إسلاميات

عذاب القبر

عندما كنتُ وكيلا أولٌ لنيابات سوهاج، علم زميلنا الفاضل وكيل نيابة البلينا عن ميلى لدراسة الآثار ورغبتى فى زيارة منطقة أبيدوس، التى تقع على مقربة من العرابة المدفونة وتدخل ضمن اختصاص نيابة البلينا؛ فدعانى ومجموعة من الزملاء الذين كانوا يقيمون فى مدينة سوهاج إلى حيث تناولنا طعام الغداء فى منزله الواسع اللطيف بمدينة البلينا، ثم انتقلنا بعد ذلك بسيارات خاصة إلى منطقة ابيدوس المجاورة لقرية العرابة المدفونة.

أبيدوس تصحيف إغريقى لاسم إبدو الفرعونى الذى كان يُطلق على عاصمة الإقليم الفرعونى الثامن من أقاليم الصعيد، وتقع على الشاطئ الغربى للنيل، وتبعد ثمانية أميال من مدينة البلينا الحالية، بجوار قرية العرابة المدفونة. ولهذا المكان موضع مرموق فى تاريخ الدين (والسياسة)، إذ ساد الاعتقاد لدى المصريين القدماء بأن أوزيريس، أو أهم أجزاء جسمه، قد دفن فيها، فصارت محل المعتقد الأوزيرى وأطلق عليها فى كتب التاريخ لفظ «الأوزوريون»، وعُدّت المقبرة التى دفن فيها أوزيريس بمثابة كعبة يطوف حولها المؤمنون بعد ما صار أوزيريس عندهم إمام الموتى، وسيد الشهداء، لا يدخلون الجنة إلا من بابه. وقد بنى الأشياع والأتباع لهم فى هذا المكان مزارات ومقابر. وعُنى بها الفرعون سيتى الأول فأقام فيها معبدا رائعًا تكريمًا لإمام الموتى وسيد الشهداء، كما أقام مقبرة له هو.

أخذنى شىء من النشوة وأنا أواجد عبق التاريخ وعظمة الماضى عندما وقفت داخل الأوزوريون، ومسنى طائف من الغبطة وأنا أواجه حضرة الأمجاد وحقيقة الأتلاد حينما تجولت فى معبد سيتى، وعرض لى عارض عنيف من الاضطراب عندما شاهدت فى الممر المجاور للأوزوريون مشاهد الجنة والنار فوجدتها متماثلة، إن لم تكن متطابقة، مع نفس المشاهد التى يصورها الفكر الدينى، وبخاصة فى الإسلام.

بعد عودتى إلى مدينة سوهاج رجعت إلى ما كان لدىّ من كتب عن مصر القديمة، واستعنت بما وُجد منها فى المكتبة العامة المسماة باسم رفاعة الطهطاوى، ثم زدت من اقتنائى لهذه الكتب، خاصة بعد ما اعتدت السفر إلى خارج مصر حيث توجد هذه الكتب بصورة منتظمة وبشكل متكامل وبسعر مقبول فى أهم المكتبات العالمية، حتى اقتنيت كل (أوجل) ما كُتب عن مصر القديمة، وبخاصة كتب العالم الألمانى أدولف إرمان (ومعه رامكة فى بعض الكتب)، والمؤرخ الأمريكى جيمس هنرى برستيد، والعالم البريطانى والاس بادج (الذى كان مديرا للقسم المصرى بالمتحف البريطانى)، وغيرهم وغيرهم.

من القراءة المتعمقة المتكاملة الموثقة يخلص للقارئ فهم واضح مترابط للعقيدة المصرية القديمة. فهذه العقيدة بدأت منذ عصور موغلة فى القدم بأوزيريس، الذى كان ملكا لمصر ومعلما للمصريين ورسولا يدعو إلى عبادة الله الواحد الأحد.

وأصل اسم أوزيريس فى اللغة المصرية القديمة (التى كانت تكتب بالهيروغليفية ثم بالديموطيقية) هو يُسْر، الذى غالبا ما يعنى القوة والقدرة والعزم، وكان فى بعض الحالات يُنطق أوزير، ثم نطقه اليونان: أوذريس،

بابدال الزاى ذالا، وإضافة الياء والسين للتنوين (كما هى أجرومية اللغة اليونانية)، ثم صار النطق فى العربية: إدْريس باستبدال الذال دالا، كما حدث فى أغلب ما نطقه العرب عن اليونانية. وقد ذُكر إدريس فى القرآن مرتين: ﴿ **واذكر فى الكتاب إدريس إنه كان صِدّيقًا نبيًّا ورفعناه مكانًا عليًّا** ﴾ (سورة مريم ١٩: ٥٦ ، ٥٧) ﴿ **وإسماعيل وإدريس وذا الكفل كل من الصابرين** ﴾ (سورة الأنبياء ٢١: ٨٥).

رسالة أوزيريس (إدريس)، على ما يبين من المدوّنات والكتابات، وأخصها كتاب «إيزيس وأوزيريس» للمؤرخ الإغريقى بلوتارك، تتحصل فى أنه، علّم المصريين عبادة الله، ووضع لهم النظام الأخلاقى، ونظم لهم السياسة المدنيّة، وعرفهم الزراعة والحياكة والتنجيم.. إلى آخر ذلك. وأنه بعد أن أدى رسالته فى مصر، خرج منْها ليبشر بهذه الرسالة خارج مصر، حيث وصل إلى الهند، عبر شبه الجزيرة العربية.

وقد صار أوزيريس (إدريس) فى الاعتقاد المصرى رمزًا أو سيدا للخير، يتمثل كل مصرى به ويتشبه بأعماله ويتقرب إليه، خاصة وقد كان هو قاضى القضاة الذى يُمثلُ فى حضرته كل امرئ، إثر وفاته، حيث يوضع قلبه فى كفة للميزان ويوضع رمز الحق والعدل والاستقامة والنظام فى الكفة الأخرى، فإن رجح قلب المتوفى نطق القضاة باعتباره مُبرّأ (حرفيا: صدّيقا ma'a kheru) ومن ثم يدخل إلى الجنة فيحيا حياة أبدية، فى حضرة أوزيريس، مع الأبرار سادة الأبدية، ومع أهله وأحبابه وأصحابه.

وكان المصريون القدماء يعتقدون بأن لأوزيريس طبيعتين، إحداهما إلهية والثانية إنسانية. وأنه بطبيعته الإنسانية أقرب إلى إدراك الضعف البشرى

وفهم الأحاسيس الإنسانية وتقدير الظروف الاجتماعية، كما أنه بطبيعته الإلهية أقدر على الرحمة والعفو وفتح أبواب الجنة لهم.

ومؤدى المعتقد المصرى أن المتوفى، كل فرد، لابد أن يُختبر بالمحاكمة الأخروية إثر الوفاة مباشرة، وأنه فى طريقه إلى قاعة المحاكمة التى يرأسها أوزيريس قاضى قضاة الآخرة، يمر ببضعة عقبات وبعدة صعوبات، من ذلك أنه يعبر من خلال النار، فإن كان نقيا اجتازها بسلام، وإن لم يكن نقيا سقط فيها واحترق وهلك فى العدم، فلا يحظى بالحياة ولاينال الخلود. ثم يقابله فى طريقه حيوان الخنزير، وهو يمثل ست رمز الشر (الذى صار نطقه فى العبرية سيطان وفى العربية شيطان وفى اللغات الأوربية ساتان Satan)، والحية أو الثعبان الذى تتجسد فيه قوة الإيذاء وقدرة الخديعة، وغيرهما؛ فإن استطاع بما لديه من قوة الحق والعدل والاستقامة والنظام أن يقضى عليها جميعًا، وصل بأمان إلى قاعة المحاكمة، ليتم وزن قلبه (أى ضميره وأعماله) فى ميزان الآخرة أمام أوزيريس، ومن خلف المتوفى يقف حورس ابن أوزيريس ليحامى عنه ويشفع له فى دخول الجنة.

للحية (أو الثعبان) فى الفهم المصرى القديم معنيان متقابلان، وقد يكونان متضادين. ففى معنى أن الحية (أو الثعبان) رمز الحكمة، وفى معنى آخر أنها تجسيد للإيذاء والغواية.

وفى العهد القديم (التوراة) برز المعنى الأخير حينما قامت الحية بغواية حواء التى أغوت بدورها آدم فخالفا أمر الله. أما فى العهد الجديد (الإنجيل) فقد تأكد المعنى الثانى حيث قال السيد المسيح لتلاميذه: كونوا حكماء كالحيات ووُدَعَاء كالحمائم.

في بداية تاريخ اليهودية، وفي أسفار موسى الخمسة (المسماة باليونانية بنتاتيك Pentatich)، لم يرد أيّ ذكر عن حساب الآخرة أو عن الجنة والنار. وبعد فترة طويلة، عندما انتصر الفكر المصرى القديم، بدأت تظهر في اليهودية فكرة المحاكمة الأخروية، وتتضح معالم الجنة والنار. وحتى يتصور الإسرائيليون النار في شكل مادى بغيض فقد شبهوها بمكان كانت تُحرق فيه القاذورات والمخلّفات خارج أسوار أورشليم القدس، فتظل النار مشتعلة وذات رائحة كريهة نتيجة احتراق النفايات ليلا ونهارا. وإذ كان هذا المكان يسمى وادى إبن هنوم وهو بالعبرية جى هنّوم (إرميا ٧١: ٢٢) فقد أطلقوا اسم جهنّم على نار الآخرة وعلى نار الدنيا المذكورة. ومع الوقت تسرب الاسم إلى اللغة العربية، قبل الإسلام، فاستعمله عنترة العبسى (المتوفى سنة ٦١٥ م) فى بيت من الشعر يقول فيه:

ماء الحياة بذلة كجهنم وجهنم بالعز أطيب منزل

علماء الدراسات المقارنة المعتقدية والاجتماعية يحرصون على تعقب بدايات المعتقدات والعادات، وتتبع سريانها من خلال الممارسات المعتقدية والاجتماعية، وتطورها خلال ذلك بالتغير أو التبّدل أو التحول، حتى تصل إلى الوقت المعاصر. وهم فى هذا الصدد، قد رصدوا كثيرا من عادات المصريين القدماء، ومعتقداتهم، وممارساتهم، ومدى ما لحق بها من تعديل أو تبديل عبر العصور، وخلال العهود المختلفة، من هلّينية (يونانية ورومانية) وقبطية وإسلامية، فانتهوا إلى أن كمًّا وفيرا من هذه العادات والمعتقدات والممارسات مازال قائما حيا بين المصريين المعاصرين. ولئن كان ذلك يظهر بوضوح فى شتى جوانب الحياة ومختلف مناشط الناس، فإنه أوضح وأجلى فى حالات الموت وطقوسه ومفاهيمه، مثل أسلوب إعلان

الوفاة، وإبداء مظاهر الحزن عليه، وتجهيز الجثة للدفن، وتشييع الجنازة، وتقبل العزاء، وإحياء ذكرى الأربعين (مرور أربعين يوما على الوفاة)، وتوزيع الصدقات (القرابين) فى المقابر من فواكه وخبز (قُرَص) وكعك ومياه، وتلاوة الأدعية أو قراءة آيات من القرآن الكريم (أو من الكتاب المقدس بالنسبة لغير المسلمين) عند زيارة القبور.. وهكذا. ولعل هذا هو الذى يفسر سبب تشابه ذات المظاهر والأوضاع السالفة عند كل المصريين، سواء كانوا مسلمين أم كانوا غير مسلمين (مسيحيون أو غيرهم)، لأنهم جميعًا ورثة التقاليد المصرية، والكيان الحى لها، والهيئة المعبّرة عنها.

ونظرا لأن مصر كانت القائدة والقاطرة الحضارية فى العالم القديم، فقد انتقل كثير من معتقداتها وعاداتها وممارساتها إلى أغلب بلاد الشرق الأوسط، وإلى أكثر بلدان حوض البحر (الأبيض) المتوسط، بل وإلى بلاد نائية كالهند إلى الشرق وإنجلترا إلى الشمال، على ما تبين من الحفريات ومن القبريات ومن الدراسات ومن المقارنات، وهو أمر يمكن التشبيه له – مع كثير من التحفظات – بما يحدث من انتقال لبعض عناصر الثقافة الأمريكية إلى شتى بقاع العالم ومختلف بلدان المسكونة.

من أهم ما انتقل من مصر القديمة إلى هذه البلدان وتلك البقاع نظام حساب الآخرة، وخلود الأخيار وهلاك الأشرار، وعذاب الشخص بعد وفاته بما قدمت يداه أثناء حياته. ولأن هذه الأفكار تتداخل مع الشعائر الدينية، وتتخالط برهبة الموت، وتتمازج مع الأحزان والآلام الناتجة عن الفراق، وتتردد ضمن سياقات دينية، وتتأكد من بعض العلماء أو الفقهاء أو رجال الدين؛ فإنه يغم على الغالبية العظمى من الناس حقيقة أمرها،

فلا يستطيعون تمييز الموروثات الشعبية من المقررات الدينية، ولا يقدرون على تجنيب التقاليد الاجتماعية من التعاليم الشرعية، ومن ثم يتراكم وضع ضخم من الفكر الدينى الذى يكون من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - تنقيته مما داخله وخالطه ومازجه من التراث الشعبى (الفولكلور).

على الرغم من تسرب الفكر المصرى القديم إلى المعتقدات الدينية والتراثات البشرية، فيما يتصل بحساب الآخرة وما يصادفه المتوفى من اختبارات وعذابات حتى ينتهى الحساب باعتباره صدّيقا يدخل الجنة، فإنه يوجد اختلاف رئيسى بين الفكر المصرى القديم والفكر الدينى، خاصة فى اليهودية والمسيحية والإسلام. فبينما تتم محاسبة الآخرة، فى الفكر المصرى القديم، فور وفاة المرء؛ فإنها فى الشرائع الأخرى مؤجلة إلى يوم القيامة أو يوم البعث أو يوم النشور، حيث ينفخ فى الصور فيقوم الموتى من قبورهم ويحشرون على الصراط إلى حيث يحاسبون عن أعمالهم أمام الميزان الذى ينصب لهذا الحساب. ونتيجة لأن حساب الآخرة مؤجل إلى ما بعد الوفاة، مدة لا يعرفها أحد، فقد قام التساؤل عما يحدث للمتوفى من وقت موته إلى وقت بعثه، وهذا هو الذى أوجد كل المقولات والروايات الخاصة بعذاب القبر.

من أجل عبور الفجوة الزمنية وتجاوز الحالة الروحية للمرء منذ وفاته حتى يوم البعث، فقد رأى البعض أن الحساب الأخروى يتم فور الوفاة - شأن الاعتقاد المصرى تماما - وفى ذلك فقد نحلوا حديثا عن النبى ﷺ يقول: قيامة كل إنسان موته. أى إنه لا يوجد يوم واحد لقيامة كل الموتى، وإنما تكون قيامة المرء بعد وفاته مباشرة، فينصب له الميزان ويتم

له الحساب، ومن ثم يثاب إن كان محسنًا، ويعاقب إن كان مسيئا. أما غالب المسلمين فيؤمن بما ورد فى القرآن من وجود يوم واحد للقيامة والبعث والنشور، يحيا فيه الموتى جميعًا، ويتم حسابهم واحدًا بعد الآخر، ﴿ ونفخ فى الصور فإذا هم من الأحداث إلى ربهم ينسلون﴾ سورة يس٥١ : ٣٦ ﴿ ونفخ فى الصور فجمعناهم جمعًا ﴾ سورة الكهف٩٩ : ١٨. ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ سورة الأنبياء ٢١ : ٤٧، ﴿ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم﴾ سورة الأعراف ٧ : ٨ - ٩. ونتيجة للإيمان بتراخى يوم الحساب عن يوم الوفاة، فإن غالب المسلمين يعتقدون أن الذات الإنسانية (أو الروح) توجد خلال هذه الفترة، أو المرحلة، فيما يسمى بالبرزخ، أخذا بما ورد فى الآية القرآنية ﴿ ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ سورة المؤمنين ٢٣ : ١٠٠؛ والبرزخ هو المكان أو الحالة التى يوجد فيها المرء ما بين الموت والبعث. مفاد ذلك أنه فى كلا الأمرين، سواء فى الاعتقاد بأن الحساب (أو القيام) هو بعد الموت مباشرة، أم فى الاعتقاد بأنه يحدث يوم القيامة العامة لكل البشر، فإن الذات الإنسانية (الروح) توجد حيث يضعها الحساب الفورى، إما فى الجنة وإما فى النار؛ أو تنتظر فى البرزخ حتى يُنفخ فى الصور فتقف مع غيرها من البشر حيث يتم الحساب؛ لكنها لا تكون أبدا فى القبر الذى دفن فيه الجسد، إلا لدى العقل البُدائى أو الفكر الساذج أو الفهم السطحى؛ خاصة وأن كثيرا من البشر لا قبور لهم؛ إما لحرق جثثهم (Cremination) كما يحدث عند الهندوس والبوذيين وغيرهم، وإما لأن جثثهم أكلتها السباع فى الصحارى أو التهمتها الأسماك المتوحشة فى البحار والأنهار، وإما لتمزق الجثث شظايا صغيرة متخالطة مع قطع مثلها لجثث أخرى كما يحدث فى حالات

الحروب والانفجارات؛ وإما لأن الجثث لم تدفن وإنما حُفظت لاستخدامها فى أغراض علمية أو بحوث طبية، وإما لأن القبور نفسها قد اندثرت وتلاشت بكل ما فيها من عظام وبقايا بمرور العهود وتوالى الأوقات.. إلى ما غير ذلك من أسباب وحالات.

لهذا المعنى الواضح المفهوم فإن القرآن الكريم لم يتضمن أى آية تشير إلى عذاب القبر، ولو بإرهاق فى التأويل أو تعّمل فى التفسير. كذلك فإن السنة المتواترة عن النبى ﷺ ، فعلية كانت أم قولية، لم تنطو على أى إشارة إلى هذا العذاب، ولو بتلميح بعيد أو فى بيان عارض.

ما هو مصدر الروايات المتكاثرة والحكايات المتناثرة عن عذاب القبر إذن؟

أحاديث الآحاد، أى الأحاديث التى رويت عن واحد عن واحد عن واحد حتى تصل إلى النبى ﷺ ، فى سلسلة تطول على مدى قرنين وأكثر، منذ عهد النبى حتى وقت جمع الأحاديث فى أوائل القرن الثالث الهجرى، هذه الأحاديث تضمنت بضع أحاديث قليلة جدا عن عذاب القبر منها «إنسانان يعذبان فى قبورهما: من لم يستتر من بوله ومن يمشى بالنميمة» أخرجه البخارى ومسلم! أما أحوال القبر فقد ورد حديث عنها فى سنن الترمذى دون غيرها، أى إنه لم يرد فى صحيح البخارى أو فى صحيح مسلم، وهما أهم كتب الحديث. وإلى جانب هذا فقد ورد فى صحيح البخارى حديث يقول.. «إذا مات أحدكم فإنه يعرض عليه مقعده بالغداة والعشى، فإن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار».

وقبل تقويم هذه الأحاديث، وبيان دلالتها فى شأن عـذاب القبر، فإنـه لابد من تحديد حجية أحاديث الآحاد. ذلك بأن القول الفصل يتـأدى فـى أن هذه الأحاديث تكون للاسترشاد والاستئناس، لكـن لا يقـوم بـها فـرض دينى ولا ينشأ عنها واجب شرعى؛ لأن الإيجاب (أى الوجوب) والتحريـم - كمـا جـاء فـى فتـوى صـدرت عـن الأزهـر بتـاريخ أول فـبراير ١٩٩٠ - لا يثبتان إلا بالدليل اليقينى القطعى الثبوت والدلالة، وهذا بالنسبة للسنة (الأحاديث) لا يتحقق إلا بالأحاديث المتواترة، وهى أحاديث تكـاد تكـون غير معلومة، لعدم اتفاق العلماء عليها، ومن ثم فإن الأحاديث غير المتواترة - وخاصة أحاديث الآحـاد - لا تسـتقل بإثبـات الإيجـاب (أى الوجـوب) والتحريم. (يراجـع فـى تفصيـل ذلـك كتابنـا: حقيقـة الحجـاب وحجيـة الحديث، صفحة ٩٥ وما بعدها).

والذى يؤكد أن أحاديث الآحاد لا تقيم فرضـا ولا تنشئ واجبـا أن مـن هذه الأحاديث أحاديث يستحيل أن تدخل فى هـذا النطـاق أو ذاك، مثـل حديث «خالفوا المشركين: وفروا اللحى وأحفوا الشـوارب»، وحديـث «إذا وقع الذباب فى إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه فإن فى أحد جناحيـه شفاء وفى الآخر داء»، وحديث «لا أحلف على يمـين فـأرى غيرهـا خـيرا منها إلا أتيت الذى هو خير وتحللتها». وهى، وغيرها مـن صنفـها كثـير، أخرجها البخارى أصح كتب الحديث.

هذا عن حديث الآحاد، أما عن سنن الترمذى الـذى ورد فيـها حديـث عن أهوال القبر فهو لا يعد من كتب الأحاديث المعتمدة لدى العلماء وهـى: صحيح البخـارى،وصحيح مسـلم، ومسـند أحمـد بـن حنبـل، وسـنن أبى داوود، وسنن النسائى، وسنن ابن ماجه. ويرى بعض العلماء أن إطلاق

لفظ الصحيح (وجمعه صحاح) على سنن الترمذى قول فيه تساهل، لأن فى هذه السنن أحاديث كثيرة مُنكرة.

مفاد ذلك كله، أن الحديث الوارد فى سنن الترمذى عن أهوال القبر ربما يدخل فيما قال عنه العلماء إنه أحاديث منكرة فى هذه السنن، بالإضافة إلى أن سنن الترمذى أصلا ليست من كتب الصحاح المعتبرة، وأن الحديث - فضلا عن ذلك كله - حديث آحاد لا يمكن أن يقيم فروضا دينية أو ينشئ واجبات شرعية، ومن باب أولى لا يغير من الأصول التى وردت فى القرآن الكر يم والتى لا تتضمن شيئا عن أهوال القبر.

أما الحديث الذى أخرجه كل من البخارى ومسلم «إنسانان يعذبان فى قبورهما: من لم يستتر من بوله ومن يمشى بالنميمة» فإنه شأن غيره من أحاديث الآحاد، لا يقيم فرضا دينيا ولا ينشئ واجبا شرعيا، وبالتالى لا يدخل فى تكوين العقيدة ولا يعد أساسا من الشرع، ولا يعتبر بيانا سليما للدين، خاصة وأنه لا يتعزز بأى آية من القرآن أو بأى سنة متواترة عن النبى ﷺ. وإذا ما حدث تقييم للحديث على نهج العقل فإنه يثير التساؤل عن سبب اقتصار عذاب القبر - إن كان - على من لم يستتر من بوله ومن يمشى بالنميمة، دون أن يمتد إلى مرتكب الكبائر من الآثام أو الجرائم العظمى مثل القتل والزنا والفتنة والسرقة وغيرها وغيرها.

إن أقرب أحاديث الآحاد إلى العقل وأدناها إلى المنطق وأدخلها إلى الإيمان ما أخرجه البخارى من أنه «إذا مات أحدكم فإنه يعرض عليه مقعده بالغداة والعشى، فإن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار»، فهذا الحديث يعنى أن كل امرئ، له قبر أم لا قبر له، يدرك فور وفاته حقيقة أمره ونتيجة فعله، فتظل روحه (ذاته) فى نعيم إن كان صدّيقا خيّرا، وتبقى روحه (ذاته) فى جحيم إن

كان شريرا ظالما. تلك الحالة التى تكون وتظل فيها روحه (ذاته)، لا مكان لها فى قبر ولا قصر لها على مكان. ويكون التعبير عن هذه الحالة بعذاب القبر أمر من قبيل التقريب للعقل البدائى والتمثيل للشخص الجاهل، دون أن يكون التقريب حقيقة أو يكون التمثيل واقعا.

يؤيد هذا الفهم أن الدراسات الروحانية الحديثة أكدت أن المرء فور موته يدرك حقيقة أمره ونتيجة فعله، فيظل فى عالم الروح الذى يسمى أثيريا (من الأثير)، والذى يُعدّ هو البرزخ، هنيّا بعمله وخلقه وفكره أو يبقى شقيا، بسوء ما عمل، وتبدّل ما تخلق به، وتدنى ما كان عليه فكره.

أما ما سوى ذلك، وما عداه، فيما يقال عن عذاب القبر، من حكايات مفزعة وروايات مروّعة، فهى من التراث الشعبى (الفولكلور) الذى بدأ من مصر القديمة، حين كان المتوفى يقابل الأهوال ويصادف المصاعب وهو فى طريقة إلى قاعة المحاكمة الأخروية، لاختبار قوته واستبار حقيقته. وقد تزايد هذا التراث عبر العصور، وتكاثر مما انضم إليه من تراث شعوب أخرى، حتى صار أقوالا ضخمة بلا دليل من الدين، وأهوالا شديدة لا أساس لها من الشرع. فلقد امتزج المقال الدارج بالخيال الشاطح ليقدم نفس الصور التى كان يقابلها المصرى القديم وهو فى طريقه إلى الحساب: النار المشتعلة، والحيوان المفترس، والثعبان القاتل.. وهكذا. ومن العجيب فى هذا الصدد أن يقال عن الثعبان إنه الثعبان الأقرع، فهل يوجد ثعبان له شعر وخصائل وهدائل؟ إنه محض خيال شائه ومجرد وهم كاذب، يتاجر به من يعمد إلى ترويع السذج من الناس، أو يعمل على تفزيع البسطاء من الخلق. وأقل شعاع من الحقيقة وأبسط ضوء من الإيمان يبدد تلك المروّعات ويقطّع هذه المفزعات. فلنعتصم بالإيمان، ولنحتكم إلى الدّين، ولنرتكن إلى العقل.

الزكاة والصدقة والضرائب

ربما تناقش أو تجادل شخصان، فاحتدم بينهما الخصام واصطرع بينهما النزاع، وعلت الأصوات وغلب الضجيج، فإذا ما هدأت الأمور وسكنت النفوس، وعملا معا أو بمساعدة آخر على تحديد نقاط الخلاف وبيان القصد من كل موضوع والمعنى بكل لفظ، لوحظ أنهما متفقان أو متوافقان فى المسائل ونتائجها، وأن ما أثار الخلاف هو عدم تحديد معانى الألفاظ وعدم بيان تعريف الكلمات، فتأدى ذلك إلى اضطراب الحديث واضطرام النزاع.

من أجل ذلك، فقد عمد الفلاسفة كما حرص العلماء على الابتداء ببيان معانى الألفاظ التى يستعملونها، وتحديد مفاهيم الكلمات التى يستخدمونها، فيما يُعرف فى علم أصول الفقه بضبط المصطلحات. وأول من أكد على منهج التعريف هذا، كان الفيلسوف الإغريقى سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) الذى حرص دائما على وضع كل تعريف وضبط أى مصطلح، فكان أثره على الفكر الإغريقى خاصة وعلى الفكر البشرى عامة، واسع المدى بالغ الأثر. وفى العصر الحديث قامت حركة فلسفية، أطلق عليها سنة ١٩٣١ اسم الوضعية المنطقية، على ضرورة تحديد اللفظ وتحليل معناه، فى أى علم أو دراسة، وقبل أى حديث أو جدال..

كانت العرب على ما وصفها النبى ﷺ فى حديث أخرجه البخارى: أمة أمية لا تكتب ولا تحسب، وكانت لهذه الأمية نتائج كثيرة ذات خطر بالغ، منها عدم وضع تعريفات للألفاظ المستخدمة وعدم ضبط مصطلحات

للكلمات المستعملة، فأدى ذلك إلى اضطراب المعانى واختلاط المفاهيم واغتراب الحقائق.

ولئن كانت هذه النتائج قد أصبحت ظاهرة واضحة جلية بينّة فى العصر الحالى، وبعدما قام اتجاه الإسلام المستنير باتباع منهج تعريف الألفاظ وضبط المصطلحات، خاصة فى الكلمات الأساسية مثل الشريعة والحكم والكفر والإيمان والإسلام. وغيرها، فإن النتائج بصدد الموضوع تبدو مهمة للغاية فيما يتعلق بلفظى الزكاة والصدقة، وتحديد صلة كل منهما بالنظام الضرائبى فى نظام الدولة المركزية المعاصر.

ورد لفظ «الزكاة» فى القرآن الكريم ٣٢ مرة، وورد بتصريفاته فى ٢٤ موضعًا. واللفظ فى معنى، يفيد مدلول تزكية النفس بترفيعها خلقا والتسامى بها فعلاً، ﴿من تزكّى فإنما يتزكى لنفسه﴾ سورة فاطر ١٨ : ٣٥، ﴿ قد أفلح من تزكى ﴾ سورة الأعلى ٨٧ : ١٤، ﴿ لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ سورة آل عمران ٣ : ١٦٤.

واللفظ فى معنى آخر يرمى إلى إنفاق بعض المال لتطهير باقى المال، ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تُقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ﴾ سورة البقرة ٢ : ١١٠ واللفظ فى هذا المعنى دائمًا ما يقترن بالصلاة ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ سورة البقرة ٢ : ٤٣.

واللفظ فى معنى ثالث يعنى التفضيل ﴿ فلا تزكّوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾ سورة النجم ٥٣ : ٣٢.

واللفظ فى معنى رابع يفيد التطهير (أو الخلاص أو النجاة) ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا﴾ سورة النور ٢١ : ٢٤.

ومع هذا التغاير فى معنى اللفظ، فإنه لا يقع تحديد للمعنى لدى الاستعمال الدارج، بل ويقصُر أغلب الناس معنى اللفظ على الزكاة المادية، أى زكاة المال لتطهيره؛ مع أن هذه الزكاة المادية ليست هى الأصل فى المعنى، وإنما هى منقولة إليه من الأصل المعنوى الذى قوامه الإصلاح والتطهير. فلفظ الزكاة فى هذا الصدد شأنه شأن لفظ الجهاد، يقصد إلى التطوع بالمال كما يرمى إلى الترفّع بالذات (إلى درجة الفداء) ﴿ **إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله**﴾ سورة الأنفال ٨ : ٧٢. غير أن الذى غلب المعنى المادى فى الزكاة وفى الجهاد، لأن العطاء المادى من المال أيسر من الفداء الذاتى بالنفس وأسهل من البناء الخلقى للذات.

أصل لفظ زكاة هو اللفظ الآرامى زكُوة، كما أن أصل لفظ صلاة هو اللفظ الآرامى صلْوةَ (أو صلوتا)، وقد نُقلا إلى اللغة العربية مع ألفاظ آرامية أخرى كثيرة مثل بيَعٌ وتنّور وأبًّا وثُمّ وطور وغيرها؛ فأثْرت اللغة بهذه الألفاظ وبسواها من اللغات الأخرى. وهذا الأصل الآرامى للفظى الزكاة والصلاة هو الذى دعا الكاتبين من العرب إلى كتابتهما بنفس رسمهما الأصلى فى اللغة الآرامية، وهو ما اتبعه نُسّاخ المصحف بالرسم العثمانى، إذا يرد فيه لفظ الصلاة برسمه صلوة، ولفظ الزكاة برسمه زكوة، مع وضع علامة مدٍّ على الواو لتقلبها إلى ألف ممدودة كيما تُقرأ حسب النطق العربى، صلاة وزكاة.

زكاة المال، التى اقتصر عليها معْنى الزكاة عند كثيرين، تعنى فى الأساس السعى لطُهر المال بالإنفاق منه إحسانا على الفقراء والمحتاجين والمُعْوزين ومن ماثلهم؛ غير أن واجب الإنفاق من المال بالزكاة تخصّص من عدة وجوه. فقد اشترط له الفقهاء ضرورة الإسلام والحرّية، وكذلك وجود

نصاب معين خال من الدين، ومرور حوْل (أى عام) على المال. وفى ذلك روى عن النبى أنه قال «ليس فى مال زكاة حتى يحول عليه الحول» أخرجه الترمذى، وهو ما يعنى أن زكاة المال لا تستحق إلا من مال مضى عليه عام كامل، وهو ثابت لا يتغير ولا يتبدل. هذا بالإضافة إلى أن يكون لهذا المال نصاب معين، أى قدر محدد، وفى ذلك روى عن النبى ﷺ أنه قال «ليس فى أول من مائتى درهم زكاة، وليس فى أول من عشرين دينارًا زكاة». غير أنه يلاحظ على هذا الحديث الذى يروى عن النبى ﷺ أنه يحدد النِّصاب بدراهم ودينارات مع أنه لم يكن هناك نقدٌ وحداته الدراهم والدينارات فى عصر النبى ﷺ، ولا فى عهود الخلفاء الراشدين، وإنما كان يجرى التعامل بين العرب آنذاك بالمقايضة، أو بذهب الروم وفضة اليمن، باعتبارها متماثلات عينية وليست وحدات نقدية. ولم تُضرب العملة فى العهود الإسلامية إلا فى ولاية عبد الملك بن مروان (٦٥هـ ٦٨٥م - ٨٦هـ ٧٠٥م).

وقد اختلف الفقهاء فى الزكاة عن الحلى. فقال البعض إن الزكاة لا تكون إلا فيما يُقصد به النماء، وأن الحلىّ لا تنمو، ورأى بعض آخر غير هذا الرأى. غير أن هذا الرأى وذاك آراء فقهية، أى آراء بشر تخطىء وتصيب، وتصح وتغلط، فهى ليست من الدين ولا هى من الشريعة، بل هى فقه الناس.

لفظ صدقة له أصل فى اللغة العبرية، وهو يعنى على ما ورد فى أسفار التوراة: العدل والصدق، ذلك أنه منقول المعنى عن لفظ ماعت المصرى، وورد فى المزامير وسفر الأمثال وأشعيا وغيرها بمفهومه المصرى. ومع الوقت صار لفظ صَدقا العبرى Zedaqa يفيد معنى الإحسان بالمال.

ورد لفظ صدقة فى القرآن خمس مرات، كما ورد بتصريفاته فى ٨ مواضع وهو فى لغة القرآن يقصد معانى عدة.

فهو يعنى الإحسان المطلق بالعروض مثل المال والطعام والكساء وغيرها، ﴿ **قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى** ﴾ سورة البقرة ٢ : ٢٦٣.

وهو يعنى كل ما يُهدى إلى الغير، أى الهدية ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة** ﴾ سورة المجادلة ٥٨ : ١٢. ومقتضى ذلك أن على من يريد أن يناجى الرسول (يحادثه) أن يقدم إليه هدية قبل المناجاة، فإن لم يستطع فلا بأس عليه إن أقام الصلاة وآتى الزكاة ﴿ **أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات، فإذْ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله** ﴾ سورة المجادلة ٥٨ : ١٣.

وهو يعنى الأداء المفروض لحصة من المال يأخذها النبى ﷺ ويوزعها فى مصارف محددة ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم** ﴾ سورة التوبة ٩ : ١٠٣، ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله** ﴾ سورة التوبة ٦٠.

ولأن الآية السابقة أتبعت أوجه المصارف الثمانية بأنها فريضة من الله فقد قيل إن هذه الصدقة هى صدقة الفرض.

وفى أسباب نزول الآية، قيل إنها نزلت فى أشخاص أمر النبى ﷺ بأن يؤخذ منهم ثلث أموالهم، ومن ثم فقد ذهب رأى إلى أنها خاصة بمن

نزلت فيهم، غير أن المهم فى ذلك أن نسبة الثلث هذه تخالف القدر المحدد للزكاة. فمن هذه النسبة ومما سلف بيانه يخلص أن الزكاة تختلف عن صدقة الفرض. فزكاة المال لا تجب إلا على نصاب معين من المال، يزيد عن الحاجة؛ ويحول عليه الحول أى يمر عليه عام دون تغيّر، ونسبة الزكاة هى ٢,٥٪ من هذا المال الذى يرى البعض أن الحلىّ تخرج منه؛ يضاف إلى ذلك زكاة عيد الفطر التى يتعين على رب كل أسرة غير محتاجة أن يخرجها قبل صلاة العيد، بنسب محددة لكل فرد من العائلة.

أما الصدقة، فهى الإحسان بالعروض، مال وغيره، فيما لا تجب عنه الزكاة، أو بما يزيد على نسبة الزكاة. وصدقة الفرض هى التى حددتها الآية السالفة، والتى قيل إن النبى ﷺ أخذها بنسبة الثلث من الأموال، ثم بنسبة الخمس.

معنى ذلك أنه يوجد ثَمّ تخالفٌ واضح ومؤكد بين زكاة المال، التى تسمى الزكاة عموما، وبين صدقة الفرض، التى يقال عنها الصدقة عامة، ويتأدى عن ذلك ويؤكده أن الآية التى تبين مصارف الصدقة حددت من بين المصارف الثمانية، سهما للمؤلفة قلوبهم وسهما للغارمين، وهو أمر كان يتولاه النّبى ﷺ بنفسه؛ ولا يُتصور أن توجه أموال الزكاة لتأليف غير المسلمين وتحبيبهم فى الإسلام، أو أن توجه لسداد ديون المعسرين.

عندما وُلى أبو بكر خلافة المسلمين حدث أمران متفاصلان، غير أنهما تداخلا وترابطا بحكم الظروف التاريخية، ونتيجة لعدم تحديد الألفاظ أو ضبط المصطلحات، فأدى ذلك إلى الخلط بين الصدقة والزكاة، ثم حصر مصارف الزكاة فى مصارف الصدقة، وقصر معنى الإحسان على هذا المفهوم المتداخل. ذلك أن قبائل كثيرة من الأعراب خارج مكة والمدينة

ارتدوا عن الإسلام بمجرد وفاة النبى ﷺ، على تقدير منهم بأن الإسلام، بمعنى الشهادة ووضع النبى ﷺ: هو الطاعة لحكم النبى ﷺ، فإذا مات النّبى سقطت بيعتهم وانتهت طاعتهم. وهذا التفسير مفهوم سياسى للدين يقصره على طاعة النبى ولا يرفعه إلى الله سبحانه وتعالى. ومن جانب آخر فإن ثلاث قبائل لا غير، هى قبائل أسد وعطفان وطئ، لم ترتد عن الإسلام. وإنما امتنعت من إعطاء الصدقة المفروضة إلى أبى بكر بتأويل منها للآية التى فُرضت بها هذه الصدقة والتى تفيد خطاب النبى ﷺ ﴿خذ من أموالهم﴾ كما أنها تربط أخذ النبى بصلاته عليهم، حيث كان النبى يقول لمن يأخذ منه الصدقة «اللهم صلِّ على فلان». ولم يقبل أبو بكر تفسير القبائل الثلاث للآية المذكورة، فحاربهم وهو يقول: إنه يجاهد من يمنعه عقال بعير كان يؤديه إلى النّبى. وعندما انتهت الحروب بعودة المرتدين إلى أمة الإسلام، ودفع القبائل الثلاث الصدقة المفروضة، وقع تعميم فى الوصف فقيل إنها حروب الردة، مع أنها فى الحقيقة حربان: حرب الردة لمن ارتد، وحرب الصدقة لمن امتنع عن دفع الصدقة المفروضة بتأويل للآية التى فرضتها. فى هذا التخالط والتداخل امتزجت الصدقة بالزكاة وسُمّى المتوقفون عن دفع الصدقة ممتنعين عن أداء الزكاة؛ ثم انتهى الأمر إلى أن صارت الزكاة هى الصدقة، والصدقة هى الزكاة، كما تحددت مصارف الزكاة بالمصارف التى كانت محددة أصلاً فى الآية القرآنية للصدقة المفروضة.

وفى خلافة عثمان بن عفان، فإنه أخذ من أموال الصدقة فأنفق منها فى الحرب وفى غير الحرب، فقال المعترضون على ذلك: إن لأموال الصدقة مصارف معينة فلا يجوز للخليفة أن ينفقها فى غير هذه المصارف التى ورد فى الآية التى بينتها أنها فريضة من الله، يضاف إلى ذلك أن

عثمان أرسل الحارث بن الحكم مصدّقا على قضاعة (أى جابيا للصدقة. منهم) فلما جاءه بالصدقه وهبها له، وعندما اعترض المعترضون على ذلك قال «فضَل فضْل من مال، فما لى أصنع فى الفضل ما أريد، فلم كنت إماما؟» يريد أنه إذا لم يكن له حق التصرف المطلق فيما فضل أى زاد عن حاجة الناس؛ فلم يكون خليفة إذن؟.

أدى تصرف عثمان بن عفان فى مال الصدقة إلى توهين وضعه الدينى وتقليل وضعه الشرعى، فقال الناس: ولم كنا قد حاربنا؟ أى لم إذن حاربوا مانِعِى الصدقة مادام الأمر قد انتهى بأن تُصرف فى غير مصارفها المحددة فرضا فى القرآن الكريم، وأن توهب لواحد من الناس دون باقى المؤمنين فَضْلا من الخليفة وعطاءًا؟.

عندما اندلعت الفتنة الكبرى إثر مقتل الخليفة عثمان بن عفان وهنت قبضة الخلافة زمنا فلم يعد فى مقدورها أن تعيّن مصّدقين فى كل البلاد لأخذ الصدقة. ولما قامت الخلافة الأموية (٤١هـ ٦٦١م) اعتمدت فى مواردها أساسا على الجزية، فقد دأبت جيوش الخلافة على اتباع سنّة الجيوش التى سبقتها، فما إن تغزو مدينة إلا وتقبل الصلح مع لأهلها مقابل دفع الجزية. ونظرا لاتساع الغزو فقد تدفقت على السلطة أموال مهولة من الجزية بل إن السلطة الأموية فرضت الجزية على من أسلم من غير العرب، على تقدير منها بأن الجزية هى حق العرب على غير العرب حتى ولو أسلموا. وظل الحال على هذا المنوال حتى أمر عمر بن عبد العزيز (الخليفة الأموى الثامن ٩٩هـ ٧١٧م - ١٠١هـ ، ٧٢٠م) بإلغاء الجزية على المسلمين من غير العرب (الفرس والمصريين والشوام وغيرهم) وقال فى ذلك: إن محمدا ﷺ أرسل هاديا ولم يُرسل جابيا.

قامت الدولة المركزية على أسس معينة منها وجود نظام قانونى وعدم فرض الضرائب إلا بقوانين، على أن تكون الضريبة عامة تطبق على الجميع ومحددة سلفا يعرفها كل من تستحق عليه، ويعرف أجل سدادها وأسلوب ذلك وتنوعت الضرائب ما بين ضريبة الدخل وضريبة كسب العمل وضريبة الأرباح التجارية والصناعية وضريبة الإيراد العام وضريبة الجمارك وضريبة التركات وغيرها. ومن حصيلة الضرائب تمول الدولة أنشطتها السيادية وغير السيادية، فتتولى الإنفاق على الدفاع والأمن والقضاء والتعليم والصحة والأشغال العامة وإنشاء البنية التحتية Infra structure، هذا فضلا عن دفع مرتبات للموظفين والعمال ومعاشات وتأمينات لمن يستحقها من المواطنين. وفى العادة فإنه تصدر عن الحكومة ميزانية (أو موازنة) سنوية تتضمن كل أبواب الموارد وكل بنود المصارف.

وفى العقود الأخيرة علت بعض الأصوات، وأغلبها من جماعات الإسلام السياسى، تتهم الحكومات بالكفر لأنها لا تجمع الزكاة، ويبشّر البعض بأن فى جمع الزكاة تحقيق لفريضة دينية وقضاء على كل أدواء المجتمع. ولأن الأمر وصل إلى حد الإلحاح على كفر الحكومات، وما يستتبعه ذلك من كفر المحكومين الذين يسكتون عن حكومة لا تقيم فروض الدين فيساهمون فى الإثم ويستجلبون غضب الله، لأن الأمر وصل إلى ذلك؛ فإنه يكون من دوافع الدين ودواعى السلامة بيان المعانى الحقيقية للزكاة والصدقة على نحو ما سلف، وتحديد أوجه الاضطراب فى الخلط بينهما، ورفع هذا الخلط ونتائجه ليستقيم للناس الرأى الصحيح ويستقر المجتمع على الأمر الذى لا قلقله فيه بآراء فطيرة وأفكار خطيرة.

الزكاة لا تعنى زكاة المال وحده، وهى كزكاة للمال وردت فى القرآن بغير أى تحديد لها. وتحديد الزكاة ورد فى أحاديث آحاد، والرأى عن

هذه الأحاديث أنها لا تكوّن فروضا دينية ولا تشكل أوضاعا شرعية، وإنما تكون للاسترشاد والاستئناس لا غير. والحديث الخاص بأن «لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول» ورد فى سنن الترمذى، ولم يرد لا فى صحيح البخارى ولا فى صحيح مسلم، وهما أصح كتب الحديث. وقد اختلفت آراء الفقهاء فى شأن ما يعد كنزا وفى أمر الحلىّ، والقول الشائع أن فى اختلافهم رحمة، لأنه يخوّل الفرد المسلم أن يأخذ بالرأى الذى ييسّر ولا يعسّر.

فالزكاة ركن من أركان الشرع الإسلامى، على المسلم أن يُخْرجها، بل ويُزيد على أى نسبة تحدد لها، متى كان ذلك فى وسعه؛ لكن الزكاة لا تُعطى للحاكم لزوما، وليس للحاكم أن يأخذها ولو عنوة وقهرا، وأى قول عدا ذلك هو خلط بين الزكاة والصدقة.

والصدقة لا تعنى صدقة المال وحدها، وهى فى هذا المجال تعنى الإحسان بالمال عمومًا، فيما لا تُستحق عليه زكاة أو فيما يزيد على نسبة الزكاة.. أما الصدقة المفروضة فهى التى وردت فى الآية ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم** ﴾ (سورة التوبة: ٩: ١٠٣) ومصارف هذه الصدقة المفروضة بينتها الآية ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله** ﴾ (سورة التوبة ٩:٦٠). وقد أخذ النبى صدقة من البعض وصلت إلى ثلث أموالهم، ثم أخذ الخمس، واختلفت النسبة بعد ذلك. هذه النِّسَب ليست هى نسب الزكاة، ولم يرد أى نص فى القرآن يجعل للنبى حق أخذ أموال الزكاة. إنما اختلط الأمر بعد حروب الردة وحروب الصدقة، فتداخلت أحكام الصدقة مع

أحكام الزكاة، على الرغم من اختلاف أساس فرض كل منهما، والنصاب الذى تستحق عليه، وما إذا كانت تؤخذ بواسطة النّبى أم تنفق عن طريق المسلم، وهكذا.

وعلى ما أنف، ففى عهد عثمان بن عفان ثالث الخلفاء الراشدين فإنه غيّر مصارف الصدقة، بل وأسقطها جميعًا حين وهب الصدقة لفرد من الناس، فكأنه بذلك أسقط الصدقة ذاتها، مادام الأصل أن مصارفها فريضة، وأنها لا تُؤخذ إلا لتُصرف فيما فُرضت له.

ورأى بعض القبائل (أسد وغطفان وطئ) من أن أخذ الصدقة المفروضة هو حق النبى وحده، بصريح نص الآية، ويربط هذا الأخذ بصلاة النبى عليهم، هذا الرأى هو فقه بعض المسلمين يقابله رأى أبى بكر الصديق وهو فقه من جانبه. وقد وجدت آراء كثيرة فى العصر الحالى تميل إلى الرأى الأول بأن أخذ الصدقة المفروضة هو حق النبى، وأن ما أحدث الاضطراب بين الصدقة والزكاة وساند الرأى الآخر، ربما كان لفظ «تزكّيهم» الوارد فى الآية ﴿ **تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم** ﴾ مع أن لفظ تزكيهم هذا لا يقصد زكاة المال أبدا لكنه يرمى إلى أحد معانى الزكاة بأنها تفيد تطهير النفس (لا المال) بالخلاص أو النجاة، كما أن المقصود بالصلاة صلاة النبى ذاته، لأنها هى دون غيرها هى التى تكون سكنٌ لمن صلى عليه.

مصارف الصدقة، على ما حددتها الآية، تتوالف مع ظروف الواقع وتتوافق مع سياق التاريخ، لكن بعض هذه المصارف قد تجاوزها التطور التاريخى وتعّداها الواقع الحاضر، فلم يعد لها موضع أ ومجال. مثل ذلك سهم المؤلفة قلوبهم (وهم أناس غير مسلمين كانوا يعطون من أموال الصدقة

تأليفا لهم وتحبيبا فى الإسلام)، وسهم الرقاب، إذ لم يعد يوجد رق فى كل أنحاء العالم ومن ثم فلا سبيل إلى العتق أو إلى المساعدة فى فك الرقبة بتحريرها، يضاف إلى هذا أن نظام مساعدة الدائنين على الوفاء بديونهم بإعطائهم ما يحتاجون إليه من المال العام أمر يصعب تطبيقه فى العصر الحالى لأسباب كثيرة، منها أن الدين رق فى نفوس الناس بينما عظم حب المال فيهم وغلب جشع الدنيا عليهم، مما يفتح أبوابا للغش والتدليس والتزوير لا يمكن إغلاقها بسهولة.

النظام الضرائبى السليم هو الذى يأخذ الضرائب كاملة من كل من تستحق عليه ثم يُنفقها فى أوجه سديدة ومصارف رشيدة، فيقيم أجهزة قوية للدفاع، وأجهزة ملتزمة للأمن، ونظام قضائى نزيه، ومدارس ومستشفيات وطرق وقنوات ومواصلات، إلى غير ذلك من مرافق الدول الحديثة، وهذا النظام هو النظام المناسب لهذه الدول ولظروف العصر، خاصة إذا اتجه أساسا إلى بسط مظلة شاملة للمعاشات والتأمينات، مثل معاشات التقاعد ومعاشات الفقر والعوز، وتأمينات البطالة والتأمين الصحى والتأمين الاجتماعى وغير ذلك، مما يقيم المجتمع على أسس من العدل وينشر مفاهيم العدالة الاجتماعية والتكافل الإنسانى بين الجميع، فضلاً عن أنه يكفى الفقير والمعوز والمريض والمتبطل والمسنّ مذلة السؤال، ويبث فى نفسه الاطمئنان إلى معاش ثابت وريع دائم، لا يتوقف على نزوة أحد ولا يتقلقل بتغير ظروف الواهب.

الشريعة وتنظيم النسل

من أهم واجبات علماء الفقه الإسلامى عامة، وعلماء الحديث خاصة، أن يتعرضوا بوضوح وصراحة لما تتناقله الأمة الإسلامية على أنه أحاديث صدرت عن النبى ﷺ، فى حين أن هذا المنقول ليس حديثا على الإطلاق، ولم يصدر عن النبى أبدًا. فمثل هذا العمل، الذى هو واجب دينى وواجب اجتماعى على هؤلاء العلماء، لا صارف عنه، لغربلة المأثورات المتداولة وفصلها عن الأحاديث النّبوية، ذلك أنّ نسبة أى قول إلى النبى، خلافا للحقيقة، إساءة إلى الشرع ذاته، يدس فيه ما ليس منه، ويخلط بين النص النّبوى والقول الدارج، فيؤدى إلى إضفاء الشرعية على ما ليس من الشرع، وإسباغ الثوب الدينى على ما قد يكون خارجا عن الدين.

لأن طبيعة الثقافة الإسلامية أنها ثقافة سمعية تعْتمد على التناقل الشفوى وترتكن إلى التبادل السمعى، فإنها تتسامع وتشافه وتتحادث، لا تُحقق ولا تُدقق ولا توثق، بل إنها فى غالب الأحيان تؤمن بما تسمع وتسلّم بما يُقال، وتتبع أى شائعة. وقد كان بعض الرواة والقُوّال منذ صدْر الإسلام، يُفرغون ما يُروون ويصوّرون ما يقولون، فى شكل حديث صدر عن النبى، وهم يدركون ما يفْعلون، فقد كانوا يقولون فى ذلك: إذا أعجبنا الرأى صيرناه حديثا، ويقولون: تكذب له ولا تكذب عليه، أى إنهم يكذبون لإضافة قول حسن أو فعل مرغوب إلى النبى، لا يسىء إليه ولا يؤثر على وضعه بالسلب. مع أنهم فيما كانوا يقولون ويفعلون تناسوا تماما حديثا للنبى (يرى العلماء أنه الحديث القولى الوحيد المتواتر عنه)

يقول: (من كذب علىّ متعمدًا فليتبوأ معقده من النار)، ولاشك أن قصد النبى من الكذب هو التّقول عليه بما لم يقله، سواء كان حسنًا أم غير حسن.

مع أن أبا بكر أمر بجمع القرآن فجُمع فى عدة مصاحف، حتى وحّد عثمان بن عفان المسلمين جميعًا على مصحف واحد ونصّ واحد، سُمىّ بالرسم العثمانى، وكتب منه أربع مصاحف رئيسية، وضعت فى حواضر الإسلام الأساسية آنذاك: المدينة والكوفة ودمشق والقاهرة؛ مع ذلك الحرص من أبى بكر وعمر وعثمان وعلىّ على آيات القرآن ونص المصحف، فإنهم لم يجمعوا الأحاديث التى رُويت فيما بعد عن النبى، بل إن عمر بن الخطاب كان ينهى عن جمع الأحاديث، وكان يمنع من روايتها أصلاً، تبصّرا منه باحتمال تقوّل البعض على النبى بما لم يقله أو تحدّثه عنه بما لم يتحدث به. والخلفاء الراشدون، فيما فعلوا بشأن منع رواية الأحاديث عن النبى، وعدم جمع هذه الأحاديث، صدروا عن تقدير بأن سنّة النبى العملية هى المبّينة لما أجمل فى القرآن. فعندما يقول النّبى للمؤمنين: صلّوا كما ترونى أصلّى، فهو فى ذلك يفصل أوقات أداء فروض الصلاة، ويبين طرائق الصلاة، ويحدد عدد الركعات فى كل صلاة، وهكذا مما لم يفصّله القرآن وبينته سنة النبى العملية المتواترة؛ أى التى أخذها عنه كل الصحابة، ثم أخذها عنهم التابعون ثم من تلاهم فمن تلاهم، جيلاً بعد جيل، حتى العصر الحالى، وما حدث فى الصلاة من سنّة عملية حدث فى شعائر الحج والعمرة، التى رفع النّبى منها ما كان يشير إلى الشرك، من المناسك التى كان العرب يؤدونها جميعًا، قبل البعثة النبوية.

بعد عصر الخلفاء الراشدين خفّ الحظْر الذى كانوا قد أقاموه على رواية الأحاديث القولية عن النبّى، وقلّ المنع الذى كانوا قد فرضوه فى ذلك، فشرع الرواة فى الرواية بصورة فيها إسراف لاشك فيه. بدأ ذلك لأغراض

سياسية وأهداف حزبية، كلٌ يؤيد إحدى الفرق الثلاث التى نشأت إبان الفتنة الكبرى، ثم صارت الرواية عادة اجتماعية، على المعنى الذى يقول «نكذب له ولا نكذب عليه»، ربما بدافع حسن من الراوى، وربما لدوافع أخرى، حتى وصلت الأحاديث إلى كثرة متكاثرة، وأعداد متزايدة، حين بدأ عصر التدوين، أوائل القرن الثالث الهجرى، فعمد بعض العلماء إلى جميع الأحاديث القولية.

البخارى (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، ٨٠٩ - ٨٦٩) جمع ٦٠٠,٠٠٠ (ستمائة ألف حديث) أخرج منها ٧٣٩٧ حديثا فقط هم الذين صحّوا لديه، بما فى ذلك أحاديث مكررة، لو أنها حُذفت لبقى من أحاديثه ٢٧٦٢ حديثًا فقط. أما مسلم (أبو الحسن الحجاج القشيرى، ٨١٧ - ٨٧٥) تلميذ البخارى، فقد جمع ٣٠٠,٠٠٠ (ثلثمائة ألف حديث) لو حذف منها المكرر لبقى منها ٤٠٠٠ حديث، هى التى صحت لديه.

وقد ورد فى كتب المسلمين الثقاة أن البخارى مات وكتابه مسوّدة لم تزل. كما جاء فيها أن مسْلما لم يتحرز فى الرواية تحرز البخارى، فقد كان يروى عن المستورين والمتوسطين (أى عمّن لا يُوثق بهم).

وفى كتاب الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى أن عبد الله بن عباس (ابن عم النبى) لم يسمع من النّبى ﷺ سوى أربعة أحاديث لصغر سنه. وقال ابن القيم فى كتاب (الوابل الصّيب) إن ما سمعه عبد الله بن عباس عن النبى لم يبلغ ٢٠حديثًا. وعن آخرين (ابن معين والقطان وأبو داودد فى السنن) أنه روى تسعة أحاديث فقط. ومع ذلك فقد نَسَب له أحمد بن حنبل فى مسنده١٦٩٦حديثًا. أما أبا هريرة(عبدالرحمن بن صخر،

المتوفى ٦٧٦ م) فقد عاشر النبى عاما وتسعة أشهر (أى ٢١ شهرًا)، ومع ذلك فقد نُسب إليه ٥٣٧٤ حديثًا (بواقع ٣١٥ حديثا كل يوم من أيام وجوده بجوار النبى)، وروى له البخارى ٤٤٦ حديثا منها، أى لم يصح له ما عدا ذلك من أحاديث. وقالت عائشة زوج النّبى عن أبى هريرة: رحمه الله لم يحسن الاستماع فلم يصدُق الرواية.

وفى كثرة الحديث عن النبى، وما ندعو إليه العلماء من ضرورة غربلة ما يُروى عن النبى، قال الحافظ بن الجوزى (٥١٠ - ٥٩٧ هـ): غَمنى فى هذا الزمان تقليد العلماء فى كلمة «حديث مرْوى». إن العلماء لتقصيرهم صاروا كالعامة. وإذا مر بهم حديث موضوع (أى غير صحيح، وضعه شخص ونسبه إلى النبى) قالوا: قد رُوى، أى إنهم لا يحققون فى الحديث ولا يستوثقون من صحته؛ وإنما يكتفون بأن يقولوا قد رُوى، ثم يروونه.

هذا الذى قاله ابن الجوزى فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) هو ما يقوله كل مسلم عاقل راشد الآن. ذلك أن نسبة أى قول أو أى رأى إلى النّبى ﷺ دون تحقيق أو تدقيق أو توثيق، يؤدى - وقد أدى - إلى كثرة المدخول إلى الشريعة ووفرة المدسوس على الإسلام. ولئن كانت بعض الأحاديث تتضمن حِكَمًا أو مواعظ، فإن بعضها ينطوى على أحكام تؤدى إلى أحداث تأثيرات بعيدة فى المجتمع وتعمل على إيجاد تغييرات شديدة فى العقيدة، أغلبها سلبى وضار، لا يستطيع أحد مواجهتها بسهولة ولا تقدر حكومة على مناقشتها بيسر، لتعلق العامة بها، بحسبانها أمرًا من الدين وحكما من الشرع. وبهذا تُسيّر الأوهام جموع الناس وتُصيّر الإشاعات مصائر الأمم. فإذا حدث وتصدى فرد أحد لهذا الوضع، طالبا مجرد فرز الأحاديث القولية المتداولة، ورفع ما لا يعد

بمعايير علم الحديث حديثًا صحيحًا، قيل إنه مُنْكَرٌ للسنة، مع أن قولاً كهذا، وفعلاً فى سبيله، هو أكبر نصر للسنة وأعظم دعم لها، وليس العكس.

سنة النبى العملية كأوقات الصلاة وعدد الركعات ونظام الشعائر، ومناسك الحج والعمرة، سنة متواترة، عرفها المسلمون من النبى ﷺ مباشرة، فأخذها عنه الصحابة ثم التابعون ثم من تلاهم، جيلاً بعد جيل. أما سنة النبى القولية، أى الأحاديث، فالمتواتر منها واحد (هو الذى أجمع عليه الصحابة ثم التابعون ثم من تلاهم) وهو الحديث الذى يقول: (من كذب علىّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار). والمشهور منها اثنان (هما اللذان رواهما صحابى ثم رواه التابعون جميعًا ثم رواه الناس من بعدهم) يقولان: بُنى الإسلام على خمس.. إلى آخر الحديث، (إنما الأعمال بالنيّات ولكل امرئ ما نوى). أما باقى الأحاديث القولية فهى أحاديث آحاد، رواها واحد عن واحد عن واحد، حتى وصلت إلى عصر التدوين فقام على جمعها بعض العلماء، وأشهرهم البخارى ومسلم، ثم تولوا غربلتها ليستخلص كل منهم ما رآه حديثًا صحيحًا من وجهة نظره، وقد اختلفوا فى ذلك إن قليلا وإن كثيرا، ثم ضمّ كل منهم عمله فى كتاب سُمّى مجموعة.

مجاميع الحديث هى الصحاح التى تجمع الحديث على أساس الموضوع، والمسانيد التى تجمعه على أساس الرواة. والصحاح هى صحيح البخارى وصحيح مسلم. أما الكتب الأخرى فهى سنن أبى داوود، والترمذى، والنسائى، وابن ماجه، والدارمى، ثم موطأ مالك. وماعدا ذلك من كتب لا يعتبر فى مستوى هذه المجاميع التى أقرها علماء الحديث السنيين، والتى يخالفهم فيها علماء الحديث الشيعة.

كان من المفروض، ومازال من اللازم، على أى مسلم – أو غير مسلم – يذكر حديثا قوليا للنّبى، على سبيل الاستشهاد أو لتحديد وضع معين أو بيان فرض بذاته، أن يثبت مصدر الحديث، فيذكر اسم عالم الحديث الذى أخرجه، سواء كان البخارى أم مسلم أم غيرهما. وفى حالات تحديد الفروض أو بيان الواجبات ينبغى ذكر واقع الحديث ونوعه. فالترمذى قسّم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف. وفى نوعية الحديث، قيل عن بيانها إنها الصحيح والحسن والضعيف والمعروف والغريب والشاذ والخطأ والصواب والثابت والمقلوب. وفى سلسلة الرواة قيل إن ثمة حديثا هو حديث متصل وآخر منقطع أو مرسل.

هذه الأوصاف الخاصة بالأحاديث غريبة عن الفرد المسلم العادى، يغم عليه فهمهما ويدق عليه أمرها، ومن ثم فإنه يكون من واجب العلماء بدلاً من إسهال الكلام المرسل، بغير ضوابط وبدون ترابط، أن يوجهوا جهودهم إلى شرح هذه الأوصاف والتعبْيرات، بصورة مبسّطة واضحة، إما فيما يكتبون فى الدّوريات، وإما عندما يتحدثون فى التليفزيون أوفى الإذاعة. وبهذا تنشأ للمسلمين ثقافة دينية عامة تبدد الضباب من العقول وتوضح المفاهيم للناس، بحيث لا يضرب المسلمون فى عماء ولا يندفعون وراء الشائعات، حتى وإن كانت تحت لافتة العلم.

نتيجة الجهل، وعدم البيان، فإنه يشيع بين المسلمين ما يقال إنه حديث نبوى، كلامه نصًّا (تناكحوا تناسلوا فإنى مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة). وهذا القول السائر، الذى يشاع ويذاع على أنه حديث نبوى، لم يرد فى صحيح البخارى ولا صحيح مسلم، أصح كتب الحديث. كما أنه لم يرد فى باقى الكتب المعتمدة، والمحددة فيما سبق، وهى سنن أبى داوود والترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمى وموطأ مالك. والذين يستشهدون

بهذا الحديث ويجعلونه من أساسيات الإسلام ومن بديهيات الشريعة لا يذكرون أبدًا شيئًا عن أسله وفصله، فى أى كتاب ورد، ومن الذى أخرجه، ومن الذى رواه، ولماذا لم يُذكر فى كتب الأحاديث المعتمدة؟! وهكذا صار قولا شاردًا ورأيًا مرسلاً، كما لو أنه حديث شريف، على طريقة من قال «إذا أعجبنا الرأى صيّرناه حديثا»، يحكم مناشط ومفاهيم كثير من المسلمين، ويؤثر تأثيرًا بالغ السوء على أغلب بلادهم فى الحاضر وفى المستقبل، دون أن يحاول أحد علماء الحديث التصدى له بالتأصيل والتحليل، ربما خوفًا من أن يؤدى نقض قول كهذا إلى تداعيات تشمل غيره مما يكوّن البضاعة الرائجة فى الاتجار بالدين.

قد تكون الكثرة العددية مطلوبة فى زمان معين أو فى مكان محدد، لكنها – على اليقين – وفى الظروف الدولية المعاصرة، تكون عبئا ثقيلا وهمًّا رازحًا. ذلك أن الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية الصحيحة تُعنى بالكيف المرشّد والنّوع المثقّف أكثر مما تهتم بالجموع الحاشدة الخاملة، العاطلة من المواهب والقدرات والمهارات. فمثل هذه الجموع، تكون عبئا ثقيلاً وهمًّا رازحًا، على المجتمعات وعلى الحكومات سواء بسواء. ففى المجتمعات، تضغط الكثرة الخاملة على القلة الراشدة، فيقضى الكم العددى على الكيف النّوْعى، مما يجعل الغلبة للجهالة والحماقة والسوقية والتبذّل والتدنى، فى الذوق والحديث والتصرف وما غير ذلك، وهو ما يعوق المجتمعات التى تُبتلى به عن أى تقدم أو نهضة أو حضارة. وفى الحكومات، تُزيد الكثرة الجاهلة من الاستهلاك زيادة ضخمة لا يقابلها أى إنتاج أو عمل أو خدمات، فهى كالبالوعة التى تشفط بشدة أى زيادة فى معدّلات الإنتاج القومى، مع أن وجودها يقتضى زيادة مضاعفة فى المرافق والمؤسسات والإنفاق الحكومى ليس له مصدر ولا يوجد له تمويل، مما يهدد الأمن القومى ويصدّع العدل الاجتماعى.

فى العصر الحالى، تغير محور القوة إلى التفوق التقنى (التكنولوجى)، وتبدّل عامل القدرة إلى السيطرة المعلوماتية، ولا يتحقق التفوق التقنى أو تتأكد السيطرة المعلوماتية إلا فى كيف بشرى عال ونوع إنسانى راقٍ، حيث يمكن أن يهيمن فرد واحد بالعلم والقدرة على جموع غفيرة، ويمكن أن تسيطر جماعة صغيرة على شعوب بأكملها. فالكمّ لم يعد له حساب فى أسلحة العصر الحالى، بل الحساب كل الحساب للكيف. وحتى إذا ما كانت ثمة ضرورة للكم العددى، فإن تشرب روح العصر وتفهم أسلوب المستقبل، يقتضى العمل على ترشيد كل فرد فى هذا الكمّ، أو على الأقل تأهيله بصورة تجعله قابلاً للتفاهم والتعامل مع أوضاع العصر وأسلحته وإلا تحول الكم - مهما كثر - إلى خدمة الآخرين وصار عبيدًا لهم؛ حقيقة أو مجازا.

والأمر الذى تنبغى ملاحظته فى هذا الصدد، أنه يقابل القالة التى تدفع إلى الكثرة العددية قالة أخرى تنقدها تماما وتبين سلبياتها، تُنسب إلى النبى كحديث يقول: (تتداعى عليكم الأمم تداعى الطيور (الجوارح) على القصعة. قيل: أو مَن قلة نحن يؤمئذ يا رسول الله؟ قال: بل أنتم كثير. لكنها كثرة كالغثاء) وهذا النص كسابقه لا يوجد فى صحيح البخارى أو صحيح مسلم، أو باقى كتب الحديث المعتمدة. يعنى ذلك أن الأمة (الجماعة) طرحت هذا القول وفصلت ذاك. فمن ناحية يقال: (تناكحوا تناسلوا فإنى مباه بكم الأمم يوم القيامة)، ومن ناحية أخرى يقال (أنتم كثير. لكنها كثرة كالغثاء)، (والغثاء لغة هو ما يحمله السيل من زَبَد وفتات الأشياء وورق الشجر). وفى القرآن ﴿ فجعله غثاء أحوى﴾.

أصحاب نظرية المؤامرة، الذين يروّجون أن العالم كله والغرب بالذات، يحيك المؤامرات لهدم الإسلام وضرب المسلمين، يقولون إن من يسمونها

«الصليبية والصهيونية» تعمل على إشاعة دعوى تنظيم النسل بين المسلمين، حتى يقل عددهم فلا يستطيعون مواجهة الاستغلال الصليبى أو الاستعمار الصهيونى. وهذا القول الدعائى المرسل فى حاجة إلى نقاش عقلانى مترو. فإذا كانت ثم مؤامرة ضد الإسلام والمسلمين فإن هذه المؤامرة لابد أن تتخذ أشكالاً متعددة ووسائل متغيرة، أهمها أن تركن إلى المفاهيم الدينية والمقولات الشرعية لاستغلالها، ولو بصورة خفيّة، فى تحقيق ما تهدف إليه. وفى مثل الموضوع الذى يتصل بالنسل، فإنها تروّج ما يخدم مصالحها، ولا يخدم هذه المصالح حقيقة إلا أن يتحول المسلمون إلى غثاء، لا قيمة له ولا فائدة منه. ويكون ذلك بزرع مفاهيم تكاثر النسل كثرة عددية، تزيد بها أعداد الأمة زيادة كبيرة، تتضاعف بنظام المتوالية الهندسية (١، ٢، ٤، ٨، ٦٤.. إلخ) فتحتاج إلى مصاريف كثيرة من نظم الحكم لتوسيع التعليم وزيادة المرافق وتكثير المستشفيات وما إلى ذلك، أو ألا تتم الزيادة فى التعليم والمستشفيات والطرق والمواصلات وشتى المرافق بنفس نسبة زيادة السكان، فينتهى الأمر إلى انهيار النظام التعليمى واشتداد أزمة الإسكان وتكاثر الزحام فى الشوارع والمواسلات وتدنى الخدمات فى كل المرافق. هذا فضلاً عما يحدثه الضغط الكمى غير المصقول على الكيف المثقف حتى يكسر البنية الاجتماعية الأساسية فتحدث فوضى شديدة نتيجة الانهيار، يصبح الحكم فيها للجهالة والغباوة والحماقة والسوقية والسلبية والتبذّل والتدنى.

لقد كشفت حوادث التاريخ أن الصهيونية هى التى شجعت تسيير المظاهرات ضدها سنة ١٩٤٨ لتضغط على الحكومة باسم الجهاد حتى تدخل مصر الحرب مع إسرائيل، ويكون كل من يعارض ذلك خائناً لمصر ملحداً بالإسلام وانتهى الأمر بدخول مصر الحرب كما رسمت إسرائيل

تماماً – فدخلت مستنقعاً استنزف الكثير من أبنائها ومن ثرواتنا. وكانت الصهيونية – كذلك – وراء تفجير القنابل فى بعض المؤسسات اليهودية مثل محال شيكوريل وشركة الإعلانات الشرقية لأنها كانت تهدف من ذلك دفع اليهود فى مصر وفى العراق وفى الشام إلى الهجرة إليها، وهو هدف حققته لهم القوة الجاهلية التى تصرفت بغشومة فخدمت أغراضهم وحققت أهدافهم، وهكذا الحال فى أمور شتى، على مدى السنين. حتى حرب ٥ يونيو ١٩٦٧ التى اندفعت إليها القيادة المصرية، تلبية لرغبة إسرائيلية لم تدركها، مما أدى إلى تحقيق أغلب أهداف إسرائيل، وإلى حدوث خسائر جسيمة على الجانب المصرى والعربى، ربما تظل تداعياتها مستمرة قرنا آخر من الزمان.

إن المؤامرة – إن كانت – لا تكون بمنع الكثرة العددية فى ظروف تجعل منها غثاء أحوى، وإنما تكون بتشجيع هذه الكثرة حتى تنهار البنية الاجتماعية للأمة وتتدنى الحالة العقلية فيها، فتلجأ إلى الديون الخارجية وتعيش على استيراد الأغذية والمواد الإستراتيجية الأساسية – وقد يقال فى ذلك: ولم لا نرشد هذه الكثرة العددية فتكون ذات نفع، وهو قول يستحيل أن يصادف تحقيقاً، لما سلف بيانه، من أن الكم بطبيعته ضد الكيف، وفى أن تأهيل الكم المتزايد والعدد المتناهى يحتاج إلى مصاريف كثيرة قد لا تتوافر فى دخل حكومة معينة، فضلاً عن أنه يتطلب خططا طويلة الأجل لبناء المدارس وإعداد المدرسين وإقامة المستشفيات وتهيئة الأطباء والممرضين وما إلى ذلك، مما يطول أمره، ولا يمكن علاجه بالأقوال العنجهية أو الأمثال العنترية أو التصرفات المرتجلة، وإنما ينبغى له التخطيط السليم حتى تكون زيادة السكان متناسبة مع زيادة المرافق. على أن ذلك كله يصبح خارج الموضوع، وبعيداً عن أى جدال أو سؤال،

لو أننا طرحنا منذ البداية إستفهاما علميا مهما لنحدد به ما إذا كان القول الذى يدعو إلى التناكح والتناسل هو حديث صحيح صدر عن النبى ﷺ، أم أنه قول قائل مجهول، قد يكون من الإسرائيليات التى يتعين أن نتنبه لها وأن نتوقى منها وأن ننقى تراثنا من كل آثاره .

هل المخدرات محرمة !؟

من أهم واجبات العلماء والفقراء فى البلاد الواعية، أن يعملوا على علاج أدواء المجتمع، باستئصال الأورام الفكرية واستبعاد الأوهام المعتقدية، دون بكاء على الأطلال ولانواح على اللبن المسكوب، ولكن بالدراسة الهادفة الأمينة، التى تصل إلى الحقيقة والصواب، ثم تنشرها فى الناس، بغير مخالطة ودون مخاتلة.

ومشكلة المخدرات هى من أخطر المشاكل التى تواجه مصر، شعباً وحضارة، فى الحاضر وفى المستقبل. ففى تصريح لمسئول مصرى كبير قال إن كم الإنفاق على تجارة واستهلاك المخدرات فى مصر يصل إلى ثلاثة مليارات دولار سنويًا، أى حوالى ١٠,٥مليارات جنيه مصرى (والمليار هو ١٠٠٠ مليون)، فى حين أن، ثمت إحصاءات دولية تقدر قيمة الإنفاق المصرى السنوى على المخدرات بمبلغ١٢ مليار دولار (أى حوالى ٤٠ مليار جنيه مصرى) فإذا صح تقدير المسئول المصرى، فإن كم الإنفاق المصرى السنوى على المخدرات يساوى العائد من صناعة السياحة، فيما لو كانت متدفقة بغير عوائق أو عراقيل. وإذا صدق بيان الإحصاء الدولى فإن معنى ذلك أن مصر تنفق أكثر دخلها القومى، وما يزيد على ذلك، فى تجارة ضارة مؤذية، فتلقى بهذا الدخل فى قفار المزاج المختل، وترمى بقوة العمل وقدرة الإنتاج فى آبار عطنة فاسدة، بلا أى كسب ولا أى فائدة.

هذا التقدير هو الذى أدى بالبعض إلى أن يرى أن معدل الثلث من دخل أى عامل فى مصر يوجه إلى تجارة المخدرات، وأن هذا هو السبب الرئيسى

فى ارتفاع سعر الدولار الأمريكى من ٦٠ قرشاً فى أوائل السبعينيات إلى ٧٠ قرشاً فى منتصفها إلى ٨٠ ثم ١٠٦ ثم ١٢٤ إلى أن توقف عند سعره الحالى، حول ٣٤٠ قرشاً. وهذا الارتفاع الذى وصل إلى ستة أضعاف ما كان عليه سعر الدولار فى أوائل السبعينيات، كان سبباً أساسياً فى ارتفاع أسعار كل البضائع المستوردة، ومنها الأطعمة، فشكل ضغوطاً مالية شديدة على دخول كل أسرة، فضلاً عما أدى إليه تصاعد سعر الدولار الأمريكى وانخفاض قيمة الجنيه المصرى، من ارتفاع مستوى الأسعار فى كل شىء، بما أصبح لهيباً تحترق فيه كل الجهود الشريفة، وتتلاشى فيه كل الآمال المشروعة.

وقد لحظ نظام الحكم ما للمخدرات من أثر بالغ السوء على الاقتصاد المصرى وعلى القوى البشرية، فدعا سنة ١٩٨٥ إلى حملة مكثفة للقضاء على المخدرات، وتصاعدت الحملة واشتدت، ثم فترت وتراخت، مع أن عبقرية الأفراد وعبقرية الشعوب تُقاس فى المعيار العلمى، بالقدرة على الاستمرارية والتواصل، التى لا تتوقف عند حملة مؤقتة أو دفعة عابرة أو صرعة هوجاء.

لقد عملتُ فى العام القضائى ١٩٧٣ - ١٩٧٤ رئيسا لنيابة المخدرات. وكانت المخدرات المعروفة فى مصر آنذاك هى الحشيش والأفيون. وفى سنة ١٩٨٤ (أى بعد عشر سنوات) صرت رئيسا لمحكمة الجنايات، فتبينت أن حوالى ٧٠٪ من القضايا المطروحة على المحكمة هى قضايا مخدرات (استعمال وتعاطى، أو نقل واتجار، أو جلب وتهريب) فضلاً عن أن نوعية المخدرات قد اختلفت فأصبح أغلبها من المخدرات المخلّقة. الهيروبين، والميتاكوالون (الأقراص المسماة شعبيا بالصليبة)، والأمفيتامين أى الماكستون فورت (السائل الذى يستعمل عن طريق الحقن).

ومهما قيل فى أسباب انتشار المخدرات فإن أول هذه الأسباب وأهمها وجود اعتقاد خاطئ لدى الكثيرين، من المتجرين والوسطاء والمستهلكين، بأن المخدرات ليست حراما، بل هي حلال، لا ينص القرآن على تحريمها وليس فى الشرع ما يقطع بذلك. ولدغدغة مشاعر هؤلاء بدلا من علاجها، فإن بعض الأصوات تجاهر بحل المخدرات، من خلال أجهزة الإعلام، وإن كان ذلك بالتواء واضح وتلاعب ظاهر، كأن يقال: إذا كان الحشيش حراما فنحن نحرقه، وإن كان حلالا فنحن ندخنه؛ أو يقال فى برنامج تلفزيوني: إن القرآن حرم الخمر ولم يحرم المخدرات، لأن الخمر تذهب بالعقول فورًا. وهى قالة ترمى فى التواء وتلاعب إلى أن تدعى وتزعم أن المخدرات غير محرمة لأنه لم يرد بشأنها نص قرآنى، فساقت ذلك فى بيان سبب تحريم الخمر وهى تنفى وجود أى تحريم للمخدرات، فى بلاد مثل بلادنا، تركن إلى الفكر الدينى فى كل أمر، ومع شعوب مثل شعوبنا لا تقرأ ولا تحلل وإنما نعتمد على الثقافة السمعية وتتناقل الشائعات على أنها حقائق، فإنه يكون من الضرورى علاج مسألة المخدرات من المنظور الذى يبين ما إذا كانت حراما أم حلالا؟ ويحدد ما هو الحرام وما هو الحلال؟ ويؤكد على الشرعية التى تكون صاحبة الحق فى بيان الحلال وبيان الحرام.

يرى البعض أن المخدرات محرمة قياساً على تحريم الخمر، على قول منهم بأن الاجتناب المتعلق بالخمر هو تحريم ﴿ **إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾ وبغير مناقشة أساس القياس ومدى صحته، وعلى افتراض أنه قياس صحيح، فإنه لا يمكن أن يكون علاجاً شافيا لمسألة المخدرات، ذلك أن عقوبة شرب الخمر هى الجلد ثمانين جلدة، وهى عقوبة غير حدية، إذ أنها لم ترد نصا

فى القرآن الكريم أو فى السنة النبوية، لكنها عقوبة تعزيرية، أى عقوبة وضعتها الأمة الإسلامية فى عهد عمر بن الخطاب. وقياسا على هذه العقوبة تكون عقوبة تعاطى المخدرات جلد المتعاطى ثمانين جلدة، مع أن العقوبة فى القانون المصرى تصل إلى السجن سبع سنوات فى بعض الحالات (مثل تعاطى الهيروين). يضاف إلى ذلك أنه لا توجد أى عقوبة شرعية على الاتجار بالخمر، ومن ثم على الاتجار بالمخدرات قياسًا. ويعلم كثير من رجال القضاء أنه ترد إليهم على الدوام خطابات دورية من المساجين المحكوم عليهم بالسجن أو الاشغال الشاقة فى تهم الاتجار بالمخدرات، يطالبون فيها بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم، لأنهم يعلمون – عن طريق مفتش شرير لاشك – أنه لا عقوبة على الاتجار بالخمر، وقياسا على الاتجار بالمخدرات، وأن كل ما فى مدونات الفقه الإسلامى أن الخمر التى يتجر بها مسلم تعتبر مالا غير متقوم، فيجوز إتلافها دون أداء أى تعويض عن الإتلاف.

فإذا قيل فى ذلك إن من حق ولى الأمر (أى المشرع وفقا للنظام القانونى المصرى) أن يوقع على من يتجر بالمخدرات أو يتعاطاها عقوبة تعزيرية يقدرها وفقا للأصلح للمجتمع، انتقل الحال إلى موضوع آخر، هو حق المجتمع فى تأثيم فعل لم يؤثم شرعا، وفرض عقوبة على ذلك قد تصل إلى الإعدام، وهو موضوع تصل إليه الدراسة فيما بعد، ولكنه لا يفيد فى تحديد ما إذا كانت المخدرات حراماً أو حلالاً، إلا إذا أجاز حق المجتمع فى تحديد ما يكون حراماً وما يكون حلالاً.

ويرى بعض آخر أن التحريم الشرعى للمخدرات ورد فى الحديث الذى ينهى عن كل مسكر ومفتر باعتبار أن المخدرات فى تقدير هذا الرأى من المفترات، غير أن تجار ومتعاطى المخدرات قد يردون على هذا الرأى

بما يقوله أغلب العلماء من أن أحاديث الآحاد، التى رويت من واحد إلى واحد، مدة مائتى عام وأكثر، حتى وصلت إلى عصر التدوين، أوائل القرن الثالث الهجرى، هذه الأحاديث لا تقيم فروضا دينية أو واجبات شرعية، لكنها تكون للإستئناس والإسترشاد. وفضلاً عن ذلك فإن آخرين يدعون أن بعض المخدرات ليست مفترة وإنما هى منشطة. ومن المعلوم أن غالب سائقى الشاحنات (اللورى) يتعاطون الأفيون أو يحتقنون بعقار الأمفيتامين (الماكستون فورت) ليكتسبوا نشاطاً زائفا لمواصلة العمل الشاق ساعات طويلة؛ مع أن تعاطى المخدر أو الأحتقان به، يؤدى إلى أن يفقد الشخص القدرة على تحديد المسافات وحساب الزمن، مما يؤدى إلى كوارث فظيعة (ولعل زيادة عدد حوادث السيارات مما يقتضى دراسة تُدخل فى تقديرها هذا العامل).

إذا ما انتهى الأمر إلى هذا الوضع الشائك، كان حريا أن ينتهى إلى البحث عن أساس الحلال والحرام، وحق المجتمع فى تحريم ما يرى أنه محرم وفقاً لظروف التاريخ وتبعا لواقع الحال.

الحرام لفظة لها معانٍ عدة. فهى تعنى المخاوف، وفى ذلك المعنى يقول الشاعر:

محارم الليل لهن بهرج حين ينام الورع والمحرّج

هى تعنى ما لا يجوز المساس به أو انتهاكه، وفى ذلك يقول الشاعر (الأعشى) :

مهادى النهار لجاراتهم وبالليل هن عليهم حُرُم

ويقول آخر:

وجارة البيت أراها محرما: كما يراها الله إلا أنما : مكارم السعى لن تكرماً.

واللفظة تعنى كذلك: الذمة، وفى هذا يقول الشاعر زهير بن أبى سلمى:

وكم بالقنا من محل ومحرم

وهى تفيد معنى الواجب، كما فى الآية القرآنية ﴿ **وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون**﴾ سورة الأنبياء ٢١ : ٩٥.

واللفظ يعنى ما هو نقيض الحلال، وقد استُعمل فى هذا المدلول منذ عصر ما قبل الإسلام؛ المسمى بالعصر الجاهلى، وفى ذلك قال عنترة العبسى بن شداد (المتوفى ٦١٥م).

يقصون ذا الأنف الحمىّ وفيهمُ حلمَ ، وليس حلالهم بحرام

أما الحلال، فهو نقيض الحرام، كما أن له معانٍ أخرى، منها حليلة الرجل أى امرأته، وهو وصف من قديم الأسماء وليس باسم شرعى، وفى ذلك يقول عنترة العبسى:

وحليل غانية تركت محدّلا تمكو فريصته كشدق الأعلم

وهو (أى اللفظ) يعنى الكلام الصحيح الذى لا ريب فيه ولا شك:

تصيّد بالحلو الحلال ولا ترى على فكرة يبدو بها فيعيب

للحرام إذن معانٍ عدة أظهرها: ما لا يجوز المساس به أو انتهاكه. وللحلال كذلك معانٍ عدة أهمها: أنه نقيض الحرام، أى ما يجوز المساس

به وانتهاكه. ومن هذه المعانى أصبح للّفظين صبغة شرعية حيث يدل الحرام على ما يحظره الشرع، ويفيد الحلال ما يجيزه الشرع.

ماذا لو جَدّت للأمة الإسلامية مسألة لم يتعرض لها الشرع وإنما استحدثتها الظروف المتغيرة؟ هل يجوز للأمة أن تضيف إلى الحرام الشرعى ما تراه هى حراما، جدّ أمره بعد التنزيل، أو أن تضيف إلى الحلال الشرعى ما تراه هى حلالا، طرأ شأنه بعد اكتمال رسالة النّبى ﷺ.

الرأى الصائب أن الشرعية بعد وفاة النّبى ﷺ، وانتهاء فترة الوحى، لابد أن تنتقل إلى عقول الأمة الإسلامية، فيكون لهذه الأمة أو لأصحاب الرأى وأرباب الرشد فيها أن يشرّعوا لها فى كل المناحى السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما إلى ذلك. ولا يعنى هذا أن شرعية الإسلام أو القرآن قد انتهت كما قد يزعم زاعم، لكنه يفيد أن ما يصدر عن الأمة أو عن ذوى الرشد والرأى فيها هو أمر شرعى يكمّل أحكام الشرع أو يفسرها أو يحددها أو يوضحها، أو يبسُطها أو يقصُرها، وما فى هذا المعنى، مما حدث على مدى التاريخ الإسلامى، وإن بَعُد عن استعمال لفظ الشرعية ونأى عن استخدام مفهومها، لأسباب كثيرة، يتعلق بعضها بشمولية السلطة السياسية وقبضها بمفردها على الشرعية، ومنها أن مدلول ومفهوم تعبير الشرعية لم يكن قد وصل إلى الفقه الإسلامى، ولا ظهر على آفاقه، إلى أن بزغ ولمع ووضح واستقر فى العصر الحالى.

لتوضيح ذلك يمكن ضرب عدة أمثلة (أ) ففى القرآن ﴿ **ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشةً وساء سبيلاً**﴾ سورة الإسراء ١٧ : ٣٢، وهو ما يعنى أن القرآن يحرّم الزنا، وقد وردت فيه آية تحدد عقوبته. ماذا إذن عن أفعال هتك العِرْض، رُهى المساس أو انتهاك الأماكن الحساسة فى جسم

المرأة أو الرجل، مما يُعَدّ عورة، مثل ثدى المرأة، وفخذيها، ومنطقة العفة فيها!؟ هل يجوز للأمة أو لا يجوز لها أن تعتبر فعلا كذلك حراما، فتحظره وتؤثمه وتعاقب من يفعله!؟

(ب) والقرآن يقضى بأن السرقة حرام ويضع لها عقوبة، فماذا إذن عن جرائم الاختلاس (والاختلاس يعنى أن يحوز أو يحرز شخص عروضا أو أموالا لصالح آخر ثم يغيّر نيّته فيحوزها أو يحرزها لنفسه)؟ وماذا عن جرائم خطف الأموال والعروض؟ وعن جرائم الاستيلاء على المال العام، وجرائم اقتصاء العمولات وغيرها؟ هل يجوز للمجتمع أن يعتبر هذه الأفعال حرامًا فيمنعها ويؤثم فعلها ويعاقب فاعلها، أم أنه يمكن لمغرض أو مفتر أن يدعى أن هذه الأفعال ليست حرامًا بنصوص الشرع ذاته التى لم تتعرض لها ولم تعاتب عنها، وأن الحلال بيّن والحرم بيّن، وما قد فعله لا يعد حرامًا شرعًا، وتأثيم المجتمع له هو عدوان على الشرع واغتصاب للشرعية.

(جـ) والقرآن يجيز الرق (وإن توسع فى أسباب العتق وفك الرقبة) كما أنه يجيز التّسرى بالجوارى (الإماء)؛ فهل يستطيع أى شخص حالا (حاليا) فى العالم الإسلامى أن يسترق شخصا آخر بدعوى أنه يمارس حقا حلالاً؟ وهل يمكن لأى فرد أن يعاشر امرأة فى بيته معاشرة مستمرة بغير عقد زواج (رسمى أو عرفى)، ويحاجّ بأنه يمارس أمرًا حلالاً وأن المجتمع حين يمنعه من ذلك أو يزدريه على فعله أو يعتبره عملاً مخلاً بالشرف يستوجب فصله من عمله، هذا المجتمع يكون مجتمعًا خارجًا عن الدين ناقضا لأى شرعية!؟

أخذت الأمة الإسلامية حق الشرعية إثر وفاة النبى ﷺ، وباشرته فى مسائل كثيرة، منها ما يتصل بالتحريم والتحليل، وإن كانت قد فعلت ذلك تحت مسميات أخرى، وُصفت مرة بأنها الاستحسان (وهو العدول

بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضى هـذا العـدول) ووصفت أخرى بأنها الاستصلاح (وهو بناء الأحكـام الفقهيـة علـى مقتضـى المصالح المرسلة، أى مجرد المصلحة العامة). وأفضل مـا يؤكـد ذلـك تقديـم أمثلة واقعية، هى فى حقيقة الحال، أكثر مـن أن تُحصـى، لكـن المناسـب فى هذا الصدد أن يقع التأكيد على أهمها.

(أ) ففى عام الرمادة وقف عمر بن الخطاب حد السرقة. وقد يقال إن هذا الوقف كان إعمالا للشروط الصحيحة لتطبيق هذا الحـد. ودون مناقشـة لكل جوانب هذا الأمر، فإنه قد وضع سـابقة مهمـة تجـيز للأمـة أن تقـف حدا ما وقفا عامـا إذا مـا تبينـت أن شـروط تطبيقـه قـد تخلّفـت، دون أن تكتفى بضرورة التثبت من توافر شروط الحد فى كل حالة على حدة. وعلى الحد تقاس أمور كثيرة.

(ب) منع أهل السنة زواج المتعة (وهو زواج لـدة مؤقتـة لا يرتـب أثـار الزواج الشرعى) فى حـين أن الشيعة حتـى الآن تجـيز هـذا الـزواج، بـل وتقول بشأنه أقوالا تكاد تصل بـه إلى مستوى الفرض الدينـى أو الواجـب الشرعى. ودون جدال فى أساس المنـع لـدى السـنة وأساس الإجـازة لـدى الشيعة؛ فـإن أهـل السـنة يـرون أن الشيعة بحـل زواج المتعـة قـد أحلـت حراما، بينما يرى الشيعة أن أهل السنة بمنـع هـذا الـزواج تحـرّم حـلالا. والمسلم العادى يمكن له أن يأخذ رأيا من فقه الشيعة الـذى يعتـبر مذهبًـا، هو المذهب الجعفرى، دون أن يتهم بأنه أحل حرامًا أو حرم حلالاً.

(جـ) لم يرد فى القرآن الكريم ولا فـى السنة النبويـة أى نـص يُعـد قاعدة أو أساسًا للوقف الأهلـى. كـل مـا هنـاك أن النبـىﷺ أشـار علـى شخص مسلم بأن يقف حائطا له (بستانا) على فعْل الخير، وهو مـا يعـد

قاعدة وأساسًا للوقف الخيرى، وبمقتضاه يقف شخص بعض أمواله، فلا يجوز التصرف فيها بالبيع أو الشراء أو غيره، فى حين توجه عوائده إلى بعض المصارف الخيرية التى يحددها. وفى القرن الثانى الهجرى ابتدع الفقهاء نظام الوقف الأهلى، الذى يجيز للواقف حجب أمواله عن أى تصرف قانونى، فى حياته وبعد مماته، على أن يحدد أشخاص المستحقين فى الوقف، وأسهم كل منهم، فى صيغة تؤثر على حقوق أجيال بعد أجيال، وتستطيل إلى مالا نهاية. هذا الوقف الأهلى هو فى حقيقته تعديل لأحكام المواريث التى وردت فى القرآن نصًا، وباعتبارها فرائض من الله، ومع ذلك فقد أصبح نظام الوقف الأهلى عملا شرعيا، مع أنه يغير فى أشخاص الورثة ويعدّل فى أنصبتهم، وصار يدرس باعتباره من صميم الشرع الإسلامى. ولما ألغى فى سبتمبر ١٩٥٢ لم يعترض أحد، ومن ثم عُدّ الإلغاء عملاً شرعيًّا كذلك. وبهذا وقع تداول للحرام والحلال.

لا يماحك فى أن الشرعية هى حق الأمة إلا الأيديولوجيين أنصار الإسلام السياسى الذين يصرون على استلاب الناس حق حكم أنفسهم والتشريع لأنفسهم بقَالَةِ أن المشرع هو اللّه وحده، مع أن الحقيقة أن المسلمين شرعوا لأنفسهم على مدى التاريخ، وأن قصر حق التشريع على اللّه وحده تأثر بالإسرائيليات؛ ذلك أن غلاة الإسرائيليين يقولون بأن اللّه هو المشرع استنادا إلى نص ورد فى سفر أشعيا «الرب قاضينا. الرب شارعنا (مشرّعنا)». وعندما اضطُر أحبار اليهود إلى التشريع لم يفعلوا ذلك باسم الأمة، وإنما ادّعوا أن الوحى الإلهى مازال يتنزل عليهم، وهى ذات الفكرة التى تركن إليها الشيعة. يعنى ذلك أن ما لم يكن التشريع حق الناس بما يحررهم ويرشدهم، فإنه يتحول إلى عملية كهنوتية يحتكرها عدد قليل ليمارسونها باسم اللّه، وهى مجرد أغراض لهم وأهواء.

خلاصة ذلك كله، أن الأمة بمالها من شرعية مارست على مدى التاريخ حقها فى أن تشرّع لنفسها، وأن تضيف إلى بيان الحرام الشرعى ما رأته حرامًا كذلك، مثل هتك العرض وزواج المتعة واسترقاق الناس والتسرى بالجوارى وجرائم الاختلاس وغيرها من الجرائم مثل الحريق العمدى وتسميم المواشى والتزوير والتزييف والرشوة والتجسس. واتباعا لذات المنهج فإنه يكون من الصحيح إذا رأت الأمة أن المخدّرات حرام (لأنها تبدد طاقات الناس وأموال الأمة) فإنها تكون حرامًا شرعيًّا، فلا يجوز التحدى بأن المجتمع بذلك يحرم ما أحل اللّه، لأن مثل هذا القول لا يصدر إلا عمن يبرر الشر ويحلل الجُرْم، ليعطى سببًا إلى تجار الحرام ومستهلكوه يدّعون به أن المجتمع يظلمهم وأن القانون يسىء إليهم، لأنهم لم يقترفوا إثمًا حرمه اللّه. وحاشا ما يأفكون!

عالم الجن وعالم العقل

● عندما كنتُ قاضيا لمحكمة دسوق، فى بداية عملى كقاض، وأثناء أن كنت بغرفة المداولة (الملحقة بقاعة الجلسة) أطّلع على بعض القضايا قبل فتح جلسة الجنح، اقترب منى أمين السر (سكرتير الجلسة) فى وجل وحذر، وكأنما يستجمع شجاعته، ثم قال لى: سعادة الريّس، هل تسمح لى أن أسألك سؤالاً محرجا؟ قلت له: تفضّل، ولا حرج. قال: هل سعادتك مخاوى؟ فهمت ما يقصده لكنى أردت منه الإيضاح فقلت: ماذا تعنى بذلك؟ قال: أقصد، ولا مؤاخذة، أن أسأل، هل يتصل بك جنّ؟ قلت باستنكار واستغراب: كيف تقول كلامًا كهذا؟ قال: لست أنا الذى أقوله، وإنما يقوله السادة المحامون؟ سألتُ: ولماذا يقولون ذلك؟ قال: هم يعتقدون أن سعادتك مخاو، إذ يقولون إن أكثرهم وأكثر الناس لا يستطيعون مواجهتك أو الوقوف أمامك، وأنه يُرتَجْ عليهم أثناء المرافعة إذ يشعرون أنك تعرف ما فى رءوسهم وما الذى سوف يقولونه، كما أنك تنفذ إلى أغوار المتهمين والخصوم فتعرف الحقائق التى لا تكون مدوّنة فى الأوراق. قلت له: لا أساس لفكرة المخاواة مع الجن، وما يشعر به بعض المحامين أو بعض المتقاضين هو من رهبة القضاء، هذا إلى أن طبيعة تكوين القاضى وعمله أن ينفذ إلى الأعماق من كل شىء وأن يرى الحقائق التى قد يحاول الناس إخفاءها. سكت الأمين سكوت الذى لم يقتنع تمامًا، ثم قال: لكنى ألاحظ أن سعادتك دائمًا قبل دخول الجلسة تتمتم بعبارات لا نسمعها. قلت: أنا أتلو قبل بدء أى جلسة آيات قرآنية، ولأن قراءتى دون جهر فهى تبدو فى حركات الشفتين.

● وعندما كنت رئيسا لنيابة وسط القاهرة كان من ضمن وكلاء النيابة الذين يعملون معى وكيل لى علاقة قديمة بأسرته، رأى أنها تسمح له بأن يقول لى مالا يقوله الآخرون. وذات يوم جاء يزورنى فى منزلى، كما كانت عادة وكلاء النيابة معى، فقال لى: هل تعرف آخر أخبار الزملاء (يقصد وكلاء النيابة)؟ قلت له: ماذا؟ قال: أول أمس جاءنا وكيل النيابة (م.ص) فى مبنى النيابة الكلية وجَمَع وكلاء النيابة فى غرفة واحدة، وقال: سوف أقول لكم سرًّا خطيرًا عن الريّس (يقصد رئيس النيابة، أى يقصدنى). قالوا بتهلف: ما هو هذا السر؟ قال: الريس مخاوى. قال بعضهم: وكيف ذلك؟ قال: ألم تلاحظوا أنه يخترقنا عندما نجلس أمامه فيقرأ ما فى أفكارنا، وأنه يعلم كل ما يجرى فى النيابات المختلفة وهو جالس فى مكتبه؟ قال أحدهم: هذه فراسة. قال (م.ص): لا، هو أكيد مخاوى، والجنّ تقول له كل شىء. قال بعضهم: لكن لم نلحظ على تصرفاته وأقواله شيئًا غير عادى، والذى له اتصال بالجن تحدث له اضطرابات فى التصرفات والأقوال؟ قال: هذه قدرة منه على أن يخفى علاقته بالجن. سكت الجميع ما بين مندهش ومستنكر، فاستطرد يقول لهم: الدليل على صحة كلامى أنه يحب دائمًا أن يحيا فى جو معطّر، بخور وروائح وورود! قال أحدهم: كلامك هذر وخَرَف، والفنّان بطبيعته يحب الروائح الزكية والمناظر الجميلة.

● فى تلك الفترة، كان يعمل معى وكيل للنيابة (س. د) توفاه الله فى العام الماضى بعد أن وصل إلى درجة رئيس محكمة جنايات. كان رجلاً متدينًا وله اتجاهات صوفية عملية تتصل بطريقة معينة، وكان يناقشنى فى بعض المسائل الدينية – عند زيارته لى فى منزلى – ثم يقول ضاحكًا: أنا تقليدى وسادتنا ثوروى.

جاءنى ذات يوم وقال: علمت أن لك كتابًا عنوانه «حياة الإنسان» وهو غير مطبوع، ويهمنى قراءته لأنى فهمت أنه يموضع الفكر الصوفى. قلت له: هذا الكتاب ليس للنشر. قال: لكنى استسمحك فى قراءته بصفة خاصة، لأنى أعتقد أنه سوف يفيدنى، ثم أضاف برقّة: وسعادتك لن تحجب عنى فكرك فى هذا الجانب المهم. اعتذرت وألحّ، وصممت وأصرّ، وفى النهاية قبلت، فأخذ نسخة من الكتاب مع وعد قاطع بألاّ يقرئها لأحد. عاد بعد ثلاثة أيام لزيارتى وهو مضطرب حائر، ثم قال لى: أرجو أن تغفر لى جرأتى فى السؤال: هل لك مصدر غيبى يعطيك الأفكار والمعلومات؟ قلت له: ما سبب السؤال؟ قال: فى هذا الكتاب أفكار ومعلومات لا يمكن أن يصل إليها عقل بشرى! قلت له: كل ما يصدر عن المفكرين والمبدعين والفنانين هو مما لا يصل إليه العقل العادى. قال: لا، الأعمال الفكرية والإبداعية والفنية شىء، والأفكار والمعلومات التى فى هذا الكتاب شىء آخر. فسألته: ولا تعتقد أن يصل إليها عقل بشرى من تلقاء نفسه؟ قال: أبدًا أبدًا. قلت: إذن لابد من مصدر غيبى! قال: هذا يقينى. قلت: وماذا تعتقد أن يكون هذا المصدر؟ قال: روح عليا أو جن مؤمن ربّما، أو أمر آخر لا أعرفه.

تلك واقعات ثلاث، محددة بأشخاصها وتواريخها، وغيرها كثير كثير، يقطع بأن التراث العربى يتمركز على مفهوم الجن ويتمحور على جود صلات دائمة بين الجن والبشر، بل ولا يرى فى أى شىء يفوق الدارج من الفهم ويعلو على الثابت من الفكر إلا أنه ناتج عن الجن وأثر من فعله أو قوله. فأى تفوق عقلى وأى إبداع فنى وأى تمهّر عملى هو عمل الجن أكثر منه عمل البشر. يقال عمن تُلاحظ عليه موهبة الذكاء البصير أو قدرة النفاذ إلى ما وراء الظاهر إنه مخاوى، أى إن له أخًا من الجن يخاويه

فيُلقى فى روعه ما يصدر عنه وما ينفذ إليه. ويقال لمن يكون ذا لماحيّة واضحة أو نشاط فعّال إنه ولدٌ جنّ. ويوصف الفذ من الأشخاص بأنه عبقرى، وهو لفظ ينسبه إلى وادى عبقر الذى كانت العرب تعتقد أنه هو المكان الذى تقيم فيه الجن؛ كأنما هو بلدة أو قرية الجن. ويعنى الوصف أن هذا الشخص له صفات ومواهب الجن المقيم فى وادى عبقر أو أن له صاحب أو قرين من هذا الوادى يلقنه الصائب من الفعْل والحكيم من القول والسديد من العمل. ولأن الشاعر هو أكثر الأشخاص إبداعا، فى البيئة العربية البدوية، فقد كان يسود الاعتقاد دائمًا بأن هناك شيطانا (أى جنيًّا) للشعر، وأن لكل شاعر شيطانه الخاص الذى يحدد قدراته ويهبه ملكاته. وآمن الشعراء أنفسهم بذلك، فأسقطوا مواهبهم الذاتية وأنزلوا قدراتهم الشخصية، وكانوا يتباهون بشياطنيهم، وفى ذلك يفاخر شاعر بشيطانه ويفاضل بينه وبين شيطان خصمه فيقول:

شيطانه أنثى وشيطانى ذكر

يقصد بذلك أن الجن الذى يوحى له بالشعر ذكرٌ، وأنه أقوى من الجن الذى يوحى لخصمه بشعره لأنه أنثى.

فى كل الآداب العالمية، وفى كل التراث الإنسانى، يوجد الجن بأى مفهوم كان وبأى صورة يصوَّر. لكن التّحضر يؤدى إلى عزل التراث والآداب التى تتصل بالجن عن أى فاعلية فى الواقع الاجتماعى والإنسانى، ليكون مجرد أساطير تُروى أو حكايات تُقص أو موروثات تُحفظ، وليس غير. أما أن يظل الجن حاضرًا حيا نشطًا فعالاً فى جماعة (أمة) معينة، ينسب إليه أى خلق فكرى أو أى إبداع فنى أو ابتكار علمى، ثم يمتد النطاق وتتسع الحلقات لتشمل كل أفعال الناس وتصبغ كل أنشطتهم وتدفع كل تصرفاتهم، فهو أمر يحتاج إلى تحليل دقيق وبيان واضح.

الجن لغة هو ما جَنّ عن العين، أى خَفى عنها فلم تره. والجان هو ما سُتر عن الأعين، وهو الدقيق الخفيف، وهو الشيطان (لسان العرب مادة جن). وكان الناس فى عصر ما قبل الإسلام، المسمى بالعصر الجاهلى، يُسمّون الملائكة جنًّا لاستتارهم عن العيون، وفى ذلك يقول الأعشى عن سليمان (عليه السلام):

سخر من جن الملائك تسعة قياما لديه يعملون بلا أجر

وقيل فى تفسير الآية (إلا إبليس كان من الجن) إن المعنىّ بالجن هم الملائكة. والغالب أن ألفاظ الملك والملائكة والملاك قد دخلت إلى اللغة العربية، وظهرت فى الاستعمال الدارج، نتيجة التأثر بأهل الكتاب، وبخاصة بفرقة النصارى التى تحللت فى جماعة الحنفية قبل الإسلام.

وفى مفهوم مؤاخاة أو مصاحبة أو ملازمة الجن للإنس فقد كانت العرب تعتقد أنه كان ثم تابع من الجن يوحى إلى عمرو بن لحىّ، وهو من خزاعة التى كانت تملك مكة قبل قريش، والذى قيل عنه إنه كان رُبا (أى سيدا) للعرب لا يبتدع لهم بدعة إلا اتخذوها شرعةً، ولا يسنّ لهم سُنّة إلا انتهجوها طريقًا.

وفى مدلول تداخل الجن فى حياة البشر بالعمل، فقد قيل إنها هى التى قتلت سعد بن عبادة سيد الخزرج، الذى رفض مبايعة كل من الخليفتين أبو بكر وعمر، ثم أنشدت فى ذلك شعرا تقول فيه:

قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة
إذ رميناه بسهمين فأدمينا فؤاده

ويتملىء ديوان العرب بالقصص والروايات والحكايات عن التخالط والتداخل والتشابك بين حياة الإنس وحياة الجن، وأظهر الأعمال فى ذلك

«ألف ليلة وليلة» التى أثرت على الوجدان العربى وشكلت الخيال العربى بصورة عميقة.

فى المؤلفات الفكرية والصياغات العقلية، إبّان علو الحضارة الإسلامية وانتشار روحها، لم يظهر أثر لمفهوم الجن فى أعمال الفارابى (أبو نصر محمد ٨٧٠ – ٩٥٠) وابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله ٨٩٠– ١٠٣٦) وابن رشد(أبو الوليد محمد بن أحمد١١٢٦– ١١٩٨) وابن الهيثم (أبو على الحسن ٩٦٥ – ١٠٣٩) وغيرهم، بينما يعود هذا المفهوم إلى البروز، بعد تدهور الحضارة الإسلامية، فيظهر تلميحًا أو تصريحا فى كتابات بعض الصوفية، كما يلوح فى ثنايا أعمال لابن عربى (أبو بكر محمد بن على ١١٦٥ – ١٢٤٠) وعبد الوهاب الشعرانى (١٤٩١ – ١٥٦٥) وغيرهما.

الدراسة العلمية التاريخية الموضوعية تفيد أن مفهوم الجن ومداخلاته فى حياة البشر ذائعة شائعة لدى كل القبائل التى كانت تعيش وتتنقل فى شبه الجزيرة العربية، وقد صارت المفاهيم والمداخلات صميم تراث هذه القبائل وأساس معتقداتهم، حتى اقتحم الفكر الدينى، وتناسج معه بصورة كانت ومازالت ذات أثر كبير جدا، وبعيد للغاية، على الإنسانية جميعًا.

أوضح ما يظهر ذلك فى التوراة، أو العهد القديم. ففى أسفار التوراة. تفاصيل كثيرة تصبح ذات مغزى عظيم إن هى فُهمت على معانيها الصحيحة وفُسّرت وفقا لمدلولاتها الحقيقية. من ذلك أن يعقوب المسمى بإسرائيل صارع الإله، الذى ظهر له فى شكل إنسان، وغلبه (تكوين ٣٢: ٢٢)، وقيل فى موضع آخر ما يفيد حدوث خلط بين الإله والملاك

(الملك) «يعقوب جاهد مع الله جاهد مع الملاك وغَلبَ» هـو شع ١٢ : ٣. وعندما ظهر الإله لموسى فى عليقة النار ظهر الملاك (المَلَك) أولا، ثـم فجـأة وقع اسـتبدال الإلـه بـالمَلَك دون بيـان أىّ سـبب (خـروج: ٣)، ممـا يفيـد حدوث مخالطة بين الإله والملاك (الملك). ولم يكلم الإله فى التـوراة موسـى وحده ، لكنه كلم موسى وهارون وجمعًا مـن الشـعب رأوه جميعًـا (خـروج: ٢٤)، ثم كلم الرب بعد ذلك يشوع (يشـوع) وحلّت روحـه علـى صموئيـل وعلى شاول (صموئيل ١٠، ٢٣: ٢). وقال داوود «روح الرب تكلـم بـى»، صموئيل ٢٣: ٢، وجلس داوود أمام الـرب (أخبـار ٢ – ١٨: ١٩، ٣١). وكلم الرب جاد (الرائى الخاص بداوود) أخبار الأيام الأولى ٢١: ٩ وتـراءى لسليمان (أخبار الأيام الثانى ١: ٧). وكان الإله أثنـاء حكـم شـاول وداوود وسليمان يتكلم مع كل ملك منهم، فى كـل شـىء، كمـا لـو أنـه هـو الـذى يحكم بنفسه حكما مباشرًا من خـلال هـذه الملـوك (وهـذا هـو أسـاس مبـدأ حاكمية الله).

من هذه الصورة المذكورة باستفاضة وتكرار فى أسفار التوراة، قـال علمـاء الفكر الدينى (ومنهم يهود) إنه حدثت مخالطـة بـين الإلـه ومـلاك (ملـك) الرب، فالذى تشير إليه النصوص فى المصارعة مع إسرائيل والظهور لموسى والكلام مع الشّعب، إلى غير ذلك، هو ملاك الرب وليس الإلـه، وقـد خلـط الفكر الإسرائيلى بين الرب وملاك (ملك) الرب. ثم أضاف العلماء أن مـلاك الرب هذا يدخل فى مفهوم الجن، فى اللغات العبرية والعربية وغيرها مـن لغات منطقة الشرق الأوسط.

أيد العلماء وجهة نظرهم بأن الإله وُصف فـى التـوراة بأنـه إلـه الأرض (الملوك الثانى ١٧: ٢٦ ، ٢٨)، كما أشير إلى غيره من الإلهة بأنـهم «كـل

آلهة الأرضى» الملوك الثانى ١٨ : ٢٥، أى إن المقصود جنًّا فى مناطق معينة، لكل منطقة جنىّ (وفقا لمضمون فكرة وادى عبقر). وهذا هو المعنى الذى أكّده سليمان (عليه السلام) فيما كُتب على لسانه فى التوراة من أن «الرب يسكن فى الضباب» ملوك أول: ١٣، أخبار الأيام.

والذى يعضد آراء هؤلاء العلماء أن الإله فى التوراة أتى أعمالا لا تصدر إلا عن جنٍّ، من ذلك ما وُضع على لسانه ليقول «وأعطيتهم أيضا فرائض غير صالحه وأحكامًا لا يحيون بها ونجّستهم بعطاياهم.. حتى يعلموا أنى أنا الرب» حزقيال ٢٠ : ٢٥. فالإله هنا يضلل الناس فيعطيهم فروضًا وأحكامًا غير صالحة وتؤدى إلى الهلاك، وهو ما لا يمكن أن يصدر عن الإله أبدا. ويتضافر هذا التعضيد بنص آخر، تكرر فى أسفار التوراة مرتين، يفيد أن الإله يعمد إلى تضليل الأنبياء «فقال الرب من يغوى آخاب.. فقال هذا هكذا وقال ذلك هكذا، ثم خرج الروح ووقف أمام الرب وقال أنا أغويه. وقال له الرب بماذا؟ فقال أخرج وأكون روح كذب فى أفواه جميع أنبيائه. فقال (الرب) إنك تغويه وتقتدر. فاخرج وافعل هكذا. والآن هو ذا قد جعل الرب روح كذب فى أفواه جميع أنبيائك هؤلاء والرب تكلم عليك بشرّ» الملوك الأول ٢١ : ٢٤. أخبار الأيام الثانى ١٨ : ١٩ – ٣١.

هذه الفكرة المضطربة المغلوطة عن أن الروح، التى تشير إلى الروح القدس لأنها معرفّة بأداة التعريف، تغوى الأنبياء فتضع فى أفواههم الكذب، فكرة مهمة للغاية فيما يسمى بالإسرائيليات، ولعلها هى التى داخلت ثقافات الكثيرين حتى كانت هى الأساس فى رواية «الآيات الشيطانية» للكاتب البريطانى ذى الأصل الهندى سلمان رشدى.

وإذا كانت المسيحية والإسلام قد حرصا على تقديم مفهوم أوضح عن الألوهية، فإن غلبة الجهل وضغط التراث مازالا يحكمان تصورات كثيرة لا تستطيع استيعاب المفهوم السديد والرشيد للألوهية.

وترتيبًا على ما سبق فقد قال العلماء إن أخطر انقلاب فى الفكر الدينى حدث عندما وقعت مطابقة وموافقة بين الله رب الأكوان ورب الإنسان وبين إله اليهود فى التوراة، ذلك لأن هذا الإله إله للعبرانيين وحدهم، كما أنه جنٌ وليس إلها بالمعنى المقصود من الكلمة.

فهو إله العبرانيين بنص أسفار التوراة ذاتها«الرب إله العبرانيين». خروج ٩: ١٤، «يهوه إله آبائكم إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب» خروج ٣: ١٥، «رأوا إله إسرائيل» خروج ٢٤: ٩، «إله إسرائيل هو الله لإسرائيل» أخبار الأيام الأول ١٧: ٣٤.

فالإله المذكور فى التوراة هو أقرب إلى روح أو رمز أو رب (سيد) قبيلة منه إلى أن يكون رب الجميع. وعندما كُتبت التوراة وأعيد صياغة الشريعة فى عهد الكاهن عزرا، وكان مفهوم الإله الكونى قد ترشح إلى الأفق الإسرائيلى، حرص البعض على أن يؤكد أن هذا الله هو إله إسرائيل، ومن ثم بدأت تحدث المطابقة شيئًا فشيئًا بين رب قبلى له خصائص الجن، التى هى أدنى إلى خصائص الفرد المضطرب المتقلب حاد المزاج عنيف التصرفات، وبين الله الذى لا مثل له ولا وصف ولا شبه ولا قرين.

وفى المزامير، وما بعدها من أسفار التوراة، بدأ الأنبياء يتحدثون عن إله الكونية والإنسانية «إله الدهر الرب خالق أطراف الأرض» أشعياء ٤٠: ٢٨ لكن المفهوم الذى غلب وساد هو ذلك الذى يرى أن إله إسرائيل ملكٌ على باقى الآلهة، ومتفوق عليهم «ملك كبير على كل الآلهة» مزامير ٩٥: ٣،

«علوت جدا على كل الآلهة» مزامير ٩٧ : ٨. وهذا المفهوم من ثم لا ينفى وجود آلهة أخرى، بل يؤكدها، ويجعل من إله إسرائيل ملكا أو رئيسًا متفوقا عليها، وليس فى ذلك توحيد للألوهية، كما يزعم البعض، بل هو تأكيد للتّعددية، وترسيخ للمقولات القبلية.

وأوصاف الإله فى التوراة تشير إلى أنه جن - بالمعنى المفهوم من اللفظ فى لغات شبه الجزيرة - وليس هو الله سبحانه وتعالى. فهو يقيم بين الإسرائيليين ويجلس معهم، ويصارع يعقوب فيهزمه هذا، وعند الخروج من مصر كان لهم عمود سحاب بالنهار وعمود نار بالليل (نحميا ٩ : ١٢)، وهو يسكن فى الضباب.. إلى غير ذلك من أوضاع تنفى فكرة الألوهية العظمى. هذا فضلا عن أنه يرسل الروح (القدس) لتضع فى أفواه الأنبياء آيات كاذبة (شيطانية)، ويغش الناس فيعطيهم فرائض غير صالحة (فاسدة) وأحكامًا تميت ولا تحيى. وفى مثل هذا التخليط والتغليط لابد أن يعمم الاعتقاد بكذب كل الأنبياء وفساد كل الفروض والأحكام، إذ كيف يميز الناس بين النبى الكاذب والنبى الصادق، وكيف يستطيعون الفرز بين الفريضة الصالحة والفريضة الطالحة، بين الحكم الصحيح والحكم الفاسد؟!

من اليهودية تناثرت الأفكار التى تتعلق بالجن وتخالط بينه وبين الألوهية، ثم تناثرت فى كثير من التراث الشعبى (الفولكلور) والفكر الدينى. وكلما اشتدت الجهالة وخفتت الحضارة، اضمحّل دور العقل وتضخم دور الخرافة، فسادت التصورات التى تتعلق بالجن، لتسقط صفاته على مفاهيم سامية فى الدين وقيم رفيعة فى الشريعة، وتجعل منه شريكًا معايشًا للناس في كل زمان وكل مكان، بل وفعّالا شديد الفعالية فى حيواتهم وما يفعلون؛ فهو القوة المؤثرة فى المحبة والكراهية، فى

المعاشرات والمخاصمات، فى المنازعات والمهادنات، فى الفشل والنجاح، فى السقوط والفلاح، فى المرض والشفاء.. وهكذا.

ففى مجالات البداوة البدائية، سواء فى الحضر أو المدر، فى المدينة. أو فى الريف، يكون الجن، والتراث الشعبى (الفولكلور) والفكر الدينى الخاطئ المشبّع به والمعجَن منه، هو السائد الطاغى، يأخذ العقول ويأسر النفوس ويشل الأفعال. وينتج عن ذلك أمران مهمان.

(الأول) إسقاط الإرادة الإنسانية تماما، مادامت تداخلها وتخالطها وتغالبها إرادة الجن الأقوى، التى لا يراها أحد ولا يستطيع أن يقاومها بسهولة. فالميول والأغراض والأهداف والأقوال والأفعال تكون دائما مجهولة المصدر غير معروفة الفاعل، إذ قد يكون القائل أو الفاعل، هو الشخص وقد يكون هو الجن. وفى ذلك يلاحظ أن كثيرا من المجرمين يقولون عن إجرامهم إنه وزّةُ (أى فعْلة) شيطان، كما أن الكثيرين يصفون عواطفهم المحبطة بأنها شعلة شيطان، وهكذا. فهل يمكن فى هذا الاضطراب والغموض عقاب شخص عن فعل أساء به، أو نُصح آخر بالتغلب على هوى جمح به، أو مطالبة شخص بالتروى فى طيش استبد به، فى حين قد يتعلل كلٌ بأن الشيطان غلبه وركب رأسه وسار فى عروقه فصار هو نفسه ومشاعره ودوافعه لا يستطيع التخلص منها أو التغلب عليها أو التروى فيها؟

(ثانيا) إلغاء دور العقل نهائيا، ما كانت كل موهبة وكل نبوغ وأىّ فكرة وأى إبداع وأى ابتكار هو من نَفَحات الجن ودفعات الشيطان. فالعقل البشرى من ثم منفعلاً وليس فاعلاً، دوره سلبى غير إيجابى، يتلقى فحسب ولا يبتدر أبدا.

وفق هذين الأمرين ينتهى التقدير إلى ألا ضرورة ولا فائدة من أى بحث علمى فى المناحى العقلية والنواحى النفسية، لأنها مجالات الجن ومحال الشيطان.

كما أنف البيان فإن الحضارة، أى حضارة، لا تُدخل المفاهيم المتصلة بالجن فى نطاق المسلّمات أبدا Postulates ، وإنما تنحيها جانبا وتبدأ فى دراسة النشاط العقلى بكل جوانبه والنشاط النفسى بكل نوازعه. فإذا خفى عليها جانب أو غمض عليها نازع، رأت فى ذلك تحدّيا لها لمواصلة البحث ومداومة العمل وملازمة الدراسة، ولم يقفها أبدا أى اعتقاد بأن ما خفى هو عمل الجن أو أن ما غمض هو فعل الشيطان.

بهذا فإن الحضارة المعاصرة (التى هى حضارة عالمية وإن بدأت فى الغرب) اقتحمت مباحث العقل، فكشفت عن وجود العقل الظاهر والعقل الباطن، العقل الفردى والعقل الجماعى، العقل الواعى والعقل غير الواعى.. وهكذا. كما أنها استطاعت أن تصل إلى بعض الجوانح العقلية والكوابح الذاتية فتعالج منها ما يمكن علاجه وتستبقى إلى المستقبل كشوفا أكثر وعلاجات أفلح.

وفى مجال عمل العقل، فإن العلم لم يقف مستسلما عاجزا قانطا أمام المواهب الدارجة وغير الدارجة، وإنما درس هذه وتلك، ووصل إلى أساس الظواهر التى تعرف باللّقانة Telepathy أى انتقال فكرة من عقل إلى عقل دون وسيط مادى، وتأثير غير المنظور على المنظور (أى العقل على المادة) ومنه الاستحراك الذى يسمى (خطأ) Psycho kinetic كما تسمى الطاقة المحركة kinetic ومن هذه الحالة ما يسمى بالكاريزما Charizma أى التأثير الشخصى القوى على الآخرين.

ولم.يقف العلم عند اعتبار النفاذ وراء الحقائق الظاهرة أو الماديات المنشورة أثر من آثار الجن لكنه استقصاها ليرى أنها كشف **vision** أو إلهام **Inspiration** أو حدس **Intuition** أو وحى **revilation** بالمعنى العام الذى يستفاد من القرآن، من أنه ليس الوحى الدينى وحده ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل**﴾ ﴿ **وأوحى فى كل سماء أمرها**﴾.

وفى تعليل ملكات الإبداع ومواهب الابتكار، انتهى العلم، الذى استند على أدلة تجريبية وارتكن إلى شواهد معملية، إلى أن هذه المواهب وتلك الملكات هى نشاط يحدث فى مستوى الوظائف العقلية العليا التى يصعب التحكم فيها (حتى الآن)، إذ هى تعتمد على الذاتية والأصالة، وتختلط بما لا يمكن فهمه، وفقا للمعايير المادية والقوانين الفزيائية. فهذه الأنشطة لا تخضع لقوانين المكان وقوانين الزمان، وإنما تنفلت من هذه وتنسحب من تلك لتظهر فى حالات مضادة تمامًا.

فكأن النشاط العقلى فى مستواه الإبداعى، ليس نفحة جن أو نفخة شيطان، لكنه نشاط ذاتى يحدث وفق قوانين تختلف بالكلية عن قوانين الفزياء، شأنها فى ذلك شأن القوانين الخاصة بالمجالات التى تعرف بأنها ضد المادة **Anti-matter**، فلا يمكن جلاؤها أو بيانها أو ضبطها أو أسرها أو توجيهها وفقا لقوانين المادة (وهى علم الفزياء) بل وقد يتعذر على البشرية لفترة طويلة أن تصل إلى قوانين مجالات ضد المادة وحالات الإبداع العقلى، لأنها (البشرية) محكومة بقوانينها هى، قوانين المادة، مشلولة بقوة هذه القوانين وعدم سهولة الانفلات منها والانقلاب عليها، حتى توجد بصيرة إنسانية نفاذة وعقلية بشرية خارقة، تستطيع ذلك وتقدر عليه.

وفى مجال النشاط النفسى عرف العلم بعض مكوناته وبعض محركاته مثل عقدة النقص Inferiority Complex ، ومركب الاستعلاء Superiority Complex، والفكرة الثابتة مرضيا fixed idea، وجنون السرقة Kleptomania، والهوس Mania، والمالنخوليا أو السواد Melancholia، وهذاء الاضطهاد Delusion of persecution، والخوف المرضى Phobia ، والفراسة Physiognomy، والذهان Prychosis، والفصام Schizophrenia، والتفكير الاجترارى Autistic thinking ، وعدم القدرة على فهم الجمل واستعمالها Disapperecoption، وهكذا، مما يفتح مجالات عريضة أمام البشرية لفهم كثير مما يدور فى النشاط النفسى، ويمهد الطريق لفتوح جديدة فى المستقبل.

وفى مجال الطب وصل العلم إلى بعض طرائق العدوى بالميكروبات والفيروسات وغيرها، ووصل باستير (لويس ١٨٢٢ – ١٨٩٥) إلى أسلوب التعقيم الذى يقضى على البكتريا، ويمنع أو يقلل من فرص العدوى.. وهكذا.

كلما نمى مجال العقل واتسع، كشف عن كثير مما كان يدخل فى نطاق عالم الجن، الذى يجرى التخليط الجاهل على أنه هو المحرك للنشاط العقلى والمهيمن على المجال النفسى، وأنه هو الذى يسبب المرض ويهب الشفاء. ومع ذلك فإن البشرية لم تزل فى أول الطريق وسوف يؤدى توالى الكشوف وتراكمها إلى الوصول إلى مستويات كيفية أرقى بكثير وأفضل بما يفوق أى تصور، حتى ينتهى عالم الجن تمامًا، وينتهى كل ما كان ينسب إليه، أو على أقل تقدير، يوضع فى وضعه الصحيح. ولعل هذه النتائج هى التى تدفع هؤلاء الذين عاشوا ويعيشون على ترهات عالم الجن

وخرافات ما ينسب إليه، إلى معاداة العقل وكل إنجازاته، يستهدفون من ذلك حماية تجارة لهم أوشكت أن تبور.

وإذا كان العلم قد وصل إلى أن الملكات العقلية العليا والإبداعات الفكرية السامية تقوم على نظم (أو قوانين) تخالف قوانين المادة، فإن معنى ذلك أن النشاط العقلى الحر والإبداع الفكرى الطلق هو وحده الثغرة التى تخترق العالم المادى الصارم لتصل بالإنسان والإنسانية إلى حِمَى الألوهية العظمى، حيث الحرية والتلقائية والإبداع. ومن يقف أمام العقل الإنسانى إنما يسىء إلى الإنسانية كلها ويعارض الألوهية فى صميمها.

فقه قتلة الأبرياء

إذا نَقِيَ الوعى وصدق القول، انتهى الأمر إلى نتيجة واضحة محددة، هى أننا لم نواجه الإرهاب، المُنتسب إلى الدين زورًا والموصوف بالإسلامى بهتانًا، بالصورة الصحيحة التى يمكن أن تنتزع جذوره وتستأصل شأفته، بل إننا على العكس من ذلك تركناه يتوطّد حتى كاد أن يتوطّن، فيكون شأنه فى ذلك شأن الأدواء المزمنة والأمراض المتوطنة، التى يعايشها المجتمع فيبتلى بموجات منها بين الحين والحين، كما هو الحال بالنسبة لمرض الكوليرا فى الهند، والإيدز (نقص المناعة) فى إفريقيا، وغيرها وغيرها.

ولعل من أهم حقائق القصور الذى وقع من جانبنا، وما يزال يحدث باستمرار، أن نربط ذلك الإرهاب بالإرهاب العالمى، ونعمم القول على هذا وذاك، قائلين إن الإرهاب ظاهرة عالمية، يتعيّن أن يتكاتف المجتمع الدولى لمكافحتها والقضاء عليها، وبهذا القول المرسل، نحوّل النظر عن حقائق الإرهاب (المسمى بالإسلامى) ونلقى على عاتق الغير مهمة مكافحته ومصارعته. وواقع الأمر أن نتائج الإرهاب واحدة لكن أسبابها مختلفة، بما يمكن معه أن يقال: تعددت الأسباب والفعل واحد. فالإرهاب الذى يقع من منظمة الباسك فى أسبانيا ومن جيش التحرير الايرلندى فى بريطانيا إرهاب سياسى، يستهدف فى الأصل والأساس تحقيق استقلال سياسى لمنطقة معينة (الباسك أو ايرلندا الشمالية) ووقفه من ثم يكون باتباع وسائل سياسية تقضى على الفكر الانفصالى وتعضّد مفهوم الوحدة السياسية.

والإرهاب التى يقع من منظمات المافيا (وما شاكلها من منظمات)، إرهاب إجرامى، يرمى فى الحقيقة والواقع إلى بسط نفوذ المجرمين وجمع القانون والقضاء فى أيديهم. وتقويضه تمامًا إنما يكون بالقبض على المجرمين وتأكيد سيادة القانون وسلطان القضاء. أما الإرهاب المنسوب إلى الإسلام، فهو إرهاب يقوم على مسوّغات دينية ويُنبنى على مبررات شرعية؛ لذلك فإنه لا يمكن القضاء عليه، واجتثاثه نهائيا، إلا بتقويض الفهم الدينى الخاطئ، وتبديد المسوغ والمبرر، مهما تلحف بالدين وتسلح بالشريعة. وما لم يحدث ذلك بعلم ووعى وقدرة، فسوف يظل هذا الإرهاب متوطنًا فى المجتمع متزّمنا فى الواقع، لا يزول ولا يخفّ، وإنما يختفى لكى ينتفض، ويكمن حتى يستطيع أن ينفجر.

تعميم القول على الإرهاب إذن، تبسيط مُخل، يؤدى لا محالة إلى غيامة فى رؤية الأسباب الحقيقية للإرهاب (المنسوب إلى الدين)، كما أنه يفضى ضرورة إلى أن نتهرب من مسئولية المواجهة، فنلقيها على الغير، ثم لا نسمح لهم بعد ذلك بأن يناقشوا هذه الأسباب أو يواجهوا ما تداعت عنه، بقالة أنهم إن فعلوا، مسّوا فى الشريعة ما لا ينبغى على غير المسلم، ودخلوا إلى مجال يحظر على من سوى المسلم أن يدخله.

فى المجال الطبى كما فى النطاق القانونى، لابد أن تمر المسائل بمراحل معينة، تبدأ بالتشخيص الطبى أو التكييف القانونى، الذى يقصد إلى تحديد الداء أو توصيف الواقعة، ثم يلى ذلك وقوع التحقيق الذى يرمى إلى تأكيد التحديد وتركيز التوصيف، ثم يتبع هذا وضع الحل المناسب، ببيان وسيلة علاج المرض أو إصدار الحكم الذى تنتهى به القضية. وما لم يقع التشخيص أولاً، ويحدث التكييف ابتداء، ويتحدد التوصيف أساسًا، فكل قول بعد ذلك هراء، وكل فعل دون ذلك هباء.

اتباع هذا المنهج العلمى يقتضى استكناه حقيقة الإرهاب واستنطاق مقولات الإرهابيين واستجلاء المفاهيم التى يركنون إليها، فيحصنون أعمالهم بالدين، ويلونون أقوالهم بالشريعة.

فالناس فى كل مكان، مسلمون وغير مسلمين، يعجبون من الأسلوب الوحشى الذى يتبعه الإرهاب الأسود فى ذبح الأبرياء من النسوة والأطفال فى الجزائر وفى أفغانستان وفى مصر وفى غير ذلك من أماكن، لكن أحدًا لا يناقش مبررات الإرهابيين أويفند مسوغات الفاعلين، مع أنهم يركنون إلى أسباب من الدين وإن تكن الأسباب خاطئة، ويعمدون إلى تفسير للشريعة حتى ولو كان تفسيرًا فاسدا. ولكى ما يتضح الأمر وينجلى الواقع، يتعين بيان ثم تحليل منطقهم فى اغتيال الأبرياء من الناس، على اختلاف الأعمار والأجناس والمعتقدات.

ثمت حديث للنبى ﷺ يقول (إذا أنزل الله بقوم عذابًا أصاب العذاب من كان فيهم ثم بُعثوا على أعمالهم) رواه عبد الله بن عمر وأخرجه البخارى، والحديث متفق عليه. وقد قيل فى تفسير هذا الحديث «إن المقصود به أن يشمل العذاب المُنْزل على الذين ظلموا أنفسهم من كان من بين ظهرانيهم ممن لم يشابههم فى القلب ولم يشاكلهم فى الطريقة. فشؤم المصيبة يتعدى (أى يتعدى إلى الأبرياء) ولذا حذر تعالى وأنذر بقوله ﴿**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**﴾ ولا يرد إشكال على عموم الإصابة بقوله سبحانه ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ لأنه كما يجب على مقترفى الإثم الإرعواء والانتهاء عن مقارفته يجب على غيرهم الأخذ على أيديهم ونهيهم من مقاربته لقوله جل شأنه ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾ وإلا فقد

اشتركوا فى الأثم وإن اختلف جرم الفريقين فى الحكم. والقصد بعبارة بُعثوا على أعمالهم، أن يُبعث كل واحد منهم على حسب عمله وعقباه هى قضية ما قدمته يداه. رُوى مرفوعًا أن الله إذا أنزل سطوته بأهل نقمته وفيهم الصالحون قُبضوا معهم ثم بعثوا على نياتهم وأعمالهم (أخرجه ابن حبان فى صحيحه) فلا يلزم من كونهم يهلكون مَهْلكا واحدا أنهم شركاء فى الجزاء يوم تجزى كل نفس بما كسبت (انتهى التفسير).

فى القرن الثالث عشر ظهر المغول على المسرح العالمى، وهم قبائل بدوية جافية، من شمال كوريا وشمال الصين، فقادوا قبائل أخرى من نفس المنطقة وما حولها، وكونوا جميعا ما يُسمى بالتتار، ومنهم الأتراك، فسادت فيهم لغة تركية ذات أرومة مغولية. وقد تزعم هذه القبائل التتارية تيمورلنك ثم جنكيزخان وباطو خان وقبلاى خان، فأذاقوا الناس عذابًا شديدًا، من ذلك أنهم غزوا بغداد كما أنهم غزو الشام، وزعموا اعتناق الإسلام، هؤلاء التتار كان لهم شأن كبير على الإسلام والمسلمين، فقد أسقطوا الدولة العباسية، ودمّروا بغداد حاضرة المسلمين، وعاثوا فسادًا فى بلاد الشام، وأدوا إلى ظهور تفسيرات دينية متشددة، كما أنهم أسهموا فى ترسيخ فقه اغتيال الأبرياء، وانتهى الأمر إلى أن فريقا منهم (هم العثمانيون) احتل بلاد الشام ومصر، باسم الدين، مع أنهم لم يتكلموا العربية أبدًا، ولم يحاولوا تعلم لغة القرآن، ولو كلغة ثانية إلى جانب لغتهم التركية، ودخلوا فى حروب مع الروسيا ودول البلقان والإمبراطورية النمسوية، لم تزل آثارها تتتابع وتتوالى حتى العصر الحالى.

عذّب هؤلاء التتار فيما عذبوا والد ابن تيمية (تقى الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحرانى، ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) فنقم عليهم، لما فعلوه بأهله

وما فعلوه بالناس، ومن ثم اشتد فى محاربتهم، وعمد فى ذلك إلى إصدار الآراء التى تنتهى إلى اعتبارهم غير مسلمين، حتى لا يدين لهم المسلمون بالطاعة، فقال إن إغفال أى أمر من أمور الإسلام أو إهمال أى شأن من شئون الشريعة كفر يؤدى إلى الخروج من الملّة، كما قال أنه لابد للحاكم (يقصد بذلك حكام التتار) أن يطبق أحكام الشريعة كلها، فإن لم يطبق ولو حكمًا واحدًا كان كافرًا مرتدًا يتعين على المسلمين مقاومته وقتله. ومع أنه كان يقصد بهذه الآراء تأجيج روح المقاومة ضد المغول التتار بثلم إسلامهم من أى جانب، فإن آراءه تلك صارت هى خزانة التطرف وسنادة الإرهاب، منذ وقته وحتى العصر الحالى، وإلى مستقبل غير منظور، مادام أنه من الممكن لأى شخص أن يدّعى أن أى حاكم أو أى فرد مرق من الإسلام لمجرد وقوع مخالفة ولو كانت يسيرة، أو حدوث خطأ وإن كان من اللّمم؛ مع أن حكم القرآن هو ما جاء فى الآية ﴿ **قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا**﴾ سورة الزمر ٣٩ : ٥٣.

من آراء ابن تيمية التى أسهمت فى تشكيل فقه اغتيال الأبرياء أن التتار تحصنوا بقرية ماردين فأجاز ابن تيمية لعناصر مقاومة التتار تدمير القرية بمن فيها من أهلها الأبرياء، فلما قيل له: وما ذنب هؤلاء الأبرياء يُقتلون بلا جريرة اقترفوها أو ذنب جنوه؟ رد قائلاً: إنهم يُبعثون يوم القيامة على نواياهم، واستند فى ذلك ضرورة على الحديث النبوى سالف البيان.

فى العصر الحديث، عندما قامت الثورة الإيرانية، ظن الجميع أنها ثورة دينية، تعمد إلى الأخلاقيات الدينية وتركن إلى القيم المنصوص عليها فى القرآن الكريم، لكنها كانت على ما ظهر جليّا فيما بعد – ثورة سياسية

تنتهج أساليب التسييس وتلتزم أفعال التخريب. ولما أسرفت فى القتل الذى طال أبرياء كثيرين، وُوجه قائد الثورة الشيخ الخمينى بذلك، فرد يبرّر قتل الأبرياء قائلا: إنهم يُبعثون يوم القيامة على نواياهم.

هذا التأويل الفاسد والتعليل الخاطئ لقتل الأبرياء، انتقل إلى جماعات الإسلام السياسى وإلى الإرهابيين منهم، فرأت فيه مسوغا دينيا ومبررا شرعيا تقتل الأبرياء به، على جريرة أنهم لم يقاوموا الحكام وبذلك اشتركوا معهم فى الآثام، وعلى ذريعة أنهم إن لم يكونوا مشاركين للحكام فى الأوزار وكانوا أبرياء من كل ذنب، فسوف يُبعثون يوم القيامة على نواياهم، ويثابون باعتبارهم أبرياء فيدخلون الجنة ولا يلحق بهم عذاب جهنم. وسمع أبناء الغرب، وغيرهم من غير المسلمين، هذه الآراء التى يزعمون فيها الاستناد إلى نصوص دينية ويدّعون بها الاعتماد على أحاديث نبوية، فأطلقوا وصفهم للإرهابيين على الإسلام ذاته، وأسقطوا رأيهم فى قتله الأبرياء على المسلمين جميعًا.

كان، ومازال، من واجب الإعلام الإسلامى عامة، والإعلام المصرى خاصة، أن يتصدى لهذه الآراء ويفندها، على أسس دينية وبأدلة شرعية، حتى يصل الرأى السليم إلى الإرهابيين وقتلة الأبرياء، فيحقن دماء هؤلاء الأبرياء، ويصون كرامة المسلمين، ويحفظ وجه الإسلام نَضِرًا أمام العالم أجمع وبإزاء التاريخ الإنسانى. أما أن نسكت على الآراء الفاسدة ونصمت أمام الأفعال الإرهابية، ثم نتباكى قائلين إن الآخرين يضطهدون الإسلام، ونتشاكى من أنهم لا يريدون أن يعرفوا وجه الحق أو يدركوا عين الصواب، فهو قصور مزدوج، وسكوت عن الحق، وإعراض عن الواجب، وإلقاء للعبء على الآخرين فيما تراخينا فيه عن أداء الواجب.

القول الفصل إنه لا مندوحة من تحليل فقه اغتيال الأبرياء، وتفنيد أسسه واحدا بعد الآخر، لصيانة الإسلام وحماية الشريعة ورعاية المسلمين، فيما يمكن أن يتحدد على النحو الآتى:

(أولاً): فى كل القبائل أو الجماعات أو الأمم البُدائية كان الجزاء دائما جماعيا، يطول القبيلة أو الجماعة أو الأمة كلها، سواء تحدد شخص الجانى أم لم يتحدد. فإذا ما ارتكب شخص أو أكثر عملاً عدوانيًا ضد شخص آخر أو أكثر، هبت قبيلة (أو جماعة أو أمة) المعتدى عليه لتنتقم من قبيلة (أو جماعة أو أمة) الجانى، وتُوقِّع الجزاء عليها جميعًا. فالجزاء من ثم، فى هذه الحالات البدائية، كان جماعيًّا يشمل المذنب والبرئ، ويضم الجانى ومن لم يقترف إثما.

وكلما سارت القبيلة (أو الجماعة أو الأمة) فى طريق الحضارة وفى سبيل التمدين، خفت لديها نزعة العقاب الجماعى، وبدأت تظهر فكرة الجزاء الشخصى، الذى يقتصر على معاقبة الفاعل للإثم وحده، فيما يسمى بلغة القانون: شخصية الجرائم والعقوبات، أى أن تُنسب الجريمة إلى من ارتكبها وحده، ويعاقب عليها هذا الشخص دون سواه.

هذا المبدأ الراقى والمتحضر والمتمدين هو الذى قرره القرآن، وحدّده فى آياته التى تقول ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ والتى وردت فى القرآن خمس مرات، ﴿ **كل نفس بما كسبت رهينة**﴾ سورة المدثر ٧٤ : ٣٨، ﴿ **كل إمرئ بما كسب رهين**﴾ سورة الطور ٥٢ : ٢١، ﴿ **لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها**﴾ سورة البقرة ٢ : ٢٣٣.

مبدأ شخصية الجرائم والعقوبات هو من ثم من بديهيات الإسلام ومن أساسيات القرآن التى لا يمكن أن ينسخها حديث، ذلك بأن القرآن أعلى

مرتبة من الحديث، فهو يحكم الحديث ويفسره وينسخه، وليس للحديث على القرآن هذه الولاية؛ خاصة وأن الأحاديث كلها (عدا السنة العملية المتواترة وحديثين مشهورين) هى أحاديث آحاد، استقر الرأى على أنها تُؤخذ على سبيل الاسترشاد والاستئناس، لكنها لا تكون فريضة دينية ولا تشكل قاعدة شرعية، ومن باب أولى، لا تغير حكما أساسيًا من أحكام القرآن.

والحديث الذى يركن إليه قتلة الأبرياء، حديث رواه عبد الله بن عمر وحده دون باقى الصحابة، ثم نقله عنه آخر فآخر فآخر، شفاهًا، حتى وصل إلى عصر التدوين، أوائل القرن الثالث الهجرى، وبعد حوالى مائتى عام من وفاة النبى ﷺ فأخرجه البخارى فى صحيحه. وقد جمع البخارى ٦٠٠,٠٠٠ حديث أخرج منها ٤٠٠٠ حديث فقط، أى إنه استبعد ٥٩٦,٠٠٠ حديث رأى أنها أحاديث غير موثوق منها، إمامتَنْا وإما رواية، أى إما من حيث النص ذاته وإما من حيث أشخاص الرواة. وعملية الاختيار هذه، من البخارى ومن غيره، عملية بشرية غير معصومة، فقد يكون فيما أخرجه ولو حديثًا واحدًا يدخل فى نطاق ما استبعده، وقد يكون فيما استبعده ولو حديثًا واحدًا يدخل فى مجال ما أخرجه. يؤيد هذا، أن مسلم، وهو تلميذ البخارى، خالف أستاذه فيما جمع وفيما أخْرج وفيما استبعد؛ فكلاهما فيما فعل يعتمد على رأيه الشخصى ويرتكن على تقديره الذاتى.

(ثانيًا): ولأن فقه قتل الأبرياء استشعر أن عمل الحديث على الوجه الذى يؤيد آراء فقهائه ويساند دعاواهم يخالف الإسلام ويجانب الشريعة فقد حاول إيجاد سبب آخر يبرر به قتل الأبرياء، ومن ثم فقد أشركهم مع

الظالمين والكافرين فافترض لهم جرما حتى يجوز قتلهم مع الآثمين، لأنهم لم يأخذوا على أيديهم، أى لم يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، خلافا لما جاء فى القرآن ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ والفقه فى هذا المنحى والمسْند قد وقع فى التناقض، وأدان أبرياء بغير جريرة، وفرض على المسلمين ما ليس فرضًا.

فهو يتحدث عن أبرياء يسوغ قتلهم دون ذنب، فإذا اضطرب واضطر إلى إدانتهم وتحميلهم وزرا من أوزار غيرهم وذنْبا لم يرتكبوه، فإنه يكون قد انتقل إلى الحديث عن مذنبين وآثمين لا عن أشخاص أبرياء، ومن ثم لايعد الكلام تبريرا لقتل أبرياء لكنه تقرير لقتل آثمين.

وهو بهذه الإدانة التى أشرك فيها الأبرياء مع الآثمين الظالمين الكافرين يكون قد حمّلهم وزر غيرهم، بافتعال لا ضرورة له، وإرهاق لا مبرر لحدوثه، لأنه بذلك يكون قد خالف كل آيات القرآن التى تؤكد المسئولية الشخصية وتحدد العقوبة الفردية.

وهو فى مخالفته قواعد القرآن، وإشراكه فى الإثم من لم يأثم، وإدخاله فى الذنب من لم يُذنب، ركن إلى الآية الخاصة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، مع أن هذه الآية ليست فرض عين على كل مسلم بل هى فرض كفاية على بعض المسلمين دون باقيهم بدليل نص الآية ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ أى لتكن منكم جماعة، لا أن يلتزم الناس كلهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

(ثالثًا): وقاعدة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ليست قاعدة مخصصة بالمسلمين من أمة محمد، بل إنها قاعدة عامة فى كل المجتمعات الصالحة. ففى القرآن ﴿ **ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون**

آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ سورة آل عمران ٣: ١١٣ - ١١٤ وفى وصايا لقمان لإبنه ﴿ يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وإنهَ عن المنكر ﴾ سورة لقمان ٣١: ١٧.

يضاف إلى ذلك أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، هو فى مفهوم القرآن، عمل يتم بالحسنى أو بالقدوة، فمن الذى يقطع بأن الأبرياء الذين يُقتلون بغير ذنب لم ينصحوا الآثمين أو لم يكونوا قدوة لهم فى الأعمال الصالحة!؟ وهل بوسع أى فرد أن يصل إلى حاكم مدجج بالسلاح ومحاط بالحراس ثم يأمره بالمعروف أو ينهاه عن المنكر، فإن لم يفعل كان شريكًا له فى الإثم!؟ وما رأى قتلة الأبرياء فى الحديث الذى يقول (من كره من أميره شيئا فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية) رواه ابن عباس وأخرجه البخارى، وبرواية أخرى (من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية) رواه ابن عباس وأخرجه البخارى؛ وهى أحاديث تأمر بالصبر على ما يكره المسلم من الأمير، لا أن يأمره بالمعروف أو ينهاه عن المنكر، لأنه إن خرج من السلطان شبرًا، أو فارق الجماعة شبرًا، مات ميتة جاهلية!!؟

الحديث الذى يُردَّد فى هذا الصدد، ويُقصد به تأييد العنف ضد السلطان وضد المجتمع فيقول (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان) هذا الحديث لم يرد فى كتب الأحاديث المعتمدة، وأخصها صحيح البخارى وصحيح مسلم، أى إنه حديث شارد غير وارد، معلّق غير موثق. وهو مع افتراض صحته حديث آحاد، يؤخذ على سبيل الاسترشاد والاستئناس

ولا يكوّن فريضة دينية أو يؤسس قاعدة شرعية. ومع كل ذلك فقد قيل فى شرحه إن من يغير بيده هو من له سلطة، أى السلطان والولاة والحكام ومن ماثل، ومن يغير بلسانه هم العلماء الذين يعرفون كيف يميزون بين الحق والباطل ويحددون بين المعروف والمنكر، أما آحاد الناس الذين هم بلا قوة وبغير علم، فيقتصر الأمر على قلوبهم. فهل يوجد من يستطيع أن يشق قلوب الأبرياء ليقطع بأنها لم تقبل المعروف ولم ترفض المنكر!؟

كل هذه الاختلاط والاضطراب نشأ نتيجة لاتجاه قتلة الأبرياء إلى إيجاد مسوغ دينى ومبرر شرعى لأفعالهم اللاإنسانية واللادينية واللاشرعية، فلما وقعوا على نص الحديث آنف البيان التقطوه فأرهقوه فى التفسير وحرفوه فى التأويل حتى ينتهوا به إلى حجة دينية وفتوى شرعية. وعندما ظهر خطأ فى التطبيق اصطنعوا علّة أخرى. ثم توالى ظهور الأخطاء وافتعال العلل، حتى انتهى الحال إلى قيام آراء متهافته وأقوال متعارضة تقصد أن تبرر قتل الأبرياء، فانزرعت فى عقول السذج من الشباب بالسمع والطاعة، وانتشرت فى أفعالهم فعاثوا فى الأرض فسادًا يقتلون الأبرياء ويمثلون بجثثهم، لأنهم يحملون للناس كراهية عنيفة، إذ يرونهم كفارًا فاسقين، لا أبرياء شرفاء، ويؤمنون بحقهم هم فى إبادتهم باسم الله، والله من كل ذلك بعيد. ولو أن فقه قتلة الأبرياء ثاب إلى الرشد وعاد إلى الصواب لأدرك أن الحديث الذى بدأت به عجلته يهدف إلى معنى آخر، هو أنه إذا وقعت كوارث طبيعية عامة، مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والأعاصير وما ماثلها، فأصابت الأبرياء من الناس وقتلتهم، فإنهم يبعثون على نواياهم، ولا تكون البلوى أو يكون الموت نتيجة محتومة لفعل الباطل واقتراف الآثام، كما هو الشأن بالنسبة للآثمين والخاطئين والظلمة.

على أن لقتلة الأبرياء وجه آخر يحملون عليه فقههم. فقد قال قائل منهم، هو من الشيوخ القانونيين فى مصر، وهو يحرض الشباب المغرر به

على قتل الأبرياء من المفكرين والكتاب الذين لا يسيرون فى ركاب الإسلام السياسى ولا يمشون فى طريقهم العدوانى على المسلمين وغير المسلمين، قال هذا: إن هؤلاء الشباب يعرفون سنة النبى فى ذلك. يقصد بهذه السنة ما ورد فى صحيح البخارى من أحاديث آحاد، ينسب فيها إلى النبى ﷺ أنه قال: من لكعب بن الأشرف، ومن لأبى رافع؟ على زعم أنه كان يقصد بذلك أن يتساءل عمن يقتل كعبا ويقتل أبا رافع غيلة، وقد كانا عدوين للنبى، وورد فى كتب التاريخ الإسلامى أنهما اغتيلا بالفعل.

هذا التحريض السافر على قتل الأبرياء هو عمل لا دينى ولا شرعى ولا إنسانى، يصدر عن عاجز عن الجدال ومن قاصر عن النقاش، يرد على الكلمة بالاغتيال ويهدد دماء الأبرياء بدعوى الدين وبفتوى الشريعة. وأى مسلم عادل صالح لابد أن يصد عن أى حديث يحرض على القتل، فإن قبله فعلى أنه صدر من النبى نفسه حكما على عدو له، يراه الناس فى وقته عدوا لله، لكنه لا ينبغى أن يصير حكما عامة وقاعدة مستمرة، تبرر قتل الأبرياء.

هذا فقه قتلة الأبرياء. أفليس من الصواب أن نتصدى له ونرده!؟

الإسلام والديموقراطية

عندما هاجر النبى محمد ﷺ من مكة إلى المدينة (٦٢٢م) وتبعه نفر من المسلمين، الذين سموا بالمهاجرين، تكونت جماعة أو أمة جديدة من المؤمنين، ضمت هؤلاء المهاجرين ومعهم الأنصار، وهم الذين ناصروا النبى محمد ﷺ والذين معه، من أهل المدينة (يثرب التى سُميت مدينة النبى، ثم صار اسمها المدينة، اختصارا).

فى ذلك الوقت، وفى شبه الجزيرة العربية، لم يكن يوجد إلا نموذج واحد يضم الجماعة أو الأمة (ولفظ الأمة يعنى الجماعة أصلا، ثم تحول بعد ذلك إلى أن يكون له مدلول سياسى يتسع لما هو أكثر من جماعة واحدة). هذا النموذج الذى كان شائعا ومستحوذا فى شبه الجزيرة العربية، هو نموذج القبيلة التى تقوم على علاقة الدم وأواصر القربى الجسدية. ومنذ البداية، فإن الإسلام كان يعارض هذا المفهوم القبلى ويقدم نموذجًا موازيًا مؤسسًا على رابطة الإخاء الدينى بدلاً من وشائج الدم وعلائق الجسد.

بطبيعة الحال، كان النبى ﷺ هو الرأس فى هذا التكوين الجديد والرابطة الدينية التى تضم المؤمنين جميعًا فى أمة واحدة. وكان من الطبيعى أن يكون لرأس الأمة حقوق مشابهة للحقوق المتعارف عليها والمتآلف إليها فى شبه الجزيرة العربية لرئيس الجماعة، بالإضافة إلى الحقوق الدينية الخاصة التى كانت له، بصفة النبوة ووضع الرسالة.

وفى الإسلام، فإن الإيمان بالله يقتضى الإيمان أصلاً بأن محمدًا هو رسوله، وأن الوحى يتنزل عليه من عند الله بكلماته التى هى آيات القرآن.

وهذا المفهوم يتأكد من شهادة الإسلام التى يشهد بها المسلم أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. ذلك بأن ظهور الإيمان بهذا الحال يتأدى إلى التّسليم بوضع النبى ووصف الرسالة، كما يفضى إلى التسليم بالوحى وما يتنزل به، وهو ما يجعل حكم القرآن مطلقًا ويجعل رأى النبى نهائيًّا. من أجل ذلك، قرن الإسلام حقوق النبى بحقوق الله، وربط أوامر النبى بأوامر الله، ووصل أعمال النبى بأعمال الله.

هذه المعادلة بين النبوة والجلالة تظهر واضحة فى عديد من آيات القرآن الكريم، أهمها وأوضحها الآيات التالية ومدلولاتها الواضحة:

(أ) مبايعة النبى هى مبايعة لله ﴿ **إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم** ﴾ سورة الفتح ٤٨ : ١٠، كذلك فإن طاعة الرسول ﷺ هى طاعة لله ﴿ **من يطع الرسول فقد أطاع الله** ﴾ سورة النساء ٤ : ٨٠.

(ب) ما يعطى من مال للنبى فهو لله أيضا: ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل** ﴾ سورة الحشر ٥٩ : ٧.

(جـ) لا يعتبر المؤمن مؤمنًا حقًّا إلا إذا حكّم النبى فى كل شئونه، ولو كانت شخصية، دون أى تردد، ثم ارتضى حكمه برضا وسلّم به تسليمًا تامًّا ﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموها فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليما** ﴾ سورة النساء ٤ : ٦٥، ﴿ **ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم. ومن يعص الله ورسوله فق ضل ضلالاً مبينًا** ﴾ سورة الأحزاب ٣٣ : ٣٦.

على هذه الحقيقة الدينية، فإن مبدأ الشورى وحده هو الذى كان من الممكن أن يتطور، فى الجماعة الإسلامية، ليؤسس ما يمكن أن يسمى ديموقراطية. ومبدأ الشورى هذا ورد فيما يتعلق بالنبى والمسلمين مرة واحدة فى القرآن ليقرر حق النبى فى مشاورة المؤمنين، على أن يكون القرار النهائى له وحده ﴿ **وشاورهم فى الأمر. فإذا عزمت فتوكل على اللّه** ﴾ سورة آل عمران ٣ : ١٥٩.

من المعنى الحرفى للآيات السالف بيانها، ومن أسباب تنزيلها، ومن مدلول معناها، ومن سياقها التاريخى، يظهر بوضوح لا شك فيه ولا جدال، أنها كانت ملائمة لرسالة النبى محمد ﷺ وموائمة لشخصيته وحده دون سواه، وهو أمر من مقتضاه أن يكون تطبيقها صحيحًا إبّان حياته؛ بمعنى أنها مؤقتة بوجوده هو، مخصصة بظروف رسالته، بما يفيد أنه يكون من الخطأ مدّها إلى من سواه، على قالة إنها حكما دائما له صلاحية عامة لكل الناس فى كل زمان وأى مكان. غير أن ما حدث فى التاريخ الإسلامى كان عكس ذلك تمامًا، مما أحدث الاضطراب بمبدأ الشورى وعوّق الوصول إلى تحقيق الديموقراطية.

ولفهم وتقدير التطور الذى حدث للأمة (الجماعة) الإسلامية، وخاصة فى فهم وتطبيق آيات القرآن الكريم، لابد أن يضع المرء فى تقديره أن العرب زمن النبى كانت أمة أمية لا تكتب ولا تحسب (كما هو نص حديث عن النبى أخرجه البخارى فى صحيحه). ونتيجة لهذه الأمية، لم تكن العرب تلجأ إلى التدوين وإنما كانت ثقافتهم وتقاليدهم وآدابهم يجرى تناقلها فيما بينهم، وعبر أجيالهم، شفاهة، من فرد لفرد، ومن جمع لجمع. وهذه الثقافة الشفاهية تؤدى، لا محالة، إلى عدم وضع أى تعريف

لما تستعمل من ألفاظ، كما تفضى إلى كثير من التخليط فى المفاهيم والعبارات ووفير من التدخيل فى المعانى والمدلولات؛ وهو ما يظهر بجلاء فى لفظ الخليفة ووضع الخلافة.

فنتيجة لأمية العرب، وأثرًا لتسارع الأحداث بعد الوفاة المفاجئة للنبى فقد لُقّب أبو بكر بخليفة النبى، ثم الخليفة اختصارا، أى من خَلَف النبى فجاء من بعده. وأدرك عمر بن الخطاب هذا المعنى إذ فهم أنه خليفة أبى بكر وليس خليفة النبى، أى أنه خليفة خليفة النبى، وقال إن هذا (التعبير) وضع يطول، إذ يكون من يجىء بعده خليفة خليفة خليفة النبى وهكذا، ومن ثم فقد استحسن لقب أمير المؤمنين، أى الذى يتولى أمرهم (فلفظ الأمير تصريف للفظ الأمر الذى يعنى فى القرآن وفى لغة العرب الشئون العامة للجماعة). وبعد عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، زعم من جاء بعدهم أنه خليفة الله وليس خليفة النبى، أو ادعى أنه خليفة النبى على المعنى الذى يفيد الخلافة (الشرعية أو القانونية) فى الحقوق (الخاصة بالنّبى وحده). ونتيجة لهذا التخليط والتدخيل فقد اغتصب هؤلاء الخلفاء لأنفسهم حقوق النبى وصلاحياته الشرعية، تلك التى كانت مخصصة للنّبى، مؤقتة برسالته، محددة بوجوده.

ومع أن أهم خصائص العرب، فيما قبل الإسلام، أن يشاوروا بعضهم البعض، فى دار الندوة (فى مكة)، قبل أن يبرموا أمرا؛ وهو حال استمر عليه المسلمون الأوائل أيام كانوا فى مكة، قبل الهجرة إلى المدينة، وأشار إليه القرآن فى الآية **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** سورة الشورى ٤٢ : ٣٨، فإن الحال الذى وضع فيها الخلفاء أنفسهم أدى إلى نقض مبدأ الشورى من أساسه، حيث زعموا أن الشورى ليست ملزمة للحاكم، بقالة إنها مُعْلمة

وليست ملزمة. وأيد زعم الخلفاء، وسوغه وشرعه، بطانة السوء وحاشية الظلم وفقهاء السلطة، إذ صرفوا إلى شخص الخليفة ما فى القرآن من آيات هى خطاب للنبى وحده دون سواه، وأهمها الآيات التى سلف بيانها، إذ قيل فى خطاب الخليفة ﴿**إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله**﴾، وقيل من يطع الأمير (أو الخليفة أو المرشد) فقد أطاع النبى ومن أطاع النبى فقد أطاع الله (وهو قول قاله المرشد الأول لجماعة الإخوان المسلمين)، كما قيل إن المال مال الله وإن الخليفة (خليفة الله) هو صاحب الحق فى تصريفه كما يشاء (وهو رأى عثمان بن عفان، واتجاه معاوية بن أبى سفيان ومن تلاه من الخلفاء)، كما قيل فى خطاب الخليفة، وغيره ﴿**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليما**﴾ وهو قول قاله ومازال يقوله قادة الإسلام السياسى ودعائيوهم، لكى يستسلم لهم الأتباع والأشياع وإلا اتُّهموا فى إيمانهم.

نتيجة لذلك التخليط والتدخيل بين وضع النبى ووضع الخلفاء، وصرف الآيات الخاصة بالنبى وحده إلى الخلفاء والأمراء والرؤساء والمرشدين وغيرهم، فقد تلفقت أيديولوجيا سياسية هيمنت على كل التاريخ الإسلامى وسيطرت على كل الاتجاهات والحركات؛ بقبضة قوية ونزعة شمولية. وهى أيديولوجيا انبنت أساسا على تفسير خاطئ وتطبيق فاسد وتأويل غير صحيح لآيات القرآن الكريم، وخاصة ما سلف بيانه منها.

هذه الأيديولوجيا الخاطئة تقوم على ركائز عدة، أهمها وأخطرها ما يلى:

(أ) مبايعة الحاكم (أو الأمير) هى مبايعة لله، وطاعة الحاكم (أو الأمير) هى طاعة لله.

(ب) كل المال مملوك لله أصلاً وابتداء، لا للناس. والحاكم (أيا ما كان لقبه) هو خليفة الله وصاحب الحق الأول والوحيد فى التصرف فى هذا المال كيفما يشاء.

(جـ) لا يكون المرء مؤمنًا بحق إلا إذا أطاع باستسلام، لا نقاش فيه ولا جدال كل أوامر وأحكام وقضاء الحاكم (أو الأمير).

بهذا التحريف والتخويف حدث تغيّر جذرى فى المعنى الأساسى لشريعة الإسلام، فتحول محورها وتغير جوهرها من الإيمان بالله والتسليم له إلى الإيمان بأيديولوجيا والتسليم للحاكم (أو الأمير أو المرشد أو غيره)؛ مما استتبع نتائج خطيرة، هو تحول العقيدة الدينية الشاملة إلى أيديولوجيا سياسية شمولية، لا تدعم الإيمان بالله ولا تنشر الإخاء الإنسان ولا تؤكد المبادئ الخلقية، وإنما تخدم أهدافًا سياسية خاصة، لحساب أى حاكم (أو أمير)، فى مطامع دنيوية ومطامح سلطوية.

كان ولابد أن تتأدى هذه الأيديولوجيا الدينية إلى تغيير فى معنى الحاكم ومفهموم الحكومة. ذلك بأن الحكومة التى تقوم على هذه الأيديولوجيا تضفى على نفسها وتسقط على أعمالها، صبغة دينية مقدسة، كما أن المعارضة تنتهج ذات المنهج ومن ثم تعمل الحكومات والمعارضات على منع وتعويق قيام مبدأ الشورى، وتطويره وتطبيقه، حتى يتكامل مع المفهوم المعاصر للديموقراطية.

ومن أجل تثبيط همم الناس وتربيط نشاطاتهم حتى لا تتجه إلى ما يوصف بأنه المفهوم الخطر للديموقراطية الحديثة، فإن الوعظ والنشر في كثير من البلاد الإسلامية، في الوقت الحالى، يعمد إلى انتقاء بعض الأحداث المتناثرة على مدى التاريخ الإسلامى يبنى بها قوام دعايته. والقائمون على هذه الاتجاهات الدعائية يركنون خاصة إلى بعض الواقعات والأحداث في عصر عمر بن الخطاب ثانى الخلفاء، الذى حكم مدة عشر سنوات، ومن عهد عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموى الذى حكم مدة عامين. وهم يوظفون هذه الأحداث وتلك الوقائع كيما يفرضوا على الناس اعتقادًا بأن الأيديولوجيا الإسلامية، وكل الحكام على مدى التاريخ الإسلامى، كانوا على الدوام عادلين ومستقيمين، في حين أن الدراسة الصحيحة للأحداث التاريخية والبحث الموضوعى للواقعات العامة يقدم صورة مختلفة تمامًا ومتعارضة بالكلية مع هذه الدعائية التى لا أساس لها، والتى تفتقد أى صدْقية فيما تعمل وتقول. ولا يتنبه هؤلاء الدعائيون إلى أن التقييم الصحيح والحكم المضبوط لتقدير أى حادث تاريخى أو أى فترة أو أى نظام، لا يكون بالركون إلى بعض أمثلة عشوائية أو مجرد أحداث منتخبة، أو التأكيد والتركيز على حاكم واحد أو على حاكمين؛ ذلك بأن تقدير مدى صلاحية وملاءمة أيديولوجيا معينة أو نظام بذاته يقتضى دراسة كل محتوياته، وكل شخوصه، دراسة صحيحة سليمة؛ مع تتبع كل التطبيقات وعرضها بحياد ودقة ونظامية؛ مادام أن الحكم الصحيح والتقدير الصادق يقتضى درس وتقييم المبادئ الأساسية وتطبيقاتها المختلفة، دون الوقوف عند المزايا الشخصية أو النقاء الفردى لبعض الحكام.

مثل هذه الدراسة والتقييم الاستقصائى الاطرادى للتاريخ الإسلامى تنتهى بلا أى جدال إلى نتيجة واضحة بأن الأيديولوجيا الإسلامية،

بخصائصها التحريفية والشمولية، سواء من جانب الحكومات أم من جانب المعارضات، قد قوضت القوام الأصيل للشريعة الإسلامية، وفرقت الأمة الإسلامية، وزرعت فيها الفتن والقلائل.

خصائص هذه الأيديولوجيا ومفاهيمها هو ما يمكن إيجازه في نقاط ثلاث:

(أ) حاكمية الله: وهو شعار سياسي يسير في تداعيات مفتعلة وغير صحيحة، فهو يبدأ من أن الله هو الحاكم الوحيد للعالم وأنه كذلك هو الحاكم الوحيد لكل جماعة (أمة) بشرية؛ وهذا أمر حق بالمعنى العام؛ إنما تأتي المغالطة من الادعاء بأن حكم الله للجماعة (الأمة) البشرية إنما يكون من خلال نوابه، الخلفاء والملوك والأمراء والرؤساء والمرشدين وغيرهم. ذلك أن الكلام عن حاكمية الله ينتهي في الحقيقة والواقع إلى حاكمية فرد بشر، حاكم سياسي، باسم الله، دون رقيب وبغير حسيب. وفي هذه المخاتلة المجترئة على الجلالة وعلى الدين وعلى الناس، فإنه يُحظر أي حكم باسم الشعب. وأي حاكم يسعى أو يعمل على استناد الحكم إلى رأي الشعب يعتبر معتديا على حاكمية الله، لا شرعية لحكمه، ومن ثم لابد أن تُعلن عليه الحرب الدينية، وأن يُعزل من الحكم، بل ويُعدم بواسطة من يستطيع ذلك.

(ب) الله هو المشرع الأوحد للمجتمع البشري: ليس للناس ولا لأي مجتمع الحق في أن يشرع لنفسه. فإن فعل، فإن تشريعه ذلك يكون معدومًا (أو باطلاً) لا قيام له ولا وجود، فكأنما هو لم يكن، لا يتّبعه أحد ولا يطيعه فرد مهما كان.

والذى يؤكد هذا المفهوم لدى كثير من المسلمين قيام خلط بين مفهوم الشريعة، كنظام قانونى، يجد تعبيرا له فى ٨٠ آية من مجموع ٦٠٠٠ آية من آيات القرآن، وبين الفقه الإسلامى، وهو عمل بشرى.

الفقه الإسلامى مجموعة من القواعد نتجت عن إعمال العقل البشرى، فيما قام به الفقهاء المسلمون من اجتهاد، ولا شك فى أن اجتهاد الناس عمل بشرى غير معصوم ولا مقدس. فإذا أضيف إلى ذلك أن هذا الفقه تكوّن أساسًا فى القرن الثانى من التاريخ الهجرى، أى من حوالى ١٢٠٠ عام، وأنه فقه خاص بزمانه ومكانه، غير متكامل وغالبا ما كان غير مترابط، فإن إضفاء القدسية عليه، حينُ يلحق بالشريعة ويأخذ وصفها، يعنى تحريف حقيقة الشريعة وتجميد الأمة الإسلامية فى القرن الثانى من التاريخ الهجرى، دون ما تقدم أو تطور أو نمو.

وخلاصة هذا الفهم الخاطئ للفقه والخلط الواضح بينه وبين الشريعة، أن الأيديولوجيا الإسلامية ترى أن الحاكم الذى لا يحكم بواسطة هذا القانون (أو ما يقولون إنه الشرع) المقدس، لا يحكم بما أنزل الله وبذلك يكون كافرا، عدوا للإسلام، ينبغى أن يُصفّى ويُستأصل بكل الوسائل الممكنة.

(جـ) الدين هو السياسة: وهذا يعنى فى تقدير الأيديولوجيا أن السياسة جزء من صميم الإسلام، ومن ثم فهى واجب دينى، أو كما يرى المذهب الشيعى فإن السياسة ركن سادس من أركان الإيمان، يضاف إلى الأركان الخمسة التى يؤمن بها السنة، أهل الجماعة.

لاعتبار السياسة واجبًا دينيا نتائج غاية فى الخطورة ونهاية فى السوء، منها اختزال الإسلام فى العمل السياسى واختصاره فى المنهج الحزبى، ومنها إضفاء ضرب من العصمة على الحكام، وعلى المعارضين، حيث

تصطبغ كل الأعمال والأقوال – على الجانبين – بصبغة دينية، بوصفها تعبير عن المطلق وانعكاس للحقيقة الدينية، بما يجعلها بمنأى من النقاش أو النقد أو المعارضة. والنتيجة المحتومة لذلك أن تقوم وتستمر على الدوام حروب دينية بين مختلف الفرق والشيع والفصائل، وبين أى شكل من أشكال السلطة الحاكمة وخصومها السياسيين، مادام كل طرف منهم يعتقد أنه يمتلك المطلق ويحتكر التعبير عنه، وفعله وقوله هو الإسلام ذاته، فى حين أن خصمه فى الرأى أو معارضه فى السلطة مرتد يحارب الإسلام.

من الخطر البالغ أن هذه الأيديولوجيا الإسلامية تنتشر فى الظروف المعاصرة بسرعة فى كل أنحاء العالم وتهيمن بشدة على أغلب المجتمعات الإسلامية، وهو ما أدى بها إلى تنزل من قدر الإسلام وتقلل من شأنه، فبدلا من كونه معتقدًا شاملا تحوله إلى عمل سياسى وشكل حزبى سواء على جانب الحكم أو على جانب المعرضة، وهو حال يتأدى إلى محاصرة الديموقراطية التى يدعى أنصار الأيديولوجيا أنها كفر وأنها نتاج للفساد الغربى، تَشْرع فى تحطيم التقاليد الإسلامية، وتجْهد لغزو المسلمين حتى تسيطر على عقولهم. ذلك أن الديموقراطية تعمل على أن يحكم الناس أنفسهم بأنفسهم وأن يضعوا لمجتمعاتهم التشريعات التى يرونها ملائمة، مع أن ذلك – فى تقدير الأيديولوجيين – اغتصاب لحق الله يمكن أن يؤدى بالمسلمين إلى أن يضعوا لأنفسهم قواعد وقوانين تخالف الشريعة الإسلامية.

والذى يرسّخ معارضة الأيدلوجيا للديموقراطية، ويزيد منها، أن هذه الأيديولوجيا لا تستوعب مفهوم القانون، كمجموعة من القواعد المجردة توضع مسْبقا، وتعدّل بواسطة الجماعة (الأمة) كيما تطبق على الجميع، حكامًا ومحكومين. إنما يختلط القانون فى الأيديولوجيا ليندمج بشخص الحاكم أو فى نظام الحكم أو فى إرادة الأمير، مما يلزم عنه أن يصبح

تطبيق القانون معلقًا بإرادة الحاكم ومرتبطًا بنزواته، يقع على الناس اعتباطًا من الأعلى والفوق. وفى وضع كهذا فإن الفرد ينشأ ويُربى على أسلوب للسؤال والرجاء وربما تسول حقوقه الشخصية، دون أن يدرك أن حقوقه والتزاماته تندرج فى طبيعته الإنسانية وحقيقته الاجتماعية، وهى مرسومة فى الدساتير مفصلة فى القوانين، له الحق بل وعليه الواجب فى أن يُطالب ويصارع من أجلها.

وعلى الرغم من هذا الأثر السيئ والواسع للأيديولوجيا، فإن عددًا كبيرًا من المفكرين والمجتهدين المسلمين كافحوا ومازالوا يكافحون كيما يضعوا مبادئ واضحة ويشكلوا مفهومًا جديدًا فى الإسلام، يقوم على الإستنارة ويستوى على الإنسانية وينبنى على تقدير أصح وأشمل للفكر الدينى، يختلف اختلافا أساسيا وجذريا عن أيديولوجية الإسلام السياسى. وهم فى سبيل ذلك ينتهجون نهجًا علميًّا، يبدأ بوضع تعريف جامع مانع (بلغة المناطقة) لكل لفظ يستعمله المسلمون، ثم يثنّى بتقرير منهج لتفسير آيات القرآن تبعًا لأسباب تنزيلها ووفقا لظروفها التاريخية، ثم يثلّث بتحديد طبيعة العمل السياسى، وأنه عمل بشرى محض - سواء على جانب السلطة أو على جانب المعارضة، صدر عن الحكومات أو صدر عن المعارضات، وهو بهذه المثابة غير معصوم ولا مقدس، بل عمل يُناقش ويُعارض وينقض إن لزم الأمر، دون ما تكفير، وتنفير.

وفيما يهدف إليه المستنيرون أن يعملوا على مساعدة كل المسلمين فى كل أنحاء العالم حتى يفهموا تمامًا أن التطور هو اللغة الأساسية للإسلام والمعنى الحقيقى للشريعة، وأنه فى الوقت ذاته هو القانون الأساسى والشفرة الرئيسية للحياة. ومن جانب آخر فإنهم يعمدون إلى أن يزرعوا فى نفوس المسلمين استيعابًا صحيحًا لمعنى القانون ومفهوم الحياة.

وإذا ما نجحت اتجاهات الاستنارة، فإن المسلمين لن يلتصقوا بممارسات خاطئة فى الحاضر ولن يتعلقوا بحوادث منتقاة من الماضى، لكنهم سوف يقدرون على التمييز الصحيح بين الإيجابيات والسلبيات، بين الظلاميات والمنيرات فى الماضى وفى الحاضر وفى المستقبل. ونتيجة لذلك فسوف يتحققون ويعملون على أن السياسة ليست مذهبًا محددًا ولا هى مذهب جامد فى الإسلام. هذا بالإضافة إلى استيعاب حقيقة أن العمل السياسى مجرد عمل بشرى لا ينظرون إليه من مناظير العصمة والقداسة وإنما يقدرونه؛ بمعايير الصح والخطأ، مستندين فى ذلك إلى قيم الجماعة المدنية التى تستوى أساسًا على حقوق الإنسان ومبادئ القانون الطبيعى (الضمير).

ولا شك أنه من خلال هذا الاتجاه المستنير للفكر والعمل سوف يتأكد للمسلمين أن الديموقراطية الصحيحة الرشيدة هى الطريق الوحيد لتقدمهم وتطورهم، وأنه من خلال هذا الطريق دون سواه، يمكن أن يصبحوا قادرين على حكم أنفسهم والتشريع لأنفسهم.

حقيقة الإسلام السياسى

فى مقابلة تليفزيونية مع التليفزيون السويسرى (بالاشتراك مع القناة الفرنسية TV 5 والقناة الكندية الدولية) سألنى المحاور: ما هو الفارق بين الإسلام السياسى والإسلام الأصلى أو الصحيح؟ أجبته قائلاً: إن الفارق لم يكن واضحا حتى للمسلمين أنفسهم، وهو ما أدى بهم، وبالغربيين من بعدهم، إلى الخلط والاضطراب بين الإسلام السياسى والإسلام الأصلى أو الحقيقى أو الصحيح، إلى أن صدر كتابى «الإسلام السياسى» سنة ١٩٨٧، وهو الكتاب الذى صاغ عبارة الإسلام السياسى لأول مرة، فى معنى يفرّق بينه وبين الإسلام الأصلى أو الحقيقى أو الصحيح، وبذلك صار الإسلام السياسى وصفًا للاتجاه الذى يستخدم الدين فى أغراض سياسية ويستعمل الشريعة فى أهداف حزبية، فيجعل من الدين أيديولوجيا؛ وأصبح الإسلام الأصلى أو الحقيقى أو الصحيح بيانًا لشريعة الإسلام التى قوامها الإيمان الصحيح والخلق المستقيم ﴿**إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألاّ تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون**﴾ سورة فصلت ٣٠:٤١، وعن النبىﷺأن سفيان بن عبدالله الثقفى قال له: يا رسول الله قل لى فى الإسلام قولًا لا أسأل عنه أحدًا بعدك. قال (النبى): ﷺ قل آمنت بالله ثم استقم (أخرجه مسلم).

توالت الأسئلة والأجوبة فى المقابلة، بما لا يدخل فى موضوع المقالة تمامًا، وبعد أن انتهت سألنى المحاور - فيما بينى وبينه - فقال: كيف تكون المسائل بهذا الحسم الذى حددتُه والوضوح الذى بينتُه، ولا يتنبه

إليه المسلمون على مدى ١٤٠٠ عامًا، كما لا يلتفت إليه المستشرقون من أبناء الغرب حتى وصل الحال إلى أن يستقر الخلط والاضطراب، في تعريف الإسلام وفهمه، في عقول الناس جميعًا، فلما ظهر رأى عام غربي وعالمي معادٍ للأعمال الإرهابية التي تقوم بها جماعات الإسلام السياسي، أسقط على الإسلام ذاته، على مظنة أن الإسلام السياسي هو الإسلام، وأن أعماله الإرهابية هي تطبيق لتعاليم الإسلام!؟ قلت: إن عدم تبين الخلط أو ملاحظة الاضطراب فيما بين الإسلام السياسي والإسلام الصحيح يرجع إلى أسباب عدة أهمها أن الإسلام نزل في أمة (أو جماعة) وصفها النبي ﷺ في حديث فقال: نحن أمة أمية لا تقرأ ولا تحسب (أخرجه البخاري). ومع الأميّة يصعب إن لم يكن من المستحيل، وجود تعريفات للألفاظ أو تقسيمات للأعمال أو توصيفات للوقائع، فتتداخل المسائل وتتخالط الأوضاع وتتشابك الأمور. وفي القرآن استعمال للفظ الأمر بمعنى الشئون العامة للجماعة، والتي لم تكن تدخل فيها السياسة بالمعنى المفهوم حالا (حاليا)؛ ففي وصف المسلمون إبان وجودهم في مكة، وقبل أن توجد السلطة التي نشأت في المدينة يقول القرآن: ﴿ **وأمرهم شورى بينهم**﴾ سورة الشورى ٤٢: ٣٨، وفي وسيلة النبي ﷺ في العمل مع المسلمين وهم في المدينة يقول: ﴿ **وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾ سورة آل عمران ٣: ١٥٩. أما لفظ الحكم في القرآن فهو لا يُشير أبدا إلى السلطة الحاكمة أو الإدارة السياسية، لكنه يعني الفصل في الخصومات كما يعني الرشد والحكمة. وفي عهد النبي ﷺ كانت الأمور كلها منوطة به، وكان هو الرسول والرسالة، فلم تكن توجد سلطة إدارية غيره، ولا كانت توجد مؤسسة دينية أو هيئة شرعية تتولى الشرح والتفسير والبيان. وبعد وفاة النبي ﷺ واستخلاف أبي بكر لم يحدث، وما كان ليحدث في ظروف

المسلمين آنذاك، أيّ تحديد لسلطة الخليفة، وبيان ما يكون لـه مـن حقـوق وما عليه من واجبات، وإيضاح ما يكون للأمة من حقوق ومـا يكـون عليـها من واجبات. واتّسع لفظ الأمـر، معنـى ومبنـى، مفـهوما ومدلـولا، باتسـاع نطـاق أمـة المسلمين وتعـدد مناشـطهم وتنـوع مسـالكهم. وفـى حـين أدرك بعضهم ابتداءً جوهر الفارق بين ما هو من الدين وما هو من الدنيا، كما تُعبّر عن ذلك قولة عمر بن الخطاب فى تـأييد ومبايعـة أبـى بكـر (لقـد ارتضـاه رسول الله لديننا - أى حين أمره بالصلاة بالناس أثناء مرضه - أفلا نرضـاه لدنيانا!؟) وهـى قولـة، علـى إرسـالها، تحـدد بجـلاء أن سـلطة الخلافـة محددة بمجال الدنيا دون الدين؛ رغـم ذلـك، فـإن الواقـع العملـى والأميـة الضاربة أحدثت خلطًا وأوجدت اضطرابا بين أمـور الدنيـا وشـئون الديـن، حين اضطُر أبو بكر لمحاربة المرتدين، ثم حارب من بعدهم من منعـوا عنـه الصدقة على تفسير منهم بأنها حق للنبى وحده ﴿ **خذ من أموالهـم صدقـة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتـك سـكن لهـم**﴾ سـورة التوبـة ٩: ١٠٣، وعلى تأويل له بأن الصدقة كالزكاة، وأنه يحارب من يمنع عنه عقال بعير كان يؤديه إلى النبى ﷺ.

مع الأيام، ونظرا للتطورات السريعة التى حدثت لأمة الإسلام فقد اتسع شأن الأمر، وانبسط وضع الأمير (وهو لفظ مشتق من الأمر ليُطلـق علـى مـن يتولاه من المؤمنين، ويكون بذلك أمير المؤمنين الذى يقوم على الأمر فيهم). وتداخلت فى الأمر شئون الدين مع شئون الدنيا، وتخالطت فيـه أمـور مـن هنا وأمور من هناك، فصار من شأن أمير المؤمنين أن ينظم مسائل الفتوحات والغزوات التى انبنت علـى مبـدأ الجـهاد الدينـى، وأن يعـين الـولاة علـى البلاد المفتوحة ليكونوا نوابًا له وعُمّالا لديه، وأن يجبى الأموال التى تستند إلى أسـس شـرعية كالصدقـات والجزيـة والخـراج، وأن يشـرف بنفسـه

أو بواسطة عامل من عنده على بيت المال الذى توضع فيه الأموال المجبية، وأن يوزع العطايا ويحدد أسهم الناس فى تلك الأموال ويبين أوجه مصارفها.. وهكذا، هذا فضلاً عن إمامة المسلمين فى الصلاة ورياسة من يقوم منهم بالحج.. إلى آخر ذلك.

هذا الوضع المتخالط المتداخل المتشابك بين شئون الدين وأمور الدنيا جعل للسلطة الإدارية (الخليفة أو أمير المؤمنين) ثقلاً كبيرًا فى الوضع الدينى، فأصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل حدوث تمييز وظهور تحديد بين ما هو من الدين تمامًا وما هو من الدنيا خاصة. فى ذلك الوقت بدأ مفهوم الأمر، الذى كان يعنى تدبّر كبار القبيلة للشئون العامة للجماعة، يتحول إلى معنى السياسة المعروف حالا (حاليا) والذى يفيد تولى الأمير قيادة الناس، من أمة المسلمين والبلاد المفتوحة، وإدارة شئونهم، وهو أمر – على ما سلف بيانه – اصطبغ بالدين وتلون بالشريعة، بما أدى إلى أن تكون السياسة دينا وأن يصير الدين سياسة.

وحينما قامت معارضة لأعمال الخليفة الثالث عثمان بن عفان تنتقد تعيينه الولاة من الأمويين أقاربه، وتصرفه فى الأموال مع محاباة لهؤلاء، وما إلى ذلك من تصرفات، فقد رأت المعارضة أن الخليفة أمير المؤمنين، بما يفعل من أمور، تُعدّ وفقا للمعايير السياسية الخالصة والإدارية البحت، مجرد أعمال دنيوية، هى مخالفات دينية ومجانبات شرعية. بذلك صار تصرف السلطة مرتكنا إلى الدين وأصبح عمل المعارضة مستندًا إلى الدين كذلك، وكل يكفّر الآخر لمروقه من الدين وخروجه عن الشرع.

خلال الفتنة الكبرى، التى بدأت بلا شك، منذ النّصف الثانى من حكم عثمان بن عفان، ثم اشتدت بالصراع الذى نشأ على الخلافة (أى سياسة

أمور الناس) بين على بن أبى طالب (والهاشميين عمومًا) وبين معاوية بن أبى سفيان (والأمويين جميعًا)، فى هذه الفتنة، تحولت ميزة الإسلام وخاصيته المهمة فى عدم إنشاء مؤسسة دينية أو هيئة شرعية تحتكر الإفتاء فى الدين والهيمنة على الشريعة إلى أن تكون ذات أثر سلبى على المسلمين، حين صار لكل حزب من المتحاربين ولكل جمع من المتصارعين حق الإفتاء والتفسير والتأويل. ولأن الصراع كان سياسيا، كما أن النزاع كان حزبيًا، فقد اعتمد كل حزب على تفسير يساند وضعه ويؤيد عمله، فوُجد تفسير دينى وتأويل شرعى لكل جمع منهم، يستحيل أن تكون كلها صحيحة، لأنها تفسيرات وتأويلات متناقضة متعارضة مادامت تعضد مواقف متناقضة متعارضة. بهذا تحول الدين إلى أيديولوجيا، لأنه صار أداة لخدمة أغراض سياسية ووسيلة لتحقيق أهداف حزبية (حتى ولو لم يكن لفظ الأيديولوجيا قد عُرف آنذاك، ذلك لأننا فى العصر الحالى نعيد توصيف الماضى ضمن صياغات علمية حديثة، ووفق عبارات تصنيفية جديدة).

كان أهم وأخطر ما أدت إليه الأيديولوجيا الدينية أنها خولت السلطة السياسية اتهام معارضيها بالحرابة، وهى جريمة عقوبتها القتل أو الصلب أو النفى، كما أنها سوغت للمعارضة اتهام السلطة بالحكم بما لم يُنزل الله، وهو اتهام يجيز - بل يوجب - الخروج على السلطة وقتل الأمراء والحكام. وعند التحليل الدينى الصحيح والتفسير الشرعى الصائب يتبين أن كلا التأويلين خطأ صريح وتأويل فاسد، قُصد به تأييد السياسة وتوطيد الحزبية على حساب الدين وبالمخالفة للشريعة. ذلك بأن الحرابة جريمة حدّية تستند إلى الآية ﴿ **إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض**﴾

سورة المائدة ٥ : ٣٣، وأسباب تنزيل هذه الآية وظاهر ألفاظها يعنى أنها تقصد إلى معاقبة الذين يحاربون شخص الرسول (لأنها نزلت بسبب سرقة أشخاص لمواشيه) أو تعاليمه التى يحدد هو بنفسه معناها أثناء حياته.. أما أن يفسر كل حزب أو يؤول أىّ جمع آية من القرآن أو حديثا للنبى أو فعلاً للناس على وضع معين ويقطع بأن فى مخالفته حربًا لله وللرسول، فهو أمر يعارض الآية أسبابا وألفاظا، ويخول أى فرد أو جماعة أن تصف معارضيها بأنهم يحاربون الله ورسوله، ومن ثم تنفذ فيهم حد الحرابة، فيجمع الفرد أو تضم الجماعة فى يدها حق التفسير وولاية القضاء وسلطة التنفيذ. وأظهر مثل لذلك ما حدث من زياد بن أبى سفيان (أو ابن أبيه) حينما حَصَبه بعض الناس بالحجارة وهو يخطب فى مسجد بالكوفة، فجلس بعد الصلاة على باب المسجد ومعه قوة من شرطة البصرة (كان قد أحضرها معه) واعتبر أن الذين قذفوه بالحجارة محاربين لله ولرسوله، وقبض على بعض الناس اعتباطًا، وأوقع عليهم عقوبة الحرابة.

أما فيما يتعلق بالآية ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾ سورة المائدة ٤٣ : ٥، التى يُعَوّل عليها دائمًا فى اتهام السلطات (واتهام المجتمعات) بالكفر ومن ثم إيجاد مسوّغ دينى ومبرر شرعى لقتل الحكام واغتيال الأبرياء من الناس، هذه الآية، تستخدم من جانب الأيديولوجيا السياسية بتفسير خاطئ يعارض الدين وينـاقض الشريعة. فسياق الآية مع غيرها يبين أسباب نزولها والتفسير الشرعى لها، إذ يقول القرآن ﴿ **وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾ سورة المائدة ٥ : ٤٣، ٤٤ ويعنى ذلك، وفقا لأسباب التنزيل، أن يهود المدينة كانوا قد احتكموا إلى النبى ﷺ لتوقيع عقوبة على زانيين منهم وأخفوا عنه عقوبة الزنا فى

التوراة، وهى الرجم. وفى هذه الواقعة نزلت الآيات السابقة وما تلاها (من الآية ٤٢ إلى الآية ٤٨ من سورة المائدة) تفيد أن الآية التى تتعلق بها الأيديولوجيا السياسية دائما، نزلت فى يهود المدينة الذين لم يقضوا على الزانيين بالقضاء (الحكم) الذى ورد فى التوراة، بل كفروا بهذا الحكم، أى أنكروه، لأن الكفر لغة يعنى التغطية أو الإنكار، وقد استُعمل فى الفكر الإسلامى أصلا وهو يُعرّف بمضمون الكفر، فيقال الكفر باللّه أو الكفر برسالة محمد أو الكفر بالنّعمة أو الكفر بالعشير، ومع الوقت صار لفظ الكفر مخصصا بالكفر باللّه ورسوله، فإذا ما استعمل فهو يفيد هذا المعنى بغير حاجة إلى بيان أو إيضاح.

الآية إذن مخصصة بيهود المدينة، وتتعلق بالحكم القضائى لا بالحكم السياسى الذى يشير إليه القرآن بلفظ الأمر، ولا تعنى بالكفر الكفر باللّه أو الكفر برسالة محمد، لكنها تعنى إنكار حكم التوراة. وعلى هذا التفسير كل مفسرى القرآن الكريم مثل القرطبى والطبرى والزمخشرى وغيرهم.

كان من اللازم أن يتطور المجتمع الإسلامى ويتقدم عبر الأيام، ليتجاوز الأخطاء الأولى التى وقعت حين كان المسلمون أُمّيون، ووقت أن غلبت السياسة وظهر التحزب. لكن هذه الأخطاء الأولى، والتفسيرات العليلة، صارت فى الفهم الإسلامى وكأنها جزء من الدين وبعض من الشريعة، فتحجر فيها العقل وتحوصل فيها النشاط، وإذا بهذا وذاك – طوال التاريخ الإسلامى وحتى العصر الحالى – لا يفتأ يدور، وما يزال يسير فى نفس المعانى وذات الأحوال ونَصّ الألفاظ التى ظهرت أيام الفتنة الكبرى، منذ النّصف الثانى من عهد عثمان بن عفان وإلى أن استتبت الخلافة للأمويين (من ٦٥٠ إلى ٧٥٠م)، على النحو الذى يجدها أى قارئ فى كتب التاريخ الإسلامى التى كتبها مؤرخون مسلمون فى ضحى الإسلام، وقبل طفور الغرب وظهور المستشرقين، ومنها على سبيل المثال كتاب تاريخ الطبرى.

فى العصر الحالى أعيد استحياء الأيديولوجيا الإسلامية بشدة، لأسباب متعددة منها أن هذه الأيديولوجيا أسرع سبيل إلى السلطة وأيسر طريق إلى المال، وهى توافق سلوكيات قادتها حين يتقلبون على أى جانب ويتلونون مع أى قُوىً ويغيرون فى أقوالهم من النقيض إلى النقيض ويتبدلون فى أعمالهم من أقصى جانب إلى أقصى الجانب المقابل. ذلك بأن القاعدة أن السياسة (مثل الاقتصاد) لا صلة لها بالمبادئ الأخلاقية ولا بالمنظومة القيمية، وفيها فإن الغاية تبرر الوسيلة. أما الإصلاح الأخلاقى الذى يعنيه الدين فعلا والعمل الاجتماعى الذى يشكل اللبنات الأساسية لأى شريعة، فهما مرهقين ثقيلين على من يريد أن يربح بلا جهد أو يهدف لأن يحصد دون زرع. ففى الأخلاق لابد أن تكون الغايات نبيلة وتكون الوسائل نبيلة كذلك، فنُبْل الوسيلة من نبل الغاية وفضل الغاية من فضل الوسيلة، وهو أمر لا يطيقه الكثيرون ولا تقبله السياسة أبدًا. وفى العمل الاجتماعى يتعين أن يبذل الفرد نفسه فى سبيل الغير وأن ينفق ماله لإسعاد آخرين، لا يرجو فى ذلك جزاء ولا شكورًا، وإنما ينكر ذاته ولا يتطلع إلى ثمار لا تُجنى عادة إلا بعد مراحل طويلة قد تتعدى مدى حياته، وهو لقادة الأيديولوجية أمر ينافى طبائعهم ويجافى مطامعهم التىّ تريد الجنى السريع، ولا تنكر الذات أبدًا بل تضخم منها على حساب القيم والأخلاق والمبادئ والمجتمعات والإنسانية.

عندما لاحظتُ ذلك كمسلم غيور وإنسانى متحمس فقد أردت أن أوضحه للمسلمين وأن أبيّنه للناس، حتى يتحرك الجميع فى نور ويتصرف الناس عن بَيِنة، وبذلك ظهر كتاب الإسلام السياسى، ليبْسط هذه المسائل ويضع الفروق الدقيقة بين الإسلام الصحيح الذى قوامه الإيمان السليم والخلق المستقيم، والإسلام السياسى الذى أساسه استغلال الدين لأغراض سياسية

واستعمال الشريعة لأهداف حزبية. وفى هذا الكتاب توقعت كل ما حدث بعد ذلك من جماعات الإسلام السياسى فى مصر وفى العالم أجمع، وكل ردود الفعل التى نتجت عن ذلك فأساءت إلى المسلمين وسوف تسىء كثيرًا فى المستقبل، فضلاً عما لحق الإسلام نفسه على يد نفر من المسلمين من أذى ورهق. ذلك أن الأيديولوجيا بطبيعتها سطحية استفزازية عدوانية، وهى من ثم لابد أن تقف بأتباعها عند الظاهريات والشكليات بما يفقد الإسلام جوهره الحى ويفرغه من محتواه الصحيح، ويدفع إلى استفزاز الناس بالشعارات الخاطئة والكتابات الملتوية، ويعمد إلى العدوانية مع كل من يتصور أنه ليس معه، سواء كان مسلما أم غير مسلم. بل إن العدوانية امتدت إلى اعتبار أن أى مفكر أو فقيه أو باحث أو دارس لا يردد شعارات الإسلام السياسى دون تفكير ولا يؤيد اتجاهاته بغير تدبّر، هو محارب للإسلام ذاته، وبذا ينبغى أن يوقع عليه حد الحرابة.

كان من المتصور أن يقرأ دعائيو الإسلام السياسى ما كتبتُ ثم يفيئون إلى رشدهم ويعودون إلى صوابهم، لكن حقيقة الحال أن الرشد ضد مصالحهم وأن الصواب عكس منافعهم، لهذا فقد انْبرى لنا أحدهم يهاجمنا بأسلوب غوغائى غير مسبوق، ولما استبعدنا الغوغائية ورددنا بالعقل والمنطق والحجة انضم إلى صفنا الكثير، بل وصار تعبير الإسلام السياسى تعبيرًا عالميا Political Islam ، يردده كل المفكرين والمستشرقين والمستعربين والحكام والصحفيين والكتاب، وبه ظهر الفارق واضحًا بين الإسلام الصحيح الذى هو عقيدة وشريعة، وبين الإسلام السياسى وهو مجرد أيديولوجيا ومحض تحزّب.

الغريب فى الأمر أنه ما كادت تنقضى ستة شهور على المعركة المفتعلة حتى نشر نفس الكاتب الذى هاجمنا مقالة فى نفس مكان الهجوم (جريدة

الأهرام بتاريخ ١٩٨٨/٦/٢٨) قال فيه نصا: (ما نفهمه من هدف للإسلام، بحسبانه رسالة سماوية تؤسس صلاح المجتمع على صلاح الفرد وتقيم حكومة إسلامية فى قلب كل مسلم قبل أن تقيمها فى أرض الواقع.. ولما سئل النبى ما الدين: كان جوابه.. الدين حسن الخلق.. إن الإسلام الاجتماعى أسبق فى الأهمية من الإسلام السياسى، وأن الذين يدعون إلى إقامة نظام سياسى إسلامى بغير نظام أخلاقى إسلامى يرتكبون خطأ علميا وتاريخيا فادحًا.. والتربية السياسية ظلت همٌ تيارات العمل السياسى ومنظماته.. ربما لأن العمل فى المجال الاجتماعى يجرى بطبيعته فى هدوء ويحتاج إلى نفس طويل.. بينما أكثر الذين يتصدون للعمل الإسلامى فى زماننا يهتمون بلفت الأنظار وإثبات الحضور لاكتساب الشرعية، كما أنهم يتعجلون جنى الثمار، ربما لأن النضال السياسى يبدو أسهل وأكثر إغراء من النضال الاجتماعى.. (إذ هو) يجرى على جبهة محدودة ولا يخلو من مغامرة تستهوى الشباب الذين يشكلون قاعدة مهمة للعمل الإسلامى الراهن. أما النضال الاجتماعى فهو يجرى على جبهة عريضة غير مرئية العمق والمدى، فضلاً عن أن النضال السياسى يقوم على مجاهدة الغير بينما النضال الاجتماعى أساسه مجاهدة النفس). فهل يجد العقلاء شخصًا يدين نفسه بهذه الصورة حين يتبنى خلال ستة شهور كل المقولات التى ذكرناها والتى هاجمها بشدة؟ وهل يرى الناس حقيقة حكم الإسلام السياسى على نفسه فى لحظة أراد أن يكسب بها أرضًا له، ويسحب البساط من تحت أقدامنا!؟

فى جريدة الأهرام (بتاريخ ١٩٩٨/٢/٢٥) كتب الدكتور محمد مورو رئيس تحرير مجلة المختار الإسلامى مقالاً جاء فيه (بداية فإنه من دواعى الاعتزاز والشرف لى أن أكون أحد أبناء حركات الإسلام السياسى، وأنا

لا أرفض مصطلح الإسلام السياسى بل أعتبره تعبيرًا صحيحًا.. إن حركات الإسلام السياسى لم تدرك بعد، شكلاً وموضوعًا، أننا أمة فى حالة هزيمة حضارية ونعانى من تخلّف وتبعية، ونحن شئنا أم أبينا خاضعون لشكل من أشكال الهيمنة الغربية، وقرارنا كحكومات وكأمة ليس حرا تماما، وبالتالى فالفقه الذى نشأ فى حالة السيادة الحضارية الإسلامية، وهو فقه عظيم ملائم لظروفه، لا يمكن أن نواجه به ظرف الهزيمة الحضارية الذى نعيشه الآن.. إن حركات الإسلام السياسى لم تُدرك بعد أنها جزء من حركة التحرر الوطنى وأنها مجرد حلقة من حلقات الكفاح المعاصر ضد التّحديات الخارجية.. وعلى حركات الإسلام السياسى أن تدرك أنها ليست دينًا جديدًا، ولا فرقة دينية جديدة، بل هى محاولة للإقلاع والنهّضة، وأنها ليست الممثل الشرعى الوحيد للإسلام، بل هى محاولة لإنقاذ المجتمع من التخلّف يمكن أن تنجح أو تفشل.. وأنها ليست بديلاً عن الأمة.. وأن التغيير والنهضة مسئولية الأمة كل الأمة، وليس أبناء حركات الإسلام السياسى وحدهم. إن على حركات الإسلام السياسى أن تعلن بوضوح أنها فريق سياسى.. وأنها ليست حركة دينية بل سياسية.

وهكذا، لم تمر إلا سنوات قلائل منذ ظهر كتاب الإسلام السياسى، حتى تبنى مقولاته أبناء الإسلام السياسى أنفسهم فأبانوا عن الحقيقة وأقروا بما هو صواب.

وشهد شاهد !

منذ استوت قراءاتى الأولى، تبينتُ أن كل المسائل فى العالم العربى، والعالم الإسلامى، تُعالج من خلال النماذج الأدبية كالقصة والرواية والمسرحية، وما إلى ذلك، دون أن يوجد اتجاه فكرى، أو أكثر، واضح ومحدد فى طرح القضايا المهمة، وبيان جوانبها، وأساليب مواجهتها أو حلها؛ مما يمكن أن يساعد على خلق تيار عام واع مستنير، كما يساهم فى أى محاولات حكومية لمعالجة هذه المسائل.

ونظرا لوجود اتجاهات فكرية، غير أكاديمية، فى بلاد تخرج عن نطاق العالمين المذكورين، فقد كنت أؤمل دائما فى أن يوجد مثل هذا الاتجاه فى العالم العربى. وفور تخرجى والتحاقى بالعمل القضائى أزمعت المبادرة فى الإسهام لإيجاد الاتجاه المرجو، وكتبت أول كتبى «رسالة الوجود» ليعالج موضوعات الجبر والاختيار، والفكر واللغة، والإنسان والكون.. إلى آخر ذلك. ثم اتبعت ذلك بكتاب «تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى» وكان اسمه فى الأصل «تاريخ الوجود» لا الوجودية، غير أن الناشر رأى تغيير العنوان إلى ما نُشر به؛ لاعتبارات تتصل بحسن الترويج، ولم أجد فى ذلك غضاضة، لأن موضوع الكتاب يقوّم الفكر الذى يتصل بالوجود الإنسانى على مدى التاريخ، ولفظ «الوجودية» يعنى نسبة الفكر إلى الوجود. تلا ذلك كتابى الثالث «ضمير العصر» وهو يحدد الفارق بين الحكم البشرى على أساس القانون والتكوين الإنسانى باستواء الضمير، كما يرسم الآفاق المأمولة لانتشار ضمير العصر. بعد هذا وصلت، وفقا لخطتى، إلى تقييم كل

من الفكر الإسلامى والفكر الغربى، لبيان أسباب الأزمة المعاصرة فى المجتمع البشرى كله، ورسم رؤية لما ينبغى أن يتجه إليه الجهد الفكرى، فكان كتاب «حصاد العقل» الذى نشر سنة ١٩٧٣.

خلال كتابة فصول هذا الكتاب، وفيما تلا نشره من سنوات، اشتد عمل جماعات الإسلام السياسى فى مصر، وفى خارجها؛ وبدا للمحلل المحايد أن هذا العمل مجرد تصرفات مادية تهدف أساسًا للوصول إلى السلطة، وأنها خلت من أى جهد عقلى كما خوت من أى مبدأ خلقى، وهو أمر يسىء إلى الإسلام وإلى المسلمين، ولابد أن تندفع معه حركة هذه الجماعات للصدام بالسلطات فى كثير من الدول، والصراع مع المجتمعات فى عديد من البلاد، واستعداء الناس فى شتى أنحاء العالم. وإزاء الإحساس بواجب المصرى المسلم، ومن مطالبات الأصدقاء المخلصين، وفى تجاوب مع واقعات خاصة، نشرت كتاب «أصول الشريعة» الذى رجوت منه إضافة إلى ما سُمّى بعد ذلك بالصحوة الإسلامية دون أن أقصد معارضتها. لقد رأيتها دفعة مادية فأردت لها أن تكون نهضة شاملة، ووجدتها حركة سياسية وأملت لها أن تصبح بعثًا روحيًّا أخلاقيًّا، وتبينت أنها خماس أهوج فابتغيت أن نقدم لها الرشد وأن نهدى إليها الحكمة. وما إن نشرت بعض الأفكار الأساسية للكتاب فى مقالات بإحدى الصحف اليومية المصرية حتى انفجر بركان قادة جماعات الإسلام السياسى يقذف باللهب ويرمى بالحمم، دون أدنى محاولة للتفهم العلمى والحوار العقلى والجدال الحسن.
ومع الوقت انقسم العمل الإسلامى إلى اتجاهين: الإسلام السياسى (أو الأيديولوجيا الإسلامية) فى جانب، والإسلام المستنير فى جانب ثان، مع وجود اتجاه ثالث، غير محدد الهوية أو متميز الجنس يضع نفسه فى هذا الجانب حينًا ثم يقحم نفسه على الجانب الثانى حينا آخر.

وباستمرار عمل كل من الجانبين ظهر بوضوح للمسلمين وغير المسلمين فى العالم العربى والعالم الإسلامى، بل وفى العالم أجمع، صدق ما توقعه جانب الإسلام المستنير الحق، وما عمل له، وما ضحى من أجله، حين أسفرت جماعات الإسلام السياسى عن وجهها وأظهرت مكنونها، فإذا بها تصادم أغلب الحكومات وتروّع أكثر المجتمعات وتستعدى كل الناس، الأمر الذى أساء إلى صورة الإسلام فى العالم أجمع وأثر على المسلمين فى كل مكان.

وفى ديسمبر ١٩٩١ نشر الأستاذ جمال البنا (شقيق الشيخ حسن البنا) كتابه «رسالة إلى الدعوات الإسلامية». ولأن السيد المؤلف من صميم البيت الذى أنشأ جماعة الإخوان المسلمين التى وضَعت بذار الإسلام السياسى فى العصر الحديث، فإن الاستشهاد بنصوص ما كتب أمر مفيد لجانبى الحركة الإسلامية، السياسية والمستنيرة، بقدر ما هى وثيقة تاريخية تبين أى الاتجاهين هو الصحيح: الإسلام السياسى أم الإسلام المستنير؟

(أ) فعن جماعة الإخوان المسلمين يقول الكاتب: «إن السلبية فى الهيئات (ويقصد بذلك جماعة الإخوان المسلمين) - كما هى فى الأفراد تعنى الصدأ والتآكل الذى ينتهى بما يماثل الشلل، وهو فى حقيقة الحال نوع من الانتحار الاختيارى البطىء. ولم تقتصر السلبية على النشاط السياسى وما قد يثيره من صدام، ولكن شملت مجال الفكر الإسلامى الذى رفعتْ لواءه، وسارت به خطوات بعد السلفية التقليدية. هذا المجال الذى كان يمكن أن تملأ به القيادة الإخوانية الفراغ.. لم يشهد عملا من أى نوع، ولم يضع واحدا من الثلاثة (ممن خلفوا الشيخ حسن البنا) إضافة أومساهمة ذات أصالة (باستثناء كتاب دعاة لا قضاة الذى صدر باسم الأستاذ

الهضيبى) فى الفقه أو التفسير أو الحديث أو الاقتصاد أو الاجتماع. ولم يقم بهذا أحد مفكرى الإخوان مع أن المناخ كان مهيئا له، بل ويتطلبه. والذى حدث هو النكوص عما وصل إليه الإخوان من مرونة فكرية إلى السلفية التقليدية الجامدة والمتزمتة. وفى بعض الدول العربية والجاليات الإسلامية فى دول أوربية حدث تحالف بين الإخوان والهيئات الوهابية التى تساندها السعودية لمواجهة اتجاهات إسلامية متحررة، أو صاعدة، أو وقف الإخوان موقف المعارضة من هيئات إسلامية أخرى. »

(ب) وعن حزب التحرير الذى كانت منه جماعة حادث الفنية العسكرية فى مصر يقول الأستاذ الكاتب: «يوضح كتاب حزب التحرير أن الحزب حزب سياسى مبدؤه الإسلام. فالسياسة عمله، والإسلام مبدؤه. ويعمل بين الأمة (أى الأمة الإسلامية) ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، ويقودها لإعادة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود. (وحزب التحرير هو تكتل سياسى، وليس تكتلاً روحياً ولا تكتلاً علميا ولا تعليميا، ولا تكتلاً خيرياً، والفكرة الإسلامية هى الروح لجسمه وهى نواته وسر حياته). وهذه الفقرة الأخيرة تمثل موقف الحزب تجاه إحدى إشكاليات العمل السياسى الإسلامية. وأنه وقد جوبه بالفهم المتأصل لدى الإسلاميين (يقصد جماعات الإسلام السياسى) عن أن السياسة ما هى إلا صورة أخرى من العبادة فإنه (أى الحزب) آثر أن يجمعهم بهذا التصريح القاطع. »

ويضيف (الأستاذ جمال البنا): «رأى كتاب (الفكر الإسلامى) وهو... من كتب الحزب أن الرأى الذى يستنبطه المجتهد حكم شرعى على أساس أن الحكم الشرعى هو الرأى الذى يؤخذ من النص، وهو الذى يعتبر خطاب الشارع، ومن هنا كان رأى المجتهد خطاباً شرعياً...» «إن مأساة

حزب التحرير أن هذا الحزب... أصبح قفصا محكما تسجن فيه الجماهير، والأفكار، والإرادات.. لأن دعاته لم يُعملوا عقولهم ولكن استخدموا نقولهم. ولم يعمدوا إلى روح الإسلام الحرة الطليقة، العادلة السمحة «العقلانية» فى كل شئ، باستثناء ذات الله، وإنما لجئو إلى فهم فقهى عقيم كان هو نفسه وراء استخذاء الجماهير وضلال القادة» .

وهذا التحليل الدقيق والنقد الصائب الذى وجهه السيد الكاتب إلى حزب التحرير يوجه بذاته إلى جماعة الإخوان المسلمين، التى حجبت عنه صلاته ما رآه واضحاً فى هذا الحزب، من أنه تكتل سياسى غير روحى وليس تجمعاً علمياً ولا تعليميا ولا خيريا، وأنه يرى ما تراه كل جماعات الإسلام السياسى من أن السياسة هى الصورة الأخرى أو الوجه المقابل للعبادة، وأنه يعتقد أن رأى المجتهد جزء من الشريعة وخطاب من الشارع (وهو الله سبحانه أو النبى ﷺ) وهذه الصفات الثلاث هى سمات كل جماعات الإسلام السياسى وإن لم تبدأ بإعلان أغراضها السياسية وأهدافها الحزبية (كما حدث من الإخوان المسلمين وسماه المرشد المؤسس إيهاما، وهو بذاته التمويه والتقية، والتكتيك السياسى الذى يعمل على مراحل ليحقق الاستراتيجية – أى الهدف – الذى يخطط له للوصول إلى الحكم باسم الإسلام). وهذا هو الذى دعا قادة هذه الجماعات كلها إلى تلقين الأعضاء فكرة أن الدين كله والشرع بأجمعه، يختزل فى السياسة ويختصر فى التنظيم، مما أدى إلى تسويغ التحلل من المبادئ الأخلاقية وتنظير التنكر للقيم الاجتماعية والوطنية والإنسانية، دون إيجاد أى بديل آخر. وفى سبيل ذلك كذلك يجب أن تفهم القيادات الاخوانية أن البيعة لا تعنى استسلام العضو جسما وروحا للأوامر.. وأن الطاعة فى المنشط والمكره لا تستبعد الشورى التى يبدو أنها نسيت، فإنها تكون الطاعة فيما انتهى إليه بإعمال الشورى. » صفحة ٢٤، ٢٥، ٢٩.

والكاتب الفاضل وقد كشف صميم الخطأ فى حركة الإخوان المسلمين، لم يقدر على نسبة هذا الخطأ إلى أصله، حتى لا يمس شقيقه بسوء، مع أن التقييم العلمى والتأصيل التاريخى يقتضى غير ذلك. فالسيد الكاتب يقول عن شقيقه فى موضع آخر إنه كان يعمل بطريقة مرحلية، وكان قد وصل إلى مرحلة «الحشد» التى جمع فيها الجماهير تحت شعارات ومسلمات وأصول عامة. وكان يجب أن تأتى مرحلة «الفرز» والتمييز والتحقيق، سواء بالنسبة للأعضاء أم بالنسبة للموضوعات. وكان الفكر الإخوانى قد أضفى على الفكر السلفى قدراً من المرونة والانفتاح، ولكنه كان لا يزال مرتبطاً به. وكانت الخطوة التالية هى الانتقال من فقه المذاهب إلى فقه السنة إلى فقه القرآن، كما كان يجب عرض موقف الإخوان من القضايا السياسية والاقتصادية بنوع من التحديد... ولم يكن (أى شقيقه) قد وصل إلى ذلك عندما حدث الصدام (١٩٤٨)، ولم تكن رغبته أولاً فى تفادى الصدام، وثانيا فى الخلاص منه بالمفاوضة، إلا إدراكا منه أن الصدام وقع قبل وقته، وقبل أن يتم تطوير الفكر والتنظيم الإخوانى بالصورة المنشودة. صفحة ٢١.

هذا الدفاع ينطوى فى مضامينه ومفاهيمه على حقيق المشكلة وصميم المعضلة. فالمرشد الأول المؤسس لجماعة الإخوان المسلمين بدأ عمله بعفوية وعشوائية، إذا ما تم استبعاد الغرض السياسى والهدف الحزبى، فإذا به بعد عشرين عاما يصل إلى مرحلة الحشد، وهو وصف لعمل مادى (كحشد القوات العسكرية). وقد كان فى عمله هذا يجمع الناس تحت شعارات براقة وهتافات حَرّاقة، لا تقدم برامج ولا تحدد مواقف من السياسة والاقتصاد والتعليم والإسكان والإعلام والتشريع والآداب والفنون، وغير ذلك مما يشكل المنظومة الاجتماعية. ولم يكن ما يسمى بالمرونة التى أضفيت على الفكر السلفى إلا مسألة مرحلية أو تكتيكات سياسية. وقد أدى الحشد

بهذه الصورة المادية العشوائية إلى أن يخطئ المرشد الأول في الحسابات فيسارع بالصدام الذى كان أمراً محتوماً، مع التكوين الذى قامت عليه الجماعة. وهذا الذى فرط من المرشد الأول أحكم الدائرة وأغلق المنافذ على من تلاه، ذلك أنه من المؤكد أنه لم يكن من الممكن، بل كان من المستحيل على المرشد الأول وعلى من تلاه، أن يغير أساس تكوين الجماعة لينتقل به من الحشد إلى الفرز والتمييز والتحقيق، مادام الإدراك الصحيح يفيد بأن الذى بدأ بالحشد كان يفتقر إلى مؤهلات الفرز والتمييز والتحقيق، وأنه من المستحيل تغيير أسس بناء ما أو تكوين جماعة معينة، دون هدم البناء كله وحل الجماعة بأسرها، حتى يمكن فرز هذا عن ذلك، وتمييز فرد من آخر، وتحقيق مبدأ ينقض شعاراً أو اعتبار هؤلاء القادة – الذين وصفهم الأستاذ جمال البنا بالضلال – آراءهم أو تفسيراتهم أو تأويلاتهم اجتهاداً في الشريعة يصبح جزءاً منها، فيعد بذاته خطاب الشارع، فاستولوا بذلك على السلطان الإلهى بلا أدنى مسئولية، وجعلوا كلامهم تنزيلاً وأفعالهم سنة، مع أنهم بشر فيهم قصور ورغبات وشهوات، ولكل منهم اجتهاد غير اجتهاد الآخر، يؤدى لا محالة – مع اختلاف الاتجاهات والوسائل – إلى تضارب بينها وتناقض فيها، فضلاً عما يعنيه من وجود شرائع شتى، لكل قائد شريعة، بدلا من وجود شريعة إسلامية واحدة.

(جـ) وعما سماه بالدعوات الرافضة الجديدة – يقصد بها جماعات التكفير والهجرة، والجهاد، والجماعة الإسلامية (مع أن الرافضة اتجاه الشيعة الذين يرفضون ولاية أبى بكر وعمر وعثمان) – يقول: «وبطلان بعض هذه المبادئ ظاهر لا يحتاج إلى دفاع، فلا يدعى فرد لم يضم سوى عشرين أو ثلاثين شابا أن جماعته هذه هى وحدها – دون كل الجماعات الإسلامية، والمسلمين عامة – هى التى تمثل الإسلام حقاً، وأن كل

ما عداها ضال، بما فى ذلك جماعة الإخوان المسلمين التى تعلّم فيها أول ما تعلم، والجماعة الإسلامية فى الهند التى يتفق هو نفسه معها فى كثير مما ادعاه، وجماعة الفنية العسكرية (حزب التحرير) التى سبقتهم على الطريق.. (إن) فكرة «العمل من خلال خطة العدو» (التى اعتنقتها جماعة التفكير والهجرة).. تضخمت حتى وصلت إلى مستوى الحسابات الدقيقة للمصالح المشتركة بين الجماعات المسلمة وبين الجاهلية، وأنه إذا كانت هناك عملية يمكن أن تقوم بها الجماعة بالاشتراك مع العدو وبحيث تكسب الجماعة ٥٤٪ فيها ويكسب العدو ٤٦٪ منها فيجب أن تؤدّى.. والغريب والذى يصور مدى انفصام شخصية.. وغلبه الهوس على عقله أنه كلف أحد أتباعه بكتابة بحث عن الإخوان جاء فيه أن حسن البنا مارونى! وقدم.. هذا البحث بكلمة اتهم فيها بالخيانة العظمى قادة الإخوان المسلمين الذين قادوا رجالهم إلى التهلكة وفرطوا فى أعناقهم وأسلموهم لجلاديهم والمشانق والسجون» ويضيف الأستاذ جمال البنا عن أفكار سيد قطب «إن هذه الأحكام الساذجة المسطحة المتعسفة ليس لها نصيب من الحقيقة والواقع، لأن المجتمعات الإسلامية، وإن تخلفت فعلاً عن اتباع كثير من التوجيهات الإسلامية الرئيسية، لا يمكن الادعاء بأنها جاهلية، ولا يمكن القول إنها كافرة، ولا يمكن أن نجردها من الإسلام.. ولا يخالجنا أقل ريب فى أن دعوى (الحاكمية الإلهية).. (الجاهلية).. (العبودية لله) بمثل ما عرضها سيد قطب إنما هى صورة من صور الانحراف فى الدعوات الإسلامية... (وهذا) يرجّح خطأه فيما أراد به خدمة الإسلام» ثم يعقّب السيد الكاتب عما سماه الجماعات الرافضة الجديدة فيصف سلوكها بأنه «ليس فحسب عقيما وفاشلاً ولكنه يقضى عليها وينم عن هوسها.. لا ريب أن هذه (المجموعة) قد أصيبت بما يمكن

أن نسميه هوس الجماعات، وستقضى على نفسها بنفسها.... إن المودودى.. بحكم كونه مفكراً إسلاميا عكف على المراجع والكتب، وأعمل الذهن والنظر مثل سيد قطب تماماً، وانتهى إلى دعائم الرافضة الجديدة... وطريقة التفكير واحدة (بين الجميع).. ولكن ظهر عمليا أن هذا الأسلوب غير مجد... (لأن) سوءة التجريد أنه يقدم شعارات مجهلة، إما لأن معناها غير معروف، أو لأنها تحتمل أكثر من معنى، كشعار الحكمية لله، والعبودية لله. صفحات (٩٥، ٩٦، ٩٧، ١٠٣، ١٠٥، ١١٥، ١١٦، ١١٧).

(د) وعن السلفية يقول «السيد الكاتب» السلفية وصلت من القوة والتغلغل بحيث (أ) من غير المنتظر أن يظهر من رجالها من يستطيع التحرر من إسارها أو مجاوزة إطارها.. (ب) أن نفوذها والإيمان بها لم يعد مقصوراً على أعضاء الدعوات الإسلامية... ولكنه وصل إلى معظم فئات المجتمع.. بحيث لم يعد لها خيار سوى التسليم بها .. إن السلفية منهج وطريقة بقدر ما هى مزاج ونفسية.. (فقد) قدمت السلفية للدعوات الإسلامية المضمون الإسلامى أو التصور الإسلامى ولم تلحظ.. أن مضمونها هذا تأثر بالزمان والمكان تأثراً يمس موضوعية وصلاحية المضمون... وقد أصبح المضمون السلفى هو المضمون المقرر ولم يعد جائزا لأحد أن يقول إن الطريقة التى انتهجتها السلفية، والنتائج التى انتهت إليها بحكم إعمالها لهذه الطريقة ليست بالضرورة أفضل الطرق أو أفضل النتائج.... والأخذ بالسلفية يعنى الاعتماد على النقل فى التعرف على الحقائق والأحكام .. وفى هذه العملية لا تكون هناك حاجة لإعمال الذهن أو استخدام العقل، وشيئاً فشيئاً يصدأ العقل... ومن سوء الحظ أن قدراً كبيراً من الخزعبلات والخرافات والإسرائيليات اقتحمت الفكر الإسلامى فى وقت مبكر للغاية وتقبلها الأئمة، وأثبتوها فى كتب التفسير والحديث والفقه، وأصبحت جزءاً من التراث السلفى، ولم يعد من الممكن التمييز ما بينها وما بين

الحقيقة لأنها دخلت فى المضمون السلفى وتعين الأخذ بها، ولأنه من غير المسموح إعمال العقل - إذا كان قد بقى منه بقية - فى التمييز والغربلة واستبعاد هذه الخرافات... (إن) من أعمق آثار السلفية على الدعوات الإسلامية أنها نقلتها من الموضوعية التى هى طابع الإسلام إلى الذاتية التى هى فى أصل الوثنية... وإحلال الذاتية (أى الأشخاص ولو كان السلف الصالح) محل الموضوعية (التى هى العقلانية).. يخالف مخالفة جذرية منهج الإسلام، إذ هو يسمح بعودة الوثنية والشرك بالله والتمحور حول أشخاص... ومن أبرز قسمات السلفية التركيز على العبادة.. والعبادة هى الوسيلة التى تنفرد بها الأديان (يقصد الشرائع) لتهذيب النفس والقربى إلى الله... (وقد) تعرض الأئمة.. لاضطهاد الخلفاء، وفى النهاية لم يجد الفقراء مجالا حراً لعملهم إلا الجانب العبادى... فتوسع الفقراء فى العبادات... ونقلت السلفية هذا التركيز إلى الدعوات الإسلامية بحيث أصبحت أولاً وقبل كل شئ هيئات عبادية.. ولا يقتصر (الأمر) على العبادة نفسها ولكن ما اصطحب بها فى الأذهان من زى أو هيئة وحركات وسكنات والتزام بالنوافل.. والأدعية والأذكار والأوراد.. ولم تفهم إلا فرض الجانب العبادى على الجانب الحياتى... الدعوات الإسلامية على اختلافها - تأثرت بالفقه الذى يقوم بالدرجة الأولى على السنة... وهذا هو أحد أسرار سلفية الدعوات الإسلامية... ومن القسمات المشتركة فى الدعوات الإسلامية أنها - بدرجات متفاوتة - وقعت فى يد الطبقة الوسطى التى يطلقون عليها «البورجوازية» صغيرة أو كبيرة، فقاعدتها الجماهيرية تضم صغار الفلاحين والتجار والحرفيين والطلبة، بينما تضم قمتها نسبة من كبار التجار ورجال الأعمال.

ووعى الطبقة المتوسطة وعى فردى، بمعنى أن الفرد النمطى فى الطبقة الوسطى يستهدف رفع مستواه المعيشى بوسائله الخاصة... ولكن يغلب أن

يتم هذا على حساب الآخرين أو دون ملاحظة الآخرين... والدعوات الإسلامية «ماضوية الروح»... وهذه مغالطة تاريخية.. وعليها أن تعايش هذا القرن وإلا فإنها تلغى وجودها، كما أن عليها أن تفهم أن الإعجاب الماضى لا يتنافى مع الإعجاب بالحاضر أو العمل للمستقبل... والسمات المشتركة فى الدعوات الإسلامية أنها تضيق بحرية الفكر ولا تؤمن بها.... ويعسر على الدعوات الإسلامية أن تتقبل إعادة المرأة إلى المجتمع بعد أن استطاعت السلفية أن تعزلها وأن تحقق نوعاً من الفصل العنصرى يأباه الإسلام..» صفحات ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٠، ١٣١، ١٣٤.

هذا هو نقد الأستاذ جمال البنا لحركات الإسلام السياسى، وهو فى صميمه وعمومه نفس ما وجهناه إليها من نقد، بل وزدنا عليه تقديم أسس فقه جديد، عن حقيق الإسلام ورحيق الشريعة. وكما قال سيادة الكاتب عن هذه الحركات بعد أن استثنى منها جماعة الإخوان المسلمين. فإنها جميعاً، بما فى ذلك جماعة الإخوان المسلمين (فى تقديرنا) تقوم على أسس واحدة، وتترتب على تنظيم بعينه، هو ما قاله السيد الكاتب عن السلفية. يزيد عنها إفراغ هذه السلفية فى تنظيم خاص، وائتمامها بمرشد أو أمير تختزل فيه كل المعانى والمفاهيم والقيم الإسلامية.

هل إذا قال الأستاذ جمال البنا ذات ما قلناه ونقوله يعرض عنه كتاب ودعائيو الإسلام السياسى، مجاملة أو مداهنة، فإذا سبق منا القول وصدر عنا النقد، وقدمنا فيه الحلول، اندفع إلينا تهجم ضار واندلق علينا سيل من السباب الأهوج والاتهام المدفوع غير المسئول!؟

إننا نعرض ما قاله الأستاذ الفاضل جمال البنا، ونكتفى بأنه شهادة شاهد من أهل الإسلام السياسى ومن بيوت الجماعات الإسلامية.

حين يسطع الحق

فى مساء يوم الجمعة ١٩ ديسمبر ١٩٩٧ أذاع التليفزيون المصرى، القناة الثانية، برنامج «دعوة للفكر»، وقد كان تسجيلا لندوة أقيمت، عن الإرهاب، بقاعة الاحتفالات الكبرى بجامعة القاهرة، يوم ١٧ ديسمبر ١٩٩٧. فى هذه النّدوة أكّد فضيلة مفتى الديار المصرية على نقاط معينة هى:

(أ) أن مفهوم الإسلام فى القرآن الكريم أنه هو الدين الذى أنزله اللّه على جميع أنبيائه؛

(ب) أنه ينبغى لتفسير الآية القرآنية تفسيرًا صحيحًا أن يتحرى التفسير ظروف الواقع الذى نزلت الآية فيه، وعنه.

(جـ) أن الكفار هم أولئك الذين جحدوا رسالة النبى محمد ﷺ فى عصره وحاربوه.

وفى ذات الندوة قال أستاذ جامعى معروف أنه لا يمكن مواجهة الإرهاب والقضاء عليه إلا إذا انتهج المجتمع عدة نقاط منها.

(أ) تحديد تعريف لألفاظ الإسلام والإيمان والكفر.

(ب) تحديد المقصود بجماعة المسلمين، وهل هى أمة المسلمين جميعًا، أم أنها أى جماعة تفصل نفسها عن هذه الأمة فتدعى أنها جماعة المسلمين فى حين أنها جماعة من المسلمين، وليست جماعة المسلمين.

(جـ) تحديد المقصود بقاعدة (الأمر المعروف والنهى عن المنكـر)، ومـن الذى يحدد المعروف ويبين المنكر، وكيف يكون الأمر وكيف يقع النهى.

وفى مجلة Time الأمريكية الصادرة بتاريخ ١٩ يناير ١٩٩٨ قـال السـيد محمد خاتمى رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانيـة المنتخـب مـن الشـعب بأغلبية كبـيرة: تسـتطيع أن نقـول بثقـة بالغـة إن أى مجتمـع يـهدف إلى التطور الحقيقى لا يمكن أن ينجـح دون فـهم الحضـارة الغربيـة وروحـها، ولا يزال العديد مـن المجتمعـات الإسـلامية، وإيـران مـن بينـها، محرومـا للأسف من معرفة هذه الحضارة. ثم أضـاف يقـول: إننـا اسـتخدمنا الديـن قناعًا لتبرير قصر نظرنا. وقـد أصبـح حكـم الفـرد طبيعتنـا الثانيـة، ونحـن الإيرانيون جميعًا ديكتاتوريون إلى حد ما.

هذه الأقوال التى قد يظن ظـان أنـها متنـاثرة بـلا رابـط، أو قـد يتصـور متصور أنها مرسلة بلا ضابط، هى فى التقدير السليم تغير ضرورى وصحـى لأفكار التطرف الدينى وشعارات الأيديولوجيا الإسـلامية، إلى حيـث تقـف على مشارف الحق وتقترب من ملامح الصواب.

ذلك بأن التطرف الدينى يركن أصـلاً، كمـا أن الأيديولوجيـا الإسـلامية تعمد أساسًا، إلى رفع مقولات أدنى إلى الشعارات وإلى دفع ادّعاءات أقـرب إلى الإشاعات، حتى تُحـزّب وتُخـرّب، وهـى تزعـم الاعتمـاد علـى الديـن وتدعى الاستناد إلى الشريعة. وهذه الإشاعات والادعاءات، وتلك الشعارات والمقولات، ملكت عقول الجاهلين وغلبت فـهوم السـاذجين، وصـارت مـع التكرار الممل والتلواك العقيم، معتقدًا فاسدًا بدلاً من المعتقد السليم، ودوافع ضارة عوضا عن الدوافع المفيدة.

على أن أول من يضار من المفهوم السقيم صاحبه، وأكثر من يتـأذى مـن الدافع الخطر حاملة. ونتيجة لذلك فإن الشعوب الإسـلامية أضيرت أول من

أضير بالمقولات المتطرفة، وأوذيت أكثر من أوذى بالإشاعات الضالة. إذ فشا فيها التطرف فى الأقوال والمسالك، وغلبت عليها العدوانية فى المشاعر والتصرفات، وتوطن فيها الإرهاب فى كل موقع.

ومع ظهور الآثار السلبية، وسفور النواتج الإرهابية، وتزايد رد الفعل الرافض لهذه وتلك محليا وعالميا، بدأ البعض يفيق من سبات عميق، وشرع آخرون فى البحث عن طوق للنجاة، وكان ذلك فى الأقوال والتقريرات التى أخذت طريقها إلى الإعلان والأعلام، والتى كان منها ما سلف بيانه. وهى أقوال وتقريرات ربما كانت متفاصلة، أو تُقال بحذر؛ لكنها مع الوقت سوف تتكامل لتتقارب مع الاتجاه الإسلامى المستنير، الذى استشعر الخطر منذ أوائل الثمانينيات، ورسم المنهج الصحيح ووضع الدستور السليم، فلم يجد إلا العنتْ والإرهاق، حتى أراد اللّه أن يصح الصحيح ويحق الحق، فظهر منهجه وغلب دستوره، وبدا ذلك فيما قاله فضيلة المفتى بحسم، وما ذكره الأستاذ الجامعى بحذر، وما قرره رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية بوضوح.

بدأ الاتجاه الغوغائى لتشويه الحضارة العالمية، التى كانت قد بدأت فى الغرب، منذ منتصف القرن التاسع عشر، حين أدركت السلطنة العثمانية عجزها عن مواءمة الواقع وملاءمة الحاضر، ومواجهة الدول الغربية التى كانت السلطنة قد بادأتها بالعدوان فى قرون سابقة (كالنمسا والروسيا) أوأصبحت فى تنافس معها (كإنجلترا وفرنسا). ولما اتسع بون الفوارق واشتد عجز السلطنة، حتى صارت تسمى رجل أوروبا المريض، ظهر التعويض فى الكلام بدلا من الفعل، وحدث رد الفعل فى الألفاظ دون العمل، وبذا قام الزعم بأن الحضارة الغربية حضارة منحلة ساقطة، وأنها

فى سبيلها إلى التحلل الكامل والسقوط النهائى. وكانت هذه المقولة نوعًا من الراحة لنفس مهزومة وضربًا من التعويض لمن أدرك أنه خسر المعركة؛ غير أنها كانت فى الوقت ذاته، مخدّرا يفسد الوعى فلا يتنبه إلى الحقائق، ومعّوقا يمسك العمل ويشله عن التصرف الحر السليم، مما كان ولابد أن يتأدى إلى زيادة العجز وتكاثر القصور. واتباعا لذات الطريقة التى لجأ إليها منظّرو ودعائيو السلطنة العثمانية، فكلما كان العجز يتزايد كان الكلام يتزايد، وفى حين كان القصور يتكاثر كانت الألفاظ تتكاثر. وربما ساعد الدعائيين المتلفظين أن بعض كتّاب الغرب وفلاسفته كانوا ينتقدون بلادهم، ويتوقعون لها السقوط والانهيار، كما فعل أوزوالد اشبنجلر سنة ١٩١٨ فى كتابه سقوط الغرب، غير أن ما قاله شبنجلر وغيره إنما يمثل رأيا له وآراءً لهم، لا تتجاوز إلى نطاق الحقائق الثابتة ولا تتطاول إلى مجال النتائج المحتومة، بدليل الواقع الذى أثبت عكسها حتى الآن. يضاف إلى ذلك أن سقوط الغرب، سواء كان مجرد أمل أم تقرير واقع، أم نبوءة مستقبل، لا يمكن أن يؤدى بذاته، وتلقائيا، إلى علو الشرق ونجاحه، دون تخطيط شامل وبغير عمل جدى وبلا فهم سوى.

انتقلت الدعائية العثمانية إلى مصر، عبر مدرسة المنار، ومن خلال جماعة الإسلام السياسى الأم. فبعد اقتصار مدرسة المنار على رشيد رضا، إثر وفاة محمد عبده سنة ١٩٠٥، التصقت بالسلطنة العثمانية وانغمست فى الدعائية السياسية لها، ورددت ذات المقولات التى ابتدأها الدعائيون العثمانيون، والتى وضعوا لها تسويغًا دينيًّا، زعموا بمقتضاه أن واقع الحال بين الغرب وبين المسلمين يفسره الآية القرآنية ﴿ **ليتخذ بعضهم بعضًا سخريًا** ﴾ سورة الزخرف ٤٣ : ٣٢، ذلك أن اللّه سخر أهل الغرب ليعملوا من أجل المسلمين حتى يتفرغ هؤلاء للعبادة. ولا شك أن هذا

التفسير مخطئ ومضلل، لأنه يفصل العمل عن العبادة، مع أن العمل لبّ العبادة ومخّ الدين؛ هذا فضلاً عن أنه (أى التفسير) يكرّس الوضع القائم ويزيده سوءا على سوء، فينتهى إلى أن يقتصر المسلمون على الصلاة والصوم والحج والعمرة وما إلى ذلك، ويتركوا لأهل الغرب الأعمال التى تتصل بكل مناشط الحياة، من زراعة وصناعة وطب وهندسة وعلم وفن وحرب وضرب، الأمر الذى لابد أن يمكّن الغرب، جميعه أو بعض دوله، من السيطرة على مقدّرات المسلمين جميعًا، وتحويلهم بالفعل والواقع إلى عبيد لهم، أو جعلهم فى أحسن الأحوال قصّرا تحت رعايتهم وضمن وصايتهم.

فى مدرسة المنار نشأ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، أول جماعات الإسلام السياسى، فتشرب كل مقولاتها الدعائية وتلبس كل اتجاهاتها السياسية، ومن ثم بدأت المقولة الغوغائية عن الحضارة تتجدد وتنتشر فى كل مفاهيم وأعمال الإسلام السياسى. ساعد على ذلك أن أغلب قادة هذه الجماعات، وكثير من أعضائها، كانوا بحسب النشأة والتربية والتعليم أقرب إلى البدائية والجفاوة منهم إلى التحضر والترقى، ومن ثم ظنوا أن فى الانتقاص من الحضارة وردها بكل نقيصة، ترفيعا لأوضاعهم المتدنّية وتسييدا لتعليمهم الناقص. والمناقضة الملحوظة فى هذا الصدد، أن أكثر مهاجمى الحضارة هم من المنغمسين فى نتاجها المادى، المنكسرين أمام اغراءاتها السلعية، المنحبسين فى أجوائها الحياتية. فهم يرتدون أرديتها ويستعملون منتجاتها ويتحدثون بمفرداتها، دون أن يتمكنوا أو يقدروا على الانفلات من إسارها أو اتخاذ مواقف جادة حيالها.

وهؤلاء الذين يلعنون الحضارة وهم مأسورون بها مأخوذون بكل ما فيها، لم يستطيعوا التفرقة بين الحضارة والغرب. فلدى أغلب الأحرار من الناس

فى كل أنحاء الدنيا تحفظات، وانتقادات، على أعمال وتصرفات ومسالك بعض الدول الغربية، وخاصة فيما يتعلق بالسياسة الخارجية؛ لكن هذه الانتقادات وتلك التحفظات مقصورة على الدول أو على أنظمة الحكم ولا شأن لها بالحضارة ذاتها، التى تبقى دائما كنتاج إنسانى وميراث تاريخى، ساهم كل البشر - على نحو أو آخر - فى إنشائها وفى انتشارها.

الخلط بين الحضارة العالمية وبين بعض الدول الغربية ينتهج ذات الأسلوب الذى تشكو منه جموع المسلمين، حين يخلط آخرون بين الإسلام والمسلمين، ويقول قائلها إن الإسلام غير المسلمين؛ وهو ذات المعيار الذى إن وحّدنا به وجهة نظرنا، لأدركنا أن الحضارة غير المتحضرين، وأنها على اليقين لا تتطابق مع دول الغرب ولا تتداخل فى أطرها وحدها، حتى ولو كانت هذه الدول هى التى تمسك حتى الآن بخيوط الحضارة، ولها الجانب الأكبر من إنتاجها والكمّ الأكثر فى الهيمنة عليها؛ لقعود المسلمين عن العمل وركونهم إلى مجرد الكلام ومحض الألفاظ.

الحضارة، من جانب، تعنى ضبط المصطلحات ووضع المناهج وتحرير العقل وإعمال الفكر وتهذيب الطباع واحترام الإنسان وتخطيط الأعمال وتجنب الإطلاقيات وتكامل النظرات وتشوّف المستقبليات، كما أنها من جانب آخر، تعْنى الإنتاج العلمى الوفير فى شتى المجالات، وتحسين أساليب الحياة فى كل المناحى، وتملك لغة الحواسب (الكومبيوتر) ونواصى الطاقة كالليزر الأزرق (وهو أقوى من الليزر العادى الأبيض بكثير) والهندسة الوراثية ونظام الاتصالات (الإنترنت)، وما ماثل ذلك. والأخذ بأسباب الحضارة بمعانيها تلك يؤدى إلى حلقات متتابعة، تبدأ بتحقيق

الوفرة فى الغذاء والكساء، وتنتهى بمنع أى عدو أو طامع من العدوان على البلد المتحضر الذى يقتنى أسلحة متقدمة يحسن استخدامها بنفسه، فيحمى شعبه ويصون أرضه ويحفظ ماضيه وحاضره ومستقبله. فهل فى ذلك كله أو فى بعض منه ما يتنافى أو يتجافى مع القيم الإسلامية الصحيحة، أم أن العكس هو الصحيح؟ هذا ما أدركه الرجل المتحرر (الليبرالى) الذى يرأس الجمهورية الإسلامية الإيرانية التى فرضت نفسها على العالم كحامية لما أسمته الثورة الإسلامية، فقال نصًا: إن أى مجتمع يهدف إلى التطور الحقيقى لا يمكن أن ينجح دون فهم الحضارة الغربية وروحها. أما فى مصر، حيث لا تزال الغوغائية السياسية شائعة، والعدوانية السلوكية رائجة، فإن دعاة الحضارة وقادة الاستنارة يصادفون من يستنحت تعبيرا عشوائيا غير مصقول، فيتهمهم بأنهم عملاء للحضارة، دون أن يسائل نفسه: وهل للحضارة عملاؤها وهى روح ومنهج، وليست سلطة سياسية أو جهازا للمخابرات!؟ كما أن هؤلاء القادة وأولئك الدعاة يفجئون بمن يُسقط عليهم حقيقته وواقعه، فيزعم أن دعاواهم المتجردة ومفاهيمهم المتحضرة تصب فى جانب إسرائيل، دون أن يواجه نفسه بالحقيقة والواقع الذى يقطع بأن الجهل لا العلم، والتخلّف لا التحضر، والظلامية لا الاستنارة هى التى تخدم إسرائيل أو غيرها من الأعداء أو المتربصين بمصر سوءًا. فهل يمكن لمن ظن أنه يعيب مناهج دعاة الحضارة وقادة الاستنارة أن يوجه كلامه إلى السيد خاتمى، الذى تبنّى الفكر المتحضر المستنير، بعد سنوات عشرين من قيام ثورة بلده، وسنوات مثلها من ابتداء دعوة الحضارة والاستنارة فى مصر، بتجرد ونزاهة واستقلالية لا تتدثر باليمين أو تتأثر باليسار، ولا تأسرها دوافع شرقية أو تكسرها عناصر غربية!؟

القول الفصل فى مسألة الحضارة، هو ما يدعو إليه أنصار الاستنارة من أن يستوعب المسلمون كل عناصر الحضارة العالمية، ولا يقفون عند حدود استهلاكها، ثم يقيمونها بوعى وعلم وقدرة على ما ينتخبونه من الصالح من تراثاتهم والصحيح من تقاليدهم، وما عدا ذلك فهو جعجعة ضارة وبغبغة مؤذية، لمصر وللعرب وللمسلمين وللإنسانية جمعاء.

فى سنة ١٩٣٧ وفى المؤتمر الخامس لجماعة الإخوان المسلمين اتخذت الجماعة قرارا بأنها هى جماعة المسلمين، مما يعنى بصريح العبارة أن من كان من غير الجماعة فهو كافر حتى ولو كان مسلمًا. وقد تداعت هذه الفرية الخاطئة حين خرجت على الجماعة الأم جماعات أخرى، من بين أعضائها، وتحمل ذات ادعاءاتها، فصارت كل جماعة تزعم أنها هى جماعة المسلمين، فى حين أن غيرها، ولو كان من جماعة الإخوان المسلمين، كافر مرتد يحل دمه وعرضه وماله. ومن هنا بدأ أفراد هذه الجماعة يجنون ثمار ما زرعوا، فيتجرعون المر ويمضغون الحسك، ومن ثم شرعوا يرددون آراء المستنيرين ويكررون أفكار الأحرار (الليبراليين)، وكأنما هم يتساءلون، مع أن المطلوب منهم أن يجيبوا، وأن يشجبوا قرار جماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٣٧، ويقروا بأن المسلمين جماعة واحدة وأمة متوحدة، وأنهم أخطئوا حين اتخذوا قرارا بغير ذلك، والرجوع إلى الحق فضيلة.

ويرتبط بهذا، وبالمنهج الحضارى، وبالأسلوب العلمى، وبالشرع الإسلامى، أن يعترف قادة جماعة الإخوان المسلمين قبل غيرهم، أنهم بدءوا دعواهم وساروا فيها شوطًا طويلاً وأمدًا بعيدًا، دون أن يضعوا أى تعريف علمى للألفاظ التى استعملوها والكلمات التى ردّدوها، مثل الشريعة

والإسلام والإيمان والكفر وغيرها؛ فكان من نتيجة ذلك أن ضربت دعواهم في عماء وخلطت فيما بين الأشياء، وتكوّن من كل هذا خليط متنافر ونسيج مهلهل صار هو الراية الأولى لهم، والأيديولوجيا التي تصوغ فهومهم وتحرك جموعهم. وقد دعا المستنيرون إلى تعريف كل لفظ يستعمله المسلمون وإلى تحديد كل كلمة في خطابهم، فعارضهم في ذلك من كانوا يستفيدون من التجهيل ويتعايشون على التضليل، ويتعاملون بالمراوغة ويتكاثرون بالمغافلة، فكانت هذه الجاهلية والضبابية أهم دواعي التطرف وأخطر أسباب الإرهاب الذي بدأ يطولهم وشرع في تهديدهم، ومن ثم اضطروا إلى الكلام في حذر عن ضرورة تعريف الألفاظ التي يستعملها المسلمون بغير تعريف ويستخدمها الإرهابيون بمدلولاتها الخاطئة. ومنذ كتابنا أصول الشريعة (١٩٧٩) حتى كتابنا معالم الإسلام (١٩٨٩) وإلى مقالنا عن الزكاة (مجلة أكتوبر العدد ١١٠٢ بتاريخ ٧ ديسمبر ١٩٩٧) ونحن ندعو إلى ضرورة تعريف الألفاظ وضبط المصلحات، كوسيلة لابد منها ومنهاج لا صارف عنه؛ لتجديد الفكر الإسلامي، وتصحيح المفاهيم الخاطئة، وتقويض التفسيرات الضالة التي يقوم عليها التطرف ويشتد بها الإرهاب. فهل ثاب من يدعو بدعوانا، بعد لأي من جانبه، إلى صحة رؤانا وسلامة دعوانا، أم تراه يفعل ذلك حتى يكون له فضلٌ سبقه إليه غيره، أو لعله يقول ما قال حتى يندرج تحت راية الاستنارة، أم أنه يتخذ من قوله وسيلة مؤقتة (تكتيكية) يواجه بها موقفًا تصاعدت فيه الشكوى من عماء الإرهاب وتكثفت الرغبة في القضاء عليه!؟

وعندما يفيء المسلمون إلى النهج الحضاري، الذي سار عليه المسلمون الأوائل حتى غلب في عصر النهضة الإسلامية، من القرن الثاني حتى القرن الرابع الهجري، فإنهم سوف يعتمدون منهجًا علميًّا محددًا لتفسير

آيات القرآن الكريم. ففى كل كتب التفسير (القرطبى والطبرى وابن كثير والنسفى وغيرهم) لا يتخذ المفسرون منهجا للتفسير يحددونه سلفا ويتبعونه فيما يفسرون لكنهم يعملون بغير منهج، فإذا بهم يفسرون الآيات وفقا لمعايير مختلفة، ففى مرة تفسر الآية تبعًا لأسباب التنزيل، وفى مرة أخرى تفسر الآية على عموم ألفاظها، وفى مرة ثالثة تفسر على روايات إسرائيلية، وفى مرة رابعة تفسر بحكايات شعبية (فولكلورية)، وهكذا. ومنذ كتابنا حصاد العقل (١٩٧٣) وفى كتابنا أصول الشريعة (١٩٧٩) أكدنا أن المنهج الصحيح لتفسير آيات القرآن الكريم أن يتم تفسير الآية على أسباب التنزيل، أى تبعا للظروف التاريخية التى تنزلت فيها. ومجرد تقديمنا هذا المنهج كان مبررًا للهجوم علينا دون جدال ومحاولة النيل منا بغير مناقشة؛ مع أن هذا المنهج هو الذى يصحح المفاهيم الدينية المغلوطة ويقف تفسيرات الإرهاب المختلطة. وها هو مفتى الديار المصرية يتبنى ذات المنهج فيما ذكره من أن التفسير الصحيح للآية القرآنية لابد أن يتحرى ظروف الواقع الذى نزلت فيه، وبشأنه. فهل يُفْحَم من هاجمنا من أجل ذلك أم تراه يوجه نقده للمفتى؟

وبصدد قاعدة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) فقد كنا نشرنا دراسة لنا أثبتنا فيها أن هذا المبدأ ليس مقصورًا على أمة محمد، لكنه - وفقا لما جاء فى القرآن الكريم - مبدأ مقرر فى كل الوصايا والمجتمعات الدينية والأخلاقية قبل الإسلام، من ذلك على سبيل المثال **ﮐ ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات اللّه آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون باللّه واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﮑ سورة آل عمران ٣ : ١١٣، ١١٤ أما ما يقال إنه حديث شريف يخول أى مسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن

لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان) فهو غير وارد فى صحيح البخارى، ولا فى أكثر كتب الحديث أهمية واعتمادًا. يضاف إلى هذا أنه حديث آحاد، ليس من المتواتر أو المشهور، والقاعدة أن حديث الآحاد هو لمجرد الاسترشاد والاستئناس، لا تقوم به فريضة دينية ولا يستقيم واجب شرعى. فهل يمكن والأمر كذلك أن يحكم حديث شارد غير وارد، ومرجوح غير راجح، كل حركة التاريخ الإسلامى، دون مناقشة علمية تبين مصدره، وتحدد نطاقه، وترسم حدوده؟

إن الأمر فى حاجة إلى علاج شجاع، حتى لا يستخدم الدين قناعا لتبرير قصورنا وتجارة لكل من أراد!

مفهوم الزمان فى الفكر الدينى

مفهوم الزمان (Time Concept) من المفاهيم التى أرهقت، ومازالت تُرهق البشرية كثيرًا، ذلك بأن «الزمان» يخترم كل كيان ويُداخل كل وجود ويتفاعل مع كل شىء، بحيث يفرض مفهومه ويؤكد معناه ويترك آثاره دائمًا أبدًا، فلايمكن تجاهله أو الالتفات عنه، ولا صارف عن الاهتمام به وبحث معناه وفهم مقتضاه.

وفى اللغة العربية، كما فى اللغة اليونانية، لفظان للتعبير عن الزمان، هما الزمان والوقت؛ فى حين أن اللغات الأوربية - المتفرعة من اللغة اللاتينية - تشمل على لفظ واحد (Time) للدلالة على الزمان. واللفظان فى اللغة العربية، الزمان والوقت، يستعملان على التقريب فى معانى واحدة، فى حين أنه ربما كان يمكن قصر لفظ «الوقت» على الفترة اليومية لدوران الأرض حول نفسها (٢٤ ساعة تقريبا) ثم دورانها السنوى حول الشمس (٣٦٥,٢٤٢٢ يوما) ، بينما يخصص لفظ الزمان للتعبير عن الحالة أو الإدراك النفسى بمرور الأحداث، بحيث يشير «الوقت» إلى الحركة المادية، ويكون «الزمان» معبرا عن طابع نفسى حيوى.

لاحظ الإنسان منذ بدأ وعيه وجود حركتين، إحداهما مادية، وهى شروق الشمس وغروبها، وتوالى الفصول وانقضاؤها، وميلاد الناس وموتها، ونشؤ الأحداث وانتهاؤها؛ وثانيتهما شعورية، هى إحساس الذات بالأشخاص والأحداث والأشياء. وفى حين أن الحركة المادية، على الكوكب الأرضى، وفيما يتعلق بكل الناس تقريبًا، حركة واحدة ثابتة،

يمكن قياسها ويمكن حسابها؛ فإن الحركة الشعورية ذات طابع شخصى، يختلف من فرد إلى آخر، بل ويختلف مع نفس الشخص من حادث إلى حادث؛ إذ هى ذات طابع نسبى يَقْصُر - بدرجات متفاوتة - فى الأحداث السعيدة، ويطول - بحالات متباعدة - فى الواقعات المؤلمة أو المؤسفة أو المقلقة.

من هذه الملاحظة التى لا صارف عنها أبدًا، نشأ إدراك الزمان، وطفر مفهومه فى العقل الإنسانى. وأدت الملاحظة إلى انطباع سيىء وفهم سلبى لأثر الزمان. فالزمان حركة، والحركة تؤدى إلى النقص وتفضى إلى العدم، ذلك بأنه نتيجة للحركة تتحول القوة إلى ضعف، والشدة إلى فتور، والشباب إلى شيخوخة، والصحة إلى مرض، والفتوة إلى وهن، والحياة إلى موت.. .. وهكذا. وأثر لذلك، فقد وقر فى اليقين البشرى أن الحركة تدهور وانحلال، وأن السكون تمام وكمال. وصار من أغلى أمانى الناس أن يجدوا وسيلة تقف الحركة فى حيواتهم فلا ينتهوا إلى الموت، وإنما يصلوا إلى الخلود، وهو فى جوهره - وفقا لذلك التقدير - ثبات وسكون ودوام بلا تغير.

وعندما عرف الوجدان الإنسانى معنى الألوهية، وأشرق فى ضميره نور الجلالة، فإنه استبعد الحركة عن الله (وهو اللفظ العربى المقابل لألفاظ أخرى فى مختلف اللغات تفيد معنى الإله). فالله، بضرورة التقابل مع الكون ولزوم التعالى عن المماثلة، لابد وأن يكون غير أى عنصر آخر، ثابتًا كاملاً، لأنه أسمى من الحركة وأرفع من التغير، بل إن الحركة تصدر عنه والتغير ينشأ من إرادته.

بهذا، انتهى الإدراك البشرى إلى أن الله خلود فى ذاته؛ فهو موجود منذ الأزل وسيظل موجودًا حتى الأبد، أما الزمان فهو تدهور من الخلود

نشأ نتيجة الخلق؛ وهو يتكون من عناصر ثلاثة هى الماضى ثم الحاضر ثم المستقبل، وعندما ينتهى الخلق ويزول التدهور، تصل المخلوقات - ومنها الإنسان - إلى الأبد حيث السكون والتمام والكمال، فلا يكون هناك قصور أو يكون زوال أو يكون انحلال أو يكون تغير.

ولما وصلت البشرية إلى مفهوم «كلمة الله أو كلام الله» نشأ تقدير يرى أن كلمة الله لابد أن تكون أزلية، وُجدت مع الله عندما وُجد، قبل بدء الخلق ونشوء الزمان، لأنه من غير المتصور - فى هذا الفهم - أن يوجد الله بغير كلمة، وأن تخلق الكلمة ولا تكون أزلية.

فى الشرائع الثلاث - الإسلام والمسيحية واليهودية - ظهر تعبير كلمة الله فى التوراة، بحكم السبق الزمانى. جاء فى سفر الأمثال (وهو سفر قدم كثير من العلماء أدلة متضافرة على أنه ذو أصل مصرى) عن الحكمة، وهو لفظ عربى لآخر عبرى يعنى الكلمة العاقلة الفعالة «أنا الحكمة أسكن الذكاء وأجد معرفة التدابير.. الرب قنانى أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم. منذ الأزل مسحت منذ البدء.. إذ لم يكن (الله) قد صنع الأرض بعد ولا البرارى.. لما ثبت السماوات كنت هناك أنا. لما رسم دائرة على وجه الغمر، لما أثبت السحب من فوق.. لما وضع للبحر حده.. لما رسم أسس الأرض. كنتُ عنده صانعا.. » ١٢: ٨ - ٣١. بعد ذلك جاء فى سفر حزقيال« فدخل فى روح.. وقال لى يابن آدم أنا مرسلك إلى بنى إسرائيل.. وقال لى.. كل الكلام الذى أكلمك به أوعه فى قلبك واسمعه بأذنيك.. وكان إلى كلام الرب.. » «وكانت إلى كلمة الرب» ٢: ٢، وما بعدها. وفى سفر زكريا (والد يحيى المعمدان) «وكان إلى كلام الرب.. وحى كلمة الرب» وهكذا. وفى إنجيل يوحنا على لسان السيد المسيح «الذى أرسله الله يتكلم

بكلام الله» ٣ : ٣٤ ، وفى اللاهوت المسيحى أن السيد المسيح هو كلمة الله، أى اللوجوس Logos ، وهى لفظة يونانية تعنى الكلمة والحركة معا. وفى القرآن الكريم ﴿ **إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته** ﴾ النساء ٤ : ١٧١، ﴿ **فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته** ﴾ الأعراف ٧ : ١٥٨ ﴿ **واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته**﴾ الكهف ١٨ : ٢٧ ﴿ **وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه**﴾ البقرة ٢ : ٧٥ ﴿ **وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله**﴾ التوبة ٩ : ٦ فالقرآن الكريم بنص الآيات السابقة هو كلام الله وما فيه من آيات هى كلمة الله.

بذلك دخلت إلى الفكر الإسلامى المفاهيم الخاصة بأزلية الله وكلمته وكلامه؛ وأن الكلمة والكلام أزلى لم يُخلق، أى أنه لا يتصل بالوقت ولا يتداخل مع التاريخ. وفى تعريف الأزل قيل إنه «استمرار الوجود فى الماضى إلى غير نهاية فهو ما لا يكون مسبوقًا بالعدم» الجرجانى: التعريفات. وفى تعريف الزمان قيل «هو مقدار للحركة إلا أنه ليس له وضع إذ لا توجد أجزاؤه معًا وإن كان له اتصال، إذا ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف هو الآن.. الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر.. والحركة متصلة، فالزمان متصل لأنه يطابق المتصل، وكل ما طابق المتصل فهو متصل، فآذن الزمان يتهيأ أن ينقسم بالتوهم وكل متصل كذلك،فإذا قسم ثبتت له فى الوهم نهايات ونحن نسميها آنات» ابن سينا : النجاة: ٨٠، ١٩١. وفى أصل الزمان يقول «الزمان ليس محدثًا حدوثًا زمانيًا، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات.. فالزمان مُبدعُ أى يتقدمه باريه فقط» المرجع

السابق: ١٩، أما الأبد فهو نتيجة لهذه المفاهيم «استمرار الوجود فى المستقبل».

واضح مما سلف أن الفكر الإسلامى، فى الفقه وفى الفلسفة، يرى الزمان من حيث منظوره الخارجى الذى يتبدى من حركة الأرض حول نفسها ومن حركتها حول الشمس، لكن هناك وجهة نظر أخرى عن الزمان النفسى سوف يلى بيانها.

التقدير الأزلى لكلمة أو كلام الله لم يكن قولاً بلا أثر أو كلاما بغير نتائج على الفكر الدينى، فى الشرائع الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، وإنما كان له أبلغ الأثر وأخطر النتائج مما يمكن رصده فى مسألة مهمة تطول المعتقد وتحكم العمل.

فلدى اليهودية أن التوراة (وكذلك التلمود، أى التعاليم التى قدمها الأحبار) وهى أزلية: غير مخلوقة، تظل أبدية لا تتغير ولا تتبدل، ومن ثم فإن ماورد فيها من أحكام عن الشعب المختار وعن الأرض الموعودة لا تنسخ قط ولا تزول أبدا. بهذا، وبانتقاءات من النصوص لا ترتبط بالسياق التاريخى ولا تتصل بالبناء التركيبى، يحدث التأكيد المستمر على هذين التعبيرين بالذات بما يهيمن على الحركة السياسية وعلى اعتقاد اليهود -حتى غير المؤمنين منهم - ويسير حركة التاريخ، كما يحكم أفعالهم وأقوالهم التى تؤثر على كل البشرية، وخاصة على العالم العربى والعالم الإسلامى.

وفى المسيحية أن السيد المسيح، وهو كلمة الله، أزلى، وأنه كان على الأرض مجسدًا للكلمة التى بذلت نفسها عن البشرية حين تقدمت للفداء فى واقعة الصلب (حسب الاعتقاد المسيحى)، وبذلك أدت إلى خلاص الإنسان.

وفى الإسلام أن القرآن، وهو كلام الله، موجود مع الله منذ الأزل، وأنه لم يُخلق قط، وإنما تنزل على النبى ﷺ آية آية، أو مجموعة من الآيات بعد مجموعة أخرى. من الله إلى الوحى إلى النبى، من المنتهى إلى السماء الدنيا ثم إلى الرسول ﷺ.

غير أن هذا الاعتقاد لم يمر بغير جدال ودون رد من آخرين. فلقد قيل فى الرد على الاعتقاد اليهودى أن مؤداه أن التاريخ كله، بل والخلق جميعًا، لم يكن إلا سيناريو، أى كتابة مفصلة للمشاهد المختلفة التى يتألف منها الفِلْم أو التمثيلية أو المسرحية (المعجم العربى الأساسى الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، نشر لاروس)، وأن الناس، على مختلف الأزمنة والأمكنة، كانت تؤدى أدوارًا مرسومة من قبل، يهدف بها السيناريو إلى اختيار اليهود منهم (وهم منذ القرن السابع قبل الميلاد يهود بالثقافة وليسوا من النسل الجسدى لإبراهيم عليه السلام، وأسباطه الأثنى عشر)، كما يرمى إلى تمكينهم من الأرض الموعودة بعد تشتيتهم منها، وهو أمر مقدر ومكتوب منذ الأزل، وكل يؤدى دوره، فلا المؤمن مؤمنًا ولا الكافر كافرًا، ولا الذى اضطهد اليهود (كالنازى) مخطئًا ولا الذى ساعدهم مصيبًا، إذ ليس لأى منهم فعل أو قول، ولا إرادة ولا خيار، إنما هو يشخص دورًا رُسم له منذ الأزل، وينفذ أمرا كُتب عليه قبل أن يولد. وفى الرد على الاعتقاد المسيحى قيل إن معناه أن صلب السيد المسيح (وفقا لهذا الاعتقاد) كان واقعة محددة قبل الخلق، وإن كل من ساهم فيها كان ينفذ ما كُتب على جبينه وما خط له فى لوح القدر، فلا الذى كان ضد المسيح كافرًا ولا الذى كان من حواريه مؤمنًا، وإنما كان كل ميسرا (أى مؤهلا) لما خُلق له أصلا وما وجُد لكى ينفذه، دون قصد

وبغير إرادة وبلا أى خيار. وفى الرد على الرأى الإسلامى الذى اعتنقه السلفيون قال المعتزلة، كما قال غيرهم، إن آيات القرآن تتضمن وقائع حدثت على عهد النبى ﷺ وأشخاصا أيدوه أو عارضوه، وغزوات وحروب لم يكن النبى نفسه يعرف نتيجتها، فكيف كان كل ذلك مرصودا فى اللوح المحفوظ منذ الأزل؟ ويضيف آخرون تساؤلا عن النسخ فى القرآن، وهل كان تبديل آية بآية أو إنْسَاء آية أمرا يساير الواقع الجارى ويوافق الظروف التاريخية أم أنه كذلك، كان أمرا محددا من قبل مقررًا منذ الأزل؟ وما أثر هذا الفهم على أعمال الناس وأقوالهم، فى عصر النبى ﷺ من صحابة ومؤمنين أو كفار ومعارضين، هل هم مسئولون عما قالوا أو فعلوا بحيث يكافئون بالجنة أو يعاقبون بالنار!؟ وعلى ماذا تكون المكافأة أو تكون المعاقبة إن كان المرء قد قال أو فعل ما هو مفروض عليه، بلا أى وعى منه أو إرادة، كما لو كان دمية تحركها المقادير!؟

مفهوم البشرية عن الزمان إذن، أدى إلى عنت شديد ورهق بالغ، خاصة عندما دخل حومة الفكر الدينى، وبه حدث قلق كبير فى نفوس المؤمنين. فهم إن اعتنقوا المفهوم التقليدى عن أزلية كلام الله انتهى بهم الأمر إلى أن كل شىء قد كتب منذ الأزل وأنه لا جدوى من أى عمل أو قول، ولا معنى للحديث عن الإرادة أو الحرية، ذلك بأن كل هذه المعانى مجرد أوهام لا أساس لها فى الواقع. وهم - على الجانب الآخر - إن اعتنقوا مفهومًا مقابلاً عن تاريخية كلام الله، أى حدوثه فى سياق تاريخى معين، وظهوره فى مجال واقعى محدد، ارتبط به وتفاعل معه وبدا من خلاله، كانوا عرضة لاتهام بالكفر أو إدعاء بالإلحاد.

إن الذى أوجد الصداع فى العقل البشرى وأحدث الصراع فى الفكر الدينى أن البشرية، منذ انتهاء عصر الدولة القديمة فى مصر

(٢٧٧٨- ٢٢٧٠ ق.م) فصلت العلم عن التطبيق (التقنية)، فصارت مفاهيمها عن الزمن والأبد والأزل كلاما بغير دليل وحديثًا لا أساس له، إذ لا يمكن التثبت منه أو إختباره أو تأكيده بأساليب علمية وأساليب غير لفظية. ومنذ أواخر القرن الماضى (التاسع عشر) بدأت علوم الفيزيقا تتطور وتتقدم وتأخذ منحى تطبيقيا ونهجًا تقنيا. وفى هذا المجال قدم العالم الرياضى ألبرت اينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) نظرية النسبية العامة (سنة ١٩١٦) لتحديد العلاقة بين الجاذبية وبين انحناء الفراغ ذى البعد الزمنى الرابع (بإضافة الزمن كبعد إلى الأبعاد الثلاثة المعتادة: الطول والعرض والارتفاع) مما يجعل للكون (المادى) أربعة أبعاد، ثلاثة إحداثيات منها مكانية، واحداثى رابع زمنى، ولا يمكن فصل هذه الإحداثيات عن بعضها، إذ هى متصلة ببعضها بما يسمى الزمكان .Space- Time وقد انتهت هذه النظرية إلى تصور آخر للزمان يتأدى فى أنه منحنى، يتصل أوله بآخره، حيث يكون فيه الأبد أزلاً، كما يكون الأزل أبدًا. وهذا التصور يغير الفهم التقليدى للزمان من أنه شريط ممتد، سقط من الأزل إلى ساحة الواقع والتاريخ فتحلل إلى ماض وحاضر ومستقبل، وأنه فيما بعد سوف يُرفع إلى مستوى الأبد، حيث يزول الواقع وينتهى التاريخ، وتستمر الأبدية إلى ما لا نهاية. فبمقتضى النظرية الجديدة يكون الزمان دائرة كل جزء فيها، أو كل آن، هو الأبد وهو الأزل، وهو الماضى والحاضر والمستقبل؛ وبمعنى آخر فإن النظرية تطرح مفهومًا جديدًا يعنى أن الزمان هو كل جزء فيه وكل آن منه، وأنه هو الأزل وهو الأبد، وأن الله تعالى حضور دائم فى كل آن وفى كل مكان، ليس بعيدًا فى الأزل، أو نائيا فى الأبد، لكنه الحضور الواقع المستمر، والديمومة المتصلة بلا سكون أوتفاصل.

بطبيعة الحال، فإن أى نظرية - على خلاف المعتقد الوجدانى - تقبل النقد وتحتمل النقاش وتتعرض للتعديل. من هذا المعنى لا يمكن اعتبار

نظرية النسبية الخاصة، ولا أى نظرية علمية غيرها، مطلقا لا يمس أو نهاية لا تفض؛ لكن خضوع النظرية العلمية الحديثة للتجربة والتطبيق يمكن أن يضفى عليها مسحة من الصحة، ولو كانت مؤقتة، إن انتهت إلى نتائج صحيحة. ولما كانت التجارب العملية والنتائج التطبيقية أثبتت صحة هذه النظرية، فإنه يمكن الاعتداد بها والركون إليها، حتى تصل الإنسانية إلى نظرية أرفع. على أن أهم ما فى هذه النظرية، بصدد الموضوع، هو نتيجتها الخاصة بمفهوم الزمان، وكيف أنه منحن، كل آن فيه وكل لحظة فيه هى الأزل والأبد، وهى الوجود والخلود، وهى الماضى السحيق والحاضر الواقع والمستقبل البعيد. وبهذا المفهوم ينتفى المفهوم التقليدى الذى كان يجزىء الزمان ويفصله عن الأزل والأبد، وهو ما من شأنه أن يكون ما يصدر عن الله من كلام فى الحاضر هو أيضا أزلى وأبدى، وما يكون قد صدر عنه فى الأزل هو حاضر واقع. فقسمة الزمان مسألة تتصل بالعقل البشرى فى مرحلة معينة من نضوجه، فى حين أن الزمان فى حقيقته آن يتركز فى ما يسميه الناس أزل وأبد وماض ومستقبل.

هذا المعنى يجد تأييدا له من آيات القرآن الكريم، كما يجد تعضيدا له من الفكر الإسلامى.

ففى القرآن الكريم ﴿ **كل يوم هو فى شأن** ﴾ الرحمن ٥٥ : ٢٩، وهو ما يفيد أن الله حركية (ديناميكية) دائمة وليس سكونية (استاتيكية) ثابتة، وفيه ﴿ **يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب** ﴾ الرعد ١٣ : ٣٩، ﴿ **وما يعمَّر من معمَّر ولا ينقص من عمره إلا فلا كتاب** ﴾ فاطر ٣٥ : ١١ وهما آيتان تفيدان أن لا شىء مكتوب لا يتغير أو نهائى لا يتبدل، وإنما يمحو الله مقادير ويثبت أخرى، أى يغير فيها ويبدل؛ وأن العمر قد ينقص

وفقا لقوانين كونية (هى الكتاب فى الآية). هذا فضلا عن الآية ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم** ﴾ الرعد ١٣ : ١١، وهو ما يعنى أن فعل الناس يمكن أن يغير حكم القدر، فيغير الله ما بهم متى ما غيروا ما بأنفسهم؛ أى أن الحقيقة الكونية أدنى ما تكون إلى وجود احتمالات متعددة أمام كل فرد وإزاء أى جماعة، وبناء على ما يتخذه الفرد من قرارات وما تتبعه الجماعة من اتجاهات تتحدد المصائر وتقع المقادير. ولاشك أن فى الكون نظاما كما أن فى المجتمع نظاما، متى ما اتبعه الفرد واندرج فيه لم يشعر بالجبر أو القهر، أما إن خالفه وعمل ضده، أحدث اضطرابات يشعر معها بالجبر والقهر.

وفى الفكر الإسلامى ما يلمح وقد يصرح بما تداعت إليه نظرية النسبية الخاصة من أن الأزل والأبد والزمان معنى واحد، هو الوجود والخلود، وهو اللحظة والآن، والواقع والحاضر. ففيه «اعلم أن أبده تعالى عين أزله، وأزله عين أبده» ابن عربى، الإنسان الكامل ١ : ١٠٣، وكذلك «الدهر هو الآن الدائم الذى هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد» الجرجانى، التعريفات. وقد سلف بيان ما جاء فى كلام ابن سينا عن الزمان وفيه «الزمان مقدار لحركة مستديرة».

هذه إشارات واضحة لفهم أدرك بصورة ما أن الزمان دائرى، وأن الأزل هو الأبد، وأنه هو الحضور الدائم؛ هذا فضلاً عن الإلماح إلى أن للزمان باطنا، وهى إشارة ملفتة إلى الشعور الذاتى وإلى الإحساس الإنسانى الذى يشكل لنفسه زمانا خاصا، قد يتوافق وقد يتناقض مع الزمان المادى الذى هو حركة كوكبية أو حركة كونية.

من الملاحظ أن الإدراك الصوفى منذ بداية التاريخ هو الذى عرف ابتداءً صحيح مفهوم الزمان، ولدل ذلك كان يحدث من خلال التجربة الصوفية التى تنزع دائمًا إلى توحيد الذات الإنسانية بالحقيقة الكونية، فيطفر من ذلك ما يسمى بالكشف أو الحدس أو الإلهام. هذا التوحد يظهر فى بعض النصوص، وأهمها ما ورد فى كتاب الموتى لقدماء المصريين حيث يقول الشخص «إن روحى هى الإله، هى الأبدية»؛ وهو تعبير قاطع واضح عن تطلع الإنسان إلى التوحد بالكون حيث ينشأ لديه شعور بأن الزمان واحد، هو الآن التى تضم الأزل والأبد، والماضى والحاضر والمستقبل؛ وأن تقسيمه إلى فترات متفاصلة أو تحديده فى عصور متباعدة، قصور فى الإدراك وعوار فى النهم. ومع الوقت ترشح هذا الفهم إلى كثيرين استطاعوا التعبير عنه بوضوح، على النحو الذى سلف بيانه من الفكر الإسلامى.

إن الفهم التقليدى للزمان، وفصل الأزل عنه وقطع الأبد منه، أحدث اضطرابًا شديدًا فى التاريخ البشرى، وخاصة عندما داخل الفكر الدينى. فالإيمان بأن كلام الله (أو كلمته) كان فى الأزل، بعيدا عن الواقع ونائيا عن التاريخ، أدى بالكثيرين إلى أن يعيشوا خارج مجالات الزمان والمكان، فى فضاء سرمدى، يتعلقون فيه بنصوص مجردة من معناها، مفرغة من مضمونها، وهى لا تظهر ولا تبين إلا فى النطاق التاريخى وضمن المجال الواقعى. ونتيجة لذلك يحدث إغتراب عن الواقع وإبتعاد عن الحياة، حيث تكون الإقامة داخل كهف من الآراء والأفكار المجردة التى تم نسجها من ألفاظ مقتطعة من السياق وعبارات منتقاة من النصوص. أما الفهم الحديث للزمان، وهو فهم قديم كذلك، تم إثباته بالتجارب العلمية ووقع تأكيده بالنتائج المملية، فإنه يرفع كثيرًا من اللبس ويمنع وفيرًا من التخليط، إذ يدرك كل فرد أن الأزل هو الحاضر؛ وأن كلمة الله، وكلامه،

والذى كان فى الأزل، قد وقع فى الحاضر؛ مادام الأزل هو الآن، وبذلك تنتفى المخاصمة بين فكرة أزلية الكلام وتاريخية الكلام، فالأزلى تاريخى، وما حدث عند الله يحدث من خلال الواقع وضمن حركة التاريخ. يؤكد ذلك - فيما يتعلق بالإسلام - أنه يوجد فارق كبير بين أحكام القرآن إن هى فسّرت على عموم الألفاظ (أى مجردة من الواقع) أو فسّرت وفقا لأسباب التنزيل (أى وهى متداخلة فى التاريخ). والخلاف بين المنهجين - على ما يبين مما أنف - خلاف فى فهم حقيقة الزمان، ينعكس على الفكر الدينى فيؤدى إلى هذا التباين الشديد وينتهى إلى صدام صعب بين من يتعلق بالنصوص مجردة عن الواقع، ومن لابد أن يراها فى ظروفها التاريخية، وهو صدام وقع ويقع فى كل الشرائع، ولاسبيل حقيقى لرفعه نهائيًا إلا بنشر الفهم العلمى الذى وصل إليه الإدارك الإنسانى منذ زمن بعيد.

والفهم التقليدى عن الزمان كان، وما يزال، نتيجة للجهل وأثرًا للقصور، فهو ليس حقيقة مطلقة ولا هو عقيدة نهائية. وتداعى هذا الفهم الخاطىء القاصر ليس أمرًا هينًا أو يمكن التغاضى عنه بسهولة، ذلك بأنه - كما سلف - يُحدث صداعًا خطيرا فى الفكر الدينى، بين من يتعلق بالحرف خارج نطاق الواقع وبعيدًا عن حركة التاريخ فى فضاء سر مدى ، ومن يتمسك بالروح داخل مجال الواقع وضمن حركة التاريخ فى نطاق زمكانى؛ بين من ينتهى إلى أن يكون سلبيًا منفعلاً بالأحداث، ومن يهدف إلى أن يكون إيجابيا فاعلا للأحداث. هذا إلى أن ذلك الفهم التقليدى للزمان لابد أن يتأدى إلى منطق الجبرية القدرية وإسقاط الإختيارية الإنسانية، وهو تقدير لابد أن ينتهى إلى تقويض النظام الأخلاقى وتهديد مبدأ الثواب والعقاب، سواء فى الدنيا أو فى الآخرة، فعلام يكون هذا

العقاب وذلك الثواب إن لم يكن الإنسان حرا فعالا مسئولاً عن عمله وقوله؟. ولم يكون التمسك بالأخلاق إن كانت لغوًا بلا فائدة ولا أثر، فى حساب للمرء عما يقول ويفعل؟. إذ إن مصيره محدد سلفًا، إلى الجنة أو إلى النار، سواء تمسك بالأخلاقيات على صعوبتها، أو تحلل منها مع سهولة ذلك.

إن المسألة جد خطيرة، ولابد من دق الناقوس بشدة، حتى يدرك الناس الحقيقة، فيتحولوا من الخطأ فى فهم الزمان إلىالصحة فى تقديره وتدبّر تداعياته.

الوطنية والتدين

من أدق المسائل، وأقربها إلى الاستحالة، أن يتصور الشخص العادى ما كان فى العصور البعيدة من مفاهيم ومعان، ذلك إنه لابد وأن يسقط عليها المفاهيم والمعانى المعاصرة، أو أن يتخيلها من مناظير هذه المعانى وتلك المفاهيم، ومن ثم فإنه يرى الماضى بمدركات الحاضر أو يتخيله فى صورة شائهة، ليست هى الماضى الحقيقى وليست هى الحاضر الواقع. ولهذا، فإنه يقع على كاهل المفكرين والعلماء، بل ويكون من أخص واجباتهم، أن يحاولوا تنقية صور الماضى وتجلية فكر الحاضر، وبيان ما بين هذه وتلك من وشائج وعلائق، حتى تبين الحقائق أمام الجميع، فلا يحدث تخالط ولا ينشأ تغالط.

أهم ما يتعين أن يحدث فيه البيان والتحديد، هذا المجال الذى يضم قطبين عظيمى الخطر ويجمع أمرين بعيدى الأثر، هما الوطن والدين؛ ما بينهما من روابط، وما إذا كانا قطبين متوافقين أم كانا أمرين متنافرين.

الوطن لغة، هو المنزل يُقام به، وهو موطن الشخص أى مكانه ومحل الفرد أى موضعه.

وقد ورد لفظ الوطن فى الشعر العربى القديم، بما يعنى أنه كان معروفًا مشهورًا فى صدر الإسلام، وغالبا قبل ذلك، بالصورة التى كان يطرحها المجتمع آنذاك.

قال رؤبه بن عجاج:

وطّنت وطنا لم يكن من وطنى

وقال ابن برى إن الذى يعنيه رؤبه بن عجاج:

كيما تـرى أهـل العـراق بأننـى أوطنت أرضا لم تكن من وطـنى

وكذلك قال رؤبه بن عجاج:

على موطن يخشى الفتى عند الردى
متى تعـترك فيـه الفرائـض ترعـد

وهذا المعنى بذاته هو الذى ورد فى شعر المتنبى حيث قال:

بم التعلل، لا أهـل ولا وطـن لا نـديـم ولا خـل ولا سـكـن

فالوطن فيما سلف من شعر، يعنى المكان الدائم للشخص والموضـع الـذى يقيم فيه عادة أو كان يقيم فيه أصلا.

هذا المعنى هو الذى عبّر عنه بعض الشعراء فقالوا إنه البلـد، وفـى ذلـك يقول زهير بن أبى سلمى (المتوفى سنة ٦٠٩م).

فـقـرى فـى بـلادك إن قـومـا متى يدعـوا بـلادهـم يـهـونـوا

ومع هذا الاستعمال للفظى الوطن والبلد، فإن الواقع التاريخى يفيد بأنه فى الزمن الذى قيل فيه الشعر السابق، وفيما بعده من زمن طويل، لم يكـن الوطن يعنى مفهومه الحالى، ولا كانت البلد تفيد مدلولها المعاصر؛ ذلـك أن هذا اللفظ وذلك قد تغيرا مفهوما ومدلولا، نتيجة لتغير أحوال البشر، وأثـرا لتبدل النظم الاجتماعية.

كانت الدولة المركزية التى قامت فى مصر وفى بـلاد مـا بـين النـهرين، وفى غيرهما، كيانا يقوم على مفهوم مخالف لمفهوم الدولة المعـاصر، يغلـب عليه المضمون العضوى الذى يربط الناس بالحـاكم. وفـى الفـترة مـن القـرن

السادس إلى القرن الثانى قبل الميلاد، قامت فى بلاد اليونان مدنا مستقلة تسمى Polis (كما كانت ضاحية مصر الجديدة بالقاهرة تسمى Helio Polis)، مثل ذلك مدينة أثينا ومدينة إسبرطة وغيرهما. على هذه المدن، أطلق الفكر السياسى المعاصر تعبير دولة المدينة State City، من قبيل التجاوز، وإسقاط المفاهيم المعاصرة على الواقع الماضى، إذ إنها لم تكن دولا بالمعنى المقصود حالا (حاليا) من الدولة. ونظرا لطبيعة تكوين هذه المدن، وعدم وجود نظم كهنوتية أو قوى قبلية تسيطر على الناس وتنسبهم إليها، فقد بدأت تظهر فكرة انتماء الشخص إلى المدينة ذاتها، فيما يسمى مواطنة (أو ممادنة، نسبة إلى المدينة)، وهى فى اللغة اليونانية Polieteia. وانتقل هذا المفهوم إلى روما المدينة، فكان الشخص الرومانى ينسب إلى مدينة روما، فيقال عنه إنه ممادن رومانى (أى مواطن رومانى) Civilis، يحمل المادنة (أو المواطنة) الرومانية Civitas Romana . فمفهوم المواطنة فى هذا الواقع اندمج فى المدينة، التى كانت هى الكيان الأساسى، سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، للجماعة وللفرد، سواء بسواء.

فى العصور الوسطى، بعد انتشار المسيحية والإسلام، تلاشى وانتهى مفهوم المدينة المستقلة كوحدة سياسية واجتماعية واقتصادية، وحدث ضرب من الفرز الدينى كان هو الأساس فى تحديد هوية الشخص، وترتيب ما عليه من التزامات وماله من حقوق. فسادت المسيحية فى أوروبا بينما ساد الإسلام فى منطقة الشرق الأوسط، حيث كان المسيحيون يشكلون كل السكان فى أوروبا، عدا جماعات يهودية متناثرة، وكان المسلمون يكونون أغلب السكان فى الشرق الأوسط، مع وجود جماعات يهودية ومسيحية. وعلى ما أنف، فقد كان واقع الشخص فى دار الإسلام أو فى الديار المسيحية يتحدد بواقعة الدينى، أى بمعتقده، حيث كان المعتقد الدينى هو

البديل عن مفهوم المواطنة أو المادنة؛ فللمسلم فى دار الإسلام حقوق وعليه التزامات تختلف، كما وكيفا، عن حقوق والتزامات اليهودى أو المسيحى، الذى يُعد من أهل الكتاب، وهم يدخلون فى ذمة (أى فى عهد وضمان) المسلمين.

ومع الوقت، تقسم العالم المسيحى إلى إقطاعيات يملك كل منها أمير، ينتسب إليه أهل الإقطاعية؛ فى حين تقطع العالم الإسلامى فى إمارات أو ولايات يحكم كل منها أمير أو وال أو سلطان أو رئيس أو شيخ، أو ما ماثل.

وكانت الإمارة أو الولاية تنسب إلى مؤسس الأسرة الحاكمة عادة، مثل الإخشيديين والطولونيين فى مصر، والأدارسة بشمال إفريقيا، والعبادية باشبيلية، والصليحية باليمن.. وهكذا. وكان الناس فى هذه الإمارات أو الولايات يعتبرون رعايا للحاكم الذى هو الراعى لهم، وهو مفهوم له معانى من الفكر الدينى الضارب إلى عصور موغلة فى بداية التاريخ البشرى، يجعل للراعى الحق كل الحق (مطلقا) فى تحديد ما على الرعية من التزامات، وما قد يكون لهم من حقوق. وقد استمر هذا الوضع فى منطقة الشرق الأوسط طوال الحكم العثمانى، إذ كان الناس - مسلمون ومسيحيون ويهود - يعتبرون رعايا عثمانيين، للسلطان العثمانى كل الصلاحية فى تحديد التزاماتهم وتعيين حقوقهم، إلى أن ألغيت السلطنة العثمانية فى ٣ مارس ١٩٢٣.

بعد ما ظهر عصر الاستنارة فى أوروبا، بدأت تنشأ المدن فى الطرق الرئيسية فيما بين الإقطاعيات. وسميت هذه المدن فى البداية **Burg** نسبة إلى لفظ برج العربى؛ إذا كانت فى أساسها برجًا، يستعمل كنزل (فندق)

وتقام حوله بعض المتاجر والمحال والمساكن. (ومازال لفظ برج مستعملاً فى أسماء مدن كثيرة مثل بتسبرج، هام بورج، هيدل بورج.. وهكذا). ونظرًا لاتصاف سكان هذه المدن بصفات أخرى غير صفات سكان الإقطاعيات، أهمها عدم تبعيتهم القانونية والسياسية والواقعية للأمير، فقد أطلق عليهم وصف البورجوازيين Burgoise نسبة إلى لفظ برج، الذى هو أصل المدينة التى نشأت منذ عصر الاستنارة ثم نمت بعد ذلك كثيرًا.

فى ذلك الوقت، وفى العالم الإسلامى، لم يكن هناك تعبير أو مفهوم للفظى الدولة والحكومة.

ففى معاجم اللغة العربية القديمة (مثل لسان العرب، القاموس المحيط، الصحاح، وغيرهم) لا يوجد لفظ دولة إطلاقا، وإنما يوجد لفظ دُولة، بمعنى تداول الأمر أو الشىء بين أفراد متعددين. وقد ورد اللفظ بمعناه هذا فى القرآن الكريم فى الآية ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كى لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم** ﴾ سورة الحشر ٥٩ : ٧، بمعنى أن الفىء الذى كان يحصل عليه النبى، من أهل القرى غير المؤمنة، دون حرب لهم أو فتح لقراهم، يكون له وحده ولذوى قرباه ومن يوزعه عليهم من اليتامى والمساكين وأبناء السبيل (الغرباء الذين لا مورد لهم)، ولا يتداول هذا المال بين الأغنياء من المؤمنين، ولا تكون لهم حصة فيه أو نصيب منه، يداولونه بينهم. وكذلك ورد اللفظ بمعناه ذاك فى الآية ﴿ **وتلك الأيام نداولها بين الناس** ﴾ سورة آل عمران ٢ : ١٤٠، أى إن الأيام تجرى بين الناس بأمر من الله ما بين تعال وتدان، عز وهوان، ثراء وفقر، سلطان وعبودية، وهكذا دواليك.

وقد بدأ استعمال لفظ دولة فى اللغة العربية، وفيما بين الناس، بهذا المعنى الذى يقصد إلى تداول السلطان بين الناس فى مكان معين أو إقليم

بذاته، ثم تحول اللفظ إلى أن يقال دولة فلان، أى الزمان أو المكان الذى دالت إليه فيه السلطة، ثم صار اللفظ ترجمة للفظ الفرنسى Etat وللفظ الإنجليزى State فتحول إلى معنى الدولة ذات الكيان السياسى والنظام الإدارى، وأقر مجمع اللغة العربية اللفظ بمعناه ذاك فظهر فى المعاجم الحديثة، مثل المعجم الوسيط، بتعريف أن الدولة جمع من الناس مستقرون فى إقليم معين من الحدود، مستقلون وفق نظام خاص (المعجم الوسيط مادة: دولة). وسحب العلماء والكتاب والناس اللفظ بمعناه المستحدث على الإمارات والولايات على مدى التاريخ فسموها دولا، مع أنها ليست كذلك أبدا، لا شكلاً ولا مضمونًا. فمن حيث الشكل، هى لم تعرف ولم تستعمل لفظ الدولة بمعناه ذلك أبدًا، ومن حيث المضمون فهى لم تكن ذات نظم سياسية واقتصادية واجتماعية وقانونية محددة، وإنما كانت سلطة سياسية تهيمن على الناس، وترسم لهم الالتزامات أولا ثم الحقوق بعد ذلك بكثير. وكان المجتمع، أو الجماعة، تعمل وحدها وفقا لتقاليدها وتبعا لأعرافها. بمعنى أن الإمارة أو الولاية كانت سلطانًا علويا تحته أمة أو جماعة بأسرها، وليس على السلطان أى التزامات قبل الأمة مادام هو الراعى، كما أنه لا يتولى إلا أمر الأمن الخارجى والأمن الداخلى والجباية، ولا دخل له بشئون التجارة والزراعة والتعليم والصحة والتموين وغيرها إلا إذا داخلت أو عارضت شئون الأمن داخليا أو خارجيا أو أثرت على جباية الأموال.

كذلك، فإن هذه السلطة لم تسم أبدًا باسم الحكومة، خاصة وأن شئون الحكم السياسى تسمى فى القرآن، ولدى العرب، باسم «الأمر» فى حين يتخصص لفظ الحكم بمعنى الفصل فى الخصومات. ونتيجة للتأثير الغربى فقد ترجمت لفظة Government بلفظ حكومة، ومن ثم ظهر لفظ الحكومة

فى الاستعمال الدارج، وهو يقصد الهيئة الإدارية التى تتولى تنظيم وإدارة أجهزة الدولة التنفيذية والتشريعية والقضائية، والتى يطلق عليها فى بعض البلاد كالولايات المتحدة لفظ الإدارة **Administration**. وكما جرى مع لفظ الدولة المستحدث، جرى مع لفظ الحكومة المستحدث، فأسقط على الولايات والإمارات السابقة، منذ فجر الإسلام، مع أنها لم تكن تعرف لفظ الحكومة أبدا ولم تطبق مدلوله المعاصر قط.

مفاد ذلك، أن الواقع التاريخى خلال العصور الوسطى لم يعرف مفاهيم الدولة والحكومة والمواطنة؛ وإنما كانت هوُية الشخص، والتزاماته ثم حقوقه من ثمت، تتحدد بحالته الدينية، أى بالمعتقد الذى يدين به، والمكان الذى يوجد فيه. فالمسلم فى البلاد الإسلامية له وضعية تختلف عن وضعيته إن وُجد فى مناطق مسيحية، وكذلك فإن المسيحى فى هذه المناطق تختلف حاليته عنها إذا كان فى بلاد إسلامية. وفى هذه المناطق أو فى تلك البلاد، كانت صفة الشخص تقوم على صلته بالأمير أو الحاكم أو الوالى أو الراعى، بمعنى أنها لم تكن تقوم على علاقته بالمدينة أو الوطن.

قبل أن تندلع الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، كان الشعب الفرنسى ينقسم إلى ثلاث طبقات هى: رجال الدين، والنبلاء، والعامة. وكان كل شخص ينسب إلى طبقته، وتتحدد وضعيته كما تتقرر حاليته بالطبقة التى ينتمى إليها. وكان المجلس التشريعى ذاته مقسما إلى ثلاث فئات، تمثل كل فئة طبقة من الطبقات الثلاث. وبمقتضى الثورة انهار النظام الطبقى، وصار الشعب موحدا فى طبقة مفردة. ونتيجة لذلك صار الانتماء الشخصى مرتبطا بالبلد كلها، أى بفرنسا، على اعتبار أنها مدينة واحدة. واستدعى ذلك الوضع ذات المفاهيم ونفس الصيغ التى كانت متداولة فى بلاد الإغريق، إبان ازدهار ما سمى بعد ذلك دولة المدينة **State City**، فكان الفرنسيون

يخاطبون بعضهم البعض بلفظ Citoyen أى يا مواطن، وهى ترجمة فرنسية للفظ: Poliet اليونانى، ولفظ Civilis اللاتينى، والذى هو فى الإنجليزية Citizen. بهذا برز على الأفق السياسى وفى التعبير القانونى وفى النظام الدولى لفظ المواطنة، وهى بالفرنسية Citoyennete، وباللاتينية Civilis وبالإنجليزية Citizenship، وتحدد مضمون المواطنة بأنها صلة الشخص بالدولة، بصرف النظر عن معتقده أو جنسه أو لونه أو لغته، وهى صلة يحدد الدستور (أى القانون الأساسى فى الدولة) حقوقها والتزاماتها، التى ينالها ويعرفها المواطن من الدستور، فلا تكون منحة من فرد، ولا تكون مجالا للزيادة أو الانتقاص إلا بحكم القانون الذى يسرى على الجميع بغير استثناء.

المواطنة إذن، فكرة إنسانية وشرعة دولية، تقيم وضعية الشخص وحاليته على صلته بالوطن، باعتباره مدينة واحدة، دون أى اعتبار للفروق الجنسية واللغوية والعرقية والاعتقادية بين المواطنين جميعًا، بحيث تتحدد حقوق الشخص والتزاماته بالقانون الأساسى (أى الدستور) وبالقوانين الأخرى الذى يضعها الشعب لنفسه، من خلال مجالس أو هيئات ينيبها عنه، وبذلك يتحرر كل شخص من ربقة الاستعباد لشخص آخر، حين يكون رعية أو قنا أو تابعا أو مولى، أو ما غير ذلك من أوصاف وأسماء، تجعل كيان الشخص، وماله واعتباره، وربما حياته، فى وضع قلق يخضع لرغبة فردية أو نزوة سلطانية، دون ضمانات ثابتة واضحة محددة، ترسمها القوانين ويضبطها الوعى العام ويحكمها قضاء كفؤ مستقل نزيه.

فى سنة ١٩٢٣ صدر أول دستور فى مصر، وفى العالم العربى، وبه استقرت فكرة المواطنة، وأصبح المصرى، كل مصرى، يحمل الجنسية

المصرية، ولم يعد يعتبر «رعية عثمانية». وتبعت مصر فى اعتناق وتطبيق مفهوم المواطنة كل البلاد العربية، خاصة وقد أصبحت المواطنة وضعا دوليا، تتحدد به مواقف وصلات وحقوق والتزامات الشخص إزاء الدول الأخرى، وفى المجتمع الدولى عامة.

نظرا للكفاح المصرى من العشرينيات إلى الخمسينيات للتخلص من الاستعمار البريطانى. فقد قال سياسى مصرى قبطى (مكرم عبيد): إن مصر ليست وطنا نعيش فيه، لكنها وطن يعيش فينا. وهى عبارة ذات وجد وطنى، تقصد إلى إذابة الفوارق بين المسلمين والأقباط، لكونهم أبناء وطن واحد تنبض عروقهم بمحبته وتتحرق قلوبهم للدفاع عنه. غير أن هذه العبارة بلا شك، لا تغير من الوصف القانونى لتعبير المواطنة، ولا تعدل فى الآثار السياسية والاجتماعية والقانونية الناجمة عنه. وعلى هذه العبارة رد أحد قادة جماعة الإسلام السياسى فقال: الإسلام وطن، وهى مقولة تناقض مفهوم المواطنة التاريخى والسياسى والقانونى، كما أنها تهدف إلى وضع المواطنة أمام التدين، فى خيار حاد، ذى طرف واحد، فإما التدين وإما المواطنة. بهذا النظر الأحادى يتعالى المتدين المتشدد على الوطنية وربما ينكرها، ويتطاول المواطن المتزمت على تعالى المتدين المتشدد، وربما يمس تطاوله الفكر الدينى ذاته، فتتزايد الخصومة بين الطرفين ويشتد التعارض بين القطبين: الدين والوطن.

المضادة بين المعتقد والوطن حدثت على مدى التاريخ مرات بعد مرات. ففى روما وقع التعارض بين الاعتقاد بالاخوة الإنسانية وبين المواطنة الرومانية التى تدفع المواطن الرومانى إلى حكم الشعوب لا الإخاء معها. وقد حل هذا التعارض آنذاك الإمبراطور والفيلسوف الرومانى ماركوس أورليوس (حكم من ١٦٠ - ١٨٠م) فقال «الناس كلهم أخوة، أخيارًا كانوا أم أشرارًا،

وكلهم أبناء الله ينتسبون إليه.. وأنا (الإمبراطور) تكون روما وطنى، وبوصفى إنسان يكون وطنى هو العالم كله».

وفى فترة ما قبل انهيار الاتحاد السوفيتى وقع التعارض بين الماركسية الأممية التى ترى أن أبناء الطبقة العاملة فى العالم كله هم جميعا أخوة أو رفاق، وبين أنصار الوطنيات الذين كانوا يرمون بعض الماركسيين بالخيانة الوطنية.

هذان مثلان، أحدهما من عصر ما قبل استقرار المسيحية، وثانيهما من العصر الحديث؛ وغيرهما أمثلة كثيرة. إنما يلاحظ أنه إلى جانب هذه الأمثلة، وهى وفيرة، توجد أمثلة أخرى لحالات حدث فيها توافق ولم يحدث أى تعارض بين معتقدين أو بين المعتقد والوطنية. ففى اليابان يعتنق أغلب الناس معتقدين أحدهما هو الشنتوية، وهى صيغة اعتقاديه وطنية؛ وثانيهما هو البوذية، وهى صيغة اعتقاديه عامة يعتنقها كثير من البشر خارج اليابان، فى أنحاء متفرقة من العالم ومناطق متكاثفة فى جنوب شرق آسيا. وكذلك الحال فى الصين، إذ يمكن للصينى أن يجمع بين البوذية بما سلف بيانه عنها، وبين الكونفوشيوسية وهى نظام اعتقادى صينى ووطنى.

إذا كان إمبراطور رومانى قد حل صيغة الخلاف بين الوطنية والاعتقاد بالأخوة الإنسانية، فى نهاية القرن الثانى الميلادى، حلا موفقا وإن كان بجانب المفاهيم السياسية والسلطوية للطبقة الحاكمة والنظم العسكرية فى إمبراطوريته؛ وإذا كانت بعض الشعوب توافق بين اعتناق عقيدتين، وتقارب بين نظامى معتقدين، فلماذا يقام تعارض وتضاد بين التدين والوطنية، فى العصر الحالى، ولدى بعض التيارات الإسلامية!؟

الإسلام شريعة عامة ليس لها موطن إلا القلب ولا يكون لها موضع إلا فى الضمير. وهو على القطع لا يتحيز فى موطن ولا يتحدد فى موضع. أما الوطن، فهو على ما أنف بيانه، لفظ يعنى المكان الدائم للشخص والموضع الذى يقيم فيه عادة، فكيف يتحول الإسلام إلى مكان وكيف يتبدل الإيمان إلى موضع!؟ مع أن الفارق كبير جدا والواقع مختلف للغاية ما بين إيمان يقر فى القلب ويظهر فى الأعمال، وبين مكان يقيم فيه الشخص أو موضع يستقر به!!

تجاوز تعبير، أو شعار، أن «الإسلام وطن» من نطاق الوجد العاطفى إلى مجال التطبيق العملى، يؤدى إلى تبديل مفهوم الإيمان وتقويض مدلول الوطن.

فالإيمان شعور عام، وفاعلية ذاتية كونية. وتحديده فى أماكن أو مواضع لابد أن يجمده فى حالات مادية، أو يركزه فى صيغ عنصرية، أو يحوله إلى نظم أيديولوجية.

والوطن؛ مبنى ومعنى، يشمل الناس والجغرافيا والتاريخ والسياسة والواقع والماضى والمستقبل. وتحول الدين إلى حالة مادية أو إلى صيغة عنصرية أو إلى نظام أيديولوجى يقوض كل مبانى ومعانى الوطن، لصالح الجماعة التى تدمج الوطن فيها أو التنظيم الذى يجعل من كيانه بديلاً عن الوطن وعوضًا عن المواطنة.

بذلك يتبدل الإيمان تماما، ويتقوض الوطن كليه، وتنتهى فكرة المواطنة بكل ما فيها من مضامين وكل ما بها من حقوق. ويصبح الشخص منتميا إلى تنظيم لا إلى وطن، ولاؤه لشخص أو لأشخاص وليس للمواطنين جميعًا وللناس عامة وللقانون بصفة خاصة؛ ومركزه الدولى قلق للغاية، أدنى

ما يكون إلى ما هو معروف فى اللغة الدولية بنظام Apatride الذى يكون الشخص فيه مشردا، بلا وطن ولا جنسية.

فى هذا الوضع العالم الغائم لا يمكن أن تتثبت أركان الوطن لمواجهة أى عدو خارجى ولحماية ورعاية كل مواطن. هذا فضلا عن تبدد الجماعة الوطنية (الشعب) أشتاتا، فلا يكون بينها أى رابط، وإنما تنتشر فيها موجه من العداء ولهجة من الخصام، وهو أمر لا يفيد فى محصلته ونتائجه إلا عدو هدام.

إن الأمر الصحيح والفهم السليم هو الذى يرى ويعمل على أن الإنسان مواطن فى وطنه، مؤمن بدينه، إنسانى فى العالم كله، كونى لله مثابة الجميع.

الحسبة والإرهاب الفكرى

الإرهـاب:

الإرهاب نوعان: إرهاب مـادى يـهدف إلى التصفيـة الجسـدية للخصـوم والمعـارضين، وإرهـاب معنـوى يرمـى إلى تقديـم الفتـاوى المغلوطـة والآراء الخاطئة لتبرير وتسويغ عمليات الاغتيال الجسدى وعمليات العنف المـادى ضد الخصوم والمعارضين والحكام والمجتمع والأبرياء، كما أنه (أى الإرهاب المعنوى) يعمل - من خلال الكلام الضال والكتابة الآثمة والمواعظ المنحرفة والأعمال الابتزازية - على إشاعة جو عام من الإرهاب يلقى على المجتمع كله غلالة مـن الرعـب والفـزع، وينشـر فـى الأجـواء العامـة تلويثـا للعقـل وترويعا للناس وتهديداً للجميع، حتى تنسحب الغالبية المسالمة مـن سـاحة العمل العام، ولكى يتحسب المفكرون والكتّاب والفنانون فى كل ما يكتبـون وينتجون، فتكون أعينهم على الخطر وتظل ضمائرهم فـى حـذر، فتُقصـف الأقلام وتُسكت الألسن وتتحرف الأعمال، وبذلك تخلـو السـاحة للإرهـاب وحده، يصول ويجول وما من معارض.

الإرهاب المعنوى إذن أخطر الإرهابين وأشـدهما أثـراً، ومـن الأفضـل أن يطلق عليه الوصف الصحيح بأنه إرهاب معنوى وليس إرهابـا فكريـاً، لأنـه لا يصدر عن فكر صائب ولا يتجه إلى الفكر وحده، وأنما هو نتيجة أهداف سياسية وأغراض حزبية تلوى الآراء وتحرف الأفكار، كما أنـه لا يتجـه إلى الفكر فحسب بل يستهدف معنويات المجتمع كله - حكاماً ومحكومين -

فيرمى إلى التأثير على إرادات الناس، وبلبلة معتقداتهم، وتحطيم معنوياتهم، وشل مقاومتهم، وتدمير فاعليتهم، وتقويض كل شرعية.

وبينما يقوم الصبية وبعض الشباب الغر المفتون، غسيلى المخ، بأعمال الإرهاب المادى من قتل ونسف وإطلاق رصاص وزرع قنابل وما شابه، فإن من يتولى أعمال الإرهاب المعنوى شيوخ وكتاب ووعاظ وصحفيو ودعانيو جماعات الإسلام السياسى، ومن لف لفهم، ومن دار حولهم، ومن المؤجرة أقلامهم، ومن المؤلفة جيوبهم، يعملون جميعاً وفق مخطط، أشبه بما تضعه أجهزة المخابرات، لتحقيق غايتهم وإملاء رغبتهم، حتى يصلوا إلى السيف والذهب، إلى الحكم والمال، إلى السلطان والثروة، أو يأتيهم ذلك كله دون جهد وبغير عطاء.

الحسبة:

وفى سبيل تنفيذ مخططهم، وخاصة لضرب عقل مصر وتخريب وجدانها، فقد عمد نفر، ممن جنحوا إلى الإرهاب المعنوى، إلى استغلال ساحة القضاء فى نشر إرهابهم، إذ لجئوا إلى رفع دعاوى مدنية وجنائية وأحوال شخصية ضد المفكرين والكتاب والصحفيين والفنانين تتهمهم بالخروج عن الدين والمروق من الشريعة مما يعد مؤشراً لعصابات الإرهاب المادى لتصفية المدعى عليهم جسديا، فضلاً عن ترويعهم هم وغيرهم بالدعاوى الكاذبة، وتكليفهم الشطط فى التقاضى والدفاع عن أنفسهم، وتعويق مسيرتهم نحو الإستتارة.

ولابد – ابتداء – من التفريق بين نظام الحسبة وبين دعوى الحسبة، فهما وضعان مختلفان، وإجراءان متغايران لا يجمعهما إلا الجذر اللغوى:

حسْب أو حسَب، وما اتجه إليه الفقهاء المسلمون فى العصر العباسى خاصة من إفراغ صيغ ومعان وعبارات دينية على كل الأعمال والأقوال، عامة كانت أم خاصة، فأرجع الوضعين معا إلى المبدأ الدينى الداعى إلى «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر».

والحسب لغة هو الكفاية (لسان العرب: مادة حسب)، وفى القرآن فى هذا المعنى: ﴿ **يا أيها النبى حسبك الله ومن أتبعك من المؤمنين** ﴾ (سورة الأنفال ٨: ٦٤) ﴿ **وكفى بالله حسيبا** ﴾ (سورة النساء٤: ٦) ﴿ **حسبى الله** ﴾ (سورة الزمر٣٩: ٣٨) حيث يعنى لفظ حسبك: يكفيك، ولفظ حسيبا: كافياً، ولفظ حسبى: يكفينى.

وقد بدأ المسلمون استعمال اللفظ بهذا المعنى الذى يقصد بلفظ الحسبة مفهوم الكفاية، ثم صار للفظ، من خلال العمل، معانى أخرى فقهية منها أنها «وظيفة» تقوم على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأنها الحكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدعوى، وأنها الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهى عن المنكر إذا ظهر فعله (يراجع مقدمة ابن خلدون، محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامى - الطبعة الرابعة - صفحة ٤٠٨، وابن القيم «الطرق الحكمية» صفحة ٢٧٧، والموارردى «الأحكام السلطانية» صفحة ٢٠٧).

وتحول معنى الحسبة، على مدى التاريخ، من خلال ترتيب الساسة وعمل الفقهاء إلى ولاية الحسبة ودعوى الحسبة.

ولاية الحسبة:

فى عهد الخليفة الثانى عمر بن الخطاب (٦٣٤ - ٦٤٤م) ندب امرأة تسمى الشفاء للإشراف سوق المدينة، كانت مهمتها متعلقة بإفراز المبيعات

أو التطفيف فى الكيل أو البخس فى الميزان أو الغش فى البيع أو التدليس فى الثمن.

هذا العمل كان ولاية من ولاية الحاكم (الخليفة). فالحاكم ندب شخصاً لأداء بعض وظائفه ومهامه التى كان من أبرزها آنذاك مراقبة الأسواق وما يتم فيها من بيع وشراء، وإذ كان المندوب لهذا العمل لا يقتضى أجراً، ولا يعد صاحب وظيفة، فقد رئى أنه يؤدى عمله حسبة لوجه الله، فالله حسبه فيما يفعل دون أجر، ومن ثم قيل إنه المحتسب.

وترجع علة التسمية، وطبيعة العمل، إلى ظروف الحياة فى المدينة ذلك الوقت. فطوال عهد النبى ﷺ وعهود الخلفاء الراشدين لم تكن هناك حكومة بالمعنى المفهوم حالا (حاليا) من وجود وزراء ومدراء ووظائف عامة وأجهزة متخصصة لإدارة شئون الأمة، وأنما كان المؤمنون يتواصون فيما بينهم بالحق والصبر، ويندب بعضهم نفسه للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وبينما أن عدم وجود وظائف لإدارة شئون الأمة كان أمراً يتخالف مع ما كان قد استقر فى مجتمعات أخرى، فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتوافق مع كل الوصايا الدينية أو الخلقية فى كل المجتمعات.

فوفقا للقانون الرومانى كان من الحكام المعتمدين حكام الأسواق«AediIis CuruIis» ففى سنة ٣٦٧ قبل الميلاد، أنشئت وظيفة جديدة فى روما (بقوانين ليسينيا L. Licianiae)، كان اختصاص شاغلها ينحصر فى إدرة شرطة المدينة والإشراف على الأسواق والأماكن العامة، ومراقبة بيع الأرقاء والمواشى فيها، والقضاء فيما يقوم بشأنها من منازعات، وفى مراقبة الجماعات وتوفير التموين للمدينة، واتخاذ الإجراءات لمنع غلاء الأسعار. وقد منح حاكم السوق، فى سبيل تحقيق رقابته، حق فرض الغرامات على

بعض المخالفات الداخلة فى حدود اختصاصه (محمد عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدراوى - القانون الرومانى - ١٩٥٠ - صفحة ١٨، ١٩).

أما مبدأ «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فهو مبدأ مقرر فى كل الوصايا والمجتمعات الدينية والأخلاقية قبل الإسلام ففى القرآن ﴿ **ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسجدون، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين** ﴾ (سورة آل عمران ٣: ١١٣ - ١١٤) وفيه على لسان لقمان (وهو حكيم وليس نبيا) ﴿ **يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور** ﴾ (سورة لقمان ٣١: ١٧)، واتباعاً لذات المنهج الخاص بالمؤمنين فى كل الشرائع جاء فى القرآن ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** ﴾ (سورة آل عمران ٣: ١٠٤) ومع مرور الأيام وكرور السنين ظهرت معالم الدولة فى الإسلام، وتحددت الوظائف فيها، فكانت ثم سلطات ثلاث - بعد الخليفة والوزير والحاجب - تتوزع بين القاضى ووالى المظالم والمحتسب.

القضاء يختص بالفصل فى الخصومات وقطع المنازعات. وولاية المظالم هى عمل يختلط فيه القضاء بالتنفيذ، ويعرّفه بعض الفقهاء بأنه قود (قيادة) المتظلمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة فهو من ثم عمل يركن إلى السلطان أكثر مما يعتمد على الحق. والحسبة نظام يستهدف محاربة الانحراف وتتبع المخالفات قصد تطهير المجتمع منها وتجنيبه آثارها.

وعندما صار المحتسب موظفاً، ضمن سلطات الدولة، ويقتضى أجراً، لم يعد اسمه ينصرف إلى المعنى الأصلى الذى يفيد أداء العمل دون أجر،

حسبة لوجه الله، بل صار اللفظ يعنى أنه ينفذ أوامر الله، أى أنه يبتغى من عمله تحقيق الوصايا الدينية.

وقد عزز هذه الصبغة الدينية أن الدولة العباسية كانت تفرغ على كل تصرفاتها وأعمالها أوصافا دينية، ومن ثم فقد سوغ الفقهاء عمل المحتسب بمبرر دينى فقالوا إنه نظام للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، واستندو فى ذلك إلى الآية السالف ذكرها ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** ﴾ مع أن الآية تشير إلى «أمة» لا إلى وظيفة، وتدعو إلى ما كانت تفعله كل الجماعات الدينية وتدعو إليه الوصايا الأخلاقية من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وتحددت اختصاصات المحتسب فى إفراز المبيعات كالتطفيف فى الكيل أو البخس فى الميزان أو الغش فى البيع أو التدليس فى الثمن.. وما ماثل ذلك، شريطة أن يقتصر عمله على ظواهر المنكرات، إذ ليس له سماع دعاوى أو تحقيقها أو الفصل فيها.

دعوى الحسبة:

فى هذا العصر العباسى ابتدع الفقهاء دعوى الحسبة، وهى حق الفرد المسلم فى إبلاغ والى المظالم أو المحتسب عما يظن من مخالفات تمثل تعديا على حقوق الجماعة وتكون ظاهرة لا تخفى على أحد، ثم يشهد بما يبلغ به، دون أن يكون مدعياً أو صاحب حق.

والذى أدى إلى ابتداع هذه الدعوى ظهور بعض جماعات متطرفة هددت الحكام والمحكومين بدعوى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقد كانت كل جماعة وأى فرد منهم يعمد إلى العنف مع الغير زعما بأنه ينفذ الحديث المنحول عن النبى ﷺ (**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم**

يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الأيمان) وبرر بعض الفقهاء ما جاء فى الحديث بأن يكون تغيير المنكر باليد لمن يملك سلطانا، أى للحاكم وولاته ونوابه، كما يكون التغيير باللسان للعالم الفقيه الذى يدرك المعروف من غير المعروف ويعلم المنكر من غير المنكر، ويكون التغيير بالقلب بتمسك الفرد بالحق والمعروف ولو انحرف عنه الجميع. ولكبح جماع هؤلاء الذين يتصورون أن الأمر بالمعروف يكون بالعنف وأن النهى عن المنكر يقع بالإيذاء، فقد ابتدع الفقهاء دعوى الحسبة – على ما سلف – ليجيزوا لمن يرى منكراً أو يرغب فى معروف أن يلجأ إلى والى المظالم فى ذلك، دون أن يكون له حق للأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر بنفسه.

ودعوى الحسبة بهذا المفهوم كانت معروفة فى نظم قانونية سابقة على الإسلام، وأخصها النظام القانونى الرومانى، ذلك أن القانون الرومانى كان يعرف نظام الدعوى العمومية، أى الدعوى التى هى حق للمجتمع، يتولاها موظف عام نيابة عن هذا المجتمع وتكون له سلطة قضائية. وإلى جانب ذلك عرف الدعوى التى ترفع بواسطة أشخاص فى المجتمع ليست لهم مصلحة فيها، وإنما يقيمونها حسبة لصالح الغير، وعن هذه الدعوى جاء فى مدونة جنستنيان (سنة ٥٣٣ ميلادية) وهى تلخيص لأحكام القانون الرومانى: –

١ – «أما ما يتعلق بمن لهم حق مخاصمة الأوصياء للريبة، فليكن معلوماً أن الدعوى هنا هى من دعاوى الحسبة المفتوح بابها للكافة».

٢ – شريعة هوستيا... تجيز رفع دعوى السرقة حسبة عن المجنى عليهم الذين يكونون فى قيد الأسر عند الأعداء، أو غائبين فى أعمال الجمهورية، أو يكونون قصّرا تحت وصاية الأسرى أو الغائبين المذكورين»

مدونة جستنيان فى الفقه الرومانى – تعريب عبد العزيز فهمى (باشا) – دار الكاتب المصرى – سنة ١٩٤٦ – صفحة ٥٢، ٢٩٣).

وعند تحديث القضاء المصرى سنة ١٨٨٣ أخذ المشرع بمبدأ عمومية الدعوى وأنشأ وظائف للنائب العام ووكلائه، تتحصر فيهم سلطة إقامة الدعاوى الجنائية نيابة عن المجتمع، وأجيز للمواطنين رفع الدعوى الجنائية، فى بعض الحالات، بطريق الإدعاء المباشر، شريطة أن تكون لهم فى الدعوى المدنية التى تصاحب الدعوى الجنائية مصلحة حالة ومباشرة. وفكرة المصلحة هذه هى الأساس القانونى لإقامة أى دعوى، وفقا للنظام القانونى المصرى، وفى ذلك تنص المادة الثالثة من قانون المرافعات على أنه «لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون».

وكانت لائحة ترتيب المحاكم الشرعية (التى تنظم الإجراءات أمام المحاكم الشرعية) تشير فى المادة ١١٢ منها إلى دعاوى من حقوق الله، وتأسيسا على هذا التعبير الغير محدد، فقد أقام البعض دعاوى حسبة لتفريق أشخاص من زوجاتهم بزعم أنهم ألحدوا وخرجوا عن شريعة الإسلام، لقول صدر منهم أو تصرف خرج عنهم، مع أن دعاوى الحسبة فى الفقه الإسلامى لم تقصد إلى ذلك أصلاً، على نحو ما سلف بيانه.

وإذ رأت وزارة العدل أن بعض الأفراد أساءوا استعمال هذه الدعوى لابتزاز غيرهم أو لتهديد خصومهم فقد أرسلت كتاباً دوريا (سنة ١٩١٨) إلى أقلام كتاب المحاكم الشرعية تطلب منها عدم إدراج هذه الدعاوى فى جداول المحاكم، وأن ترسلها دون قيد إلى الوزارة. بذلك استطاعت وزارة العدل، بالفعل والواقع، تجميد دعوى الحسبة، ومنع الناس من إقامتها.

وفى سنة ١٩٥٥ ألغى القضاء الشرعى وأدمج فى القضاء العادى فصار دوائر فيه. واقتضى ذلك تعديل لائحة ترتيب المحاكم الشرعية بما يلائم

الوضع الجديد، فألغيت منها المادة ١١٢، وبهذا صارت القاعدة فى قضايا الأحوال الشخصية من زواج وتطليق وتفريق ونفقة وطاعة وغيرها هى ذات القاعدة الأساسية فى القانون وهى ضرورة أن يكون لرافعها مصلحة شخصية قائمة، حالة ومباشرة.

ومع ذلك فقد قضت محكمة النقض المصرية (سنة ١٩٦٦) بقبول دعوى الحسبة، فى واقعه كان فيها شخص مسيحى قد أسلم وتزوج بمسلمة ثم عاد وارتد إلى المسيحية. ولعل المحكمة حين قبلت دعوى الحسبة فى هذه الواقعة كانت تهدف إلى إيقاع جزاءات مدنية على الشخص المرتد عن الإسلام (هى بطلان أى زواج آخر له، وعدم حقه فى أن يرث أو يورث، إلى آخر ذلك) خاصة مع عدم وجود أى جزاء جنائى فى القانون المصرى عقابا للمرتد عن الإسلام.

وقد سارت محكمة النقض على مبدئها السالف فى قضايا متعددة موضوعها واحد، هو إعلان شخص ردته عن الإسلام.

الإرهاب ودعوى الحسبة:

ضمن نزعة الإرهاب المعنوى لنشر الرعب والفزع والخوف والهلع فى أجواء مصر، وخاصة بين المثقفين والمبدعين والفنانين والصحفيين والكتاب، فقد لجأ إلى سوء استغلال ساحة القضاء، وخطأ استعمال حق التقاضى يرفع دعاوى حسبة ضدهم. بدأ ذلك فى أوائل التسعينات بإقامة دعوى ضد الموسيقار محمد عبد الوهاب بطلب وقف أغنية «من غير ليه» زعماً بأن فى كلماتها عبارات إلحادية، ثم تلا ذلك رفع سيل من الدعاوى الجنائية ضد كتاب وصحفيين فى أنحاء متفرقة من محافظات مصر، ثم تبع ذلك إقامة دعوى بوقف عرض فيلم «المهاجر» بدعوى أنه يمثل قصة النبى

يوسف عليه السلام.. وهكذا توالى مسلسل الدعاوى. وقد أقيمت خلال ذلك دعوى تفريق أستاذ جامعى من زوجه الأستاذة الجامعية لصدور كتابات رأى البعض أنها تخرج به عن شريعة الإسلام وتصمه بالردة. وعلى الرغم من أن المدعى عليه لم يعلن قط أنه ارتد عن الإسلام فقد حكمت محكمة استئناف القاهرة بتفريقة عن زوجه تأسيساً على أنه قد ارتد عن الإسلام ببعض العبارات التى اقتطفتها المحكمة من كتاباته (على الرغم من أن محكمة أول درجة كانت قد قضت بعدم قبول الدعوى لانعدام صفة دافعيها، على اعتبار أنها دعوى حسبة، وأن النظام القانونى المصرى لا يعرف هذه الدعوى وأنما يشترط المصلحة فيمن يقيم الدعوى).

وفى صحيح القانون فإن الحكم الذى قضى بالتفريق أخطأ وجاوز ولاية القضاء. ذلك أن أحكام محكمة النقض التى قبلت دعوى الحسبة صدرت فى واقعات أعلن فيها شخص ردته عن الإسلام، أما فى دعوى التفريق تلك فإن المحكمة قضت فى أسبابها ابتداء بردة المدعى عليه ثم بنت على قضائها هذا أحكام الردة فى قانون الأحوال الشخصية، وهو التفريق بين المرتد وزوجه المسلمة. وليس فى النظام القانونى المصرى ما يخول المحاكم ولاية القضاء بردة أى شخص لم يعلن صراحة وبوضوح أنه ارتد عن الإسلام؛ ذلك لأن الحكم بردة شخص أخذا بقول له أو بكتابة منه يمكن حملها على أوجه أخرى، منها الاجتهاد أو التأويل أو البحث أو التساؤل أو المجاز، ولو كان فيه خطأ أو جنوح أو تزيد، هذا الحكم، هو تفتيش فى ضمائر الناس وتتقيب فى نفوس البشر، أدنى إلى عمل محاكم التفتيش Inquisitive Councils منه إلى قضاء المحاكم المدنية.

يضاف إلى ذلك أن دعوى الحسبة، على ماوضعها الفقه الإسلامى، هى الحق فى مجرد إبلاغ المحتسب أو والى المظالم عما يعتقد المبلغ أنه خروج

عن المعروف أو إتيان للمنكر، دون أن يكون المبلغ مدعيا أو له حق في مباشرة الدعوى. ويُبنى عمل المحتسب دائما على الظواهر من الأمور ولا يدخل السرائر أبداً، مما يقطع بأن دعوى الحسبة، والحكم فيها، لا يجوز أبداً أن ينتهى إلى ردة مسلم لم يعلن ردته صراحة وبوضوح وقطع.

وقد احتفى جناح الإرهاب المعنوى بهذا الحكم (رغم أنه غير بات، اذ كان مطعونا عليه أمام محكمة النقض) وبدأ يعلن أن ثمة قوائم تعد بأسماء كتاب ومثقفين وفنانين وصحفيين لأقامة دعاوى حسبة ضدهم لتفريقهم عن زوجاتهم. وطال هذا الإعلان أسماء مهمة منها نجيب محفوظ. حيث أراد الإرهاب المعنوى أن يحاسبه عن رواية «أولاد حارتنا» المنشورة سنة ١٩٥٩، بل وطلب الطالب – كى لاتقام دعوى حسبة ضده بتفريقه عن زوجه – أن يحرق كل كتبه وأن يعتذر عن كل أعماله وأن يتوب إلى الله. وهذا مثل واضح لسوء استعمال دعوى الحسبة، بعد الانحراف بها عن معناها ومبتغاها، كيما تستعمل فى تهديد عقل مصر ووجدانها، وبأسلوب يعود بأثر رجعى إلى أعمال صدرت منذ أكثر من خمسة وثلاثين عاماً، وباقتفاء خطى محاكم التفتيش فى التكفير والاستتابة وتحريق الكتب.

وإذ فزع المستنيرون من هذا الاتجاه الذى يعمل على التكفير صراحة، ويدعو إلى التصفية الجسدية بوضوح، ويعمد إلى تقويض العقل المصرى والوجدان الإنسانى، فقد طالبوا بأن يتدخل المشرع بقانون يحسم الأمور ويمنع قبول دعوى الحسبة أمام المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها، خاصة وأن أحكام المحاكم تضاربت فى شأن هذه الدعوى، فبينما قضت بعضها بعدم قبول الدعوى قضت أحكام أخرى بقبول الدعوى.

وقدمت الحكومة مشروع قانون «بشأن تنظيم إجراءات مباشرة دعوى الحسبة فى مسائل الأحوال الشخصية» جاء فى مذكرته الإيضاحية التى تسفر عن فلسفة المشروع فى وضع القانون أن «المقرر شرعاً أن خير الأمة لا يتأتى إلا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأن شئون العباد لايتم صلاحها إلا برد المفسدين منهم على أعقابهم، ليكون الأمر بين المؤمنين الذين استخلفهم الله فى الأرض صونا لمصالحهم المعتبرة شرعاً، وهى مصالح يتعلق بها النفع العام. وأظهر ما يقع ذلك فيما هو حق لله تعالى أو فيما يكون حق الله تعالى غالبا فيه، بأعتبار أن هذه الحقوق مما يكون صونها والدفاع عنها لازماً، فإذا أتى بعضهم أفعالاً، كان ينبغى أن يتناهوا عنها، أو نكلوا عما يعد معروفاً فيما بينهم، كان لكل مسلم - عالم بالمعروف من المنكر - لأن الذى لا يعلم لا يلزمه أمر ولا نهى، استعداء القاضى، مبلغا إياه بوقوع إخلال بحق الله تعالى، أو بتلك الحقوق التى يكون حقه غالباً فيها، والشهادة عنده بوقوع هذه المخالفة، لاتخاذ ما يلزم لتقويمها عند ثبوتها. وتلك هى دعوى الحسبة التى قرر جمهور الفقهاء أنها من فروض الكفاية، وتتمحض أمراً بمعروف إذا ظهر تركه، ونهيا عن المنكر إذا ظهر فعله، وهى تصدر عن ولاية شرعية غايتها إصلاح بين الناس لوجه الله تعالى...»

ويؤخذ على هذه المذكرة الإيضاحية ما يلى:

أولاً: أنها خلطت بين الشريعة، وهى ما جاء من الله، وبين الفقه، وهو ما صدر عن الناس. فقد ابتدأت بالقول «من المقرر شرعا أن خير الأمة لا يتأتى إلا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» وانتهت بتقرير أن «دعوى الحسبة .. ولاية شرعية» فتكون بذلك قد أضفت على دعوى الحسبة التى

ابتدعها الفقهاء، وهم أناس بشر، صيغة شرعية ساندتها بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو مبدأ دينى أخلاقى، فأدخلت على الناس الوهم بأن الدعوى قسم من الدين وجزء من الشريعة، فى حين أنها عمل بشرى صرف.

ثانياً : وقد اعتبرت دعوى الحسبة ولاية، فتكون بذلك قد خلطت – أيضاً – بين نظام المحتسب وهو ولاية، وبين دعوى الحسبة وهى مجرد الحق فى إبلاغ المحتسب أو والى المظالم، والحق فى الإبلاغ لا يكون ولاية قط.

ثالثاً: وبينت أن حق المدعى فى دعوى الحسبة هو إبلاغ القاضى بوقوع إخلال بحق الله تعالى والشهادة عنده بوقوع هذه المخالفة، وهذا هو الأصل الفقهى التقليدى، وهو من ثم يتنافى مع اعتبار المبلغ مدع (أجاز له مشروع القانون حق مباشرة الدعوى والطعن على الحكم وهو ما تم إلغاءه فى مجلس الشعب)، كما أن هذا الأصل الفقهى يتعلق بإبلاغ المحتسب لا بإقامة دعوى أمام القضاء.

رابعاً : وهى تذكر أن دعوى الحسبة استعداء للقاضى، مع أن القضاء لا يستعدى أبداً، إذ الأصل فيه أن يكون محايداً لاتقوم إجراءاته ولاتبنى أحكامه على عداوة للخصوم. وقد ورد لفظ «الاستعداء» هذا فى الأدبيات الفقهية التى تتحدث عن حق الحسبة باعتبار أنه إبلاغ للمحتسب لا ادعاء أمام القضاء وقد يُستعدى المحتسب لكن لا ينبغى قط أن يقال إن القاضى يُستعدى إلا اذا كان ذلك بإزاء قاض حدد رأيه سلفاً وانحاز إلى المبلغ أصلاً.

خامساً : وقد أشارت إلى أن دعوى الحسبة أساساً «ليكون الأمر بين المؤمنين الذين استخلفهم الله فى الأرض» وهى عبارة استخدمت فى فقه

القرون الوسطى حين كان الأمر (أى سلطة الحكم) مركوزة فى المؤمنين، وهى حين تستعمل فى العصر الحالى فإنها تتجاوز كل القرون التى مضت من قبل وتتغافل عن الوضع الدستورى ونظام الدولة الذى يجعل السلطة حقا للشعب كله ويخاطب المواطنين جميعاً، لا مجموعة منهم تعتقداً أنها جماعة المؤمنين دون باقى المواطنين. فالخطاب القانونى المعاصر ينبغى أن يكون أساسا للمواطنين واستخدم أى لفظ آخر اتجاه سلفى تقليدى يتحدث بلغة القرون الوسطى ويشيح، عمداً أو خطأ، عن حكم الدستور ولغة القانون.

سادساً : وقد أسست دعوى الحسبة على مبدأ «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» بصورة مطلقة دون التخصيص وبغير التحديد الذى انتهى إليه فقهاء المسلمين فى العصر العباسى، فكأنها بذلك تؤكد دعاوى الإرهابين وتوطد أعمال المتطرفين، الذين يقيمون شرعية لما يفعلون ويزعمون دينية لما يأفكون، بالركون إلى مبدأ «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فى فهم خاطىء وتعميم مغلوط بأن هذا المبدأ مبدأ إسلامى فقط، مع أنه مبدأ دينى أخلاقى وصف به القرآن أمة (جماعة) من أهل الكتاب، كما أن لقمان الحكيم أوصى به أبنه (بنص آية فى القرآن).

ورغم هذا التخليط والتغليط الذى ورد فى المذكرة الإيضاحية لمشروع القانون فقد أقره مجلس الشعب بتعديلات غير جوهرية ثم صدر بعد ذلك بالقانون رقم ٢ لسنة ١٩٩٦ ولعل ما أسهم فى إقرار المجلس للقانون ذلك الجو العام للإرهاب الذى صور دعوى الحسبة على أنها ولاية شرعية، وأفرغ عليها أوصافا دينية، وما ورد فى المذكرة الإيضاحية التى وزعت على أعضاء المجلس، فأدخل عليهم الوهم بأنهم يقررون أمراً من الدين ويقننون وضعا فى الشريعة.

وبذلك صدر القانون ينظم دعاوى الحسبة أمام محاكم الأحوال الشخصية، أى فيما يتعلق بالتفريق بين شخص وزوجة لكنه لم ينظم ولم يمنع قبول هذه الدعوى أمام المحاكم المدنية والجنائية، فبقى السيف مشهرا فى أيدى الإرهاب المعنوى، وظل التهديد قائما فى حق المفكرين والمبدعين والفنانين والكتاب. بل إن تنظيم الدعوى أمام محاكم الأحوال الشخصية هو فى حد ذاته إقرار من المشرع بالدعوى، وتضمينها النظام القانونى المصرى لأول مرة فى التاريخ، وتشجيع - وإن يكن غير مباشر - للإرهاب المعنوى؛ ذلك أن مجرد إبلاغ النيابة العامة عن واقعة معينة أو ضد شخص بذاته فيه ما فيه من التشهير والإساءة، والإشارة إلى هذا الشخص باعتباره مارقا من الدين خارجاً عن الشريعة، وهو ما يكفى لإهدار دمه، وإعطاء القتلة والسفاحين مسوغا دينيا ومبرراً شرعياً لاغتياله ماديا بعد أن تم اغتيال شخصيته.

خلاصة:

مفاد ما سلف أن دعوى الحسبة ليست من الدين ولا هى من الشريعة، إذ لم يرد بشأنها نص فى القرآن الكريم أو أى حديث من أحاديث النبى ﷺ، وهى دعوى من ترتيب الساسة وعمل الفقهاء، أى إنها اجتهاد بشرى محض، يصلح لمكانه وزمانه، لكنه فى حاجة إلى رؤى جديدة وفهم عصرى وتجديد فكرى فى الوقت الحالى الذى استقر فيه فى مصر نظام قانونى مؤسس على مبدأ عمومية الدعوى وجعلها فى يد النيابة العامة، ومبدأ المصلحة فى الدعوى الذى يشترط ضرورة وجود مصلحة قائمة، حالة ومباشرة، فيمن يقيم أى دعوى. يعزز هذا النظر أن دعوى الحسبة تستعمل حالا (حاليا) من جانب الإرهاب المعنوى لتهديد المفكرين والمستنيرين

وإشاعة جو من الرعب والفزع فى أجواء مصر وهو ما ينبغى أن يدخل فى تقدير المشرع وأن يضع فى حسابه المناخ العام الذى تثار فيه هذه الدعوى وأن الإرهاب المعنوى يجعل المرجعية فى الحكم على الفكر والفن لمعتقداته هو، واتجاهات الإسلام السياسى، الأمر الذى يؤدى تباعا إلى توارى الفكر المستنير ليحل محله عمل الإرهاب والأيديولوجيا السياسية، التى تتمحك بالدين، فيسقط النظام الاجتماعى والنظام السياسى والنظام الفكرى بعد أن تتخلخل أسسه وتهتز عمده وتتقوض شرعيته.

ودعوى الحسبة - فضلاً عن هذا - ليست دعوى ابتدعها الفقه الإسلامى إنشاء وابتداء، حتى تكون مقصورة عليه منسوبة له وحده - فقد وجدت فى القانون الرومانى نصاً وتحديداً، قروناً عدة من قبل. كذلك فإن مبدأ «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» الذى يركن إليه لإضفاء مسحة دينية وإفراغ صبغة شرعية على الدعوى، هذا المبدأ - على ماسلف - مبدأ وجد فى كل المجتمعات الدينية وفى الوصايا الأخلاقية.

ونتيجة للنقد المستمر للقانون رقم ٢ لسنة ١٩٩٦ بتنظيم ما يسمى بدعوى الحسبة، فقد اضطر المشرع إلى إصدار القانون رقم ٨٤ لسنة ١٩٩٦ فى ٢٢ إبريل ١٩٩٦ بالغاء القانون رقم ٢ لسنة ١٩٩٦ وبعدم جواز نظر دعوى الحسبة أمام المحاكم على مُختلف درجاتها.

وبذلك تم حسم الأمر تماما.