخ منتسب ثم أخ منتظم تمهيدا لترقيته إلى مرتبة أخ عامل الرتبة التنظيمية للأخ الحقيقي داخل الجماعة..

(2) من فقه الدولة الإسلامية، ص 22.

فالجماعة ترى نفسها حركة البعث الإسلامي، وخطابها خطاب الصحوة الإسلامية في زمن موت وغفلة المسلمين، على حدّ قول سيد قطب: «نقطة البدء الصحيحة في الطريق الصحيح هي أن تبين حركات البعث الإسلامي أن وجود الإسلام قد توقف، هذا طريق... والطريق الآخر أن تظن هذه الحركات لحظة واحدة أن الإسلام قائم وأن هؤلاء الذين يدعون الإسلام ويتسمّون بأسماء المسلمين هم فعلاً مسلمون. فإن سارت الحركات في الطريق الأول سارت على صراط الله وهداه، وإن سارت في الطريق الثاني فستسير وراء سراب كاذب تلوح لها فيه عمامت تحرّف الكلم عن مواضعه وتشترى بآيات الله ثمناً قليلاً وترفع راية الإسلام على مساجد الضرار.»⁽¹⁾ وتترسخ بذلك رؤية أحادية في التعاطي فهم يمتلكون الحق ملكية حصرية، لا تتجاوزهم إلى غيرهم، وهم من الإسلام في موضع الإحاطة المطلقة التي لا مكان فيها لأي نسبية، مغفلين حقيقة أن طرحهم حول الإسلام ليس سوى محاولة فهم له، وكل ما ينتجه العقل هو نسبي وليس حقيقة مطلقة.

ويترتب على التمرکز حول ذاتهم ممثلة الإسلام الصحيح، والناطقة الوحيدة باسم الحق حالة من الجمود في الفكر وتوقف حركة التغيير والتطوير، وغياب التعددية، فلا مجال مع الحق الثابت إلى النقد العقلي، أو الاجتهاد الفكري، وتغدو الجماعة بتشرنقها داخل التنظيم قادرة على البقاء عاجزة عن النمو، يُحكم التنظيم سيطرته مغرقاً أفراداً في غيابات بئره المظلمة، فيغيب شعاع المعرفة اللازم لبناء ضوئي لا غنى عنه لنمو الكيانات البشرية، فلا تقبل الجماعة أي تلاقح فكري يمكنها من إجراء مراجعة أو تعديل مسار.

(1) سيد قطب. العدالة الاجتماعية. ص 216. دار الشروق. القاهرة.

وهذه الحالة من المركزية في خطاب جماعة كالأخوان المسلمين دفعها إلى إقامة تنظيم شمولي يمارس الدعوة والفن والاقتصاد والحزبية والعمل الخيري (البر) ظلنا منها أنها تقدم بذلك نموذجاً شمولياً صحيحاً للإسلام، بينما تحولت الجماعة إلى تنظيم شمولي صاحب سلوك استبدادي تُسيطر على قواعده ولجانه قيادة مركزية ساعية من خلال تمديد التنظيم إلى السيطرة على مفاصل الدولة متى أُتيح لها ذلك بدافع من نية حميدة مفادها إرضاء الله بنشر الإسلام الصحيح وإقامة الدولة الإسلامية، هذا الدافع الديني تحرص قيادات الجماعة على ترديده كي تلهم قواعدها التنظيمية طاقة رُوحية للمضي في الطريق الذي رسمه قادتهم.

وفي هذا الطريق يبدو الإسلام وكأنه قدّم أدقّ التفاصيل للدولة، تحت شعار الإسلام دين ودولة، والإسلام هو الحل، وأنهم يمتلكون تلك التفاصيل لعلاج المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المتراكمة، وتُسمى الجماعة معادلاً للإسلام الشمولي، ويبدو ما تقدّمه الجماعة منتجاً متكاملاً يعلوه ختم إلهي، فيبدو الدخول في مواجهة معها بأنه مواجهة مع الدين وليس جماعة تدين الفكر، ومثل هذا يفقد المجتمعات حيويتها وقدرتها على التدافع الطبيعي والتنافس الضروري للتغيير والتطوير.

(3)

الانعزالية

التمركز حول ذات الجماعة الخيرة في مواجهة إطلاقية الغير الشريفة كرس تدريجيا لعزلة نفسية داخل عالم الجماعة التي تمثل بيئة الإسلام النقي المشبع بمشاعر الغيرة على الدين في مواجهة عوالم أخرى من ناقصي الإسلام والمنافقين وغير المسلمين من أعداء الأمة، فيستدرج أتباع الجماعة إلى كهف العزلة، وهم بين الناس، فعلاقاتهم الاجتماعية تتكون في محيط الجماعة أو بدافع منها، يتعايشون في أسر، أو خلايا داخل الجماعة يجمعهم عدد من اللقاءات الأسبوعية والشهرية، وينظم علاقة الفرد بالجماعة نقيب أو مسئول يمثل القائد والأب والأستاذ والمثل الأعلى للمجموعة التابعة له، ويمثل السمع والطاعة للنقيب أو المسئول ذروة السلم الذي ينتظر من المجموعة التابعة للنقيب أن تصل إليه، فكلما استسلم الفرد لسلطان الجماعة على سائر حياته، ازداد الفرد نضجاً تنظيمياً، فيشترط البناء على الأخ المراد ترقيته إلى صفوف الإخوة العاملين في رسالة التعاليم المتضمنة لأركان بيعة الأخ العامل: «أن تحيط القيادة علما بكل ظروفك. وأن تكن دائم الاتصال الروحي والعملية بها، وأن تستأذن في كل الخطوات الهامة، وأن تعتبر نفسك دائما جنديا في الثكنة تنتظر الأمر»⁽¹⁾ ويسأل البناء في رسالته إلى الأخ المقبل على البيعة «هل هو مستعد لاعتبار الأوامر التي تصدر إليه من القيادة - في غير معصية طبعاً - قاطعة لا مجال فيها للجدل ولا التردد ولا الانتقاص، ولا التحوير؟ هل هو

(1) رسالة التعاليم. ص 44.

مستعد لأن يفرض في نفسه الخطأ، وفي القيادة الصواب إذا تعارض ما أمر به مع ما تعلم في المسائل الاجتماعية التي لم يرد فيها نص شرعي؟ هل هو مستعد لوضع ظروفه الحيوية تحت تصرف الدعوة (الجماعة)؟ وهل تملك القيادة في نظره الحق في الترجيح بين مصلحته الخاصة ومصلحة الدعوة (الجماعة).»⁽¹⁾

وتتشكل ثقافة أبناء الجماعة من مصادر المعرفة المعتمدة عندها، فيشترط البناء لتوثيق الأخ العامل «أن يُكثر المطالعة في رسائل الإخوان المسلمين، وجرائدهم ومجلاتهم.. أن يتخلى عن صلته بأي هيئة أو جماعة لا يكون الاتصال بها في مصلحة الدعوة، وبخاصة إذا أمرت بذلك... أن تقاطع كل محكمة غير إسلامية، فلا تذهب إليها إلا مضطراً، والأندية والصحف والجمعاعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الإسلامية مقاطعة تامة.. أن تعرف أعضاء وحدتك فرداً فرداً معرفة جيدة وتعرفهم بنفسك معرفة تامة، وتؤدي حقوق أخوتهم كاملة.. أن تحافظ على الأوراد الإخوانية وألا تقصر في أدائها إلا لضرورة قاهرة.»⁽²⁾

فالجماعة تختار مصادر الأخ المعرفية، وتحدد إخوانه، فتشبع عاطفته، وتشكل عقله، فيعيش الإخوان بين الناس إلا أنهم في انعزال فكري وشعوري يحميهم من عدوى التخلي عن الإسلام في فهمه الشامل الصحيح الغير سائد في المجتمع، معتقدين أنهم العقلاء في عالم الجنون، الأصحاء في دنيا المرض..

ويصبح الانعزال ضرورة عند سيد قطب لبقاء الجماعة المسلمة التي تهيب نفسها بذاك الانفصال عن المجتمع لإقامة دار الإسلام فيقول: «أنه لا

(1) السابق. ص 22.

(2) السابق. ص 43، 44.

نجاة للعصبة المسلمة في كل أرض من أن يقع عليها العذاب إلا بأن تنفصل عقيداً وشعوراً ومنهج حياة عن أهل الجاهلية من قومها حتى يأذن الله لها بقيام دار إسلام تعتصم بها، وإلا أن تشعر شعوراً كاملاً بأنها هي الأمة المسلمة، وأن ما حولها ومن حولها ممن لم يدخلوا فيها دخلت فيه جاهلية وأهل جاهلية»⁽¹⁾.

ولا يستثنى من الانعزال المسجد، فمساجد المسلمين صارت مساجد ضرار لا تختلف عن معابد الجاهلية، فيقول: «يرشدنا الله إلى اعتزال معابد الجاهلية، واتخاذ بيوت العصبة المسلمة مساجد تحسّ فيها بالانعزال عن المجتمع الجاهلي، وتزاوّل فيها عبادتها لربها على نهج صحيح، وتزاوّل بالعبادة ذاتها نوعاً من التنظيم في جو العبادة الطهور... اعتزال الجاهلية تنتها وفسادها وشرها ما أمكن في ذلك، وتجمع العصبة المؤمنة الخيرة النظيفّة على نفسها، لتطهرها وتزكيها، وتدرّبها وتنظمها، حتى يأتي وعد الله لها»⁽²⁾.

تلك الحالة من الانعزال والمركزية تصنع نوعاً من الجمود والتصلب يؤدي بدوره إلى انشقاقات وانشطارات متعاقبة على الجماعة منذ تأسيسها وحتى عصرنا، فجسم الجماعة الصلب المتجمد لا يتمتع بأي قدر من مرونة تعاطى الأفكار أو مدارس فكر المختلف ليس من خارج الجماعة بل من داخلها، فمن يملك فكراً مختلفاً عليه أن يرحل مع فكره، معلنة عبارتها الشهيرة التي يرددها أبناء الصف الإخواني «الدعوة تنفى خبثها» وحقيقتها «التنظيم ينفي خبثه» وكأنها النار التي تُجلى الصدا عن الحديد، فأى محاولة للتفكير هي

(1) سيد قطب. في ظلال القرآن. ج 4. ص 2212. دار الشروق. القاهرة.

(2) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص 1816.

شهوة تتجه بصاحبها بعيدا عن الحق الذي استقرت عليه الجماعة، فالعقل الشجرة المحرمة في جنة الجماعة، وإذا كانت الجماعة ممثلة الحق، فكل من يخالفها ممثل الباطل الذي يجب أن يقف بعيدا عن الحق في مربع العداوة، فالأمور بين البياض والسواد بلا ألوان أخرى، فلا مجال لتعددية قيمة في فكر الجماعات، وهذا يفسر الحالة الانشطارية للجماعات الإسلامية قديما وحديثا، وتعدد أسماؤها.

وإن احتفظت جماعة مثل الإخوان المسلمين رغم تلك الانقسامات بكونها الأكثر حشدا، وأتباعها الأضخم عددا إلا أنه تضخم المرض، فتضخم جسد الجماعات ليس نموا صحيا بل سمنا ركود تذبذب متى رفعت الجماعات عن رأسها قبعة شعارات الإسلامية والحاكمية ذاك الصراخ الذي يحتشد حوله المتعاطفون؛ فمتى توقفت الجماعة عن تقديم نفسها كمرادف للدعوة الإسلامية - كما نرى في نصوص مؤسسها - ستصبح تنظيماً بأفكار بشرية يقدم فهمه للإسلام، وليس هو الإسلام، وساعتها يُختبر حجمها الحقيقي.

قد يحاول البعض من داخل الجماعة إسراع هذا الجسد المنعزل عن الأصوات الخارجية صوت النقد والمناقشة والمراجعة والتقييم إلا أن الجماعة تسارع برأب الصدع، ونفي الخبث المنشق في عمليات تطهير متعاقبة، فالجماعة لا تميز بين النقد بالعدل، والنقض بالضاد، فأى محاولة نقدية داخل فكر الجماعة هي محاولة انشقاقية؛ فالجماعة تحدد بدقة المدخلات المعرفية لعقول أتباعها الذين يتم تربيتهم تنظيميا وليس إسلاميا، فمصطلح التربية الشائع في لغة الجماعة ينصرف - في حقيقته - إلى التربية التنظيمية بتعميق الانتماء أكثر منه تربية روحية، فالغاية التربوية المنشودة في الأخ

هي الالتزام بواجبات الجماعة، ولائحتها الداخلية، وليس القانون العام وواجبات وطنٍ انفصل عنه، وهو ما زال يعيش فيه، فتركز جماعة الإخوان المسلمين على رسائل البناء وتفسير الظلال وبعض كتابات أبناء الصحوة الإسلامية مما راجعته الجماعة؛ لتجمع أبناءها على معينٍ فكريٍّ صافٍ لم يتلوث بأفكار دخيلة عليه قد تصيبه بعدوى التفكير والتساؤل.

وإمعان الجماعة في تعميق مركزيتها للحق واحتكارها للفهم الصحيح الشمولي للإسلام أوصل أتباعها إلى حافة هوة التكفير، فأمسك البعض نفسه عن السقوط مكتفياً بوصف المجتمع بأوصاف الغفلة والفسق والضلالة.. وسقط من سقط واصفاً المجتمع بالجاهلية والكفر.

فالجماعات الإسلامية تشترك في خطاب تمييز ديني يستتر خلفه التكفير حيناً ويظهر حيناً آخر تبعا للمناخ العام، فتنشط جينات التكفير في جسد الجماعات في أوقات المواجهة وأزمة الصراع، فحين تُطلق الجماعات النفير العام لمواجهة خصومها الذين تراهم أعداء الإسلام، يكون التكفير إحدى أدوات المعركة، وإن تغيرت أسماء الجماعات قديماً وحديثاً إلا أنه ظل التكفير أصل الداء، وكما تُكفر بعض الجماعات بذنب أحدثته تكفرك جُلّ الجماعات برأي اجتهدت فيه ما دام خالفهم، فهم الصواب والحق والدعوة والإسلام، كل هذه المفردات صارت لها دلالة واحدة تجسدت فيهم، وأصبح الخطأ والباطل والكفر في مخالفيهم.

وفي الوقت الذي كافى الله المجتهد أصاب أم أخطأ تأكيداً على قيمة أعمال العقل في المسكوت عنه أو ما يحتمل أكثر من دلالة من النصوص، فقال النبي ﷺ «من اجتهد فأصاب له أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر» عاقبت

جماعات التشدد المجتهد فكفرت قديما عليا وطلحة والزبير ومعاوية وعمر و
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وفسّقت جماعات الإسلام السياسي مخالفينها حديثا، ولم تميز عقولهم
كون الاختلاف حول مسألة طارئة ليست من العقيدة، وأنه محض اجتهاد في
الرأي في أمر عملي يتعلق بالسياسة، غير أن أفكارهم كحكم البركان في تدافعه،
سرعان ما تنتقل من سيء إلى أسوء، فتحول الاختلاف في الاجتهاد والرأي عند
بعض الجماعات إلى اختلاف في الدين، فإذا به كفر يستوجب الاستتابة، ثم
حرب وقتال ودم، وهذا الجهاد ذروة سنام الإسلام في فهمهم، فالجهاد عندهم
هو حرب مخالفينهم في الرأي، فخطابهم يختلط فيه الاجتهاد الظني بمقطوع
الإسلام الثابت يقينا، فتحول رأيهم إلى مُسلّمة مقدسة يجب قبولها، وأصبحت
قضيتهم عقائدية، وإن كان الله لم يكفر مجتهدا بخطأ إلا أن هذا لم يكن
كافيا ليعف الصحابة من التكفير قديما، ولا مخالفين الجماعات حديثا.

وفي هذا السياق يستدعي «الولاء والبراء» فكفرت الجماعات قديما من لم
يعلن براءته من عثمان وعلي ومن تبعهم من الصحابة لأنه صار شريكا لهما
فيما رأوه ظلما، أصبحوا به خارجين عن الإسلام، فلا يصح إسلام العبد حتى
يكون تبعا لأفكارهم، ولا يكتمل إيمانه إلا بالعمل بين صفوفهم، ولا يتحقق
ذلك إلا أن تعلن بداية البراءة من هؤلاء الصحابة الكرام، وحكام بني أمية،
وأصبح كل كلام دون الحديث عن البراءة لغوا لا يقفون عنده، ولا يهتمون
به، لسان حالهم حدثني أولا في البراءة من فعل الظالمين وإلا أنت شريك لهم
في ظلمهم، فأخرجوا عمر بن عبد العزيز من جماعة المسلمين المتمثلة فيهم؛
وحكموا بكفره؛ لأنه لم يتبرأ من فعل الأمويين، رغم إقرار عمر بن عبد
العزيز بأن أهله من الأمويين ممن ظلموا، وعمل على ردّ المظالم إلى أهلها، إلا
أنه لم ينطق بكلمة البراءة..

(4)

الانفعالية

القمر يلهمك بنوره ما دام في السماء، فإن وضعت قدمك عليه أدركت حقيقته المظلمة، وبدت لك عتمته حينها ينطفئ القمر أمام عينيك، كذلك النهر يحركك تدفق أمواجه ما دمت على ضفّته، فإن احتضنتك أعماقه لن تعود.. هكذا دوما يظل الجمال والإلهام والأمنية حية في نفوسنا ما دامت بعيدة نرسمها بخيالنا.. فإن لمسناها صارت شيئاً آخر جديداً لـ نحن نعرفه من قبل اسمه الواقع..

يرى البعض في الجماعات الإسلامية تدينا مشرقاً متألّقا من بعيد، يحرك عواطفه كلمات الإسلام التي تتردد على الألسنة، حين تعلو الشعارات المثيرة للانفعالات منها القديم مثل: «إن الحكم إلا لله»، ومنها ما استحدث مثل: «إسلامية إسلامية» «التمكين للإسلام» «الإسلام يخوض معركته ضد أعداء الإسلام» تثير هذه الكلمات مشاعر من يسمعها، فيظن أن هؤلاء فيهم الأمنية التي يرجوها، وأنهم يملكون ما يبحث عنه، فإذا اقترب منهم -وهو ما زال يملك عقلا يفكر به- تبدّد الأمل وضاعت الأمنية ولمس واقع العتمة الفكرية التي تعيشها جماعات التدين التي تجيد تحريك الانفعالات، وتفشل في تحريك العقول بأفكار ترسم خطوات نحو التغيير، لا تعرف تعددية فكرية تتسع للاختلاف دون تخوين أو تفسيق أو اتهام للنوايا، تعيش دور الضحية وتكثر من التباكي، ودعوى المظلومية، تتحدث عن أستاذية العالم وتنسى أن أول طريقها ليس تنظيمًا يقتل الإبداع، ويجمد الفكر بل إطلاق

ملكات العقل النقدية وتنوع مصادر معرفته، فأثني وجدت الحكمة فهي ضالته المنشودة التي يبحث عنها، وهذا لا مكان له داخل الصف الإخواني الذي يعمل بمدخل بيانات واحد اسمه المصادر الإخوانية.

من يقترب منهم بعقله سيجدهم يملكون أدوات العيش تحت الأرض متماسكين برباط الخوف والشعور بالمؤامرة، وتحفيز الهمم للمواجهة، لكن لا يملكون العيش فوق الأرض؛ لأنهم لا يتحملون تعددية هي ضرورة من ضرورات الدولة، ولا يتحملون الخضوع للقانون العام، فلمهم قانونهم الخاص بعيدا عن قانون الدولة، تعرف بلائحة التنظيم لا تحكم على ظاهر الإنسان بل تحكم على الباطن ولأء وبراء حبا وكرها سمعا وطاعة، جماعة تضعفها أشعة الشمس لأن النور يكشف حقيقتهم جمودا وانغلاقا وتقية، يحيدون التفتيش والمحاسبة للمخالف، ولا يملكون محاسبة قياداتهم. يتهمون الناس جميعا بالخطأ ولا يتهمون أنفسهم، هذا وغيره يدركه من يقترب منهم، وهو مازال يملك عقلا يفكر به.

أما من يقترب منهم وقد أحرص عقله، وأطلق العنان لانفعالاته ومشاعره تحركه أينما شاءت، فلن يسمع إلا دقات طبول الحرب المعلنة على خصوم الإسلام، ويرى نفسه جنديا من جنود الإسلام في معركته مع المسلمين الذين أصبحوا -في نظرهم أعداء الإسلام، وهنا داء «التمايز بالإسلام» عن عموم المسلمين. فيتحدثون باسم الله والإسلام رغم أن الوحي انتهى بمحمد ﷺ.

تغيب المقدمات المنطقية التي تصنع النتائج، وتضعف أدوات التفكير من الاستقراء والاستنباط والملاحظة والتجريب، فتأثي النتائج ليس من عمليات عقلية بل حالات انفعالية، ثم تُركّب مقدمات لتلك النتائج بعد

ذلك، لتبدو منطقية، ويكون التلقين المعرفي من القيادة والأداء الحرفي من القواعد الذي تتجلى دلالتة في كلمة «التعاليم» أهم رسائل البناء، والأكثر مدارس وتلقينا للإخوان، فاستيعاب تلك التعاليم هو طريق الأخ إلى التوثيق، فالتصعيد لدرجات السلم التنظيمي داخل الجماعات محكوم بالولاء للجماعة والبراء مما عداها بما يعمق درجات التبعية للجماعة، فلا يستكمل شروط العضوية إلا من تحققت فيه التبعية الفكرية والوجدانية التامة للجماعة التي تشكل أفكارها تبعاً لانفعالاتها وميولها حباً وكرهاً، وبمناى عن صوت عقل العضو تكون قناعاته العاطفية التي تصل به إلى تفويض كامل -تحت مسمى الثقة- لقيادة الجماعة المركزية كي تنوب عنه في التفكير والتقييم والمراجعة، مكثفياً العضو أحياناً بنقل بعض انطباعاته وأفكاره إليها عبر القيادة الوسيطة دون آلية واضحة للتقييم والمحاسبة من القواعد للقيادات، ثم يكون إنهاك القواعد بالعمل الحركي المستمر محققة محاولات التفكير بوصفها حالة من التنظير المؤخرة عن العمل، ممتدحة دوماً حركية الجماعة تحت مسمى العملية والتطبيق للإسلام، وإن جاءت تلك الحركة دائرية تنتهى إلى حيث بدأت مُفضية إلى تكرار الماضي على نحو ما كان من جماعة الإخوان المسلمين في مصر بعد قرابة نصف قرن لتصل إلى النقطة نفسها في سعيها لإقامة دولتها الإسلامية.

ويغيب أي تفكير نقدي يقيم أداء الجماعة ويتناول أسباب قصور أداء قيادتها، فهي القيادة التي ضحت على طريق الدعوة، ومُحصت؛ لتنال تلك المكانة الروحية في قلوب أبناء الجماعة، ويحل محل الخطاب النقدي التقويمي خطاب استسلامي للتنتائج يُروج فيه عبارات التسليم بأقدار الله واختياره، وضرورة ابتلاء الصف المسلم؛ ليتبين الصالح من الطالح، ويردد الفكر

التلقيني للجماعة عبارات من أمثال «الابتلاء من سنن الدعوات» فتستسلم القواعد التنظيمية لنتائج لـر يتدخلوا في صناعة قراراتها، ولا يكون محاسبة صانعيها.

ويسجن أتباع الجماعات أنفسهم في قفص صنعه لهم غيرهم، يفصلهم عن عالمهم الحقيقي، يمنعهم إسكات صوت عقولهم أن يعيدوا اكتشاف ما حولهم عبر عمليات تفكير حقيقية أداها العقل وليس العاطفة، العقل الذي حثنا الله على إعماله تعقلا وتفكرا عشرات المرات في كتابه الكريم، «أفلا تتفكرون»، «لعلهم يتفكرون»، فحرّفتها الجماعة -فهما- إلى «لعلهم يفعلون»، ففي الوقت الذي تتسابق الأمم إلى تطوير أفكارها وإطلاق حرية التفكير، ما زالت الجماعات الإسلامية ترى التفكير شهوة يجب أن يتعفف عنها القواعد، فتحت أتباعها على الانقياد والتسليم المطلق مرددة مقولة: «لا أذاقك الله طعم نفسك، فإنك إن ذقتها لـر تذق بعدها خيرا أبدا.»⁽¹⁾ وكان التفكير توجه غريزي يتعين على الإنسان ألا ينساق خلفه،

(1) يقول أبو علي الرُّوذباري البغدادي: كنت ذات يوم عند شيخنا الجنيدي في بغداد، فجاءه كتابٌ من يوسف بن الحسن يقول فيه: لا أذاقك الله طعم نفسك فإنك إن ذقتها لـر تذق بعدها خيرا أبدا. قال فجعلت أفكر في طعم النفس ما هو وجائي ما لـر أرضه من الرأي، حتى سمعت بخبر بُنان -رحمه الله تعالى- مع أحمد بن طولون أمير مصر، فهو الذي كان سبب قدومي إلى هنا، لأرى الشيخ وأصعبه وأنتفع به. فقدمتُ إلى مصر، فلما لقيتُ الشيخ لقيتُ رجلاً من تلاميذ شيخنا الجنيدي، يتلأأ فيه نوره، ويعمل فيه سرُّه، وعلامة الرجل من هؤلاء أن يعمل وجوده فيمن حوله أكثر مما يعمل هو بنفسه. قال: وهممتُ مرةً أن أسأل الشيخ عن خبره مع ابن طولون فقطعتني هيئته، فقلت -في نفسي-: أحتالُ بسؤاله عن كلمة يوسف بن الحسن: «لا أذاقك الله طعم نفسك..» وبينما أهين في نفسي كلاماً أجري فيه هذه العبارة، جاء رجل فقال للشيخ: لي على=

إن صحَّ هذا في الحيوان الذى تحركه غرائزه في تبعته للقطيع بلا فكر، فلا يتسق مع طبيعة الإنسان العاقلة، فتجريد الإنسان من عمليات فكرية قوامها التقييم والمراجعة والمحاسبة والنقد والإبداع هو دعوة إلى بهيمية الإنسان بتعطيل أهم آلة فيه وهي العقل. وسياق النص الذى قامت باجتزائه المراد به شهوات النفس، وليس مواجهات العقل، فأول الطريق ألا يهرب الإنسان من عقله، ولا يكن تابعا لأفكار غيره مهما كان بريقها وأن يعيد اكتشافها من جديد، إلا أن العقل المفكر متهم دائما داخل أسوار التنظيم، مهددا دوما بالنفي مع صاحبه خارج عالم الجماعة الانفعالي، فالجماعة لا تبحث عن الأفكار بل تسعى إلى الشحنات الانفعالية التي تخلق حالة من التمازج بين أفراد الصف، والدافعية لحراك جماعي متأجج بالحماسة يبعث على التضحية، فما أشبه خطاب الجماعة الانفعالي حديثا بخطاب جماعات الخوارج منذ قرون التي وصفها الدكتور محمد أبو زهرة بأنها: «أشد الفرق الإسلامية دفاعا عن مذهبها، وحماسة لآرائها، وأشد الفرق تدينا في جملتها وأشدّها تهورا واندفاعا، وهم في اندفاعهم وتهورهم يتمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها، وظنوا هذه الظواهر ديناً مقدساً، لا يحيد عنه مؤمن، وقد استرعت ألبابهم كلمة «إن الحكم إلا لله»⁽¹⁾.

= فلان مائة دينار، وقد ذهبت الوثيقة التي كُتِبَ فيها الدين، وأخشى أن ينكر إذا هو علم بضياها فادع الله لي وله: أن يظفرني بدّيني وأن يشبته على الحق، فقال له الشيخ: إني رجلٌ قد كبرت، وأنا أحب الحلوى، فاذهب فاشتر رطلاً منها واتني به، حتى أدعو لك! فذهب الرجل، فاشترى الحلوى، ووضعها له البائع في ورقة، فإذا هي «الوثيقة الضائعة»! وجاء إلى الشيخ فأخبره، فقال له الشيخ: خذ الحلوى فأطعمها صبيانك، لا أذاقنا الله طعم أنفسنا فيما نشتهي! ففهمها أبو علي.

(1) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد. ص 59.

فتركز الجماعات الدينية على الجانب العاطفي بداية من اختيار «اسم الجماعة» كلافتة تُعرّف بها، وتحرك مشاعر أتباعها، فأول اسم لجماعة منفصلة باسم العمل للإسلام كان «الشراة» أي الذين شروا أنفسهم أي باعوها في سبيل الله» فلا يخفى ما يحمله أسماء الجماعات قديما وحديثا من شحنات عاطفية تُحرّك همم أتباعها، فالانفعال وحضور مشاعر الغضب لله -بزعمهم- يُشعل لهيب الحماسة لاستهداف الخطر، ظناً أن في ذلك فداء للإسلام، فأصبحت الجماعة ليست وسيلة عمل وأداة تغيير بل غاية مقدسة يجب أن تُصان، فهي النواة والركيزة؛ لإقامة دولة الإسلام، واعتناق فكر قيادتهم واجتهاداتهم محض إسلام يضحون من أجله، والموت دون أفكارها وأسرارها موت في سبيل الله، هذه الحالة التي وصفها الدكتور محمد أبو زهرة بالهوس في إقدام الخوارج على الموت، قائلاً: «ربما كان منشؤه هوساً عند بعضهم، واضطراباً في أعصابهم لا مجرد الشجاعة. وإنهم ليشبهون في ذلك النصارى الذين تحت حكم العرب بالأندلس إبان ازدهارها بالحضارة العربية، فقد أصاب فريقاً منهم هوس جعلهم يقدمون على أسباب الموت وراء عصيبة جاحمة، فأراد كل واحد منهم أن يذهب إلى مجلس القضاء ليسب محمداً ﷺ ويموت، فتقاطروا في ذلك أفواجاً أفواجاً حتى تعب الحجاب من ردهم، وكان القضاء يصمون آذانهم، حتى لا يحكموا بالإعدام، والمسلمون مشفقون على هؤلاء المساكين، ويظنونهم من المجانين.»⁽¹⁾

وهذا لا يختلف كثيراً عن تفسير الدكتور باروت لتلك الحالة عند الجماعات الإسلامية المعاصرة في إقبالها على الموت بقوله: «تقوم آلية المجاهدة

(1) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد. ص 59.

الداخلية في الخطاب الجهادي على عمليتي الإسقاط والاجتياف، وهما آليتان تميزان الشخصية الاضطهادية، ففي عملية الإسقاط ينبذ المجاهد ما يعكر نقاءه الروحي المتعصب كحواس الحياة والرغبات في العالم الخارجي الكافر المرتد، في الوقت نفسه الذي يجتاف فيه صورة نقية متحررة من لغو الحياة وتأثيراتها. من هنا يعيش المجاهد حالة من هوس احتياجي ما بين النزوع إلى الحياة والنزوع إلى كراهيتها ورفضها حيث يقترح الخطاب الجهادي «إحياء مبدأ الجهاد بالنفس واليد الذي يمثل تمويها أيولوجيا لهذا الهوس»⁽¹⁾

ولا يخفي عمق الضرر الذي تكبده المسلمون في تاريخهم قديما وحديثا من جماعات الخوارج على الرغم من مظاهر الإخلاص التي تجلت في هيتهم، كما وصفها عبدالله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حالة الزهد والتعبد التي كان عليها الخوارج حين لقيهم برسلا من قبل على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ليناقتهم أفكارهم، فرأى منهم جباها قرحة لطول السجود، وأيديا كثفنت الإبل عليهم قمص مرحضة.⁽²⁾

فالمظهر الإسلامي والحرص على الموت ليس دليل حق ولا مؤشر صحة فهم، وليس هذا تفتيشا في قلوبهم، حتى لا نقع فيما وقعوا فيه من نصب محاكم تفتيش لأنصارهم قبل خصومهم يقيسون بها درجة الاتباع والولاء، فلا نشكك في نوايا الكثير من أنصار الجماعات الذين انبهروا ببريق الشعارات، بل نناقش الأفكار، فالإخلاص -إن قلنا بوجوده أو نفيه- لا يثبت أو ينفي صحة فكرة، بل الفهم والإعمال الصحيح للعقل هو السبيل إلى ذلك،

(1) يثرب الجديدة. ص 169، 170.

(2) المبرد. الكامل في اللغة والأدب. ج 2. ص 143. ط مكتبة مصر. القاهرة. 1916.

فالإخلاص بلا فهم هو تعصب المنحاز إلى فكرة ما صائبة كانت أو خاطئة، سلمية كانت أو قاتلة، داعية إلى وحدة وطن أو مقسمة له.

وأخيراً يضيع مع تلك الانفعالية محاولات التقويم والمراجعة، مُنتجة حالة من التبرير المستمر المزيّف للأسباب الحقيقية، الملوّن للواقع بأوهام الجماعة، فالواقع ما تراه الجماعة بعقلها التبريري، فهناك المبرر الأمني الذي يدفع الجماعة إلى إجراءات غير مؤسسية في اتخاذ القرارات، وهناك مبرر التربص والمؤامرة الذي يفسر كل تأخر وجمود، وهناك مبرر الآلام والابتلاءات الذي يبرر السكوت عن أي تطوير أو تغيير، وهناك مبرر الفهم القاصر للإسلام الذي يفسر نبذ هذا أو تكفير ذاك في صمت، هذا التبرير الذي أدمنته الجماعة أداةً لمواجهة الأزمات، وتفسير القصور جعلها تكرر المزيد من الأخطاء، وحرّمها من الاستفادة من تجاربها.

فالتبرير حيلة دفاعية يلجأ إليها الإنسان لمواجهة أزمات طارئة غير متوقعة، يكون التبرير معها بمثابة تبريد نفسي ذاتي في مواجهة حرارة الأزمات الخارجية، لكن متى أصرّ عليها الإنسان، فيخرج من تبرير الى تبرير، يصبح مريضاً نفسياً في حاجة إلى عقاقير علاجية.. فماذا عن جماعة عاشت التبرير عقوداً من الزمن! مغفلة أن التبرير كان طريق الشيطان الأول للمعصية - كما قال القرآن - حين أوجد الشيطان لفعله مبرراً، ومسوغاً قائلاً: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الحجر: 39] ليرى الشيطان بذنبه، بل اتهم الله الذي اعترف برؤيته بأنه سبب غوايته حين جعله صاحب إرادة واختيار بين الخير والشر والهداية والضلال، فالله من منظور إبليس هو الذي أضله؛ لأنه ركّب فيه الاختيار، هكذا يخترع من يشي في هذا الطريق

أسبابا غير الأسباب، يبدأ من نفسه وينتهي عندها، يرى القدرة على الاختيار التي ركبها الله فيه عبئا يود أن يتخلص منه بالاتباع والانقياد، يبحث عن الأعذار ويوجد المبررات لنفسه، فالخطأ دائما ليس منه بل من الآخر المتآمر عليه، فلا يعرف طريقا للإصلاح أو المراجعة.

(5)

بريق الصفيح.. خطاب مختلط

تزين جماعة الإخوان المسلمين خطابها بكلمات رنانة وشعارات برّاقة فإن بحثت في جوهره وجدت خطابا مختلطا تختفي معه الحدود بين المطلق والنسبي، والثوري والإصلاحي، والدعوي والحزبي، والوعظي والجهادي، يظهر الخلط والتخبط في تداول خطابهم لكلمات مثل الخلافة، الدعوة، الشورى، الأمة..

فتختزل الجماعات أزمة المسلمين في غياب السلطة الدينية المركزية ممثلة في الخلافة، فمن دوافع تأسيس البنا لجماعته، ومن أهدافها الخلافة الإسلامية التي سقطت مع الدولة العثمانية، فخطاب الجماعة لا يخلو دوما من تباكي على فردوس الخلافة المفقود، متجاهلين واقع تلك الخلافة في عهودها المتعاقبة من انتقال للسلطة والحكم بالغلبة والشوكة وصولا للخلافة العثمانية، فالخلافة للأمثل قوة، وليس للأمثل خلقا، تغض الجماعة الطرف عن واقع الولايات تحت حكم الإمبراطورية العثمانية، وما لحق بولاية مثل مصر من ضرر بالغ على شعبها ولغتها، حيث غُيب التعليم فكانت الخرافة، وضاع العدل والمساواة فكانت السخرة والجباية والتمييز العنصري للأتراك والجراكسة على حساب المصريين، تتحدث الجماعة عن شكلية إسلامية ماثلة في الخلافة، وتسكت عن جوهر الإسلام الغائب في ظلها عدلا وحرية ومساواة، يتجاهلون دوافع الهيمنة والسلطوية للدولة العثمانية في سعيها لتوسع إمبراطوري ينافس إمبراطوريات عصرها، وهذا ما سنتناوله بالتفصيل في موضعه..

وتخلط الجماعة بين شمولية الإسلام لمناحي الحياة، والتطبيق الشمولي للإسلام، فلا يميزون بين أن يتواجد الإسلام كمبادئ في الدولة، وزعم أن الإسلام ينبغي أن يكون حاضرا في كل تفاصيل الدولة، يختلط في خطابهم الإسلام في ثوابته وقداسته بالرؤى والآراء الحزبية المتغيرة الغير مقدسة، فيضفون على فكر قياداتهم سمة الإسلامية، فيتحول بذلك التنافس السياسي إلى معركة وجودية دينية انتصارهم يمثل انتصارا للإسلامية، وخسارتهم تمثل هزيمة للإسلام أمام خصومهم من أعداء الإسلامية، فدائما على الشعوب -من منظورهم- أن تختار بين الإسلام أو اللإسلام.

ومن مظاهر التخبط في خطابهم أن يجعلوا طاعة قياداتهم واجبة شرعية فهي طاعة لله؛ لأن فيها التزام بنتائج الشورى، فقرارات قياداتهم هي نتاج عملية الشورى المباركة داخل الجماعة، متجاهلين أن مبدأ إلزام الشورى قبل أن يكون إلزاما للقواعد التنظيمية برؤية قيادة الجماعة، هو إلزام للقيادة برأي القواعد الذى يقدمه ممثلون لهم تم انتخابهم داخليا بشكل معلن يقوم على شفافية وتنافسية وحرية، وهذا أبعد ما يكون عن واقع اختيار القيادات داخل الجماعات، فمثلا جماعة الإخوان المسلمين تختار قيادتها وفق لائحة غير معلنة بعد تفتيش في نفوس أعضائها عن التبعية والانقياد المطلق للتنظيم، فلا يرقى إلى مصاف الإخوة العاملين الذين تختار منهم القيادة إلا من استجمع أركان البيعة العشرة بداية من الفهم لفكر الجماعة والذى يُطلق عليه في لغة الجماعة الفهم الصحيح للإسلام والإخلاص، والعمل الحركي داخل الصف، والأخوة وصولا إلى الجندية بالطاعة والثقة والتضحية والجهد والثبات والتجرد تلك الصفات وغيرها يُفتش عنها في باطن الأخ وظاهره قبل أن يُمنح لقب (أخ عامل) - كشرط تنظيمي فيمن يُسند إليه مهام إدارية عليا

في التنظيم - فلا مجال لإفراز حرّ شفاف من القواعد بل بتزكية فوقية من نقيبه ونقيب نقيبه متى اطمانت نفوسهم إلى استكمال الأخ أركان البيعة، وتمّ اختباره بسلسلة من التكاليفات التي تكشف عمق ثقته، وعظيم تضحيته وطاعته، ثم يأتي بعد ذلك شرط الأقدمية التنظيمية للأخ العامل التي تصل إلى خمس عشرة سنة كشرط لترشحه لمجلس شورى الجماعة الذي يُختار منه مكتب إرشاد الجماعة ذروة الهرم التنظيمي، وتلك الإجراءات ليست لضمان وصول الأقدر فكريا وإداريا بل لوصول الأكثر نمطية، فهو الأنسب ليقوم بدور الحلقة في سلسلة التنظيم استلاما وتوصيلا للتكاليفات من الأعلى إلى الأدنى، والأقرب لصورة الترس في ما كينة التنظيم بما يحفظ بقاءه، ويضمن عدم إحداث انشقاقات كبيرة داخله، فالغاية ليست التطور بل البقاء.

أضف إلى ذلك قصور الشكل والطريقة التي تتم بها الشورى داخل جماعة مثل الإخوان المسلمين، فالشورى تلزم أبناء الجماعة بالنتائج التي تفضي إليها متى كان الشكل والطريقة التي تمت بها صحيحة، وهذا ما لم يتوافر في طريقة إجراء الجماعة للشورى. فمن المسلمات أن شكل وطريقة الشورى من المسكوت عنه، ألزم الإسلام بمبدأ الشورى لكنه لم يلزم المسلمين بشكل بعينه لا تتم الشورى إلا به، ولم يحدد طريقة مثلى لممارستها، فشكلها يتطور ويتغير تبعا لتغاير المجتمعات البشرية وتطورها، فيأخذ المتأخر حضاريا من المتقدم حضاريا كيفية تطبيق هذا المبدأ، كما نأخذ عنه في صناعة الآلة، وتطوير الميكنة، نأخذ عنه آليات ممارسة التعددية وتداول الرأي، ففي الوقت الذي قبلت فيه الجماعة المشغلة بالسياسة المنافسة على المجالس النيابية وفق قواعد إجراءات وآليات الانتخابات البرلمانية التي أرساها الغرب، ولم تر فيها بدعة، رأت أن الأخذ بتلك الآلية داخل هياكلها على طريقة الغرب

ووفق ما يتم في مؤسسات المدينيات الحديثة بدعة لا تصح يجب الاحتراز عنها، فالجماعة قبلت بطريقة الغرب في انتخاب وتشكيل البرلمان، ولم تقبل بطريقة الغرب في انتخاب وتشكيل مجالس الشورى داخلها. ومن ناحية أخرى رأت في تلك الصورة التنافسية التداولية للرأي خطورة على تماسك كيان الجماعة الديني، فجماعة مثل الإخوان تشبه الفاتيكان في حرصه على الابتعاد عن أي حالة تنافسية تُفسد العلاقات داخل الكيان الديني لكليهما، فمثلا طريقة اختيار المرشد لجماعة الإخوان المسلمين لا تختلف عن طريقة اختيار بابا الفاتيكان، فجميع من يحمل رتبة تنظيمية معينة في الجماعة، ومن حصل على درجة لاهوتية معينة في الكنيسة، ونال أقدمية محددة هو مرشح دون طلب ترشح، ودون تنافس برامج أو طرح أفكار أو حديث عن رؤى مستقبلية حرصا على الأجواء الدينية هادئة بعيدا عن شحناء، أو بغضاء يسببها التنافس، وتعكر الصفو الروحي للجماعة أو الكنيسة.

فاختيار جماعة الإخوان المسلمين لمثل هذا الشكل من الشورى عن قصد؛ ليتفق مع غايتهم في حفظ التنظيم متماسكا، وإن ظل جامدا لا يتطور ولا يتغير، فالشورى بهذه الطريقة إنما هي تعبير عن مراد القادة، وليس مراد الله كما تظن القواعد.

وبغياب النقاش والمساءلة والتنافسية يُسطح الحوار، ويركن الأخ في تنظيم الإخوان المسلمين إلى التواكل والتسليم بعقل الجماعة، وتكون السلبية، فتضيع ثقة الإنسان في نفسه وقدرته لصالح ثقته في الجماعة وقاداتها، وهنا يأتي التناقض بين ما يصلح لجماعة دينية، وما يصلح لمؤسسة حزبية، فالحزبية السياسية تتطلب ممارسات تنافسية داخلية قبل أن تشارك في منافسات خارج

الحزب، كل يقدم نفسه من خلال أفكاره، ورؤياه للمستقبل، واقتراحاته لتحقيق تلك الأفكار بعيداً عن ترديد شعارات انفعالية حاملة تغيب معها الإجراءات، وطرق التنفيذ العقلي الواقعي، فغاية الشورى استجلاء الأمر ومنافسة العقول بعضها لبعض منافسة معلنة حول كيفية الإدارة المثلى لهذا الأمر أو ذاك، فمردود شعار (الإسلام هو الحل) لا يختلفون عن مرددي شعار (إن الحكم إلا لله) في سطحية التناول والتعاطي مع مبادئ الإسلام..

ويغلب على الجماعة في علاقتها بفكرة الأحزاب أن تنحاز إلى المنطقة الرمادية التي لا نعرف فيها ما إذا كانت جماعة وعظية دعوية أم حزب سياسي، فزاهى تعالى بنفسها عن الحزبية، وإن كانت تشارك في المنافسة على السلطة منافسة حزبية سياسية، تدعي الدعوة لخطابها فتعيش شعوراً عاماً بالأفضلية والشمولية وامتلاك الحق بما يتنافى مع الحزبية بتنافسياتها وبشريتها التي تحتاج دوماً إلى مراجعة وتغيير وتقييم وتطوير مستمر لتقديم حلول وطروحات علمية لتغيير الواقع، ولننظر إلى جذور تلك الازدواجية وذاك التناقض في خطاب مؤسس الجماعة برفضه الحزبية مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 159] متصوراً أن الأحزاب السياسية هي من قبيل التفرق والتحزب الديني المذموم في الآية، قائلاً: «الإسلام لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه». «أيها الإخوان لقد آن الأوان أن ترتفع الأصوات بالقضاء على نظام الحزبية في مصر، وأن يستبدل به نظام تجتمع به الكلمة، وتتوحد به جهود الأمة حول منهاج إسلامي صالح تتوافر على وضعه وإنفاذه القوى والجهود». «وحيث يُعرّف بالجماعة قائلاً: «الإخوان المسلمون ليسوا حزباً من الأحزاب يؤيد أو يعارض تبعاً لمصلحة حزبية أو جرياً وراء منفعة شخصية، ولكن

الإخوان المسلمين دعوة إسلامية محمدية اتخذت من الله غايتها، ومن الرسول -صلوات الله عليه وسلامه- قدوتها، ومن القرآن دستورها، ولها برنامج واضح الحدود، ظاهر المعالم، يرمي إلى تجديد الإسلام في القرن الرابع عشر، وصبغ الحياة المصرية بالصبغة الإسلامية، وهيمنة تعاليم القرآن على جميع مظاهر الحياة: من تشريع واجتماع وسياسة واقتصاد، كما يرمى إلى تحرير كل شبر في الأرض فيه نفس يردد: لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ وأخيراً نشر الإسلام ورفع راية القرآن.⁽¹⁾

فالبنا يقدم الجماعة ليس بوصفها حزباً، فالحزب -من منظوره- تعبير عن مصلحة شخصية محدودة، فالإخوان أكبر من أن تكون حزباً فهي الدعوة الإسلامية في القرن العشرين، بما تقدمه من فهم صحيح للإسلام.. ثم يعود لتبني أفكار العمل الحزبي دون حزبية، ويطرح خطاب انفعالي يثير المشاعر ويحرك العواطف بما فيه من نبرة خطابية إنشائية، يغيب عنها الطرح العلمي الإجرائي، من جانب آخر يتناقض حين يقدم الجماعة بوصفها صاحبة برنامج فكري تجديدي وعمل دعوي وعظي لتغيير المجتمع وفي الوقت نفسه صاحبة مشروع جهادي يهدف إلى تحرير كل مسلم، بل تسعى إلى توسع جهادي إسلامي.

فكلام البنا يحمل تناقضات فكرية بين خطاب إصلاحية وخطاب جهادي، خطاب وعظي وآخر حزبي، بما يوضح أن إشكالية خطاب الجماعة وُجدت منذ التأسيس الأول للجماعة، ويظل هذا التناقض كامناً حتى إذا

(1) حسن البنا. مذكرات الدعوة والداعية. ص 248. دار الدعوة. القاهرة. الطبعة الأولى.

ما اصطدمت الجماعة بنظام حاكم حدثت حالة من الانشطار نتيجة تلك التناقضات الكامنة في تكوين الجماعة، فنرى جماعات منشقة تبني الجهاد خياراً، وترى أن المعركة هي معركة التحرير، وأن الجماعة هي جهادية في فكرتها، وثانية تتحدث عن ضرورة التزام المسار السياسي وترى نفسها حزباً تحت التأسيس، وثالثة تبني خطاباً وعظيماً يدعو إلى تغيير المجتمع بعيداً عن الحزبية والجهادية، وترى نفسها جمعية أو مؤسسة أهلية، ويظل التكتل الأكبر متمسكاً بمجموع تلك الخطابات متمثلاً في الجماعة الأم (الإخوان المسلمين).

فتكمن مشكلة جماعة الإخوان في تناقضها، فهي تريد أن تنافس على الحكم منطلقة من كونها جماعة دينية، وليست مؤسسة حزبية، فالأحزاب من منظور البنا «أشكال تقليدية أرغمنّا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها»⁽¹⁾ وحين تجبر الجماعة على تأسيس حزب - تمشياً مع الأعراف السياسية للدول الحديثة في التنافس الحزبي - يقدمه المرشد بوصفه طفلاً لم يبلغ الفطام يحتاج إلى رعاية الأم (الجماعة)، فتصنع بذلك واقعاً سياسياً غريباً تتنافس فيه الجماعة خلف ستار حزبية لا تؤمن بها بل تراها قواعد لعبة اضطرت إليها، وبدلاً من أن تبني وعياً فكرياً متعددًا وقناعات شعبية ببرنامجها الإصلاحية، تُروج لحزبها بممارسات الجماعة الخيرية والوعظية. فتساهم في خلق واقع مزيف لحياة حزبية هشّة يفترض أن تتنافس فيها طروحات بشرية تتغير وتفشل وقد تنجح أو تفشل وتقبل النقد والتجاوز طرحاً دينياً يقدم نفسه بالإسلام هو الحل.

(1) رسالة الشباب. ص 12.

ويظهر الخلط في خطاب الجماعات الإسلامية في طريقة توظيف اللغة وكلماتها التراثية الأثيرة إلى النفس، فتكتسب بعض مفردات اللغة دلالة جديدة في استعمال الجماعات، لا صلة له بدلالته الأولى فالدعوة الإسلامية في لغة الإخوان يراد بها تارة حقيقة اللفظ قرآنا وسنة، وتارة يراد بها دلالة جديدة هي تنظيم الإخوان المسلمين فمتى تحدثت عن الدعوة الإسلامية فأنت تتحدث عن الإخوان، ومتى تحدثت عن الإخوان فالمراد الدعوة الإسلامية.⁽¹⁾ فالانخراط في الجماعة يُسمى الانخراط في الدعوة، والخضوع لتنظيمها بلائحته هو خضوع للدعوة، وحين يكون الحديث عن مصلحة الجماعة والتنظيم يقولون: «مصلحة الدعوة»، ومن ذلك حديث البنا عن الأخ المستكمل لأركان البيعة بقوله: «هل هو مستعد لوضع ظروفه الحيوية تحت تصرف الدعوة؟ وهل تملك القيادة في نظره حق الترجيح بين مصلحته الخاصة ومصلحة الدعوة العامة؟»⁽²⁾

ويتغير معنى الجمود ويصبح مرادفا للتماسك في لغة الجماعة رغم تباين معناهما، فالتنظيم يظل متماسكا ما دام متجمدا من منظور قيادات الجماعة، وتتحول البيعة في فكر الإخوان من دلالتها الصوفية حين بايع البنا شيخ الطريقة الحصافية السيد عبد الوهاب؛ لينتقل بيعته له من المحبين إلى التابعين؛ لتكتسب دلالة جهادية جديدة في معجم الجماعة اللغوي يعبر عنه نص قسم البيعة: «أَبَايَعُكَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَمِيثَاقِهِ عَلَى أَنْ أَكُونَ جُنْدِيَا مُخْلِصًا عَامِلًا فِي جَمَاعَةِ الْإِخْوَانِ الْمُسْلِمِينَ، وَعَلَى أَنْ أَسْمَعَ وَأُطِيعَ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ

(1) ينظر: رسالة التعاليم ص 21، ص 43:45، رسالة إلى الشباب. ص 7، مذكرات الدعوة والداعية ص 63، 91.

(2) رسالة التعاليم. ص 22.

وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَعَلَى الْأُنَازِعِ الْأَمْرَ أَهْلَهُ وَعَلَى أَنْ
أَبْذُلَ جُهْدِي وَمَالِي وَدَمِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا اسْتَطَعْتُ إِلَى ذَلِكَ سَبِيلًا، وَاللَّهُ عَلَى
مَا أَقُولُ وَكَيْلٌ.»

فينتقل الأخ بهذه البيعة داخل الجماعة من طور إلى طور، فهي باب لا يدخله إلا من استجمع صفات وحقق شروطا عبر سلم تنظيمي طويل من محب، ثم مؤيد، ثم منتسب، ثم منتظم؛ لينتقل ببيعته للمرشد إلى مصاف الإخوة العاملين المؤهلين لجهاد التمكين، ولا تختلف البيعة بهذا المضمون عند جماعة الإخوان عن بيعة الجماعات الجهادية ذات التسليح المعلن منذ «جماعة التكفير والهجرة» أو «جماعة المسلمين» أول جماعة خرجت من رحم الإخوان جماعة شكري مصطفى الذي يرى البعض ⁽¹⁾ أنها كانت امتدادا غير منفصل عن جماعة الإخوان المسلمين. ووصولاً إلى تنظيمات داعش وأنصار بيت المقدس وغيرها من الجماعات..

من ناحية أخرى تُقدم الجماعة نفسها أحيانا بوصفها جمعية خيرية ومؤسسة إصلاحية وهذا غير دقيق فالجماعات ليست مؤسسات أو جمعيات ذات طابع عام، يمكن لأي شخص في المجتمع أن يشارك فيه، ويتمتع بممارسة العمل من خلالها، فالانضمام إليها لا يتم من خلال اجتماع مجلس إدارة والتصعيد بداخلها لا يأتي عبر انتخابات جمعية عمومية، ولائحتها الإدارية والمالية لا تخضع لقانون، بل هيكلها التنظيمي لها طابع التنظيمات العميقة في الحيلة والحذر والسرية لأقصى درجات التكنم والتخفي، فينشأ الأخ

(1) ينظر: ثروت الخرباوي. سر المعبود. ص 339:319. ط دار نهضة مصر. القاهرة. الطبعة السابعة عشرة. 2012م.

على سماع عبارة: «علانية الدعوة وسرية التنظيم» الذي يأخذ شكل دوائر متصاعدة تتماس من خلال عدد محدد من الأفراد يمثلون وحدة إدارية تنظيمية، وكلما ازداد التصاعد التنظيمي ضاقت الدوائر وانحصرت نقطة التماس في عدد قليل من الأفراد حفاظا على أسرار التنظيم في ذروة هرمه الإداري..

وإذا انتقلنا إلى دلالة كلمة أمة في معجم الجماعة الدينية فسنجده لا يتجاوز الدلالة الدينية، فمتى أطلقت كلمة الأمة انصرفت إلى الأمة الإسلامية، فالاتحاد والوحدة تقوم على رباط واحد هو العقيدة الإسلامية، ورفض أي تمايز قومي أو عرقي أو جغرافي، فيقول البناء: «لا نسلم بهذه الاتفاقيات الدولية التي تجعل من الوطن الإسلامي دويلات صغيرة ممزقة يسهل ابتلاعها على الغاصبين، ولا نسكت على هضم حرية هذه الشعوب واستبداد غيرها بها. فمصر وسورية والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش وكل شبر في أرض فيه مسلم يقول: لا إله إلا الله، كل ذلك وطننا الكبير الذي نسعى لتحريره وإنقاذه وخلاصه وضم أجزائه بعضها إلى بعض.»⁽¹⁾

«حدود الوطنية ليست بالأرض ولكن بالعقيدة، هم يعتبرونها تخوما أرضية وحدودا جغرافية، أما نحن فكل بقعة فيها مسلم هي وطن عندنا، ولكن دعاة الوطنية لا يعنيههم إلا تلك البقعة الضيقة من الأرض... فكان من ذلك أن اتسع أفق الوطن الإسلامي وسما عن حدود الوطنية الجغرافية

(1) رسالة إلى الشباب. ص 13.

والوطنية الدموية إلى وطنية المبادئ السامية والعقائد الخالصة الصحيحة.⁽¹⁾ وفي مؤتمر طلاب الإخوان الثاني يقول: «أنا أعلن أيها الإخوان من فوق هذا المنبر بكل صراحة ووضوح وقوة، أن الإسلام شيء غير هذا المعنى الذي أراد خصومه والأعداء من أبنائه أن يحصروه فيه ويقيده به، وأن الإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية.»

فالعالم الإسلامي عنده أمة واحدة رباطها الدين، وليس مجموعة أمم وقوميات تتحد في كيان العالم الإسلامي الواحد، كما عرفها عبد الرحمن الكواكبي بأنها «اتحاد ما بين مجموعة أمم وقوميات، تقوم فيه كل أمة على أساس روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة.»⁽²⁾ ولا يخفى ما يحمله مفهوم الكواكبي من اتساق مع الواقع وحفظا للمواطنة، وصيانة للتعدد العرقي والجغرافي داخل بنية العالم الإسلامي، فلا يصطدم مفهوم الأمة الإسلامية عنده مع مفهوم الأمة المصرية أو المغربية أو غيرها من مفاهيم الأمة القطرية؛ لأن مفهوم الكواكبي يحفظ لكل دولة كيانها ولكل جنسية هويتها، فلا يُمس داخل بنية الأمة العام الانتماء الوطني، ولا يصطدم مفهوم الأمة عنده بمبدأ المواطنة حيث لا يُعرف الفرد بمهنته أو دينه أو إقليمه أو ماله أو سلطته، وإنما بوصفه مواطناً له حقوق وعليه واجبات يتساوى فيها مع الجميع، فالمواطنة مظلة اجتماعية وثقافية وقانونية جامعة لأبناء الوطن الواحد، لا تنظر إلى الدين ولا الاعتقاد.⁽³⁾ بينما يصطدم مفهوم الأمة عند

(1) مذكرات الدعوة والداعية. ص 169.

(2) عبد الرحمن الكواكبي. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. ص 164 مطبعة دار المعارف. القاهرة. د.ت.

(3) ينظر: المواطنة. بحثي مفهوم الدولة المدنية في الإسلام. ص 86:77.

الجماعات الإسلامية بمبدأ المواطنة ويتحول به المسيحيون وغيرهم من المخالفين في العقيدة إلى أقليات غير مسلمة، تُوصف في خطاب مؤسس جماعة الإخوان المسلمين بأهل الذمة، والأقليات الدينية ⁽¹⁾، وليسوا مواطنين كاملي الأهلية؛ لأنهم وفق مفهوم الجماعات ليسوا من نسيج الأمة التي تقوم على العقيدة المكون الأول والأخير، وهنا نجد تناقضا بين الخطاب السياسي المعلن بكلمات المواطنة، والخطاب التثقيفي لأبناء الجماعة الغير معلن إعلاميا بأن رباط بناء الأمة هو العقيدة وحدها.

فرؤية عبدالرحمن الكواكبي أكثر نضجاً ورحابة من خطاب الجماعات الإسلامية التالية له، والتي لم يستفد منه منظري فكر الجماعات، فينظر الكواكبي إلى المسيحيين على أنهم مواطنون متساوون مع المسلمين على أساس «الاتحاد الوطني» دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، فأمثاله من الإصلاحيين هم الأقرب إلى إنتاج الدولة المدنية في صورتها الحديثة، ففكر الكواكبي - كما يرى باروت - إرهاب مبكر بقابلية الإصلاحيين لاستيعاب علمانية الدولة، وأنها لا تتعارض مع الإسلام، فينقل عن الكواكبي قوله الصريح بفصل السلطة الدينية عن السياسية، «دعونا ندير حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط.» ⁽²⁾

(1) ينظر: حسن البنا، رسالة إلى الشباب. ص 22، رسالة نحو النور. ص 30.

(2) ينظر: يثرب الجديد. ص 161.

(6)

باب الله الدولة الدينية

«الوساطة» صفة أصيلة في الدولة الدينية (الثيوقراطية) التي عرفتها الحياة في العصور الوسطى في أوروبا، فرجال الكنيسة هم من يمتلكون مفتاح باب الله، فلا يستطيع أحد من الناس أن يتصل بربه إلا بوساطة من رجال الكنيسة.

وهذا ما نكرر جميعاً دوماً نقيضه «لا دولة دينية في الإسلام»، «لا وساطة في الإسلام»، وتلج الجماعات الإسلامية قديماً وحديثاً على التأكيد أنه لا مجال لمثل هذه الوساطة في الإسلام أنكره بألسنتهم، وأبت أفعالهم إلا أن تقول شيئاً آخر نحن الإسلام، نحن الدعوة، نحن الحق، فضاع في خطابهم الفاصل بين الجماعة والإسلام، وبين الأداة والغاية، فيصف خطابهم: أي خصومة مع الجماعة بأنها: «خصومة مع الإسلام»، ويتحدثون عن ترك الجماعة بأنه ترك للدعوة الإسلامية، فالدعوة والتنظيم شيء واحد لا ينفصل، فباتت الوسيلة إلى الفكرة لا تنفصل عنها، وبات تقديس الفكرة هو تقديس للوسيلة، وتجمد الجميع عند نقطة واحدة لا يمكنهم أن يتخلوا عنها قيد أنملة، الجماعة - كوسيلة واجبة - لها قداسة الفكرة الدعوية الإسلامية التي ندعو إليها.

فلا عجب أن يصبح مؤسس تنظيم الإخوان المسلمين حسن البنا صاحب الدعوة الإسلامية في وصف أحد منظريها، مردداً اللفظ عشرات المرات، فهو القيادة الدينية الروحية وليس مجرد قيادة سياسية أو فكرية، فيقول:

«سلام على روح إمامنا الشهيد حسن البنا في عليائه ما خفق قلب، وعز حق، وكبر لله لسان، وارتفع للدعوة لواء.. سلام على الرجل الخالد والراعي الصادق الذي تمتد حقيقته بعد موته امتداد النبع الجاري والشعاع الساري والأقدار النافذة.»⁽¹⁾

وقد اختلف خطاب جماعة الإخوان المسلمين في القرن الخامس عشر الهجري عن خطاب جماعات القرن الأول الهجري في درجة المصارحة مع النفس والمجتمع، فجماعات التشدد قديماً أعلنتها واضحة نحن جماعة الإسلام وما عدانا خارجين عنه، أما خطاب الجماعة التي تقدم نفسها بوصفها صاحبة الحل الإسلامي ما زالت تحفيه، فتعلن دوماً أنها جماعة من المسلمين، وليست جماعة المسلمين، في الوقت الذي ضاعت فيه كل الفواصل بين الجماعة والإسلام في التطبيق العملي، فصار في العقل الإخواني - مثلاً - تنظيم الإخوان والإسلام في الممارسة شيئاً واحداً لا ينفصلان، فأوجدت الجماعة وساطة من نوع جديد مفادها: إذا أردت أنت كمسلم العمل للإسلام دعوةً وتطبيقاً، فاعلم أنه لن يتم إلا عبر وسيط، وبوساطة تنظيم وجماعة تصبح أنت جزءاً منها، وتصبح هي كل مسيطر عليك، وهنا تتداخل الأسماء وتلبس الدلالات، فيصبح من يخرج عن التنظيم الذي يقوم بدور الوساطة بينك وبين الإسلام هو خروج عن الدعوة، وليس خروج عن التنظيم، ويصبح مثل هذا المختلف أو الناقد لأداء تنظيم بشري في عيون التنظيم واتباع الجماعة ليس إلا «خبثاً» يجب التخلص منه بإخراجه من

(1) محمد عبد الله السمان. حسن البنا الرجل والفكرة. ص 48. دار الاعتصام. القاهرة. الطبعة الأولى 1978م.

جسد الجماعة، فالجماعة تعيش حالة من التطهير الديني الدائم لكل صوت ينطق بغير ترانيم الجماعة المقدسة.

فالتلقين لا التفكير أبرز شعارات دينية العصور الوسطى هو الحاضر في فكر جماعة كالأخوان المسلمين حديثاً، فالجماعة باب الله لمن قصد دينه، فهمها للإسلام هو الإسلام، وتنظيمها هو طوق النجاة، وطريقها سبيل الله الذي أمر باتباعه في كتابه، تسمعه صريحة في قول مؤسسها في المؤتمر العاشر: «نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة، وطريقة صوفية نقية، وجمعية خيرية، ومؤسسة اجتماعية، وحزب سياسي نظيف، وقد يقولون بعد هذا كله ما زلتم غامضين فأجيبوهم: نحن الإسلام.»⁽¹⁾

فتصبح وساطة الجماعة في شكلها التنظيمي بين أنصارها والمشروع الإسلامي من قبيل وساطة الدولة الدينية، وهي ليست وساطة في اعتقاد أو عبادة بل وساطة تحقيق الخلافة، وامتنال طريق الجهاد، ولا يمكن لمسلم أن يحقق لإسلامه الكمال والصحة المرجوة دون الانتماء إلى جماعة تسلك هذا الطريق وتعمل على تحقيق تلك الغاية، وهم لا يختلفون في ذلك عن الذين «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله» فكلاهما لم يقل بر بوبية قيادته ولا دينية دولته لكنهم أتوا من الفعل ما هو أقوى من القول، ففي الوقت الذي أنكروا فيه فكرة الدينية قولاً مارسوا الكهنوت عملياً وواقعياً.

وفي طريق الدينية تبدأ الجماعات من نقطة الهدم، وليس من نقطة البناء، فما أسهل الهدم، وما أصعب البناء، فيهدم الدنيا لهوانها، والحقيقة أنه عاجز عن الأخذ بأسباب البناء فيها تفكيراً وعلماً، وتعود صكوك الغفران من

(1) حسن البنا. مجلة النذير العدد 3 السنة الثانية 15 محرم 1358 هـ 7 مارس 1939 م.

جديد لكن باسم مختلف.. إنه الجماعة التي يمنحك العمل من خلالها طريقا إلى الجنة، فالقواعد التنظيمية من أبناء الصّف دوما في حالة استنفار متصدقة بوقتها ومالها على تكاليفات الجماعة واثقة في قيادتها راجية بذلك رضا الله.

ومن مظاهر الدينية في خطاب الجماعات محاكم التفتيش التي تُصنّف الناس وفق ضمايرهم، فالشعور العميق بالتمايز الإيجابي بامتلاك الفهم الصحيح للإسلام والسعي المستمر لإقامة دولته يمنح صاحبه شعورا بأنه قادر على منح الناس درجات تُحدّد مدى قربهم أو بعدهم عن الإسلامية متناسين أنه إن أمكن تصنيف الناس وظيفيا، أو تعليميا أو اجتماعيا، فإنه لا يمكن تصنيف الناس وفق ما في قلوبهم، وما تُضمّره نفوسهم، فأوقف القرآن النبي ﷺ عند حدود التذكرة، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۝﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿[الغاشية: 21، 22]﴾ فالإسلام لا يعرف محاكم التفتيش التي تمارسها بعض الخطابات مثل خطاب الخوارج قديما وبعض التنظيمات المعاصرة التي صنفت الناس إلى جماعة مسلمين متمثلة فيهم، ودار مخالفين إشارة إلى ما عداهم، ورتبت وفق ذلك أحكامها، فحققت دم هؤلاء وأهدرت دم أولئك.. ثم عادوا إلى أنفسهم فصنّفوا جماعة المسلمين المتمثلة فيهم إلى مجاهدين، قاعدين منعهم العذر عن الجهاد، فهم في درجة أقل ممن جاهد، فحصرُوا القيادة في الإخوة المجاهدين الذين عرفوا بشدة بأسهم، وطول جهادهم بين صفوف الجماعة.

وهذا لا يختلف في جوهره عن تصنيف جماعة الإخوان المسلمين الناس إلى دوائر بين ربط عام ودعوة فردية ومحّب ومؤيد هؤلاء جميعا ليسوا لهم صفة الانتماء التنظيمي بل يتم الاختيار من بينهم لدرجة منتسب ثم منتظم

ثم عامل وعبر مراحل من التصعيد والتوثيق والتصنيف تنحصر القيادة - شأن الجماعات قديماً - في الذي حسن جهاده على طريق الدعوة (الجماعة)، فضحى وصبر على الابتلاء من أجلها، بما يؤهله لأن يكون في مصاف الإخوة المجاهدين قيادات الصف الأول أعلى درجات السلم التنظيمي. «فالإخوان المسلمون يرون الناس بالنسبة إليهم قسمين: قسم اعتقد ما اعتقدوه من دين الله وكتابه وآمن ببعثة رسوله وما جاء به، وهؤلاء تربطنا بهم أقدس الروابط رابطة العقيدة وهي عندنا أقدس من رابطة الدم ورابطة الأرض، فهؤلاء قومنا الأقربون الذين نحن إليهم ونعمل في سبيلهم ونذود عن حماهم ونفتديهم بالنفس والمال في أي أرض كانوا ومن أية سلالة انحدروا، وقوم ليسوا كذلك ولم ترتبط معهم بهذا الرباط، فهؤلاء نسألهم ما سألونا.»⁽¹⁾

ثم يعود البناء ويصنف الربط العام ودائرة استهداف الإخوان المسلمين بقوله: «كل الذي نريده من الناس أن يكونوا أماناً واحداً من أربعة: مؤمن آمن بدعوتنا، وصدّق بقولنا، وأعجب بمبادئنا، وإما متردد لم يستتب له وجه الحق، ولم يتعرف في قولنا معنى الإخلاص والفائدة فهو متوقف متردد، وإما نفعي لا يريد أن يبذل معونته إلا إذا عرف ما يعود عليه من فائدة وما يجره من مغنم، ومتحامل ساء فينا ظنه، وأحاطت بنا شكوكه وريبه، ونحب أن يكون الناس معنا واحداً من هؤلاء أما تلك الغفلة الساذجة، والخطرات الالهية، والقلوب الساهية فما هو من سبيل المؤمنين في شيء.»⁽²⁾

ثم يعود ويصنف الإخوان المسلمون أنفسهم، فيقول: «هذه رسالتي

(1) رسالة دعوتنا. ص 32.

(2) السابق. ص 10:7.

إلى الإخوان المجاهدين من الإخوان المسلمين، الذين آمنوا بسموّ دعوتهم و قدسية فكرتهم، وعزموا صادقين على أن يعيشوا بها أو يموتوا في سبيلها، إلى هؤلاء الإخوان فقط أوجه هذه الكلمات الموجزة، وهي ليست دروسا تحفظ لكنها تعليمات تنفذ... أما غير هؤلاء فلهم دروس ومحاضرات، وكتب ومقالات، ومظاهر وإداريات.»⁽¹⁾

ومن مظاهر دينية خطاب الجماعة عسكرتها باسم الله والدفاع عن دينه، فهم أجناد الله في معركة الإسلام، فيتم ترسيخ معنى الجندية والتأكيد عليها دوما حتى العمل المسجدي فهو ساحة جهاد يُجند فيها الأخ، وانتصاره أن يُحكم السيطرة على المسجد.⁽²⁾

فالجماعة الثكنة العسكرية التي يُعد فيها العضو للجهاد على حد قول البنا: «عليك أن تعمل على نشر دعوتك في كل مكان وأن تحيط القيادة علما بكل ظروفك، ولا تُقدّم على عمل يؤثر فيها تأثيراً جوهرياً إلا بإذن، وأن تكون دائم الاتصال الروحي والعملي بها، وأن تعتبر نفسك دائماً جندياً في الثكنة تنتظر الأمر.»⁽³⁾ ويتكرر وصف الجندية كثيراً في خطاب البنا «استعدوا يا جنود.. خذوا هذه الأمة برفق وصفوا لها الدواء، فإذا الأمة أبت أو ثقفوا أيديها بالقيود، وأثقلوا ظهرها بالحديد، وجرعوها الدواء بالقوة، وإن وجدتم في جسمها عضواً خبيثاً فاقطعوه، استعدوا يا جنود فكثير من أبناء هذه الأمة في آذانهم وقر، وفي عيونهم عمى.»⁽⁴⁾

(1) مقدمة رسالة التعاليم.

(2) ينظر: مذكرات الدعوة والداعية. ص 91.

(3) رسالة التعاليم. ص 30.

(4) رسالة نحو النور. ص 29، 30.

«أمر الله المسلمين أن يجاهدوا في الله حق جهاده بنشر هذه الدعوة بين الناس بالحجة والبرهان، فإن أبوا فبالسيف والسنان... والناس إذا ظلموا البرهان واعتسفوا فالحرب أجدى على الدنيا من السلم.

ولهذا المعنى نفر المسلمون في أقطار الأرض فمن أسلم فهو أخوهم، ومن رفض الإسلام جالدوه وقتلوه حتى يظهرهم الله عليه»⁽¹⁾.

«يستخدم الإخوان القوة العملية حين لا يجدي غيرها، وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء، سينذرون أولاً وينتظرون، ثم يقدمون في عزة وكرامة ويتحملون كل نتائج استخدامهم القوة بكل رضا وارتياح»⁽²⁾.

ومن دينية الخطاب الإسلامي عند جماعة الإخوان المسلمين تأثرهم بمبدأ الثقة في الخطاب الشيعي قديماً، فداخل الجماعة يوجد خطاب معلن، وخطاب غير معلن، فتتعدد الخطابات تبعاً لتنوع المخاطبين وتعدد المستويات التنظيمية، مستلهماً البناء فكرة خطاب السيد البدوي - صاحب ضريح طنطا- بوجهيه: المعلن دعوة لمجالس الذكر الصوفي، وغير المعلن الإعداد للجهاد وطلب الحكم الذي سلبه المهاليك.⁽³⁾ فحملت جماعة الإخوان وجهها معلناً من عمل خيري، ووجهاً غير معلن من عمل تنظيمي بروح الجندية والجهاد كما أوضحنا.. وفق مراحل أوضحها المؤسس بقوله: «التعريف:

(1) مجموعة رسائل الأستاذ حسن البنا. إلى أي شيء ندعو الناس. ص 39. دار الدعوة. القاهرة. 1411هـ - 1990م.

(2) السابق. رسالة المؤتمر الخامس. ص. 189.

(3) ينظر: مذكرات الدعوة والداعية. ص 33، 34.

بنشر الفكرة العامة بين الناس، ونظام الدعوة في هذا الطور نظام الجمعيات الإدارية ومهمتها العمل للخير العام ووسيلتها الوعظ والإرشاد تارة، وإقامة المنشآت النافعة تارة أخرى إلى غير ذلك من الوسائل العلمية وكل شعب الإخوان القائمة الآن تمثل هذا الطور من حياة الدعوة.... ويتصل بالجماعة فيه كل من أراد من الناس، متى رغب في المساهمة ووعد بالمحافظة على مبادئها، وليست الطاعة التامة لازمة في هذا الطور، بقدر ما يلزم فيه احترام النظم والمبادئ العامة للجماعة.

التكوين: باستخلاص العناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد، وضم بعضها إلى بعض. ونظام الدعوة - في هذا الطور - صوفي بحث من الناحية الروحية، وعسكري بحث من الناحية العملية، وشعار هاتين الناحيتين دائماً «أمر وطاعة» من غير تردد ولا مراجعة، ولا شك ولا حرج، وتُمثل الكتائب الإخوانية هذا الطور من حياة الدعوة.⁽¹⁾

فتعيش الإخوان بين خطابين: المعلن أنها تمارس الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة (الخطاب المكي) فتختفى الجماعة بتنظيمها خلف الدعوة بمفهومها التقليدي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحكمة والموعظة الحسنة، بما يكسبها صبغة دينية تجذب المحب للاندماج داخل التنظيم أو مساندته من الخارج بالتعاطف والتبرع لأنشطتها العامة، والتصويت لصالحها انتخابياً، وهناك خطاب آخر غير معلن في الغرف المغلقة يصدر عن تنظيم سري مركزي يصعب التعرف على ما يدور بداخله، فلا يمكن للأخ داخل التنظيم التعرف على أسراه إلا بعد أعوام طويلة من الإعداد وصولاً للبيعة

(1) رسالة التعاليم. ص 17، 18.

التي تهيئه للدخول في صفوف الإخوة العاملين الذين يقومون بمهمة التمكين في مرحلة التنفيذ. فتبنى جماعة مثل الإخوان المسلمين هيكلها الإداري على سرية التنظيم وعلانية الدعوة، فالمعلن معاني دعوية وعظمية عامة، تعرّف بالجماعة، وكلما اقترب العضو من مرحلة التنفيذ اتسمت التكاليف بخصوصية شديدة وسريّة تامة.

وإذا كان من الواجب العمل على استعادة الإسلام، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالسمع والطاعة والثقة من الواجبات الشرعية وأركان البيعة التي لا يرتقي الأخ إلى صفوف الإخوة العاملين إلا باستكمالها، «بامثال الأمر وإنفاذه توا في العسر واليسر والمنشط والمكره.. فلا بيعه بغير كمال طاعة.» ينتفي معها الشك، أو الجدل الداخلي حتى يكون التسليم والثقة المطلقة في القيادة ركن آخر من أركان البيعة التي نصت عليها رسالة التعاليم أهم رسائل الأستاذ حسن البنا التي خصّ بها الإخوة العاملين، وبالطاعة والثقة يكون البنا هياً جسداً للإخوان متمثلاً في قواعده لاستقبال كل ما يأتيه من قيادته، تلك الرأس القادرة على تحريك هذا الجسد الضخم يمينا ويسارا الممتد في شكل أسر وكتائب، وشعب ومراكز وإدارات ومحافظات، وتنظيم دولي يعمل في العديد من الدول.

ويتم توجيه النص القرآني للتأكيد على مطلق الطاعة الواجبة شرعا للقيادة، مثل استشهاد البنا على وجوب الثقة بالقيادة بقول الله تعالى في حق النبي: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65] والقائد جزء من الدعوة، ولا دعوة بغير قيادة، وعلى قدر الثقة المتبادلة بين القائد

والجنود تكون قوة نظام الجماعة وإحكام خططها ونجاحها في الوصول إلى غايتها، وتغلبها على ما يعترضها من عقبات وصعاب «فأولى لهم طاعة وقول معروف»⁽¹⁾ ولا يخفى الخلط بين وجوب الطاعة الدينية للنبوة المعصومة فيما تبلغ عن ربها، ووجوب الطاعة لقيادة غير معصومة.

وأخيراً بداية الإصلاح لا تبدأ من داخل خطاب الجماعات بل من خارجهم، حتى لا نسقط في فخ توحد الجماعات مع الإسلام، وإن كان خطاب جماعة الإخوان المسلمين ليس منفصلاً عن الخطاب الديني العام بل هو امتداد له وإفراز سلبي عنه، وأحد أعراض قصور الخطاب الديني العام، فكثيراً ما نتحدث عن تجديد الخطاب الديني ثم لا نتجاوز حدود التردد اللفظي الخطابي الرنان إلى مستوى الإجراء العملي خوفاً من ألة المواجهة، فمسار الخطاب الديني في عمومته به من الركود ويعاني من العلل ما يحتاج إلى تجديد ومعالجة حتى يكون قادراً على مواجهة خطاب الجماعات، وإذابة تكتلاته في العقل الجمعي

(1) السابق. ص 12.

الفصل الثامن

إشكاليات تجديد الخطاب الديني الرسمي

(1)

الخطاب الأحادي

إن نظرة عامة على الخطاب الديني الرسمي في العالم الإسلامي ستكشف أنه يتعدد ويتنوع في بعض الجوانب تبعاً للمؤسسات أو الشخصيات التي يصدر عنها، ويتأثر ترتيبه للأولويات والقضايا بعلاقته بالسلطة السياسية التي تهمش بعض القضايا أو تمحوها من دائرة خطابها الدعوي الرسمي، بينما تجعل من البعض الآخر مركزاً لخطابها، فقضية النقاب واحتجاب المرأة عن مجتمعات الرجال حاضرة في خطاب المملكة العربية السعودية بوصفها واجبا شرعياً، غائبة عن خطاب دولة مثل إندونيسيا، قضية الذكر الجماعي (محاسن التهليل) حاضرة في الخطاب الرسمي في بعض الدول منفي بوصفه بدعة في خطاب دول أخرى.. وتعددية الخطاب لا تعني تعدد الدين الإسلامي إلى مجموعة أديان، وإنما تعدد الخطابات المعروفة به تعددية نابعة من تنوع الأفكار وطريق عرضها، وترتيب أولوياتها بالإضافة إلى طبيعة النصوص الاحتمالية، فمتى كان النص احتمالي الدلالة، أو احتمالي الثبوت فإنه ينتج اختلافاً مشروعاً يصبح فيه كل رأي جزءاً من خطاب لا يحق له أن ينفي الخطاب الآخر، أو يدعى لنفسه الامتلاك المطلق للحقيقة.

والإشكالية ليست في تلك التعددية بل في تجاهلها والسعي دوماً إلى نفيها وترسيخ الخطاب الرسمي لأحادية لا تفسح مجالاً للتعريف بالخطابات

الأخرى وقبولها والتعايش معها، ومثل تلك الأحادية والشعور بالتمايز عن الآخرين بامتلاك صحيح الإسلام هو الفكرة الأصيلة في خطاب الجماعات التي تتمايز هي الأخرى عن الخطاب الرسمي الذي تصفه بخطاب السلطة وعلماء السلطان بأنها تمتلك الإسلام الحقيقي، فتوظف لصالحها زخم الأحادية الذي يُروّج له الخطاب الرسمي، ويكون الخلط بين الدين وطريقة تقديم الدين، وبين ممارسة جماعة تبليغ الإسلام وفق اجتهادها وفهمها وبين إسلام الوحي.

الخطاب الرسمي لا يركز على تعددية اجتهادية وتأويلية هي إحدى مرتكزات التعامل مع النصوص غير المقطوع بدلالاتها، فرغم علم الكاتب أو المتحدث بتعدد الآراء في المسألة أو الحكم يسكت عن جميع الآراء، ويتبنى رأياً يسوقه للجمهور كأنه الرأي الوحيد في المسألة معزّزاً خطاباً دينياً أحادياً يُقصي المخالف ويراه مبتدعاً ومضلاً وليس مجتهداً وهذه إحدى الإشكاليات التي تغذى التعصب الذي يدفع إلى خطاب متطرف يُنتج التكفير والإرهاب باسم مواجهة الإلحاد والكفر، فالجماعات تنطلق في خطابها من قراءة أحادية لا تعترف بغير قراءتها، يدعمها خطاب دعوي رسمي لا يتبنى تعددية تُجدّد فهم الإسلام، فيصبح الإسلام قراءة خاصة لنص تقدمه الجماعة على أنه النهج الذي انحرف عنه العالم الإسلامي.

ويشعل الخطاب الديني الأحادي حالة من الصراع والمساجلة الفكرية بين الحين والآخر في قضايا تعددت آراء القدامى حولها تبعاً لاختلاف مناهجهم في البحث والدراسة، فمنهجيات المدرسة العقلية الفلسفية تختلف عن مدرسة الحديث تختلف عن مدرسة الفقه، إلا أنه لا يعتد بذلك فتكتفي

بعض خطابه الإقصائية ذات المنهج الانتقائي بتقديم التراث ككتلة ثابتة ذات رؤية واحدة مخالفها منكر لما عليه الأمة. على سبيل المثال مقاضاة ومخاصمة الدكتور مصطفى محمود فيلسوف العامة وأحد ممثلي المدرسة الفلسفية الإسلامية المعاصرة في جناحها المحافظ لرفضه تفسير الشفاعة بدلالاتها الحرفية الشائعة عند الأشاعرة والحنابلة، وهو في موقفه ذلك يحذو حذو مدرسة الاعتزال قديما التي رأت في فهم الحنابلة والأشاعرة للشفاعة بمعناها الحرفي دلالة تتنافى مع العدل الإلهي، ورغم أن مصطفى محمود سبقه في ذلك - كما دافع عن موقفه⁽¹⁾ - شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي الذي جعل الشفاعة بمعنى البشرى في تفسيره، وقريب منه قول ابن تيمية الشفاعة بمعنى الدعاء، إلا أن ما كتبه مصطفى محمود عن الشفاعة أثار عاصفة من الهجوم وصلت إلى دعوات لمحاكمته وتفسيره بل وتكفيره، وهذا نموذج واضح للإقصاء من خطاب لصالح خطاب آخر، وبعيدا عن مناقشة مضمون القضية الجدلي الخلافي، فما طرح حول فهم الشفاعة قديما وحديثا لا يعدو كونه خطابات دينية متعددة ينبغي ألا يمارس أحدها دور الإقصاء للخطاب الآخر أو استعداد السلطة أو الجماهير ضده، أو اتهامه بالفسق أو الكفر، فلا تخلو حالة السجال والإقصاء من تحريض سلطوي وأيديولوجي، وفي خضم المعارك حول سلامة العقيدة كمبرر لإقصاء صاحب الخطاب المختلف تستباح كل الوسائل باسم الدفاع عن الدين، فينشأ الخوف ويترسخ الجمود، ويموت التفكير.

(1) ينظر: د. مصطفى محمود. الشفاعة. ص 88:77 دار قطاع الثقافة أخبار اليوم القاهرة.

إن قبولنا بتعددية خطابنا الإسلامي تخرجنا من حالة المساجلة والمغالبة والإقصاء المستمر مع خطابات أخرى حاضرة فينا وإن زعمنا غيابها أو تغييرها بما يستنزف طاقاتنا ويضعف من محاولة التعايش بيننا، كما أن مثل تلك الأحادية الإقصائية تؤسس لخطاب التطرف القائم على نبذ الحوار وتبني العنف، وجعل الأفكار الإنسانية لها قداسة العقائد، فعمليات التفجير المتكررة في عالمنا ليست مواد متفجرة سريعة الاشتعال بل خطاب فكري أحادي رآه بعض الشباب ديناً مقدساً يستحق الموت من أجله، ولن يخرجنا من ذلك إلا قبول تعددية في الخطاب الإسلامي تُثَمِّن الثابت المشترك، وتتجاوز عن المختلف بشأنه، تعددية نوعية تُثْرى الفكر، ويتسع بها خيارات المسلمين فعلاً وتركاً.

يظن البعض أنه بإمكانه توحيد الخطابات الإسلامية في خطابه، وأن تلك الأحادية ضرورية لتوحيد المسلمين على فهم الإسلام، متجاهلاً طبيعة النصوص الاحتمالية، والسياقات الخارجية الموجهة لقراءات النصوص، والقدرات العقلية المتفاوتة في التعامل مع النصوص، وطبيعة اللغة ذات الدلالات المتعددة أحياناً، فيسعى إلى تجاهل تلك التعددية التي يعجز بها الفضاء الثقافي للعالم الإسلامي، ومتناسياً الطبيعة الحوارية للقرآن الكريم التي رسخت لما هو أعمق اختلافاً وأشد تباعداً من التعدد داخل الخطاب الإسلامي إلى تعدد دين عقائدي بين البشر مكفول بالنص القرآني ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6] فإذا كان القرآن الكريم صان اختلافاً عقائدياً في حياة البشر فكيف نمنع تعددية داخل بنية الخطاب الديني الواحد ظناً منا أن ذلك يتنافى مع وحدة المسلمين أو ينقص من صلابة الخطاب الإسلامي.

ترسيخ تعددية الخطاب الإسلامي تتطلب خلق حالة من الوعي العام أن

الخطابات القائمة على الاستدلال النقلي فقط، أو المنطلقة من العقل في قراءة النقل تتساوى من حيث كونها خطاباً، ليس من حق أحدها أن يزعم امتلاك الحقيقة، وإن سيطر أحدها بفعل علاقته بالسلطة السياسية وأمكنه بذلك إقصاء الخطاب الآخر وإخراجه من دائرة الضوء.

وتحتاج التعددية من الخطاب الديني الرسمي المعاصر التحول من المتحدث الواحد الفوقي في جمهور من المتلقين إلى المحاور الذي يتفاعل مع طرف آخر هو الجمهور المشارك في تكوين الخطاب؛ لذا نحن في حاجة إلى تطوير وسائل التواصل، وتفعيل الحوار الداخلي في المؤسسات الدعوية والتثقيفية والتعليمية، ومواقع التواصل الاجتماعي، لتعزيز ثقافة قبول التنوع والاختلاف لمواجهة ثقافة الانفعال والصخب والجلبة. إن كتاب الدعوة «القرآن الكريم» لم يعرف صوتاً أحادياً، بل خطابات حاور فيه الله عزَّجَلَّ الشيطان في علة عصيانه، وحكى في مواضيع كثيرة حوار الأنبياء مع أقوامهم، وكأن القرآن الكريم يريد أن يرسخ في الوجدان المسلم الطبيعة الحوارية التي تطلب ثنائية يتبادل فيها الطرفان دور المستمع والمتحدث، وسط حالة من الاستماع الجيد، والحديث المبني على الحجة والمنطق والدليل على أرضية من التسليم باحتمالية الصواب والخطأ، ونسبية الطرح الإنساني في التعامل مع النصوص فهماً وإدراكاً.. وكما صوّر القرآن الكريم الأنبياء في حالة حوار حتى اللحظة الأخيرة مهما كانت قوة الصدام، واحتدام الصراع، صوّر طبيعة الخطاب الشيطاني القائم على الصخب والجلبة والتشويش على الأفكار بإثارة الانفعالات ﴿وَأَسْتَفْزِزْ مِنْ أَسْطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾ [الإسراء: 64]؛ أي منطلق في خطابنا علينا أن نسلك حوارياً عقلانياً يقبل التعددية، أم حوار انفعالي تشويشي يحرض على الصدام!

(2)

غياب المنهجية وتداخل المفاهيم

من إشكاليات الخطاب الديني الرسمي أنه يركز على الجانب العاطفي الانفعالي بحشد أطايب الكلام وجواهر الألفاظ يبعثرها على الجمهور، ويتصيد من هنا وهناك كلاما لا رباط بين أجزائه إلا أنه كلام في الدين، وتغيب وحدة الفكرة، ودقة وعمق التناول، ومع سيطرة لغة الوعظ الإنشائية التي تحرص على إظهار غزارة المحفوظات تغيب منهجية العرض الجيد الذي يسوق الموضوع في لوحة مكتملة من المقدمات المنطقية التي تقود القارئ أو السامع للنتيجة، إذ لو ارتضت منهجية العرض إغفال بعض الجزئيات فسيكون ذلك في حق النتائج لا المقدمات، فالخطاب الدعوي مطالب بأن يسوق المقدمات كاملة، وله أن يسكت عن بعض النتائج التي يُراد من الجمهور المشاركة العقلية في استكشافها والتعرف عليها، بما يحدث تفاعلا حيويا بين الملقى والمتلقى.

الخطاب الديني ينقصه الرصد المسبق لمشكلات المجتمع وظواهرها السلبية، فكثيرا ما يكون المجتمع في وادٍ والخطاب الديني في وادٍ آخر، يتعجل الحلول في خطاب مبتسر يناقش قضايا وأفكار لا تمثل أولوية المجتمع، بل وتُعبّر عن بيئات أخرى أحيانا، ولا يأخذ في اعتباره القضايا المحلية التي يعيشها المجتمع، أو التساؤلات الملحة التي يطرحها الواقع الجمعي لهذا الجمهور، لا يمنح نفسه فرصة إعادة الاجتهاد والتفكير في مشكلاته بل يبحث عن إجابات لها في نتاج القدامى، ويحرم نفسه من الاستفادة بما انتهت

إليه الدراسات الاجتماعية والنفسية وتوظيف الدراسات اللغوية الحديثة وفنون التواصل وعلوم الإدارة والتخطيط ومنهجيات البحث العلمي.

ومن إشكاليات الخطاب الديني الرسمي أنه يخلط بين المقدس وغير المقدس، فأكسب القديم كل القديم حالة من القداسة بكثرة التردد دون أن يميز بين «الدين» مجموعة النصوص المقدسة و«الفكر الديني» الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها، وهنا تأتي أهمية البحث النقدي التحليلي في قراءة كتابات القدامى؛ لتزيل عنها قداسة اكتسبتها بالتكرار والترديد رغم أنها نتاج عقول بشرية، وتعيدها من جديد إلى سياقها الفكري البشري لتناقش الأفكار أفكارا بلا عصمة ولا تشويه.

فالخطاب الدعوي المرجو ينبغي أن يعيد النظر في طريقة انتقاء النصوص وجلب الشواهد، وأن يفسح مجالا للنظر العقلي في المفاضلة بينها، واختبار صحتها، فتجديد الخطاب الدعوي يحتاج إلى التفكير أداة للمنهجية، والبرهنة العقلية والعقلية أداة للإقناع، والمداورة والتحليل والنقد وتنظيم الأفكار كمكونات منهجية ضرورية لا بديل عنها.. فليس هناك تجديد حقيقي دون تفكير، وكل محاولة تجديد بلا منهجية عقلية واضحة تتحول إلى شعارات براقة تتلاشى في الفضاء.

وإفساح المجال لمزيد من المنهجيات العقلية في الاختيار والتناول والعرض ومعالجة النصوص ليس هينا في وقت ينظر البعض⁽¹⁾ بارتياب لمحاولات التجديد واصفاً إياها بمحاولات لتخريب الدين، ويرى أن التجديد

(1) محمد شاكر الشريف. تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف. ط مجلة البيان. لندن. سلسلة كتاب البيان. 1425هـ - 2004م.

في حقيقته هو تطهير الخطاب الديني من محاولات المعاصرين العبث به بإخضاعه للتفكير، وأن اقتراب العقل من الدين خطراً ينبغي الاحتراز عنه، جاعلين من التراث كتلة واحدة يختلط فيها النص بمحاولات فهم النص، فلا فرق بين الوحي المنزل وما كتبه العلماء الأوائل حوله، كله له قداسة الدين، فكل محاولة للتجديد هي محاولة للتحريف.

ومثل هذه الرؤى المحافظة المنغلقة على نفسها بدافع من الشعور بالمؤامرة ليست مرتبطة بعصرنا فحسب، بل هي فعل متكرر في كل الثقافات عبر العصور، ومثل هذه المواجهات بين المجددين والمحافظين قديمة في تراثنا، فمدرسة أبي حنيفة التي أصبحت جزءاً من موروثنا التراثي كانت محاولة تجديدية مستهجنة من مدرسة الحديث في عصرها، فمدرسة الإمام أبي حنيفة عُرفت بمدرسة الرأي التي تستند إلى العقل، وتقدم الاستحسان على خبر الأحاد، فازدري أصحاب مدرسة الحديث أصحاب مدرسة الرأي، وأطلقوا عليهم سخرية «الأرايتون» المشتقة من «أرايت لو كان الأمر كذا» غير أنه رغم اختلافهم لم يصل بهم الأمر إلى الإقصاء والمصادرة الكلية كما يحدث الآن.

ومن الإشكاليات ما تواجهه محاولات تجديد الخطاب الديني من حالة تفرغ من الداخل حين يحاول دعاة التجديد نقل نتائج محاولات التجديد التراثية، فيذهب إلى التراث لاستعارة نتائج مدرسة الرأي أو مدرسة ابن رشد أو مدرسة المعتزلة أو غيرهم ممن أفسحوا للعقل مجالاً في الدرس قديماً، فيتحول الخطاب من تجديد فكر إلى ترديد أفكار، فيستعير ثمرة فكرية ارتبطت بزمنها وجغرافيتها وصراعاتها مع خطابات أخرى لا تخلو من حضور فيها،

لذا نحن في حاجة إلى الاستفادة من طرق التفكير ومنهجيات الدرس العقلي في تلك المدارس دون محاولة استنساخها، فما زال أماننا الكثير حتى نقول إننا نسير في اتجاه تجديد خطابنا الديني.. إن نظرة إلى مسار تطوير منهجيات الفكر وآليات الدرس اللغوي تخبرك بوضوح أين يقف الخطاب الديني على سُلّم التجديد والمواكبة!

من جانب آخر الخطاب الديني مثل غيره من المناحي الفكرية والثقافية في مجتمعاتنا يواجه إشكالية تداخل المفاهيم،⁽¹⁾ فإذا تحدث عن المساواة والحرية التبس الأمر هل الكلمات مستخدمة بدلالاتها اللغوية أم بدلالاتها التراثية الموروثة أم وفق الاستعمال السياسي المعاصر! وإذا استدعى الخطاب الدعوي مفهوم الجهاد أو الولاء والبراء فأَي مفهوم تراثي أو معاصر يقصد! فالمفاهيم ليست مجرد ألفاظ يمكن أن تُفهم، وتفسر بمبرادفات كسائر الأسماء والكلمات، أو نقف على دلالتها من خلال قول شارح أو منطقي برسم أو حدٍّ على الطريقة الأرسطية، بل المفاهيم مستودعات كبرى للمعاني

(1) المفهوم بمعناه المنطقي هو «مجموعة الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديداً يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى، فمفهوم «الإنسان» بالمعنى الأرسطي مثلاً هو أنه حيوان ناطق وما صدقاته هم أحمد ومحمد وسائر أفراد الناس، ولكننا ننظر إلى المفهوم بنظرة أوسع من نظرة رجل المنطق له؛ لأن المفهوم يتألف أيضاً من المعاني والمشاعر التي يستدعيها اللفظ في أذهان الناس عندما يسمعون أو يقرؤونه، ولهذا النظرة الواسعة ميزة في رأينا، وهي أنها تفسح المجال أمام القول بأن الغالبية العظمى من المفاهيم لا تقبل تعريفاً جامعاً مانعاً بلغة المنطق، وإنما تتسم بمرونة مطلقة لا تحدّها حدود ولا تقيدها قيود، فتتسع دلالتها أحياناً وتضيق أحياناً أخرى.» د. صلاح إسماعيل، توضيح المفاهيم ضرورة معرفية، موسوعة بناء المفاهيم، ج 1، ص 31، 32، دار السلام. القاهرة. الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م.

والدلالات كثيرا ما تتجاوز البناء اللفظي، وتتخطى الجذر اللغوي؛ لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات ذاكرتها المعرفية، وما انتهى إليه التطور التوظيفي للمفهوم واستقر عليه الوعي الجمعي.

ومن مظاهر إشكالية المفاهيم في خطابنا الديني تداخل والتباس المفاهيم في عقل الملقى والمتلقي فقد يريد المتحدث أو الكاتب من المفهوم دلالة ويدرك السامع أو القارئ دلالة أخرى لهذا المفهوم وفقا لخلفياته الثقافية والاجتماعية، ويتجلى هذا الخلط والارتباك عند المناقشة، فكل طرف من أطراف الخطاب يحتفظ في ذهنه بدلالة خاصة، فيصبح الحوار أحيانا نوعا من حوار «الطرشان» حيث لم تعد الألفاظ بإزاء دلالات محددة، وإنما تختلف الدلالة من ذهن إلى آخر، فلكل فهمه الخاص لغياب الأرضية الواحدة في التعامل مع المفهوم، والإمعان في تغييب المشترك الثقافي ورفض التلاقح الفكري بين الخطابات المختلفة، فتقع ظلال للمفهوم على ذهن كل طرف مخالفة لتلك التي وقعت على ذهن الطرف الآخر، وهذا ما يلاحظ في واقعنا العربي من إعادة مناقشة قضايا بعينها مرات ومرات دون الوصول إلى معانٍ مشتركة أو نتائج ننطلق منها.

وستظل إشكالية المفاهيم قائمة في خطابنا الديني ما دام هناك حالة من الخلط بين دلالة المفهوم والمصطلح والاسم في دلالة اللغوية، وما دام إطار المفاهيم المتداولة غير محدد زمنا وبيئة، وما دمنا لانقف على المصادر المشكّلة لمفهومها.. ليجد العقل المسلم أنه أمام خليط من الأصول والماهيات، وهنا تظهر إشكالية المفهوم وحاجته إلى توضيح وتدقيق كضرورة منهجية ومعرفية لضبط الخطاب الديني.

أضف إلى ذلك تزايد مساحات الحرفيين داخل بنية الخطاب الديني الرسمي، ومن أوضح النماذج التي تُعرّف بهم في التراث ما قاله ابن الجوزي في كتابه تلبس إبليس: «كان بعض مشايخنا يروي الحديث أن النبي ﷺ نهى عن الحلق قبل الجمعة، بإسكان اللام في الحلق، وأخبرني أنه ظل أربعين سنة لا يحلق رأسه قبل الصلاة، فقلت له: إنما هو جمع حلقة وهو الاجتماع في حلقات في المسجد، وكان ابن صاعد كبير القدر في المحدثين لكن ما كان يفهم جواب فتوى، وكان ابن شاهين قد صنف في الحديث مصنفات كثيرة أقلها جزء وأكثرها التفسير وهو ألف جزء وما كان يعرف في الفقه شيئاً.» هذا النمط الحرفي التراثي الذي لا يدرك الطبيعة الاحتمالية لمعنى المفردة المعجمية ما زال موجود في عصرنا.. فكيف يتعاطى من يعجز عن استيعاب تلك الاحتمالية اللغوية مع الدراسات اللغوية الحديثة التي تقول بأن المفردات اللغوية لا تشير إلى موجودات خارجية، تُحيل عليها مباشرة، لكنها تشير إلى مفاهيم ذهنية مستقرة في عقولنا عن العالم الخارجي. فما زال الخطاب الإسلامي الحرفي - على نقيض ذلك - يرى ألفاظ اللغة العربية تدل على المعاني دلالة حرفية تطابقية، أو بعبارة القدامى الاسم هو المسمى فالعلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية جوهرية تختفي معها المستويات الدلالية للغة، فتتمسك تلك الخطابات بحرفية في فهم النصوص، وتدعى جمود المفاهيم عند معانٍ بعينها، مدعية امتلاكها لحقيقة المعنى مُقصيةً غيرها من الخطابات، موحدةً بين المستويات الدلالية مغلقة باب التأويل، ومتجاهلة طبيعة اللغة العربية التي حملت دلالات ذهنية لا وجود لها في الواقع من العنقاء والغول وغيرها مما ليس له مدلول عيني واقعي، ويتنكر مثل هذا الخطاب من طبيعة بناء المفاهيم التي تكتسب خصوصية من المحيط الثقافي

والفكري والاجتماعي الذي تنشأ فيه، فيغض الطرف عن حقيقة كون البيئة إحدى أبرز مُشكلات المفاهيم.

وفي مقابل القابع الجامد محاولات عصرنة باستخدام ألفاظ حديثة في توصيف ممارسات وتلفيق شكلي متساهل بين الوافد والموروث يحاول إدماج بعض المفاهيم الوافدة عن الأقليات والمرأة والحريات والمساواة والمواطنة في الخطاب الديني ليتماشى مع الخطاب العام للدولة، لكنها لا تعدو قشرة سطحية بلا أدنى عمق سرعاً ما تزول مع أول احتكاك.

وبين صراع فكري ثقافي دائر اليوم بين وافد مغرب وقابع متجمد اتسعت الهوة بين مرسلي الخطاب الديني، ومستقبله الذين تأثروا بخطابات دينية وثقافات وافدة، وزاد الطين بله الخطاب الإعلامي الذي لا يحرص على خطاب حوارى هادئ يكشف المفاهيم إلى خطاب سجالي صاخب يوسع دائرة الحجاج والتخاصم والخلاف والتشتت والصراع حول ما أقصد إليه أنا، وما تقصد إليه أنت.. وستظل المفاهيم في الخطاب الديني تعاني الخلط واللبس الذي تعاني منه الأمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي، وسيظل تداخل المفاهيم في خطابنا الدعوي أحد أبرز أوجه أزمتنا المعاصرة، فما زالت مفاهيم الجهاد، والجماعة، والهجرة، والحرية، والمساواة، والولاء، والبراء مفاهيم ملتبسة في العقل المسلم ما لم تؤسس لبنية مفاهيم نابعة من بيئتنا الخاصة وثقافتنا المعاصرة، فلا تقف المفاهيم عند زمن بعينه بل تتحرك مع العقل المسلم الذي ينبغي أن يكون في حالة حراك دائم..

(3)

التعميم

إن غياب التفاصيل واختزال الإسلام في كلمات عامة دون تفصيل وتوضيح إحدى إشكاليات الخطاب الدعوي في التواصل مع الجمهور، فيقدم الخطاب الرسمي في بعض صورته تعميمات تخلو من التحديد، ينطلق منها خطاب الجماعات الدينية بعد ذلك لتوجهها كيف تشاء بما يحقق أغراضها، فمثلاً حين يقول الداعية: «علينا أن نجاهد من أجل الإسلام، وأن نحمي ديننا»، «نموت من أجل الإسلام» ثم يسكت عند هذه العمومية، دون أن يحدد ماذا يريد؟ وكيف يكون ذلك؟ يأتي دعاة الجماعات ليكملوا ما بدأه الدعاة أو الوعاظ الرسميين، فيقدم كل منهم جماعته وفكره بوصفه الإسلام، وتصبح جماعته كأنها الإسلام الذي دعا إليه الخطيب أو الداعية.

وإذا كانت الدقة أحد المقاصد المراد الوصول إليها في خطابنا الديني فإن ذلك مرهون بمدى قدرتنا على إعادة مناقشة وتجزئة الأفكار بعيداً عن التعميمات بما تحمله من لبس، وتحديد معاني الكلمات ذات الدلالات الاحتمالية المتعددة، وتحري السياق الذي خرجت فيه، والمعاني الضمنية التي قد تحملها.

ومن أبرز العوامل المؤدية إلى التعميم في الخطاب الديني الرسمي اللغة الإنشائية الفضفاضة في عصر اتسمت فيه اللغة بالعلمية والدقة، وبات من الضروري مواكبة لغة خطابنا الديني لمقتضيات هذا العصر، فالضبط العلمي وتحري الدقة في استدعاء الشواهد الدينية أصبح مطلباً ملحاً أمر يفرضه

عصر السماوات المفتوحة، واكتساح ثورة المعلومات لكل الحدود، فتعزيز الثقة في الخطاب الوعظي الرسمي يحتاج إلى علمية في العرض والاستشهاد وإحداث انسجام حقيقي بين العقل والنقل في مادة خطابنا الدعوي، وتجنب التعميم الذي يصيب عقل الجمهور بنوع من التسطيح فيصدرون الأحكام بالحسن أو القبح تبعاً لانطباعاتهم وانفعالاتهم وليس وفق ما توفر لديهم من معلومات وحقائق.

فالخطاب الديني مطالب بأن ينتقل من اللغة المادحة أو المُقْبَحة فحسب إلى لغة خبرية تحمل أحكاماً شارحة لماذا هذا مذموم أو مقبول؟

للخروج من التعميم نحتاج إلى إعادة النظر في العناوين ذات الإطلاقات العامة، وتخصيصها في عشرات العناوين الجزئية فمثلاً الجهاد من الخطأ تناوله على إطلاقه حتى يتمكن العقل من تصور معانيه المختلفة وأحكامه المتنوعة، فالجهاد يختلف دلالاته باختلاف أنواعه، واختلاف الزمن التاريخي والمحيط البيئي، واختلاف الجمهور المتحدث إليه، واختلاف الأسئلة المثارة حوله في المجتمع، ينبغي أن تكون مثل هذه الأمور نصب أعين من يكتب أو يتحدث عن الجهاد، فلا يسوق حكماً أو قولاً عاماً فيه بل يُفصّل وينوّع فيه على نحو يستقصى كل جوانبه.

فمن مظاهر التعميم في الخطاب الديني أنه تُطلق كلمات الكفر والجهاد والحق والخير والولاء والبراء والعدوان والحرية والمساواة دون توضيح كافٍ فتعدو مفردات بلا ملامح معرفة وميزة في ذهن المتلقى بما يساعده على فهمها، فالجمهور وحده هو من يقع عليهم عبء تلمس معالم حقيقة تلك الكلمات، فيجدها البعض عند دعاة الجماعات ذوي الأصوات الصارخة

المنتحبة بالبكاء على الإسلام الضائع من المجتمعات، وبتفاوت تأثر الشباب بخطاب جماعة بعينها دون أخرى حسب ما يوفره له الواقع، وحسب تفوق جماعة على أخرى في التواصل مع المجتمع، وهذا يُفسر قبول البعض بتلك الجماعة دون غيرها.

وقريب من خطاب التطرف في عزل النص القرآني أو القول المأثور عن سياقه الذي جاء فيه، للاستشهاد به في قضايا الحكم ووجوب الاقتتال تحت مسمى الجهاد يأتي الخطاب الوعظي الرسمي مقتطعا النص أحيانا من سياقه القرآني؛ ليصبح نصّا عامًا؛ لخدمة توجه سياسي أو أيديولوجي، وأحيانا يضع النصوص في غير أهلها فلا يُراعي الواقع الخاص لهذا المجتمع أو ذاك.. «فهذا واعظ يدخل إحدى القرى البائسة ليحدث أهلها المستوحشين عن آفات الرياء! وهذا آخر يخطب في المدن عن جرائم القتل والأخذ بالثأر.. وفي ذهن الفقير تتمدد المعلومات القليلة وتصبح كل شيء».

سمعت رجلاً يُجري على لسانه هذه الكلمات لابن عطاء الله السكندري: «سوابق الهمم لا تحرق أسوار الأقدار»، «ادفن نفسك في أرض الخمول» فكرهت هذا الكلام وأنكرت سياقه. إن الجملة الأولى تقال لفرد من الناس ملكه جنون القوة، واستحوذ عليه الاعتداد بالنفس، فبنى خطته على أنه إذا أراد فعل، وإذا عزم فعلى المِرَدّة والأملاك جميعاً أن يذعنوا له. ومن ثم فهو لا يتصور أن يردع همّه أو يغلبه أحد في الأرض والسماء على أمره. هذه الكلمة حق داخل هذا النطاق وحده. وهي خارج هذا النطاق لا عمل لها ولا مكان... وسوء الاستشهاد كما يقع في هذه الحِكَمِ المجلوبة كَرُها، يقع في كتاب الله وأحاديث رسول الله ﷺ فترى بليد الفهم من هؤلاء يحى بالأثر

هو في نفسه حق ولكنه فيما ضُرب له وقُصَّ من أجله بعيد بعيد.. وعندي أن هذا ضرب من تحريف الكلم عن مواضعه. أرأيت إذا انطلق رجل طيب أمين إلى قوم أغرار يحرص على وعظهم ويتعشق هدايتهم أيليق أن تثنيه عن مراده بقول الله «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء» إن سوق الآية هنا خطأ، فمجال الآية الوحيد هو المجال الذي نزلت فيه، أعنى تسليّة الداعي الذي تعب ونصب وهو يحاول إرشاد شخص عنيد دون جدوى. (1)

ومن إشكاليات الخطاب الإسلامي المعاصر التي أدخلته في علاقة غير فاعلة في حاضر الأمة قصوره عن التواصل مع تراثها، مكتفياً بقراءات وسيطة انتقائية موجّهة، فالصلة منقطعة بين بعض القائمين على الخطاب الدعوي والتراث المعرفي للأمة مكتفين بالنقل عن وسطاء وإنزال دراساتهم حول التراث منزلة التراث نفسه، فيعتمد هؤلاء على النقل السماعي عبر الوسائط السمعية، أو الكُتّيبات المختصرة، فإذا بالواعظ يقف عندها، يرى التراث بعينيّ غيره، فيورثه طول البعد مزيدا من الجفوة وعجزا عن فهم تراثه، ولا يمارس فعل القراءة المأمور به في قوله تعالى «اقرأ باسم ربك الذي خلق» فيجعل من القراءة ترديدا وليس فهما، وهذا يتنافى مع حقيقة الفعل «اقرأ» فالقراءة من حيث الدلالة تقتضي الفهم والوعي والإدراك فإن كلمة «قرأت» عندما يسمعها الإنسان العادي أو يقولها، تعني: أن رسالة جاءت أو كتابا وقع بين يديه فنظر فيه، وفهم المقصود منه.. فقراءة التراث المراد بها قراءة واعية فاهمة.

(1) محمد الغزالي، هموم داعية، ص 73. دار نهضة مصر. القاهرة. الطبعة الرابعة عشرة. نوفمبر 2012م.

الخطاب الديني الرسمي مطالب في تعامله مع التراث أن يُفسح لتعددية اجتهادية وفكرية، كان لها أكبر الأثر في ازدهار الفكر الإسلامي قديماً متمثلاً في خطاب مدرسة علماء الكلام، ومدرسة الفلاسفة من أمثال: ابن سينا وابن رشد والفارابي، والمدرسة الفقهية متمثلة في أئمة الاجتهاد في القرن الرابع الهجري قبيل أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، ثم سرعان ما تراجعت كل الخطابات وبقي الخطاب الفقهي متجمداً في المذاهب الأربعة الشهيرة، وهذا ما وصفه القدامى والمحدثون من المحافظين أنفسهم⁽¹⁾ بعصور الجمود والتراجع؛ مفسرين ذلك بالتقليد وغياب الأعمال العقلية على حد قول أحد القدامى: «إن الذي أدخل كثيراً من الناس في التقليد نقص العقول، ودناءة الهمم، اقتصروا على النقل عن تقدم فقط، وانصرفوا همتهم لشرح كتب المتقدمين وتفهمها ثم اختصارها، وفكرة الاختصار ثم التباري فيه مع جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل هو الذي أوجب الهرم، وأفسد الفقه، بل العلوم كلها، إذ صاروا قُرّاء كتب لا محصلي علوم، ثم في الأخير قصرُوا عن الشرح، واقتصروا على التحشية والقشور، ومن اشتغل بالحواشي ما حوى شيء»⁽²⁾ ومثل هذا نجده في دراساتنا الدعوية المعاصرة التي اختزلت القرآن في كتاب أحكام فقهية، واختزلت الأحكام في اجتهاد الأئمة، واختصرت اجتهاد الأئمة في حلال وحرام، فلم نخرج عن تناول القرآن الكريم من

(1) ينظر: د ناصر الطريفي. تاريخ الفقه الإسلامي: ص 185:194. ط. مكتبة التوبة.

الرياض. الطبعة الثانية. 1418هـ - 1997م

(2) ينظر: محمد بن الحسن الثعالبي الجعفري الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. ج 2. ص 106. ط. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى.

1416هـ - 1995م.

الناحية الفقهية التي لا تزيد آيات الأحكام فيه عن خمسمائة آية بين أكثر من ست آلاف آية قرآنية، أي أقل من 10 % من القرآن، والبقية التي تزيد عن 90 % ليس لها حضور في الخطاب الديني إلا في إطار سرد وعظي مجتزئ، وتغيب النظرة الكلية التي تعمق الدرس القرآني وتثرى الخطاب الديني.

(4)

الاختزال

من إشكاليات الخطاب الرسمي أنه يكثر من الأقوال المرسلة بلا تعليل ويختزل الفكرة في كبسولة معرفية دون الخوض في تفاصيل وخصائص قبول تلك الفكرة أو رفضها على نحو يُزيل الغموض ويمنع التداخل، فتحويل المعرفة إلى كبسولات جاهزة يعيدنا إلى عصر التلخيصات التي كانت إيذانا بأفول عصر التقدم والازدهار في تاريخ المسلمين، وهذا ما أنكره الشيخ عبد القاهر الجرجاني في نهج سابقه من اختزالهم الحق والصواب في كلمة بلا تفصيل، وإصدارهم الحكم بلا تعليل - علما بأنهم كانوا أقل اختزالا من الخطاب الإسلامي المعاصر - فعنده أي حكم يحمله قول لا بد أن يكون مشفوعا بدليل، وأن الكلام يكون دقيقا على قدره تفصيله.⁽¹⁾

ومن الصور البارزة للاختزال في الخطاب الإسلامي اختزال الأشياء ذات الطبيعة الثنائية من الخير والشر والقبح والجمال في جانب واحد، ومن شواهد ذلك طريقة تناول الخطاب الوعظي للحياة الدينا التي تركز على إبراز جانب الشر فيها وترسيخ معاني تحقيرها وضرورة عدم الركون إليها، مهمة معاني الاستخلاف الإنساني إصلاحا وتعميرا، فلا عجب أن يأتي من يتطرف فيقرر التدمير؛ لأن الخطاب الدعوي الرسمي أضعف في نفسه جانب الاستخلاف التعميري للدين، وقوى جانب الكراهية لها، فكان أقرب إلى الهدم منه إلى البناء.

(1) دلائل الإعجاز ج 1 ص 48.

وكرهية الدنيا واحتقارها لا يختص بخطاب إسلامي دون آخر بل فكرة عامة في الثقافة الإسلامية لغياب الدقة والتحديد في تأويلنا لآيات القرآن الكريم، فدوما ننسي القيد وهو أن الدنيا المبعوضة هي «دنيا الإفساد»، «دنيا الأطماع»، ولا أميل إلى اتهام الخطاب الديني في الماضي وإعفاء الحاضر أو اتهام خطاب المتصوفة دون غيرهم، كما فعل الشيخ الغزالي في قوله: «منذ بضع مئات من السنين سقط المجتمع الإسلامي كله فريسة لفكر بعض المتصوفة، هَوَّنُوا لديه العمل للدنيا باسم الإقبال على الآخرة. فكان عقبي هذا التوجيه الضال دماراً أصاب المسلمين في كيانهم العلمي والعسكري والسياسي. إن الإقبال على الآخرة حق، ومن ذا الذي يجرو على تهوين الآخرة أو يغض من الاستعداد لها؟ غير أن الطريق إلى ذلك ليس بالانصراف عن الدنيا - كما يفهم الكسالى وأهل البلادة - بل بامتلاك الدنيا وتسخيرها لله. إن أي تاجر مسلم على عهد رسول الله كان كأبي تاجر وثني أو نصراني أو يهودي نشاطاً وذكاءً وضرباً في الأرض وبصرًا بالسوق وطلباً للربح. كل ما هنالك من فرق أن غير المسلم قد يكرس مكاسبه لنفسه وعاجلته، أما المسلم فهو يدّخر لأخترته - قليلاً أو كثيراً - من سعيه.»⁽¹⁾ الخطاب الدعوي إن كان مطالباً بالحث على عدم الطمع والإفساد في الدنيا والإعلاء من الجانب الروحي في التعامل معها، فهو مطالب أيضاً بإفساح مساحات أكبر للتحفيز على التعمير والإصلاح والبناء ونشر مبادئ الإسلام عدلاً ومساواة وحرية وأمنًا، فلا يُهمش من أهمية الحياة الدنيا في الإسلام ثم نسأل أنفسنا لماذا تخلف المسلمون في ركب الحياة!

(1) محمد الغزالي. مع الله. ص 66.

ومن مظاهر اختزال الأحكام في الخطاب الإسلامي الرسمي غياب الحديث عن المنطقة الشاسعة في التشريع الإسلامي، وهي منطقة المباح والجائز، وتبني خطاب دعوي يختزل الإسلام في واجب أو حرام، مما يجعل المتلقي دائماً في حالة سؤال عن المسكوت عنه أي دائرة المحرام أم في دائرة الواجب؛ ليضفي عليه قداسة تخرجه عن دائرة الإباحة والجواز والاختيار إلى دائرة الإلزام.

وأخيراً الخطاب الديني الرسمي يضع رأسه في الرمال، فلا يتبنى مصارحات فكرية واضحة حول الكثير من القضايا الشائكة في العقل والوجدان المسلم لمواجهة التطرف على غرار ما فعل النبي ﷺ فإن لم يعرف المجتمع الأول حضوراً للتطرف والتشدد في شكل جماعة أو فرقة، إلا أنه ظهر في فكر وسلوك البعض غلوا سرعان ما كان يردّ النبي ﷺ دعاته من ضيق الإيجاب والتحرير إلى رحابة الجواز والإباحة، ففي حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: جاء ثلاث رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ فلما أُخبروا كأنهم تقالُّوها (أي: عدوها قليلة)، فقالوا: أين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبداً (أي: دائماً دون انقطاع)، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر (أي: أوصل الصيام يوماً بعد يوم)، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً. فجاء رسول الله ﷺ فقال أنتم الذين قلمتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني.⁽¹⁾ وقد جاءت معالجة النبي ﷺ

(1) جاء في الصحيحين: البخاري (5063) ومسلم (1401).

متسمة بالصراحة والمواجهة، مؤكدة على مناطق المباح والجائز الشاسعة في الإسلام، وأن سلطة الإيجاب والتحریم الشرعيين حيث يكون الأمر بالفعل ومنع الفعل ليست سلطة بشرية يصطنعها البعض تشدداً؛ ليتقربوا بها إلى الله، بل سلطة ربانية حيّزها الله في مناطق محدودة لا يجوز توسيعها.

(5)

ضعف التوجه العقلي

الخطاب الإسلامي الرسمي لا يتوقف عن التأكيد على حميمية العلاقة بين العلم والدين، وأن الإيمان بعالم الغيب ينطلق من النظر في آيات الكون التي يكشف العلم كل يوم شيئاً من أسرارها يدل على خالق مبدع.. فالحقول -في منظور الإسلام- مصابيح إنسانية نزل الوحي مقويا وهجها، ومنحها زيتاً جديداً؛ لذا حث القرآن الكريم على التفكير والتأمل وإعادة النظر كأدوات لمعرفة الله، وهذا التأكيد من الخطاب الإسلامي بعدم التعارض بين العلم والدين يقتضي منه أن يفسح المجال للعلم ليتحدث عن العلل المباشرة للظواهر الطبيعية، وألا يتدخل في تفسيرها؛ لأن هذا ميدان دراسات علوم متنوعة، مكتفياً باتخاذ هذه الظواهر مع عللها المباشرة موضوعاً للتذكير بالله عز وجل، مُفسحاً المجال للديني ليتحدث عن نفسه في ميدانه.

فدعوى شمولية الإسلام لمناحي الحياة من منظور الخطاب الإسلامي تحولت من شمولية مبادئ وقيم وسنن كونية إلى شمولية تفاصيل حياتية تحتوي حتى على تفاصيل الظواهر المادية مما جعل الخطاب الدعوي في حالة استنفار دائم لتفسير وتوجيه كل شيء.. فما أنتج المسلمون وأبدعوا في الدنيا إلا حين أطلقوا العنان للاجتهاد العقلي، وانتفعوا بما ترجموا عن الحضارات السابقة فكتبوا في علوم الطبيعة والرياضيات والطب وغيرها مما أفاد الغرب في حضارته الراهنة، وإن كانت هناك محاولات قديمة لتقديم تفسير ديني لبعض الظواهر كما كان من ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من قوله في تفسير الرعد

بأنه: «ملك يسوق السحاب بمقلع من فضة»⁽¹⁾ فإن صحت الرواية فإنها لا تعدو عن كونها اجتهدا وتأويلا.

ومن ناحية أخرى يتحمل الخطاب الديني الرسمي جزءاً من المسؤولية عن الإلحاد في مجتمعاتنا ليس بقصوره عن الاستفادة من آليات التواصل المستحدثة فحسب بل بضعف الاستدلال العقلي في خطابه بما يهدد أن يكون خطراً على البعض ممن لا يستطيعون أن يفصلوا بين الدين والخطاب الديني لهذا الداعية أو تلك الجماعة، فلا يُمَيِّز بين أخطاء الدعاة والإسلام، فيمسي الخطاب الدعوي في بعض صورهِ، وعلى السنة بعض دعائهِ أحد أسباب الإلحاد وكما قال الدكتور مصطفى محمود في رحلته من الشك إلى اليقين «أول من زرع الشك في قلبي تجاه الدين خطيب الجمعة -في صباي- حين كان يتحدث ببعض الآثار والمرويات، وأظن أنها الدين، فأقول في نفسي كيف بالدين لا يستقيم مع العقل؟!».

الخطاب الدعوي في حاجة إلى أن يعزز النزعة العقلية في خطابه، فتهيئة العقل المسلم للتفكير والبحث والنقاش والحوار هو ما يساعده على النمو ومواجهة الأفكار بالأفكار ومحاولة الوصول إلى أجوبة لكثير من الأسئلة المسكوت عنها، وليس الحل في أن يصمّ الشباب آذانهم عن الاستماع إلى صوت الآخر، فمثل ذلك يصنع عزلة تزيد من ضعف مجتمعاتنا ولا تقدم حلولاً.. ومما يُقَوِّى النزعة العقلية في خطابنا الدعوي التساؤل المستمر والمراجعة الدائمة القادرة على تصحيح الأخطاء، والتقدم نحو مزيد من

(1) ينظر: ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: محمود محمد شاكر. ج1. ص140. ط دار المعارف. القاهرة.

الاجتهاد، ذاك التساؤل المستمر يدفع الخطاب الدعوي للبحث عن الإجابات المنطقية والحجج العقلية في مناقشة الأفكار.. وهذا ما فعله الشيخ عبد القاهر الجرجاني قديماً إذ بدأ صوغ قضاياها ومناقشاته حول إعجاز القرآن الكريم بطرح سؤال ينطلق منه، فلم يقنع برأي لسابقه دون ذكر الحجة وبيان العلة.⁽¹⁾

وأخيراً فإن الخطاب الديني الرسمي يُقصر في الحديث عن دور العقل وإعمال الفكر والتأكيد على مسؤولية الفرد في الاختيار والعمل والتميز بين التوكل والتوكل، مغذياً فكرياً سلبياً لدى الجمهور بالتأكيد على المؤامرة الكونية التي تُدبر ليل نهار لليل من الإسلام، فيثير الانفعالات، ويحرك العواطف، ويقوى فكرة حتمية الصراع التي ينطلق منها خطاب الجماعات التصادمية، متجاهلاً حقيقة الدعوة الإسلامية التي أتت لتعزز الفكر، وإعمال العقل، وتمحو الجاهلية بدلائلها اللغوية، وليست دلالتها التاريخية، فمصطلح الجاهلية قبل أن يستخدم مؤخراً للدلالة على فترة تاريخية محددة زمنياً بعصر ما قبل الإسلام، فإن دلالتها اللغوية ليست من الجهل الذي هو ضد العلم بل من الجهل المضاد للحلم، فالجهل تعبير عن الغضب في قول الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلین

فالجاهلية خضوع لسلطة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق ومن هنا يأتي التعصب، فالخصومات

(1) عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز تحقيق محمود شاكر. ج 1 ص 580، 581. ط دار المدني بجدة الطبعة الثالثة. 1413هـ - 1992م.

العربية التي سببها الجهل بمعنى الغضب وقوامها عاطفة لا تعرف العقل والمنطق هي أهم ملامح جاهلية المجتمع الذي جاء الإسلام لتغييرها بتعزيز الفكر وسلطة العقل وضرورة الوعي، وامتداح الحلم والتحذير من التماهي في الغضب، فبين معنى الجهل الذي هو ضد الحلم قديما والجهل الذي هو ضد العلم حديثا صلة قوية، فعدم العلم وانتقاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة.

إن إسلام الوحي وضع القواعد والقيم الكلية اللازمة لحفظ الوجود الإنساني، ثم ترك للمسلمين أمر الاجتهاد في التفاصيل لتغير الأزمنة والأمكنة وفق سنة الله في الحركة والتغيير غير أن المتأخرين من المسلمين أرادوا تثبيت التفاصيل عند طرح القدامى، في محاولة لإيقاف الحركة والتغيير الزمني ولما كان إيقاف الزمن عصيا عليهم أوقفوا عقولهم وقالوا هذا ديننا، وذاك خطابنا..

الفصل التاسع

الدولة والمقدس في فكر محمد عبده

الفصل التاسع

الدولة والمقدس في فكر محمد عبده

يعد الأستاذ محمد عبده (1266 - 1323 هـ) (849 - 1905 م) رائد حركة تجديد الفكر الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. لكن محاولته لرؤث ثمارها، فأجهضتها عدة عوامل، منها ارتباط التحديث بالاستعمار في الوجدان والعقل المسلم، مما جعل التحديث متهمًا لأنه الفكر القادم من العدو المستعمر، فكل محاولة لنقد فكر الفقهاء حول الدولة الإسلامية متهمة بأنها نقد للإسلام، واستدعاء حربي لنموذج الغرب ممثل الكفر، ومن ناحية أخرى كان لتلاشي المدرسة الفلسفية وانقطاع صلة المسلمين بها منذ قرون أثره في جمود العقل المسلم الذي أثر الانكفاء على نفسه مجدا لذاته، قاده في ذلك جماعات دينية منغلقة، استبعدت التفكير بوصفه تنظيرا حول الإسلام، لا يعدو كونه فلسفة لا تنتج عملا، وقدمت نفسها بوصفها الحركات العملية الممثلة للإسلام في شموليته، مكتفية - بزعمها - أن المصحف دستورها، وكأن المصحف ينطق، وليس هم كرجال ينطقون لنا بفهمهم للمصحف، وتوقفت محاولات تجديد الفكر الإسلامي في عالمنا العربي لكن لم تتوقف حركة التاريخ فمضى ما يزيد عن قرن من الزمن، ومازلنا في النقطة نفسها التي ناقشها محمد عبده حول علاقة الإسلام بالدولة.

وبعد قرابة قرن من رحيل محمد عبده أعاد الدكتور محمد خلف الله أحد تلاميذ الشيخ أمين الخولي السؤال ثانية ما علاقة الإسلام بالدولة؟؟ في محاولة منه للتفريق بين علاقة الإسلام الوثيقة بالمجتمع متى اختار الإيمان، وعلاقة الإسلام المنفصلة بشكل الدولة ونظم إدارتها؛ ليهدم المقولة التأسيسية للخطاب الديني «الإسلام دين ودولة»، فانهى به البحث إلى ما كتبه محمد عبده حول علاقة الدولة بالوحي المقدس التي انتهت بوقوف علاقة القرآن بالدولة عند مبادئ عامة متمثلة في الحق والعدل ورعاية المصلحة العامة، فدراسة خلف الله هي إعادة طرح لأفكار الشيخ محمد عبده الذي كثيرا ما أشار إليه خلف الله بلقب «الأستاذ الإمام» كلمة رشيد رضا في تفسير المنار حين يريد استدعاء آراء الشيخ محمد عبده، ويُمثل كتاب القرآن والدولة حلقة متأخرة في مسيرة بحثية ممتدة لخلف الله، فما انتهى إليه في تلك الدراسة يختلف في بعض جوانبه عما بدأه في كتاباته.

ونحاول هنا إبراز معالم تلك النظرية الفكرية في علاقة الإسلام بالدولة من خلال تلك الكلمات المفتاحية التي جعلتها فاتحة أبواب تلك الأفكار المتزاحمة في تراث محمد عبده: الإسلام بين الدين والتدين، حق التشريع بين الله ورجال الدين، الأمة مصدر السلطات، التأسيس العقلي للمفاهيم الدينية ذات الصلة بالدولة.

(1)

الإسلام بين الدين والتدين

من أبرز الإشكاليات في الفكر الإسلامي تداخل المفاهيم والتباس الدلالات في عقل الملقى والمتلقي فقد يريد المتحدث أو الكاتب من المفهوم دلالة ويدرك السامع أو القارئ دلالة أخرى، حيث لم تعد الألفاظ بإزاء دلالات محددة، فتختلف الدلالة من ذهن إلى آخر، ويصبح الحوار أحيانا نوعا من حوار «الطرشان» وهذا ما يجعلنا في واقعنا العربي نناقش قضايا بعينها مرات ومرات دون الوصول إلى معانٍ مشتركة أو نتائج ننطلق منها.

وهذا ما انتبه إليه مبكرا الشيخ محمد عبده حين كشف عن التباين الفكري حول المراد بالإسلام في وعي المسلمين العام، فميز الشيخ محمد عبده بين مفهوم حقيقي وعُرفي للإسلام، فتحدث عن الإسلام الحقيقي الثابت الذي بيّنه القرآن الكريم بوصفه كتاب هداية إلهية يختلف تماما عن الإسلام العُرفي في لغة معاصريه الذين أطلقوا على التدين اسم الإسلام.⁽¹⁾

(1) يقول الأستاذ محمد عبده في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَدْرَكَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19] فالدين في اللغة: الجزاء والطاعة والخضوع، أي سبب الجزاء، ويطلق على مجموع التكاليف التي يدين بها العباد لله فيكون بمعنى الملة والشرع. وقالوا: إن ما يكلف الله به العباد يسمى شرعا باعتبار وضعه وبيانه، ويسمى دينا باعتبار الخضوع وطاعة الشارع به، ويسمى ملة باعتبار جملة التكاليف، والإسلام مصدر أسلم وهو بيان يأتي بمعنى خضع واستسلم، وبمعنى أدى، يقال أسلمت الشيء إلى فلان إذا أدبته إليه، وبمعنى دخل في السلم وهو بالفتح والكسر بمعنى الصلح والسلامة، وبالتحرير [بمعنى] الخالص من الشيء، ومنه قوله -تعالى-: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ =

فمفهوم الإسلام في القرآن بدلالتيه العامة والخاصة لا يتفق مع إسلام

=وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ ﴿[الزمر: 29] أي خالصا له لا يشاركه فيه من يشاكسه، وتسمية دين الحق إسلاما يناسب كل معنى من معاني الكلمة في اللغة، وأظهرها آخرها في الذكر لا سيما في هذا المقام، ويؤيده الآية الآتية وقوله - تعالى - ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: 125] وقد وصف إبراهيم بالإسلام في عدة سور، ووصف غيره من النبيين بذلك، فعلم بذلك أن الحصر في قوله: إن الدين عند الله الإسلام يتناول جميع الملل التي جاء بها الأنبياء؛ لأنه هو روحها الكلي الذي اتفقت فيه على اختلاف بعض التكاليف وصور الأعمال فيها؛ وبه كانوا يوصون... وبذلك كله تعلم أن المسلم الحقيقي في حكم القرآن من كان خالصا من شوائب الشرك بالرحمن، مخلصا في أعماله مع الإيمان، من أي ملة كان، وفي أي زمان وجد ومكان، وهذا هو المراد بقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 85] الآية.. ذلك أن الله -تعالى- شرع الدين لأمرين أصليين أحدهما: تصفية الأرواح وتخليص العقول من شوائب الاعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات، وقدرتها على التصرف في الكائنات؛ لتسلم من الخضوع والعبودية لمن هو من أمثالها، أو لما دونها في استعدادها وكماها.

وثانيهما: إصلاح القلوب بحسن القصد في جميع الأعمال، وإخلاص النية لله وللناس، فمتى حصل هذان الأمران انطلقت الفطرة من قيودها العائقة لها عن بلوغ كماها في أفرادها وجمعياتها، وهذان الأمران هما روح المراد من كلمة الإسلام، وأما أعمال العبادات فإنما شرعت لتربية هذا الروح الأمري في الروح الخلقى؛ ولذلك شرط فيها النية والإخلاص ومتى تربي سهل على صاحبه القيام بسائر التكاليف الأدبية والمدنية التي يصل بها إلى المدينة الفاضلة وتحقيق أمنية الحكماء. آه ما أشد غفلة الناس عن حقيقة الإسلام؟! أي سعادة للناس تعلو عرفان كل فرد من أفرادهم أنه أوتي من الاستعداد ما أوتيته من يوصفون بالولاية والقداسة ويدلون بالزعامة والرياسة، فمنهم من يستعبد بها الناس استعبادا روحانيا، ومنهم من يستعبد بهم بها استعبادا سياسيا، وإخلاص كل فرد من أفرادهم في عمله الديني وعمله الدنيوي للناس، هذه السعادة هي روح الإسلام وحقيقته حجبته عن بعضهم الرسوم العلمية والتقاليد المذهبية، وعن آخرين النزعات النظرية والتقاليد الوضعية، فالأولون يرمون بالكفر أو البدعة=

الجنسية في الاستعمال المعاصر، والإسلام في دلالاته العامة في لغة الوحي هو الشرع والملة والدين أطلق على ملل الأنبياء جميعاً من آدم إلى محمد عليهم السلام، فالأنبياء جميعاً ومن تبعهم مسلمون، فالإسلام اسم قديم قدم الحياة الدينية، رسالته تحقيق الهداية بتصفية الأرواح وتخليص العقول من شوائب الاعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات، وقدرتها على التصرف في الكائنات؛ لتسلم من الخضوع والعبودية لمن هو من أمثالها. كما استعمل القرآن الكريم الإسلام بمفهومه الخاص اسماً على ديانة محمد ﷺ ومن تبعه على دينه.

أما إسلام الجنسية أو الإسلام العرقي في لغة المسلمين وغير المسلمين في العصر الحديث فهو اسم يُوضع في خانة الديانة، أو هو ما عليه هؤلاء الأقوام المعروفون بالمسلمين من عقائد وعادات وتقاليد وأعمال، وأصبح الإسلام متغيراً تبعاً لفهم وسلوك مسلمي كل منطقة، باختصار: «الدين ما عليه المتدينون». فالبوذية مفهومها ما عليه الناس المعروفون بالبوذية، واليهودية: ما عليه الشعب الذي يطلق عليه اسم اليهود، وهكذا.. وينفصل -تدريجياً- الدين بهذا المفهوم من خلال ممارسات أتباعه عن أصل قواعده ومقاصده سواء كانت سهاوية أو وضعية، وتكون العبرة بما عليه أهله، لا بذلك الأصل المجهول أو المعلوم.

وهذا هو سبب الفجوة بين اليهود والمسلمين رغم أنه لا يختلف إسلام محمد ﷺ عن إسلام موسى عليه السلام.

= كل من خالف مذهبهم، والآخرين ينبذون بالغباوة والتعصب كل من لم يستعذب مشربهم، فمتى يكثر المسلمون الخالصون المخلصون.. ينظر: تفسير المنار، ج 3، ص 213، 214.

وجدير بالذكر أنه نُقل عن الصحابة أنهم لم يفهموا تحريف التوراة بتحريف نصها كما يظن المسلم المعاصر بل بتحريف اليهود لتأويلها، «ما يقال من أن علمائهم بدّلوا مواضع من التوراة بحسب أغراضهم في ديانتهم فقد قال ابن عباس على ما نقل عنه البخاري في صحيحه أن ذلك بعيد وقال معاذ الله أن تعتمد أمة من الأمم إلى كتابها المنزل على نبيها فتبدله أو ما في معناه، قال وإنما بدلوه وحرّفوه بالتأويل، ويشهد لذلك قوله تعالى وعندهم التوراة فيها حكم الله ولو بدلوا من التوراة ألفاظها لم يكن عندهم التوراة التي فيها حكم الله، وما وقع في القرآن الكريم من نسبة التحريف والتبديل فيها إليهم فإنما المعنى به التأويل.»⁽¹⁾

وترتب على تحويل الإسلام إلى جنسية ما نعيشه اليوم من تعدد مفهوم الإسلام بتعدد ممارسات المتدينين التي باتت تُوصف بالإسلام الجهادي، والإسلام السياسي، وغيرها.. «ولو أقيم الإسلام على أصله واستتبع مع ذلك رابطة الجنسية لم تكن هذه الرابطة إلا رابطة خير لأهلها غير ضارة بغيرهم لبنائها على قواعد العدل والفضل والرحمة والإحسان، ولكن جعل الجنسية هو الأصل مفسد للدين الذي هو مناط سعادة الدارين.»⁽²⁾

(1) ابن خلدون: المقدمة، ج2، ص16.

(2) تفسير المنار، ج3، ص298.

(2)

حق التشريع

نزل القرآن الكريم للقضاء على نفوذ الكهنة والأخبار التي استمدت سلطتها من التحدث باسم الإله، وليس لاستبدالها بنفوذ جديد لرجال الدين، فالإسلام لا يعرف الوساطة الإنسانية في الاتصال بالله، ولا الوساطة الإلهية في تفاعل الإنسان مع الكون، واحتفظ الله بحق التشريع لذاته، وأنكر أن يكون لأي رجل من رجال الدين حقاً في تحريم أو إيجاب، وجعل مثل هذا الادعاء سبباً للإشراك به، وجعل الذين يتبعون هذا الصنف من رجال الدين كمن اتخذ أرباباً من دون الله، ليس لاعتقادهم أنهم آلهة العالم - بل المراد أنهم أطاعوهم في أوامرهم ونواهيهم.

ومن الآيات التي تنكر هذا الصنيع، وتراه متناقضاً مع مراد الله قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32]، ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُزَلِّ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ﴾ [الأعراف: 33]، ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 151]، ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا

يُشْرِكُونَ ﴿[التوبة: 31]، وروى الرازي في تفسيره للآية أن عدياً بن حاتم وكان نصرانياً دخل على رسول الله ﷺ وهو يقرأ سورة براءة فوصل إلى آية ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ قال: فقلت: لسنا نعبدهم. فقال: أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه؟ ويحلون ما حرم الله فتستحلونه؟ قلت: بلى. قال: فتلك عبادتهم. ﴿⁽¹⁾﴾

وحصر القرآن الكريم سلطات الأنبياء والمرسلين في الإبلان والبيان لما نزل إليهم من وحي، ليس لهم سلطان على الناس، وأنهم لا يملكون لأنفسهم أو لغيرهم من الناس نفعا ولا ضرا، فالأنبياء ليس لهم علم بالغيب ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَأَسْتَكْبَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسْنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: 188]، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [الكهف: 110]، ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: 45]، ﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 22]، ﴿فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا إِلَّا أَنْ عَلَيْكَ إِلَّا أَلْبَلَعُ﴾ [الشورى: 48].

إذا كانت تلك سلطة الأنبياء فكيف يثبت لرجال الدين ما لم يثبت للأنبياء. فالقرآن الكريم أنكر على أقوام قالوا برأيهم هذا حلال وهذا حرام، ووصف صنيعهم بالكذب واتباعه بالشرك، ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21].

وأرى أننا أمام مقدمة أولى تجعل التشريع الديني حقا إلهيا لا يقترب منه الإنسان في تعريف الله بنفسه عقيدة، وفي طريقة الاتصال به عبادة. وهنا

(1) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج3، ص31.

يتفق النيسابوري والرازي ومحمد عبده وخلف الله مع الخطاب الظاهري السلفي إلا أنهم سرعان ما يفترون عنه في المقدمة الثانية التي تجعل الإنسان مشرّعاً بمقتضى تفويض الله له في أموره الدنيوية المسكوت عنها من الوحي قطعي الثبوت قطعي الدلالة.

فنحن أمام ديني ثابت يُشرّع فيه الله للإنسان، ودنيوي متغير يُشرّع فيه الإنسان بمقتضى تفويض الله له، فدائرة التشريع الإلهي التي لا يتدخل فيها الإنسان مقيدة بدائرة العقيدة والعبادة؛ لأنها تتعلق بذاته حقيقة، فتكون العقيدة، وطريق اتصال الإنسان بالله فتكون العبادة، «العقيدة إنما تدور حول ما هو ثابت أزلي خالد وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ذاته وصفاته. وإن الحياة الدينية باعتبارها عبادات إنما تتم على الوجه الذي أراده الله منّا، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو الذي نسخ بعض العبادات في الأديان السابقة، وجاء بخير منها في الإسلام.»⁽¹⁾ ويدخل فيها ما جاء من نص قطعي الثبوت والدلالة في المعاملات.

وما يتعلق بالإنسان في علاقته بالحياة سكت الله عن تفاصيله ليس نسيانا ولا قصورا بل قصدا لطبيعة الإنسان المتأثرة ببيئته زمانا ومكانا وتطور أفكاره نتيجة خبرات متنامية بالحياة وكشف أسرارها، فالإنسان في حركة دائمة وتفكير مستمر بدافع الحاجة والمصلحة، غاية ما تدخل فيه الوحي في هذا الجانب هو وضع مبادئ عامة. «الحياة المدنية أو المعاملات، إنما تتغير لارتباطها بالإنسان، والإنسان غير أزلي ولا خالد، وإنما متغير..»⁽²⁾ وتغير

(1) د. محمد أحمد خلف الله القرآن والدولة، ص 33، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(2) السابق، ص 33.

المجتمعات البشرية المستمر دفع الأصوليين أنفسهم لوضع قاعدة تقول بتغير الأحكام تبعاً لتغير الأزمان.

وقد يُقال لماذا لا يكون التشريع الإلهي شاملاً لكل نواحي الحياة؛ لتكون الحاكمة لله بفهم المتدين الظاهري في قراءة آيات مثل «إن الحكم إلا لله»، ولتكون شمولية الإسلام المستوعبة لكل تفاصيل الحياة بما في ذلك الدولة؟

وأرى أن هذا الفهم الحرفي المغلوط لفكرة شمولية الإسلام لكل تفاصيل حياة الإنسان هو محاولة لصّب الحياة عبر مسيرتها الطويلة في قالب واحد حتى تطابق رؤية الإسلام لتفاصيل الحياة، وهذا لا يستقيم وحياً ولا عقلاً؛ لأنها محاولة لتثبيت المتغير، وتجميد المتحرك وهو الحياة؛ لذا اكتفى الوحي من علاقة الإنسان بالدنيا (الكون) بالمبادئ العامة التي تحمي كل منهما من الآخر، فعلاقة الإسلام بالديني مجموعة من القيم مثل العدل والمساواة والحرية التي تتشكل في آليات متطورة تبعاً للإنسان، وهذا يتسق مع خصائص الإسلام القرآني في عشرات الآيات القرآنية التي قدّمت الإسلام بوصفه ديانة إنسانية عالمية واقعية (قابلة للتطبيق)، إذ كيف للثابت وهو الدين أن يُجاري تفاصيل المتغير زماناً ومكاناً وهو حياة الناس إذا لم يكن ذلك في منظومة القيم وحدها!!

كون الإسلام ديانة عالمية يتطلب أن تكون رسالة الإسلام فيها تتعلق بحياة الإنسان مبادئ عامة لتحفظ بالمرونة التي تجعلها صالحة للناس في كل زمان ومكان.

وعلاقة العرب بالإسلام في مسيرته لا تتجاوز نقطة البداية، فمنهم وقع اصطفاء الله لمحمد بن عبد الله ﷺ ليكون نبياً رسولاً، فارتبط الإسلام في

ظهوره بأمة العرب ثم سرعان ما انتقل إلى غيرهم، فالإسلام لا يرتبط بعنصر بشري، وتقاليد العنصر البشري المكتسبة من بيئته ليست جزء من الدين..

وكونه أيضاً ديانة إنسانية يجعل غايته المتجددة العمل من أجل صالح البشرية، وهدفه الدائم تحقيق الخير العام للإنسان في أي أرض يكون، وفي أي زمن يُوجد.

وقابلية الإسلام للخلود بوصفه خاتم الرسالات تقتضي قابليته للتطبيق العملي؛ لذا اقترن الإيمان والعمل في القرآن الكريم في عشرات الآيات القرآنية، فالإيمان هو الطاقة الروحية الدافعة إلى العمل الصالح الذي لا يكون صالحاً إلا إذا ارتبط بقيمة روحية داخلية إرضاء الله، وخارجية تحقيق الخير للجميع وتقديم الصالح العام على المصلحة الفردية.

ويلق خلف الله على تفسير الأستاذ محمد عبده⁽¹⁾ لقوله تعالى

(1) يقول الأستاذ الإمام في تفسير «لتكونوا شهداء على الناس» هم أهل العدل والإنصاف الذين يؤيدون الحق بالشهادة لأهله بأنهم محقون، ويشهدون على أهل الباطل أنهم مبطلون. ودرجتهم تلي درجة الصديقين. والصديقون شهداء وزيادة. والشهادة التي تقوم بها حجة أهل الحق على أهل الباطل تكون بالقول والعمل والأخلاق والأحوال. فالشهداء هم حجة الله تعالى على المبطلين في الدنيا والآخرة، يحسن سيرتهم وتقدم القول في ذلك... ويروى عن سيدنا علي أنه قال: إن الأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة، ويتوهم أسرى الاصطلاحات، ورهائن القيود المستحدثات، أن حجج الله تعالى في الأرض هم علماء الرسوم حملة الشهادات، الذين حذقوا النقاش في العبارات، والجدل في مصارعة الشبهات، وجمع النقول في تلفيق المصنفات، كلا إن حجج الله تعالى من الناس هم أعلام الحق والفضيلة، ومثل العدل والخير، فمنهم العالم المستقل بالدليل وإن سخط المقلدون، والحاكم المقيم للعدل، وإن كثر حوله الجائرون، والمصلح لما فسد من الأخلاق والآداب وإن غلب المفسدون، والباذل لروحه حتى =

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143] بأن الآية شاهد على ضرورة صلاحية الإسلام للتشكّل في الواقع، فالآية واضحة في «أن التغيّرات الجذرية في المجتمعات البشرية لا تتقرر، ولا تستقر، ولا يُصبح لها كيان ووجود، ما لم تكن هناك نماذج بشرية تُحقق هذا الكيان، ويقتدى بها الناس.

لا بد من وجود نماذج بشرية يتمثل فيها بصورة حسية المبدأ والعقيدة. فهي تمارس الحياة العملية على أساسٍ مما هناك من معتقدات دينية، ومبادئ أخلاقية، وقيم اجتماعية.»⁽¹⁾

والآية تمثل لنا مستويين من هذه النماذج.

المستوى الأول: هو محمد بن عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، ذلك النبي الرسول الذي يُمارس الحياة الدينية، والحياة العملية، على أساسٍ مما يدعو إليه من عقيدة ونظام، والآية تُعبر عن ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

والمستوى الثاني: هم جماعة المسلمين الذين آمنوا بما جاء به محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعملوا بمقتضاه، واتخذوا من محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ نفسه القدوة

= يقتل في سبيل الحق وإن أحجم الجبناء والمراؤون.. و(الصالحون) هم الذين صلحت نفوسهم وأعمالهم ولم يبلغوا أن يكونوا حججا ظاهرين كالذين قبلهم؛ لأنه ليس لهم من العلم والعمل المتعدي نفعه إلى غيرهم ما يحتج به على المبطلين، والجائرين عن الصراط المستقيم، وقال الأستاذ الإمام: هم الذين صلحت أعمالهم في الغالب، ويكفي أن تغلب حسناتهم على سيئاتهم وألا يصروا على الذنب وهم يعلمون.. ينظر:

تفسير المنار، ج2، ص140:142

(1) القرآن والدولة، ص40.

والمثال، والآية الكريمة تُعبّر عن ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ ﴿١﴾ فالبشرية تتخذ من أتباع محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ المثال الذي يُضرب، والقُدوة التي تُحتذى، في كل من الإيمان بالله، والعمل من أجل الصالح العام. وأتباع محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ أو المسلمون، يتخذون منه هو القُدوة والمثال. ولفظ شهيد وشهداء، هي التي تفيد هذه المعاني. إن الشهيد هنا بمعنى الشاهد، فهو فعيل بمعنى فاعل. والشاهد هنا هو الذي يشهد على صحة ما يدعو إليه بتمثله، وممارسة الحياة على أساس منه. إنه حين يمارس، وينجح في الممارسة ويحقق الخير يكون بتصرفه هذا محققاً لمعنى الشهادة، ويتبعه الناس فيما يقول ويقلدونه فيما يفعل. ﴿١﴾

(1) القرآن والدولة، ص 41، 40.

(3)

الأمة مصدر السلطات

نقل القرآن الكريم التشريع إلى الأمة، بقوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] فإله عزَّجَلَّ وضع القواعد اللازمة لبناء المجتمعات، ووكّل لها بناء الدول بحرية تامة واستقلال كامل بما يحقق أمورها الدنيوية ومصالحها الاجتماعية، و«ذلك أنه جعل أمرنا شورى بيننا، ينظر فيه أهل المعرفة والمكانة الذين نثق بهم، ويقررون لنا في كل زمان ما تقوم به مصلحتنا، وتسعد أمتنا.»⁽¹⁾

وسكوت الله عزَّجَلَّ عن نظام الشورى عن قصد فسبحانه لا يضل ولا ينسى، فهو من الأمور التي فوّض الله المسلمين فيها؛ فالناس تُشرّع لأنفسها في أمور حياتها، لأنهم هم أصحاب المصلحة في إقامة مثل هذا النظام. ولهم أن يقيموه على الأساس الذي يجعله صالحاً للزمان الذي يعيشون فيه والوطن الذي ينتسبون إليه.

وإذا كانت أمور سياسة حياة الناس يُرجع إليهم فيها، والوحي يتنزل على الرسول ﷺ فكيف نُصادر تلك الممارسة اليوم، وقد توقف إرسال الأنبياء، وانقطع الوحي، إذا تأملنا مناسبة نزول أمر الله ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ سنجدنا أمام موقف أخفقت فيه «الشورى» حين انحاز الرسول ﷺ إلى رأي القائلين بالخروج من المدينة لمواجهة أهل مكة فكانت

(1) تفسير المنار ج 5 ص 154، 153.

النتيجة غير مرضية، ورغم ذلك جدد القرآن الكريم الثقة في المبدأ، وأمر به بما يزيده ترسيخاً، وتوقف الوحي عند المبدأ وسكوته عن آليات تطبيقه إنما هو فرصة للاستفادة من المنجز الحضاري الإنساني العام المتطور في هذا الميدان، لكن تجربة الجماعات الدينية - في ظني - فعلت نقيض ذلك فاستدعت كلمة الشورى؛ لتضفي على ممارستها شرعية دينية، دون أدنى تركيز على تفعيل آليات شورى جيدة؛ لأنها لا تهتم بتطوير وتحديد بنيتها الفكرية قدر اهتمامها بالقشرة الظاهرية لإكساب ممارستها وصف الإسلامية.. فتطلق اسم الشورى على ممارسات قاصرة في تبادل الرأي.

وأرى أن الأولى إذا كان الرأي والمشاركة المجتمعية لصناعة القرار في أمورنا الدينية أمر به الإسلام دون تفاصيل أو وسائل فلا مانع أن نستفيد من آليات صناعة الشورى في تجارب الأمم الأسبق إلى التمدن في طرق تواصلها مع شعوبها والاستماع إليهم حتى نكون محققين للمبدأ.

وننتقل إلى آية أخرى تعزز سلطة الأمة في بناء الدولة بوصفها جزءاً من الجانب الديني في حياة الناس، فقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن بُدَّ لَكُمْ سُؤُوكُمْ وَإِنْ سَأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْءَانُ بُدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدة: 101] لا يمكن فهمه فهماً صحيحاً إلا في ضوء تفويض الله للمسلمين في أمور دنياهم يتخذون فيها من القرارات ما يرونه محققاً للصالح العام.

إن هذه الآية تحكى عن وقائع حدثت في زمن النبي ﷺ حيث كان المسلمون الأولون يتوجهون بالأسئلة في الأمور التي تعنُّ لهم إلى الرسول ﷺ يطلبون منه أن يبين رأي الدين في هذه الأمور.

وكان النبي ﷺ يتوجه إلى ربه لعله يُنزل من السماء آيةً تردُّ على أسئلتهم، وتجييبهم عن طلباتهم، فجاءت الآية تطلب منهم الكفَّ عن توجيه هذه الأسئلة للنبي عليه السَّلام التي تستلزم أن ينزل فيها الوحي للأسباب التالية:

أولاً: احتمالية أن تكون الإجابة عن أسئلتهم مسيئةً إليهم من حيث أنها تكلفهم القيام بعمل فيه مشقة، أو تطلب منهم ترك القيام بعمل قد تعودوا عليه، وطابت به أنفسهم.

ثانياً: أنهم حين يسألون في حال وجود الرسول ﷺ ونزول الوحي عليه قد تحصل الإجابة عليها، فيكون ذلك سبباً لتكاليف، في ترك السؤال عنها سلامة من الإلزام بها، لأنها مما عفا الله عنه أي تركه في دائرة الإباحة والاختيار.

ثالثاً: أن الإكثار من الأسئلة، وانتظار الوحي الذي يجيب عن هذه الأسئلة، مقررًا الفعل أو الترك، قد كان دأب الذين من قبلهم، ولم يكن أبداً في صالحهم، ومن هنا كفروا به. «فطلب القرآن الكريم إلى المؤمنين أن يكفوا عن السؤال في كل صغيرة وكبيرة من الأمر حتى لا يكون في الإجابة ما يسيء إليهم حين تكون الإجابة على غير ما يرغبون فيه. وحتى لا ينتهي الأمر بهم وبالأجيال التالية إلى الكفر بضمون هذه الإجابة حين تتغير الأزمنة وتتغير الأمكنة. ويصبح المضمون عاجزاً عن أن يُمدَّ المؤمنين بالطاقة التي تدفعهم إلى ممارسة الحياة بأسلوب يضمن تحقيق الصالح العام، ويستهدف الخير العام.»⁽¹⁾

(1) القرآن والدولة، ص 69.

رابعًا: أن المسائل التي تتغير بتغير الأمكنة والأزمنة يجب أن تترك للناس يتخذون فيها من القرارات ما يعتبرونه مصلحة لهم في الوقت الذي يعيشون فيه، وفي المكان الذي يقيمون فيه، وفي المجتمع الذي ينتسبون إليه.

وإذا كان التوقف عن سؤال النبي ﷺ في كل صغيرة وكبيرة في أمور حياتهم هو أمر الله والوحي يتنزل، فإن من الأوجب «أن نتوقف عن توجيه الأسئلة لرجال الدين - تلك الأسئلة التي نستهدف منها التعرف على رأيهم في مسائل الحياة الدنيوية... لكن رجال الدين لا يستطيعون القيام بما لم يقم به الأنبياء عليهم السلام. لقد ألزم القرآن الكريم النبي ﷺ أن يُشاور أصحابه، وأن يتخذ وإياهم القرار الذي يحقق الصالح العام.»⁽¹⁾

وإذا كان القرآن الكريم فوض الناس في التشريع لدنياهم وفق المصلحة العامة دون الخروج على النصوص التي أحلت أو حرمت، فهل يجوز تقديم المصلحة العامة على النص اقتداءً بعمر بن الخطاب في تعطيل بعض النصوص للصالح العام مثل إيقاف حد السرقة زمن المجاعة، وإعادة النظر في طريقة تقسيم الغنيمة رغم وجود الآية القرآنية قطعية الدلالة؟

يُسلم الجميع بأن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد عطل بعض النصوص من أجل الصالح العام، إلا أنهم يختلفون فيرى الفريق الأول أن هذا خاص بعمر لصحبته وورعه وتقواه، ويرى الفريق الثاني أنه يجوز أن نتخذ من عمل عمر سنة ونتبعه.

الفريق الأول ما عليه علماء الظاهرية كما وصفهم الشيخ محمد عبده

(1) السابق، ص 62.

لتمسكهم بظاهر الآيات والأحاديث، وعليه رأي أكثر علماء الفقه، وانحاز إلى الفريق الثاني الشيخ محمد عبده مستدعياً من تراث السلف كلام الإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة 716هـ الذي وصفه -بلا مبالغة- بأنه لا مثيل لكلامه في مسألة المصالح بين علماء المشاركة، كما أنه لا يوجد في كلام علماء المغاربة مثل ما قاله العلامة أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي الأندلسي المتوفى سنة 790هـ حيث رأى الطوفي أن التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام، فجعل المصلحة العامة، وليست المصالح المرسلة كما هي عبارة الإمام مالك أقوى مصادر التشريع المقدّمة على غيرها في التشريع للمعاملات.

ووصف عبده كلام الطوفي في شرحه لحديث أبي سعيد الخدري من الأربعين النووية «لا ضرر ولا ضرار» بأنه وفي الموضوع حقه في الاستدلال على المسألة بعدة أدلة من الكتاب والسنة تفصيلية وإجمالية، وإجماع ماعدا الجامدين من الظاهرية، وجعل مدار تعليل الأحكام الشرعية على مسألة رعاية المصالح إثباتاً ونفيًا، والمفاسد نفيًا، ودعم ذلك بالاستدلال عليها بالنظر العقلي، ولم يكتف بهذا حتى جعل رعاية المصلحة مقدمة على النص والإجماع عند التعارض.

فنقل عن الطوفي قوله: اعلم أن أدلة الشرع التسعة عشر أقواها النص والإجماع ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاه.. فإن وافقاه فبها ونعمت ولا تنازع إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة.

وإن خالفاه وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص

والبيان لهما - لا بطريق الإفتتات عليهما والتعطيل لهما - كما تُقدّم السنة على القرآن بطريق البيان؛ لأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة والوسائل. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل أي واجب اعتبارها وملاحظتها أولاً وبالذات؛ لأنها هي سر الشريعة ولبابها.⁽¹⁾

وما قرره الطوفي في رعاية المصلحة هو أدق وأوسع من القول بالمصالح المرسلة وأدلته أقوى، وقد صرح هو بذلك، فقال: «واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام... وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له، ولأن غلام أحداً لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك ههنا.. لهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عَزَّجَلَّ وضلوا وأضلوا. وهذا بخلاف حقوق المكلفين؛ فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول. ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته لأننا نقول: قد قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها وأخصها فلنقدمها

(1) محمد رشيد رضا، مجلة المنار، ج9، ص721، مطبعة المنار، القاهرة، 1315هـ - وينظر: د. مصطفى زيد، «المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي»، ص 105 مكتبة دار العلوم، القاهرة، الطبعة الثانية، 1946م.

في تحصيل المصالح. ثم إن هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات. وأما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل. فإذا رأينا الشرع متقاعدا عن إفادتها علمنا أننا أحلنا في تحصيلها على رعايتها»⁽¹⁾.

ومن أدلة الطوفي العقلية في تقديم رعاية المصلحة على النص أنه من المحال أن يراعي الله عَزَّوَجَلَّ مصلحة خلقه في مبدئهم، ومعادهم ومعاشهم، ثم يمهّل مصلحتهم في الأحكام الشرعية إذ هي أهم فكانت بالمراعاة أولى؛ لأنها أيضا من مصلحة معاشهم؛ وصيانة أموالهم ودماءهم وأعراضهم، ولا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه رعاها لهم.

وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه. فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام. وإن خالفها دليل وفق بينه وبينها بتخصيصه وتقديمها بطريق البيان.⁽²⁾

(1) مجلة المنار، ج9، ص 715: 740.

(2) ينظر: القرآن والدولة، ص 108: 111.

(4)

التأسيس العقلي

أسس الشيخ محمد عبده عقلياً لعدد من المفاهيم الدينية ذات الصلة بالدولة، فاكسبت آفاق دلالية رجة أخرجتها من نطاق التدين، مثل مفهومه أولى الأمر⁽¹⁾ الذي كان يظنه مفهوماً جديداً إلا أنه اكتشف أن من القدامى من سبقه إلى الفهم نفسه، فقد رفض النيسابوري والرازي قول القائلين بأن أولى الأمر هم الولاة والسلاطين أو جماعة من علماء الدين؛ لأن التكليف بطاعة أولى الأمر واجب في الآية، وهذا الوجوب يقتضي العصمة من الخطأ؛ لأن الله لا يأمر بطاعة في خطأ، والعصمة من الخطأ - في نظره - ثابتة للأمة مجتمعة على رأي، وليست لبعضها لاسيما الحكام الذين قد يأمرون بالخطأ قصداً إليه، كما يقول الرازي: «طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة؛ لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم.»⁽²⁾ فامتنع عقلاً أن

(1) جاء في موضعين من القرآن الكريم ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، ومنهما تأسست سلطة ونفوذ الحكام ورجال الدين في الخطاب الإسلامي الذي استند في فهم الآية إلى أحد التأويلات التي تجعل «أولى الأمر» هم الحكام، و﴿الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ هم الفقهاء بمعنى خاص أو رجال الدين بمعنى عام، وأصبح هذا هو المدلول الثقافي المتداول للآية ونتجت عن هذا الفهم مرجعية دينية لهؤلاء بموجب الآية الكريمة، ومن شأن مثل هذا الفهم أن يخلق حالة من الاستسلام؛ لسلطتي الحاكم والفقهاء مستمدة من الله الذي أمرنا بذلك بقيد أن تكون في غير معصية.

(2) التفسير الكبير، ج2، ص117.

تكون الدلالة لبعض الأمة حكاماً أو فقهاء، فالإجماع لن يتحقق إلا بالأمة مجتمعة، ولا يتصور الرجوع في كل مسألة إلى جميع الأمة؛ لذا احتاجت الأمة إلى ممثلين لها ينوبون عنها هم أهل الحل والعقد.

ولما كان مفهوم «أهل الحل والعقد» ملتبس الدلالة عند الرازي، أوضح الشيخ محمد عبده مفهوم أهل الحل والعقد بأنه مرادف لأولى الأمر الذين «هم في زماننا كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة، وكبار الزراع والتجار، وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الجمعيات والشركات، وزعماء الأحزاب، والناخبون من الكتّاب والأطباء والمحامين والمهندسين... أولئك الذين تشق بهم الأمة، وترجع إليهم في مشكلاتها حيث يكونون... وأهل كل بلد يعرفون من يوثق به عندهم ويحترم رأيه فيهم، ويسهل على رئيس الحكومة في كل بلد أن يعرفهم، وأن يجمعهم للشورى إن شاء.»⁽¹⁾

وخالف الدكتور محمد خلف الله رأي محمد عبده ففصل دلالة أهل الحل والعقد عن أولى الأمر، فأهل الحل والعقد هم ممثلو الشعب المنتخبين ينقلون مشكلات المجتمع التي تعوقه عن الانطلاق في ميادين الحياة، أما أولو الأمر فهم أهل الاحتراف المهني والفني في كل صناعة وأهل البراعة العلمية في كل اختصاص الذين ينظرون في تلك المشكلات، ويقدمون لها حلول، واقترح أن تكون المجالس التشريعية ضعف عدد دوائرها؛ ليتم اقتسامها بين أهل الحل والعقد من جانب وأولى الأمر من جانب آخر.⁽²⁾

وانتقل مفهوم الإجماع -تبعاً للمفهوم الجديد لأولى الأمر وأهل الحل

(1) تفسير المنار، ج 5، ص 152.

(2) ينظر: القرآن والدولة، ص 73، 74.

والعقد في طرح محمد عبده وخلف الله- من كونه مفهوما فقهيا يعتمد عليه رجال الدين في التنظير للدولة باستنباط الأحكام إلى مفهوم سياسي واسع يُستمد من الناس عبر ممثليهم (أهل الحل والعقد)، أو (أولي الأمر) لاستحداث تشريعات للمستجدات التي لا تتوقف أو تطوير التشريع بما يزيل عقبات تعوق حركة النمو الحضاري الإنساني لتحقيق الخير العام أو المصلحة العامة، ملتزمة بالمبادئ العامة للإسلام. وهذه هي صورة الإجماع -أحد مصادر التشريع الإسلامي- من منظور الرازي والنيسابوري وعبد خلع الله إنه إجماع الأمة عبر ممثليها؛ لأنه لا يمكن أن تشارك الأمة عقلا عقلا في كل مسألة؛ لذا كان ضرورة التمثيل النيابي لتحقيق الإجماع في شكله السياسي إحدى سلطات التشريع، وتحتفظ الأمة بحقوقها في مشاركة كل أفرادها لاتخاذ بعض القرارات المصيرية في حياتها مثل اختيار الرئيس وفي قضايا السلم والحرب والاتحاد والانفصال.

من ناحية ثانية في تفسير الشيخ محمد عبده ⁽¹⁾ لقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104] اتسعت دلالات الدعوة إلى الخير والمعروف والمنكر بوصفها مفاهيم تأسيسية في الإسلام.

فالدعوة ليست قاصرة على الدعوة إلى الإيمان فقط كما هو شائع في لغة رجال الدين بل دعوة لكل خير كما تشير إلى ذلك دلالة اللغة في الآية، فالخير عام يُطلق على كل ما يحقق المصلحة العامة للإنسان في الدنيا والآخرة، وانتقل بالمعروف والمنكر من الفهم الذي يحصرهما في الشرعي إلى دلالة

(1) ينظر: تفسير المنار، ج4، ص42:39.

أرحب، فالمعروف: هو ما عرفته العقول والطباع السليمة، والمنكر: ما أنكرته العقول والطباع السليمة، مستلهما عبده مفهوم الحسن والقبح العقلي من التراث الإسلامي الاعتزالي.

وأرى أن هذا الفهم أولى لأنه يخرجنا من النظرة الضيقة لدلالة كلمة الأمة في قوله ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ بأنها جماعة الحسبة⁽¹⁾ التي تحمل الناس على الخضوع لربهم خضوعاً لا يتجاوز ظاهر الجوارح؛ لتكون جماعة مهمتها التعرف على ما فيه منفعة الناس، وخدمة الصالح العام، فتبين للناس حقيقته، وما يترتب عليه من مصالح، وتكر ما فيه مضرة أو مفسدة، وتبين للناس ما فيه من أضرار تلحق بالصالح العام، ويصبح الأمر أو النهي من جهة الاختصاص ومن خلال القنوات الشرعية، وهدف هذه الجماعة الدائم هو الدعوة إلى الخير العام.

ويطوّر خلف الله مفهوم الأمة في الآية، فهي الجماعة المُشرّعة (المجلس التشريعي) تأتي بالانتخاب كآلية للاختيار الحر من الناس، كما تنتخب من داخلها رئاسة تنظم وتدير أعمالها؛ لأن أمر الجماعة بغير رياسة يكون مختلاً. ويشترط في تلك الأمة الانسجام والاتحاد وعلى قدر نجاح هذه الجماعة

(1) والحسبة في المفهوم التراثي «وظيفة دينية، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمر المسلمين - يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك. ويبحث عن المنكرات، ويعزر ويؤدب على قدرها. ويحمل الناس على المصالح العامة» (ابن خلدون، المقدمة، ص 250)، وما زال من المسلمين من يفهم المعنى فهماً ضيقاً محكوماً بهذا المفهوم التراثي فنرى أنصار بيت المقدس في اليمن تُنشئ إدارة الحسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وداعش تُنشئ ديوان الحسبة في الموصل بالعراق إيماناً منهم بالتحول إلى الدولة الإسلامية.

التشريعية في عملها تتحقق الخيرية للمسلمين، فليست الخيرية صكاً ربانياً للقائلين «إنا مسلمون» بل مكتسبة من أفعالهم التي تحقق الإسلام، كما في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110].

فبالإضافة للإيمان العميق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتحليل وتحريم ما ورد في شأنه نص قطعي، وفي الوقت الذي لا تملك دولة سلطاناً ولا رقابة على الإيمان؛ لأن القلوب مستودعات الإيمان، ولا يملك الإنسان الاطلاع عليها، تملك الدولة بالقانون تقويم الخير والشر السلوكي الظاهر، فيأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلتي تحقيق الخير العام لكل الناس، والمعروف متمثل في كل منفعة، والمنكر متمثل في كل ضرر، وبعبارة أخرى الأمر بالمعروف هو الأمر بما تعارف الناس عليه بما فيهم أولو الأمر أو أهل الحل والعقد على أن فيه خيراً لهم، والنهي عن المنكر أي الكف عن قول أو عمل أي شيء يضر بالصالح العام، وينكره الناس لأن فيه شراً لهم.

ومن إنكار المنكر الأخذ على أيدي الظالمين، فإن الظلم أقبح المنكر والظالم لا يكون إلا قوياً -ولذلك اشترط في الناهين عن المنكر أن يكونوا أمة؛ لأنها لا تخاف ولا تغلب، وحذر القرآن من تجاهل إنكار المنكر لأنه يؤدي إلى فساد وانحراف يكون سبباً في اضمحلال وتلاشي الأمم، كما علل القرآن الكريم لضعف وتأخر الأمم بأنهم ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: 79].

ومن أعمال الأمة (الجماعة المنتخبة) أنها تقوّم وتراقب أداء الحكومة

في تطبيقها للتشريعات القانونية التي استقرت عليها. وتحقيق الأمة لهذه الأهداف يتطلب قدرات ذهنية خاصة في أعضاء هذه الأمانة وإمكانيات عملية وطاقات روحية وصفات خلقية وما أشبه مما يساعد الداعي على تحقيق الغايات المستهدفة من الدعوة.⁽¹⁾

هكذا تتحوّل آيات القرآن إلى خطاب مفتوح على العقل يستلهم منها منظومة القيم والمبادئ العامة والأفكار الحيّة الصالحة لكل زمان ومكان، فيُقدّم القرآن الكريم منطلقاً للغايات الاستراتيجية مُوكّلا المجتمعات في وضع الآليات والخطط التفصيلية والمرحلية لتحقيق هذه الغايات.

وأخيراً لم تحمل آية قرآنية واحدة شكلاً تنظيمياً للمملكة بلغة القدامى أو الدولة بلغة المعاصرين، كما لم تتجاوز ممارسات النبي ﷺ في الشكل التنظيمي بشريته حيث يُعمل عقله، ويستعين برأي من حوله، ويستدعي الممارسات الشائعة في عصره، فلم يتدخل الوحي في الشكل التنظيمي؛ لأن الغاية لم تكن إقامة مملكة بل تكوين مجتمع على هدي من رسالة السماء إلى الأرض، وحتى يمنح العقل الإسلامي الحرية في أن يختار من الشكل العام للدولة ما يتناسب وظروف الزمان والمكان.

وفي الوقت الذي أخذ الدكتور خلف الله يؤكد هذه المعاني في نقله لفكر الشيخ محمد عبده، عاد ووضع على رأس الأفكار التي استقاها من دراسته لتفسير محمد عبده لافتة حديثة فعنّون لمبادئ الإسلام بسلطة المحكمة الدستورية العليا كما عنّون للدعوة في القرآن الكريم بأمانة التنظيم

(1) ينظر: القرآن والدولة، ص 83: 88.

السياسي،⁽¹⁾ وليست قيم القرآن ومبادئ الإسلام في حاجة إلى طلاء حدائي، وليس الشكل التنظيمي للدولة الحديثة سوى منتج إنساني متغير.

وبعبارة خلف الله «لر ترد في القرآن الكريم آية واحدة عن الشكل التنظيمي للدولة ووردت فيه آيات كثيرة عن الوظيفة الاجتماعية للدولة، وعن بعض المؤسسات التي يجب أن تقوم لتحقيق هذه الوظيفة الاجتماعية، ولت لعب الدور الذي يجب أن تلعبه في المجال الذي أنشئت هذه المؤسسة فيه: سياسيا كان هذا المجال أو اقتصاديا، أو اجتماعيا، أو تربويا، أو صحيا، أو ما أشبه ... القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لو تعرضا للشكل التنظيمي للدولة، لأصبح هذا الشكل صيغة دينية مقدسة لا يصح الرجوع عنها، ويجب العمل بها في كل الظروف، وفي جميع العصور، وعند كافة المسلمين مهما تختلف الأزمنة والأمكنة... ولو حدث هذا لأصبحت النتيجة قيودا يفرضها الإسلام على العقل البشري مع أنه الذي خاطب العقل واعتمد على العقل في تقرير الكثير من المبادئ والأحكام.

إن الذي اقتضته الحكمة الإلهية من عدم تعرض القرآن الكريم للشكل التنظيمي للدولة هو الذي اقتضته الحكمة نفسها من أن يكون محمد خاتم النبيين وأن يكون الإسلام آخر الأديان المفروضة من السماء.. فمولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي. إن النبوة في الإسلام إنما تبلغ كمالها في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على نبوة قائمة أو منتظرة، فترك الإنسان معتمدا في النهاية على وسائله هو في المعرفة.. إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثته

(1) القرآن والدولة، ص 81، 97.

الملك، وإن مناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين.. إن ذلك كله من مصادر المعرفة الإنسانية. وفي الوقت ذاته صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة.⁽¹⁾

(1) القرآن والدولة، ص 115:122 بتصرف.

أهم المصادر والمراجع

- إبراهيم محمد علي، أحمد بن تيمية رجل الإصلاح والدعوة، دمشق، دار القلم، 1421هـ - 2000م.
- إبراهيم بن موسى الشاطبي (أبو إسحاق)، الاعتصام، دار ابن عفان، القاهرة، 1412هـ - 1992م.
- أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، تقديم مصطفى السباعي، دار ابن كثير، 1428هـ، 2007م.
- أبو الحسن الندوي. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية. دار القلم. الطبعة الرابعة. الكويت. 1403 - 1983.
- أحمد بن إدريس القرافي (شهاب الدين أبي العباس) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الأولى 1387هـ - 1967م.
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، دار إحياء التراث، القاهرة.
- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ - 1987م.

- إسماعيل بن عمر بن كثير (أبو الفداء)، تفسير القرآن العظيم دار الفكر، بيروت، 1401هـ.
- إسماعيل بن عمر بن كثير (أبو الفداء)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف بيروت، 1410هـ - 1990م.
- الحسين بن مسعود الفراء البغوي، تفسير البغوي تحقيق خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت.
- حسن البناء، مجموعة رسائل الأستاذ حسن البناء، دار الدعوة، القاهرة، 1411هـ - 1990م.
- حسن البناء رسالة إلى الشباب. دار التوزيع والنشر الإسلامية. القاهرة. 1994.
- حسن البناء. رسالة التعاليم. دار التوزيع والنشر الإسلامية. القاهرة.
- حسن البناء. رسالة نحو النور. دار التوزيع والنشر الإسلامية. القاهرة. 1417 - 1997.
- حسن البناء. مذكرات الدعوة والداعية. دار الدعوة. القاهرة. الطبعة الأولى. 1422 - 2001.
- حسن البناء - مجلة النذير العدد 3 السنة الثانية 15 محرم 1358 - 7 مارس 1939.
- دار الإفتاء المصرية. مخطوط لسجلات الفتاوى، فتوى مجاب عنها بتاريخ 18 - 5 - 2011م.
- سعيد حوى. جند الله ثقافة وأخلاقا. دار الطباعة الحديثة الطبعة الثانية، 1977م.

- سيد قطب، في ظلال القرآن الكريم، دار الشروق، الطبعة الثانية والثلاثون، القاهرة، 1423هـ - 2003م.

- سيد قطب. العدالة الاجتماعية. دار الشروق. القاهرة.

- عبد الرحمن الكواكبي. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. مطبعة دار المعارف. القاهرة.

- عبدالرازق السنهوري (دكتور)، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق د. توفيق الشاوي، د. نادية السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 2008م.

- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (أبو زيد)، المقدمة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ - 1988م.

- عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير القرآن الكريم، تحقيق د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1410هـ.

- عبد القادر عودة (دكتور)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي بيروت.

- عبد القاهر بن طاهر البغدادي (أبو منصور)، أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، 1346هـ - 1928م.

- عبد القاهر بن طاهر البغدادي (أبو منصور)، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها، تحقيق محمد عثمان الحشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة.

-عبد الله بن عمر البيضاوي الشيرازي، تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» دار الفكر، بيروت.

-عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، 1343هـ - 1925م.

-عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م.

-عدد من العلماء، كتاب مؤتمر الأزهر حول الإرهاب ديسمبر 2014م، دار القدس، القاهرة.

-عصام محمد شبارو، قاضي القضاة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1992م.

-علي بن أحمد الواحدي (أبو الحسن)، أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ - 2001م.

-علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (أبو محمد)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية نسخة مصورة من طبعة الخانجي (محمد علي صبيح)، 1348هـ.

-علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (أبو محمد)، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1417هـ - 1997م.

-علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (أبو محمد)، مراتب الإجماع، دار الكتب العلمية، بيروت.

- علي بن محمد بن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ (المشهور بتاريخ ابن الأثير) تحقيق أبو صهيب الكرمي، دار بيت الأفكار الدولية، الأردن.
- علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (أبو الحسن)، الأحكام السلطانية، تحقيق د. أحمد جاد. دار الحديث، القاهرة.
- فخر الدين الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين)، التفسير الكبير «مفاتيح الغيب»، دار الكتب العلمية، 1425هـ - 2004م.
- مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. المكتبة الإسلامية، تركيا.
- محب الدين محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت.
- محمد أبو زهرة (الدكتور) الشافعي حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة.
- محمد أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد. دار الفكر العربي. 1996م.
- محمد أحمد خلف الله (دكتور)، القرآن والدولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- محمد أحمد خلف الله (دكتور)، مفاهيم قرآنية، العدد 64 عالم المعرفة الكويت، يوليو 1984م.
- محمد الطاهر عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.

- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ - 1991م.
- محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، جامع الأحكام للقرطبي، دار الفكر، بيروت.
- محمد بن إسماعيل البخاري (أبو عبد الله)، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- محمد الغزالي. كيف نتعامل مع القرآن. دار نهضة مصر. الطبعة الثالثة عشرة. 2012م. وكتابه: مع الله. دار نهضة مصر الطبعة الرابعة عشرة. نوفمبر 2012.
- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الشهير بتاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ.
- محمد بن جرير بن يزيد الطبري (أبو جعفر)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المشهور بتفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405هـ.
- محمد جمال باروت. يثرب الجديدة الحركات الإسلامية الراهنة. رياض الريس للكتب والنشر. الطبعة الأولى. يونيو 1994.
- محمد عبد الله السمان. حسن البنا الرجل والفكرة. دار الاعتصام. القاهرة. الطبعة الأولى 1978م.
- محمد رشيد رضا. تفسير المنار. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة.
- محمد بن سعد (أبو عبد الله)، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ - 1990م.

- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ - 1992م.
- محمد بن عبد الله الأندلسي (ابن العربي)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت.
- محمد بن محمد العمادي (أبو السعود)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، المشهور بتفسير أبي السعود، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم دار الفكر، بيروت، 1401.
- محمد بن يوسف الكندي، (أبو عمر)، الولاة والقضاة، تحقيق رفن كست، دار المعارف، مصر 1980م.
- محمد جواد مغنية (دكتور)، فضائل الإمام علي، مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، 1962.
- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- محمد ضياء الدين الرئيس (دكتور)، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، الطبعة السابعة، 1979م.

- محمد عبد الله دراز (الدكتور)، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، المكتبة التوقيفية، القاهرة.
- محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (أبو القاسم)، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- مسلم بن حجاج (أبو الحسين)، الجامع الصحيح (صحيح مسلم) بشرح النووي. دار الفجر للتراث. القاهرة. الطبعة الثانية. 1425هـ - 2004م.
- مصطفى زيد، (دكتور) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، مكتبة دار العلوم، القاهرة، الطبعة الثانية، 1946م.
- مصطفى محمود (دكتور). الشفاعة. دار قطاع الثقافة أخبار اليوم القاهرة.
- ناصر الطريفي (دكتور). تاريخ الفقه الإسلامي. ط مكتبة التوبة. الرياض. الطبعة الثانية. 1418هـ - 1997م
- نصر حامد (دكتور). نقد الخطاب الديني. دار سينا للنشر. القاهرة. الطبعة الثانية. 1994.
- يوسف القرضاوي (دكتور)، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة.
- يوسف بن عبد الله بن عبد البر (أبو عمر)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، 1414هـ - 1994م، الطبعة الأولى.