

الفصل السادس

الحركة الإسلامية وخبرة التعايش المشترك

أولاً: الأقباط في فكر الإمام البنا

حتى نفهم موقف حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان من الأقباط، يجب أن نلاحظ ملاحظتين في هذا السياق.. أولاًهما، البيئة التاريخية والسياقية التي ظهر فيها، ثانيتهما، موقفه من المواطنة والدولة الحديثة الدستور.

بالنسبة للموقف الأول: سنجد أن البنا رحمه الله نشأ في ظروف مختلفة وسياق مختلف عن الوضع الحالي تماماً، فقد قدم الرجل من عمق الريف ومن داخل نهج تصوفي تحرك في مجتمع مفتوح، ومجال عام عفى؛ تسود فيه التعددية، والتنوع، وكان حضور الأقباط في المجال العام بارزاً تماماً على صعد كثيرة سياسية واجتماعية وثقافية وفنية.

- وكان الرجل داخل هذا السياق متفاعلاً، محاوراً، نشطاً، ولكن بعقلية المفكر الحركي لا المعمل كما يصفه المستشار طارق البشري. وبالتالي ما قدّمه البنا عن الأقباط أو قضايا أخرى كثيرة كان محكوماً بهذا المنطق ولا ينفك عنه، حيث بثّ فكرته عن الأقليات في صورة متفرقات.. مؤتمر.. موعظة.. رسالة.. مقالة.. في قرية.. أو مظاهرة، وبأسلوبه الخاص الذي يخاطب به الجميع، وبالفهم الذي ساد في عصره، ووفق ما هو متعارف عليه بين مجتهدي زمانه.

وأن هذه الأقوال محكومة بالمناسبة والسياق والجمهور، واللغة والمفاهيم الشرعية الدلالية المتوقع صدورهما من قيادي ديني محافظ، لا سيما إذا تفهمنا أن هذه الآراء صادرة من جماعة حركية تفكر بقدر حركتها وتعطى بقدر ما يتحمل الواقع وبقدر ما يؤمن مسيرتها، وبالتالي من يريد أن يفهم فكر هذا الرجل فليضعه داخل هذا النسق المفتوح المتحرك، ولا يحاكمه داخل

نسق المفكرين العاملين الذين يقدمون بناء معرفيًا وأفكارًا منظمة ومنهجًا؛ حيث من الوارد جدًا أن تجد بعض التناقض.

بالتالى من المهم بجانب الإشارة إلى المواقف الفكرية يجب رصد المواقف التفاعلية الاجتماعية، مثل اختيار اثنين من الأقباط أعضاء فى اللجنة السياسية، وعلاقته المميزة بمكرم عبيد، والرسائل المتبادلة بينه وبين الأنبا يؤانس بطريك الأقباط . ومن المثير - كما يقول الدكتور عبد الإله بلقزيز أستاذ الفلسفة المغربى - أن البنا لم يستعمل عبارات مثل « أهل الذمة»، ولم يحل إلى نظام الملل العثمانى فى معالجة مسائل الأقليات غير المسلمة، بل وينصرف إلى بناء موقفه لصالح وحدة الوطن والمجتمع من خلال الاعتبار بجملة من الآيات القرآنية التى تشدد على أخوة المؤمنين.

- وبالنسبة لقضية الولاية العامة وما جاء فى رسالة التعاليم «والحكومة إسلامية ما كان أعضاؤها مسلمين، مؤدين لفرائض الإسلام غير متجاهرين بعصيان، وكانت منفذة لأحكام الإسلام وتعاليمه . ولا بأس بأن تستعين بغير المسلمين عند الضرورة فى غير مناصب الولاية العامة».. وبداية هذه الرؤية، ليست متناقضة مع مشروع البنا بل متسقة مع نفسها، ومؤلفة مع مختلف كتاباته، واجتهادات معاصريه، وهذه الرؤية بمقياس اليوم هى رؤية تقليدية محافظة.. هنا يجب ألا يصدر البنا بحسبانه مجددًا مطلقًا.

- فالبنا بحسبانه مفكرًا محافظًا، لم يفتن لفكرة الشخصية الاعتبارية لمؤسسة الرئاسة، وكان من الممكن أن يتفاعل مع المقترح العبقري الذى قدمه الشيخ بخيت المطيعى الخاص بديانة الدولة والمؤسسة، وديانة الدولة لا تعنى صومًا ولا صلاة إنما مرجعية، وبالتالي تجلّى الدين هو تجلّى إرشادى قيمى وليس شعائريًا، ومن ثم ليس شرطًا فى ظل تلك الضوابط أن يكون أعضاؤها مسلمين أو غير ذلك، فشرط الشعيرة ليس مطلوبًا إنما شرط القيمة، وهذا ما خلص إليه طارق البشرى . وقد طورت جماعة الإخوان المسلمين رؤيتها للولاية العامة، والتى كان مداها واسعًا لدى حسن البناء، وحصرتها فى رئيس الدولة فقط، على أساس أنه الوحيد الذى يملك سلطة عليا، ولا يعلوه رئيس إدارى آخر. وأسقطوا شرط الضرورة، وقالوا صراحة إن القبطى صار شريكًا فى الحضارة الإسلامية، وهذا هو مفهوم التطوير عندهم، فمن الخطأ أن نتصور أن التطوير سيجعل الإخوان أمرًا آخر.

وفي رسالته إلى الشباب، يقطع الإمام أى توجه طائفى لجماعته قائلاً: «إن الإسلام عني أدق العناية باحترام الرابطة الإنسانية العامة بين بنى الإنسان، كما أنه جاء لخير الناس جميعاً ورحمة من الله للعالمين، وحرّم الاعتداء حتى في حالات الغضب والخصومة، وأوصى بالبر والإحسان بين المواطنين وإن اختلفت عقائدهم وأديانهم، وإنصاف الذميين وحسن معاملتهم، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا.. نعلم كل هذا فلا ندعو إلى تفرقة عنصرية ولا إلى عصبية طائفية».^(١)

ويرى في رسالة «دعوتنا في طور جديد» وأما كون دعوتنا عالمية فلائها موجهة إلى الناس كافة؛ لأن الناس في حكم إخوة أصلهم واحدٌ وأبوهم واحدٌ ونسبهم واحدٌ، لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وبما يقدم أحدهم للمجموع من خير سابغ وفضل شامل: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ﴾ [النساء: ١]، فنحن لا نؤمن بالعنصرية الجنسية ولا تشجيع عصبية الأجناس والألوان، ولكننا ندعو إلى الأخوة العادلة بين بنى الإنسان.

والمقتبسات السابقة توضح أن حسن البنا لم يقدم طرحاً طائفيّاً ولا عنصريّاً؛ بل إنه لم يجد حرجاً أن يدعو جمهور المؤمنين بالله إلى الوقوف صفّاً واحداً؛ لأن «القواعد الأساسية للرسالات جميعاً قد أصبحت مهددة الآن من الإلحادية والإباحية، وعلى الرجال المؤمنين بهذه الأديان أن يتكاتفوا ويوجهوا جهودهم لإنقاذ الإنسان من هذين الخطرين»^(٢).

وقد أرسل الإمام البنا خطاباً إلى محمد محمود باشا -رئيس وزراء مصر عام ١٩٣٨م، يطلب منه تطبيق الشريعة الإسلامية ومنع الحفلات الخليعة وأداء الفرائض، ثم قال: قد يقال إن في الأمة عنصراً ليس مسلماً ولا يرضى حكم الإسلام، وجواب ذلك مدفوع بالواقع؛ فقد عاش هذا العنصر الإسلام قروناً عدة، فلم ير إلا العدل الكامل والإنصاف الشامل، ولا تزال كلمة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لأمره على مصر مدوية في الأذان على كل لسان: «يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» ثم كرّر الطلب في خطاب بعث به إلى وزير الحقانية أحمد خشبة مفنداً أى انتقاص من حقوق أهل الكتاب تحت زعم أن في مصر عناصر غير إسلامية إن حكمت بأحكام الإسلام كان ذلك متنافياً مع حرية الدين التي كفلها الدستور

(١) رسالة إلى الشباب، مجموع رسائل الإمام الشهيد.

(٢) دعوتنا في طور جديد، مصدر سابق.

للمواطنين، وإن حُكمت بغير أحكام الإسلام كان ذلك نوعاً من الامتياز البغيض الذى حمدنا الله على التخلص منه. هذه الشبهة مردودةٌ بجزئياتها لأن غير المسلمين إن عوملوا بتعاليم الإسلام لم يكن فى ذلك اصطدامٌ بحرية الدين؛ لأن الحرية المكفولة هى حرية العقيدة وحرية العبادة والشعائر والأحوال الشخصية، أما الشؤون الاجتماعية فهى حق الأمة ومظهر سيادتها، فهم فيها تبع للأكثرية، فإذا ارتضت أكثرية الأمة قانوناً فى هذه الشؤون الاجتماعية بصرف النظر عن مصدره، فهو قانونٌ للجميع، وإن عوملوا بحسب شرائعهم مع الاحتفاظ بحقوق الدولة كاملة معهم فليس فى ذلك امتيازٌ يخيف^(١).

نرى الإمام البنا هنا يؤكد تمام تسليمه بالموقف الفقهي من الضمانة التعددية القضائية التى كفلتها أحكام الشريعة المبنية على احترام التمايز العقدى لطوائف الأمة، وردهم لما يدينون عند الاختلاف بحسب ما تملى به عقائدهم، ثم إلحاقهم بالمظلة القانونية والدستورية للأمة بكل ما يمثله هذا الإلحاق من مساواة ومشاركة وانتقال من سيادة الذمة الطائفية (إلى سيادة الدستور والمواطنة) الأغلبية والأقلية، وقد أشار إلى نفس النظر بعض المعاصرين مثل الدكتور أحمد كمال أبو المجد الذى يرى أن مبدأ المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية المادى منها والمعنوى لا ينفى المبدأ المعمول به فى الدنيا كلها من أن يكون حق الإدارة للأغلبية، وتظل حقوق الأقلية مصونة ومحفوظة.

ومن بين الاتهامات الشائعة التى توجه للإمام الراحل أنه قد غاب عنه تأسيس موقف حازم من فكرة المواطنة، وأن مقولاته - التى تتحدث عن أخوة العقيدة - هى تكريسٌ لوضع طائفى يحرم غير المسلمين من الالتحاق بإطار المواطنة الجامع؛ لأن ثمة تصنيفاً يترتب على ذلك يحول بين غير المسلم والوجود الفاعل داخل الوعاء القومى، وزاد بعضهم متهماً البنا بأنه قدّم أدباً إقصائياً طائفيّاً يحرم الأقباط من إدارة شؤون بلادهم مشاركةً لإخوانهم المسلمين وحرمانهم من التمتع بكل المزايا السياسية والاقتصادية التى كفلها الدستور لأى مواطن، وإن الإخوان قد يهتفون لمسلم فى باكستان ولا يعبأون بجيرانهم من الأقباط.

بدايةً ومن بديهيات التاريخ المعاصر يجب أن نسلم أن فكرة الجامعة الإسلامية أو أخوة العقيدة ليست فكرة البنا وحده، ولم يكن أول من أذاعها؛ حيث شاركه فى ذلك الكثير أمثال جمال الدين الأفغانى ومصطفى كامل وخير الدين التونسي والكاتب المسيحى سليم

(١) صحيفة النذير، ١٤ جمادى الأولى ١٣٥٧هـ.

البستان الذى كان من دعاة الدولة العثمانية، ويرى أنه لا مانع في ظل الوطنية أن يكون دين الدولة الإسلام.

ورصد هذه الحركة اللورد كرومر؛ حيث أشار في أحد تقاريره إلى وجود حركة وطنية في مصر ممتزجة بالحركة الإسلامية، ربما اقترب منها الوفد الشهير حنا ويصا بقوله «لا يوجد في دائرة الإسلام الواسعة ما يمنع التطور الوطنى والجنس في دوائر أصغر» ومعناه أن الرابطة الوطنية مستوعبة داخل الإسلام والتحم بالفكرة أكثر الرمز القبطى الكبير مكرم عبيد: «نحن مسلمون وطنًا ونصارى دينًا».

ويشرح الفكرة باستفاضة المفكر القبطى المعروف الدكتور يوسف خليل قائلاً: «لا نستطيع من الوجهة الواقعية أن نتجاهل أثر الدين الإسلامى كقوة محرّكة لجمهرة الشعوب العربية حتى يومنا هذا، فالإسلام ليس مجرد دين وعقيدة، إنها قانون جامع لشئون الدين والدنيا معاً.. والقوة الموحدة في الإسلام لا تأتى من الانتماء إلى إيمان مشترك، بل ربما كان الأثر الأكبر فيها يرجع إلى التركيب الاجتماعى المشترك وإلى الأسلوب الواحد في الحياة اللذين يهيئهما الإسلام، بل ويرى القرآن الكريم كحافظٍ للغة العربية؛ لأنه كما يقول: لا يخص الإسلام والمسلمين وحدهم، بل هو تراث المسيحيين العرب أيضاً، ومن ثم رأى المفكر المسيحى قسطنطين رزق في كتاب الوعى القومى الصادر عام ١٩٣٨م، يجب على كل عربى إذاً بصرف النظر عن معتقده الدينى أن يدرس الإسلام والنبي محمدًا ﷺ من جهة أنه موحد العرب وجامع شملهم؛ حيث إن القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الأحوال أن تتناقض مع الدين الصحيح^(١).

والجامعة الإسلامية أو أخوة العقيدة في رأى البنا لا تنفك كثيراً عما سبق من فهم لطبيعة الإسلام؛ حيث يراها إحدى دوائر النهضة الحضارية الإسلامية التى تضم دوائر الاستقلال الوطنى وتحرير الأمة وبناء المجتمع الإسلامى الناهض، وقوامه الشريعة ثم القومية العربية بحسبانها ضمير الإسلام ثم الجامعة الإسلامية وأستاذية العالم.

ويعرف الإمام البنا الجامعة الإسلامية «بأنها رابطة إخاء للأمة الإسلامية التى هى أمة متعددة الأعراق واللغات والأديان، وأن غير المسلمين جزءٌ من الأمة الجامعة لكل من يقر لها بالولاية السياسية مهما كانت عقيدته»؛ لذلك لا حجة لمن يقول: «إن الأمة الواحدة من أمم

(١) نحلل المقتبسات السابقة لكتاب المستشار طارق البشرى، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م.

الإسلام تضم عناصرَ مختلفةً تدين بغير دين الإسلام، وبالتالي لا يوجد بين أفرادها إلا الجنسية القومية، والجواب على ذلك أن سماحة الإسلام، وصلته تتسع لأبناء قومنا وإن كانوا على غير ديننا.. بل وإن تعاليم الإسلام تقضى على أبنائه أن يكونوا مع أهل التعاقد سواسية...».

بل وقدم الإسلام باعتباره من معانى قوميتهم مشيراً إلى «أن الأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والأمن والعدالة والمساواة التامة فى كل تعاليم ديننا، ويعتبرون الإسلام معنى من معانى قوميتهم وإن لم تكن أحكامه وتعاليمه من عقيدتهم»^(١).

فالإمام فى شروحاته لا مانع لديه من استيعاب صيغة المواطنة بكل معانيها، ولكن دون أن تكون مانعاً من الانضواء تحت مظلة الأمة الجامعة أو العروبة؛ حيث يجب ألا يحول دون ذلك سبب عرقى أو جغرافى أو دينى، ويرى أن الوطنية والعروبة والإسلام دوائرٌ تتلاقى ولا تتناقض «إلا إذا كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة إلى طوائف تتناحر وتتباغض»^(٢)، أو «أراد أقواماً أن يتخذوا من المناداة بالقومية الخاصة سلاحاً لهدم الشعور بما عداها، فالإخوان المسلمون ليسوا معهم»^(٣)، أو «أرادوا بالقومية إحياء عادات جاهلية درست وإقامة ذكريات بائدة خلت»، ومن أجل ذلك يؤكد «أن الإخوان لا يقولون (فرعونية) (وفينيقية) وما فيها من اعتزاز بالجنس، وفى كل الأحوال هم يتلاقون مع جوهر الوطنية الرحبة والانتماء السامى؛ لأن حبَّ هذه الأرض وألفتها أمرٌ مركوزٌ فى فِطَرِ النفوس»^(٤). وليظل للمصريين والمصرية «فى دعوتنا مكانها ومنزلتها وحقها فى الكفاح والنضال؛ لأن الإخوان أشد الناس لوطنهم إخلاصاً، وهم يعملون لمصر، ويفنون فى جهادهم؛ لأنها أرض الإسلام وزعيمة أمم»^(٥).

ويتساءل: «كيف يقال إن الإيمان بالمصرية لا يتفق مع ما يجب أن يدعو إليه رجلٌ ينادى بالإسلام ويهتف بالإسلام.. إننا نعتز بأننا مخلصون لهذا الوطن الحبيب، عاملون له، مجاهدون فى سبيل خيره وسنظل كذلك، وبالتالي يتحركون معتنقين أن هذه الوطنية هى الحلقة الأولى فى سلسلة النهضة المنشودة، وأنها جزءٌ من الوطن العربى العام»^(٦).

(١) زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية (١٩٢٨ - ١٩٤٨م)، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٩م.

(٢) طور جديد فى دعوة الإخوان، رسائل الإمام الشهيد، مصدر سابق.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر.

(٦) نفس المصدر.

وكل هذه وحدات متلازمات تشد أزر بعضها البعض؛ «لأننا حين نعمل خير مصر نعمل للعروبة وللشرق والإسلام، وتلك هي المعادلة الحضارية التي تحكم فهم الإخوان..».

فلا صدام بين الوحدات الثلاث، فالدين وثبة الوطن والعروبة ودوره الرقى بالروابط الطبيعية والاجتماعية والقطرية وإخراجها من حيزها الضيق لتكون جديرةً بالتلاحم بالروابط الأعلى؛ حيث لا تنفصل ملحمة الأرض عن ملحمة السماء التي تظل للجميع ملهمةً، ومن العوامل المساعدة على البناء القومى ومصدر القوة والتماسك لتؤول فى النهاية الجامعة الإسلامية إلى الجامعة البشرية.

يقول الإمام البنا: «عنى الإسلام باحترام الرابطة العامة بين بنى الإنسان، كما أنه جاء لخير الناس جميعاً ورحمة للعالمين، وقيادة العالم إلى الخير ومناصرة الفضيلة ومقارعة الرذيلة واحترام المثل»^(١).

ثانياً: الإخوان المسلمون ومشروع دستور

ما زال موقف الإخوان من الولايات العامة وتولية غير المسلم رئاسة الدولة، يثير الكثير من الجدل.. لكن ماذا سيقول هؤلاء عندما يعرفون أن الإخوان قد رحبوا فى فترة ما بتولى قبطى لرئاسة الجمهورية المصرية ؟ وهو أمر لا يعرفه الإخوان أنفسهم والكثير من قياداتهم، وهو أكثر تقدمية من موقفهم الحالى..

نعم، حدث هذا بالفعل.. وهو ما تكشفه وثيقة تاريخية تحدد رؤية الإخوان السياسية والدستورية عبر مشروع دستورى اقترحه الجماعة عام ١٩٥٢م، على قادة ثورة يوليو، مما يؤكد أن الإخوان فى ذلك التوقيت قد وضعوا أيديهم على طريق اجتهاد مهم.

ولكن لم يكتمل هذا الطريق لانقطاع الاتصال بين الأجيال بسبب صدامهم المشهور مع ثورة يوليو، وسلسلة الانقسامات والاستقلالات التى صاحبت تلك المحنة، وأيضاً لأسباب أخرى تتعلق بعدم ميل الإخوان إلى ترتيب وتشكيل عقلهم النظرى!

والمشروع يقدم العديد من المفاجآت.. حيث لم ترد فى بنوده أى إشارة للدين بوصفه يثبت حقاً أو يمنعه عن أى مواطن، ولا إلى مفهوم الذمة، وسنجد مستوعباً لصيغة المواطنة بكافة

(١) ذكرى سليمان بيومى مصدر سابق.

دلالاتها واستحقاقاتها، والأكثر إثارة أن الدستور الإخواني يقبل برئيس غير مسلم لدولة مسلمة!

شعبة الإخوان

والدستور المقترح تم تحريره عام ١٩٥٢م، وذلك بمعرفة الشعبة القانونية للإخوان، وصاغ بنوده الدكتور طه بدوى أستاذ القانون العام بجامعة الإسكندرية في ١٠٣ مادة تحت إشراف المستشار محمد كامل رئيس الشعبة القانونية للإخوان، وكان يشغل قبل ذلك رئاسة المحكمة العسكرية في العهد الملكي، وناقشته لجنة برئاسة عبد العزيز عطية عضو مكتب الإرشاد ورئيس المكتب الإداري للإخوان بالإسكندرية، ومشاركة كل من على فهمي «محامي»، والدكتور غريب الجمال «أستاذ اقتصاد»، وهما من أعضاء الشعبة القانونية للإخوان، وأقرته الهيئة التأسيسية للإخوان في ١٦ سبتمبر ١٩٥٢م. وبذلك الإقرار صار هذا المشروع يعبر عن الجماعة، ومثلت كل بنوده خلاصة مبادئ نظرية تحدد رؤية الإخوان السياسية والدستورية.

ملكية أم جمهورية

وتم طبع هذا الدستور في مطابع الإخوان وعلى غلافه كتب «مشروع دستور إسلامي للدولة المصرية.. ملكية أم جمهورية؟».. حيث كان الصدور في أول ديسمبر ١٩٥٢م، قبل إلغاء الملكية في ١٨ يونيو ١٩٥٣م، وبالتالي روعى تضمين الدستور الإخواني بعض التقاليد الملكية والجمهورية، لا سيما عند الحديث عن مدة الحكم أو إجراءات التولية والعزل والمحاسبة.

وافتح المشروع بمقدمة نظرية ضمنها الدكتور بدوى الضوابط النازمة للصياغة والرؤى الحاكمة لفلسفة الدستور المقترح، والتي تعود إلى أصول أحكام القرآن وسنة الرسول ﷺ وخبرات الحكم في عهد الخلفاء الراشدين.

وينوه بأن المشروع أخذ بما صلح في النظم الدستورية المعاصرة، كالنظام الرئاسي المعمول به في الولايات المتحدة الأمريكية، ونظام حكومة الجمعية العمومية، الذي أخذت به الدساتير الأوروبية كدستور النمسا الصادر عام ١٩٢٠م، والدستور التركي عام ١٩٢٤م، والدستور السويسري. كذلك بدأ المشروع - بحسب المقدمة - مجافياً للنظام البرلماني الذي نشأ في إنجلترا ثم انتقل منها إلى غيرها في العديد من البلدان كفرنسا وبلجيكا ومصر «يقصد

دستور ٢٣»، وذلك لما ينطوى عليه هذا النظام من استقلال رئيس الدولة عن الهيئة التى تمثل الأمة «البرلمان»، فلا يسأل أمامها عن تصرفاته فى شئون الدولة سياسيًا ولا جنائيًا إن كان ملكًا، إذ الأصل فى رئيس الدولة «الملك» فى النظام الأوروبي أنه فوق البشر وأن ذاته مقدسة، ومعصوم من الخطأ، واعتبار أن مجرد سؤاله تعد على قداسه فى النظام الأوروبي.

وكما تبين الديباجة فإنه لا توجد مثل هذه النظرة فى الإسلام، فالعصمة لله وحده دون عباده، وضرورة أن تتم محاسبة الرئيس على أذاته أمام مجلس الأمة وأن يسأل سياسيًا فإذا ثبت تقصيره عزل عن الرئاسة.

فى السيادة

وتم تقسيم الدستور المقترح على خمسة أبواب، الأول: تحت عنوان «فى السيادة» ويتضمن مادتين. والثانى فى الهيئة الحاكمة ويتضمن ٤١ مادة، وفيه يعالج الدستور المقترح كيان الحكومة الذى يتلخص فى وجود هيئة حاكمة تتكون من مجلس الأمة ورئيس الدولة، أو الملك الذى يختار من مجلس الأمة ويباشر التنفيذ ويسأل عن هذه المباشرة.

أما الباب الثالث، فعنوانه «فى توزيع الوظائف».. التشريعية والقضائية والتنفيذية والقوات المسلحة والإدارة المحلية. كما اقتبس المشروع العديد من بنود دستور ٢٣، فى بعض أحكامه المالية، ويعلل ذلك الدكتور بدوى بعدم مخالفة تلك البنود للشريعة من جهة ولثبوت صلاحيتها فى التطبيق من جهة أخرى.

وتضمن الباب الرابع حقوق الأفراد، إلا أن المشروع جعل الصدارة للحقوق الاجتماعية، فأوردها فى صدارة الباب الرابع قبل الحريات الفردية مخالفًا الدساتير الغربية النزعة، التى إما أن تكتفى بضمان الحريات الفردية دون الحقوق الاجتماعية، وإما أن تجعل للأولى الصدارة على الأخيرة. أما الباب الخامس فهو يتحدث عن أحكام عامة كالجنسية والديانة وضمان حقوق اللاجئين السياسيين وألا يمس أى تعديل للدستور فى أى وقت أصول الحرية والمساواة.

الدستور المجهول

والدستور الإخوانى - والذى ظل مجهولاً لقطاعات واسعة من الإخوان - كان محل دراسة أكاديمية باللغة الفرنسية على يد الباحث الدكتور إبراهيم زهمول، والذى ضمن أطروحته

عن الحركة الإسلامية بنود هذا الدستور، بعد أن علق عليها وشرحها وأصلها تأصيلًا قانونيًا وشرعيًا.

حيث يرى أن الدستور الإخواني قدم فكرة دولة قومية يعيش فيها المسلمون وغير المسلمين مجتمعهم الانتماء للوطن. ولعل أهم البنود التي تؤكد حقيقة هذا التوجه سنجدتها في المادة ٧٧ (يولد الناس أحرارًا متساويين في الكرامة والحقوق والحريات، بدون تمييز بحسب الأصل أو اللغة أو الدين أو اللون، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعض بروح الأخوة).

مصطلح الناس

وهو ذات النص الذى يوافق المادة الأولى من وثيقة حقوق الإنسان الصادرة عام ١٩٤٨م، ويقول الدكتور بدوى: حاول مشروع الدستور الإفادة من حيث الصياغة دون الجوهر من وثيقة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

ونلاحظ احتواء النص على مصطلح «الناس» وهو تعبير تراثى محايد جامع دون تمييز لكل التنوعات الذكورية والأنثوية والدينية، كما نصت المادة ٧٨ (لكل فرد الحق فى الحياة وفى الحرية والمساواة أمام القانون وأن يعيش آمنًا ومطمئنًا) والمادة ٨٨ (لكل فرد فى الوطن حرية التفكير والاعتقاد والتدين) والمادة ٨٩ (لكل فرد الحق فى حرية الرأى والتعبير).

وهذه المواد توضح حجم النقلة الفكرية التى قفز إليها الإخوان فى ذلك التوقيت، حيث الدولة المدنية التعددية التى تقدر حرية الرأى والتعبير تقوم على المواطنة والولاء السياسى بغض النظر عن الانتماءات العقائدية، وبالتالي وجدنا تحررًا من التقسيمات السياسية التى درج عليها الفقهاء الأقدمون التى تخص رعايا الدولة الإسلامية، مثل الملية والذمية، واتجه المشروع لعدم تحديد الديانة عند تدوين الحقوق.

واكتفى بمقولة «الفرد» وهو إلغاء ضمنى لفكرة الذمة، حيث لم يشترط فى عضوية البرلمان الانتماء لدين معين، بل نص على شروط موضوعية بحسب المادة الرابعة (أن يكون مصريًا حسن السمعة وأن يكون سنه أربعين سنة هجرية كاملة على الأقل وأن يكون على درجة من الأهلية الثقافية يجدها قانون الانتخاب).

ويبلغ الاجتهاد مداه عند اختيار رئيس الدولة والذى اشترط فيه نفس الشروط المطلوبة

من عضو البرلمان على نحو ما جاء في المادة ٢٥ (يختار مجلس الأمة من بين أعضائه رئيسًا للدولة المصرية لمدة الحياة كما يجوز له أن يختار من غير أعضائه، وفي هذه الحالة يشترط لصحة التعيين أن يكون الاختيار بأغلبية ثلثي أعضاء الذين يتكون منهم المجلس وأن تتوافر في الشخص المختار ما يجب توفره في عضو المجلس).

أى المصرية هى شرط رئاسة الدولة دون إشارة لديانته، وهو أمر غير محسوم داخل الإخوان حتى الآن.

اللغة والأصل

إلا أن الدستور المقترح حسبما يقول الدكتور إبراهيم زهمول غير محمل بأى تمييز يحول دون الحقوق والمواطنين، سواء بسبب الأصل أو اللغة أو الدين، فمبدأ الحريات العامة فى بنوده لا يقتصر على فريق دون آخر؛ حيث إن الجميع من حملة الجنسية المصرية، وكلهم وفق المادة ٩٦ (متساوون فى الحقوق والواجبات سواء المالية أو فى الخدمة العسكرية).

وتحدد المادة ٧٢ (الخدمة العسكرية إلزامية على المصريين جميعاً على الوجه المبين بالقانون) بدون تفرقة أو فرض جزية، ويضيف الدكتور زهمول: أكد الدستور أن حاملى الجنسية المصرية لهم حق تولى الوظائف العامة وحق الانتخاب والترشح، ولم يرد فى نصوص الدستور المقترح ما يقيد هذا الحق.

كما شددت المادة ٩١ على حق كل مواطن تحت سقف الدولة الإسلامية وحائز على الجنسية الحق فى مقاومة جور الحكام؛ حيث تؤكد المادة (مقاومة جور الحكام يعتبر بالنسبة لكل مواطن ولجميع المواطنين أقدس الحقوق وألزم الواجبات).

أما إذا جننا للمادة ٩٧، والتي تقول (الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية) سنجد أنفسنا أمام نص متواتر عبر الدساتير المصرية الحديثة بكل تعديلاتها تقطع هوية الدولة ومرجعيتها، وهو الأمر الذى يمكن ملاحظته من بداية دستور ٢٣، ودستور ١٩٣٠م، ودستور ١٩٥٦م، ودستور ١٩٧١م.

والسؤال الذى يثار الآن هو لماذا تناسى الإخوان هذا الدستور وهو ملء بالرؤى التجديدية؟.

ثالثاً: الشيخ سيد إمام، المراجعة وأهل الكتاب..

الواقع يقهر النظرية

يطلق الشيخ سيد إمام في إطار مبادرته لترشيد العمل الجهادى نظرتة الفقهية لوضعية غير المسلمين داخل المجتمع المسلم، مشفوعة برؤية جديدة تمثل في بعض جوانبها طفرة ومخاصمة ومفارقة لأصول الجماعة الجهادية وتراث العنف والاستحلال ضد الأقباط المسيحيين، ولكن داخل نفس منهجية التلقى التراثى المعتاد، دون تطوير، أو تعميق لتلك المراجعة - على أهميتها القصوى - مما أصابها في بعض جوانبها بالتشوش والارتباك والاغتراب المفاهيمى عن الواقع الجديد الذى دخل فيه المسلمون وغير المسلمين مع تأسيس الدولة القومية الحديثة المعاصرة بإشكالاتها، وما تطرحه الدولة القومية من تساؤلات حول موقع الفكر السياسى القديم منها وأشكال تعاقباتها السياسية والقانونية الحديثة، وهى أسئلة فى صميم الوظيفة والدور المنوط بها، وفى أصول الوعى بمنطلقاتها التاريخية الوقتى منها والإستراتيجى، كذلك هناك تساؤلات حول العلاقة بين الثابت والمتغير فى المصادر الإسلامية السياسية التراثية، حيث لم تكن فكرة المواطنة بشكلها الحديث معروفة لدى الفقهاء الأوائل، وكان الانتماء للدولة يقوم على أسس دينية. كما أنها تطرح أسئلة حول مدى مراعاة تغير الأعراف وتقسيمات العالم، ووضعية غير المسلمين داخل النظام السياسى وفضائه الجديد. وهنا يجب أن تدخل أى مناقشة حول مسألة غير المسلمين فى الفكر الجهادى المصرى قبل وبعد المراجعة داخل هذه الملاحظات:

ما قبل المراجعة

• هناك سؤال ضرورى عند بداية المناقشة هو: هل المشروع الإسلامى - فى تعريفه العام - يستهدف غير المسلمين، أو موجه نحو تصنيفهم؟

وتأتى الإجابة بالنفى، فالكثير من الممارسات العنيفة التى كانت تستهدف الأقباط يمكن تسكينها ضمن معركة تلك الحركات مع الدولة المصرية، فالدولة هى العدو الأكبر، وهم العدو الأصغر.

وإذا كان نفى العدائية الدينية الشوفينية عنهم أو النزعة التصفوية لغير المسلمين عن ذلك التيار أو خطوط التشدد داخل الفكر الإسلامى بشكل عام، لا يعنى تبرئة منهجية التلقى التراثى لديهم، والتى دفعتهم فى بعض سلوكياتهم الحركية باستهداف أوضاع غير المسلمين.

«فالنصوص أو التاريخ إنما هي عودة رمزية شعائرية، المقصود بها تسويق السلوك المقرر لدى الجماعة المقاتلة» (رضوان السيد.. الغضب الإسلامى)، ونزع السياق واللحظة التاريخية وإشكالاتها يجعلنا لا نبصر كيف توالدت تلك الأقوال أو كيف تم استعادتها، وسبل دفعها فى ميادين الجدل الحركى الإفتائى أو الممارساتى بصورها العنيفة، فليست المرجعية الشرعية أو منهج التلقى وحدهما هما المسئولان عن العنف ضد الأقباط المسيحيين.

حيث تأسس الموقف العقدى والسياسى لتيار الجهاد المصرى تجاه الأقباط المسيحيين انطلاقاً من فعل الحاكم «الكافر»، والنظام «الذى يغتصب حق الله فى الحاكمية»، الذى بادر بإلغاء عهد الذمة، والعهود، والشروط العمرية «إن صحت»، وهى برأى الجهاديين، وسيد إمام حتى بعد المراجعة، شروط وعهود ليست قابلة للتغيير، وهى كحركة دينية جذرية انقلابية، دورها يعتمد على بث الثورة؛ لتحقيق نموذجها المثالى التطهرى عندما تصل لسدة الحكم.

وبالتالى نظريتها واجتهاداتها النصوصية مرتبطة بالحكم والسلطة «نظرية الحاكمية» باعتبار أن «مسائل التشريع والحكم والتحاكم ليست من المسائل الفرعية، بل هى صلب التوحيد وأصل الإيمان» (الجامع فى طلب العلم لسيد إمام) وهى محور الارتكاز، والذى منه تتوالد المواقف والفتاوى، والحركة، والولاء والبراء، ومنه تنطلق النزعة التأصيلية الشرعية، فكل المقترين من دائرة الحكم، هم فى دائرة الخطر «قتال الطائفة المعينة».

فالبداية «تكفير الدولة» الغاصبة لحاكمية الله، ثم الأمة الطيعة لهذا الحاكم، ثم الموالين والمساندين للنظام، ومن يدافع عن هذه «الأنظمة الكفرية» ومن ذلك غير المسلمين، حيث يقول سيد إمام إبان مواقفه المتشددة فى كتاب «الجامع فى طلب العلم الشريف»: «انتقاض عهد الذمة من جهتهم أو من جهة الحاكم الكافر كما صنع الخديو سعيد ومن تلاه فى حكم مصر، فإن هذا لا يؤثر فى النتيجة، فالكافر لا يعصم نفسه وماله من المسلمين إلا بأمان معتبر من جهتهم»، ثم يرد الرجل فى كتابه القديم على ما يسميه «أخطاء المعاصرين»، ويأتى منها: «القول بإسقاط العمل بحكم أهل الذمة فى دار الإسلام، والدعوة إلى اعتماد مبدأ المواطنة كبديل، وهو ما قامت عليه الدساتير العلمانية الكافرة»، (ضياء رشوان.. المصرى اليوم)، وقامت هذه الجماعات بتحويل هذا الموقف العقائدى إلى موقف سياسى واقعى.

• فى سياق هذا الربط بين الأقباط والدولة فى معركة الإيمان والكفر، بل التغريب باعتبارهم «أدوات حمل العدوى الفكرية والعملاء المحليين للثقافة الغربية الجاهلية»، تم تطوير الموقف

السياسى والنظر الفقهي والحركى؛ ليربطهم بالمؤامرة الدولية الصليبية الشيوعية اليهودية الموجهة ضد الإسلام والحركة الإسلامية فى مصر، بحسب ما يرى القيادى الجهادى محمد عبد السلام فرج «أن المسيحيين يعترضون طريق الإسلام» (نعمة الله.. تنظيم الجهاد)، وتم الزج بالبابا شنودة بطريك الأقباط وتصويره بأنه عدو للإسلام، وأنه يحاول تقليل أعداد المسلمين وزيادة أعداد المسيحيين، ورعايته تنظيمات تنصيرية، وأنه يملك مشروعاً لإقامة دولة مسيحية فى صعيد مصر.

وقد تم استغلال أحداث التوتر الطائفى، والاستقطاب الحاد بين السادات والكنيسة لتلعب فيها تلك الجماعات دور المحرض والمهيج وأحياناً المنفذ، واستمر هذا الموقف فى التصاعد فى الثمانينيات، حيث تم الهجوم على محلات ذهب للأقباط بهدف التمويل بفتوى من مرجعية الجماعات الجهادية الدكتور عمر عبد الرحمن بعد انقطاع مصادر التمويل الخارجى (تقرير الحالة الدينية الأول). وعندما تم وضع الأقباط فى خانة العدواة المباشرة مع النظام، صار العنف معهم جزءاً من المواجهة مع الدولة، وضربه أكثر إبلاً وإزعاجاً وكسراً لهيبة الدولة، وكلما قامت الدولة بحراسة الكنائس والمنشآت كان هذا دليلاً تعبويّاً وتفسيرياً يؤكد مواقفهم، وفى هذه الأجواء من الصعب أن يميز الفقه العنيف بين المسيحيين والكنيسة والتعامل مع الكل كتلة واحدة.

ما بعد المراجعة

• وإذا كانت قراءة العنف قد تأسست من رفض الحاكم والنظام السياسى، فمن الرضا والتسليم بالسلطة القوية التى تأسست وخرجت التأويلات الجديدة فى وثيقة الترشيد الأخيرة التى تحاول بها جماعة الجهاد أن تضع نهاية للعنف كخيار وحيد ضد الحاكم التارك للشريعة، ف«هناك خيارات أخرى كالدعوة والهجرة والعزلة والعفو والصفح والإعراض والصبر على الأذى وكتمان الإيمان» (وثيقة ترشيد العمل الجهادى)، وإزاء القبول بهذه الخيارات، تم القبول بما يترتب على ذلك من أوضاع قائمة لا محل لمجابتها «للمفسدة الأكبر»، ومن خلال ذلك طرح الشيخ إمام تأويله الجديد، وإقراره بانتهاء حالة الذمية؛ لأن الدولة المعاصرة لا تعترف بالذمة بحسب الدساتير التى تطبق المواطنة بكل استحقاقاتها التى تساوى بين المواطنين، ولا تسمح بالتمييز بين أبنائها على قاعدة الذمية، وأن غير المسلمين هم أهل كتاب وليسوا معاهدين. حيث العهود الشرعية القديمة ليست موجودة مع نشوء الدولة المدنية بتحكيم القوانين البشرية» (وثيقة الترشيد).

• أعاد سيد إمام طرح الذمية بوصفها وضعية دائمة لا تعاقدية، ولا تجرى عليها ما يجرى على العقود من تغيرات «وشروط الذمة ليست من الاجتهادات المتغيرة بمرور الزمان، بل إنها ملزمة لجميع المسلمين عند القدرة على العمل بها» (وثيقة الترشيد)، ومع وعيه بأن الذمية عقد ويعقدها الحاكم المسلم في إطار فقه السياسة الشرعية، لم ينتبه إلى أن العقد انهارت أركانه الأساسية، عاقد، وعقد، ومعقود عليه، فذمة الله ورسوله والمؤمنين تتول استحقاقاتها للدولة الإسلامية التاريخية، و«قد انتهى عقد الذمة الأول بذهاب الدولة التي أبرمتها، فالدولة الإسلامية القائمة اليوم، في أي قطر، ليست خلفاً للدولة الإسلامية الأولى التي أبرمت عقد الذمة، فتلك قد زالت من الوجود بالاستعمار الذي ذهب بسلطانها، وملك ديارها، وبدل شرائعها القانونية، وأدخل على ثقافتها ومكونات هوية كثيرين من أبنائها ما لم يكن منها» (العوا.. في النظام السياسي).

وكما هو واضح من المراجعات أن إمام لم يستطع التفرقة بين «مقاصدية النظام السياسي للدولة الإسلامية»، و«تاريخية النظام السياسي للدولة الإسلامية»، حيث لم يفتن الفقيه الجهادي أنه إزاء واقعة سياسية جديدة اكتملت معالمها، ومفارقة للخيال الفقهي القديم، وعدم الاعتصام بالمقاصدية جعل مراجعاته لا تستوعب الحال السياسي للمتغيرات الجديدة، حيث يضع شروط الذمة التي وضعها عمر بن الخطاب مستنبطاً منها وجوب الجزية «لأنها سنة خليفة راشد وهو عمر بن الخطاب ؓ، وقال النبي ﷺ (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى)».

ويرى سيد إمام أن ثمة إجماعاً انعقد على موقف عمر «ثم أجمع الصحابة في عصر عمر ومن بعده على شروط الذمة ولم يخالفه أحد ممن يعتد بقوله، وإجماع الصحابة حجة قطعية ملزمة لجميع المسلمين باتفاق أهل العلم» (وثيقة الترشيد)، هذا التضارب والخلط الشديد وقعت فيه المراجعة، فإذا كانت مراجعة سيد إمام انطلقت من غلبة الواقع على النظرية، وأن التعقيدات التي تحيط بالمسألة السياسية الراهنة تفرض نوعاً من الهدنة مراعاة للمفاسد والمصالح، حيث ضعف تقديرها لضرورات الواقع والحال، واعتبار ذلك مصدراً لصياغة السؤال والإشكال الفقهي، ومراعاة تغير الأعراف وشكل الدولة وتقسيم العالم، وأشكال التعاقدات، بل محاولته الارتقاء بسلوك راشدى في إطار سياسة شرعية مبنية على المصلحة المرجوة، ودفع مفسدة متوقعة، إلى مكانة الحكم القطعى، في حين أن الفقه العمرى قائم في عمقه على تغير الحكم تبعاً

لتغير الأحوال (القرضاوى.. السياسة الشرعية)، بل فرق الشيخ القرضاوى بين إجماع قائم على نص، وإجماع قائم على مصلحة فهو علة الحكم، والمعلول يدور مع علته وجوداً وعدمًا، كما في حالة الموقف العمرى من الجزية.

وصار الحكم الحالى الذى ينظر به إلى غير المسلمين أنهم «أهل كتاب غير معاهدين»، وقد أشار لهذا المعنى قديماً في كتابه «الجامع»، بمعنى استحلالى للدماء والأموال، ونقل ذات الاصطلاح دون شرح وعدم ضبط وضعيتهم الفقهية والقانونية والاعتراف بعقد المواطنة كناسخ لعقد الذمة، يفتح الباب في المراجعة لتفسير «غير معاهدين» باعتبارها استحلالية جديدة.
