

أَهْمُ الْكُتُبِ الَّتِي
اُثْرَتْ فِي فِكْرِ الْأُمَّةِ
فِي الْقَرْنَيْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ وَالْعَشْرِينَ
(الرَّابِعَ عَشَرَ وَالْخَامِسَ عَشَرَ لِلْهِجْرَةِ)

قَضَايَا سِيَاسِيَّة

كافة حقوق الطبع محفوظة للنashرين
دار الكلمة- المعهد العالي للفكر الإسلامي
وفق عقدهما ، الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م
بطاقة الفهرسة

بيومي ، زكريا سليمان - عبد الرازق ، صلاح عبد السميع

محور قضايا سياسية (٤)

مراجعة وتعليق : أ.د. زكريا سليمان بيومي ،

أ.د. صلاح عبد السميع عبد الرازق

دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٧م

٢٩٦ ص ، ٢٤

رقم الإيداع : ٢٧٠١٣ / ٢٠١٦م

الترقيم الدولي : ٧ - ٥٨٠ - ٣١١ - ٩٧٧ - ٩٧٨

دار الكلمة للنشر والتوزيع
القاهرة - مصر

القاهرة . محمول : ٠١٠٠٩٧٠٧٤٩٥

E-mail: mmaggour@hotmail.com

E-mail: daralkalema_pdp@hotmail.com

www.facebook.com/DarAlkalema



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتبة مصر - مركز الدراسات المعرفية
٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة
International Institute of Islamic Thought
Egypt Office: Center for Epistemological Studies
26 B Al-Gazira Al-Wosta - Zamalek - Cairo
Tel: (2-02) 27359825 Fax: (2-02) 27359520
E-Mail : epistemeg@hotmail.com
epistemeg@yahoo.com

(المجلد الرابع)

أَهْمُ الْكِتَابِ أَثَرٌ فِي فِكْرِ الْعُمَمِ

فِي الْقُرْنَيْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ وَالْعِشْرِينَ
(الرَّابِعَ عَشَرَ وَالْخَامِسَ عَشَرَ لِلْهَجْرَةِ)

قَضَايَا سِيَاسِيَّة

إشراف
أ.د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان
أ.د. رفعت العوضي أ.د. عبد الرحمن النقيب

مراجعة
أ.د. زكريا سليمان بيومي
أ.د. صلاح عبد السمیع عبد الرزق



مركز الدراسات والبحوث الإسلامية
للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محور قضايا سياسية مقدمة أ.د. زكريا سليمان بيومي

لم تثر كثير من الآراء السياسية التي شهدتها الساحة العربية الإسلامية الكثير من الاهتمام منذ إنشاء نابليون لديوانه في مصر في مطلع القرن التاسع عشر في محاولة منه لتشكيك في النظام السياسي المتوارث من العثمانيين أو المماليك، وكذلك الآراء التي طرحها الشيخ حسن العطار وتلميذه رفاة الطهطاوي.

ومع أن نظام محمد علي وأبنائه قد حاول طرح مؤسسات غربية في نظامهم السياسي كمجلس شورى القوانين وغير ذلك إلا أن استمرار تبعيتهم للخلافة العثمانية قد أجل الصدام الكامل من التيار المحافظ معهم.

وكان إلغاء كمال أتاتورك للخلافة الإسلامية ١٩٢٤م وما تبعه من هجوم التيار الليبرالي على الخلافة كنظام للحكم قد شكّل الصدام الحقيقي مع أتباع التيار الإسلامي.

وتمثل ذلك في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق ذلك الكتاب الذي كان توقيته ومحتواه مثيرًا لجدل واسع بين المفكرين المسلمين وبخاصة أنه كان لشيخ من الأزهر. فقد افتتح معركة فكرية لا يزال صداها قائمًا بين الليبراليين وأتباع التيار الإسلامي إلى اليوم. وقد حاول المؤلف الإشارة إلى أن دعوة الإسلام دعوة دينية فقط وأن الحكم والسياسة كان من خارجها، وأنه لا يوجد في القرآن والسنة ما يدل على صفة سياسية في الإسلام بل إن المتاح من الأدلة يتعارض مع هذه الفكرة.

وكان كتاب الشيخ رشيد رضا «كتاب الخلافة» هو أول محاولات الرد على ما ورد في كتاب الشيخ على عبد الرازق الذي ركز على فرضية الخلافة في شريعة

الإسلام بعد أن استبعدتها تمامًا على عبد الرازق، وكذلك إلى وصف الحكومة الإسلامية وفقًا لشرعية الإسلام بالحكومة المدنية للمشاركة في إصلاح الكون وشؤون المجتمع ونشر الفضائل وقمع الرذائل وبناء مدينة جامعة بين الدين والفضيلة وارتقاء العلوم والفنون.

وتبع هذا الكتاب كتاب آخر للشيخ مصطفى صبري آخر من تولى منصب شيخ الإسلام في الأستانة قبل إلغاء الخلافة على يد أتاتورك وهو كتاب «النكير على منكري النعمة بين الدين والخلافة والأمة» نشره بعد أن هرب إلى مصر وطرح الشيخ صبري في كتابه قضايا هامة أولها وجوب الخلافة شرعًا وحاجة الأمة الإسلامية إليها وضرورة السعي من أجل إعادتها وأن المسلمين لا ينبغي أن يعيشوا بدون خليفة وأخذ الشيخ على بعض المصريين تحاذلهم تجاه الخلافة وتأييدهم لتيار أتاتورك، وزاد في انتقاد قرارات الكمالين وبعدهم عن الدين.

وحين أثارت مثل هذه الكتب جدلاً ثقافياً في المجتمعات العربية والإسلامية متهمه الخلافة بالاستبداد والفساد مما يبرر إلغائها كتب الشيخ محمد الغزالي كتاباً بعنوان «الإسلام والاستبداد السياسي» أوضح فيه أبعاد الفساد السياسي المتفشى في المجتمعات العربية والإسلامية بعمقه التاريخي وكيف أنه مناقض للمنهج والتعاليم في الإسلام وأن الإمام بهذا المنهج وهذه التعاليم كفيل بأن ينهى الاستبداد والفساد.

وفي أعقاب انتشار الأفكار الشيوعية ونمو أحزابها في العالم العربي على حساب هجوم التيار الليبرالي على التيار الإسلامي وانحسار المد الإسلامي، وظهور فكر بعض منظري اليسار من أمثال ميشيل عفلق المؤسس الأول لحزب البعث العربي الاشتراكي في بلاد الشام، خرجت أقلام إسلامية تهاجم هذا المد، وأصبح من الضروري على أصحاب التيار الإسلامي مواجهة التيارين معاً الليبرالي واليساري وفي أجواء لا تسمح لهم بحرية الكتابة بفعل الاحتلال أو الاستبداد السياسي.

ومن بين الكتب التي تم اختيارها في هذا المجال كتاب للدكتور محمد عمارة بعنوان «فكر ميشيل عفلق بين التوفيق والتلفيق» فقد أشار فيه الدكتور عمارة إلى ضعف فكر عفلق أمام نمو التيار الإسلامي شعبياً، واسترشد بما كتبه الدكتور طه جابر علواني بأن عفلق بأفكاره المنقولة عن الغرب مجرد مبشر بأفكار معادية للإسلام والمسلمين، وأنه جاء ليدعم فكر القومية العنصرية على ما سواه. وذكر أنه جاء ممزقاً لأوصال أمه العرب مستشهداً بتأييده لوحدة مصر وسوريا بهدف السيطرة على فكر حاكم مصر وحين رفض الانصياع له سعى لدعم الانفصال ومناهضة فكرة القومية من منظور عبد الناصر.

وفي نفس الاتجاه صدرت كتب ومؤلفات تعيد قراءة التاريخ الإسلامي مؤكدة على وجود الجانب السياسي في المنهج الحضاري الإسلامي وأن الإسلام دين الشمولية. فصدر كتاب للدكتور ضياء الدين الريس بعنوان «النظريات السياسية في الإسلام» أشار فيه إلى مشروعية الدولة منذ عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، ومشيراً إلى أن على عبد الرازق لم يكن في الغالب هو مؤلف كتاب الإسلام وأصول الحكم بل ربما يرجع إلى مؤلف غربي معادى للمسلمين نشره باسم الشيخ.

ويأتي كتاب «معالم في الطريق» للشهيد سيد قطب في طليعة الكتب التي أثارت جدلاً واسعاً في أوساط الأمة الإسلامية، ولا تقف هذه الأهمية عند حد إعدام مؤلفه وبعض صحبه بل تعدتها إلى اعتبار ما ورد في الكتاب إطاراً تنظيرياً استرشدت به الكثير من الجماعات الإسلامية التي مالت إلى العنف سبيلاً لتحقيق أفكارها.

فالكتاب في الغالب تأثر بتجربة شخصية للمؤلف مع النظام السياسي في مصر حين اعتقل أخاه ثم هو ونال كل منهما قدراً من التعذيب ثم تأثرهما بأفكار المفكر الهندي أبي الأعلى المودودي الذي جرد هذه الأنظمة من الدين بما يعنيه من رحمة

وسماحة ووجوب مقاومتها بالقوة فيما عرف بفكرة الحاكمية. وكانت الساحة في مصر وغيرها من الأقطار العربية والإسلامية في حالة صدام مع الاستعمار والأنظمة السياسية العسكرية مما هبّ الأجواء لانتشار مثل هذه الأفكار التي أسهمت في تعطل مسيرة هذه الأوطان من جهة والعمل الإسلامي فيها من جهة أخرى مازالت أصدائها مستمرة حتى الآن.

ومع تعدد الجماعات الإسلامية بحكم تغير الظروف في العالم العربي والإسلامي في تحديد الوسائل والغايات والمهادنة والصدام وغير ذلك طرح بعض المفكرين المسلمين وفق ظروف بلدانهم ومن منطلقات مذهبية رؤاهم في الحكومة الإسلامية التي تصلح لهم بعد تفكك فكرة الخلافة الواحدة. فهناك طرح للحكومة الإسلامية في كتاب لآية الله الخميني في إيران قاصر على المذهب الشيعي. وطرح آخر لشكل الحكومة الإسلامية للمفكر السوداني حسن الترابي وغير ذلك.

وهناك كتاب «النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية» للدكتور عبد الحميد أبو سليمان الذي كان رسالة علمية بالإنجليزية قام بترجمتها ناصر أحمد البريك، وقد عرض المؤلف نظرية إسلامية للعلاقات الدولية للمسلمين وغير المسلمين وكل المفكرين بشتى توجهاتهم. وكان في محاولته هذه يعبر عن مدى العجز الذي أصاب الفكر الإسلامي عن القيام بدور بناء وفاعل في هذا الميدان، إلى جانب فشل المطروح الغربي في معالجة القضايا العامة كالسلام والتعاون والمشاركة. وقد عرض الباحث محاولة للإصلاح في منهجية الفكر الإسلامي مبيّناً عناصر الزمان والمكان في التطور ثم متطلبات التحولات في الفكر التلقيني الشكلي إلى الفكر السياسي الموضوعي، وهي إعادة بناء التاريخ وإعادة التواصل والمتابعة في تفسير القرآن والتحول من التعصية إلى العقلانية.

ثم كتاب العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية للدكتور لؤي

صافي فقد ذكر أن التنظير السياسي السائد يعاني من قصور منهجي وذلك لغياب الأساس النظري المتناسك وسيادة منهج التوفيق والتجميل دون اعتبار للمقاصد التي توجه الفعل السياسي أو تحكم العلاقات السياسية . وحدد أن القواعد المنهجية لتطوير نظرية عامة يقتضي اعتماد مبادئ وقواعد محلية للفعل السياسي مستمدة من نصوص الوحي ومعطيات الخبرة التاريخية للأمة . ثم استطرد في تحديد مفهوم العقيدة ومفهوم الأمة وتكوين ترابط الأشكال السياسية والعلاقة بين هذه الأشكال والعقيدة، وأن العقيدة تجمع بين أفراد الجماعة والأساس الذي يقوم عليه مفهوم الأمة .

وكتاب العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار للدكتور عبد الحميد أبو سليمان الذي جاء مع منظومة من الكتب التي تعالج ظاهرة العنف الذي استند إلى مرجعية إسلامية ضد الأنظمة السياسية العلمانية . وحاول المؤلف أن يقدم صياغة منطقية ومنهجية لتحديد موقف معرفي إسلامي من قضية العنف كي يمكن توظيفها لمعالجة هذه الظاهرة . ورسم أطراً لضرورة الفهم الشامل والرؤية الكلية ومراعاة السياقات الزمانية والمكانية للنص الديني الذي تحكمه قيم عليا ومبادئ حاكمة وليست ألفاظاً مجردة أو أحكاماً مطلقة وضرورة الشمولية في فهم دلالات النصوص .

oboi.kan.com

الكتاب الأول
الإسلام وأصول الحكم

oboi.kan.com

الكتاب الأول

الإسلام وأصول الحكم

الشيخ/ علي عبد الرازق

قراءة تحليلية من منظور حضاري

تحليل وعرض أ.د عبد الخبير محمود عطا محروس

أهم الأفكار التي أثارها كتاب الشيخ / علي عبد الرازق في قضيتين أساسيتين

هما:

أ - فكرة الدولة في الإسلام.

ب - نظام الخلافة.

أولاً: مدخل إلى الكتاب:

كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق ليس مؤلفاً يمكن تصنيفه علمياً في أحد فروع المعرفة الإسلامية، فهو أقرب ما يكون إلى البيان الموجز لمرحلة جديدة من التفكير في شأن الخلافة الإسلامية أراد المؤلف تأسيسها، ووضع ملامحها، عبر تبني خطاب نقدي بالغ الحدة في فضاء كان فيه موضوع الخطاب يشكل ثقافة راسخة تعيش صراعاً خفياً مع عناصر متحفزة لثقافة أخرى علمانية خجولة جاء خطاب الشيخ عبد الرازق ليملأها بأسباب القوة، ويمنحها صلاحية العيش في الفضاء الثقافي الإسلامي، ومن هنا يمكن أن نجد تفسيراً للزخم الواسع والمتنوع من الكتابات حول ذلك المؤلف وصاحبه.

من جهة أخرى فإن الكتاب يبدو واجهة فكرية لمعارك سياسية احتدمت منذ إلغاء الخلافة العثمانية على يد مصطفى كمال أتاتورك ١٩٢٤م، حاول فيها المؤلف أن يمتلك القول الفصل في مسألة الخلافة، من خلال التنقيب المنهجي في تاريخ الخلافة، وترصد تجربتها، للوصول إلى أحكام قطعية بصددتها، متعجلاً البلوغ إلى

المرحلة التي يجب - بنظره - أن تلي الخلافة والمتمثلة في دعوة المسلمين «أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»، وتلك اللغة القاطعة التي استخدمها المؤلف توحى بأنه قد مرس جميع تجارب الحكم في الحضارات الأخرى وأن ذلك المراس قاده إلى نوع من اليقين بوجود ما يمثل برأيه «خير أصول الحكم»، لكن هذا الاعتقاد يتبدد حينما نراه يقدم مزيجاً من أنظمة الحكم الديمقراطية والدكتاتورية والفاشية واضعاً إياها على صعيد واحد، بما يشير إلى أن الكتاب ليس في صدد محاولة تقديم بديل حضاري للحكم يستوعب الخصوصية الحضارية للأمم، ويستجيب لظروفها.

ومن المفارقات أن الشيخ عبد الرزاق الذي لَوَّح بكتابه في وجه من سبهم «أنصار الخلافة» محاولاً امتلاك ناصية الحقيقة في الجدل السياسي الدائر حول ذلك الموضوع، كان في الحقيقة يفتح معركة فكرية لا يزال أوارها يشتد بين إسلاميين وعلمانيين من كل الأصناف، أما المفارقة الأخرى هي أن تلك المعركة لا تدور حول مسألة الخلافة - كما تصور عبد الرزاق - وإنما حول عملية بناء الدولة في العالم الإسلامي ومرجعيتها العقدية وأفقه الحضاري، وهي المسألة التي سكت عنها المؤلف حين اختار أن يكون كتابه بحثاً موضوعياً في مسألة الخلافة، دون تقدير للمسائل المرتبطة به والتي لا تقل أهمية عن الخلافة.

ثانياً: منهجية الكتاب:

ليس بوسعنا الوقوف على المنهجية التي استخدمها الكاتب بسبب ما ذكرناه من كون الكتاب أقرب إلى البيان، فهو ليس بحثاً تاريخياً، أو نصاً فلسفياً، أو كتاب في علم الأصول، ناهيك عن أن المؤلف لم يعن بإيضاح الطريق المنهجي الذي سلكه

وهو يتصدى إلى قضية بهذا الحجم، ويبدو أن الكتاب اعتمد أسلوب المناظرة العلمية بافتراض وجود خصم تجري مقارنته بالحجج، فهو يبدأ بتجريد فكر الخلافة من مستنداته النظرية في القرآن والسنة والإجماع عبر نقض الحجج التي يقدمها «أنصار الخلافة» لكنه لا يناقش باستفاضة تلك الحجج، بقدر ما يسعى إلى إحباطها وتقديمها كأفكار «ميتة» من حيث الأصل، وقد قاده ذلك إلى صرف الانتباه عن الظروف والسياقات التاريخية التي ولدت فيها تلك الأفكار، والتي لم يكن من الإنصاف الإعراض عنها في مناقشة أمينة لتلك الأفكار، وبالتالي فقد الكتاب طابعه التحليلي والتاريخي.

ونتيجة لغياب البعد التحليلي فقد اعتمد المؤلف أسلوباً مباشراً في مخاطبة القارئ في محاولة لإشراكه فيما ذهب إليه من آراء، فنجده يقول «تبين لك من هذا..» «فأنت لا تجد في هذا الأثر إلا رجلاً ثائراً..» «وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة..» «واعلم أن الشيعة جميعاً متفقون..» «يدلك على هذا سيرة النبي..» «البلاد العربية كما تعرف كانت تحوي..» ونظير ذلك الكثير، وهو أسلوب أدبي يؤكد ما ذهبنا إليه من كون الكتاب عبارة عن بيان موجز حول قضية خلافة، ومتابعة لذلك فإن المؤلف يصل إلى ذروة الخطاب المباشر مع القارئ، بغرض تهيئته لقبول ما هو مقدم عليه من آراء، فنجده يقول في بداية الباب الثاني (الرسالة والحكم) «لا يهولنك البحث في أن الرسول ﷺ كان ملكاً أم لا، ولا تحسبن أن ذلك البحث ذو خطر في الدين قد يخشى شره على إيمان الباحث فالأمر إن فطنت إليه، أهون من أن يُخرج مؤمناً من حظيرة الإيمان بل وأهون أن يزحزح المتقي عن حظيرة التقوى».

وتصل عملية التهيئة النفسية ذروتها في محاولة خلق حالة من التماهي مع القارئ بغرض تحميله أفكار المؤلف فيقول «لم يبق أمامك بعد الذي سبق إلا مذهب واحد، وعسى أن تجده منهجاً واضحاً، لا تخشى فيه عثرات، ولا تلقى

عقبات، ولا تضل بك شعبه، ولا يغمرك ترابه، مأمون الغوائل، خاليًا من المشاكل، ذلك هو القول بأن محمدًا ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة»، وفي ختام الباب يؤكد المؤلف بأسلوب تبشيري ما توصل إليه بوصفه القول الفصل في المسألة فيقول «لعلك الآن قد اهتديت إلي ما كنت تسأل عنه قبلاً، من خلو العصر النبوي من مظاهر الحكم وأغراض الدولة، وعرفت كيف لم يكن هناك ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاية ولا قضاة ولا ديوان.. إلخ، ولعل ظلام تلك الحيرة التي صادفتك قد استحال نورًا، وصارت النار عليك بردًا وسلامًا».

ثالثًا: التعريف بالمؤلف:

ولد علي حسن أحمد عبد الرزاق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) في قرية أبو جرج بمحافظة المنيا في أسرة ثرية تملك ٧ آلاف فدان. حفظ القرآن في كتاب القرية، ثم ذهب إلى الأزهر حيث حصل على درجة العالمية. ثم ذهب إلى جامعة أوكسفورد البريطانية. وعقب عودته عُيِّن قاضيًا شرعيًا. عمل علي عبد الرزاق بالمحاماة، ثم انتخب عضوًا في مجلس النواب، ثم عضوًا في مجلس الشيوخ، ثم اختير وزيرًا للأوقاف.

حاضر طلبة الدكتوراه في جامعة القاهرة عشرين عامًا في مصادر الفقه الإسلامي، وله عدد من الكتب، منها: (أمالي علي عبد الرزاق) و(الإجماع في الشريعة الإسلامية) و(من آثار مصطفى عبد الرزاق).

رابعًا: أقسام الكتاب:

انقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء على النحو الآتي:

الجزء الأول تناول الفصل الأول منه معنى الخلافة وطبيعتها ومعنى الخلافة عند المسلمين وينتقل إلى الفرق بين الخلافة والملك بأن الملك هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة وأن الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي لذا

يقرر ابن خلدون بأن الخلافة الخالصة كانت في الصدر الأول إلى آخر عهد على ثم ذهب معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها يستغله الحكام في إضفاء الغطاء الديني على حكمهم، وناقش سلطة الخليفة ومصدر قوته في الشرع والدين. ما بين كونه مختار من قبل الله أو يستمد سلطته من الأمة

أما الفصل الثاني يناقش حكم وجوب الخلافة من القرآن والسنة ويناقش بعض الآيات التي تحمل لبس في تفسيرها مثل قوله - تعالى - [النساء ٥٩] ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ وغيرها من الآيات التي يستشهد بها من ينادى بوجوب الخلافة.

وينتقل الشيخ عبد الرازق في الباب الثالث إلى نقطة مهمة وهي ضعف الكتابات والأبحاث عن العلوم السياسية في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين بسبب استبداد الملوك وخوفهم من علم السياسة بما يكشفه عن أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته بما يهدد سلطانهم.

الجزء الثاني تحت اسم الحكومة والإسلام وفيه يبحث في نظام الحكومة الإسلامية أيام النبي ﷺ وفي كيفية تدبير ذلك الملك الإسلامي إن ساغ لنا أن نسمى ما فتح الله لنبيه من البلاد ملكاً ودولة. ومن الملاحظ أن الأخبار الواردة عن القضاء والولاية في عهد الرسول ذات نصيب واضح ولكن باقي الأعمال التي لا يكتمل من دونها معنى الدولة والمعاملات المالية والبوليس وغير ذلك من الأمور التي لا تقوم بها الحكومات لا نجد لها شيء واضح من زمن الرسالة يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون أن نقول أنه من نظام الحكومة النبوية.

ثم ينتقل الشيخ على إلى أخطر جزء وهو البحث في كون النبي ﷺ ملكاً أم لا؟ وفي هذا الجزء يوضح الفرق بين الرسالة والملك حيث أن الرسالة لذاتها

تستلزم للرسول نوعاً من الزعامة في قومه والسلطان عليهم ولكن ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم وهذا الفرق يوشك أن يكون تبايناً.

ويوضح التباين بين ولاية الرسول التي تقوم على جانب روحي وولاية الحاكم التي هي ولاية مادية ويصل الشيخ عبد الرازق إلى استنتاجه الشخصي بأنه لا يوجد من القرآن والسنة ما يدل على صفة سياسية للإسلام بل إن المتاح من الأدلة يتعارض مع هذه الفكرة.

والجزء الثالث تحت اسم الخلافة والحكومة في التاريخ وهنا يثبت أن الإسلام ليس ديناً خاصاً بالعرب وعلى الرغم من ذلك استطاع أن يتسع لجميع الطوائف والقبائل رغم اختلاف الفكر، وعلى الرغم من وجود أمم شتى إلا أن النبي ﷺ لم يحاول أن يغير شيئاً من سياستهم أو أسلوب الحكم لديهم باستثناء الالتزام بالأحكام الشرعية أما غيرها من أمور الدنيا فقد تركها وقال أنتم أعلم بأمورها فكانت كل أمة ومالها من وحدة سياسية ومدنية وما فيها من فوضى أو نظام لا يربطهم إلا ما قلناه عن وحدة الإسلام وآدابه، ثم نتقل إلى أصل الخلافة في الإسلام وكيف أن خلافة أبي بكر لم تكن خلافة دينية بل مدنية وأدل الأثر على ذلك أن من بعض من رفض البيعة بعد أن تمت له البيعة كعلي بن أبي طالب وسعد بن عباد لم يعتبروا مرتدين ولم يشكك في دينهم، ويستخلص أن لقب (خليفة رسول الله) لم يكن مركزاً دينياً بل استغل البعض هذا اللبس ليساعدوا السلاطين أن يأخذوا من الدين دروعاً تحمى عروشهم وأفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله.

خامساً: ظروف إصدار الكتاب وردود الفعل حوله:

كان لإلغاء الخلافة الإسلامية بتركيا في عام ١٩٢٤ دوي هائل في مصر وخارجها قامت على إثره معارك سياسية وفكرية هدفت إلى إعادتها مرة ثانية، ففي

مصر قام الأزهر بحملة كبرى دعا فيها إلى عقد مؤتمر لبحث مسألة الخلافة ورددت الصحف أن الملك «فؤاد» هو الأصلح لحمل لوائها.

وكان هناك تيار آخر يجري خلف واجهة حزب الأحرار الدستوريين يهاجم الخلافة ويدعو إلى الحيلولة دون قيامها، وذاع هذا التيار بعدما أصدر الشيخ «علي عبد الرازق» قاضي محكمة المنصورة الشرعية في أبريل ١٩٢٥ كتابه «الإسلام وأصول الحكم» والذي حاول فيه أن يثبت «أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام وأن هذه المسألة دنيوية سياسية أكثر من كونها مسألة دينية وأنها مع مصلحة الأمة نفسها مباشرة، ولم يرد بيان في القرآن ولا في الأحاديث النبوية في كيفية تنصيب الخليفة أو تعيينه»، وذهب في كتابه إلى القول بأن «التاريخ يبين أن الخلافة كانت نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد».

وقد أحدث كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ضجة كبيرة بسبب آرائه فرد عليه الأزهر بكتاب «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم» ثم سحب منه شهادة العالمية، وشن حملة على رأيه..، وتعرض مؤلفه للأذى، إذ أبعد عن الأزهر وسحبت منه شهادة العالمية كما قطع مرتبه وحُرم من أية وظيفة عامة.

كما أصدر الدكتور الرئيس كتابه «النظريات السياسية الإسلامية» سنة ١٩٥٢، فنّد فيه آراء علي عبد الرازق. وفي سنة ١٩٧٦ أصدر كتاباً بعنوان «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» نقد فيه الكتاب السابق، والجديد أنه شكك فيه بأدلة قوية أن يكون الكتاب من تأليف الشيخ علي. ومن هذه الأدلة:

لم يُعرف عن الشيخ قط أنه كان باحثاً أو مفكراً سياسياً أو حتى مشغلاً بالسياسة.

لا يُعقل أن يقصد قاضٍ شرعي مسلم من عائلة محافظة المهجوم علي الإسلام،

وينكر ما فيه من سياسة وحكم، وجهاد وقضاء.

لا يعقل أن يكون هذا الشيخ الأزهرى قد تعلم في الأزهر ما يورده في كتابه «من أحاديث عن «قيصر» و«عيسى» و«متى» و«الإصحاح» و«الإنجيل».

يتكلم الكتاب عن المسلمين بضمير الغائب. كقوله: ذلك الزعم بين المسلمين... غير مألوف في لغة المسلمين... الخلافة في لسان المسلمين... الخ.

الكتاب يدافع عن المرتدين، وينتقد أبا بكر:

شهادة الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية في أحد كتبه، وهو كعلي عبد الرازق ينتسب إلى حزب الأحرار الدستوريين، يقول الشيخ بخيت «علمنا من كثيرين ممن يترددون على المؤلف أن الكتاب ليس له فيه إلا وضع اسمه عليه فقط، فهو منسوب إليه فقط ليضعه واضعوه - من غير المسلمين - ضحية هذا العار».

قدم الدكتور الرئيس كتابه الذي أصدره سنة ١٩٥٢ وهو «النظريات السياسية الإسلامية» قدمه لعلى عبد الرازق وطلب منه الرد على ما جاء فيه من تفنيد لكتاب «الإسلام وأصول الحكم». ولم يرد على عبد الرازق.

رفض على عبد الرازق أن يعيد طبع كتابه بعد أن ألحت عليه «دار الهلال» في إعادة طبعه.

ويخلص الدكتور الرئيس - رحمه الله - إلى ترجيح أن يكون المؤلف الأصلي لهذا الكتاب أحد المستشرقين الإنجليز.

ثم واصل الدكتور محمد عمارة مسيرة نقض كتاب على عبد الرازق بكتاب صدر له سنة ١٩٨٥ باسم «معركة الإسلام وأصول الحكم». وألحقه بكتاب آخر سنة ١٩٩٥ باسم «الإسلام بين التنوير والتزوير». وفي فصل طويل كامل «تحت عنوان «علمنة الإسلام والعمران» فضح كتاب على عبد الرازق بمعلومات

وبيانات جديدة موثقة، خرج منها بترجيح تأليف طه حسين للكتاب، أو قسمه الثاني بأبوابه الثلاثة على الأقل.

ويذكر أن الشيخ «علي عبد الرازق» قام بإهداء نسخة من كتابه «الإسلام وأصول الحكم» إلى صديقه الدكتور محمد حسين هيكل رئيس تحرير جريدة «السياسة» لسان حال حزب الأحرار الدستوريين، وكانت أسرة «عبد الرازق» من قادة الحزب ورجاله المبرزين فأعلنت الجريدة في ٢٤ مايو ١٩٢٥ عن صدور الكتاب وجهود الشيخ علي عبد الرازق المبذولة فيه.

وقد اطلع الشيخ محمد رشيد رضا على الكتاب وكتب مقالة عنه في الصفحة الأولى بجريدة (اللواء المصري والأخبار) يوم ٨ يونيو ١٩٢٥ ألمح فيها إلى خطورة الدعوة التي يتناولها الكتاب وإلى خطورة أن يأتي بهذه البدعة قاض شرعي وعالم أزهري، واستنفر مشيخة الأزهر للتصدي للكتاب ولؤلفه؛ لأنه واحد منهم فقال:

«أول ما يقال في وصف هذا الكتاب لا في الرد عليه أنه هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه وتفريق لجماعته وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية من أحكام شخصية وسياسية ومدنية وجنائية وتجهيل للمسلمين كافة، وإننا سنرد على جميع أبوابه وفصوله ردًا مفصلاً، ولكننا لا نقول في شخص صاحبه شيئاً فحسابه على الله - تعالى - ، وإنما نقول إنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه فإن هذا المؤلف الجديد رجل منهم فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه».

بعدها قام الدكتور محمد حسين هيكل بالتقريظ والثناء على الكتاب ومؤلفه بجريدة السياسة وعرض محتويات الكتاب بشيء من التفصيل، ثم أشار إلى النقد الذي وجهه الشيخ رشيد رضا للكتاب قائلاً: «وكم نود لو أن خصوم الأستاذ في

رأيه تقدموا لنا بمثل ما تقدم به من تحقيق علمي هادئ لا تغشى عليه الشهوات ولا تتلاعب به المنافع ولا تسقط حججه الاندفاعات الباطلة».

وقد أثار ذلك غضب الشيخ «رشيد رضا» فنشر مقاله السابق في «المنار» في ٢١ يونيو ١٩٢٥ ونبه إلى أن صاحب البدعة الجديدة - الشيخ علي عبد الرازق - يقوم بتوزيع الكتاب في الأقطار الإسلامية بغير ثمن، وهو ما حفز كثيرًا من العلماء المسلمين على نشر المقالات المطولة في نقد الكتاب وتفنيد كل ما جاء فيه والرد عليه ردًا علميًا دينيًا مفصلاً.

وأصبح العلماء في أمره فريقين: الأول يطالب بمصادرة الكتاب ومعاينة صاحبه، والثاني يعتبر ذلك من زلات العلماء فيلتمس له العذر ويدلل على ذلك بأنه نظر في المسألة التي عني بها من بعض الوجوه دون بعض فحفظ شيئًا وغابت عنه أشياء.

وكان الشيخ «رشيد» قد أشار على العلماء بألا يطالبوا الحكومة باتخاذ إجراء بشأن الكتاب أو صاحبه؛ لأن في هذا تعظيم لشأن الكتاب لا يستحقه واعتراف ضمني بالعجز عن الرد عليه؛ ولذا تبارى العلماء في الرد على «الإسلام وأصول الحكم» وظهرت مقالات، وبعث الكثير منهم برودده على الكتاب إلى جريدة السياسة أملًا فيما تنادي به من حرية الرأي، فتنشر الردود كما نشرت عن الكتاب ومحتوياته إلا أن تلك الردود لم تجد صدى لدى الجريدة وأنصارها ولا لدى الشيخ علي عبد الرازق نفسه.

وقامت جريدة السياسة بالسخرية من ردود العلماء على «الإسلام وأصول الحكم»، وادعت أن ردودهم لا ترقى إلى مستوى الأدلة والبراهين التي أتى بها «علي عبد الرازق»، والأكثر من ذلك أنها نشرت مقالات تهاجم العلماء، ومن ذلك ما كُتب في مهاجمة الشيخ يوسف الدجوي ردًا على مقالاته التي نشرها في (اللواء

المصري والأخبار) فقد سخرت جريدة السياسة من ردود «الدجوي» وزعمت في ٧ يوليو ١٩٢٥ أن الشيخ يوسف الدجوي يستشهد في ردوده بأقوال علماء أجنبية لم يسمع أحد عنهم إلا في الروايات فقط، واتهمته بأنه يضع آراءه على لسان أبطال الروايات الأجنبية لتنال آراؤه احترام القراء!.

وأمام هذا الموقف قدم كثير من العلماء وطلاب الأزهر عرائض لمجلس الوزراء ولشيخ الأزهر مطالبة بمصادرة الكتاب وتقديم الشيخ «علي» للمحاكمة في مجلس تأديب، وقامت الوفود بزيارة شيخ الأزهر لتبدي استياءها وتذمرها من تجاهل الداخلية ووزيرها إسماعيل صدقي للطعون المقدمة بشأن الكتاب، وطلبت مصادرته وانهاالت التلغرافات من مختلف المديريات التي تحمل عشرات التوقيعات وتطالب بالقضاء على الكتاب، وذهبت بعض الوفود إلى الملك فؤاد بقصر المنتزه بالإسكندرية ليتخذ إجراء حاسماً بشأن الكتاب وصاحبه وليحث الوزارة والمشيخة على سرعة الفصل بشأن الكتاب وصاحبه.

وخاض عباس محمود العقاد وكان يومئذ كاتب الوفد الأول منتصراً المبدأ حرية الرأي والتفكير والتعبير فكتب في صحيفة «البلاغ» يوم ٢٠/٧/١٩٢٥ تحت عنوان «روح الاستبداد في القوانين والآراء» يقول: «نخشى أن تكون الروح الاستبدادية قد سرت إلى بعض جوانب الرأي العام فنسينا ما يجب لحرية الفكر من الحرمة وما ينبغي للباحثين من الحقوق».

وحين سُئل سعد زغلول عن رأيه في كتاب الإسلام وأصول الحكم قال: «لقد قرأته بإمعان لأعرف مبلغ الحملات عليه من الخطأ والصواب فعجبت أولاً كيف يكتب عالم ديني بهذا الأسلوب في مثل هذا الموضوع؟! وقد قرأت كثيراً للمستشرقين ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدة كهذه الحدة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق».

وإزاء تلك الضجة والثورة التي قام بها العلماء والأهالي والطلاب أعلنت مشيخة الأزهر أنها قررت تأليف لجنة مكونة من ثلاثة علماء لبحث الكتاب وتقديم تقرير بنتيجة بحثهم، غير أن إلحاح العلماء والجمهور جعل المشيخة تتخذ قراراً ثانياً بأن تعقد هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ «علي» لمناقشته فيما ورد في الكتاب.

وتم تحديد موعد في يوم الأربعاء ١٥ محرم ١٣٤٤ - ٥ أغسطس ١٩٢٥، لكن الشيخ «علي» التمس من الهيئة تأجيل المحاكمة فقررت الهيئة تأجيلها أسبوعاً آخر، وقد وجهت الهيئة إليه سبع تهم، كان أخطرها أنه جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

وفي ١٢ أغسطس ١٩٢٥م اجتمع كبار العلماء برئاسة الشيخ «محمد أبو الفضل» شيخ الأزهر وحضور ٢٤ عضواً آخرين، وكذلك الشيخ «علي» الذي دفع دفعاً شكلياً في أول الأمر بعدم اختصاص الهيئة بالنظر في قضيته، ولكن الهيئة رفضت دفعه وأصدرت حكمها بالإجماع بعد أقل من ساعتين بإخراجه من هيئة كبار العلماء.

وبعد صدور الحكم ادعى الشيخ «علي» أن الحكم باطل ومخالف للدستور؛ إذ إن الحكم مؤسس على قانون صدر في أيام الخديوي عباس ولم يطبق من قبل وأن الحكم لن يؤثر في طريقة تفكيره ولن يثنيه عن إذاعة آرائه ونشرها بين الناس.

كان الحكم الذي أصدره كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق من زمرة العلماء يقتضي طرده من وظيفته في القضاء، وكان «عبد العزيز باشا فهمي» وزيراً للحقانية في حكومة زيور باشا الغائب حينذاك، وقد حَلَّ مكانه بالنيابة يحيى باشا إبراهيم وهو رئيس حزب الأحرار الدستوريين الوثيق الصلة بالإنجليز والرئيس بالوكالة هو رئيس حزب الاتحاد الوثيق الصلة بالملك.

وبدت الفرصة مزدوجة في الأفق فالملك «فؤاد» قد ساءه موقف المثقف الأزهرى من الخلافة وهو الطامع فيها، ورئيس حزب الاتحاد يريد التخلص من رئيس حزب الأحرار ولو على أنقاض الائتلاف الحكومى، كما أن الملك لا ينسى لعبد العزيز فهمي أنه رفض يومًا حصوله على صفقة من الأراضي الزراعية، ويحىى باشا إبراهيم لا ينسى له أنه رفض تعيين نجله في منصب استثنائي بسلك القضاء.

وهنا بدأت السياسة تلعب دورها، وتعيد صياغة الموقف لصالحها، وبدأت الخطة بأن طلب رئيس الوزراء بالنيابة من وزير الحقانية تنفيذ الحكم على الشيخ «علي» وطرده من وظيفته، ولكن الوزير آثر أن يرسل القضية برمتها إلى «لجنة قسم القضايا» بالوزارة لإبداء الرأي.

ولكن رئيس الوزراء بالنيابة لم يعجبه هذا الموقف فاستصدر مرسومًا ملكيًا يعفي عبد العزيز فهمي من منصبه الوزاري غير أن حزب الأحرار الدستوريين انتقم لرئيسه بسحب وزيريه الباقيين من الحكومة وانفض الائتلاف واستطاع الوزير الحديد علي ماهر باشا أن يشكل مجلسا للتأديب من مفتي الديار المصرية وبعض مشايخ القضاء الشرعي اجتمع في ١٧ سبتمبر ١٩٢٥، وقرر «بإجماع الآراء إثبات فصل الشيخ علي عبد الرازق من وظيفته».

انتهت المعركة السياسية لكتاب «الإسلام وأصول الحكم»، ولكن المعركة الفكرية ظلت حية واثارت معارك فرعية بين علي عبد الرازق وبعض الكتّاب فقد كتب الشيخ «علي» في أول رمضان (١٥ مارس ١٩٢٦) في جريدة السياسة مقالاً عده الأمير شكيب أرسلان هجومًا خفيًا على الدين، فرد عليه «شكيب» في كوكب الشرق تحت عنوان «أيها أم أنا لا أفهم العربية؟!»: قال فيه: «قرأت في جريدة السياسة مقال الشيخ علي عبد الرازق عن رمضان، وأعدت النظر فيه كرتين فلم أفهم منه إلا أنه يهزأ بالدين ويذم في معرض المدح ويشير من طرف خفي إلى أن

القرآن حمل الناس على الضرر، بل على المحال».

سادس: مناقشة أفكار الكتاب:

يمكن تناول أهم الأفكار التي أثارها كتاب الشيخ علي عبد الرازق في قضيتين أساسيتين هما:

أ - فكرة الدولة في الإسلام.

ب - نظام الخلافة.

وفي تناوله لهذه القضايا التي يبدو أنها كانت الأساس في إنجاز كتابه المثير للجدل، قدّم المؤلف تصورات له لكل من تلك القضايا، تارة في شكل تساؤلات لها طابع فلسفي، وتارة أخرى في شكل أحكام قطعية شكلت من وجهة نظره فتحاً جديداً في علم السياسة الشرعية، ووضعت أسساً للكشف عن الجانب المبهم في الفكر السياسي الإسلامي لا سيما مسألة الخلافة.

أ. فكرة الدولة في الإسلام:

ناقش المؤلف مسألة وجوب الدولة في الإسلام معرضاً عن البحث فيما إذا كان ذلك الوجوب شرعياً أم عقلياً، وتجدر الإشارة إلى أن تلك المسألة استغرقت جانباً من البحث التقليدي في موضوع الإمامة دون أن يكون من ورائها طائل كبير، إذ لم يترتب على صفة الوجوب الشرعي أم العقلي تلك ما يؤثر على طبيعة الدولة والتزامها بالشريعة كمرجعية حاكمية، فجميع الفرق بما فيها المعتزلة التي ذهب بعض أقطابها لإنكار الوجوب الشرعي للإمامة لم يختلفوا حول صيغة إسلامية الدولة، وتحكيمها للشريعة.

وليس معلوماً ما إذا كان الإعراض عن الخوض في هذه المسألة إدراكاً من المؤلف لهذه الحقيقة، أم بسبب الرغبة في توفير الجهد وتوجيهه إلى الفكرة الأساسية المراد مناقشتها من وراء الكتاب وهي الخلافة، لكن الملاحظة الجديرة بالتسجيل هنا

هي أن فكرة حاكمية الشريعة ظلت مسألة مسكوت عنها وغير مصرح بها في هذا الكتاب، وربما اقتضت حساسية مثل هذه المسألة والمنهجية التي اعتمدها المؤلف في إثارة المشكلات الفكرية دون تقديم ما يعين على حلها ترك تلك المسألة لاستنتاج القارئ، بعد أن أودع كتابه عناصر توجيهية تدفع القارئ دون تردد لترجيح فكرة إقصاء الشريعة كفكرة مبطنة لازمت مسار البحث منذ انطلاقة.

وفي حديثه عن وجوب الدولة في الإسلام لم يلتفت المؤلف إلى أهمية التفريق بين وجوب الإمامة (الدولة)، ووجوب نصب الإمام، وهما مسألتان مختلفتان في حقيقة الأمر، والخلط بينهما أثار إشكاليات عميقة كان واضحاً أنها أكبر من الحيز الذي خصصه المؤلف لدراستها، ومن الجهد الذي بذله في مراجعة التراث الفكري السياسي لدى المسلمين، بحيث يبدو أن إنكار المؤلف لشرعية الخلافة هو إنكار لفكرة وجود الدولة في الإسلام، باستثناء بعض الإشارات الطفيفة كقوله «إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة، بمعنى الحكومة، في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع، مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شوروية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية»، على الرغم مما يثيره عدم التفريق بين أنواع الحكومات التي ذكرها المؤلف من تساؤلات حول البدائل الحضارية لنظام الخلافة كما ألمحنا إلى ذلك آنفاً.

لقد تم توجيه الجهد الأساس في الكتاب صوب النصوص (القرآن والسنة) في محاولة للكشف عن عدم وجود مستند شرعي لوجوب الإمامة في الإسلام، والقول بأن عدم وجود دليل من القرآن أو من السنة النبوية يصرح بوجوب الخلافة أمر ينقض الإجماع المتحقق حولها، يقول المؤلف في هذا الصدد مخاطباً القارئ «عرفت أن الكتاب الكريم قد تنزه عن ذكر الخلافة والإشارة إليها، وكذلك السنة النبوية قد

أهملتها، وأن الإجماع لم ينعقد عليها، فهل بقي لهم من دليل في الدين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع»، وذلك قبل أن يستأنف مناقشة الدليل الأخير لدى من يسميهم «أنصار الخلافة» وهو توقف إقامة الشعائر وصلاح الرعية على وجود الخلافة.

من الواضح أن المؤلف ينطلق في محاولته نقض نظام الخلافة مما يعتقد أنه غياب للدليل في القرآن والسنة فهو يقول في هذا الصدد «لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل ما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد - من أنصار الخلافة المتكلفين، وإنهم لكثير - من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً»، ثم يقول في شأن غياب الدليل على نصب الإمامة من السنة «يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع..».

وعلى الرغم من أن العلماء - على خلاف ما يذهب إليه المؤلف - قد قدّموا العديد من الأدلة من الكتاب والسنة حول هذه المسألة، وهو أمر لا نحبز الخوض فيه هنا، فإن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه هو عدم إدراك أن مسألة وجوب الإمامة في الإسلام لا تلتبس من دليل جزئي في القرآن أو السنة، وإنما من الاستقراء الكلي للشرعية وتأمل مقاصدها، وذلك شأن المبادئ العامة والكلية التي تؤخذ مما بات يسميه العلماء «بالفقه الأكبر» أي فقه الأمة وليس فقه النصوص، وهذا النوع من الفقه يستجيب للحالة الحضارية للأمة، ويستوعب الدليل الفرعي في بنيته، لكنه يتجاوزه، فالدليل الفرعي غاية ما يوصل إليه هو بناء حكم فقهي بمعرفة العلة على وجه الترجيح، أما الفقه الأكبر فينصرف إلى بناء الرؤية الحضارية للأمة وفق كليات الشريعة ومقاصدها العامة.

كما أن مسألة وجوب إقامة الدولة في الإسلام تؤخذ من إدراك الاتساق التام بين الشريعة وبين الفطرة الإنسانية القائمة على الميل الطبيعي للاجتماع، وإغفال الكتاب لهذا الأمر يجعل من المشروع التساؤل حول تصور المؤلف للدولة، فالحقيقة المعروفة هي أن الدولة شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي (الأسرة، القبيلة، العشيرة)، وهي وإن تمايزت وظيفياً واعتبرت أرقى تلك الأشكال على الإطلاق إلا أنها تظل كياناً اجتماعياً يقوم على رغبة الإنسان في العيش المشترك مع من يرتبط معهم بأواصر جامعة من أبناء جنسه، وعدم التوجيه الصريح في القرآن بتكوين دولة يوازي عدم التوجيه بتكوين أسرة أو قبيلة أو عشيرة، وكما أن المسلم لا يحتاج إلى دليل جزئي من القرآن أو السنة ليعيش في أسرة، أو قبيلة، أو عشيرة، فإنه لا يحتاج إلى ذلك أيضاً لكي يعيش في إطار دولة، وما قدمته الشريعة وعجز المؤلف عن إدراكه هو أنها تحطت التساؤل حول مشروعية وجود دولة سواء سميت إمامة أم خلافة أم غيره، إلى الاعتناء بتنظيم ذلك الوجود وفق المبادئ والقواعد الشرعية التي تنظم الوجود الاجتماعي ككل ومنه السياسي على وجه الخصوص، والعمل على تنظيم الدولة مبني دون شك على الإقرار بوجودها أولاً، إذ ليس سائغاً أن يضع القرآن الأحكام والتكاليف الجماعية والمبادئ التي تنظم حياة الجماعة، دون أن يكون ذلك مفضياً إلى تقرير حق المجتمع في تنظيم نفسه سياسياً.

وفي طرحة المتعلق حول الدولة في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام يدرأ المؤلف أن يكون الرسول قد شرع في بناء دولة، مستنداً في ذلك إلى غياب التنظيمات القضائية والإدارية والمالية فيقول «وهل من سلامة الفطرة وبساطة الطبع مثلاً أن لا يكون لدولة من الدول ميزانية تقيد إيراداتها ومصروفاتها، أو أن لا يكون لها دواوين تضبط مختلف شؤونها الداخلية والخارجية، إلى غير ذلك - وإنه لكثير - مما لم يوجد منه شيء في أيام النبوة، ولا أشار إليه النبي ﷺ، إنه ليكون تعسفاً غير مقبول أن

يعلل ذلك الذي يبدو من نقص المظاهر الحكومية زمن النبي ﷺ بأن منشأ سلامة الفطرة ومجانبة التكلف».

يشير هذا النص إلى أن المؤلف يعتبر الدولة مشروعاً ناجزاً ومكتملاً بكل مظاهره وقواعده، وبالتالي فهو يتعد مرة أخرى عن حقيقة الدولة في التاريخ البشري، فالدولة كائن تاريخي يتطور ويكتسب آلياته في الحكم وقواعده في الإدارة بطريقة تدريجية، والدولة الإسلامية في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم لم تكن خروجاً عن تلك القاعدة، فلم يزعم أحد أن دولة المدينة الإسلامية ولدت مكتملة باستثناء ما كان من المبادئ العامة التي جرى تنظيم الدولة وفقاً لها، والحكم بأنه طالما لم تكن في عصر الرسول أنظمة إدارية وقضائية ومالية مكتملة، ومظاهر حكومية - وهو أمر غير دقيق على أية حال - فإنه لا وجود لدولة حكم صوري فيه الكثير من الاعتساف، لأن الدولة في عهد الرسول قامت بجهود الجماعة المؤمنة بقيادة الرسول عليه الصلاة والسلام، وليس متصوراً أن تولد مكتملة سوى من حيث مبادئها وقواعدها العامة أما تنظيماتها الإدارية والمالية فإنها رهن بتطور الجماعة المسلمة، ناهيك عن أن ما وجد من أنظمة أولية كانت تفي بحاجات الدولة آنذاك.

إن عدم مراعاة قانون التطور في النظر إلى موضوع الدولة في الإسلام، أوقع المؤلف في محاولة تكلف البحث عن سبب يمكن أن يفسر ذلك الغياب للمظاهر الحكومية عن الدولة في عهد الرسول ﷺ، والتفسير الجذري الذي يقدمه هو أن تلك الأعمال الحكومية التي وجدت في عهد الرسول ﷺ كانت خروجاً عن حدود الرسالة فيقول «ولا يهولنك أن للنبي ﷺ عملاً كهذا خارجاً عن وظيفة الرسالة وأن ملكه الذي شيده هو من قبيل ذلك العمل الدنيوي الذي لا علاقة له بالرسالة»، ثم يضيف «وأما أن المملكة النبوية جزء من عمل الرسالة متمم لها

وداخل فيها، فذلك هو الرأي الذي تتلقاه نفوس المسلمين -فيما يظهر- بالرضا، وهو الذي تشير إليه أساليبهم وتأييده مبادئهم ومذاهبهم، ومن البين أن ذلك الرأي لا يمكن تعقله إلا إذا ثبت أن من عمل الرسالة أن يقوم الرسول بعد تبليغ الدعوة الإلهية بتنفيذها على وجه عملي، أي أن الرسول يكون مبلغًا ومنفذًا معًا.

على أن المؤلف في محاولة تصديه لهذا الأمر يواجه مسألة شمول الرسالة ويصطدم بها، باعتبارها رسالة لا تفرق بين الديني والديني، فيعود إلى طرح السؤال الذي أثاره سابقًا ليقول «إذا كان رسول الله ﷺ قد أسس دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا ولماذا!! نريد أن نعرف منشأ ذلك الذي يبدو للناظر كأنه إبهام أو اضطراب أو نقص، أو ما شئت فسمه، في بناء الحكومة أيام النبي ﷺ.

بذلك ينتقل المؤلف منهجيًا من الحاجة إلى الاحتجاج، فنصه لا يمثل سوى صرخة في وجه ما يرى أنه أمر غامض، ومنشأ الغموض هو ضيق الأفق المعرفي الذي تحرك في إطاره الكتاب، والتصور الجدي لمسألة الحكم في الإسلام، فهو يفترض أن الإسلام لا بد أن يأتي مفصلاً كل شيء في مسألة الحكم، أو أنه يصبح خلواً منه.

ب - نظام الخلافة:

فيما يتعلق بالطرح الذي قدمه الكتاب حول نظام الخلافة، فإن من الواضح غياب القراءة التاريخية لمسألة الخلافة، إذ لم يُوضَّع نظام الخلافة ضمن سياق التاريخ والاجتماعي، بل تم التعامل معه بعقل معياري اندفع إلى محاكمة تجربة الخلافة الإسلامية دون اعتبار للظروف والملابسات التاريخية التي أحاطت بها،

ولقد كان حريًا بذل جهد تحليلي أكبر في مقاربة موضوع له كل تلك الأهمية في حياة المسلمين، خاصة وإنه الباعث الرئيس وراء إنجاز الكتاب.

إن أول ما يلفت الانتباه في الطرح المتعلق بالخلافة هو محاولة تجريدها من أي مستند شرعي أو اجتماعي، بزعم فقدانها لأي مسوغ من القرآن أو السنة أو الإجماع، وتلك خطوة أولية أنجزها الكتاب لجعل الخلافة ليست موضوعًا للنقاش فحسب وهو أمر يمكن قبوله وإنما لوضعها في قفص الاتهام باعتبارها مسئولة عن كل النكبات التي حلت بالمسلمين، يقول المؤلف في هذا الصدد «قد كان واجبًا عليهم، إذ أضفوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة، أنى جاءت؟ ومن الذي حباه بها، وأفاضها عليه؟».

ثم يعرض وجهتي نظر كان لهما الأثر الكبير في الفقه الإسلامي حول مصدر سلطة الخليفة، الأولى ترى إن سلطان الخليفة مستمد من الله ﷻ، وبناء على ذلك فإنه يمثل ظل الله على الأرض وهذا الرأي كما يقول «تجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضًا» أما وجهة النظر الأخرى فتتمثل في أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة، وفي هذا الصدد لا يجد المؤلف أحدًا من العلماء ليستدل به على وجود هذا الرأي في الفقه الإسلامي، فيبدأ بسرد أبيات شعرية للحطيئة قال فيها مخاطبًا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب:

أنت الإمام الذي من بعد صاحبه ألقى إليك مقاليد النهى البشر

لم يؤثروك بها إذ قدموك لها لكن لأنفسهم كانت بك الأثر

ثم يعضد ذلك برأي يتيم للعلامة الكاساني الحنفي، ثم يقول «ومن أوفى ما وجدنا في بيان هذا المذهب (أي كون الأمة هي مصدر سلطة الخليفة) والانتصار له،

رسالة الخلافة وسلطة الأمة التي نشرتها حكومة المجلس الكبير الوطني بأنقرة...»، وهكذا يبدو الفقه والفكر والتاريخ الإسلامي في منتهى الفقر لدرجة أن المؤلف لا يجد ما يستدل به على أن الأمة هي مصدر سلطة الحاكم سوى أبيات شعرية لشاعر عربي قيل إنه أسلم وارتد ومات سنة ثلاثين للهجرة!

وقد كان من الطبيعي والحال هذه أن ينتهي البحث في مسألة مصدر سلطة الخليفة إلى نوع من المزاوجة بين الفقه الإسلامي ورأي الفيلسوف الإنجليزي هوبز دون أن يكون هناك مناسبة سياقية تقتضي عقد مثل تلك المقارنة بما انطوت عليه من اعتساف.

وفي مقابل الصورة الملائكية والمسلك التقديسي الذي تقدمه بعض الكتابات الإسلامية لتجربة الخلافة، قدم الكتاب صورة نقيضه للخلافة بوصفها بأنها ينبوع شر وفساد، وهذا المسلك غير الوسطي أفقد الكتاب الدقة المنهجية التي كان يمكن أن تساعد في دراسة الخلافة كتجربة بشرية لها وعليها، ودفعه إلى ارتكاب أخطاء منهجية على النحو الذي سنبينه:

- على الرغم من معرفة المؤلف بأهمية التفريق بين الخلافة والملك، فقد تم تحميل الخلافة أخطاء الملك الذي أعقبها، لقد ميز ابن خلدون بين الخلافة والملك مصرحاً بأنها انقضت بخلافة الإمام علي، وهو ما أشار إليه الكتاب أيضًا إذ وجدناه يقول «وقد فرقوا من أجل ذلك بين الخلافة والملك» ثم يضيف مستشهداً بالعلامة ابن خلدون «ولذلك يقرر ابن خلدون أن الخلافة الخالصة كانت في الصدر الأول إلى آخر عهد علي».

ومن قبل ابن خلدون كان أبو الحسن الأشعري المؤسس الفعلي لنظرية أهل السنة في الخلافة قد رفض إطلاق صفة الخلفاء على الملوك، والفكر السياسي الإسلامي في عمومته يقوم على مثل ذلك التمييز بين الخلافة والملك، والإصرار على

التعامل مع تجربة الخلافة الراشدة والتجارب الملوكية والسلطانية بوصفها شيئاً واحداً ينطوي على قدر كبير من إهدار الجانب التاريخي، لذلك نجد المؤلف يجري على الخلافة ما يجريه على الملك فيقول مثلاً «فذلك ما ذكرنا من أن الخلافة لم تركز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة»، ويصل الأمر ذروته باعتبار الخليفة أبى بكر الصديق ملكاً فيقول «فلا غرو أن أفاض أبو بكر على مركزه في الدولة الجديدة التي كان هو أول ملك عليها كل ما يمكن من مظاهر الدين».

- تعامل الكتاب مع الجانب التطبيقي لنظام الخلافة، مهملاً المضمون المعرفي الذي كان يقف خلف ذلك النظام والمتمثل في مجموعة المبادئ والقيم الضابطة للحياة الاجتماعية والسياسية، كالعدل والشورى والمساواة، صارفاً الاهتمام للآليات والممارسات التي نجمت عن تجربة الخلافة في محاولة تجسيد تلك القيم. - عدم الانتباه إلى أن الخلافة الراشدة ظلت تاريخياً تمثل نموذجاً إرشادياً يوجه شعورياً أو لا شعورياً حركة المسلمين في إيجاد نظام الحكم الأمثل، وعليه فإن المسألة الأكثر أهمية ليست هي ما إذا كانت الخلافة الإسلامية غير قابلة للتجسد العملي في حياة المسلمين، وإنما حول قدرتها على إلهام الفكر السياسي الإسلامي في معايته وتعامله مع الواقع، وهنا تسبق المبادئ التي جسدها الخلافة كفكرة، الآليات والممارسات التي واكبت نظام الخلافة من حيث الأهمية، ولتدارس تلك الآليات بحكم التطور أمر طبيعي في ضوء بقاء «قيمة» الخلافة كقيمة موجهة ومرشدة.

سابعاً: مدى الاستفادة من الكتاب وتأثيره على فكر الأمة:

تمكن عبد الرزاق من إثارة مسألة الخلافة وجعلها موضوعاً للنقاش، وقد قام على الصعيد الفكري بافتتاح سلسلة من المعارك التي ظلت عناصرها فاعلة حتى اليوم، وبذلك فإن كتابه قد أثار ردود فعل عنيفة أعاققت إلى حد كبير حركة الفكر

الإسلامي في محاولته استيعاب التحديات الناجمة عن إلغاء الخلافة، فاندفع الكثير من المفكرين المسلمين للدفاع عن مبدأ الدولة الدينية كمعادل منهجي لما طرحه عبد الرازق في كتابه، دون الاعتناء بتمحيص تلك الفكرة ووضعها في سياقها الصحيح.

في ذات الوقت فإن كتاب الإسلام وأصول الحكم مثل خروجاً عن المؤلف في الفكر الإسلامي دون أن يعنى بطرح بدائل حضارية يمكن البناء عليها، وقد أسهم ذلك في خلق حالة من الفوضى الفكرية ووضع الفكر الإسلامي في حالة مواجهة مع الذات، اتضح أنها صبت في خدمة الاتجاه العلماني والطرح الذي يقدمه، حيث انبرى بعض أقطاب ذلك الاتجاه للتأكيد على ما بات يعرف «بالعلمانية الإسلامية» طبقاً للعمل الذي أنجزه عبد الرازق عبر تأسيس خطاب علماني من داخل الرؤية الشرعية الإسلامية بوصفه عالماً أزهرياً وقاضياً شرعياً، وذلك الأمر أتاح للتيارات العلمانية تقديم نفسها كجزء من التربة الحضارية للأمة الإسلامية، وإسباغ نوع من المشروعية على خطابها.

خاتمة:

لم نكن في هذه الورقة في وارد الرد على آراء الشيخ علي عبد الرازق، فقد انصب اهتمامنا على توضيح ملامح الإطار المعرفي الذي استخدمه في مقاربة موضوع الخلافة، وقد تبين أن ذلك الإطار كان قائماً على القراءة الجزئية وغير السياقية للنصوص، وإغفال السياقات التاريخية والمجتمعية التي واكبت تطور نظام الخلافة، وانعدام الرؤية الحضارية الكلية التي كان يمكن في إطارها معالجة الكثير من النقاط الإشكالية التي أثارها الكتاب، دون الاصطدام مع مبدأ شمولية الرسالة، كما دأب على ذلك في العديد من المواضع في الدراسة.

oboi.kan.com

الكتاب الثاني
«كتاب الخلافة»

oboi.kan.com

الكتاب الثاني

«كتاب الخلافة»

تأليف الشيخ / محمد رشيد رضا
تحليل وعرض أ.د. السيد أحمد فرج

أولاً: التعريف بمؤلف الكتاب:

هو الشيخ محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين، بن منلا على خليفة الحسيني. ولد محمد رشيد رضا في ٢٧ من جمادى الأولى سنة ١٢٨٢ هـ الموافق ٢٣ من سبتمبر سنة ١٨٦٥ م بقرية القلمون في جبل لبنان بإقليم طرابلس، وكان والده شيخاً لمسجدها، وآل رضا أصلهم من الحجاز، نزلوا بالعراق ثم ارتحلوا عنها إلى الشام وسكنوا قرية القلمون. وكان رشيد رضا في بداية أمره يحرص على تأكيد نسبه إلى بيت الحسين بن علي، فكان يكتب اسمه السيد محمد رشيد رضا الحسيني، فلما طبقت شهرته الآفاق قلَّ احتفاله بذلك.

بدأ تعليمه في البيت حيث كان يرعاه أبوه، قبل أن يلحقه بكتاب القرية ليحفظ القرآن الكريم، ويتعلم مبادئ القراءة والكتابة والحساب، ثم التحق بالمدرسة الرشيدية، وكانت مدرسة حكومية تدرس اللغة التركية، فتركها لأنه كان يبغض الأتراك لظلمهم الظاهر في بلاد الشام، وفي سنة ١٢٩٩ هـ التحق بالمدرسة الإسلامية الوطنية بطرابلس الشام، وكانت تهتم بتدريس اللغة العربية والعلوم الشرعية، بجانب المنطق والرياضيات، وكان مديرها الشيخ حسين الجسر أول الأعلام الذين تأثر بهم رشيد رضا، ولكنه ترك هذه المدرسة لأن من يتخرجون منها لم يكن لهم حق الإعفاء من الخدمة العسكرية، التي كانت مذلة لأبناء الشام في ظل الحكم العثماني الجائر، فانتقل إلى المدرسة الدينية بطرابلس ونال إجازتها العلمية،

ولكنه في نفس الوقت كان يتعلم على يد الشيخ حسين الجسر، وحصل منه على إجازة بالتدريس في سنة ١٣١٥ هـ - ١٨٩٧ م.

كان والد رشيد: السيد على رضا الحسيني، شافعي المذهب حازمًا في تربية أبنائه، وكان مهذبًا في أعينهم، يوصيهم بتقوى الله، والخوف منه دون سواه. فتربى رشيد رضا على ذلك منذ نشأته إلى يوم وفاته لا يعرف المزاح أبدًا^(١) وقد توفي والده في رجب سنة ١٣٢٣ هـ - سبتمبر سنة ١٩٠٥ م، وكانت أمه السيدة: فاطمة كما وصفها رشيد رضا: من أسلم الناس فطرة وأرعاهن لزوج وأحناهم على ولد، توفيت في ربيع الآخر سنة ١٣٥٠ هـ - سبتمبر ١٩٣١ م، وبعد أقل من شهر توفي أستاذه الشيخ محمد عبده، فكان حزنه عليهما مضاعفًا، فقد كانا أقرب الناس إليه وأحبهم.

أهم شيوخ رشيد رضا:

١ - الشيخ حسين الجسر: وكان من أعلم علماء الشام في وقته، وكانت أهم مؤلفاته الرسالة الحميدية في الدفاع عن الإسلام، ونصح السلطان عبد الحميد. وكان الشيخ حسين الجسر من خريجي الأزهر ملماً بالعلوم الدينية والعصرية، وقد اهتم بتلميذه رشيد رضا منذ رآه بالسنة الأولى بالمدرسة، فاهتم به ورعاه رعاية خاصة.

٢ - الشيخ عبد الغنى الرافعي، كان من مشاهير علماء الإسلام درس عليه أجزاء من كتاب نيل الأوطار للشوكاني، وأفاد منه في الأدب والتصوف.

٣ - الشيخ محمود نشابه - وكان من خريجي الأزهر - أخذ عنه علم الحديث

(١) ارجع إلى مجلة المنار، مجلد ٨ / ١، والمجلد ٨ / ٥٥٣ - ٥٥٧، ومجلد ١٢ / ١٥، ومجلد ١٣ / ١٣٢، والمجلد ١٥ / ٧٨، والمجلد ١١ / ٧١٦، ٨٧٤، ٨٧٥، والمجلد ٢٢ / ١٥٥ والعقاد رجال عرفتهم، ص ١٧١، نشر الهلال ١٩٦٣.

والفقه، وعلم مصطلح الحديث.

٤ - الشيخ محمد القاوقجي: أخذ عنه طريقته في التصوف ثم تركها. ولم يبق له منها إلا المثال الطيب في القنوت والعبادة وقيام الليل.

٥ - الأستاذ محمد الحسيني: قرأ عليه علم الأصول والمنطق.

وكان رشيد رضا متفوقاً على أقرانه، وشهد له شيوخه بذلك، ولكنه اكتسب أيضاً ثقافة واسعة من قراءاته الخاصة في سائر العلوم العربية كاللغة والأدب والنحو والصرف والتوحيد والتفسير، والعلوم الاجتماعية والمنطق. وقد ساعده ذلك على أن يكون كاتباً صحافياً مبرزاً، ومفسراً ومحدثاً، ولغوياً فذاً وفوق كل ذلك مصلحاً دينياً يواجه ظلم الحكام العثمانيين وفساد الفقهاء ونفاقهم، وتحلف الناس وجهلهم، وخنوعهم.^(١)

رشيد رضا في مدرسة العروة الوثقى:

في الوقت الذي توجه فيه رشيد رضا إلى ميدان الإصلاح بفطرته في قرية القلمون، كانت مصر قبلة الإصلاحيين من العرب والمسلمين، ثم حدثت الثورة العراقية في سنة ١٨٨١ وعلى إثرها احتلت مصر سنة ١٨٨٢ وحوكم الثوار، ونفى الشيخ محمد عبده إلى بيروت فكان له تأثيره في أحرار الشام قبل أن يلحق بالأفغاني بباريس ليصدر من هناك صحيفة «العروة الوثقى» لتكون لسان حال جمعية سرية بنفس الاسم. وكانت العروة الوثقى تصل إلى لبنان وكان والد رشيد من قرائها، فكان يقرأ ما يجده منها في بيته، ثم علم أن جميع أعدادها موجودة عند أستاذه حسين الجسر، فأخذها منه واستنسخها وأخذ يقرأها، قال في ذلك: كانت أستاذي الثاني

(١) ارجع إلى د. إبراهيم أحمد العدوي: رشيد رضا الإمام المجاهد، ص ٢٤ - ٢٩، ٣١. أعلام العرب رقم ٣٣، الدار المصرية سنة ١٩٦٤، ود. محمد عبد الله السلمان: الشيخ رشيد رضا، ص ٢١، نشر جامعة الإمام، سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

الذي أثر في نفسي، وأقيم عليه بناء عملي وأمل. أما الأستاذ الأول فكان كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي.

قرأ رشيد رضا كل أعداد العروة الوثقى، فكان لها تأثير عظيم في إيقاظ وعيه السياسي ورؤيته لسير حوادث الأمة الإسلامية والعربية، وما يحيط بها من أخطار من الخارج وما تعانيه من أخطار الجهل والفقر والتخلف من الداخل. كذلك كان أسلوب الكتابة فيها جديداً في اللغة العربية، في تعبيرها عن مقاصد الكاتب وطرق تفكيره، فكانت خير موجه له في السعي إلى الإصلاح السياسي والديني والأخلاقي، ويمكن القول بأن التعاليم التي جاءت موجزة في «العروة الوثقى» كانت دعائم لكل ما نشره الشيخ رشيد رضا في مجلة المنار بعد ذلك، ويمكن إيجازها فيما يلي:

- ١- بيان واجبات الشرقيين نحو مصالحهم الوطنية، مع بيان كيف أدى التفريط فيها إلى سقوطهم وضياع مجدهم، وتبين طرق الإنقاذ لتدارك ما فات.
- ٢- إزالة ما حل بنفوس الشرقيين من اليأس من إدراك الإصلاح، وإشراب نفوسهم الأمل في النجاح.
- ٣- الدعوة إلى العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح من العمل لخير دينهم ودنياهم، والأخذ بما ينفعهم من وسائل العلم الحديث الذي تقدمت به أوربا.
- ٤- هدم التهم التي ألصقتها الأوربيون بالمسلمين، ووصفهم بالتخلف في العلوم العصرية بسبب تمسكهم بالدين.
- ٥- توعية الأمة الإسلامية بخطر الاحتلال، والدعوة إلى تقوية صلات المودة والمحبة والتضامن بينها، وتبيين أثر الفضائل في تدعيم قوتها، وأثر الرذائل في هدمها.

٦- بيان أن علماء الأمة الإسلامية قادرون على بعث يقظتها، بإزالة الأفكار السيئة الباقية من عصور التخلف، وإزالة ما بثه المستشرقون والمبشرون عن طريق إرسالياتهم.

٧- الاهتمام ببعث قوة إسلامية عظمى قادرة على أن تنهض للدفاع عن العالم الإسلامي، والذود عنه، وكف يد الإنجليز عنه.^(١)

نظر رشيد رضا إلى آفاق الإصلاح الديني والسياسي والأخلاقي والتعليمي من العروة الوثقى، بل ساقه تأثره بها إلى السعي للاتصال بنبع فكرها، وموجه مقاصدها الشيخ محمد عبده، فهاجر إلى مصر ووصلها في مساء الجمعة ٨ من رجب سنة ١٣١٥هـ - ١٨٩٨م / ٣ / ١، وفي يوم السبت ٢٣ من رجب توجه إلى مقر الشيخ محمد عبده فلقى شرح له الهدف من مجيئه إلى مصر. وأن الذي أُلجأ إلى ذلك سعيه إلى الإصلاح عن طريق الأفغاني ومحمد عبده. وصرح للشيخ محمد عبده بأن الغرض الأول من الهجرة إلى مصر هو تلقى الحكمة عن الإمام محمد عبده، لأنه بقية رجاء المسلمين، وموجه عناية الإصلاح فيهم^(٢).

وفاتحه في إنشاء مجلة إصلاحية، وعرض عليه أسماء منها المنار، فاختار الشيخ محمد عبده هذا الاسم وتعاهدا على ما كتبه رشيد رضا في تاريخ الإمام وهو: أعاهدكم على أن أكون معكم كالمرید مع أستاذة، ولكنى أحفظ لنفسى شيئاً وهو أن أسأل عن حكمة ما أعقله، ولا أقبل ما لا أفهمه، ولا أفعل إلا ما أعتقد فائدته.

وكان المنهج الذي رسمه لمجلة المنار بحيث تدور أفكارها في دائرته هو:

١- الحث على تعليم البنين والبنات، وتربيتهم تربية دينية صحيحة.

(١) ارجع إلى فصل: الدراسات العليا في مدرسة العروة الوثقى - من كتاب د. العدوى رشيد رضا،

الإمام المجاهد، ص ٦٠ - ٨٦.

(٢) رشيد رضا: تاريخ الإمام، ص ٩٩٩.

٢- الترغيب في تحصيل العلوم والفنون العصرية، وإدخالها في مقررات التعليم.

٣- التنشيط في المجالات التي تقدمت بها الأمم المتقدمة في العلوم النافعة.

٤- الترغيب في طرق أبواب كسب المال، وتحسين الاقتصاد وإصلاحه.

٥- تبين الدخائل التي مازجت عقائد الأمة والأخلاق الرديئة التي أفسدتها، وألبست فيها الغي بالرشد، وكشف التأويلات الباطنة التي شبهت الحق بالباطل.

٦- الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، والأخوة الدينية، والاتحاد حول الخلافة الإسلامية.

٧- بيان أمراض الأمة الإسلامية في مجالات: الدين والسياسة والاجتماع والمال، ووصف العلاج الناجع لها المستمد من تعاليم الإسلام.

٨- رد شبهات أعداء الإسلام، سواء كانوا من الخارج من المستشرقين أو في الداخل ممن لف لفيفهم.

٩- إصلاح الأزهر والنهوض به - في مناهج التعليم ومقرراته، وكذا في إدارته، لاسيما أنه القائم بالتعليم الديني الإسلامي، وتنقية العلوم التي تدرس به مما لا يتفق مع جوهر الإسلام، والدعوة إلى الاهتمام بالعلوم الكونية، التي لا تنهض الأمم إلا بها.

١٠ - الدعوة إلى التجديد ونبذ التقليد، وتوحيد الأمة سياسيًا، ومؤاخذتها دينيًا.

وعلى منهج التجديد هاجم المنار طرق التقليد في مجالات الإصلاح، كما هاجم المقلدين في الفقه، مبيناً أن سلف الأمة اتفقوا على تحريمه، وكان يقول دائماً: «أجمع سلف الأمة ومنهم الأئمة الأربعة على تحريم التقليد، ونصوصهم في ذلك

مشهورة»^(١).

وكانت المنار التي توجه النقد من أجل تحقيق النفع، تتقبل النقد ممن يريد الإصلاح، وتنشره على صفحاتها في باب «الانتقاد على المنار».

صدر العدد الأول من مجلة المنار في ٢٢ من شوال سنة ١٣١٥ هـ - ١٥ من مارس ١٨٩٨ م. وكانت أسبوعية، ثم نصف شهرية، ثم شهرية، وكانت في بعض الأحيان تصدر تسعة أعداد في السنة الواحدة، وكان ذلك يرجع إلى أن المجلة كان يعوزها في بعض الشهور المال اللازم لشراء الورق والأخبار.

وكان الشيخ رشيد يعمل في تحرير المجلة بمفرده، ويكتب أغلب مادتها العلمية، وهو عمل يشق على الجماعة، وظل الشيخ رشيد رضا على ذلك إلى أن توفي رحمه الله في ٢٣ من جمادى الأولى سنة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م، بعد أن أكملت المنار المجلد الرابع والثلاثين، وجزء من المجلد الخامس والثلاثين. ثم قام محيي الدين رضا شقيق الشيخ رشيد رضا بإصدار الجزأين الثالث والرابع، ولكنه لم يقدر على مواصلة إصدار المجلة، فتولت جماعة الإخوان المسلمين إصدارها وقام الشيخ حسن البنا بإصدار الجزء الخامس في غرة جمادى الآخرة سنة ١٣٥٨ هـ - ١٨ يوليو سنة ١٩٣٩ م، ولكن بعد إصدار ستة أعداد كانت تتمة المجلد ٣٥ توقف صدور المجلة نهائياً في شعبان سنة ١٣٥٩ هـ - سبتمبر ١٩٤٠ م، بقرار سياسي من حكومة حسين سري باشا بضغط من الإنجليز، فقد كانت مجلة المنار تؤلب الناس على سياسة الاحتلال بمصر. وهكذا انتهت مسيرة المنار الإصلاحية في مجالات: الدين والحياة، والدعوة إلى تقدم المسلمين ووحدتهم وتضامنهم في وجوه المحتلين لأوطانهم.

(١) ارجع إلى مجلة المنار ٩ / ١٣٨، ١٢ / ١٢، ١٨، ٤٢٩.

الشيخ رشيد رضا وتفسير المنار:

ردد الشيخ محمد رشيد رضا في أكثر من مناسبة، أنه هو الذي دفع أستاذه الشيخ محمد عبده إلى قراءة تفسير للقرآن بالجامع الأزهر فاقتنع الأستاذ برجاء تلميذه وبدأ أول دروس التفسير في غرة المحرم سنة ١٣١٧ هـ وانتهى عند قوله تعالى - في آخر درس من دروس التفسير - عند قوله تعالى: ﴿...وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦] من سورة النساء. قال الشيخ رشيد رضا «وكانت دروس التفسير بالجامع الأزهر أحفل الدروس وأنفعها في الدين والاجتماع والسياسة والأدب والبلاغة، وكنت أكتب في أثناء إلقاء الدرس في كراسات أودعها أهم ما قاله، وأحفظ ما أكتب لأجل أن أبيضه، وأمد به بكل ما أتذكره في وقت الفراغ»^(١).

ومن كلام الشيخ رشيد رضا يستبين أولاً: أنه صاحب فكرة أن يقوم الشيخ محمد عبده بتفسير القرآن تفسيراً ينهض بالامة في مجالات الدين والاجتماع والسياسة واللغة والبلاغة والأدب. وثانياً: أنه كان يدون مختصرات لما يسمع من شيخه في كراسات، يجعلها متن ما يقوم به من تفسير معد للنشر كتابة في أجزاء مجلة المنار الشهرية، قبل نشره مجموعاً في سفر كبير في التفسير باسم تفسير القرآن الحكيم الذي عرف بتفسير المنار.

طريقة تفسير المنار:

سألت الدكتور عمر فروخ رحمه الله - عضو مجمع اللغة العربية عن لبنان - عندما كنت أعمل محرراً بمجمع اللغة العربية عن صحة نسبة تفسير المنار للشيخ رشيد رضا فقال: نعم. وإن كان من الممكن إضافة عبارة: على طريقة الشيخ محمد عبده في التفسير. فسّر الشيخ محمد عبده زهاء خمسة أجزاء من القرآن الكريم في

(١) رشيد رضا: تاريخ الإمام محمد عبده، ١/ ٧٦٨ - ٧٦٩.

ست سنين إذ أتمته المنية - رحمه الله - في جمادى الأولى سنة ١٣٢٣ هـ - ١٩٠٥ م، وكان الشيخ رشيد رضا يدون مختصر موضوعاتها المهمة، ثم إذا فرغ لنفسه توسع في التفسير وأضاف، ثم سار على هذه الخطة فيما لم يفسره الشيخ محمد عبده بالجامع الأزهر فاضطلع بتفسيره على طريقة شيخه إلى أن أتم تفسير الآية ١٠١ من سورة يوسف وهى قوله تعالى: ﴿ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ [يوسف: ١٠١] وتوفي عنها - رحمه الله.

كانت طريقة الشيخ رشيد رضا أن يذكر سبب النزول في أول السورة إن كان ورد لها سبب نزول من النقل الصحيح. وكان يشير إلى المناسبة التي تربط كل سورة بالسورة قبلها، وبالسورة بعدها. كما كان يفعل الفخر الرازي في تفسيره. ويذكر خلاصة لما ورد في السورة من العقائد والأحكام الشرعية، ثم يمضى في تفسير السورة، وكان الشيخ رشيد رضا يدعم تفسيره بالأحاديث النبوية الصحيحة المتعلقة بالآى، وقد ساعده في ذلك علمه بالحديث فقد كان حجة في علم الحديث وأصوله. كما كان حجة في نقد الرجال تعديلاً وجرحاً - كما عنى بتبيين أهمية العلوم الكونية في الأماكن الدالة عليها من التفسير، كما عنى برد شبهات أعداء الإسلام من الملاحدة والمستشرقين، ومن سار وراءهم ممن يدعون الانتساب إلى الإسلام.

لكن رشيد رضا لم يوافق شيخه في مسائل التوسع في التفسير بالعقل والرأي، إذ كان الشيخ محمد عبده متأثراً بمتكلمة الإسلام مثل الأشاعرة والمعتزلة، وكان الشيخ رشيد رضا يميل إلى إقرار مذهب السلف الصالح في إثبات الصفات كلها لله - تعالى - ، وإمرارها كما جاءت على لسان السلف الصالح من غير تشبيه بصفات المخلوقين.

ومع ذلك فقد تابع رشيد رضا شيخه في تأويل أمور مثل: مفهوم الملائكة، وتأويل سجودهم لآدم، وتأويل معصية آدم، وتأويل خلق عيسى عليه السلام، بهدف التوفيق بين الدين والعقل. مع أنه القائل في موضع من التفسير: «أخطأ من قالوا: إن الدليل العقلي هو الأصل، فيرد إليه الدليل السمعي، ويجب تأويله لموافقة مطلقاً».

مؤلفات الشيخ محمد رشيد رضا:

تنوعت مؤلفات الشيخ رشيد رضا، فبعضها كان شرعياً فقهياً، وبعضها كان عقدياً، وبعضها كان تاريخياً سياسياً يهتم بالإصلاح السياسي والمالي والاجتماعي، وكان رشيد رضا غزير التأليف والتتاج، فمع اشتغاله بتحرير مجلة المنار وكتابة أغلب مادتها العلمية وحده، بجانب التأليف، فقد كان من أغزر الكتاب والمؤلفين نتاجاً من حيث الكم، وتنوعاً من حيث الكيف، كتب في تخصصات مختلفة، كان المجلى المبرز فيها جميعاً، مع إحاطة تامة بكل علم يكتب فيه، وكأنه متخصص فيه وحده، بأسلوب سهل واضح قريب من القراء على اختلاف ثقافتهم، مع زهادة في العيش وإخلاص للعلم وحده. زاره عباس محمود العقاد مرة في دار المنار فوصفها ووصفه بهذا الوصف: «كانت دار المنار بدرب الجمايز داراً صغيرة لها سلم ضيق تصعد عليه إلى حجرة لا تزيد في مساحتها على أربعة أمتار مربعة، فيها ديوان مفروش وعلى أرضها حصير فوقها فروة يجلس عليها الأستاذ رشيد وقد أثنى قدميه، وفي يده ورقة يكتب عليها المنار»^(١)، وفي هذه الحجرة التي سماها دارا كتب الشيخ محمد رشيد رضا هذا النتاج العلمي العظيم:

- ١ - مناسك الحج.
- ٢ - السنة والشيعة.
- ٣ - رسالة التوحيد.
- ٤ - الوهابيون والحجاز.

(١) العقاد: رجال عرفتهم، ص ١٧١.

- ٥ - الخلافة والأمانة العظمى. ٦ - المنار والأزهر.
- ٧ - الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية.
- ٨ - الوحي المحمدي. ٩ - حقيقة الربا.
- ١٠ - المسلمون والقطب. ١١ - نداء إلى الجنس اللطيف.
- ١٢ - الحكمة الشرعية. ١٣ - مساواة المرأة بالرجل.
- ١٤ - تفسير القرآن الحكيم.

عدا جهوده في كتابة مقدمات كتب غيره، أو تعليقاته على كتب غيره في علوم الدين واللغة والتاريخ والسياسة والتراجم. عدا جهوده في سعيه للوحدة الإسلامية، ومدرسة الدعوة والإرشاد، وإصلاح الأزهر، وسعيه للاتفاق بين السنة والشيعة، وتأسيس الجمعيات الخيرية الإسلامية، وسعيه لإنشاء كلية الدعوة والإرشاد وجمعيتها لتخريج الدعاة سنة ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م، والذي نفذ في سنة ١٣٣٠هـ - ١٩١٢م في مدرسة الدعوة والإرشاد التي تولى إدارتها، لكي تخرج دعاة ملمين بالعلوم الإسلامية والعربية، مع الإمام بالعلوم الكونية للدعوة إلى الله، ونشر الإسلام، ورد الشبهات عنه. ولقد تولى رشيد رضا بهذه المدرسة تدريس مواد: التفسير والحديث والتوحيد، وعلم الكلام، والشريعة، والإنشاء والخطابة وآداب المناظرة والبحث. ولكن من أسف فإن هذه المدرسة أغلقت بعد ثلاث سنوات من إنشائها، فقد اشتعلت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٣٣٣هـ - ١٩١٤م فقطعت الحكومة المصرية إعانة الأوقاف التي كانت تصرف لها بضغط من الاحتلال البريطاني الذي كان يخشى من تأثير هذه المدرسة في الناس وأثر ذلك في وجود الاحتلال زمن الحرب.

وكان دافعه إلى تأسيس مدرسة الدعوة والإرشاد يأسه من إصلاح التعليم

بالأزهر ولكن سعيه إلى إصلاح الأزهر أثمر بعد ذلك عندما تولى الإمام الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي مشيخة الجامع الأزهر سنة ١٣٥٤ هـ قبل وفاة الشيخ رشيد رضا، وكان الشيخ المراغي من تلاميذ الشيخ محمد عبده ورشيد رضا، وعرف باستقلال الفكر وحرية العقل والنفور من التقليد واجتنابه، بالرجوع إلى هداية الكتاب والسنة، وإصلاح التربية والتعليم، والتأليف والتصنيف بحسب القواعد العصرية، وإتباع سنة التخصص، وإعادة الثقة إلى العلماء.

رشيد رضا والإصلاح السياسي:

قال بعضهم إن رؤى رشيد رضا في الإصلاح السياسي بدت متناقضة، وهذا غير صحيح، فقد كانت رؤيته الدائمة إصلاح المسلمين ووحدتهم واستقلالهم عن المحتل الأجنبي. ولكن المتغيرات السياسية جعلت الرؤى تبدو متباينة. فقد وقف بجانب السلطان العثماني بناء على الموروث السياسي للأفغاني باعتبار أن الدولة العثمانية هي درع الإسلام، وقد آمن بذلك زعماء إصلاحيون وسياسيون مثل الشيخ محمد عبده - قبل موت الأفغاني، ومصطفى كامل باشا، ورشيد رضا إلى أن حدثت المتغيرات والتحويلات - بعد إلغاء الخلافة في تركيا وصعود العلمانيين بقيادة مصطفى كمال أتاتورك. وأصبحت رؤيته في الإصلاح السياسي تنبع من أن الإسلام فيه صلاح المسلمين بما يتضمنه من المزايا التشريعية والسياسية التي لو طبقت لعم العدل شعوب العالم الإسلامي^(١) وتلك هي القاعدة التي يؤسس عليها كل إصلاح سياسي واجتماعي.

موقف رشيد رضا من الصهيونية:

اهتم رشيد رضا - رحمه الله - بالتنبيه إلى الخطر الصهيوني على فلسطين، منذ وقت مبكر، منذ أن حاولت الحركة الصهيونية بزعامة تيودور هرتزل شراء فلسطين

(١) ارجع إلى رشيد رضا: الوحي المحمدي ص ٢١١، القاهرة، ١٣٨٠ هـ.

من السلطان عبد الحميد سلطان الدولة العثمانية، إذ كانت فلسطين في ذلك الوقت تحت السيادة العثمانية، ورفض السلطان ولما سقطت الخلافة العثمانية، رأى رشيد رضا أن اليهود قضوا على أكبر عقبة في الطريق إلى فلسطين، ومن ثم فقد أخذ رشيد رضا يحذر من تجميعهم في فلسطين، بل حذر من خطورة الصهيونية على جميع البلاد العربية وليس على فلسطين وحدها. وكتب عدة مقالات بعنوان: ثورة فلسطين أسبابها ونتائجها. و«حقائق في بيان حال اليهود والإنجليز والعرب»، و«بيان علاقة العرب ببلاد الإسلام وبلاد أوروبا» و«الرأي في مستقبل العرب» وكشف رشيد رضا عن خطورة التحالف القائم بين الصهيونية والإنجليز، إذ بين أن الإنجليز يريدون الوطن العربي مفككاً، والصهيونية تريد أن يكون لها وطناً استيطانياً في قلب الوطن العربي الذي ستكون أهم عوامل تفككه ومن ثم تتقابل مصالح الاحتلال الغربي والصهيونية^(١).

من أخلاق الإمام محمد رشيد رضا:

كان الإمام محمد رشيد رضا مفعم العقل والفكر والخيال والوجدان، يحب الإصلاح الذي تلقاه من دعوة الأفغاني ومحمد عبده، قوى الاستعداد للجهاد في سبيله، وكان يرى أن من الواجب عليه ديناً أن لا يبعده عنه شيء من المخاوف والمضار، أو من المال والجاه، ولا يؤثر عليه فرض آخر من فروض الكفاية الأخرى التي يقوم بها كثيرون إذا هي عارضته.

ولقد ثبت هذا عنده بما علمه من سعى الحكومة الحميدية لاستمالاته، وعرضها عليه ما شاء من الوظائف الكبيرة، والنعم، فضلاً عن الرتب والنياشين، وكذلك من سعى الحكومة المصرية في عهد السلطان حسين كامل، عن طريق محمود باشا

(١) ارجع إلى رشيد رضا: مجلة المنار ١٤ / ١٦، ١٧٩ / ١٦، ١٤٥، وأيضا د. إبراهيم أحمد العدوى: رشيد رضا: الإمام المجاهد، فصل خطر الصهيونية، ص ٢٥٨ - ٢٦٥.

شكري رئيس الديوان السلطاني بالإنعام عليه بالمال. ولقد رفض رشيد رضا - يرحمه الله - إنعامات السلطان العثماني والسلطان المصري، لأنه عود نفسه على التعفف عن أن يمد يده للسلطان وإن أعوزه الحال إلى المال. لأن الله - تعالى - رباه على ذلك^(١).

كتاب الخلافة والإمامة العظمى:

ألف الشيخ محمد رشيد رضا هذا الكتاب في سنة ١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م وهو كتاب مرتبط بحال الأمة الإسلامية وقت تأليفه، فقد كانت الأمة الإسلامية تشهد نهاية الخلافة العثمانية الإسلامية، إذ كان الطورانيون (الأتراك) وهم علمانيون نابذون لكل ما هو إسلامي قد استولوا على الحكم في تركيا. ومع أن دولة الخلافة العثمانية - كانت في أيامها الأخيرة إسلامية صورية لا تطبق التشريعات الإسلامية كما وردت في الكتاب والسنة، وكتب الفقهاء المجتهدين، ولا تحكم بالشورى ولا تقيم العدل، فقد كان المفكرون الإسلاميون ينظرون إليها على قاعدة أنها الدولة الأقوى في العالم الإسلامي، وأن بالإمكان أن تكون الدولة المركز التي تحمى العالم الإسلامي من خطر أوروبا، وكان من بين هؤلاء الشيخ محمد رشيد رضا الذي كان يطلق أفكاره في السياسة والاجتماع من مصر. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد كانت مصر في ذلك الوقت - وهى أكبر الدول العربية وأعزها شأنًا - ترزح تحت نير الاحتلال البريطاني وكان الذي يشرع بها المندوبون الساميون من لوردات الإنجليز، الذين اتفقوا مع فرنسا على تقسيم العالم العربي إلى دويلات ممزقة ضعيفة بموجب معاهدة سايكس / بيكو. ونقل البلدان العربية من حكم السيادة العثمانية إلى السيادة الأوروبية، خاصة إنجلترا التي عملت على تمزيقها حتى لا تبقى دولة جامعة موحدة قوية، ثم كانت بداية نكبة فلسطين، فقد تنبه رشيد رضا وأذكياء

(١) راجع رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام / ١ / ١٠٠٩ - ١٠١٢.

المفكرين العرب إلى أن وضع فلسطين تحت الانتداب البريطاني هو تمهيد لمشروع الغرب الكاثوليكي/ البروتستانتي بإقامة دولة صهيونية في قلب الأمة العربية الإسلامية كوكيل بالأجر يكون عمله الأساسي تعطيل تقدم الأمة العربية في مجالات الحضارة والعلم والمدنية.

هذا ما حرك النخوة الإسلامية في الغيورين على مستقبل العالم الإسلامي من أمثال الشيخ محمد رشيد رضا فألف هذا الكتاب راجياً به أن يعيد مجد الإسلام السالف أو على الأقل إنقاذ أمته، ولكن هيهات هيهات بين الرجاء وتحقيقه، والله غالب على أمره.

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى في سنة ١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م، وهو الوقت الذي أفلت فيه الدولة العثمانية، وبزغ دور الدول العربية الإسلامية التي تسعى إلى إقامة ديمقراطيات كالديمقراطية الغربية. وكان الشيخ رشيد رضا لا يزال يأمل خلافة إسلامية قوية تحفظ للأمة الإسلامية سيادة تسد الطريق على جور أوربا خاصة الإنجليز وتسلطهم التحكمى على الشرق الإسلامي. وفي مقدمة الكتاب يذكر الشيخ رشيد رضا فرضية الخلافة = الإمامة في شريعة الإسلام وأشراطها. كما جاء تشريعها في القرآن الكريم.

١ - قال - تعالى - : ﴿ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۚ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤].

٢ - قال - تعالى - : ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: ٥٥].

٣- قال - تعالى - : ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ آتِنَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

فبين أن القرآن الكريم يشرع الخلافة في الشعوب، وفي الصالح من البيوت داخل الشعوب، وجعل الله - تعالى - العهد بالإمامة للرسول - عليهم السلام - . ومن بعد الرسول لعباده الصالحين. الذين هم أهل الحق والعدل الذين يسرون على سنن الله - تعالى - الشرعية والكونية في العمل، وتحقيق العدل. واستثنى الله - تعالى - من نيل الخلافة الصالحة الفسقة الظالمين. فلا يجوز أن يكون الظالم إماماً في أمور الدين والصالح، والحكم والقضاء ولو كان من أبناء الأنبياء، فلا تصح إمامة غير العدل - وإن وقعت - لا يكون إماماً شرعياً، ولقد نقل الجصاص في «أحكام القرآن» عن ابن عباس قوله: «لا يلزم الوفاء بعهد الظالم، فإن عقد عليك في ظلم فانقضه»، ثم بين المؤلف «أن علاج المسلمين في كتابهم المنزل، ولكنهم حرموا على أنفسهم العلم والعمل به، استغناءً عنه بفقهاء المقلدين وكتبهم» (المقدمة ص ٨)، وجعلوا أن الإسلام دين هداية روحية وسياسة اجتماعية مدنية تسعى إلى ارتقاء البشر.. فقد وضع الإسلام أسس السياسة الاجتماعية وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد بحسب المكان والزمان، وارتقاء العمران وفنون العرفان. وجعل سلطة الأمة ذاتية لها، قائمة على الشورى التي هي ضرب من النظام الجمهوري في الحكم، والخليفة الإمام فيها لا يمتاز في أحكامها على أدنى فرد في رعيته، إنما هو منفذ لحكم شرع الله ورأى الأمة، في الحفاظ على الدين ومصالح الدنيا.

وينبه المؤلف المسلمين إلى أن مدنية الإسلام من هداية القرآن، مبنية على أساس البدء بإصلاح الإنسان حتى يكون مؤهلاً لإصلاح أمور الكون، وشؤون الاجتماع، ونشر الفضائل، وقمع الرذائل، وبناء مدينة جامعة بين الدين والفضيلة، وارتقاء العلوم والفنون.

ثم إن المؤلف أراد أن يوقظ الذين يظنون أن المدنية الإسلامية قد ماتت، وأصبح من المستحيل بعثها، وأن المدنية الأوروبية قد صارت أقوى مما يظن أحد بوارها. ويدلل على أن المدنية الإسلامية لم تمت بقضاء الشعب التركي على السلطة العثمانية ولكن بفساد القائمين عليها، ومن ثم فهو يرجو أن يتعاون المسلمون من العرب مع الأتراك الجدد على إحياء المدنية الإسلامية بتجديد حكومة الخلافة على القواعد المقررة في الكتب الشرعية والأحكام الفقهية، وكان المؤلف لا يعلم بنية الأتراك الاتحاديين الذين أرادوا أن تكون حركتهم سعاية لحكومة «علمانية».

ويوجه المؤلف نظر المسلمين خاصة الأتراك إلى أن الإسلام هو القوة القادرة على إحياء المدنية بالفضيلة والعلم والمدنية. ولن يكون ذلك قابلاً للتحقق إلا بحكومة الإسلام التي يبينها على الإجمال في كتاب «الخلافة الإسلامية» التي يقدر الشعب التركي على إقامتها فهو أجدر الشعوب الإسلامية - عند تأليف هذا الكتاب - بتجديد حكومة الخلافة الإسلامية بالجمع بين هداية الدين الإسلامي والحضارة والمدنية. ولقد قسم الكتاب إلى فقرات على الوجه التالي:

التعريف بالخلافة الإسلامية ووجوبها شرعاً:

ف ١: الخلافة، والإمامة العظمى، هي رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا، لفرد واحد من أفراد الأمة يجتمع فيه العلم بالكتاب والسنة والعمل بهما، والاجتهاد وإقامة العدل فيما استرعاه الله فيه. ولقد أجمع سلف الأمة وعلمائها على وجوب تبعته وتنصيبه شرعاً وعقلاً على المسلمين، ليتم به ما وجب على المسلمين من إقامة الحدود وسد الثغور، وجلب المنافع للأمة، ودفع المضار عنها فإن فعل ذلك وجبت طاعته وبيعته لحديث ابن عمر - رضي الله عنهما - عن رسول الله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» رواه مسلم.

ف٢: سلطة الأمة ومعنى الجماعة:

ومعنى جماعة الأمة: هو أولو الأمر من المسلمين، وأهل الحل والعقد والإجماع، ومنهم الإمام رأس الحكام وأهل مشورته، لأنهم المعنيون بتنفيذ التشريع ومراقبة من عليه تنفيذه، فهم أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة بما لهم فيها من المكانة والعلم والشوكة.

ف٣: شرط أهل الاختيار للخليفة:

ينقل المؤلف عن الماوردي في الأحكام السلطانية أن أهل الاختيار الذين تنبهم الأمة لاختيار الإمام؛ من يجمعون شروط العدالة، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، كما يجتمع لهم الرأي والحكمة المؤديان إلى حسن الاختيار لمن هو أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف، وهؤلاء يجمعون بين علم الدين وعلم مصالح الأمة وسياستها.

ويحتاط المؤلف لجماعة الاختيار والبيعة، فإن أموراً حياتية قد تتغير وتختلف باختلاف الزمان والمكان، وقد يتوقف استحقاق الأمة في عصر، على علوم لم يكن يتوقف عليها في عصر سبق مثل: القوانين الدولية والمعاهدات السياسية والاقتصادية، وأحوال الأمم المجاورة لبلاد المسلمين، التي يقتضى عمل علاقات سياسية وتجارية معها - ومن هنا فلا يراعى الأفضل في الدين فقط، بل يضم إليه صاحب المعرفة بالسياسة - مادام لا يخالف الشرع - وقد يفضل فيها من هو أعلم بعلوم الدنيا ومقاصدها، على من هو أعلم بعلوم الدين، مادام لا يحدث جوراً أو يغشى ظلماً، ومادام يتحلّى بالحكمة وجودة الرأي والعمل» ومن يملك التولية، يملك إقامة العدل إذا اقتضت الضرورة ذلك.

ف٤: الشروط المعتبرة في الخليفة:

ينقل المؤلف فيها عن السعد التفتازاني والماوردي ويرى أن الشروط المعتبرة

سبعة:

الأول: العدالة الجامعة.

الثاني: العلم المؤدى إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

الثالث: سلامة الحواس (السمع والبصر واللسان).

الرابع: سلامة الأعضاء.

الخامس: الرأي الحسن المفضي إلى حسن سياسة الرعية وتدبير المصالح.

السادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

السابع: النسب القرشي.

ولم يُؤفَّق المؤلف في إثبات السبب السابع، فقد مضى على اشتراطه قرون، وتخلّى عنه الفقهاء المجتهدون واعتماد المؤلف على حديث: (الأئمة من قريش) وهو حديث صحيح رواه البخاري في المناقب. لا يضاد التنازل عن هذا الشرط في زماننا لأنه كان في زمن لا يقدّم المسلمون فيه أحداً على قريش. ومع تمسك المؤلف بشرط القرشية فقد حاول أن يتوسط فيقول: لم تقم للدين قائمة إلا بدعوة قريش ولغتهم، ثم لم يخدمه أحد من الأعاجم إلا من أتقن العربية فخدمه أولاً من استعرب من الفرس وغيرهم، ثم جدد قوة دولته العثمانيون من الترك، بعد أن فرق شمله وأضعفه سلفهم» فكأنه أراد أن يقول إن الأمر ينبغي أن يكون لقريش أو لمن يقوم على سيرتهم في المسلمين.

ف٥: صيغة المبايعة:

التزم الشيخ رشيد بصيغة المبايعة السلفية على قاعدة أن الإمامة عقد تحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة بعد التشاور بينهم، والأصل فيها أن تكون على الكتاب والسنة وإقامة الحق والعدل من قبل الإمام، وعلى السمع

والطاعة في المعروف من قبلهم. واستدل بحديث البخاري في الصحيح من حديث عبادة بن الصامت المتفق عليه قال: «دعانا النبي ﷺ فبايعنا فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وألا ننزع الأمر أهله» - أي الملك والإمارة - إلا أن تروا كفرًا بواحدًا عندكم من الله فيه برهان) وكان على المؤلف أن يُبقي على الغايات، ويخالف في الوسيلة التي يصعب تحقيقها في عصرنا، وربما في العصور التي تأتي.

ف ٦: ما يجب على الأمة بالمبايعة، وما يجب على الإمام للملة والأمة:

متى تمت المبايعة، وجبت طاعة الإمام بأداء الزكاة، والجهاد الواجب كفاً على الأمة، والواجب عينياً على كل من يقدر عليه من الأفراد رجالاً ونساءً، كما تجب عليهم طاعة من ولاهم الإمام أمر البلاد من أصحاب السلطات الشرعية والقضائية والتنفيذية. لقوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

أما ما يجب على الإمام فنشر دعوة الحق، وإقامة ميزان العدل وتحقيق الأمن، وحماية الدين والدنيا، والمشاورة في كل ما ليس فيه نص، وهو مسئول يحاسبه أهل الحل والعقد إذا قصر في عمل، أو لم يباشر الأمور بنفسه، فلا يعول على التفويض ولو كان ذلك تشاغلاً بعبادة.

وعلى الإمام أن يطلق الحرية للأمة في المسائل الاجتهادية في العلم والعمل، مع استشارة العلماء في أمور الدين، والعلماء الضالعين بالعلوم الكونية التي تنهض بالبلاد، وفي التعليم وتنمية المجتمع، وفي التعليم العسكري وفي أنواع الأسلحة الحربية لقوله - تعالى -: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠].

ف ٧: الشورى في الإسلام:

قال الشيخ رشيد: الشورى واجبة فيما لا نص فيه عن الله ورسوله، أو فيما فيه نص اجتهادي غير قطعي ولا سيما في أمور المقاصد الدنيوية خاصة السياسة والحرب، وكذا طرق تنفيذ النصوص فيما تختلف فيه المقاصد والمصالح باختلاف الزمان والمكان. وإقامة الشورى واجبة على الإمام» فهو ليس حاكمًا مطلقًا، بل حاكمًا مقيدًا بأدلة الكتاب والسنة، لقوله - تعالى - ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله - تعالى -: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. القرآن يؤكد على أن الشورى قاعدة شرعية، في أمور الأمة في مصالحها العامة. ولهذا «فقد ترك الرسول ﷺ نظام الشورى للأمة وعدم وضع أحكام لها، لأن النظم تختلف باختلاف أحوال الأمة في كثرتها وقلتها، وشؤونها الاجتماعية ومصالحها العامة في الأزمنة المختلفة»، وأن ما يوافق المصلحة في مكان وزمان قد يخالفها في مكان وزمان غيرهما.

ف ٨: التولية بالاستخلاف والعهد وطالب الولاية لا يؤلَّى:

تصح تولية الإمام بالاستخلاف والعهد إلى من يصح العهد إليه بالشروط المعتبرة، كما استخلف أبو بكر عمر - رضي الله عنهما -، وكما استخلف عثمان بن عفان - رضي الله عنه - مادام الاستخلاف يكون من إمام مستوف شروط الإمامة - لمن يعلم أنه حقيق بإمامة المسلمين. ولا يصح استخلاف أئمة الجور وخلفاء التغلب والمطامع، الذين يستخلفون دونها مراعاة لمشورة أهل الحل والعقد والعلم، ويجعلون الإمامة احتكارًا لأهل الجور والطمع في السلطان، وإراثًا لأولادهم بالقوة

القاهرة المخالفة لهدى القرآن وسنة الإسلام.

ومن هدى الإسلام أن من طلب الإمارة لأجل الجاه والثروة لا يولاها لقوله ﷺ: «إننا لن نولى هذا من سألناه ولا من حرص عليه» رواه الشيخان. لأن الحريصين على نيلها هم الذين أفسدوا الأمة، وبسببهم وقعت الفتن وسفكت الدماء، واستبيحت الأموال والفروج.

ف ٩: إمامة الضرورة والتغلب بالقوة وما يترتب عليها:

لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعًا لشرائطها، خاصة العدالة والكفاءة. فإن لم يوجد من استجمع كل شروطها، بويع من استجمع أكثر شروطها اتقاء وقوع الضرر العام بعدمها، وقد يحصل عليها بالتغلب والقوة أو تنفذ بالقهر، وههنا تقبل للضرورة فتكون أدنى من الفوضى، على أنه يجب السعي لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها

وعند ذلك يتكلم المؤلف فيما يخلع به الخليفة القاهر الذي لا يقيم العدل أو لم يقم بحقوق الأمة. فقال قول السلف: تسعى الأمة لعزله مادام لم يُقم العدل، أو كان غير صحيح البدن، لأنه في هذه الحالة يستولى عليه من أعوانه من يستبد بالأمور، كما أنه يكون عاجزًا عن النظر الصحيح في أمور الرعية ومن ثم لم يزل يقبض يده ويزيل تغلبه، ولزم أن يخرج من الإمامة لليأس منه، وعلى «أهل الاختيار بيعة غيره على الإمامة»، كما يجب عليهم وهم أهل الحل والعقد مقاومة الخليفة، إذا اشتهر عنه الظلم، وإزالة سلطانه إذا ثبت عندهم أن مصلحة الأمة في ذلك هي الراجحة بإزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية، ذلك لأن دار العدل هي دار الإسلام التي نصب فيها الإمام الحق الذي يقيم ميزان العدل. تكون طاعته فيها واجبة شرعًا، ولا تجوز مخالفته إلا إذا أمر بمعصية الله - تعالى -، وعند ذلك يجب على أهل الحل والعقد العمل على تغييره، وأخذ البيعة لغيره.

وهنا ينظر المؤلف إلى الخلافة في دولتي الأمويين والعباسيين التي لم تكن راشدة، لأنها كانت بالغلبة والقوة فصارت ملكًا عضوًا، قال المؤلف: «وجملة القول فإن مرادنا بيان مفسدة إخراج الخلافة الإسلامية عما وضعها عليه الإسلام، وجعلها تابعة لقوة العصبية والتغلب، فهذه المفسدة هي أصل المفاصد والرزايا التي أصابت المسلمين في دينهم ودنياهم، ويشبه رشيد رضا هذا الفعل بما فعله البابوات الذين أضاعوا سلطان الدين والدنيا في أوروبا وينعى على الذين يتابعون الغربيين بمقولة إن الخلافة الإسلامية هي التي أضعفت ملك المسلمين، ويرد عليهم بأن الذي أضعف المسلمين ذهابها.

ف ١٠: وحدة الخليفة:

قضى الشرع أن يكون الخليفة واحدًا فلا يولى أكثر من واحد. أما وقد تعددت أقطار الأمة، وصارت الولاية الإسلامية اليوم على غير ما كانت عليه في أول الإسلام، فوجب لكل قطر إمام = خليفة = حاكم - رئيس. ومع أن المؤلف يرجو أن يجتمع المسلمون كافة حول إمام واحد عدل كفاء يقيم العدل ويصلح حال الدين والدنيا، فهو لا يمانع من أن يكون لكل قطر إمام خليفة مستجمعًا لجميع شروط الإمامة الصحيحة» ولكن ماذا نضع وقد قصر المسلمون في الوسائل الجامعة لكلمتهم؟ وفرطوا في أجزاء من بلادهم ووضعوها تحت نفوذ الاحتلال الأوربي. وقبلوا أحكام المتغلبين عليهم التي أضاعت ما جاء به الإسلام لإصلاح البشر في شكل الحكومة الإسلامية؟

إن وحدة الإمامة تتبع وحدة الأمة. ولكن المسلمين اليوم يعيشون في درك من الجهل والتخاذل والتفرق المذهبي، والتعصب العرقي، وضعف الهمة عن السعي إلى المثل العليا والكمال في الدين وفي الاجتماع. وههنا يصف المؤلف الحكومات الإسلامية واحدة بعد واحدة وما انحدرت إليه من سوء النظام في الحكم

والاجتماع. ومعظمهم يرزح تحت أثقال السيطرة الأجنبية لا يملكون التصرف في أمورهم، ولكنهم «خاضعون لسلطان الاحتلال، مطيعين في أمورهم العامة لأمره ونهيه، غير مستطيعين تنفيذ أمر من أمورهم، بدون إذن الدول الأجنبية المسيطرة عليهم» والأجانب المحتلون لا يمكن أن يساعدوا على وحدة الأمة، التي تتوقف عليها وحدة الإمامة، ومن ذا الذي يطالب بإعادة تكوين الأمة الإسلامية المفككة الأوصال، وإعادة منصب الخلافة إلى الموضع الذي وضعه فيه الشارع؟ أهم أهل الحل والعقد؟ ومن هم وأين هم اليوم؟

ف ١١: أهل الحل والعقد في هذا الزمان:

يسعى المؤلف إلى إعادة تكوين الأمة ووحدتها، ونصب إمام حق واحد لها، لأنه واجب شرعي، والأمة كلها مطالبة به. إنه واجب أهل الحل والعقد في الإسلام من أهل العلم الاستقلالي بشريعة الأمة ومصالحها السياسية والاجتماعية والإدارية والمالية، ومن أهل العدالة والرأي والحكمة. وهم الذين يختارون الإمام العدل الكفء. ولكن من هم الرجال الجديرون بأن يكون منهم أهل الحل والعقد. إنهم من أمثال الإمام محمد عبده ولكنه كان يعد نفسه رجلاً بدون أمة وكان يردد: «يا ويح الرجل الذي ليس له أمة» ومن أمثال سعد زغلول ولكن من الأسف أنه لما تصدر للعمل بقوة الشعب حوكم ونفى وغير هذين الرجلين ممن هم من أهل الكفاءة وعلو الهمة. وهم الآن في غيابات السجون الأجنبية، وهذا يجعل الحكومات المستبدة تجتهد في إتلاف عمل من يظهر من قواد الشعوب وروادها، لكن المؤلف يحدوه الأمل الذي يقتل اليأس، فيرى أن حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل سيضع النظام ويشرع في العمل.

ويرى الشيخ رشيد رضا أن حزب الإصلاح موجود بالفعل في العرب، وهم أصل الإسلام وفي الترك الذين هم قوة الإسلام، وأن التآليف بينهما ممكن. ويرشح

رشيد رضا حزب الإصلاح لهذه المهمة لأنه يجمع بين الاستقلال في فقه الدين، وحكم الشرع الإسلامي، وكنه الحضارة الأوربية وتفوقها المدني، وهو الحزب الذي يسير على طريق الإمام محمد عبده. وسياسته سياسة المنار التي تمهد السبيل لجعل الإمام محمد عبده أيام وجوده - رحمه الله - زعيم الإصلاح في جميع بلاد الإسلام لتكوين جماعة أهل الحل والعقد بأشراتها الشرعية والفقهية.

لكن الشيخ محمد رشيد رضا يخشى من حزب المتفرنجين ويحذر منه، فهم تعلموا في البلاد الأوربية ووقفوا على العلوم العصرية ونظم الحكم الأوربية، ويرى أكثرهم أن الحل في أن تكون الحكومة غير إسلامية، وحزبهم أقوى ما يكون في تركيا، ولهم وجود في مصر ولكنهم غير منظمين فيها، وخلاصة رأيهم ضرورة التخلص من نظام الخلافة الإسلامية، وإضعاف الدين الإسلامي في الأمة، ويرون أن تكون سلطة الدين الإسلامي - كسلطة البابا والبطاركة وجمعيات التبشير. وهم يرون جعل الدول الإسلامية، وتنصيب إمام يقيم الإسلام متعذر في هذا الزمان في دولة مدنية. وهم يرون تكوين حكومة مطلقة من قيد التزام الشرع في الأحكام التي لا يمكن العمل بها في هذا العصر» بزعمهم.

ف ١٢: حزب الفقهاء الجامدين:

إن علماء الدين الجامدين ومقلديهم في الدولة العثمانية يتمنون أن تكون حكومتهم إسلامية محضة، ولكن هؤلاء العلماء لا يعرفون ماذا يصنعون إزاء القوانين العسكرية والمالية والسياسية العصرية التي تحتاج إلى الاجتهاد المطلق في كل المعاملات الدنيوية والمقاصدية، وهم جامدون في الوقت نفسه على فقههم التقليدي ولو فوض إليهم أمر النهوض بعلوم المقاصد وسياستها لعجزوا قطعاً. وفي هذا المقام يشير رشيد رضا إلى أن مجلة المنار طالما نهت إلى تقصير هؤلاء العلماء في الدفاع عن الإسلام وتبيين مقاصده بما تقتضيه حالة العصر، وأكدت على أن هؤلاء

العلماء لم يبينوا مقاصد الإسلام كما يجب أن تكون في سياسة الأمور الدنيوية. وبينت أن سبب هذا التقصير أن ليس للمسلمين إمام يوحدهم ولا جماعة تقيم لهم نظاماً على العدل والمال. لأن السلاطين والأمراء ومن اتبعهم أفسدوا علماء الدين، وجعلوا دورهم قاصراً على تأييد ظلمهم واستبدادهم، وليس توعية المسلمين بما ينفعهم في دينهم ودنياهم.

ويرى الشيخ رشيد أن من عوامل ضعف علماء الدين فوق ما تقدم أن لهم خصوصاً من المتفرنجين أقوى منهم يتهمونهم بأنهم سبب ضعف الأمة، والحق أن الفقهاء الجامدين، والمتفرنجين جميعاً هم سبب تخلف الأمة، الفقهاء بجمودهم على التقليد وإلباس المتفرنجين على الناس شبهات في الدين والشرع.

ويؤكد رشيد رضا على أن الإسلام دين هداية روحية، ورابطة اجتماعية سياسية، فالكامل فيه من كملتا له، والناقص فيه من ضعف فيه إحداها أو كليهما ومع أن ملاحدة الترك العثمانيين قد نبذوا الإسلام كله، ولم تعد فائدة ترجى منهم للإسلام، فإن تبين حقيقة الإسلام، وما فيه من الحكم والأحكام، الكافلة لتحقيق أرقى معارج المدنية والعمران لن تبعد عمن لم يختم على قلبه من المسلمين.

وإذا كان الشيخ رشيد قد فقد الأمل في تركيا العلمانية بقيادة أتاتورك، فإنه لم يفقد الأمل في العرب الذين هم أهل الإسلام وأرومته في إقامة الخلافة الإسلامية والوحدة الدينية، ويرى أن جزيرة العرب هي المؤهلة لذلك. «فمنها كانت لغة العرب وكان الإسلام، وليس بها إحداد ولا تفرنج، وإنما أفتها الجهل بطرق إدارة البلاد وعمرانها، وبالعلوم والفنون التي يتوقف حفظ الاستقلال وعزة الملة عليها» ولو أن فيهم إرادة الاتحاد والإصلاح، والإعداد لوسائل القوة والعمران، لتحققت الوحدة الإسلامية بهم.

ف ١٣ : مقاصد الناس في الخلافة وما يجب على حزب الإصلاح:

بعد سقوط الخلافة الإسلامية في تركيا، تفرقت كلمة المسلمين حول حاجتهم إلى الخلافة، وكان أقلهم رجاء من قالوا: بالرضا بخلافة الضرورة التي لا تراعى جميع الشروط الشرعية، وكان منهم من لم يعد له اهتمام بهذا الأمر. وهو ما لم يرضه رشيد رضا، الذي رأى أن المسلمين لو ظلوا على ذلك تفرقت كلمتهم، وضعف فيهم الدين والدولة. ومن هنا فقد كان رشيد رضا يرى أن العلاج الشافي لحال الأمة الإسلامية هو إحياء منصب الخلافة، بإعادة سلطة أهل الحل والعقد المعبر عنهم بالجماعة لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة. فالواجب - كما يقترح رشيد رضا أن يقوم حزب الإصلاح بتوجيه كل قصده أولاً إلى بيان شكل حكومة الخلافة الإسلامية الأمثل بالنظام اللائق بهذا العصر، وثانياً: بإقناع أصحاب النفوذ في البلاد الإسلامية المرجوة لتنفيذه. وثالثاً: دفع شبهات كل المتفرنجين والجامدين. وهذا التصور لحكومة الخلافة من قبل رشيد رضا، هو تكرار لصورتها أيام الراشدين مضافاً إليها التزام رؤية جديدة لمتغيرات العصر في السياسة المدنية.

ف ١٤ : علاقة الخلافة بالعرب والترك:

عنى رشيد رضا في هذا المطلب أن يوجه النصح لحزب الإصلاح وهو أن يعمل أولاً على التآليف بين العرب والترك ليوحد الكلمة، وأن يراعى في ذلك حساسية العصبية العرقية (عرب - تركمان - أكراد - وفرس) وكذا العصبية المذهبية (السنة والشيعة)، فيرى أن جمع الكلمة ووحدة الأمة هو قاعدة الخلافة الإسلامية. ثم بعد ذلك عليهم أن يعملوا على إتقان اللغة العربية لأجل فهم الكتاب والسنة. ومن ذلك لابد أن يتعاون العرب والترك في مجال إقامة الشرع، وبسط القوة، والعرب أكمل في الأول، والترك أقدر في الثاني. وبهم جميعاً تقوم الخلافة إذا قنعوا بها، والدين الإسلامي عون لهم وظهير.

ولكن رشيد رضا يرجو وهو يعلم «أن أكثر مصائب العرب التفرق وحب الرياسة» كما أن الإنجليز الذين يسيطرون على بلاد العرب سيعارضون ذلك بقوة. ومع ذلك فإن رشيد رضا لا يفقد الأمل في تعاون الترك بقوتهم، والعرب بلغتهم وقدرتهم على فهم الدين والدعوة إليه، وعلى إحياء الخلافة ويرى أن الترك وحدهم، أو العرب وحدهم لا يقدرّون على إحيائها، ويقترح لذلك أن يكون مقام الخلافة إما في بلاد العرب - في الحجاز خاصة - وإما في بلاد الترك في الآستانة خاصة، وإما في منطقة وسطى مشتركة، لم يعينها - ولعله أراد مصر حيث حزب الإمام محمد عبده.

١٥: جعل مركز الخلافة في الحجاز وموانعه:

يعود رشيد رضا فيرى عدم إمكانية جعل الحجاز مركز الخلافة الإسلامية، لأن الملك المتغلب عليها الشريف حسين وضع نفسه وبلاده في قيود الإنجليز، وجعلهم أوصياء على الأمة العربية التي رآها بمنزلة القاصر من الوصي، وقبل أن يُملِّك ولداه على بلدين من البلدان العربية، ليكونا عوناً للإنجليز فيهما، كما أن حكومته وحكومة ولديه حكومات استبدادية، فضلاً عن أن هذه الحكومات الاستبدادية خصم لكل علم يعين على الإصلاح الديني والدنيوي، لأن أهل هذا البيت فاقدون للعلم الشرعي كما أنهم لا يؤمنون بما تقوم عليه الخلافة من إقامة الشورى، وإعادة مدنية الإسلام بالعلوم والفنون والصناعات، وهم لا شوكة لهم ولا قوة فهم يعتمدون في إقامة دولتهم على قوة الإنجليز.

١٦: إقامة الخلافة في بلاد الترك وموانعها ومرجحاتها:

إن ما يمنع إقامة الخلافة في تركيا يرجع أولاً إلى أن العسكر الذين تمكنوا من البلاد بعد إزالة الخلافة لن يقبلوا بعودتها، ثانياً: أن الأمة العربية التي تخلصت من

استبداد الأتراك العثمانيين لم تعد ترغب في الارتباط بتركيا، خاصة في الجزيرة العربية حيث التحريض البريطاني.

ولكن رشيد رضا يأمل في الترك الذين هم وسط بين الجمود، والطموح أن يقيموا الخلافة. وأن يتركوا لكل بلد من بلدان الخلافة أن يدير بلاده مستقلاً، مستمداً السلطة من الخليفة الإمام المجتهد، بمقتضى النظام الذي يوضع لذلك. ويطلب رشيد رضا من حزب الإصلاح أن يسعى لإقناع الترك بجعل الخلافة في مركز الدولة، أو ليساعدوا على جعلها في منطقة وسطى كالموصل مثلاً.

ويوصي رشيد رضا بوضع نظام للخلافة يضعه حزب الإصلاح يوافق حال العصر في حراسة الدين وسياسة الدولة، على أن ينفذ بالتدريج، ويسلك طريقة الشيخ محمد عبده في إصلاح حال الأمة عن طريق التربية وإعداد أبنائها للوظائف التي أهلوا لها في إقامة الدين وسياسة الدنيا مع تقوية الشعور الإسلامي بأهمية النهضة، لأن الترقى الإسلامي يتوقف عليه، من حيث هو دين سيادة وسلطان.

ف ١٧: فتاوى مصطفى كمال أتاتورك:

ثم يؤكد رشيد رضا أن مصطفى كمال لا يصلح للإمامة لفقدانه العلم الشرعي، ولأنه يفتى برأيه دون الرجوع إلى أصل من الكتاب والسنة، فقد أفتى بحلّ عمل التماثيل، لأنهم سينصبون له تماثلاً في أنقره، كما أفتى بحل الاختلاط بين الرجال والنساء. وهو يفتى بناء على الجرأة العسكرية، فيقبل منه العوام، ولا يتجرأ على رده الفقهاء، ولقد تبع المصريون كمال في نصب التماثيل بدون فتوى من علماء الأزهر، مع أن رشيد رضا يرى فيها تشبهاً بالوثنية، ولأن تكلفتها مرهقة لاقتصاد بلاد المسلمين الفقيرة. أما مسألة فتح باب الاختلاط فإذا كانت على الخير، فيجب أن تكون بضوابطها الشرعية، وإن كانت على الفسق فهي حرام. ولكن الشيخ رشيد يؤمله ما يدلى به كل من مقلدة الإفرنج، والجامدين على القديم فيها، فكل منهم

ليسوا على هدى وبصيرة، ويرى إذا كان الاختلاط على الحق من ضرورات التغيير في الأمة «فيجب أن يحال إلى أهل الاختصاص فيها لتدرسه وتمحصه، وتقرر ما فيه مصلحتها، وموافقة شريعتها».

ف١٨: توقف الاجتهاد في الشرع على اللغة العربية:

إن الجمع بين حضارة العصر، وصيانة الشرع لا تتم إلا بالاجتهاد، ولهذا لا يصح إمامة الخليفة إلا إذا كان مجتهدًا، والاجتهاد يتوقف على إتقان اللغة العربية أفرادًا وتركيبًا، ولقد «عد علماء الأصول جميعا معرفة اللغة العربية شرطًا مستقلاً للاجتهاد، مع اشتراط العلم بالكتاب والسنة» والإسلام قد حُفظ باللغة العربية، وحُفظت به. والذين خدموا الإسلام من المسلمين من غير العرب، خدموه بقدر معرفتهم بلغته ويأتي في مقدمتهم سيبويه والبخاري.

ولكن ماذا يصنع رشيد رضا بمشروعه، وأغلب العالم الإسلامي لا يتكلم العربية؟، فيطالب بالتوفيق بين الجامعة الإسلامية والجامعة اللغوية بما فصلناه من تعاون العرب، والترك على إقامة الخلافة الإسلامية على الحق. فإذا وفقهم الله لإتمام هذا، فهو الذي تتم به الوحدة الإسلامية.

ف١٩: الاشتراع الإسلامي والخلافة:

الاشتراع هو الاستنباط والاجتهاد الشرعي - خاصة الإلهي. وهو وضع الأحكام التي تحتاج إليها حكومة إقامة العدل بين الناس، مع مراعاة اختلاف أحوالهم الدينية والمدنية، والزمانية والمكانية لتسلك بها طرق العمران والرقى بحسب ما يوافق مقوماتها ومشخصاتها وتاريخها.

أراد الشيخ رشيد رضا أن ينبه إلى مزاعم الإفرنج وتابعيهم من أن الشريعة الإسلامية كانت مناسبة لحال المسلمين في صدر الإسلام الأول، وأن الذي يناسب

المسلمين الآن أن يكون التشريع حقاً للأمة، كما هو حال الديمقراطيات الأوروبية. كما أراد أن يبين تهافت هذا الرأي وخطئه، وأن يبين أن لا تشريع في الإسلام لبشر، لأن شريعته مستمدة من القرآن والسنة، ولذلك فهي صالحة لكل الأزمنة. كما أراد أن يقول: لقد غاب على هؤلاء وأولئك جميعاً معرفة الدين الإسلامي، وما شرع به ليتقرب به إلى الله في العبادات، ومراعاة الحق والعدل في المعاملات وتزكية النفس من عند الله، وأما ما عدا ذلك من نظام الإدارة والقضاء والسياسة والحماية، وتدبير الحرب فقد كان الرسول ﷺ مشتركاً فيه باجتهاده مأموراً من الله بمشاورة الأمة فيه. وهم في عصرنا يمثلون إرادة الأمة من العلماء والزعماء والقواد والفقهاء. وهذا دليل على أن في الإسلام اشتراعاً مفوضاً من الأمة إلى أهل العلم والفقه والرأي والحرب بالشورى بينهم. فالسلطة للأمة وليست للخليفة.

إن الإسلام يوجب الاشتراع المدني والجنائي والسياسي والعسكري، ويجعل كل ذلك ضرورة شرعية لاستنباط الأحكام التي تسمى في عرف هذا العصر بالتشريع. أما أهل الاشتراع فهم الإمام الأعظم (الخليفة) وأهل الحل والعقد، ويشترط فيهم جميعاً أن يكونوا أهلاً للاجتهاد والاستنباط، ففيهم صلاح الأمة. لأنهم هم ممثلو الأمة ومحل ثقتها من أهل العلم والرأي فيها، والحدب عليها.

ومن خلال عرض الشيخ رشيد رضا للخلافة أو الإمامة العظمى في صورتها المثلى، أراد أن «يبين حقيقة الخلافة، وشكل الحكومة الإسلامية الحق. وأن سبب سقوط الخلافة العثمانية كان كامناً في أنها لم تكن قائمة على أصول الشريعة في الخلافة» ولو أنهم أقاموها على ما أمر الله ورسوله وخلفاؤه الراشدون لما سقطت وزالت.

ف٢٠: ما بين الاشتراع وحال الأمة من تباين وتوافق:

وضع الإسلام قواعد عامة لأنواع المعاملات الدنيوية، راعى فيها هداية الدين وتقييد حكومته بالتزام الفضائل واجتناب الرذائل. ولكن لما ضعف التدين في

الشعوب الإسلامية وتركت حكوماتها مراعاة ما يجب عليه من التزام الأحكام الشرعية، ارتكبوا المحرمات. ثم أدى تساهل الفقهاء مع الأمراء إلى تخلف المسلمين، وإلى رفعة غيرهم عليهم حتى في ديارهم، لقد جمد الفقهاء على أحكام عتيقة بالية فجروا على الأمة الإسلامية الفقر والضعف والذل.

إن الذين بقوا يشتغلون بعلم الأحكام الشرعية، قصرُوا عملهم على مدارس الكتب التي ألقت للأزمة الماضية، وأصبحوا عاجزين عن الفتيا بما يخرج عن الكتب التي درسوها، وهم أعجز من أن يجتهدوا، وقد اعتادوا على الجمود تحقيقاً لرغبة الأمراء والسلاطين، الذين مازالوا حرباً على العلم الاجتهادي، الذي يفتضحون به».

ويرى الشيخ رشيد رضا أنه لا يمكن خروج الأمة الإسلامية من جحر الضب الذي دخلت فيه إلا بفتح باب الاجتهاد المطلق، خاصة وأن اجتماع المجتهدين في عصرنا ميسور.

ف ٢١: تأثير غياب الإمامة في إصلاح العالم الإسلامي:

يرى رشيد رضا أن غياب الخلافة سبب تنازع أهواء الحكام وبالتالي أحكام الفقهاء التي تصدر بحسب رغبات هؤلاء الحكام. ولو كان الأمر موكولاً لإمامة واحدة تقيم الدين الحق وتسوس الدنيا لما حدث ذلك.

ثم ساعد على تفرق الأمة في تشريعها تغلب الكماليين على الأمر في تركيا، ونفوذ الأجانب المحتلين لبعض البلاد العربية والإسلامية، وغير المسلمين في البلاد التي يغلب الإسلام على أهلها.

وهنا يوضح رشيد رضا الأمر لهؤلاء. فيقول: إن حكومة الخلافة الإسلامية حكومة مدنية تقوم على أساس العدل والمساواة، ولغير المسلمين فيها من الحرية الشخصية ما ليس لمن يتردد من المسلمين. فضلاً عن أن الحكومة الإسلامية لا

تعاقب غير المسلمين على شيء يحل لهم في دينهم مادام لا يؤذى غيرهم. والإسلام يعطيهم كل حقوقهم المشروعة ولا يظلمهم لأنه حرّم الظلم تحريماً مطلقاً، وأوجب العدل إيجاباً مطلقاً.

«ولقد عدل الإسلام بحق غير المسلمين في دياره، فلم يكرههم على اعتناق دين الإسلام، ولم يسن قوانين استثنائية لقهرهم وإذلالهم». ولكن عندما كان يسرى في غير المسلمين سم السياسة الأجنبية، لإفسادهم على حكوماتهم - خاصة مع اليهود منهم الذين نفثوا فيهم سم الدعوى إلى طلب وطن قومي لهم في البلاد الإسلامية» فإن الأمر يحتاج إلى وقفة قوية لمنع هذا الفساد.

ف٢٢: الخلافة ودول الاستعمار:

يرى رشيد رضا أن إقامة الخلافة الإسلامية يسوء الاستعمار، خاصة البريطاني، مع أن بريطانيا كانت تتظاهر ب صداقتها للدولة العثمانية قبل الحرب العالمية الأولى. ولم يكن ذلك حباً فيها، بل لرغبة إنجلترا أن تبقى الدولة العثمانية حصناً بين روسيا القيصرية والبحر الأبيض المتوسط، مع علم الإنجليز بأن الدولة العثمانية سائرة في طريق الزوال.

أما موقف إنجلترا الحقيقي - في زمن الحرب - فقد كان استطلاع رأى علماء المسلمين في مصر والسودان والهند وغيرها في الخلافة، ليكونوا على بصيرة فيما يريدونه من إبطال إعلان الخليفة العثماني الجهاد ضد الدول الأجنبية خاصة إنجلترا، بدعوى بطلان خلافته من جهة، وبدعوى أن الحرب لا شأن لها بالدين من جهة أخرى. وكانت إنجلترا تعمل في الوقت نفسه على أن يكون شريف مكة خليفة لجميع المسلمين، وهو ما لم يقره المسلمون، لأن بلاد العرب في ذلك الوقت كانت من أفقر البلاد، وكان الشريف حسين الذي ملكه الإنجليز عليها أضعف الملوك، ولا يقدر على حماية العالم الإسلامي، ولذلك فقد كان الرأي السائد وهو رأى رشيد رضا ترك

الشعوب الإسلامية: العربية والتركية والفارسية أحراراً مستقلين في بلادهم، وإبقاء مسألة الخلافة إلى أن يمكن عقد مؤتمر إسلامي عام لحل مشكلتها.

ف ٢٣: الخلافة و تهمة الجامعة الإسلامية:

إن إنجلترا هي أكبر خصوم الخلافة الإسلامية، فهي تخشى أن تتجدد بها حياة الإسلام وتتحقق فكرة الجامعة الإسلامية، فتحول دون احتلالها للشرق الإسلامي كله واستعباده. وقد عبر عن ذلك اللورد كرومر في سنة ١٩٠٦ فقد كان يخشى - على حد تعبيره - من إحياء مبادئ الإسلام، وهى بزعمه مبادئ وُضعت منذ أكثر من ألف سنة على هدى مبادئ وسنن وشرائع مناقضة لآراء أهل هذا العصر (القرن العشرين) ومن ثم فقد أخذ كرومر مثله كمثل الأوربيين يُخَوِّف المسلمين من الجامعة الإسلامية. وقد تبعه بعض المخدوعين من المتفرنجين. وكل هؤلاء وأولئك يخشون من إقامة الخلافة، وإقامة حكم الإسلام كما شرعه الله - تعالى -. مع أننا نعلم أن هذا متعذر، غير مستطاع في هذا الزمان».

ولهذا نبه الشيخ رشيد إلى أن دعوة تركيا إلى رجالها السياسيين لكي يحركوا أوتار الجامعة الإسلامية يضر الدولة كثيراً، ولا ينفعها إلا قليلاً. لأنه يشدد من تحامل أوروبا على بلاد المسلمين. ولكن على بلاد المسلمين أن يؤسسوا حكومة إسلامية، تعطى مقام الخلافة حقه من إحياء دعوة الإسلام، وإقامة الحدود، وحرية أهل الأديان، وأن تدع كل ما عدا ذلك من الأمور الرسمية المعهودة لديها من أمور الدين إلى الجمعيات الدينية الحرة، مع بقائها بمعزل عن السياسة وأهلها وتكون نفقاتها من أوقاف المسلمين، وليس من خزينة الدولة.

وهكذا دفع الخوف الشيخ رشيد إلى التخلي عن أهم أهدافه في الخلافة - وكان احتمال بطش اللورد كرومر «بحزب الإمام محمد عبده» المطالب بالخلافة يلوح في الأفق. فقد كان اللورد كرومر يطعن في الإسلام وصلاحيته سياسة حكمية

للمسلمين في القرن العشرين.

وكان الشيخ رشيد رضا يرد على أقاويل اللورد كرومر وأمثاله بمجلة المنار، ويبين لهم أن الخليفة في الإسلام ليس إلا رئيس حكومة مقيدة، لا سيطرة له ولا رقابة على ضمائر الناس. إنما هو منفذ لأحكام الشرع، وطاعته محصورة في ذلك، فهي طاعة للشرع لا له نفسه» ولكن مرت على المسلمين أحداث زَيَّنت لبعض الحكام فتح باب الاستعباد، فقهروا الأمة فخنعت لهم وانقادت ثم جاءت أحداث جعلت بعض مفكري المسلمين من متبعي الإفرنج أن يذكروا الخلافة الروحية، وفصلها من السلطة الزمنية السياسية. وهم الذين قام بالرد عليهم الأستاذ الإمام محمد عبده في كتاب الإسلام والنصرانية.

ف ٢٤: الأصل الخامس للإسلام، قلب السلطة الدينية:

أراد رشيد رضا أن يعتضد بما كتبه الشيخ محمد عبده قبله في كتاب «الإسلام والنصرانية» الذي نفى فيه أن تكون هناك سلطة كهنوتية في الإسلام، فقد هدم الإسلام تلك السلطة، ولم يدع الإسلام لأحد سلطة على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه إلا الله. والرسول ﷺ كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمناً ولا مسيطرًا. قال - تعالى -: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (٢١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿[الغاشية: ٢١، ٢٢] بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين ربه. وليس على مسلم أن يأخذ عقيدته إلا عن كتاب الله، وسنة رسوله، بدون واسطة من أحد إلا أن يكون مبينا، أو مذكرا أو ناصحا. وهذا هو عمل العارفين لغير العارفين من المسلمين. وليس في الإسلام ما يسمى عند قوم غير المسلمين بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

ف ٢٥: السلطان في الإسلام:

لكن الإسلام دين وشرع، فقد حد حدودًا ورسم حقوقًا، وقد يغلب الهوى عند مكلف فيتعدى الحد، وهنا تكمن حكمة التشريع في الأحكام، والتنفيذ في القضاء

بالحق لصون الجماعة، وهذه السلطات لابد أن تكون في واحد، هو السلطان أو الخليفة، ويشترط فيه أن يكون مجتهداً، ومتضلّعاً باللغة العربية بحيث يتيسر له فهم الكتاب والسنة فيما يحتاج إليه من أحكام، والتمييز بين الحق والباطل، فيسهل عليه إقامة العدل. ولكنه عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا يمتاز على سائر قومه إلا بصفاء العقل، وكثرة الإصابة في الحكم، والقدرة على إقامة العدل، وحماية الدين والحوزة، وهو مطاع مادام على المحجة، فإذا اعوج قومه أهل الحل والعقد من الأمة بالنصيحة، فإن سدر في غيه طبق عليه حديث رسول الله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» رواه البخاري، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، يطبق أحكام الله وحدوده.

ولا يُوجد في الإسلام سلطتان كهنوتية Cleros، وأخرى علمانية Lacos كما هو حال النصرانية التي رأت أن من أعمال التمدن الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد وجعل للسلطة المدنية حق التشريع في معاملات الناس في معاشهم لا في معادهم، وعدوا هذا الفصل صلاح أمرهم.

خاتمة:

ف ١: أراد رشيد رضا بهذه الخاتمة،

خلاصة اجتماعية تاريخية في الخلافة والدول الإسلامية، بدأها بذكر قوله تعالى -: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٣] إنه أراد أن يقول: إن الله - تعالى - بعث الرسل والأنبياء للبشر، وكان بعض الأنبياء ملوكاً، كانوا يتولون الأحكام والسياسة في أممهم. وكان الملك والرياسة فتنة للملوك والرعايا، وللرؤساء والمرءوسين. فقال - تعالى -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان:

٢٠] وكان رؤساء الدين من غير الأنبياء يشتركون مع رؤساء الدنيا من الملوك والأمراء في فتنة المال والجاه، فيكون بعضهم أولياء بعض في استعباد رؤوسهم، وكانت الشعوب تخنع لهؤلاء الرؤساء بقهر القوة والسلطان، كان الناس هكذا حتى بعث الله - تعالى - خاتم الرسل والأنبياء بختم الرسالات والشورى، وجعل أمر رئيسهم الذي يمثل وحدتهم، ويحقق العدل فيهم بيد أهل الرأي والعدالة والعلم منهم. وفرض عليهم طاعته في الحق والعدل، وحرّم عليهم طاعته في المعصية والبغي والجور، وسار على ذلك النبي ﷺ والراشدون من بعده. ولكن لما تهافت على الحكم محبو الشهرة والشهوة، تحولت الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض، فبعد الحكام عن مبادئ الإسلام وفي مقدمتها الشورى. واستعانوا بغير العرب من فرس، ثم من تُرك، فاختل بفسادهم النظام، والطاعة التي يوجبها الإسلام.

وبتطور الأزمنة وقع ما وقع من التصرف في شكل الحكومة الإسلامية، فلا هي على سنة الراشدين، ولا هي على طريقة أوائل الأمويين والعباسيين في الجمع بين عظمة الدنيا، ومصالح الدين فضعف أمر الدين والسياسة الحكيمة، وضعفت الحضارة الإسلامية، فلا هي حافظت على إرثها، «ولا هي اهتدت إلى مثل ما اهتدى إليه الإفرنج من القضاء على استبداد ملوكهم بالقضاء على الحكومة الملكية قضاء مبرماً، أو بتعقيد سلطة الملوك فلا يستبدون».

وغفل المسلمون حين تركوا الخلافة لأهل العصية، ولم يهتد من يفترض فيهم أنهم أهل الحل والعقد إلى وضع نظام شرعي للخلافة بالمعنى الذي يسمى في هذا العصر بالقانون الأساسي، يقيدون به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، ووضع كتب الأحكام التي يجب العمل بها في السياسة والإدارة والجبابة والقضاء والحرب معززة بأدلة الكتاب والسنة وسيرة الراشدين. وهذا يعنى أن مدرسة الإمام محمد عبده لا تمنع من إقامة خلافة يقودها مجلس تشريعي مقيد

بقانون أساسي يقيد سلطة الخليفة بالشورى، ويمنعه من توريث ولى للعهد، وأن يقوم بسلطة الأمة أهل الحل والعقد منها، وأن يكون ذلك كله أصولاً متبعة في الحكم.

ويثبت الشيخ رشيد رضا أنه لا أصل للحكم في الإسلام النابع من قوة العصبية الذي قال به ابن خلدون، في مثل صعود معاوية للسلطة بالغلبة، بزعم أن معاوية كان يرى قاعدة أن الأمور العامة لا تتم إلا بشوكة العصبية.

وبعد أن بين رشيد رضا ما أصاب حكم المسلمين من فساد في العصور الوسطى، أراد أن ينبه المسلمين المعاصرين إلى ما يصلحهم فقال: «هذا وإن ما فات المسلمين في القرون الوسطى لا ينبغي أن يفوتهم في هذا العصر الذي عرف البشر فيه من سنن الله - تعالى - في الاجتماع البشرى، ومن فوائد النظام وأحكامه ما لم يكونوا يعرفون».

ولم يكن الشيخ رشيد رضا يمانع في أن يفيد المسلمون مما تقدم به غيرهم ونفعوا به بلادهم، خاصة وأن الإسلام لا يضاد كل ما يوصل إلى التقدم والمدنية، وكان يرى أن الدولة العثمانية كانت حقيقة بأن تفعل، فهم كانوا أقرب الشعوب الإسلامية من بلاد أوروبا يشاهدون تطور شعوبها ورقيتها في العلوم والفنون والنظام وإدارة الأعمال. وإن الذي أوقعهم في الخطأ - خاصة الاتحاديين أنهم قلدوهم في طرق حكمهم، دون مراعاة الاختلافات الجوهرية بين حال أوروبا المسيحية وبلاد المسلمين. «ولو أنهم درسوا الشريعة دراسة استقلالية، كما يدرسون القوانين الوضعية لوجدوا فيها مخرجاً أوسع وأفضل من القانون الأساسي السابق، ومن الخلافة الروحية وحكومة الجمعية الوطنية الحاضرة».

ف٢: إحياء الجنسية الطورانية:

عزم المتفرنجون الطورانيون الذين غلبوا على الخلافة العثمانية على إحياء

الجنسية الطورانية، وعلى عدم التقيد بالشرعية الإسلامية، مع معارضة الشعب التركي المسلم لها، ولقد كان الاتحاديون الأتراك في مقدمة الذين جعلوا السيادة الطورانية العلمانية فوق سيادة الإسلام. وكان من وسائلهم بث الاعتقاد في النفوس بأن ضرر الخلافة على تركيا، أكبر من نفعه لها. وبث الإلحاد في المدارس الرسمية ولا سيما العسكرية وبدأوا في تربية النابتة الجديدة في المدارس، وفي الجيش على العصبية الجنسية، ثم التدرج في محو كل ما هو إسلامي ومنه المحاكم الشرعية التي سلبوها من سلطة المشيخة الإسلامية، ووضعوا قانوناً للأحكام الشخصية، وحدوا من عدد الذين يتخرجون في المدارس الدينية فجعلوه لا يكفى للمحافظة على الدين والشرع، وأشاعوا إفساد الآداب والأخلاق، وأباحوا للنساء حرية التبرج والتهتك، ورخصوا لدور البغاء أن تمارسه، وأقاموا كل عمل يهدم الدين ويمحو أثره، ولم يعد شيخ الإسلام يقدر على منع الحكومة من سلب المحاكم الشرعية منه، وجعلها تابعة للعدلية (الحقانية) ولا قادراً على منع التضييق على التعليم الديني، وإباحة الزنا للمسلمات، واقتراف الموبقات من كل راغب فيها أو طالباً لها.

ويختتم الشيخ رشيد كتابه بما يراه بعد طول الروية - على حد تعبيره - يرى بعد النظر في المسألة من الوجهتين الإسلامية والاجتماعية، هو أن تترك السلطة العسكرية أمر الحكومة إلى مجلس منتخب من الشعب، وأن يترك أمر الخلافة إلى الشعوب الإسلامية كلها، وأن يؤلف له لجنة أو جمعية مختلطة من جميع الشعوب الإسلامية على أن تكون حرة مركزها الآستانة، تدرس كل ما يكتبه وما يقترحه أهل العلم والرأي في المسألة، ويكون ذلك تمهيداً لعقد مؤتمر إسلامي يعقد بعد سنة أو أكثر من سنة «ويرى أن تؤلف الحكومة التركية العليا لجنة أخرى للبحث فيما يجب أن تكون عليه علاقتها مع الأمة العربية، ومع جميع الشعوب الإسلامية، وما يمكن أن تقيدها وتستفيد منها بمكانتها العسكرية / المدنية، والدينية، وأن يكون أعضاء

اللجنتين أو بعض أعضائهما من أركان مؤتمر الخلافة هم الذين يضعون برنامجهم، ويقررون نظامه بعد تمحيص ما يجمعونه من الآراء والمعلومات في كل ما يتعلق بالمسألة».

كتب رشيد رضا ذلك الذي تقدم راجياً أن يقتنع به أهل الحل والعقد من الترك، فقد كان الأتراك برأيه لا يزالون الأمة القادرة على إقامة الإمامة الحققة، وإصلاح ما أفسده جهلة المسلمين، وما بثه الأوربيون ودسوه في أرض المسلمين، فقد اشتدت حاجة البشر إلى إصلاح القرآن، وطوبى للمجددين المصلحين، والعاقبة للمتقين ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ [الواقعة: ٩٥] و﴿وَلَنَعْلَمَنَّ نَبَاهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ [ص: ٨٨].

ومع أن ما كتبه الشيخ رشيد حق من الناحية الشرعية. ولا صلاح للأمة الإسلامية بدونه، إلا أنه بات من الأفكار الطوباوية إلى أن يأذن الله فيأتي قوم يحبهم الله ويحبونه، قادرون على إعادة الخلافة الإسلامية، والإمامة العظمى، والله غالب على أمره.

الكتاب الثالث
قضية الخلافة

oboi.kan.com

الكتاب الثالث

قضية الخلافة

لشيخ الإسلام مصطفى صبري

تحليل وعرض أ.د. زكي عثمان

حياته:

ولد مصطفى صبري في قرية (توقار) بالأناضول في ١٢/٣/١٢٨٦ هـ في أسرة محافظة على دينها، محبة للعلم الشرعي، يرنو سيدها إلى ولده مصطفى، فيطالع فيه علامات النجاة والذكاء، فيتطلع إلى أن يكون هذا الفتى عالماً كبيراً من علماء الإسلام.

تلقى الطفل علومه الأولية في قرية الصغيرة، وحفظ القرآن الكريم في العاشرة من عمره، ولفت ذكاؤه انتباه شيوخه الذين قالوا لأبيه أحمد أفندي: إن ابنك هذا ذو عقل نير، وصاحب موهبة فزة، فلا بد من أن ترسله إلى (قيصرية). ولبي الوالد نداء معلّم ولده، وأرسله إلى مدينة (قيصرية) لمتابعة تعليمه، وهي مدينة مشهورة بعلمائها الكثير، وهناك تعلم العلوم العربية، والعلوم الشرعية، كما تعلم المنطق وأصول المناظرة والوعظ ثم انتقل إلى الآستانة لاستكمال تعليمه في جامع السلطان محمد الفاتح، وتلقى العلوم الشرعية والعربية على أيدي الشيخين العالمين محمد عاطف بك الإستانبولي وأحمد عاصم أفندي. وأعجب الشيخان بهذا الشاب وذكائه الحاد، وبجده ونشاطه، وبجراته الأدبية في طرح الأفكار، وبلغ الأمر بالشيخ أحمد عاصم أفندي أن يزوجه ابنته (ألفية هانم) لما وجد فيه من مزايا لم يجدها مجتمعة في غيره من تلاميذه الكثير، وذلك بعد نجاحه في امتحان التخرج، وحصوله على إجازة التدريس في جامع محمد الفاتح، عام ١٣٠٧ هـ.

وظائفه:

١- تم تعيين الشيخ مصطفى صبري مدرسًا في جامع الفاتح، بعد تخرجه وحصوله على الإجازة في التدريس وهو في الثانية والعشرين من العمر، وكان جامع الفاتح أكبر جامعة إسلامية في الأستانة آنذاك، ومنصب التدريس فيه منصب مرموق يتطلع إليه العلماء من سائر أنحاء البلاد، وقد فاز في الامتحان، وكان الأول على ثلاثين عالمًا من أصل ثلاثمائة عالم تقدموا لهذه الوظيفة، وكان أصغر الفائزين سنًا.

كان الشيخ مصطفى من أنجح الأساتذة الشيوخ في التدريس فقد بهر تلاميذه بسعة اطلاعه، وتبحره في شتى العلوم، وبطريقته البارة في التدريس، فذاع صيته، وأقبل عليه الطلاب والعلماء، يحاورونه، ويسألونه، ويستفيدون من علمه وفهمه، واستكتبه الصحف والمجلات، وبرز للناس كاتبًا بليغًا، ومفكرًا عميقًا، ومحاورًا لامعًا، ومجادلًا لا يغلب، وقد منح الإجازة العلمية لأكثر من خمسين طالبًا.

٢- صار إمام الدرس السلطاني الخاص، وهو الدرس الذي كان يحضره السلطان العثماني شخصيًا في أحد جوامع إستانبول السلطانية، ويحشر معه كبار الأعوان، ويلقى الدرس أعلم العلماء، وقد عينه السلطان عبد الحميد في هذا المنصب لشدة إعجابه بعلمه، سنة ١٣١٦ هـ.

٣- في عام ١٣١٧ هـ - عين في قصر يلدز (قصر السلطان عبد الحميد) بوظيفة مدير القلم السلطاني الخاص ونال في هذه المرحلة عددًا من الأوسمة والميداليات.

٤- بعد ذلك بمدة قصيرة عين أمينًا لمكتبة يلدز، وقد وجه الشيخ مصطفى صبري ضالته في هذه المكتبة التي طالما بحث عنها، فقد كانت غنية بالمخطوطات، وكتب التراث الإسلامي، فأكب عليها، وأفاد منها علمًا غزيرًا جعله في عيون معاصريه بحرًا لا ساحل له.

٥- وفي عام ١٣٢٢ هـ - استقال من وظائفه، وفضل عليها العودة إلى التدريس، وصار مدرساً لمادة التفسير في مدرسة الوعاظ وفي معهد العلوم الشرعية في دار الفنون، ثم انتقل بعدها إلى مدرسة المتخصصين، ليدرس فيها صحيح الإمام مسلم.

٦- في عام ١٣٢٢ هـ - عُيِّن عضواً في هيئة تدقيق المؤلفات الشرعية التابعة لدائرة المشيخة الإسلامية.

٧- عين شيخاً للإسلام ومفتياً للدولة العثمانية مرتين.

٨- عين عضواً في دار الحكمة الإسلامية.

٩- عين مدرساً لمادة الحديث الشريف في دار الحديث.

١٠- عينه السلطان عضواً في مجلس الأعيان العثماني.

مصطفى صبري سياسياً:

خاض الشيخ غمار المعترك السياسي في ظروف دقيقة وخطيرة كانت تمر فيها الدولة العثمانية، ورأى الشيخ ضرورة اقتحام هذا الميدان الحيوي الذي تباعد عنه العلماء، واقتحمه اللادينون كجمعية الاتحاد والترقي الماسونية التي استولت على مقاليد الأمور، وما تلا ذلك من خلع السلطان عبد الحميد الثاني ومن هزيمة الدولة في البلقان، وفي طرابلس الغرب.

بدأ مصطفى صبري عمله السياسي بعد الإعلان عن إعادة العمل بالشروطية الثانية «الدستور» سنة ١٣٢٦ هـ وخاض الانتخابات النيابية، ونجح في مجلس المبعوثان (البرلمان) عن دائرة سنجق توقاد، سنة ١٣٢٦ هـ، وشارك في أنشطة ذلك المجلس بل كان من أنشط النواب فيه: في حضور الاجتماعات، والمشاركة في الندوات ودورات المجلس، ومناقشاته الصاخبة، واحتل مكاناً بارزاً في حزب

الإئتلاف والحرية الذي أسسه مع بعض إخوانه، وصار نائب رئيس الحزب، والناطق الرسمي باسمه، ورئيس المعارضة البرلمانية، ونظرًا لقدرته الفائقة في الخطابة صار أبرز الدعاة للحزب، المروجين لأفكاره ومبادئه، وسياسته المضادة لسياسة الاتحاديين، وبذلك كسب كثيرًا من الجماهير، وصار حزبه يشكل خطرًا حقيقيًا على حزب الاتحاديين.

كما أُنتخبَ رئيسًا بالإجماع للجمعية العلمية الإسلامية التي أصدرت مجلة «بيان الحق» وأسندت رئاسة تحريرها للشيخ مصطفى سنوات طويلة.

كانت هذه المجلة من أهم المنابر السياسية المعارضة لسياسات جمعية الإتحاد والترقي وأفكارها وكان الشيخ مصطفى يصول فيها ويجول، وهو يهاجم الاتحاديين، ويفضح سوءاتهم ومخازيهم وصلاتهم المشبوهة باليهود.

تولى منصب شيخ الإسلام، ومفتى الدولة العثمانية، تولى هذا المنصب مرتين، في أواخر سنوات الدولة العثمانية، في وقت عصيب جدًا وفي أثناء هذه المشيخة تولى الشيخ مصطفى صبري منصب الصدر الأعظم «رئيس الوزراء» بالوكالة، طوال مدة سفر الصدر الأعظم (داماد فريد باشا) إلى فرنسا، لحضور مفاوضات مؤتمر الصلح في فرساي قرب باريس.

وبعد عودة الصدر الأعظم من باريس واستقالته، أعفى الشيخ مصطفى من منصبه شيخًا للإسلام، ومفتيًا للدولة العثمانية، وعينه السلطان محمد وحيد الدين عضوًا في مجلس الأعيان العثماني واستمر في هذا المجلس حتى إلغاء السلطنة العثمانية.

مصطفى صبري مفكرًا:

أيقن الشيخ مصطفى صبري أن أخطر ما تتعرض له الأمة من أخطار، وهي كثيرة جدًا، خطر الغزو الثقافي الذي تبدى في الهزيمة النفسية للمثقفين المسلمين

عامة والعرب خاصة، أمام الثقافة الغربية التي ملكت عليهم أقطار عقولهم، وأحلوها من قلوبهم ونفوسهم محلاً ما كان ينبغي لهم أن يحلوها فيه.

ظهر هذا في المقالات التي تُنشر في الصحف المصرية، وما تطرحه المطابع من دوريات وكتب، فتصدى لها بالنقد وألف العديد من الكتب التي ترد عليها وبذلك صار لكتبه - إلى جانب قيمتها الفكرية والإسلامية - قيمة تاريخية، إذ أصبحت سجلاً صادقاً للحياة الفكرية المعاصرة وزاد من قيمتها من هذه الناحية، أن المؤلف قد جرى في كل كتبه، على نقل النصوص التي يعارضها كاملة، قبل أن يتولى الرد عليها، كانت المهمة الأولى للشيخ، مقاومة الدعوة إلى الإلحاد، ودعوة المسلمين إلى التمسك بدينهم، وشريعتهم، والإيمان بالكتاب كله، دون تفريق بين دقيق وجليل، ورفض كل دعوة إلى التأويل وإلى تطوير الإسلام، تحت ستار ملاءمة ظروف الحال، ومسيرة ركب الحضارة، والتطور مع الزمن، ظهر هذا في مؤلفاته.

مغادرته لوطنه:

تفاقمّت الأمور في الدولة العثمانية، وتلاحقت الأحداث العنيفة المنبئة بقرب زوال الدولة فقرر الشيخ الرحيل عن الوطن مع أسرته عام ١٩٢٣ م. قبل استيلاء الكماليين عليها، وذهب إلى مصر، ثم غادرها إلى الحجاز ليكون في ضيافة الملك حسين، ولكنه لم يلبث أن رجع إلى مصر، حيث احتدم النقاش بينه وبين المتعصبين لمصطفى كمال، فغادرها إلى لبنان، وطبع فيها (النكير على منكري النعمة) ثم سافر إلى رومانيا، ثم إلى اليونان وأصدر فيها مجلته «يارين» ومعناها «الغد» مدة خمس سنوات، ثم غادر اليونان إلى مصر، بعد أن طالب الكماليون اليونان بتسليمه، واستقر فيها.

وظن الناس وقتذاك، أن الشيخ مدفوع في مهاجمته للكماليين ببغضه لهم، وبعد أن ألبأوه وأجأوا الخليفة إلى الفرار، فهاجموا هجومًا عنيفًا تجاوز في كثير من

الأحيان حدود اللياقة والأدب.

ونشر مصطفى صبري مقالاً يدافع فيه عن نفسه، بعد أن نشرت الصحف نبأ وصوله وسوء استقبال الناس له في عبارات مملوءة بالغمز واللمز.

وكانت الصحف على اختلاف ألوانها ونزعاتها وقتذاك، تكيل للكمالين الثناء بلا حدود، ولذلك بدأ الشيخ مقاله مظهرًا العجب من أمر الناس الذين أصبح قائل الحق بينهم لا يقوله إلا همسًا، بينما يجهر الفجرة بمعصيتهم، وينادون بالفساد المستحيل، فيجدون آذانًا صاغية، واستمر في صراعه مع الصحافة. وتوفي في القاهرة في ٧ / ٧ / ١٣٧٣ هـ ودفن فيها، وكان آخر شيوخ الإسلام وفاة.

ومن مؤلفاته:

- ١- مسألة ترجمة القرآن.
 - ٢- موقف البشر تحت سلطان القدر.
 - ٣- قولي في المرأة.
 - ٤- القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون.
 - ٥- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، وعبادة المرسلين.
 - ٦- النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة وهو الكتاب الذي معنا وقد قام بتعريف الكتاب - د - محمد محمد حسين. وصححه وعلق عليه - حسن السماحي سويدان وعدد صفحاته - مائة وتسع وخمسون - ١٥٩ - من المقطع الكبير - طبع دار القداري - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- هذا كتاب رائق في بابه جمع فرائض وقلائد وشوارد أفكار وردود وأقلام لصاحب المحنة الكبرى لآخر شيوخ الإسلام الشيخ / «مصطفى صبري» من خلال «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة».

هذا الكتاب الذي كتبت سطره في بلاد المنفى والشتات والذي ذكر فيه

«ولا بد أن أنص هنا على ما هو مذهبي في الخلافة والخليفة: وهي أن الخلافة ليست عبارة عن صفة تمتاز بها إحدى الحكومات الإسلامية، بل هي عبارة عن كون حكومة ما نائبة مناب رسول الله ﷺ في القيام بأحكام الشرع الإسلامي، فلها ركنان: حكومة ونيابة ومتى فقد أحد الركنين، مثل الحكومة بلا نيابة، كما وقع في حكومة أنقرة، أو النيابة بلا حكومة. كما وقع في نيابة عبد المجيد فُقدت الخلافة»^(١)

- ١ - إبراز حاجة الأمة إلى الخلافة الإسلامية التي هي خلافة على منهاج النبوة.
- ٢ - أنه يجب على كل مسلم يدين بالولاء لله والرسول ولعباده المؤمنين أن يسعى حثيثاً شاهداً مناضلاً من أجل إعادة الخلافة والخليفة.
- ٣ - أن الخلافة الإسلامية لا تسقط أبداً ولا ينبغي أن يعيش المسلمون بغير خليفة إذ الخلافة منوط بها إقامة الدين وصلاح الدنيا.
- ٤ - عدم موالاته ومناصرة أعداء الدين من بني جلدتنا الذين يتكلمون بألسنتنا ويطعنوننا ويهددون حصوننا من الداخل.

«ثم إني نشدتكم الله يا أهل الإسلام النائين عن بلادنا، إن كنتم صحيحي المودة والعلاقة بدينكم ودين إخوانكم المسلمين؛ فجدوا في تمييز أعدائه من أوليائه؛ وهادميه من خادميه؛ ولا تغتروا بالظاهر وابعثوا إلى بلادنا التي تعتنون بشأنها أمناء عدلاء وعقلاء، ولا تبعثوهم كالوفد الرسمي، تضيقهم الحكومة، ولا يقابلون أو يماسون إلا رجالها، أو تحت رقابة موظفيها، بل لا بد لهم أن يتعمقوا في ما وراء ستائر الحكومة، ويتفحصوا عن أحوال أهلها المسلمين الخالص، ويستبطنونهم حتى يتبين لهم ما كابدوا من الحكومة اللادينية في دينهم ودنياهم مغبونين بشيء منها كل

(١) أنظر الكتاب صفحة ٢٥.

يوم، وحتى يتبين لكم أنني صادق أو كاذب فيما ذكرته بين دفتي هذا الكتاب. ولعمري إنه من رزق فراسة المؤمن الذي ينظر بنور الله^(١)، لا يخفى عليه ما بدأ بمبدأ الاتحاديين، ثم امتد حتى اشتد، وتفاقم بعد ظهور الكماليين من المؤامرة ضد الإسلام والمسلمين المخلصين. ومن شذائد المكاييد التي جعلت هذه العداوة المضمرة داء عضالاً، وأغفلت المسلمين إغفالاً أن أعداء الإسلام هؤلاء لا يزالون يتراءون في صورة أعداء النصارى، ويتظاهرون بها وهم في الحقيقة أعداء الإسلام والنصرانية معاً، وبالتعبير الوجيز إنهم ملاحدة أعداء الدين على إطلاقه، أي دين كان، لكنهم لدين الإسلام أشد منهم خصومة لغيره، لما أنهم يرون كثيراً من أبناء جنسهم في أسر هذا الدين، ومبدؤهم هدم عقيدة الدين، وتحليس بني جنسهم من ربقتهم^(٢).

٥ - أبان الشيخ أن الخلافة ليست بالوراثة وأن نظام الوراثة والتوريث أمراً لا يقره الإسلام ولا المسلمون.

«وأما ما قاله كاتب المقالة التي نقلنا فيما سبق بعض فقراتها من «المقطم»: من أن الكماليين جعلوا أمير المؤمنين بآراء المسلمين لا بالوراثة فكذب فاحش بجميع كلماته، إذ لا أمير للمؤمنين بعد نزع الأمر منه. وما آراء المسلمين بآراء شرذمة أكثرهم لا يؤمنون بالله ورسوله، وهل تدري كيف انعقد مجلسهم بأنقرة، وكيف انتخبتهم الأمة، ولا تدري بهم الأناضول التي هي محيطهم الأدنى.

وقوله «لا بالوراثة» من تنمة الكذب، وقد أراد الرجل بتكرار حديث الوراثة تعريضاً بي، والحال أنني لم ألتزم في مقالتي الخلافة الوراثة، ولم آخذ الكماليين بخرق عادة الوراثة، لأنهم سلكوا طريقها، واستخلفوا عبد المجيد محمد السادس، وهو

(١) تنبيه: حديث: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ﷻ» ضعيف.

(٢) انظر الكتاب صفحة رقم ٩٦.

الذي يليه على مقتضى قاعدة الوراثة الجارية في آل عثمان، ولو عدلوا إلى خلافة أحد ليس من آل عثمان كمصطفى كمال مثلاً، وكان أهلاً لها، ولم يكرهها من حيث كونها صفة دينية، وأعطوه نفوذها وحقوقها: لما أنكرت عليهم ذلك. وأنا لا أنكر أيضاً خلافة عبد المجيد، ولا أعترض عليه لشخصه، بل أعترض على تنازله عن السلطة والحكومة اللتين لا يجوز تخلي الخليفة عنهما، ولا تبقى الخلافة بدونهما. ولم أبن كلامي في مقالة من مقالاتي على معاضدة شخص من أشخاص الخلفاء، ومعاندة الآخر، لأن مكان الشخص يسع المناقشات، بل تكلمت بتمحيص النظر في مفهوم الحومة والخلافة ومقتضى العقل والشرع»^(١).

٦- رفع اللثام والنقاب عن حقد وعداوة الكماليين والاتحاديين للإسلام والمسلمين وذلك ببراعتهم في القضاء على الخلافة والخليفة.

«إما أن نسلك طرائق سعادتنا حتى نكون أرقى الأمم، ونقضى على كل من غش وخان، وناوأ المجاهدين في سبيل إعلاء الوطن والدين، وإما أن نطرح هذا الدين الذي يؤخرنا ويجعلنا وراء الأمم جمعاء. وبالنظر كون مراد الشيخ ممن جاهد في سبيل إعلاء الدين مصطفى كمال وأعوانه، وممن غش وخان السلطان وحيد الدين وإيانا سائر المخالفين للكماليين، فيكون معنى كلامه خلاصة: «إما أن يعترف هذا الدين، بل يأمرنا بالحب والتعظيم لمصطفى كمال. وبالحقد والنقد على مخالفيه وإما نطرح الدين» ومفاد هذه القضية المنفصلة أن ثقته بطيب مصطفى كمال وصلاحه، وخبثنا وفسادنا فوق ثقته بالدين، كأنه يرتاب في دينه، ولا يرتاب في مصطفى كمال»^(٢).

٧- أنه نقد بشدة موقف المتخاذلين عن نصرة الخليفة والخلافة الإسلامية

(١) انظر الكتاب صفحة رقم ٢٦

(٢) انظر الكتاب صفحة رقم ٣١

سواء كان من الأتراك أو من غير الأتراك ونعى على المصريين خاصة موقفهم السلبي من سقوط الخلافة بل وتعاطف البعض مع الكمالين لأن «مصطفى كمال» خدع الناس عامة والمصريين خاصة بهريق الحضارة ومسايرة ومعاصرة التقدم الأوروبي وأن ذلك كان خداعاً وشراراً.

«ومن المضحكات تصديق المصريين وثقتهم بصحة وجدية ما سنه الكماليون من قانون منع المسكرات، ظانين أن ذلك وقع منهم لوجه الله أو لمصلحة الأمة، وعادية من محاسنهم ومناقبهم، مع أنهم نهو أن يبيع الكحول من شاء من الناس ليكونوا هم البائعين، فيختص ربحها بهم، وهو عظيم جداً، وكثير ممن في تركيا يعلم اشتغال بعض أعضاء المجلس الوطني بهذه التجارة، واتخاذ بيوتهم معامل المسكرات ومخازنها. وكذا يعلم كل من في تركيا أن مصطفى كمال أشهر مدمني الخمر»^(١).

وكذلك قال أيضاً: «ومضحكات المصريين المناقضة لحقائق الوقائع كثيرة لا تحصى حتى لم يخل منها السيد رشيد رضا أيضاً، مع سعة اطلاعه، ودقة فهمه حيث قال «إن الحكومة الحاضرة التركية ألغت السلطة الشخصية بتمامها». قال حين يئن الأتراك تحت قهر السلطة الشخصية الكمالية»^(٢).

٨- رد واعتراض وانتقد القوانين المدنية في الحكومة الأتاتوركية الجديدة المخالفة لتعاليم وشرائع الإسلام.

أفتى مصطفى كمال لنفسه ولحكومته في مسألة اختلاط النساء بالرجال، ومقابلتهن بمن يلقين من الرجال بزيهن أو زيهن. والله در السيد رشيد رضا حيث قال في أثناء بحثه عنه: «وقد صرح في مسألة النساء وما سيكون عليه في الأمة

(١) انظر الكتاب صفحة رقم ٣٦

(٢) انظر الكتاب صفحة رقم ٣٨

التركية الجديدة ما لا يرضاه كله رجال الدين والمتدينون». وقد أمرت حكومته بإزالة الحواجز الفاصلة بين مقاعد الرجال والنساء في الترامات والسفن وسائر المراكب والسينمات والتياتر فأزيلت، فاستاء الناس منه، وسأل عنه بعض النواب، فتهكم وزير الداخلية في الجواب قائلاً: «إن الحومة لاحظت في رفع الستائر فائدة صحية». وكتبت جريدة «أقسام» مقالة بتوقيع فالح رفقي بك كاتب تلك الجريدة، وأحد النواب ذوي الشأن في مجلس أنقرة، يدافع عن الحكومة قائلاً: «إن الجمهورية التركية ليست بجمهورية إسلامية». وهذه الواقعة محكية أيضًا في جريدة «البرق» البيروتية الصادرة في ٢٥ ك ٢ سنة ١٩٢٤»^(١).

٩- أوضح وبين كمال الاتصال والازدواج بين الاتحاد والترقي والكماليين وأنهما وجهان لعملة واحدة لكنها - زائفة - فهما الوجه القبيح والعصا الغليظة التي ضرب بها اليهود الماكريين خلافتنا الإسلامية.

أوضح بالوثائق والبراهين أن اليهود هم الذين خططوا لإسقاط الخلافة وإحلال الجمهورية الديمقراطية المزعومة وما كانت إلا استبدادًا وقهرًا وظلمًا، بدليل أن الذي قرر عزل الخليفة يهودي.

«ومما ينبغي أن نبه عليه أنه ليس من المستبعد أن تكون هذه العداوة المضمرة - التي ذكرنا نبذة عن مكايدها، وهي متوجهة نحونا، تارة بالذات، وتارة بصورة تهيج العداوة بين المسلمين والنصارى - عبارة عن عداوة اليهود، ولقد صدق الله تعالى (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا) المائدة: ٨٠، فاليهود معلوم، ومعلوم تقادم عداوتهم للمسلمين، وفتتهم المتصاعدة إلى عهد الخلفاء الراشدين. وإني لذو شبهة من أنملة اليهود في اغتيال أكثر الخلفاء الراشدين، وفيهم الخليفة الأعظم الأعدل عمر بن الخطاب، رجل الإسلام

(١) انظر الكتاب صفحة رقم ٤١.

والمسلمين لا سيما دم عثمان بن عفان الذي كان مبدأ كل فتنة حدثت في الإسلام. وإنا معاشر المسلمين الحاضرين لمقصرين في التنقيب عن تلك الوقائع الهامة، وتدرّيس مسائلها في مدارسنا ليتعلم الطلاب والشباب قبل تعلمهم تاريخ الأجانب تاريخ الإسلام، وما يحيط بحياة النبي ﷺ وخلفائه من الشؤون بتفاصيلها، فنعتبر بها ويعتبر الطلاب والشباب، ويتأدّبون بآداب الإسلام في عصره الذهبي، ولنتعرف ونكتنه عبد الله بن سبأ، وما لعب من الدور وكعب الأخبار. ثم إني أحسُّ في هدم سلطنة عبد الحميد - وقد بلغه قرار خلعه قره صو الاتحادي الشهير الإسرائيلي - تمام ظفر اليهود الذين ابتدأت فتنتهم في صدر الإسلام على الحكومة الإسلامية، ضد من عد جمهورية أنقرة إنشاء وإحياء ما هدمته وأعدمته واقعة صفين من الحكومة الإسلامية الراشدة، نعود إلى قوله - تعالى -: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ [المائدة: ٨٢] فاليهود ذكرنا شدة فتنتهم وعمق عداوتهم، والاتحاديون والكماليون اللادينيون من الذين أشركوا. فاتفق هذان الخصمان الألدان وعمدا إلى قطع دابرنا ودابر دولة الخلافة. ولن تجد ملة أو قومًا في خارج بلادنا وداخله دامت مودة الاتحاديين والكماليين معهم إلا اليهود بأصليهم وعودتهم. ولا يقاس عليهم في الوثوق بصدقتهم في داخل المملكة غيرهم، ولو كان الأقوام الإسلامية، حتى إن الأتراك لا تعد لهم في ذلك، فلهذا لم يسلم من اعتدائهم في تركية ما بين ألبانها وعربها وأكرادها وأرمنها وأرومها وشراكسها وأتراكها إلا اليهود، وحتى إنه لم يطرد اتخاذهم وليجة ولا ليًا من مشايخ الإسلام اطراد اتخاذهم من رؤساء الحاخام^(١).

١٠ - أوضح أن الجمهورية الديمقراطية التركية ما هي إلا بوابة الانفلات من رقعة الإسلام فشرعوا وفننوا من نتاج عقولهم الفاسدة الكاسدة ومحو شرع رب

(١) انظر الكتاب صفحة رقم ١٠٠.

العالمين وأقاموا مكانه قوانين وديساتير أفستت العباد وخربت البلاد.

«وحقيقة المسألة أن محاكم الدولة الإسلامية لا تكون إلا شرعية، وهكذا كانت الدولة العثمانية في قديم الزمان، ثم أحدثت المحاكم النظامية لما طرأ على الدولة الضعف، أثر تغلب الدولة الأجنبية في استقلالها، فقبلت تلك المحاكم في أساسها للضرورة، واجتهد في تأليفها للشرع أيضًا مهما أمكن، أفلح في ذلك أو لم يفلح. فالحاصل أن وجود تلك المحاكم في الدولة مع قبولها وتأسيسها فيها كانت لا تخلو من أن تعدّ أجنبية، ولا كلام في وجود المحاكم الشرعية ولا في بقائها، وربما كان يدور في خلد الإسلام توسيع وظائف المحاكم الشرعية، وإلغاء المحاكم النظامية عندما عاد إلى الدولة عزها واستقلالها، ولا يخطر بباله إلغاء المحاكم الشرعية حتى عاين تلك الفضيحة وقت ما أصبح المسلمون مشغولين ومشغوفين بتهنئة الدولة على إعادة العز والاستقلال

فصار كالمتمني أن يرى فلقا من الصباح فلما أن رآه عمى فلذلك عاين الفضيحة ولم ينكرها حق إنكارها.

وحادثة إلغاء المحاكم الشرعية، وإن كانت مسألة مستقلة ذات خطورة عظيمة، بحيث تكفى وحدها في تغيير الدولة الإسلامية وإخراجها عن أصلها، إلا أنها من مستتبعات التفريق بين الحكومة والخلافة، ومؤيدة لما ذكرنا فيما عمدوا إليه في ذلك التفريق، لأنهم لما نزعوا الحكومة من الخليفة لأجل كونه خليفة له رئاسة دينية، ومن واجبه أن يجعل دين الإسلام حاكمًا في حكومته، قاعدًا لها بالمرصاد، حتى يستقلوا برأيهم، ويفلتوا من قيد ذلك الحكم والرصد، فلا جرم التزموا إلغاء المحاكم الشرعية الممثلة لحاكمية الدين في المملكة، ومن جراء ذلك جزمت أنا إبان افتراق الحكومة التركية الحاضرة عن الخلافة بأنه ارتداد عن الدين»^(١).

(١) انظر الكتاب صفحة رقم ٥٠.

١١ - أقام الحجة والبرهان الساطع القاطع على خبث نوايا أتاتورك في كلامه عن فساد الخليفة وسوء الخلافة وأنها سببا تخلف المسلمين ووكلا إلى الخليفة الدور الأعظم في الفساد فخطابه، إذا كنت تعترض على الخليفة فكان بالإمكان أن يجتمع العلماء وأهل السياسة «أهل الحل والعقد» على أمرين - الأول - إصلاح الخليفة وتقويم فساده وسلوكه فيما يخص الخليفة، فإن لم يستقم فليكن الأمر الثاني، وهو تنحية الخليفة وتعيين خليفة آخر يقوم بمهام الخليفة فهذا كان الأحرى والأجدر والأولى بمن نصبوا أنفسهم دعاة الإصلاح، فأبي صلاح صنعوا.

«هكذا نسفوا إدارة الدولة وأخرجوا الدين عن الحكومة، والحكومة عن الدين، ولهذا فرقوا بين الخلافة والحكومة وكانتا من قبل متحدتين وكانت الخلافة عبارة عن الحكومة الدينية النائية مناب حكومة الرسول ﷺ في أمته، والخلافة عبارة عن اتصاف تلك الحكومة بصفة دينية فلا جرم صار إخراج الحكومة عن الدين فإن انتقلت الحكومة إلى ما انتقلت إليه مع صفتها الدينية لزم أن لا يبقى في الخليفة شيء لا حكومته ولا دينه وإن انتقلت الحكومة فقط افتقرت عن الدين»^(١).

١٢ - مبدأ الشورى والحداع الديمقراطي، لقد خدع (مصطفى كمال) الناس بحكومته الديمقراطية القائمة على مبدأ الشورى مع أنه استبد برأيه في عزل الخليفة وسن القوانين وكان ممن خدعهم كاتب في جريدة (المقطم) عدد (عشرة آلاف) (١٠٢٦٦) «وهل يا سماحة الشيخ حكومة الكماليين لم تعبأ بالخلافة، ولم تتضمن تنفيذ الشريعة مع أنهم الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن بيضة الإسلام، وهل معنى الخلافة أنه لا ينفذ الأحكام إلا الخليفة وحكومته وإن كانت حكومته وراثية، وحكومة لم تنزل على إرادة المسلمين فيستبد معهم بأمور الناس على رغبتهم والله - تعالى - يقول : ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] ويقول - تعالى - : ﴿وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾

(١) انظر الكتاب صفحة رقم ١٥

[آل عمران: ١٥٩] اللهم إن كان الكمالين قد اتبعوا الصراط المستقيم والدين القويم، فلم يتركوك مع مولاك المخلوع تسترشدون، وتأترون بإشارات الأجانب، وتحنون ظهور المسلمين لصعاليك اليونان، وإن الكمالين رجعوا إلى قواعد الشرع الحنيف فجعلوا اختيار أمير المؤمنين بآراء المسلمين لا بالورثة، ولم يجعلوا الخليفة يتبع هواه، فيوحى بإحلال ما حرم الله وتحريم ما أحل^(١).

إذا اتضح أنه لا شورى ولا ديمقراطية ولا دين إلا ما رأته حكومة الكمالين.

١٣- خداع سن القوانين لحفظ المجتمع التركي أنه قام بسن قانون منع المسكرات، ولكنه ليس منعاً عاماً إنما فقط محظور البيع والشراء على عامة الناس مباح لأتاتورك أو بعض رجاله وصدقه في ذلك بعض المخدوعين من المصريين وغيرهم وقالوا هذا عين الرشاد في الرقي بالبلاد

«ومن المضحكات تصديق المصريين وثقتهم بصحة وجدية ما سنه الكماليون من قانون منع المسكرات، ظانين أن ذلك وقع منهم لوجه الله أو لمصلحة الأمة، وعادية من محاسنهم ومناقبهم، مع أنهم نهو أن يبيع الكحول من شاء من الناس ليكونوا هم البائعين، فيختص ربحها بهم، وهو عظيم جداً، وكثير ممن في تركيا يعلم اشتغال بعض أعضاء المجلس الوطني بهذه التجارة، واتخاذ بيوتهم معامل المسكرات ومخازنها. وكذا يعلم كل من في تركيا أن مصطفى كمال أشهر مدمني الخمر، لا يمر عليه وعلى أصحابه وأحبابه ومباسطيه يوم وليلة بلا مسكر»^(٢).

١٤- أما عن شعار الدولة فلقد قامت الحكومة الكمالية بطبع الذئب الأبيض الذي صورته على طوابع البريد وقالوا أن هذا الشعار، شعار الترك قديماً فهذا هم

(١) انظر الكتاب صفحة رقم ١٤

(٢) انظر الكتاب صفحة رقم ٣٦

يحيون ذكرى الخرافات والأساطير وإنما فند الشيخ مزاعمهم وأن قصة الذئب الأبيض قصة خرافية من صنع الكمالين. وأنه لم يثبت في تاريخ الترك ولا من تكلموا عنهم وجاءوا إلى بلادهم لم يذكروا شيئاً عن هذه الأسطورة ومع ذلك إن سلمنا على قصة الذئب هذه. فالترك القديمة لم تكن مسلمة فلماذا يعمل الكمالين على إحياء وبعث مظاهر الشرك القديمة وهذا المثال نعيشه الآن في القرن الواحد والعشرين من إحياء نعرات الفرعونية والآشورية وغيرها في الأعياد والمواسم ورسم طوابع البريد بصور قدماء المصريين.

«لنأت إلى قصة الذئب الأبيض، الذي جعله غير الترك معبوداً لهم، وهؤلاء يجهلون نفس الذئب. نعم إن الذئب الأبيض وقصته مجهولة عند الترك، لم يُسمع لحد الآن خبر ولا رواية، وأنا - وقد مضى نصف عمري في تربية، وهى بلادي، وولدت بعاصمتها، ونشأت في مدارسها الابتدائية والثانوية والعالية - لم أسمع كلمة عن هذا الذئب فيها، ولا بحث واحد من أساتذتي عنه، وكان معلمنا في المدرسة المكية العليا لعلم التاريخ المؤرخ والكاتب الشهير صاحب المؤلفات القيمة في هذا العلم وصاحب جريدة (ميزان) المعروفة مراد بك، لم يبحث هذا الأستاذ الكبير أيضاً مطلقاً عن هذا الذئب المخيل. وأؤكد لكم أنى لما رأيت طابعاً للبريد التركي لحكومة أنقرة لأول مرة في بيروت سنة ١٩٢٢م عند أحد غواة الطوابع عجبت منه، ولم أفهم مغزاه وسألت أصحابي الأتراك الموجودين يومئذ هنالك عنه فلم يجيبني أحد منهم، وأظهروا جهلهم التام فيما يعنيه»^(١).

هكذا اتضح زيف شعار الرسمي للحكومة الكمالية القائمة على الخرافات وفصل الدين عن الدولة.

١٥ - فتح أزمير وما أدراك ما فتح أزمير، هو الفتح الذي رقص على أنغامه

(١) نظر الكتاب صفحة رقم ٥٩

الحكومة الكمالية وترنمت بأنشودة النصر المبين فما كان فتحًا ولكنه كان خسارة وطمع حتى تظهر الحكومة الكمالية وكأنها حكومة الفاتحين وليست الخلافة الضعيفة الهزيلة الخاضعة لسلطان غير المسلمين التي باعت البلاد فقام الشيخ وأوضح عن هذه المؤامرة الكبرى.

«وإن قلنا إن ذلك الفتح للأمة ولنعني بهم الأتراك المسلمين، ففي قلوبهم شأن من اعتصم منهم بدينه. وخطتهم التي يتناجون بها ولا يحيدون عنها استئصال المخلصين من المسلمين، كما أن خطتهم استئصال الدين، وإنقاذ البلاد من نفوذه، حتى إن إفناء الدين يتوقف على إفناء المتدينين، إذ لا أثر بعد عين، ففتح أزمير حين قواهم وشجعهم في مذاهبهم ومراميمهم جرأهم أيضًا على نكاية رجال أخلصوا دينهم لله وأبغض المسلمين إليهم علماءهم الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر»^(١).

أما عن بعض جوانب القصور في هذا المؤلف الطيب فهي:

أولاً: الإطناب وهو ذكر ذلك في نهاية الكتاب [ولقد بلغ القارئ من لدنى عذراً من الإطناب]^(٢) فلقد كثر الكلام كثيراً عن ذم الكماليين والاتحاديين والرد على معارضيه ممن انخدعوا في الحكومة الكمالية.

ثانياً: استخدم الشيخ - رحمه الله - ألفاظ التجريح الشديدة واستعمل صوت اللسان في الرد على من سماهم معارضين أو محبين أو مخدوعين في الحكومة الكمالية والجامعة الطورانية.

«ثم إن الكتاب من علماء مصر في قضية الخلافة والسلطة التي أحدثها الكماليون لم يزالوا بعيدين عن إدراك لب المسألة فشرقوا وغربوا واتهموا وأنجدوا

(١) انظر الكتاب صفحة رقم ٨٦.

(٢) انظر الكتاب صفحة رقم ١٢٠.

وجعلوا مباحثتها ذريعة لبسط علومهم الواسعة في مباحث الإمامة والخلافة كل ذلك يحوم حول الاعتذار عما فعله الكماليون»^(١).

«وكنت في مقالاتي المبحوث عنها مراراً دعوت على المصريين المصريين في مشايعة (مصطفى كمال) فكل من كتب وأفنى في مسألة الخلافة من علماء مصر كان خطبه في تطبيق الحادثة لما أسندت إليه في الدين أو التاريخ أشد من خبط عشوائي»^(٢).

ونراه قد يعتذر عن سوء استعمال الألفاظ مع معاتبه.

«فإن كانت كبرت عليكم معاتبي وألفيتموها شديدة بل سيئة فاعذرونا فإننا قد أصبنا منكم ومن أوليائكم من الأتراك والاتحاديين والكمالين ظلماً وهضماً»^(٣).

ثالثاً: أما عن اللغة فقد استعمل ألفاظاً عربية وأخرى تركية وذلك بأنه ليس عربي فهو من الأناضول نسباً ولغة فلم تسعفه اللغة إلى إيصال ما يريده إلى الجماهير. رابعاً: وقع في خطأ فادح وهو نسبة اللسان إلى الله ﷻ وهذا لا يجوز لأن عقيدة أهل السنة والجماعة أنهم يثبتون لله ﷻ ما أثبتته لنفسه وينفون عنه ما نفاه عن نفسه.

«ومع عدم كون اللغة العربية من مؤخر اللغات فصاحة ورقياً حاشى لسان الله عن ذلك»^(٤) فهذه نحسبها عشرة قلم وذلة لسان.

(١) انظر الكتاب صفحة رقم ٣٠.

(٢) انظر الكتاب صفحة رقم ٣٤.

(٣) انظر الكتاب صفحة رقم ٤٠.

(٤) انظر الكتاب صفحة رقم ١١٩.

خدمة الكتاب للأمة العصرية:

مما لا شك فيه، أنه أضحت الأمة في حاجة ماسة ملحة إلى قائد عام وخليفة راشد بار فباستقراء الحوادث الجارية للأمة المسلمة من المحيط إلى المحيط نجد أنها في شتات ممزقة الإهاب وأنه لا توجد قواسم مشتركة بين الأمة حكومة وشعباً فقد عمل الاستعمار على بث مسمار الحدود الجغرافي العنن بين أبناء الأمة فمزقها أشلاء وأصبحت كل حكومة تدافع عن حدودها صوتاً لكراسي عروشها فكم وكم وباللحسرة والأسى والأسف من مؤتمرات واجتماعات وقمم لقادة الأمة فسرعان ما قامت ثم انفضت فكان هذا حظهم، شتات، فرقة، بغض، انتصار للرأي، إتباع للشرق والغرب فما أشبه الليلة بالبارحة فما أحوجنا إلى الحكومة الراشدة والمدينة الفاضلة، ولقد كتبوا في عصرنا الحاضر الراهن وفي واقعنا المعاصر قادة الفكر والسياسة عن الخلافة الإسلامية والدولة المدنية فهذا شيء جميل وهو إيقاظ حسن الخلافة في عقول الأمة ومن بين هؤلاء أ.د/ محمد عمارة. وهو يكتب في مجلة الأزهر «تحت عنوان، الخلافة الإسلامية والدولة المدنية».

ولكنه استبعد فكرة الخلافة الواحدة الآن، لما بين المسلمين حكماً ومحكومين بقوة سحيقة ولكن قال «على أن الخلافة يمكن تحقيقها إذا اجتمعت كلمة المسلمين لا على أن تكون لهم حكومة مركزية واحدة فلذلك قد يصبح مستحيلاً بل يكفي على ما أرى أن تتقارب حكومات الإسلام المختلفة وأن تتفاهم بحيث تتكون منها هيئة واحدة شبيهة «بعصبة أمم إسلامية» تكون على رأس الحكومات وتكون هي هيئة الخلافة» وقال كذلك أيضاً: «ولعل الناظر إلى «منظمة المؤتمر الإسلامي» يدرك أن تفعيلها - بالإرادة - والإدارة - يمكن أن يجعل منها الأداة لإنجاز المراحل المهمة لإقامة عصبة الأمم الإسلامية، أي لإقامة الخلافة الإسلامية في ثوبها الجديد»^(١).

(١) أنظر مجلة الأزهر عدد ربيع الآخر - أبريل ٢٠٠٩

oboi.kan.com

الكتاب الرابع
الإسلام والاستبداد السياسي

oboi.kan.com

الكتاب الرابع

الإسلام والاستبداد السياسي

للشيخ / محمد الغزالي

تحليل وعرض أ.د. عبد الخبير محمود عطا محروس

أولاً: التعريف بالكتاب:

يعد هذا الكتاب من أهم الكتب التي تناولت الاستبداد السياسي دراسة واقعية معاصرة جريئة اعتمدت على الأسانيد الشرعية والمرويات التاريخية.. وترجع قوة الكتاب إلى جرأته البالغة في نقد الاستبداد والطغيان في وقت كان السجن والتنكيل مصير رائدي الأقلام الحرة والضمائر الحية.. وكانت الرقابة على الصحف والكتب يؤيد بحياة الأحرار والشرفاء وتقصف بأقلامهم.

إن الفساد السياسي مرض قديم في تاريخ البشرية عامة والشعوب العربية خاصة، ولقد سبقتنا أوروبا إلى تقليد أظافر حكامها، ووضعت دساتير دقيقة لضبط مسالك حكامهم، حتى صار الحكم عندهم خدمة عامة يختار لها الأكفأ، ويراقب الحاكم من خلال أجهزة يقظة ويطرده بلا كرامة إن بدا منه ما يريب، أما في الدول العربية والإسلامية فإن الفساد السياسي بقى في أغلب ربوعه حتى الآن، وما يثير الدهشة هو الاختلاف الكبير بين تعاليم الإسلام وأحوال المسلمين.... يستعرض الشيخ محمد الغزالي في كتابه (الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية) أحوال الشعوب الإسلامية، وما يفرضه الإسلام على الحكام من مسؤوليات تجاه الشعوب، وكيف تكون الشورى الإسلامية الصحيحة؟ وكيف يكون الحكم في ظل تعاليم الإسلام.

ويعد الفساد السياسي مرض قديم في تاريخنا، يقول الغزالي: «هناك حكام

حفروا خنادق بينهم وبين جماهير الأمة.. لأن أهواءهم طافحة وشهواتهم جامحة.. لا يؤمنون على دين الله ولا دنيا الناس.. ومع ذلك فقد عاشوا آمادًا طويلة.

وقد عاصرتُ حكامًا تدعو عليهم الشعوب، ولا تراهم إلا حجارة على صدرها توشك أن تهشمه.. انتفع بهم الاستعمال الشرقي والغربي على سواء في منع الجماهير من الأخذ بالإسلام والاحتكام إلى شرائعه.. بل انتفع بهم في إفساد البيئة حتى لا تنبت فيها كرامة فردية ولا حرية اجتماعية.. أيًا كان لونها».

لكن الاستبداد ما كان له أن يتسلط على الأمة ويصل إلى هذا الحد لولا التمكين الفكري له، لذلك نجد الغزالي يقول: «ومع هذا البلاء، فقد رأيت متسبين إلى الدعوة الإسلامية يصورون الحكم الإسلامي المنشود تصويرًا يثير الاشمئزاز كله.. قالوا: إن للحاكم أن يأخذ برأي الكثرة أو رأي القلة، أو يحنح إلى رأي عنده وحده..!»

أهذه هي الشورى التي قررها الإسلام؟ فما الاستبداد إذن؟!

ووضع بعضهم دستورًا إسلاميًا أعطى فيه رأس الدولة سلطات خرافية لا يعرفها شرق ولا غرب.. وعندما تدبرت هذا الكلام وجدت أن معاييب ثلاثًا تلتقي فيه:

الأول: سوء فهم لمعنى الشورى، وغباء مطلق في إنشاء أجهزتها المشرفة على شؤون الحكم.

الثاني: عمى عن الأحداث التي أصابت المسلمين في أثناء القرون الطوال والتي نشأت عن استبداد الفرد، وغياب مجالس الشورى.

الثالث: جهل بالأصول الإنسانية التي نهضت عليها الحضارة الحديثة والرقابة الصارمة التي وضعت على تصرفات الحاكمين.

فإذا استقبل المسلمون القرن الخامس عشر، وفهم عدد منهم لوظيفة الحكم لا يتجاوز هذا النطاق العقيم.. فكيف تسير الأمة، وأين تتجه؟؟!

إن الفقه الدستوري في أمتنا يجب أن ينحسر عنه ظلال الحجاج، وعبيد الله بن زياد، وبعض ملوك بني العباس، وبعض سلاطين آل عثمان..».

يحاول الغزالي إذن في كتابه هذا تفكيك منظومة متكاملة من الأفكار التي تدور حول ومع الاستبداد وتخدمه، وهي مهمة ليست بالسهلة، ما كان ليتصدى لها إلا رجل في مكانة ومنزلة وجرأة الشيخ الغزالي، فمن هو الغزالي؟

ثانياً: التعريف بالشيخ الغزالي:

يعد الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - واحداً من دعاة الإسلام العظام، ومن كبار رجال الإصلاح، اجتمع له ما لم يجتمع إلا لقليل من النابهين؛ فهو إلى جوار إيمانه الصادق، مجاهد داعية، عاش لإسلامه وعقيدته ونذر حياته كلها لخدمته، وسخر قلمه وفكره في بيان مقاصده وجلاء أهدافه، وشرح مبادئه، والذود عن حماه، والدفاع عنه ضد خصومه، لم يدع وسيلة تمكنه من بلوغ هدفه إلا سلكها في تبليغ ما يريد.

وهو مع هذا قد رزقه الله فكراً عميقاً، وثقافة إسلامية واسعة، ومعرفة رحيبة بالإسلام؛ فأثمر ذلك كتباً عدة في ميدان الفكر الإسلامي، تُحيي أمة، وتُصلح جيلاً، وتفتح طريقاً، وتربي شباباً، وتبني عقولاً، وترقي فكراً.

وهو حين يكتب أديب مطبوع، ولو انقطع إلى الأدب لبلغ أرفع منازل، ولكان أديباً من طراز حجة الأدب، وناطقة الإسلام (مصطفى صادق الرافعي)، لكنه اختار طريق الدعوة؛ فكان أديبها النابغ.

ووهبه الله فصاحة وبياناً، يجذب من يجلس إليه، ويملك مشاعره حين يكون خطيباً، ويوجه عقله حين يكون كاتباً؛ فهو يخطب كما يكتب.. عذوبة ورشاقة،

وخطبه قطع من روائع الأدب.

والغزالي رجل إصلاح عالم بأدواء المجتمع الإسلامي، أوقف حياته على كشف العلل، ومحاربة الفساد في لغة واضحة لا غموض فيها ولا التواء، يجهر بما يعتقد أنه صواب دون أن يلتفت إلى سخط الحكام أو غضب المحكومين، يحركه إيمان راسخ وشجاعة مطبوعة، ونفس مؤمنة.

- المولد والنشأة:

ولد الشيخ محمد الغزالي في قرية (نكلا العنب) التابعة لمحافظة البحيرة بمصر في (٥ من ذي الحجة ١٣٣٥ هـ الموافق ١٩١٧/٩/٢٢ م) ونشأة في أسرة كريمة، وتربى في بيئة مؤمنة؛ فحفظ القرآن، وقرأ الحديث في منزل والده، ثم التحق بمعهد الإسكندرية الديني الابتدائي، وظل به حتى حصل على الثانوية الأزهرية، ثم انتقل إلى القاهرة سنة ١٣٥٦ هـ والتحق بكلية أصول الدين.

- في ميدان الدعوة والفكر:

كان الميدان الذي برع فيه الشيخ الغزالي هو مجال الدعوة إلى الله على بصيرة ووعي، مستعيناً بقلمه ولسانه؛ فكان له باب ثابت في مجلة الإخوان المسلمين تحت عنوان «خواطر حية» جلى قلمه فيها عن قضايا الإسلام ومشكلات المسلمين المعاصرة، وقاد حملات صادقة ضد الظلم الاجتماعي وتفاوت الطبقات وتمتع أقلية بالخيرات في الوقت الذي يعاني السواد الأعظم من شظف العيش.

ثم ظهر أول مؤلفات الشيخ الغزالي بعنوان «الإسلام والأوضاع الاقتصادية» سنة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٧ م أبان فيه أن للإسلام من الفكر الاقتصادي ما يدفع إلى الثروة والنماء والتكافل الاجتماعي بين الطبقات، ثم أتبع هذا الكتاب مجموعة أخرى من الكتب المتلاحقة التي عاجلت هذه القضية بإسهاب وتوضيح.

لم ينقطع قلمه عن كتابة المقالات وتأليف الكتب، وإلقاء الخطب

والمحاضرات، وصدرت له جملة من الكتب كان لها شأنها في عالم الفكر مثل: «الإسلام والاستبداد السياسي» الذي انتصر فيه للحرية وترسيخ مبدأ الشورى، وعدّها فريضة لا فضيلة، ومُلزِمة لا مُعْلِمة، وهاجم الاستبداد والظلم وتقييد الحريات، ثم ظهرت له تأملات في: الدين والحياة، وعقيدة المسلم، وخلق المسلم.

- في المعتقل:

ظل الشيخ يعمل في مجال الدعوة حتى ذاعت شهرته بين الناس لصدقه وإخلاصه وفصاحته وبلاغته، حتى هبّت على جماعة «الإخوان المسلمين» التي انتمى لها بداية حياته رياح سوداء؛ وكان الشيخ الغزالي واحداً ممن امتدت إليهم يد البطش والطغيان، فأودع معتقل الطور مع كثير من إخوانه، وظل به حتى خرج من المعتقل في سنة ١٣٦٩ هـ ليواصل عمله، وهو أكثر حماساً للدعوة، وأشد صلابة في الدفاع عن الإسلام وبيان حقائقه.

ترك الشيخ الغزالي - رحمه الله - كتبه التي ألفها، والتي تزيد على الخمسين كتاباً؛ لتمثل معالم المنهج الفكري والمشروع الحضاري للإسلام، كما يراه الشيخ الغزالي - رحمه الله - ولم يكن همُّ الشيخ في التأليف مجرد إصدار كتب، بل كان همه وضع لِبَنَات في البناء الفكري والحضاري للأمة؛ مما جعل تلك المؤلفات بمثابة كتّبة للجهاد الفكري الغزالي؛ فقد أتت متنوعة لتشمل ما يشغل الأمة في الداخل والخارج، فتصد كيداً من هنا، وما تلبث أن تصد آخر من هناك.

فقد جاهد - رحمه الله - الاستبداد السياسي المتمثل في الملكية المصرية، وما نجم عنها من فساد اجتماعي، وواجه تحديات الحضارة الغربية التي حاولت طمس الهوية الإسلامية، كما سعى إلى تصحيح التيار الإسلامي باختلاف أنواعه، وسعى إلى إظهار ضرورة التحرر من الجمود الفكري، والتوقف عند حرفية النصوص على طول الخط، وأبرز صورة المرأة في المجتمع كما جاءت في الكتاب والسنة.

ففي مواجهة الاستبداد المالي والمظالم الاجتماعية جاءت كتبه: «الإسلام والأوضاع الاقتصادية»، و«الإسلام والمناهج الاشتراكية» و«الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين»، و«الإسلام في وجه الزحف الأحمر».

وفي ميدان الجهاد ضد الاستبداد السياسي الذي كان يعتبر الشيخ علامة من علاماته جاءت كتبه: «الإسلام والاستبداد السياسي»، و«حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة»، وغيرها من الأفكار المضمنة داخل الكتب.

وفي مواجهة تحديات الحضارة الغربية التي تسعى إلى طمس الهوية الإسلامية، وإلى التشكيك في حقائقه، وتشويه صورته، والنيل من أعلامه، ومحاولة صرف الأنظار عنه.. جاءت كتبه: «من هنا نعلم» الذي سعى فيه لمحاربة علمنة الإسلام، و«حقيقة القومية العربية»، وفيه واجه تغريب القومية العربية، و«دفاع عن العقيدة والشريعة» الذي رد فيه على شبهات المستشرق المجري «جولد تسيهر» التي أثارها في كتابه: «العقيدة والشريعة»، وكذلك «الغزو الفكري يمتد في فراغنا» و«مستقبل الإسلام خارج أرضه وكيف نفكر فيه»، وغير ذلك من كتابات في الجهاد الفكري في كتبه الأخرى.

كما اهتم الشيخ الغزالي بنقد الذات الإسلامية، وتجديدها بالغذاء الإسلامي الصالح والصحيح؛ تجديداً للعقل والقلب، وتصفية للرؤية، وترقيقا للمشاعر، وكان هذا الميدان من أكبر الميادين التي كتب فيها الشيخ الغزالي؛ لأهميتها في الاستعداد للنصر المنشود، وكتب في ذلك عدة كتب، أهمها: «خلق المسلم» و«جدد حياتك»، و«التعصب والتسامح»، و«ليس من الإسلام»، و«هذا ديننا»، و«من معالم الحق» و«كيف نفهم الإسلام؟»، و«نظرات في القرآن» و«مع الله.. دراسات في الدعوة والدعاة»، و«معركة المصحف»، و«كفاح دين»، و«الإسلام والطاقات المعطلة»، و«الجانب العاطفي من الإسلام»، و«سر تأخر المسلمين»، وغير ذلك من

الكتابات في هذا الجانب.

وكان مما شغل بال الشيخ في كتاباته مواجهة الجمود الفكري، والوقوف عند حرفية النصوص، أو ما أسماها «الظاهرية البدوية» التي تقلل من شأن العقل، وتفل من عزم المسلمين في مواجهة التحديات المعاصرة، وتكرس التخلف؛ فقد ألف الشيخ بعض كتبه في هذا المجال، كان أهمها: «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» الذي شرح فيه ما يعرف بالأصول العشرين لفهم الإسلام عند الشيخ حسن البنا - رحمه الله - وهي من أهم ما يميز جماعة «الإخوان المسلمون» في التنظير الفكري؛ فشرحها، وأضاف إليها الشيخ الغزالي عشرة؛ لتتم الثلاثين، رأى الشيخ أنها تمثل مشروعاً فكرياً إصلاحياً.

وكذلك كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» الذي سعى فيه لإعادة دور الفقهاء في الحديث الشريف، وقدم منهجاً للتعامل مع السنة النبوية المشرفة في ضوء القواعد العامة للإسلام، دون الوقوف عند المحدثين وحدهم في فهم الحديث والتعامل مع السنة.

ثالثاً: أفكار الكتاب:

١- تشخيص مظاهر الاستبداد في المجتمعات الإسلامية:

لقد بلغ الاستبداد في المجتمعات الإسلامية حدّاً يفوق الوصف، وانتشر على كافة الأصعدة الاجتماعية والسياسية، وأعاد صياغة مجمل الحياة والفكر الإسلامي للحفاظ على ديمومة الاستبداد ومصالح المستبدين، والشيخ الغزالي يضع يده على هذا الأمر بأسلوب نقدي لا موارد فيه، مستشهداً بنماذج من التاريخ الإسلامي كان لها دور كبير في ترسيخ أقدام الاستبداد، فهو يقول مثلاً: «ولو راجعنا الصحف السود لتاريخ الاستبداد السياسي في الأرض لوجدنا مراعاة الحكام وقد وطأت أكتاف المنكر، وأقامت للأكاذيب سوقاً رائجة، وقلبت الحقائق وصنعت

الدواهي. قتل الخليفة، المنتصر بالله، أباه، المتوكل على الله، وتولى الحكم بعده!! وإلى هذه المأساة يشير البحثري في قصيدة مطلعها: أكان ولي العهد أظهرت غدره فمن عجب أن ولي العهد غادره! والخليفة الذي سماه الدجل السياسي، منتصر بالله، تولى على العرش بدل أن يذهب إلى السجن، ووضع على رأسه التاج بدل أن يجتز بالسكين».

ثم يذهب للقول: «وقد أجمع أئمة المسلمين على أن تقاليد الإسلام في الحكم قد تحولت عن مجراها الرشيد على عهد معاوية وأسرته ثم التاث أمر الدين واضطربت مصالح الناس ووجد من حكام المسلمين من سبق ملوك الكفر في سكرتهم وعمايتهم، وذلك من سوء حظ البشر قبل أن يكون من سوء حظ المسلمين أنفسهم».

ويؤيد ما يذهب إليه بالواقعة التالية: «في سنة ٢٤٨ هـ خلع المنتصر بالله أخويه المعتز وإبراهيم من ولاية العهد من بعده، وقد كان أبوهم المتوكل على الله قد أخذ لهم العهد في كتب كتبها وشروط شرطها، وأفرد لكل واحد منهم جزءاً من الأعمال رسمه له، وجعل ولي عهده والتالي للملكة محمداً المنتصر، وقال: المنتصر وولى عهده المعتز، والتالي المعتز وولى عهده إبراهيم المؤيد، وأخذت البيعة على الناس كما ذكرنا.. ما هذا السخف؟ وكيف يتحكم رجل في ثلاثة أجيال من بعده على هذا النحو الشائن؟ أهو يورث أبناءه قطعاً من البقر وإقطاعاً من الكلاً المباح؟».

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو لماذا وصل الاستبداد هذا الحد من التغول في الحياة الإسلامية؟ يلحظ الغزالي وجود روافع فكرية للاستبداد السياسي تحاول توظيف السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين لتدعيم الممارسات الاستبدادية، فيتجه بنقده الموضوعي صوب تلك الدعائم التي تلتمس مبررات واهية لتسويق سلطة الاستبداد، عبر تأويل التاريخ الإسلامي وقراءته قراءة رغائية، فيما يصفه

الغزالي بالافتئات على التاريخ الإسلامي فيقول:

«ربما استشهد بعضهم بموقف أبى بكر في حرب الردة واعتراض بعض الصحابة له في قتاله من نطق بالشهادتين ومن بينهم عمر بن الخطاب وإصرار أبى بكر على موقفه، ويمينه التي أقسمها على قتالهم إلى النهاية. وهذا استشهد يرد في غير موضعه». ثم يؤكد ذلك بالقول: «ليس في السنة أفتيات على حق الجماعة! من الخلط أن يستشهد بالأحداث التي وقعت في عمرة الحديبية على أي عمل مما يقع في دائرة الاجتهاد العام».

ويقوده هذا المسلك لنقد الفكرة التي استقرت في الفكر السياسي الإسلامي حول عدم إلزامية الشورى في الإسلام فيقول: «وأخطأ من المفسرين من وَهَمَ أن الشورى غير ملزمة، فما جدواها إذن؟ وما غناؤها في تقويم عوج الفرد إذا كان من حقه ألا يتقيد بها؟ وأين في حياة الرسول وسيرة خلفائه ما يدل على أن الحاكم خرج على رأى مستشاريه ومضى في طريقه وحده؟».

ومن الخطأ تصور أن الشيخ الغزالي يتبنى تحليلاً سياسياً منفصلاً لظاهرة الاستبداد، فهو يلقي الضوء بوضوح على الدعائم الاجتماعية للاستبداد السياسي في المجتمعات الإسلامية جاعلاً من الحديث الشريف مدخلاً للتحليل الاجتماعي فيذكر قوله ﷺ: «إن الله سائل كل راعٍ عما استرعاه.. حفظ أم ضيع»، ثم يقول: وإنك لترى أركان الفساد الاجتماعي مقترنة يزجى بعضها بعضاً إلى جهنم فيما رواه النبي ﷺ: «عرض على أول ثلاثة يدخلون النار: أمير مسلط، وذو ثروة من مال لا يؤدي حقه، وفقير فخور».

«الأول يمثل الاستبداد السياسي، والثاني يمثل الطغيان الرأسمالي، والثالث وهو الفقير الفخور يمثل خدم النظامين من الأتباع الذين يمشون في ركاب الكبراء والأغنياء، إنهم صعاليك، ولكنهم يفخرون بسادتهم الذين التحقوا بهم. فإذا انضم

إلى هذا الفساد الاجتماعي تأييد المحترفين من رجال الدين فقد تمت سوائته وطاشت رميته».

٢- أسباب الاستبداد في المجتمعات الإسلامية:

يدفع الغزالي إمكانية أن يكون الدين سبباً في الاستبداد في المجتمعات الإسلامية، ولعله يستبطن في دفعه هذا الآراء التي ذهبت إلى تحميل الدين مسؤولية التخلف والاستبداد، وهذه الفكرة تمثل حجر الزاوية في فكر الشيخ الغزالي، فهو يقول: «والاستبداد السياسي الذي وقعت الشعوب المسلمة فريسة له من أمد طويل، وظلت إلى اليوم ترسف في قيوده، ليس مرده إلى أن الإسلام نقصته عناصر معينة، فأصيب معتنقوه بضعف في كيانهم كما يُصاب المحرومون من بعض الأطعمة بلين في عظامهم أو فقر في دمائهم. كلا.. ففي تعاليم الإسلام وفاء بحاجات الأمة كلها وضمان مطمئن لما تشتهي وفوق ما تشتهي من حريات وحقوق، إنما بطشت مخالب الاستبداد ببلادنا وصبغت وجوهنا بالسواد، لأن الإسلام خولف عن تعمد وإصرار، طرحت أرضاً البديهيّات الأولى من تعاليمه، وقام في بلاد الإسلام حكام تسرى في دمائهم جرائم الإلحاد والفسوق والمنكرات فخرجوا سافرين عن أخلاقه وحدوده. ومع ذلك فقد فرضوا أنفسهم على الإسلام إلى يوم الناس هذا.. ولو أن الإسلام ظفر يوماً بحريته، وأمكنته الأقدار أن ينتصف لنفسه، لكان جمهور هؤلاء الحكام بين مشنوق ومسجون. والمخالفات التي وقعت للإسلام في بلاده من شتى الحكومات لا تفتقر إلى ذكاء حاد في إحصائها وإثباتها فهي كما قلنا تتعلق بالبديهيّات الأولى ولكن المشكلة ليست في معرفة الحق.. بل في قول الحق مهما كانت النتائج».

بل هو يرى أن الدين ضحية للاستبداد «ونحن في أيامنا هذه لا نشكو فحسب من الشياطين الخرس التي تعرف الحق وتكتمه، بل نشكو من أن الولاة الفجرة في بلاد الإسلام يجدون من يعين على الشعوب معهم، ومن يصنعون الفتاوى المكذوبة

ليستوا في مأثمهم، والدين وحده ضحية هذا الفجور من الظالمين والمظلومين والمسوغين والمقتنعين. وانظر إلى التناقض البعيد بين فتويين، صدرت إحداها في إيران من آية الله «كاشاني»، تنص على أن البترول ملك الأمة تستغله لمصالحها وحدها، والأخرى سمعتها وأنا في إحدى الدول العربية، وهى تنص على أن البترول ملك الحاكم ينفقه كيف يشاء.!!».

ثم يبدأ في عرض الأسباب التي نجم عنها الاستبداد في المجتمعات الإسلامي وهي أسباب سياسية بمجملها، ترتبط بمخالفة التصور الإسلامي للحكم، أي الابتعاد عن الشريعة في مجال الحكم، وهذا واضح من قوله: «فكيف يرشح للحكم أو يبقى الحكم معه في دار الإسلام، ووظيفة الحاكم حراسة الإيمان في القلوب وحراسة الفضائل في المجتمع وحراسة».

وأهم ما يركز عليه الغزالي في كتابه الإسلام والاستبداد السياسي كسبب مباشر للاستبداد هو ما يصفه «بالوثنية السياسية» متمثلة في «كبر الرؤساء الفجرة والأمراء الظلمة والمستبدن المتألهين. والتخليد في النار والحرمان من الجنة اللذان نطق بهما الكتاب والسنة جزاء عدل لهؤلاء المتألهين، ولعل أشد الناس شعوراً بعدالته من وقعوا تحت وطأة أولئك الكبراء المعتوهين. وللکبر إذا حكم تقاليد تحتضنه.. كما أن للعهر إذا شاع أسراً ترتزق به!! وكبرياء الحكام ترمز إلى ضرب من الوثنية السياسية له طقوس ومراسيم يتقنها الأشياع، ويتلقفها الرعاع على أنها بعض من نظام الحياة الخالد مع السموات والأرض، وحيث يسود الحكم المطلق تنتقص الإنسانية من أطرافها، بل من صميمها.. وذلك أن الله قد خلق البشر أحاداً صحيحة وجعل لكل واحد منهم مدى معيناً يمتد فيه طويلاً وعرضاً، فإذا عن لأحدهم أن يتناول ويتنفخ ويتزبد، فعلى حساب الآخرين حتماً. ومن هنا تجد من حوله أنصاف بشر أو أرباع بشر!! أصبحوا كسورا لا رجالاً سواء، وما نقص من

تمام إنسانيتهم أضيف زورا إلى الكبير المغرور، فأصبح به فرعونا مالكا بعدما كان فردا كغيره من عباد الله».

٣- سبل القضاء على الاستبداد:

- العودة إلى الدين:

يحدد الغزالي هدفه من الكتاب بنقض دعائم الاستبداد، وهو يضع الاستبداد في سياق المشكلات التي تواجه العالم الإسلامي فيقول: «مكمن الداء هنالك مشاكل تبدو للنظرة الأولى شديدة التعقيد، وقد يبدو للمرء أن التماس حلولها يتطلب عبقرية نفاذة. وقد تترك هذه المشاكل على غموضها فلا يزيدها مر الزمن إلا تعسراً وإبهاماً.. ثم يتواضع الناس بعدئذ على اعتبارها مشاكل مزمنة، يدورون فيها ولا يخرجون منها، لأنهم لا يجدون من حلقتها المفرغة مخرجاً. وأشد هذه المشاكل تعقيداً ما كانت حلوله قائمة على البداهة وما كانت مفاتيحها في متناول اليد.. ذلك أن الذهن أول ما تصادفه معضلة يذهب بعيداً ليكشف سرها، فإذا لم يكتننه أبعد في المذهب، وكلما عز عليه فقدانه وأوغل في نشدانه كلما ازداد حيرة وضللاً. ولو عاد حيث كان لوجد الحل قريباً منه...، إن الاستبداد الذي يعتبره الغزالي مكمن الداء لا يجب الذهاب بعيداً في التماس الحلول له، والحل يبدو واضحاً في نظر الغزالي وهو بكلمات بسيطة الرجوع إلى العقيدة الصافية، فالغزالي لا تخالجه لحظة شك في أن الاستبداد خروج عن الشريعة الإسلامية التي تركز على العدالة، لكن الرجوع إلى الشريعة يجب أن يتم وفق ضوابط ورؤية معينة لأن «بعض الواهمين عندما يروعههم فساد الحكم وشروع المجتمع فيذهبون إلى الدين يطلبون الحل لما يعانون من أزمات معتنة، ربما توقعوا أن يمد لهم الدين ببرامج مفصلة وشروح دقيقة لما يقع ولما يتوقع من طغيان، وما دروا أن الظلام الضارب في كل أفق يرجع إلى تجاهل وصية بديهية من وصايا الدين، أو الخروج على تعليم واضح من تعاليمه. وإن الأمر لا يتطلب فلسفة، ولا بسطاً لآراء، ولا ترديداً لمذاهب، مقدار ما يتطلب التقيد التام بما فرضه

الدين في ناحية ما من النواحي التي طرقها».

العودة إلى الدين في مداواة أمراض الاستبداد تتطلب إذن عدم التشدد بالفلسفات والنظريات، إنها بتعبير الشاطبي عودة افتقار وليست عودة استظهار، ويمثل هذا الأمر بنظر الغزالي الشرط الأساسي للقضاء على الاستبداد.

لكنه أيضا يرمي إلى أمر آخر هو فاعلية ودور الإنسان في القضاء على الاستبداد، فالدين لا يحمل حلولاً جاهزة لمشكلات البشرية، لكنه يقدم الحافز والإيمان ويوجه النشاط المعرفي صوب المشكلات التي يعاني منها البشر وهو بهذه الكيفية يضع قدم الإنسان على الطريق الصحيح إذا ما أراد أن يكمل الدرب ويتحمل مشاقه.

«إن تنظيف العالم الإسلامي من الغرور والغش والادعاء، ومن السرقة والنهب والاستعلاء، كفيل باجتثاث جذور الاستبداد، وإراحة الدين والدنيا من ويلاته».

- القضاء على الوثنية السياسية:

التأكيد على دور كلمة التوحيد لأنها الضد لوثنية السياسة «ولما كان الإسلام إنقاذاً للناس من جهالاتهم المتوارثة، وحماية للفطرة من أن تأكلها تقاليد السوء وقوانين الاستبداد الأعمى، فقد جعل كلمة التوحيد وهى عنوانه وحقيقته نفياً للوثنيات كلها ورفضاً لأية عبودية في الأرض وتدعيماً للحرية التي ذرأ الله الناس عليها والكمال الذي رشحهم له.. ذلك بعض ما تعنيه الكلمة العظيمة «لا إله إلا الله» وهى الكلمة التي يرددوها الألف دون وعى.. بل لعلهم يعيشون في ظلها عبيد أو هام».

تصحيح مفهوم الطاعة وإعادة الحاكم المسلم إلى وضعه الصحيح:

إن من أكثر التشوهات التي لحقت بالفكر الإسلامي وأدت إلى ترسيخ أقدام

الاستبداد هي المبالغة في طاعة الحاكم، وتلك الطاعة السلبية نقلت الأحكام من وضعهم السياسي كوكلاء للأمة يقومون على خدمتها وتحقيق أهدافها ورعاية شؤونها، إلى متحكمين في أرزاقها ومصائرها، لذلك يرى الغزالي أنه لا بد من تصحيح مفهوم الطاعة ليعود الحاكم المسلم «رجل من صميم الأمة يطلب أن يعان على الحق وأن يمنع من الباطل، ويرى السلطة المخولة له سبيلًا للمصالح العامة لا مصيدة للمنافع الخاصة ولا بابًا إلى البطر والطغيان. وذلك هو أدب الإسلام الذي خط مصارع الجبابرة في الدنيا وخط منازلهم في الآخرة «فالحاكم المسلم» ليس سيدًا ليستعلى ويستعلن، وإنما ليؤدي عملاً موكلًا به، وذلك سر قول أبي بكر وعمر: ولت عليكم ولست بخيركم..».

لكن إعادة الحاكم المسلم إلى موقعه الطبيعي يتطلب أيضًا تحديد موقع المواطن المسلم» وكذلك المحكوم المسلم إنه ليس تابعًا ليملق ويرائي ويعطى الدنية من نفسه.. بل ليعين على الخير ويحجز عن الشر ويشارك في حمل العبء. وهذا سر قول عمر للناس: إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، فقال له رجل من أخريات المسجد: لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناك بسيوفنا».

- القضاء على الرياء بين السادة والأتباع، فخطر هذا الرياء لا يقتصر على علاقة السادة بالأتباع لكنه يتحول إلى ما يشبه النفاق الاجتماعي، الذي يكون من نتائجه الهدامة تسويق المعاصي واحتقار الطاعات وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم التناصح، يقول الغزالي: «وحيث يوجد السادة المستكبرون يوجد الأتباع المتملقون والأشياء المراءون. وجو الحكم المطلق أحفل الأجواء بجماهير العبيد الراضخين للهون عن طوعية أو كراهية، وفي الحرب التي شنها القرآن الكريم على هذه المجتمعات المظلمة ترى الهجوم يتتابع على مبدأ 'السيادة والتبعية' وعلى ما يلحق هذا الجو إلغاء للعقول والضمائر ويجب أن يمنع عن الخوض فيه

شيوخ يقولون: إن الرسول ﷺ افتأت على الصحابة في عمرة الحديبية.. فمن حق غيره أن يفتت على الناس ويتجاوز آراءهم إن ذلك الضلال في تصوير الإسلام يفقد الإسلام حق الحياة.. - والمعروف أن الرسول ﷺ احترم الشورى، ونزل على حكمها فيما لا وحي فيه، وأن قصة الحديبية تصرف فيها الرسول ﷺ على النحو المروي لما حبس ناقته حابس الفيل، وأحس أن الله - تعالى - يلزمه بمسلك يجنب الحرم ويلات حرب سيئة..».

ثم يركز على المدخل السياسي في القضاء على الاستبداد مؤكداً على أهمية دور العلماء في ذلك فيقول: «ويؤسفني أن الكلام عن تكوين الدولة عندنا تعرض له أقوام على حظ كبير من الطفولة العقلية، أو على حظ منا لزلفى يكسبون به الدنيا ويفقدون به الإيمان. إصلاح أداة الحكم وأصله الأول يحتاج إلى فقهاء أتقياء أذكياء...».

إحياء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

«إن هذه الأمة لا تنال من الله نصراً، ولا تستحق في الأرض تمكيناً إلا إذا احتفظت بهذه الخصائص الجليلة، وأثبتت عليها في الداخل العلاقات بين الحكومة والشعب، وأثبتت عليها في الخارج العلاقات بين الدولة المسلمة وسائر دول العالم.... ﴿وَلْيَنْصُرْكَ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عِاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤٠]. والحق أن أمتنا فرطت في هذه الشعائر التي ناطها الله بها تفريطاً شنيعاً، فلا جرم أنها تحرم من رعاية الله، وتناها هذه اللطيمات القاسيات من يد القدر العدل!. ذلك أن صوت الخير لم يمتنع عندنا فحسب، بل كشف الشر عن وجهه الكالح، وكشر عن أنيابه الزرق صارخاً مهدداً».

الاستعمار ودوره في غرس الاستبداد:

لا يغفل الشيخ الغزالي دور الاستعمار في زرع وتقوية الاستبداد في العالم الإسلامي، فالاستبداد والاستعمار وجهان لعملة واحدة وكل منهما يشكل دعامة للآخر وهو يستعرض المراحل التي تم فيها غرس الاستبداد الحديث في العالم الإسلامي بالقول «هذه هي الأماني المعسولة التي لوحت بها دجاجة السياسة. وأقرتها إنجلترا التي تَسْتَرِقُ نصف العالم. وسمع الناس الآمال الحلوة للأمم المستضعفة من فم «تشرشل» كما لو أنهم يسمعون إلى عبارات الإيمان من فم «إبليس». ثم جاء طور «هيئة الأم المتحدة» وحسب الواهمون أن الخرافة الكبرى قد تتحول إلى حقيقة! ولكن السراب لم يتحول في أفواه الظالمين إلى ماء فرات.. وكذلك دارت الرحى المجنونة على الأكباد مرة أخرى، وعادت الصليبية الغربية إلى أساليبها العتيقة في استغلال بلادنا واستنزاف دمائنا واصطناع نفر من الحكام السفلة يعملون لحسابها!. وانضمت أمريكا كحليف جديد إلى فرنسا وإنجلترا.. وبدأت الحلقات تضيق حول المسلمين الأحرار لشل نشاطهم في كفاح الأجانب المحتلين ومن يحيا في كنفهم من الإقطاعيين والمستغلين».

كشف عقلية الاستبداد:

يتقدم الشيخ الغزالي خطوات واسعة محاولاً كشف عقلية الاستبداد، فالاستبداد قبل أن يكون سلطة تحكّم فإنه فكرة ومشاعر وأمزجة تخالط النفس البشرية فتدفع بها إلى مهاوي الطغيان «إن عقول المستبدين لا تعرف مبدأ التفاهم ولا تطبيق الأخذ والرد للوصول إلى الحق! ويكاد لا ينبعث صوت للخير حتى يلاحقه سوط من الإرهاب يطلب إما إخراسه وإما قتله!!.. وعندما فرض هذا الاستبداد نفسه على الأديان فيما بعد وضع مبدأ: من قال لشيخه: لم؟.. فقد حرم بركته!!.. وإذن فكيف تسير الأمور؟!.. تسير بالأوامر العسكرية الجافة تصدر من شخص خلقه الوهم إلى أشخاص لا يملكون لأنفسهم ضميراً ولا نفعاً ولا لغيرهم

نقدًا ولا ردًّا!!!».

هكذا يبدو الاستبداد ثقافة تسيطر على صاحبها وتضعه في مكان يتصور فيه أنه أقوى من الجميع وأنه يمتلك من المزايا ما يجعله مستحقًا للطاعة دون غيره، فهو لذلك لا يقبل الحوار أو التفاهم أو النزول عن رأي ارتآه.

رابعاً. الإسهام العلمي للكتاب وأثره على حياة الأمة:

كان همُّ العلماء والمصلحين المسلمين منذ أواخر التاسع عشر تقويض أركان الاستبداد وكشفه والتحذير منه، فالاستبداد أصل كل فساد، وفي هذا السياق انتظمت أعمال الإمام محمد عبده والأفغاني والكواكبي وخير الدين التونسي وغيرهم من أعلام النهضة العربية، وأن يأتي الشيخ الغزالي في منتصف القرن العشرين ليكتب عن الاستبداد محذراً الأمة من مخاطره، داعياً إياها سرعة التخلص منه، يعني تجذر هذه الظاهرة في مجتمعاتنا الإسلامية، بل ربما إنها زادت اتساعاً وجبروتاً عما كانت عليه في العصور المتقدمة، مستفيدة من عوامل شتى أهمها فقهاء السلاطين، وأقلام المستكئين، وركون الأمة إلى حكامها في تسيير شؤونها وتدير مصالحها.

لا يعني أن يعيد الشيخ الغزالي بوزنه العلمي المعروف الكتابة حول هذا الموضوع إخفاق جهود الإصلاح التي قام بها رواد النهضة العربية، لكنه يشير بوضوح إلى الملامح الجديدة التي يتمظهر بها الاستبداد والتي كان لابد أن يتم كشفها، حتى لا يلتبس الحق بالباطل، فنظم الحكم في البلاد الإسلامية لا تفتأ تبتدع أشكالاً جديدة من الممارسات والتنظيمات والقوانين التي قد يظن المسلم إنها تقرّبها من الشورى، أو تضعها في دائرة الشرعية الدينية، لكن التمعن في تلك الأشكال والصور سرعان ما يكشف عن جوهر استبدادي كامن في قعر تلك الممارسات والصور، فكان لابد من استئناف القول في تعرية الاستبداد وكشف أدواته وأسبابه، ليتنبه المخدوعون والسائرون وراء سراب الإصلاحات.

من هنا يبدو الإسهام الجليل الذي قدمه هذا الكتاب مرتبطاً بكشف طرائق الاستبداد الجديدة، ومحاولة منع تمدده، فالظاهرة الاستبدادية كما يقدمها الغزالي قائمة على دعائم اجتماعية وفكرية متشعبة عني، هذا الكتاب بتفكيكها، وإلحاقها ببنية الاستبداد، والجرأة التي يطرح فيها الشيخ الغزالي أفكاره في هذا الكتاب لا تدع سبيلاً لإمكانية التماس الأعذار أو تأجيل خوض المعركة ضد الاستبداد، فالكتاب صريح في الدعوة إلى تنوير الفكر ليقوم بمهمة التغيير، مستنداً على روح الشريعة ونصوصها القاطعة في رفض الطغيان والاستبداد، وتاريخ طويل قاوم فيه المسلمون صنوفاً عاتية من النظم المستبدة.

وترك الشيخ الغزالي - رحمه الله - كتبه التي ألفها، والتي تزيد على الخمسين كتاباً؛ لتمثل معالم المنهج الفكري والمشروع الحضاري للإسلام، كما يراه الشيخ الغزالي - رحمه الله - ولم يكن همُّ الشيخ في التأليف مجرد إصدار كتب، بل كان همه وضع لبنات في البناء الفكري والحضاري للأمة؛ مما جعل تلك المؤلفات بمثابة كتبية للجهاد الفكري الغزالي؛ فقد أتت متنوعة لتشمل ما يشغل الأمة في الداخل والخارج، فتصد كيداً من هنا، وما تلبث أن تصد آخر من هناك.

فقد جاهد - رحمه الله - الاستبداد السياسي المتمثل في الملكية المصرية، وما نجم عنها من فساد اجتماعي، وواجه تحديات الحضارة الغربية التي حاولت طمس الهوية الإسلامية، كما سعى إلى تصحيح التيار الإسلامي باختلاف أنواعه، وسعى إلى إظهار ضرورة التحرر من الجمود الفكري، والتوقف عند حرفية النصوص على طول الخط، وأبرز صورة المرأة في المجتمع كما جاءت في الكتاب والسنة.

ففي مواجهة الاستبداد المالي والمظالم الاجتماعية جاءت كتبه: «الإسلام والأوضاع الاقتصادية»، و«الإسلام والمناهج الاشتراكية» و«الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين»، و«الإسلام في وجه الزحف الأحمر».

وفي ميدان الجهاد ضد الاستبداد السياسي الذي كان يعتبر الشيخ علامة من علاماته جاءت كتبه: «الإسلام والاستبداد السياسي»، و«حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة»، وغيرها من الأفكار المضمنة داخل الكتب.

وفي مواجهة تحديات الحضارة الغربية التي تسعى إلى طمس الهوية الإسلامية، وإلى التشكيك في حقائقه، وتشويه صورته، والنيل من أعلامه، ومحاولة صرف الأنظار عنه.. جاءت كتبه: «من هنا نعلم» الذي سعى فيه لمحاربة علمنة الإسلام، و«حقيقة القومية العربية»، وفيه واجه تغريب القومية العربية، و«دفاع عن العقيدة والشريعة» الذي رد فيه على شبهات المستشرق المجري «جولد تسيهر» التي أثارها في كتابه: «العقيدة والشريعة»، وكذلك «الغزو الفكري يمتد في فراغنا» و«مستقبل الإسلام خارج أرضه وكيف نفكر فيه»، وغير ذلك من كتابات في الجهاد الفكري في كتبه الأخرى.

كما اهتم الشيخ الغزالي بنقد الذات الإسلامية، وتجديدها بالغذاء الإسلامي الصالح والصحيح؛ تجديداً للعقل والقلب، وتصفية للرؤية، وترقيفاً للمشاعر، وكان هذا الميدان من أكبر الميادين التي كتب فيها الشيخ الغزالي؛ لأهميتها في الاستعداد للنصر المنشود، وكتب في كذلك عدة كتب، أهمها: «خلق المسلم» و«جدد حياتك»، و«التعصب والتسامح»، و«ليس من الإسلام»، و«هذا ديننا»، و«من معالم الحق» و«كيف نفهم الإسلام؟»، و«نظرات في القرآن» و«مع الله.. دراسات في الدعوة والدعاة»، و«معركة المصحف»، و«كفاح دين»، و«الإسلام والطاقات المعطلة»، و«الجانب العاطفي من الإسلام»، و«سر تأخر المسلمين»، وغير ذلك من الكتابات في هذا الجانب.

وكان مما شغل بال الشيخ في كتاباته مواجهة الجمود الفكري، والوقوف عند حرفية النصوص، أو ما أسماها «الظاهرية البدوية» التي تقلل من شأن العقل، وتفل

من عزم المسلمين في مواجهة التحديات المعاصرة، وتكرس التخلف؛ فقد ألف الشيخ بعض كتبه في هذا المجال، كان أهمها: «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» الذي شرح فيه ما يعرف بالأصول العشرين لفهم الإسلام عند الشيخ حسن البنا - رحمه الله - وهي من أهم ما يميز جماعة «الإخوان المسلمون» في التنظير الفكري؛ فشرحها، وأضاف إليها الشيخ الغزالي عشرة؛ لتتم الثلاثين، رأى الشيخ أنها تمثل مشروعا فكريا إصلاحيا.

وكذلك كتبه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» الذي سعى فيه لإعادة دور الفقهاء في الحديث الشريف، وقدم منهجًا للتعامل مع السنة النبوية المشرفة في ضوء القواعد العامة للإسلام، دون الوقوف عند المحدثين وحدهم في فهم الحديث والتعامل مع السنة.

وتلك هي كتب الشيخ الغزالي مرتبة حسب تاريخ صدورها:

- ١- الإسلام والأوضاع الاقتصادية .
- ٢- الإسلام والمناهج الاشتراكية .
- ٣- الإسلام والاستبداد السياسي .
- ٤- الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين .
- ٥- من هنا نعلم .
- ٦- تأملات في الدين والحياة .
- ٧- خلق المسلم .
- ٨- عقيدة المسلم .
- ٩- التعصب والتسامح .

- ١٠ - فقه السيرة .
- ١١ - في موكب الدعاة .
- ١٢ - ظلام من الغرب .
- ١٣ - جدد حياتك .
- ١٤ - ليس من الإسلام .
- ١٥ - من معالم الحق .
- ١٦ - كيف نفهم الإسلام .
- ١٧ - الاستعمار أحقاد وأطماع .
- ١٨ - نظرات في القرآن .
- ١٩ - مع الله - دراسات في الدعوة والدعاة .
- ٢٠ - معركة المصحف .
- ٢١ - كفاح دين .
- ٢٢ - الإسلام والطاقات المعطلة .
- ٢٣ - حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلام الأمم المتحدة .
- ٢٤ - هذا ديننا .
- ٢٥ - حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي .
- ٢٦ - الجانب العاطفي من الإسلام .
- ٢٧ - دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين .
- ٢٨ - ركائز الإيمان بين العقل والقلب .

- ٢٩- حصاد الغرور .
- ٣٠- الإسلام في وجه الزحف الأحمر .
- ٣١- قذائف الحق .
- ٣٢- الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر .
- ٣٣- فن الذكر والدعاء عند خاتم الأنبياء .
- ٣٤- دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين .
- ٣٥- واقع العالم الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر .
- ٣٦- مشكلات في طريق الحياة الإسلامية .
- ٣٧- هموم داعية .
- ٣٨- مائة سؤال عن الإسلام .
- ٣٩- علل وأدوية .
- ٤٠- مستقبل الإسلام خارج أرضه وكيف نفكر فيه .
- ٤١- قصة حياة .
- ٤٢- سر تأخر العرب والمسلمين .
- ٤٣- الطريق من هنا .
- ٤٤- جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج .
- ٤٥- القومية العربية .
- ٤٦- الحق المر .
- ٤٧- من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث .

- ٤٨ - الغزو الثقافي يمتد في فراغنا .
- ٤٩ - المحاور الخمسة للقرآن الكريم .
- ٥٠ - السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث .
- ٥١ - قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة .
- ٥٢ - تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل .
- ٥٣ - كيف نتعامل مع القرآن الكريم .
- ٥٤ - صيحة تحذير من دعاة التنصير .
- ٥٥ - نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم .
- ٥٦ - كنوز من السنة .

oboi.kan.com

الكتاب الخامس
فكر ميشيل عفلق
بين التوفيق والتلفيق

oboi.kan.com

الكتاب الخامس

فكر ميشيل عفلق بين التوفيق والتلفيق

تأليف أ.د. محمد عمارة

تحليل وعرض أ.د. عبد الخبير محمود عطا محروس

أولاً: التعريف بميشيل عفلق:

ولد ميشيل عفلق في دمشق لعائلة متوسطة من الطائفة الأرثوذكسية، وتلقى تعليمه في المدارس الفرنسية في سوريا الواقعة تحت الانتداب الفرنسي، حيث لمع ميشيل على مقاعد الدراسة وانتقل إلى باريس ليلتحق بجامعة السوربون حيث بلور أفكاره الحزبية.

وبعد رجوعه إلى سوريا عام ١٩٣٣، عمل عفلق كمدرس وبدأ يبشر بأفكاره في أوساط الطلاب والشباب ونشط في الوسط السياسي. قام عفلق عام ١٩٤١ بتكوين أول جماعة سياسية منظمة باسم الإحياء العربي التي أصدرت بيانها الأول في شباط. وما لبثت هذه الجماعة أن وضعت مبادئها القومية موضع التنفيذ عندما أعلنت تأييدها لانتفاضة رشيد عالي الكيلاني في العراق ضد الاحتلال البريطاني عام ١٩٤١، وأسست «حركة نصره العراق» وبمساعدة الدين بيطار والدكتور مدحت البيطار، عقد المؤتمر التأسيسي في ٧ نيسان عام ١٩٤٧ في دمشق، وأُنتخب ميشيل عفلق عميداً للحزب، وفي عام ١٩٥٢ تم دمج حزب البعث العربي مع الحزب الاشتراكي بقيادة أكرم الحوراني ليصبح حزب البعث العربي الاشتراكي.

تسلم ميشيل عفلق منصب وزير التعليم في عام ١٩٤٩، واستقال من منصبه بعد فترة وجيزة. وفي عام ١٩٥٢ فرّ من سوريا هرباً من الاضطهاد السياسي وعاد

إلى بلده مرة أخرى عام ١٩٥٤. في الفترة الواقعة بين ١٩٥٥ و ١٩٥٨ كان ميشيل عفلق من أبرز الداعين إلى وحدة سوريا ومصر، ولعب دوراً بارزاً في تحقيقه الوحدة بينهما عام ١٩٥٨. وبالرغم من كونه الأب الروحي لحزب البعث الحاكم في سوريا منذ عام ١٩٦٣، فلم تكن لميشيل تلك الصلات الوثيقة بالحكومة البعثية، وفي النهاية، اضطر عفلق للهرب إلى العراق حيث وصل البعثيون إلى سدّة الحكم للتو، وبالرغم من تعارض أفكار حزب البعث العراقي مع تعاليم عفلق، إلا أن الرئيس العراقي السابق صدام حسين قد قلّده منصباً شرفياً في حزب البعث العراقي ليعطي الشق العراقي دعماً أكبر من الشق السوري. وقد تعامل البعث العراقي مع اعتراضات عفلق الحزبية بالتجاهل المتعمّد.

عند ممات عفلق عام ١٩٨٩، أقامت الحكومة العراقية تأبيناً مهيباً لمماته ودفنته في بغداد في قبر مزخرف تحت قبة زرقاء في الحديقة الغربية لمقر القيادة القومية لحزب البعث في بغداد عند تقاطع شارع الكندي مع طريق القادسية السريع. وادّعت الحكومة العراقية آنذاك اعتناق ميشيل الإسلام قبل مماته إلا أن المقربين لا يتفقون كلهم على صحة هذا الخبر. وفي تشرين الثاني ٢٠٠٣ قامت قوات الاحتلال في العراق بتدمير قبر ميشيل عفلق إثر قرار مجلس الحكم الانتقالي باجثاث البعث، وقد استنكرت العديد من الجهات ذلك العمل وفي آذار ٢٠٠٤ أحبط الأردن محاولة تهريب شاهد القبر الخاص به إلى الأردن.

ثانياً: مراحل تطور فكر عفلق:

يُقسّم الدكتور محمد عمارة تفكير عفلق إلى المراحل التالية:

- قبل العام ١٩٥٨، كان العمل والحركة يسبقان الحاجة إلى تكوين فلسفة.
- في العام ١٩٥٨ م: يكتشف أن جماهير الشعب العربي أغنى وأعمق من قادتها في نزعتها إلى القيم الأصيلّة المطلقة، والتي ليست، بحسب عمارة، سوى الدين.

- في العام ١٩٦٣ م، يعترف عفلق بعفوية الفكر البعثي، ويعترف بأنه بحاجة إلى التوسع والتفصيل والصياغة العلمية.

- أما في المرحلة العراقية - يتابع الباحث - فقد تطورت ووضحت وبرزت أفكاره عن مرجعية الإسلام، بسبب:

أ- تصاعد المد الإسلامي بعد تراجع بريق المشروع القومي العربي.

ب- تراجع الأنموذج والخيار الاشتراكي العربي.. ودخول النظرية والتطبيق الماركسي مرحلة الأزمة.

ج- في المناخ السوري - اللبناني، تتعدد الطوائف والانقسامات الطائفية. وكانت الاتجاهات - في معظمها - تبني العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة. أما في المناخ العراقي، فالانقسامات الأساسية كانت تمايزاً في إطار الإسلام: فالعرب والأكراد: مسلمون سنة.. والسنة والشيعة: مسلمون عرب؛ فلن تواجه إسلامية المشروع الحضاري أو إبراز مرجعية الإسلام فيه بالرفض. ويُعزز عمارة استنتاجاته بأن البعث العراقي - بنظر الكثيرين - هو المعبر عن سنة العراق. وبحسب أن هذا المناخ الفكري كان دافعاً لعفلق كي يعود للنظر من جديد في مكانة الإسلام في مشروعه الفكري.

د- دفع تصاعد المد الإسلامي، وتمييز المناخ العراقي إسلامياً، بعفلق لبدأ التفرغ للعمل الفكري بعد أن اعتزل، منذ المؤتمر القومي العاشر في العام ١٩٧٠ م، المسؤوليات السياسية والحركية. وكانت المنطلقات الإسلامية هي النقطة التي بدأ منها.

ثالثاً: سمات تفكير عفلق:

أ- التلفيقية:

يذكر الدكتور طه جابر العلواني أن عفلق تبني «أفكار الأرسوزي» في «البعث العربي» وانتحلها على أنها أفكاره، وصار يعبر عنها بلغته وطريقته، ويعتبرها

«الإيديولوجيا القومية» التي ابتعث عفلق للتبشير بها والدعوة إليها، وحين نتابع المعارك الفكرية قديماً وحديثاً، ونحاول رصد أسلحة معارك «الكلمة والمعتقد» لا نرى سلاحاً أشد فتكاً بالأفكار من تبنيها بعد تفريغها من محتواها، وجعلها مجرد شعار لا مضمون له. وإذا بحثت عن المضمون من خلال الشعار أو شرحه قيل لك: إنه شعار ذو حرمة وقُدسية لا نسمح لأحد بتحليله أو تفكيكه حتى إذا كان من أولئك الملتزمين به، لأن «تحليل» الشعار يفقده قدسيته، ويزيل عنه حرمة. لأن عفلق يدرك أنه لو تم تحليل تلك الشعارات لبرزت الأفكار الكامنة فيها، والمرموز إليها بها، فيفقد عفلق صفة «الإبداع». العلواني ويرد العلواني هذه السمة في تفكير عفلق إلى ما يطلق عليه «بالولادة العجيبة» لحزب البعث، الذي هو في الأصل ومن حيث الفكرة نتاج لعملية سطو فكري على أفكار زكي الأرسوزي أبرز قيادات العمل العربي في لواء الاسكندرونة السوري والذي تصدى من خلال الفكرة القومية لعملية تتركه، وكذلك نتاج التوحد مع الحزب الاشتراكي بقيادة أكرم الحوراني.

على المستوى الفكري فإن السمة التلفيقية تتبدى واضحة فيما ينقله العلواني عن ليونارد بايندر حيث «يمثل عرض عفلق للفكرة القومية من منظوره البعثي خليطاً من الفلسفات الغربية الشائعة، فهو يأخذ من هيردر مقولته: «أن لكل أمة رسالة خاصة بها، عليها أن تؤديها، وأن في وسع كل أمة أن تسهم عن طريق هذه الرسالة في تحقيق الانسجام العالمي»، ويضمّن عفلق عرضه - أيضاً - تأكيد هيجل على التاريخ وعلى الوجود القومي فيه، لكنه يستعيز عن جدل هيجل المنطقي، بمفهوم «الحلقة التاريخية» في الصعود والهبوط. وتظهر في كتابات عفلق - أيضاً - نظرية ماركس في الصراع الطبقي، كما يضمنها تأكيداً كبيراً على الأساس الاقتصادي للسياسة، ولكنه يرفض «الحتمية» التي تبناها ماركس، كما يرفض «التفسير المادي» رفضاً كاملاً. وكانت الاشتراكية التي تبناها عفلق جزءاً من فكرته القومية البعثية.

تمامًا كما كانت صهيونية بارسوف جزءًا من اشتراكيته، وأخيرًا نجد في كتاباته شيئًا من «المذهب الحيوي» الذي نادى به برجسون».

ب - فقدان الإبداع:

أقلت السمة السابقة ظلالها على فكر ميشيل عفلق وحزب البعث عمومًا، بحيث ظل في حالة فراغ أيديولوجي وجذب ثقافي عجز مثقفو الحزب عن ملئه، وانعكس في نتاج فكري ضئيل وأبعد ما يكون عن مستوى النظرية، بحيث تمثل ذلك النتاج في:

١ - مجموعة أحاديث وكلمات مترجمة بدون إعداد مسبق يلقيها عفلق، أهمها ما كان قد ألقاه خلال السنوات الأولى لتأسيس الحزب على شباب «الطلائع الأولى للبعث» وهي التي حولها الحزب إلى كتب تحمل عناوين جذابة إضافة إلى اسم المؤلف مصدرًا بلقب «القائد المؤسس».

٢ - مجموعة مقالات عفلق والبيطار الافتتاحية السياسية لجريدة الحزب في الفترة التي سبقت انقلاب حسني الزعيم عام ١٩٤٩، وكانت تلك المقالات مكرسة لتوجيه النقد السياسي الساذج لمظاهر الحكم الوطني الذي أعقب جلاء الفرنسيين عام ١٩٤٦.

٣ - منشورات الحزب ضد الحكومات السورية المتعاقبة بعد الجلاء، وكلها من إعداد عفلق، والبيطار ويساعدهما بعض شباب الحزب.

٤ - مجموعة مقالات مترجمة في الفلسفة والأدب والسياسة لبعض المفكرين الفرنسيين اليمينيين واليساريين.

٥ - بعض كتب حررها بعض كتاب الحزب الذين كانوا مرضيًا عنهم من عفلق في تلك المرحلة، منها كتابات منيف الرزاز وعبد الله عبد الدايم.

بناء على ذلك فإن ميشيل عفلق يفقد مواصفات المفكر المبدع ففكره يقوم على اختزال الأفكار إلى شعارات وعبارات خطابية يرفض البحث في معانيها. ولا يسمح لأحد بتحليلها أو مناقشتها حتى لو كان من قادة الحزب»، ولعل هذا الحكم ينطبق على العديد من المفكرين الأيدلوجيين - وعفلق واحد منهم - حيث التعامل مع الأفكار يتم عبر اعتبارها مسلمة فكرية، يجري تجريدها لحمايتها من أي عملية نقدية متفحصة.

ج - البرجماتية:

لقد سعى عفلق في تحقيق الوحدة المصرية والسورية بما يستجيب ويتناغم مع أفكاره في الوحدة والقومية العربية، لكن إيمانه بالوحدة العربية لم يمنعه من تأييد الانفصال عندما وقع في عام ١٩٦١ م، وبعد أن فشلت محاولته في احتواء المشروع الناصري، يقول العلواني مفسراً ذلك الأمر «وقد كان عفلق حين تبنى دعوات عبد الناصر وأيد سياساته يستهدف ركوب الموجة لتحقيق وحدة مستعجلة، يمكن فكها في أقل من الوقت السريع الذي أبرمت فيه، كما أنه كان يظن أنه سيكون قادراً على التأثير في عبد الناصر بذات المستوى الذي أثر فيه على الضباط السوريين، وبذلك يجبر عبد الناصر وشعبيته ومكانته، وما كان له من أمجاد في تلك المرحلة لصالح ذاته وحزبه. ولما رأى من عبد الناصر غير ما كان يتوهم سرعان ما نبه الخلايا النائمة للحزب الذي كان قد وافق على حله، نبه تلك الخلايا إلى خيبة أمله في عبد الناصر وضرورة النهوض بالحزب من جديد، والتخلي عن عبد الناصر. وإذا بعفلق يضحى بالوحدة وينضم ومن كان معه من عسكريين ومدنيين إلى خصوم لها، يتآمرون لفكها حتى حققوا الانفصال».

رابعاً - فكرة القومية العربية:

يبدأ عفلق بنقد مفهوم القومية السائد في عصره فيقول: «إن اصطلاح «القومية

العربية» في استعماله الشائع اليوم، هو خليط من أفكار واتجاهات سياسية وعواطف، ومن رواسب وانحرافات سلبية وإيجابية جعلته بعيداً عن المعنى الصادق الخلاق الذي يوحي به، بحيث نرى القومية تارة مرادفة للتعصب والتوسع، وتارة أخرى مقيدة في أغلال من العنصر أو الدين أو التاريخ، أو مساوية للوحدة ورفض التجزئة أو لوحدة النضال الشعبي مع أن هذه المعاني كلها، السلبية والإيجابية، عارضة متبدلة جزئية، والقومية هي وحدها الخالدة الثابتة الشاملة».

ثم يميز بين القومية العربية التي يدعو لها ويبارسها وبين القومية الأوربية منبهاً من أخطارها فيقول: «إن هذه القومية التي تأتينا من أوروبا مع الكتب والمجلات تهددنا بخطر مزدوج، فهي من جهة تنسينا شخصيتنا وتشوهها، ومن جهة أخرى تسلبنا واقعنا الحي وتعطينا بدلاً منه ألفاظاً فارغة ورموزاً مجردة. فبحث القومية على الأسلوب الأوربي يعللنا بآمال كاذبة، فيوهنا أننا نبلغ ما بلغته الأمم الأوربية العظمى بأخذنا بعض مظاهرها - أي بضرب من السحر - كما أنه يورثنا أمراضاً ومشاكل وهمية» ويعمل على تحرير القومية العربية من أي مسحة عنصرية يمكن أن تلصق بها فيقول «لسنا ندعي أننا أفضل من غيرنا، لكننا مختلفون عنهم: وهذا الاختلاف هو الذي يجعلنا عرباً ويجعلهم غير عرب. ولسنا نقول بضرر الاطلاع على النظريات الرائجة عندهم بل نعتقد أن فائدة هذا الاطلاع يجب أن تبقى سلبية، أي أن نعرف بواسطته الأشياء التي ليست لنا فإن ذلك يقربنا من فهم حقيقتنا وحاجتنا.

ثم يقدم مفهوم القومية كما يراه قائماً على وحدة اللغة فيقول «ولذلك نقول إن القومية العربية هي قومية وعربية، قومية بمعنى أن فيها الشروط الابتدائية لكل قومية، وعربية بمعنى أن فيها التطور الخاص بالأمّة العربية عبر مختلف العناصر والحضارات والأزمنة. وأن الصفة العربية المشتركة التي وحدت بين هذه العناصر جميعاً هي التي استمرت دون انقطاع، وكانت اللغة العربية أبرز عنوان لهذا

الاستمرار بما تتضمنه اللغة عادة من وحدة في التفكير وفي المبادئ والمثل».

لكنه يعود فيضيف إلى العناصر التكوينية للقومية العربية عنصراً آخر يعتبره تجسيداً للقضية القومية، ويتمثل ذلك العنصر في الإسلام، فنراه يقول: «البعث العربي حركة قومية تتوجه إلى العرب كافة على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وتقّدر حرية الاعتقاد وتنظر إلى الأديان نظرة مساواة في التقديس والاحترام. ولكنها ترى إلى جانب ذلك في الإسلام ناحية قومية لها مكانتها الخطيرة في تكوين التاريخ العربي والقومية العربية، وتعتبر هذه الناحية ذات صلة وثيقة بتراث العرب الروحي وبمميزات عبقريتهم. لقد كان البعث العربي أول حركة أوضحت هذه الصلة ووضعته في صيغتها السليمة فحلت بذلك أزمة مزمنة وأنقذت القومية العربية من مفهومين منحرفين: مفهوم القومية المجردة الذي يفرض عليها الاصطناع والفقر، ومفهوم القومية الدينية الذي يقضي عليها بالتناقض والتلاشي».

خامساً: النظرة للوحدة العربية:

يهم غفلق في قراءته للوحدة العربية بالعنصر الروحي فهو يعطي لهذا الجانب الأهمية الأكبر باعتباره الأساس الذي يمكن أن تنهض بناء عليه وحدة العرب السياسية، ويلخص العنصر الروحي بشعور العرب بأنهم ينتمون لأمة واحدة، في هذا الصدد نجده يقول «تعرفون بأن البلاد العربية طرأ عليها منذ قرون عدة تفكك وانحلال. ولسنا بحاجة الآن للرجوع إلى التاريخ. والمفروض أنكم تعرفون هذه الأشياء. إذن عاش العرب مئات السنين مجزئين سياسياً إلى أقطار ودويلات متنافرة، وفقدوا في كثير من أقطارهم سيادتهم، وفقدوا -حتى في الأقطار التي احتفظت بالسيادة- فقدوا الإبداع، ملكة الإبداع، ملكة التقدم والحضارة، أي أن المجتمع انتابته عوامل الجمود والتفكك فلم يعد قادراً على أن يتابع التقدم، فصار ينحل شيئاً فشيئاً ويعيش حالة على غيره.. على حضارة الآخرين، أو على بقايا

حضارته القديمة. ففي هذه الحالة الوحدة المفقودة هي الوحدة القومية وليست الوحدة السياسية، لأن الوحدة السياسية، نتيجة، ولكن المهم في مثل هذه الحالة أن العرب في المشرق والمغرب لم يعودوا يشعرون أنهم أمة واحدة.. الشعور العميق الجدي، الشعور الإيجابي، وبالتالي لم يعودوا يشعرون بمسؤولية رسالة لهم في الحياة، وفي التاريخ».

وبما يتسق مع هذه الفكرة فإنه يُعوّل على ما يسميه بالانبعاث الروحي كشرط لتحقيق وحدة ونهضة العرب «ففي مطلع قرننا هذا كان فقدان الوحدة الروحية هو الأساس الذي يجب أن ينصب عليه التفكير لإعادة الوحدة القومية والسياسية. لكن السياسيين والمفكرين السطحيين يأخذون المظاهر والنتائج دون أن ينفذوا منها إلى الأسباب والأسس والأعماق. يظنون أن وحدة العرب مرهونة بالقوة المادية، بالقوة العسكرية، بقوة دولة من دويلاتهم، تستطيع أن تفرض سلطتها على الآخرين وتوحد شتاتهم. هذا ما خلفناه نحن عندما نظرنا إلى الأسس: بأنه لا يمكن تحقيق الوحدة العربية تحقيقاً جدياً وامتينا وصامداً للزمن إلا إذا حدث انبعاث روحي في المجتمع العربي».

لكنه يقترب أكثر من آليات تحقيق فكرة الوحدة العربية فيقدم نقداً حاداً لبعض المداخل التي طرحت لتحقيق هذه الغاية، ومنها مدخل «استثمار حالة التجزئة» والذي وفقاً له فإن العمل بواقعية من خلال حالة التجزئة الموجودة في الوطن العربي ومظهرها الدولة القطرية، يعد أفضل من العمل من خارج ذلك الواقع، والذي لم يكن في نظر الكثيرين ليوصل إلى أكثر من إنتاج الأدبيات العابرة للواقع، لكن عفلق يفرض ذلك تماماً فيقول «لذلك لم نقل مع القائلين: لنسع أولاً إلى إصلاح حال كل قطر، وبعد أن تصلح أحوال هذه الأقطار عندها تجتمع. لم نقل هذا القول، لأن القطر الواحد -الجزء- إذا لم يُعرف منذ البدء بأنه جزء فقط وبالتالي

بأنه ناقص، وبأنه عاجز ومفتقر إلى ما يكمله، وأنه لا تستقيم حياته ولا تستقيم نظرتة إلى الحياة إذا لم يتصور نفسه حلقة في سلسلة، وجزءاً من كل، وعضواً في جسم كامل، وأن لهذا الجسم معنى في الوجود ورسالة في الحياة، فلا يستطيع القطر أن يصلح شؤونَه إصلاحاً عميقاً».

بعد ذلك يقدم ما يراه مدخلاً صحيحاً لتحقيق الوحدة العربية بالعودة بأسلوب تنظيري واحد إلى العنصر الروحي الذي كان قد طرحه آنفاً كدعامة أساسية لتحقيق البعث العربي فيقول «النظرة الصحيحة إلى الوحدة - في اعتقادي - هي أن يكون أساس النهضة العربية الجديدة، أساس الانقلاب العربي المنشود، قائماً على هذا المبدأ الذي لا يجوز التفريط فيه أو التهاون فيه: بأن العرب أمة واحدة، وبأنهم في أي جزء من أجزائهم، وفي أي مشكلة تعترض أي جزء يجب أن يشعروا أو يفكروا ويعملوا بهذا الواقع، بهذا التصور، بأنهم إن لم يكونوا عملياً موحدين فإنهم روحياً موحدون، وأنهم يعالجوا مشاكلهم على أساس أنهم سائرون نحو الوحدة ويعملون لها بجهد وبنضال».

ثم يطرح سؤالاً أكثر عملية فيقول «إذا أردنا أن نجيب على سؤال: ما هي الخطوات العملية نحو الوحدة العربية؟ فجوابنا هو بالدرجة الأولى والأهم هذا الذي ذكرت: النضال الموحد. فالوحدة العربية قبل أن تصل إلى طور التحقيق السياسي والإنشائي يجب أن تبنى في جو النضال.. في صميم النضال.. ولا يجوز لنا أن نغفل هذه الناحية، وهذا ما يريد السياسيون أن يغفلوه لأنهم لا يريدون الوحدة لأنها تقضي على زعاماتهم».

وهكذا يصبح الخيار الوحيد بنظر عفلق لتحقيق الوحدة العربية هو ما يسميه بالانقلاب العربي الشامل حيث «النضال هو المعبر الصحيح عن الأمة. فإننا في النضال نبنى أسس حياتنا المقبلة، في النضال تزول عوامل الانحطاط، في جو

النضال الجدي لا يبقى نفع خاص، ولا تبقى مادة، ولا يبقى تنافس حقير، ولا تبقى أنانيات. لأن النضال يبني مستوى جديدًا إما أن ترقى إليه النفوس أو تسقط من الحساب. ومن ناحية عملية، لا يخفى عليكم أن تجزئة النضال أكبر سلاح بيد الاستعمار، وأن حيلة الاستعمار التقليدية - في الماضي والحاضر - عندما يُغلب على أمره، عندما تثور الشعوب في وجهه، أن يلجأ إلى التفريق».

سادسًا: النظرة إلى الدين:

الدين في نظر ميشيل عفلق شيء أساسي في حياة البشر، وهو أكثر من ذلك بالنسبة للعرب، في هذا الشأن نراه يقول «في حياتنا القومية حادث خطير وهو حادث ظهور الإسلام.. حادث قومي، وإنساني عالمي. ولا أجد أن الشباب العرب يعطون هذا الحادث حقه من الاهتمام. لا أجد أنهم يدرسونه ويحيطون بكل ظروفه وتفصيله وملابساته، لأن فيه عظة بالغة، فيه تجربة هائلة من تجارب الإنسانية يمكن أن تغنيهم وتغني ثقافتهم العملية والسياسية وكل شيء».

لكنه في ذات الوقت ينظر إلى الدين كمشكلة متمثلة بالتناقض بين جوهر الدين وحقيقته وبين مظهره، وذلك التناقض ليس نابغًا من الدين بالضرورة ولكن حركة الإنسان في فهم وظيفة الدين وحقيقته، ويقدم الإسلام على أنه حقيقة ثورية فيقول «هل يفكر الشباب أن الإسلام عند ظهوره هو حركة ثورية، ناثرة على أشياء كانت موجودة: معتقدات وتقاليد.. ومصالح؟.. وبالتالي هل يفكرون بأنه لا يفهم الإسلام حق الفهم إلا الثوريون؟..».

وهذه الحقيقة الثورية للدين الإسلامي تمنح من يكتشفها حقًا حصريًا بتمثيله وتمثله، يقول عفلق في هذا المعنى «ولذلك من الطبيعي جدًا أن يكون أقرب الناس إلى الإسلام فهمًا وتحسسًا وتجاوبًا هو الجيل الثوري، الجيل الناثر على القديم الفاسد طبعًا، وهذا ما لا نراه، أي أن الجيل الناثر ليس كله ولا أكثره معترفًا بهذه الصلة بينه

وبين الإسلام، في حين أن الذين يدعون هذه الصلة ويتشبثون بها هم أعداء الثورة، هم ممثلو الأوضاع القديمة التي يجب أن تزول لكي تنهض الأمة العربية..

في النص السابق يقدم عفلق الدين بصورتين: صورة الدين المرتبط بأوضاع قديمة وفاسدة، وصورة الدين الذي يرى أن تُعاد قراءته قراءة ثورية، وهذا ما يجعل النظرة للدين معقدة ومشوبة بالصعوبات، «فالأزمة إذن ليست بسيطة.. هي أزمة إنسانية، أي أنها تمس أعماق الضمير الإنساني في الأفراد، ولكن قد يفهمها عدد قليل من الأفراد على حقيقتها، بينما أكثر الناس يفهمونها فهمًا سطحيًا، والفهم السطحي هو أن نستنتج بسرعة، بأنه مادام مظهر الدين في هذا الوقت وما دام ممثلو الدين الرسميون هم في صف الواقع الفاسد وليسوا في صف الثورة على الفساد فإذا الدين من أساسه فاسد ولا وجوب له ولا خير فيه، لذلك يجب التخلص من الدين لأنه سلاح بيد الظالمين المفسدين، هذه هي النظرة السطحية والاستنتاج الخاطئ جدًا، وهذه هي النظرة التي توقفت عندها الشيوعية».

وفي هذا السياق يرسم دورًا لحزبه فيما يتعلق بالمشكلة الدينية قائلاً: «المشكلة الدينية هي بلا شك من أبرز المشاكل في المجتمع العربي الحديث، لذلك لا يعقل أن يتجاهلها حزبنا وأن يتهرب من إيجاد الحلول لها، لهذه المشكلة تعبيرات مختلفة، تعبير فكري يتصل بصميم عقيدتنا الانقلابية وتعبير أخلاقي عملي يتناول تصرفاتنا وردودنا على المشاكل الواقعية التي نواجهها»، وفي هذا السياق يحدد مهمة الحزب قائلاً: «مهمة الحزب هي أن يضع للعرب في هذه المرحلة الخطيرة صورة كاملة لمشاكل حياتهم والحل لهذه المشاكل، واجبه أن يضع لهم صورة كاملة للحياة الإنسانية»، وبذلك يتحول الحزب من حزب طليعي إلى عقيدة وفلسفة تعيد قراءة مشكلات المجتمع العربي بما فيها الدين وتضع حلولاً لها.

وفي هذا السبيل فانه يقطع عرى العلاقة مع أي نظرة أخرى ذات طابع شمولي

بما فيها الماركسية فيقول «الماركسية تقوم على أساس نفي وإنكار كل معتقد يتجاوز الطبيعة والمادة والأشياء المحسوسة كما هو معروف، وليس هذا في الماركسية نتيجة عجز عن الفهم، كلا بل له دافع عملي وهو: ما دام الدين قد استخدم خلال التاريخ، وبصور خاصة خلال التاريخ الحديث حيث تفاقمت الفروق الطبقة والاستغلال الطبقي، ما دام قد استخدم لا بقاء الاستغلال واستمراره ودعمه واستخدم لمنع التحرر البشري وكان في صف التأخر والعبودية والظلم، لذلك رأت الماركسية أن تنسفه نسفاً. فالدافع إذن دافع عملي وليس عجزاً عن فهم أهمية الدين وحقيقته. ولكننا نحن لا نقر هذا الدافع على ما فيه من واقعية، إذ أنه يُبنى عن ضعف ثقة بالإنسان بأنه لا يتحمل هضم الحقيقة كاملة»، لذلك فإن معرفته لحقيقة الدين يدفعه إلى رفض الإلحاد كما يقول «ونحن لا نرضى عن الإلحاد ولا نشجع الإلحاد، ونعتبره موقفاً زائفاً في الحياة، موقفاً باطلاً وضاراً وكاذباً. إذ أن الحياة معناها الإيمان، والملحد كاذب: إنه يقول شيئاً ويعتقد شيئاً آخر.. إنه مؤمن بشيء.. مؤمن ببعض القيم. ولكننا ننظر للإلحاد كظاهرة مرضية يجب أن تعرف أسبابها لتداوى، ولا ننظر إليه كشر يجب أن يُعاقب لأن ذلك لا يخفف الإلحاد بل يزيده، فعندما نبحث عن الأسباب، نستطيع أن نزيل الإلحاد».

لكنه سرعان ما يعرض إيمانه بالحقيقة الدينية، وتمييزه بين حقيقة الدين ومظهره للكثير من اللبس عندما، يحدد خطأً للتعامل البرجماتي مع الدين فنجدته يقول «إن جمهور شعبنا ما زال متأخراً وما زال خاضعاً لمؤثرات رجال الدين من شتى المذاهب والطوائف، فلو إننا ذهبنا إلى جمهور الشعب، وليس لنا غنى عنه إذ بدونه لا نستطيع أن نحقق أي تغيير أساسي في الحياة العربية، لو ذهبنا إليه بأفكار فجأة وبأساليب غير محكمة وتصرفنا تصرفات هي أقرب إلى ردود الفعل والنزق والمرض النفسي منها إلى الإيمان بحركة منقذة، فأخذنا نطعن بالدين ونتبجح بالكفر ونتحدى شعور

الشعب في ما يعتبره هو مقدساً وثنياً، نكون بدون فائدة وبدون أي مقابل أغلقنا أبواب الشعب في وجه الدعوة وأوجدنا ستاراً كثيفاً بيننا وبينه حتى لا يعود قابلاً أو مستعداً لأن يسمع منا شيئاً أو أن يسايرنا في نضالنا ودعوتنا».

في هذا الصدد يقول الدكتور محمد عمارة: «موقف عفلق هو الموقف الانتقائي، الذي يستدعي من الإسلام ناحيته القومية دون غيرها، لكن هذه الصورة التي وقف عندها قراؤه ودارسوه من القوميين والإسلاميين على السواء، بل واستقرت في الفكر البعثي بوجه عام، تغيرت بعد ذلك فيما يسمى بـ «الحقبة العراقية» عندما تفرغ للفكر على مدى ١٥ عاماً، ولم يبق له من العمل الحزبي سوى لقب الأمين العام للقيادة القومية لحزب البعث».

سابعاً: تنظيم العلاقة بالإسلام في فكر عفلق:

يعتبر عفلق الإسلام خاصية قومية مرتبطة بالعرب، لذلك يحاول التصدي لمسألة شمول الإسلام وعالميته بما لا يتناقض مع تلك الفكرة التي يقدمها فيقول «الإسلام كائن حي متميز بملامح وحدود ظاهرة بارزة، والكائن الحي المتميز الراقى في مراتب الحياة يكون هذا الشيء ولا يكون ذاك الشيء، هو يعني هذا المعنى ويناقض ذلك المعنى ويعاديه: الإسلام عام وخالد ولكن عموميته لا تعني أنه يتسع في وقت واحد لشتى المعاني والاتجاهات بل إنه في كل حقبة خطيرة من حقب التاريخ وكل مرحلة حاسمة من مراحل التطور يفصح عن واحد من المعاني اللامتناهية الكامنة فيه منذ البدء، وخلوده لا يعني أنه جامد لا يطرأ عليه تغير أو تبدل، وتمر من فوقه الحياة دون أن تلامسه، بل إنه بالرغم من تغيره المستمر، ومن استهلاكه لكثير من الأثواب، وإفنائته لعديد من القشور واللباب، تبقى جذوره واحدة، وقدرتها على النماء والتوليد والإبداع واحدة لا تنقص ولا تفنى، هو نسبي لزمان ومكان معينين، مطلق المعنى والفعل في حدود هذا الزمان وهذا المكان».

بهذا الفهم فإنه يرسم خطأ حميمًا للعلاقة بين الإسلام والبعث «فكرًا وحزبًا» يمنع من إمكانية حدوث أي نوع من التصادم أو المواجهة «وقد دعا البعث العربي إلى مفهوم جديد للحياة القومية والحياة بصورة عامة، قوامه الإيمان بالقيم الروحية الإنسانية، وبقيمة الروح العربية الأصيلة، ومظهره الانفصال الحاسم عن مفاسد الواقع ومكافحتها في طريق صاعدة شاقة تسير فيها الأمة ببطء وجهد نحو الاتصال بروحها من خلال هذا الصراع الدامي بينها وبين واقعها. لذلك لم يبق في مفهوم البعث العربي مجال لأي تدين لا يحمل آثار هذا الإيمان المثالي. والبعث العربي الذي هو حركة روحية إيجابية لا يمكن أن يفترق عن الدين أو يصطدم معه ولكنه يفترق عن الجمود والنفعية والنفاق».

لكن هذا التحديد العام لعلاقة الانسجام بين الإسلام والبعث العربي يواجه إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وهي إشكالية توقف عندها عفلق بمناسبة الجدل حول وضع دستور جديد لسوريا في مطلع الخمسينيات من القرن المنصرم، لكنه تجاوزها بصيغ عامة وغير محددة تحتفظ بالطرح العلماني للدولة وتحاول تمريرة بتنشيط العنصر الروحي والقيمي في بنية الدولة، في هذا الصدد نجده يقول «فالدولة إذن تقوم على أساس اجتماعي هو القومية، وأساس أخلاقي هو الحرية، وأفرادها يكونون مرتبطين بقوميتهم مسئولين عن أداء واجباتهم نحوها بقدر ما يكونون أحرارًا فيها. وعندما نفهم الدولة على هذا الشكل ونرى فيها مجالًا لبعث الأمة وبعث قوى أفرادها ولتصحيح القيم وإزالة الكذب والزيف والضغط من حياة المجتمع، ودفع هذا المجتمع في طريق إيجابية مبدعة لأداء رسالة الأمة إلى الإنسانية فمعنى ذلك أن هذه الدولة هي نقيض الإلحاد والفساد وكل ما هو سلبي هدام. وعلمانية الدولة بهذا المعنى ليست إلا إمعانًا في الحرص على اتجاهها الروحي والأخلاقي».

ثم يضيف «وما دام الدين منبعًا فياضًا للروح، فالعلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة وملاساتها، تسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع وبأن تبعث فيه روحه العميقة الأصيلة التي هي شرط من شروط بعث الأمة».

بناء على ذلك فإن عفلق - كما يرى الدكتور عمارة - يؤمن بالإسلام: الإلهي ذو الجوانب الغيبية، لكنه لا يستدعيه مرجعًا في مشروعه الحضاري، أما الإسلام: الشريعة والقانون فلا يؤمن عفلق بضرورته إطارًا حاكمًا للدولة القومية التي يدعو إليها.. وإنما يتبنّى علمانية الدولة فيحررها من قانون الإسلام.. على حين قد رفض علمانية القومية التي تحررها من تراث الإسلام ويؤمن بالإسلام: الدين السماوي - والغيب من عقائده - إلا أنه لا يتبنّى هذا الجانب الغيبي، وإنما يراه ضروريًا، كشأن إيماني فردي، يحمي الإنسان من ضياع الإلحاد.

ولا يختلف عن ذلك الدكتور العلواني فيما يذهب إليه عندما يقول «إن حزب البعث يعارض آراء التقليديين والأصوليين معًا!! ولا يولي أهمية للشريعة الإسلامية في نظامه، ويرى أن تفسير الإسلام «أي من قبل العفلق» هو التفسير الصحيح، وأن نظرتة إليه ترفض شيئًا اسمه «العقيدة أو الشريعة الإسلامية» كما يتجاهل النظم الإسلامية الأساسية كافة، وكل ما بني عليها، والآراء المتعلقة بها، ويرى أن الإسلام ليس العامل الوحيد في تكوين أخلاق العرب الفردية، بل هو عامل من العوامل ذات الأثر السلبي - كما تقدم - وعمومًا فإن عفلق لا يأخذ من الإسلام أية فرائض أو نظمًا أو سننًا اجتماعية، ويرجع سائر المزايا التاريخية في المحيط العربي إلى القومية حسب تفسيره لها وفي المحيط الإسلامي إلى تأثير العرب، بحيث لا تتنفي صفة العروبة عن غير المسلمين ولا يستطيع المسلمون الآخرون من غير العرب أن يدعوا لأنفسهم أية ميزة تجعلهم في مستوى العرب، فإن هم فعلوا، كانوا خونة

لقيمهم الإسلامية».

ثامناً الكود الفكري لميشيل عفلق:

يمثل شعار أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة الكود الفكري لفهم فكر ميشيل عفلق وقد تعرض في بعض محاضراته لتفكيك ذلك الشعار الاختزالي الذي يعيب الكثيرون غموضه وما يثيره من إشكاليات خاصة الجزء الأخير منه، يقول ميشيل عفلق عارضاً شعار البعث العربي «وشعار البعث العربي لا يرمز إلى أشياء مقبلة بعيدة عن الواقع، بل يهدف في الدرجة الأولى إلى تلبية حاجات الحاضر وضروراته، وهو يعني أن الأمة العربية واحدة، فلا نعتزف بهذه التجزئة المصطنعة العارضة. وإننا نسعى إلى تحقيق هذه الوحدة ليس في الأرض فحسب بل أيضاً في الروح والاتجاه».

ثم يضيف «أما الرسالة الخالدة فالقصد منها أن هذه الأمة لا تعترف بواقعها السيئ وموقفها المنفعل ولا تتنازل عن مرتبتها الأصلية بين الأمم، بل تصر على أنها لا تزال هي هي في جوهرها، تلك الأمة التي بلغت في أزمان متعددة مختلفة من التاريخ درجة تبليغ رسالتها، فهي إذن بصلتها ببعضها وبماضيها لا تزال واحدة ولا تزال فيها الكفاءة لاسترجاع تلك المرتبة التي فقدتها مؤقتاً. فهذه الأمة التي تستيقظ اليوم وتتخفز للنهوض ليست هي بنت اليوم، بل هي نفسها قبل ألف وقبل ألوف السنين، ميزتها وحدة الأصل والعنصر يوم كانت الوحدة هي الرابط المكيئة التي تجمع الأفراد وتطبعهم بطابع واحد وتخلق فيهم نواة واحدة، ثم صقلتها وغذتها وحدة اللغة والروح والتاريخ والثقافة، ولما فقد هذا العنصر مكانه الرئيسي بين العوامل المكونة للأمم فقدت الأمة شيئاً من تجانسها الضيق غير أنها عوضت عنه بتنوع في المواهب والكفاءات وانطلاق في الفكر وتسام في المعنى الإنساني. فهذه الأمة التي أفصحت عن نفسها وعن شعورها بالحياة إفصاحاً متعددًا متنوعاً في

تشريع حورابي وشعر الجاهلية ودين محمد وثقافة عصر المأمون، فيها شعور واحد يهزها في مختلف الأزمان ولها هدف واحد بالرغم من فترات الانقطاع والانحراف». أما الرسالة العربية في الوقت الحاضر كما يراها عفلق فهي «في أن يتطلع العرب إلى بعث أمتهم، فهذا خير ما يقدمونه للإنسان لأن القيم الإنسانية لا يمكن أن تختص وتثمر إلا في أمة سليمة. فعلى العرب أن يحيوا حاضرم حتى يستطيعوا ضمان حياة مستقبلهم لأن المستقبل لن يأتي ما لم نتوصل إلى أن نحيا حاضرم بالأمه ومآسيه. إن الرسالة العربية الخالدة هي في فهم هذا الحاضر وتلبية ندائه استجابة لضروراته. والخلود ليس شيئاً بعيداً في الأفق أو خارج نطاق الزمن. إنه ينبعث من أعماق الحاضر، فإذا فهمه العرب بصدق وعاشوه بإخلاص فإنهم سيؤدون رسالتهم الخالدة. إنهم إذا عرفوا هذه التجربة ومروا بها حتى نهايتها، وتغلبوا على ضعفهم وتقاعسهم ونفسياتهم السطحية الزائفة، لا يكونون قد بنوا أمتهم فحسب وأنشأوا كياناً قومياً بل يكونون قد قدموا للإنسانية كلها بنتيجة هذه التجربة أدوات صالحة أيما صلاح ومهيئة أيما تهيئة لحمل أعظم الرسالات وأصدقها».

تاسعاً: أثر فكر عفلق على الأمة:

مثل عفلق من خلال فكره وممارسته السياسية تعبيراً عن حالة من الفوضى وفقدان الاتجاهات التي أعقبت إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا، لذلك جاء فكره تجسيدا لتطلعات قومية كانت عاجزة عن تقديم مشروعها البديل، ليتتهي بها المطاف عند رفض التجزئة على الصعيد الفكري، وعند تقديم نماذج بائسة للممارسة السياسية على المستوى السياسي، وملامح عدم نضج الفكرة القومية في فكر عفلق تبدو واضحة من خلال ذلك المزيج من الأفكار الذي يحاول البناء على كل شيء (الإسلام، والجاهلية، والاشتراكية، والعلمانية، وغيرها)، وبقدر ما ضمن ذلك لفكر عفلق والبعث العربي عموماً بعض الانتشار فإنه أفقده طابعه الخاص وجعله

عاجزًا في مواجهة التحديات والتساؤلات التي لا يزال بعضها قائمًا.

لقد انساق الكثير من الشباب العربي وراء الفكر القومي الذي جسده عفلق أنصع تجسيدًا، ولم يكن ذلك الانسياق نابغًا من ملكة ذاتية تسلح بها ذلك الفكر، وإنما مرده طبيعة التحديات التي واجهت الوطن العربي وعلى رأسها الاستعمار، حيث برز الانتماء القومي كعنصر أساسي في مواجهة الاستعمار، الذي كان بدوره يجسد نوعًا من الفخر القومي للدول المستعمرة القائمة على أساس قومي بدرجة أساسية، لذلك فربما كان السبيل لمواجهة العنصرية القومية الاستعمارية هو تأجيج الشعور القومي، أي محاربته بذات السلاح، لكن انكفاء المستعمر العسكري وتفتق الوطن العربي عن مزيج من الدول القومية، أثبت أن فكر عفلق كان فكر مواجهة وليس فكر بناء، ولعل العنصر الذي لم يكن ليخطر على بال عفلق هو أن الدولة القطرية التجزئية في بنيتها وبرنامجهما، كانت عند مستوى من المستويات تشكل نقطة تجميعية للعديد من الكيانات الأولية ما دون القطرية، ومن خلال ذلك استمدت بعض مشروعاتها، فأصبحت بالنسبة للفكر القومي عقبة تاريخية ليس من السهل تجاوزها أو تحديها.

أما الأمر الآخر فهو حالة الإخفاق المبكر التي عاشها عفلق وأسهم فيها أيضًا، والتي أخضعت فكره لظروف لم يكن يتصورها، وأهمها تجربة فشل الوحدة بين مصر وسوريا، ثم التناحر الأيدلوجي بين جناحي حزب البعث السوري والعراقي، وكلا الأمرين كان عفلق جزءًا منهما، وعنصرًا في معاركهما، وكانت مواقفه وحضوره الرمزي وقودًا لاستمرار التناحر الأيدلوجي باسمه وتحت مسميات من تصميمه.

من جهة أخرى فقد حاول عفلق ترويض الفكرة العلمانية بلباس روحي، معتقدًا أن بإمكانه تهذيب العلمانية، والانسجام مع الحقيقة الدينية كما يجسدها الإسلام،

وقد أسهمت تلك المغالطات النظرية في تأجيج معركة العلمانية والإسلامية، التي كان عفلق حذرًا في الدخول المباشر إليها، ليحافظ على صفة مرجعية لفكره ولحزبه، بعد أن يصل طفا المعركة إلى نقطة التقاء يكون فكره الذي يجمع بين العلمانية والإسلام هو قاسمها، ويبدو أن حزب البعث قد استوعب ذلك، فواصل تقديم فكر عفلق كفكر جامع ومحايّد عبر زعم إعلان عفلق إسلامه، وهو ادعاء يرفضه الكثيرون من تلامذة عفلق ومعجبيه، وأي كان الأمر فإن ما يُحسب لصالح فكر عفلق هو محاولته خلق نوع من الانسجام بين الإسلام والفكرة القومية رغم ما شاب ذلك من مغالطات، وإدراكه لخطورة الصدام بينهما، وهي محاولة لا تزال العديد من جوانبها غير مقروءة.

الكتاب السادس
كتاب
النظريات السياسية الإسلامية

oboi.kan.com

الكتاب السادس

كتاب النظريات السياسية الإسلامية

أ.د محمد ضياء الدين الرئيس

تحليل وعرض أ.د عبد الخبير محمود عطا محروس

أولاً: التعريف بالمؤلف:

ولد الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس بجمهورية مصر العربية في يناير ١٩١٢ وتوفي في أبريل ١٩٧٧، وكان رئيساً لقسم التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم بالقاهرة، وقد كان بحق عالماً معلماً عظيماً وكان منهجه في التدريس يجمع بين حرارة الإيمان، والتوهج العقلي، والانتظام الفكري، والقدرة الفائقة على التصدي للمفتريات التاريخية التي يثيرها أعداء الحق والإسلام، وكذلك أكاذيب من ساروا على درب المستشرقين والمبشرين والصليبيين بحجة التجديد الديني والفكري.

وقد أصدر محمد ضياء الدين الرئيس كتابه «النظريات السياسية الإسلامية» سنة ١٩٥٢، فند فيه آراء علي عبد الرازق. وفي سنة ١٩٧٦ أصدر كتاباً بعنوان «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» نقد فيه الكتاب السابق، والجديد أنه شكك فيه بأدلة قوية أن يكون الكتاب من تأليف الشيخ علي. ومن هذه الأدلة:

- لم يُعرف عن الشيخ قط أنه كان باحثاً، أو مفكراً سياسياً، أو حتى مشغولاً بالسياسة، لا يعقل أن يقصد قاض شرعي مسلم من عائلة محافظة الهجوم على الإسلام، وينكر ما فيه من سياسة وحكم، وجهاد وقضاء.

- لا يعقل أن يكون هذا الشيخ الأزهري قد تعلم في الأزهر ما يورده في كتابه «من أحاديث عن «قيصر» و«عيسى» و«متى» و«الإصحاح» و«الإنجيل».

- يتكلم الكتاب عن المسلمين بضمير الغائب. كقوله: ذلك الزعم بين

المسلمين غير مألوف في لغة المسلمين والكتاب يدافع عن المرتدين، وينتقد أبا بكر. قدم الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس كتابه الذي أصدره سنة ١٩٥٢ وهو «النظريات السياسية الإسلامية» قدمه لعل على عبد الرازق وطلب منه الرد على ما جاء فيه من تفنيد لكتاب «الإسلام وأصول الحكم». ولم يرد على عبد الرازق، فرفض على عبد الرازق أن يعيد طبع كتابه بعد أن ألحت عليه «دار الهلال» في إعادة طبعه. ويخلص الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس - رحمه الله - إلى ترجيح أن يكون المؤلف الأصلي لهذا الكتاب أحد المستشرقين الإنجليز.

ثانيًا: التعريف بالكتاب:

يتكون الكتاب من ثمانية فصول، يتناول الفصل الأول تكوين الدولة الإسلامية منذ عصر النبوة ومراحل نشأة الخلافة، ويتناول الفصل الثاني نشأة النظريات السياسية حيث يتطرق إلى نشأة الفرق المختلفة وآرائها في مسألة الإمامة وما يرتبط بها من قضايا، أما الفصل الثالث والمعنون بـ «الإمامة»: مباحثها - ماهيتها فيتناول مشكلة الإمامة منذ نشأتها ومحاولة تعريفها، والفصل الرابع يناقش مسألة الإسلام ووجوب الحكم، أما الفصل الخامس فيخصصه المؤلف للدراسة التاريخية لنظام الخلافة والفكرة التي تتنظم هذا الفصل هي التعرف على ما إذا كانت الخلافة فكرة مثالية أم واقعية لذلك فقد جاء عنوان هذا الفصل «الخلافة بين المثال والواقع».

ويتناول الفصل السادس العقد السياسي ومسائله وفيه يعرض المؤلف لنظرية العقد والبيعة والمسائل المتصلة بها، ويتناول الفصل السابع الدولة والشروط والواجبات، أما الفصل الثامن وعنوانه بين الأمة والحاكم فقد تناول فيه المؤلف قواعد النظام الإسلامي من عدل وشورى ومسئولية الحاكم وغيرها.

وقد ظهر هذا الكتاب كرد على كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» والمؤلف يصرح بذلك في مقدمة الطبعة السادسة فيقول «وقد كان ظهور تلك

الدعوى الباطلة في الكتيب المشار إليها من بين الأسباب التي دعنتني إلى البحث في الناحية السياسية للإسلام». ثم يقول أيضًا: «فوجدت إذن من الواجب تنفيذ هذه الأباطيل، وجاء كتابنا النظريات السياسية الإسلامية للرد على هذه المزاعم ودحض المفتريات». ومن هنا يمكن أن نفهم الأثر السجالي على الكتاب والذي دفع المؤلف إلى تبني «فكرة الدولة الدينية» بحذافيرها، وهو من القليلين المشتغلين في الفكر الإسلامي والقانون الدستوري الحديث الذين تبنا فكرة الدولة الدينية.

وأهم ما يمتاز به الكتاب هو شموليته وموسوعيته، فقد اتسم بالقدرة على تغطية جميع المسائل المرتبطة بمشكلة الإمامة، لذلك فإنه يعد من أهم المراجع الحديثة في هذا الباب، والكتاب وإن كان فيه الكثير من عرض الآراء ووصف المواقف المختلفة إلا أن ذلك لم يفقده طابعه التحليلي، حيث يمكن ملاحظة وجود مستويات متعددة من التحليل في تناول الكاتب للعديد من الأحداث والآراء المرتبطة بالإمامة خاصة آراء الفرق المختلفة، ناهيك عن الموضوعية في نقل تلك الآراء والتأكد من نسبتها إلى قائلها.

كما أن ما يميز هذا الكتاب أيضًا هو مناقشته للآراء الحديثة في مسألة الإمامة خاصة آراء المستشرقين والاتجاه العلماني والمتأثر بهم، فنجدته يناقش آراء «ماكدونالد» و«مونتجمري وات» وغيرهم في الكثير من المسائل، وهو ما يشير إلى المهمة التي حاول المؤلف القيام بها والمتمثلة في إخراج «النظريات السياسية الإسلامية» بشكل يقترب بها من الصياغة العلمية النظرية، وهي مسألة تتطلب الإمام بحالة الجدل التي تثيرها تلك النظريات والإحاطة بردود الفعل التي ظهرت عليها، باعتبارها عناصر تساعد في معرفة صلابة تلك النظريات وقوتها التنظيرية.

واختيار المؤلف لعنوان «النظريات السياسية الإسلامية» يشير إلى إدراكه لحالة التنوع في الفكر السياسي الإسلامي، بحيث يصعب القول بوجود نظرية سياسية

إسلامية شاملة، وهذا الأمر يبدو طبعياً لأن النظرية تتسم بالمرحلية وتؤدي وظائف معينة تتغير من وقت إلى آخر، وبالتالي فإن الحديث عن نظرية شاملة يعد نوعاً من الاعتساف، ولعل المؤلف كان مدرّكاً لهذا الأمر في اختياره عنوان الكتاب، لكن الملاحظ هو عدم تقييد المؤلف بهذا التحديد في تناول قضايا الكتاب، فهو عندما يعرض للآراء المختلفة يتحدث عن آراء فرق وجماعات دون أن يحاول تقديمها كنظريات متما سكة وتتسم بوحدة موضوعية.

وهذا الخلل في منهجية التعامل مع تلك الآراء (= النظريات) راجع إلى عدم وضوح مفهوم النظرية وهي النقطة الجديرة بالمناقشة فإطلاق وصف النظرية على مجموعة من الآراء حول موضوع معين، يوحى بغموض مفهوم النظرية لديه فهو يتحدث مثلاً عن «نظرية خلع الولاية» و«نظرية الرجعة عند الشيعة» و«نظرية أبي ذر في الأموال» و«نظرية الأمر الواقع»، ثم يتحدث عن «نظريات الشيعة»، الأمر الذي يجعلنا نذهب إلى أن مفهوم النظرية عنده لا يعني أكثر من الرأي، وهذا الأمر يفقد النظرية شمولها بحيث لا تعود قادرة على الإمام بجميع أجزاء الظاهرة الموصوفة، فيصبح كل جزء قائماً بحد ذاته ويمكن أن يشكل بمفرده «نظرية».

وما يؤكد هذا الأمر أي الاستخدام غير المنضبط منهجياً لمفهوم النظرية، هو توصيف المؤلف لما حدث في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة الرسول ﷺ، إذ يقول: «ونستطيع أن نلخص أهم النظريات التي عرضت في هذا الاجتماع: بأنها هي أولاً نظرية الدفاع عن دعوى الأنصار في استحقاقهم للخلافة على أساس أنهم هم الذين دافعوا عن الإسلام، وحموه بأنفسهم وأموالهم، والذين آووا ونصروا، وإنهم أصحاب الدار. ولنا أن نقول إن هذه هي أول نظرية ظهرت في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام. ونظرية ثانية انبثرت لمقاومتها: هي الدفاع عن حق المهاجرين». وما يذكره المؤلف باعتباره نظرية هي مجرد مواقف عملية وآراء مرتبطة

بخلاف معين، لا ترقى إلى مستوى النظرية، لأننا لو تابعنا ما حدث في السقيفة لاستخرجنا الكثير من «النظريات» التي طرحت آنذاك، فيمكن الحديث عن نظرية ثالثة هي «منا أمير ومنكم أمير»، ونظرية رابعة هي «نحن الأمراء وأنتم الوزراء» وهكذا، وبعد ذلك لا قيمة للحديث عن نظرية إذا كانت الآراء المرتبطة بمواقف عملية وليس بجهد تنظيري يتغيا الإثبات والبرهنة والتفسير والتعميم كما ظهر لاحقاً عند الشيعة والمعتزلة والأشاعرة ستتحول إلى نظريات.

ثالثاً: السياق التاريخي لكتاب النظريات السياسية الإسلامية:

ذكرنا إن هذا الكتاب هو أحد جهود الدكتور الرئيس في الرد على كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، إلى جوار كتاب آخر هو «الإسلام والخلافة في العصر الحديث»، وقد أثبت الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس في كتابه «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» نقد «كتاب الإسلام وأصول الحكم» أن الكتاب ألف في أثناء الحرب العالمية الأولى ما بين سنتي ١٩١٥-١٩١٧م كما نص على ذلك المؤلف نفسه في المقدمة وليس في عام ١٩٢٥ كما يظن أكثر الناس وكما هو مشهور.

وقد أثبت من نصوص الكتاب أن علي عبد الرازق يذكر السلطان محمد الخامس الخليفة العثماني بالاسم ويهاجمه وكانت نهاية عهد هذا السلطان عام ١٩١٨. كذلك لم يكن الهدف المقصود من الكتاب في رأي «الرئيس» هو مهاجمة الملك فؤاد - كما هو شائع بين الناس - لأن الملك فؤاد لم يعلن نفسه ملكاً إلا منذ سنة ١٩٢٢م، أي بعد انتهاء السلطان محمد الخامس بأربع سنوات.

وذكر أن علي عبد الرازق لم يقصد أبداً مهاجمة الملك لسبب بسيط هو أن الملك إذ ذاك كان حليفاً للأحرار الدستوريين الذين منهم علي عبد الرازق وأسرته، وكان هذا الحزب في الحكم في ذلك الوقت، ولأن الملك نفسه لم يعلن أنه يريد الخلافة، بل

قال في كتاب له إلى سعد زغلول: «كيف أقوم بالواجب نحو جميع المسلمين مع أن حملي ثقیل بالنسبة لمصر وحدها؟».

بل إن الشيخ علي عبد الرازق نفى عن نفسه تهمة أنه كان يهاجم الملك فؤاد ونشر ذلك في «جريدة السياسة» قائلاً: «أولئك ملوك لم يراعوا للعلم حرمة ولا عرفوا للحرية قدرًا، وملك مصر أعز الله دولته هو أول ملك عرفه الإسلام في مصر ملكًا دستوريًا ينصر العلم والعلماء ويؤيد في بلده مبادئ الحرية».

وأكد الدكتور الرئيس أن الفكرة الأساسية نفسها في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» خطأ، حيث إن مؤلفه يقرر أن الإسلام دين فقط، بمعنى أنه عبادة فردية فقط، ولا شأن له بالدنيا وشؤونها ولا بالمجتمع ولا بالسياسة؛ وذلك لأن الدين كما يزعم هو ضد الدنيا والضدان لا يجتمعان.

رابعًا: أهم أفكار الكتاب:

١- خصائص النظام السياسي الإسلامي:

يذكر الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس أن «الإسلام لا يتطابق مع أي من النظم السابقة التي عدناها، فليس الحاكم إذن هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس أتوقراطية، ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس ثيوقراطية، ولا القانون وحده لأنه ليس نوموقراطية، ولا الأمة وحدها لأنه ليس ديموقراطية بهذا المعنى الضيق، وإنما الجواب الصحيح أن السيادة فيه مزدوجة: فالسيادة أمران مجتمعان ينبغي أن يظلا متلازمين. ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم، هذان الأمران هما:

- الأمة.

- القانون أو شريعة الإسلام. فالأمة والشريعة معًا هما صاحبا السيادة في

الدولة الإسلامية».

لذلك فإنه يذهب إلى «وصف النظام الإسلامي بالديمقراطية الإسلامية تمييزاً لها عن الديمقراطية الصرفة» فإن كان لابد من استعمال لفظ الديمقراطية - مع مراعاة الفوارق الأساسية التي بينها سابقاً - فيمكن أن يوصف هذا النظام - على وجه تقريبي - بأنه ديمقراطية، إنسانية، عالمية، دينية، أخلاقية، روحية ومادية معاً، أو يجوز - وهذه المعاني ماثلة في الذهن - أن تجمع كل هذه الصفات في تعبير موجز، فيقال: إنها هي الديمقراطية الإسلامية».

وإذا كانت الديمقراطية الحديثة تعني حكم الشعب بواسطة الشعب ولأجل الشعب، أي أنها تعطي المرتكز الأساسي للسيادة في الدولة للشعب وللأمة القائمة ضمن حدود جغرافية وقومية، فإن للأمة في الإسلام مفهوماً أعم وأشمل. فالأمة الإسلامية هي مجموعة المؤمنين الذين اتخذوا الإسلام ديناً لهم. والإسلام هو الجنسية التي يحملها كل مسلم. فعبرة (المواطنين) التي تركز عليها الديمقراطية الحديثة لا وجود لها في الإسلام. والعبرة التي تملأ المجتمع الإسلامي هي عبارة (المؤمنين) بالإسلام. ذلك لأن الإسلام جاء عالمياً فلا تحده حدود قومية أو جغرافية. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]. وقد جاء فيه أيضاً: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وإذا كانت السيادة في القانون العام الحديث تكمن في «الإرادة العامة» المنبثقة عن «حكم الأكثرية الشعبية»، وإذا كانت هذه السيادة هي سيادة مطلقة تعمل ما تشاء دون حدود أو قيود، فالسيادة بمعنى القدرة غير المحدودة هي شيء لا وجود له في الإسلام. لأنه يعتبر أن كل سلطان بشري هو سلطان محدود. والله وحده هو ذو السيادة المطلقة. وإرادته وحدها تدير البشر جميعاً وتسيرهم. وقد أرسل للناس إرادته عبر رسوله. وبعد موت الرسول لم يترك الله الخليفة دون مرشد، بل أوكل هذه

المسؤولية إلى الأمة الإسلامية قاطبة. فالسيادة في الإسلام تكمن إذن في الله وحده وقد «فوضها» إلى أمته جمعاء وليس إلى فرد أو هيئة محصورة. هي نوع من «السيادة الإلهية - القومية»، التي اختص بها المجتمع الإسلامي دون غيره من المجتمعات.

ونلاحظ أن أهداف «الديمقراطية الحديثة» هي أهداف دنيوية تسعى إلى إسعاد جماعة الناس المقيمة في إقليم محدد وفي إطار قومي. أما «الديمقراطية الإسلامية» فتهدف إلى تحقيق غايات زمنية وروحية في آن معًا. وهي في مداها تتجاوز الحدود الجغرافية والعنصرية. والغاية القصوى التي يهدف إليها الإسلام هي الآخرة. وما الحياة الدنيا سوى مطية لهذه الآخرة. وإذا كانت «سلطة الأمة» في الديمقراطية الحديثة «سلطة مطلقة»، «فسلطة الأمة الإسلامية» «مقيدة بنصوص الشرع» ولا تستطيع تجاوزه في حال من الأحوال. وإذا كانت «إرادة الأمة» المعبر عنها «بالإجماع» هي أحد مصادر الشريعة الإسلامية إلا أن قدرة هذا الإجماع تركز على «تفسير النص الوارد في القرآن والسنة» لا إلى إيجاد نصوص جديدة تتعارض مع الكتاب وسنة الرسول. ويقول الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس: «إن السيادة في الإسلام هي سيادة مزدوجة ركنها (الأمة والشريعة) وهما مصدران كل سلطة». لكن سلطة الأمة تظل في جوهرها خاضعة للشريعة نصًا وروحًا.

وإذا كانت الديمقراطية الحديثة تشدد على الحرية الفردية سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، فالإسلام سمح بالحرية ضمن نطاق الشريعة وحدها. وإذا كانت الديمقراطية الحديثة تستطيع تغيير مبادئها بمجرد موافقة الأكثرية الشعبية على هذا التغيير، فالجماعة الإسلامية لا تستطيع تغيير المبادئ التي جاء بها الإسلام. ذلك بأن مبادئ الإسلام هي في جوهرها مبادئ سرمدية ثابتة وضعها الله وطبقها رسوله ولا يستطيع أي بشر تغييرها أو المساس بها. وإذا كان الاجتهاد يهدف إلى تطوير الشريعة الإسلامية لا إلى تعديلها، فقد توقف منذ القرن الرابع الهجري وغرق الإسلام بعد

هذا القرن بدوامة الجمود. والجمود يناقض الديمقراطية الحديثة لأنها بمرتكزها الشعبي، تتطور وتنمو بتطور ونمو الشعوب.

و«النظام السياسي الإسلامي» يتمتع بمجموعة من الخصائص التي تجعله مختلفاً عن «الديمقراطية» يحملها الدكتور الرئيس في النقاط الآتية:

إن الديمقراطية تقوم على رابطة القومية (أي وجود شعب)، بينما يقوم النظام الإسلامي على رابطة العقيدة، «فكل من اعتنق فكرة الإسلام - من أي جنس أو لون أو وطن - فهو عضو في دولة الإسلام. فنظرة الإسلام إنسانية، وأفقهُ عالمي. وإن كان هذا لا يمنع - بل إن ذلك قد يكون ضرورياً تحقيقاً للصالح العام، ويكون إذن واجباً شرعياً - أن يوجد في داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة: إقليمية أو قومية، من أجل التنظيم، أو تحقيق أغراض وطنية محلية، لا تتعارض مع الأغراض العامة. وإذا وجدت الروابط الأخرى: وهي وحدة الوطن والأصل واللغة وغيرها، إلى جانب الرابطة الأساسية وهي وحدة العقيدة، كان هذا أقوى تأكيداً لوجود الأمة وظهور الدولة».

- إن أغراض الديمقراطية دنيوية «لكن أغراض النظام الإسلامي أو الديمقراطية الإسلامية - إن صح هذا التعبير - بينما تشمل مثل هذه الأغراض في الدنيا وتعطيها ما يجب لها من أهمية، مع أبعاد فكرة التحيز القومي، تجمع إلى جانبها أغراضاً روحية، بل إن الأغراض الروحية هي الأولى وهي الأساس، وهي الأسمى».

ثم يضيف «فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية وتقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين، والتي تؤدي إلى رضوان الله، وتحقق المطالب الروحية للإنسان، كما إنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقي المقياس الذي تقيس به أعمالها، وكل تصرفاتها».

- سلطة الأمة في الديمقراطية مطلقة، بينما السلطة في الإسلام مقيدة بالشرعية، «فهى لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون. وهذا القانون هو الذي يحتويه الكتاب والسنة».

وتقوم الديمقراطية على مبدأ العلمانية وفصل الدين عن الدولة، أما الإسلام فقد جاء ديناً ودولة في آن معاً. ولا يمكن للديمقراطية الحديثة أن تعيش في مجتمع لا يؤمن بضرورة هذا الفصل. ذلك بأن الغرب لم يحقق ديمقراطيته إلا بعد أن تخلّص من نفوذ رجال الكنيسة وبعد أن أصبح (ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، وبعد أن تقويع الباباوات في الفاتيكان والمطارنة والقسس في أديرتهم.

وإذا كان الإسلام قد فصل بين التشريع والتنفيذ، فإن هذا الفصل يختلف في جوهره عن الفصل الذي تنادي به الديمقراطية الحديثة. ذلك بأن الخليفة (السلطة التنفيذية) يخضع للشرعية الإسلامية (السلطة التشريعية) خضوعاً لا جدال فيه. فالشرعية في الإسلام هي مصدر كل سلطة وسلطان. ولا يوازن الحكم الإسلامي بين التشريع والتنفيذ كما تنادي بذلك الديمقراطية الحديثة.

٢- قواعد النظام السياسي الإسلامي:

أ- العدل:

يرى المؤلف أن العدل يمثل الغاية العامة أو غاية الغايات للحكم الإسلامي، وقد وصل اهتمام المسلمين بهذه القيمة العليا إلى درجة اعتبارها شرطاً للولاية العامة، وإلزام الحاكم بالحكم بمقتضاها لأن «العدل أساس الملك» كما يقال، وأساس هذا الاهتمام نابع من أن الأمر بالعدل «ورد صريحاً في القرآن الكريم، فحثت عليه الآيات الكثيرة وجعله الله غاية الحكم، كما أكدت الدعوة إليه الأحاديث العديدة، وأطبقت الآثار والأخبار على ضرورة التزامه ووجوب مراعاته».

ثم يوسع مفهوم العدل فيرى أنه يشمل حتى الأعداء، «وهذه من أعظم

فضائل الإسلام. وقد جاء النص على ذلك قاطعاً، في الآية الكريمة آتية ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨].

ويعرف العدل بأنه «تنفيذ حكم الله: أي أن يحكم الناس وفقاً لما جاءت به الشرائع السماوية الحقة»، والعدالة في الإسلام مقيدة بالشرعية الإسلامية أيضاً. وإذا كانت الديمقراطية الحديثة قد وضعت قوانينها الجزائية وفرضتها على الجميع إلا أنها تستطيع تعديل هذه القوانين متى تشاء. أما القانون الجنائي الإسلامي فهو محدد بنصوص القرآن تحديداً واضحاً. فالقاتل يقتل. والسارق تقطع يده والزاني يجلد. ونصوص صريحة وقطعية الدلالة كهذه النصوص لا يمكن الخروج منها. أما الديمقراطية الحديثة فهي حرة في وضع قوانينها الجزائية وتطوير هذه القوانين وفق التطورات الاجتماعية والإنسانية المختلفة. وإذا كانت الاتجاهات القانونية الحديثة في الديمقراطيات الغربية تميل إلى إلغاء عقوبة الإعدام للقاتل، فإن الشريعة الإسلامية لا تأخذ بهذه الاتجاهات التي تخالف النص الحرفي الواضح الدلالة والوارد في القرآن الكريم.

من جهة أخرى فإن المساواة التي نادى بها الإسلام بين المسلمين وأهل الذمة ليست مساواة وفق المفهوم الحديث. فالمناصب الهامة في الدولة الإسلامية لا يستطيع غير المسلمين الوصول إليها. والدين الإسلامي شرط أساسي من الشروط الأخرى الواجب توافرها في أصحاب هذه المناصب. فلا ولاية لغير مسلم على مسلم. ولهذا، فمناصب الإمامة والوزارة والقضاء لا تجوز لغير المسلمين وإن جازت بعض الوظائف الثانوية لهم. لقد ميّز الإسلام بوضوح بين حقوق المسلم وحقوق غير المسلم في شؤون إدارة الدولة. ويبرر هذا المنحى التمييزي ضرورة

المحافظة على وحدة الأمة الإسلامية وعلى منعة وقوة هذه الأمة. وذلك لأن الشعور الديني حل محل العصبية القديمة لتحقيق هذه الوحدة. ولهذا فلا يجوز إشراك من ليس عضوًا في الأمة الإسلامية في شؤون إدارتها العليا. أما الديمقراطية الحديثة فلا تؤمن بالحافز الديني بل بالعصبية القومية، وأفراد الشعب جميعهم متساوون في الواجبات والحقوق كافة، بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية أو ميولهم السياسية.

ب - الشورى:

يرتكز نظام الحكم الإسلامي على الشورى، ويرى الرئيس وجوب الشورى فهو يذكر أن الله ﷻ أوجب الشورى في آيتين هما قوله - تعالى - : ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وإذا كان نظام الحكم في الإسلام نظامًا شورياً فمن هم أهل الشورى؟ إنهم «النخبة من القوم التي امتازت بعلو الكلمة وسداد الرأي والحكمة». لكن من هم الذين اختاروا هذه النخبة لتمثل الأمة؟ وهل انبثق الاختيار من القاعدة الشعبية كما هي الحال في الديمقراطية الحديثة أم أنه انبثق من القمة دون أن يكون هناك أي رأي لعامة الناس؟ صحيح أن أهل الحل والعقد كانوا يتمتعون بنوع من التمثيل الشعبي عند قيام الدولة الإسلامية، نظرًا للعقلية القبلية التي كانت سائدة، لكن مبدأ الشورى القائم على أساس النخبة الاجتماعية التي تفرض نفسها على العامة، يبقى أمرًا لا تستسيغه الديمقراطية الحديثة. ذلك أن الممثل في هذه الديمقراطية هو من يختاره الشعب اختيارًا حرًا لا من يفرض نفسه ممثلًا لهذا الشعب بالاختيار الطبيعي والتلقائي.

وإذا كانت الشورى هي إحدى دعائم الحكم الإسلامي، لورود نص صريح عليها في سورتين من سور القرآن الكريم، فهل إنها ملزمة الإتياع؟ وهل إن الحاكم مقيد برأي من استشارهم، أكثرية كانوا أم أقلية، وهل إن المشورة واجبة في كل أمر؟

لقد أجاب الفقه الإسلامي على هذه الأسئلة. فقد قال بعضهم: إن الله أمر نبيه (أن يشاورهم في الأمر فإن ذلك أعطف لهم وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم). وقال آخرون: (ما أمر الله - تعالى - نبيه بالمشارة لحاجة منه لرأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل لنقتدي به من بعده). ويفسر الطبري الآية القرآنية: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ بعد قوله - تعالى - : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، بأن معنى هذا الكلام هو أن يمضي النبي لما أمر الله به، وافق ذلك رأي أهل الشورى وما أشاروا به أو خالفه. فالمشورة في الإسلام، إذا كانت واجبة الإجراء شكلاً لما فيها من صفات الفضل، لكنها غير ملزمة وغير واجبة الإلتباع من قبل النبي أو الخليفة الذي توافرت فيه الشروط اللازمة لتولي الرئاسة السياسية. فالإسلام «لا يحتّم على الإمام (أي الحاكم) النزول عند رأي أهل الجماعة إذا لم يقتنع بصوابه». ذلك بأنه (أي الحاكم) يظل وحده المسئول الأول والأخير عن قراره أمام الله والأمة.

وإذا كان اجتماع السقيفة أول مؤتمر سياسي ديمقراطي في المجتمع الإسلامي، إلا أنه غلب عليه الطابع القبلي والبدائي الذي كان سائداً عند العرب قبل أن يعرفوا الإسلام. وهذا الاجتماع هو في حقيقة الأمر تعبير عن ديمقراطية بدائية تختلف كثيراً عن مؤتمرات الديمقراطية الحديثة. كما أننا نستطيع القول بأنه الاجتماع الديمقراطي الوحيد، الأول والأخير الذي عرفه المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول. وإذا كانت فكرة المعارضة قد برزت في هذا المؤتمر، إلا أن الإسلام لا يدعو إلى التعددية التي تنادي بها الديمقراطية الحديثة. بل على العكس، فهو ينادي بالوحدانية السياسية والدينية. ولهذا، فالإسلام لا يقبل إلا برئاسة واحدة وإمام واحد. وهو لا يعرف الرئاسة الجماعية التي تتبناها الديمقراطية الحديثة. وهذه الوحدانية التي ينادي بها الإسلام هي واجبة بالشرع كما هي واجبة بالعقل، وإن اعتبر بعضهم أن

الإمامة غير واجبة لا بالشرع ولا بالعقل.

ج- مسؤولية الحاكم:

تتضح أبعاد مسؤولية الحاكم من خلال الإجابة على سؤال جوهري هو: ما هي حقوق رئيس الدولة والأمة؟ أو ما هي حقوق رئيس الدولة وحقوق الأمة والحقوق المشتركة بينهما؟ فحقوق رئيس الدولة تقابلها حقوق الأمة، وبينهما حقوق مشتركة، والتي يمكن الإشارة إليها كالآتي:

أولاً حقوق رئيس الدولة: ١- معاونة رئيس الدولة ٢- الوفاء بالبيعة ٣- الطاعة. ثانياً: الحقوق المشتركة بينهما: ١- حق النصيحة ٢- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثالثاً: حقوق الأمة: ١- خلع رئيس الدولة ٢- الخروج على رئيس الدولة.

أ - حقوق رئيس الدولة:

حقوق رئيس الدولة ثلاثة: وهي (١) معاونة رئيس الدولة، وذلك في سعيه نحو تنفيذ الشرع. وهي تترتب على البيعة التي قام بها المواطنون (٢) الوفاء بالبيعة التي يجب أن تكون خالصة لله - تعالى - . ويتربط على البيعة ضرورة نصره رئيس الدولة (٣) الطاعة، وهي ليست مطلقة بل مقيدة بالشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ب - الحقوق المشتركة بين رئيس الدولة والأمة:

أما الحقوق المشتركة بين رئيس الدولة والأمة فهي اثنان أساساً: (١) حق النصيحة، وهذا الحق فرض عين وفرض كفاية في وقت واحد وهي تُمارَس في إطار المبادئ المختلفة السابق الحديث عنها «المساواة، الحرية، العدالة، «الشورى». وذلك أملاً في تحقيق مبدأ «الحاكمية». ولذلك فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويعتبر أيضاً حقاً لكل من الطرفين في إطار السعي نحو تنفيذ الشرع والمحافظة على

سيادته (٢) وبالتالي فحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبر هو الآخر حقًا مشتركًا بين الحاكم والمحكومين يهدف تأكيد سيادة الشرع. ولكن من الضروري معرفة حكم هذا الحق من ناحية، ومن المكلف به من ناحية ثانية ومنزلة القائم به من ناحية ثالثة، ومراتب النهي عن المنكر من ناحية رابعة. وعمومًا فإنه بخصوص ممارسة هذا الحق أو المبدأ هناك حقائق لابد من ذكرها: (أ) لا يجوز تجاوز مرتبة إلى أخرى إذا كانت الأولى تكفي (ب) لابد لممارسة هذا الحق من أسلوب خاص ينطلق أساسًا من التمييز بين النصيحة والتعيير (ج) إدراك الغاية المرادة.

ج - حقوق الأمة:

أما حقوق الأمة، فهي تدور في حقين: (١) خلع رئيس الدولة مع توافر أسباب كافية. (٢) الخروج على رئيس الدولة، مع ملاحظة قواعد ممارسة هذا الحق وهي ثلاثة: تحريم الخروج أصلًا، لابد للخروج سبب ظاهر، توقيت للخروج يقرره أهل الحل والعقد.

فما دام الإمام قائمًا بأمر الله وحاكمًا بالعدل ومنفذًا لشرع الله وجب على الأمة حقان: الأول «حق الطاعة» والثاني «حق النصرة»، ويرى الرئيس أن الخروج على إمام كهذا يعد بغيًا، لكنه إذا كان جائرًا فللأمة حق تقويمه أو عزله إن لزم الأمر.

وتتسع مسئولية الحاكم فهي تشمل «حراسة الدين وسياسة الدنيا به»، والإخلال بتلك المسئولية يعرضه للمحاسبة ويجعله عرضة للعزل، وإذا كان بعض الفقهاء المسلمين يعتبرون أن من حق الأمة «الخروج على الإمام» الذي أصابه جرح في عدالته أو فسق في تصرفه أو نقص في بدنه، وأنه من حقها عزله واستبداله بسواه، إلا أن البعض الآخر يرفض الخروج على الإمام كما يرفض العزل حفاظًا على وحدة الأمة الإسلامية ومصالحاتها العليا، وتطبيقًا للقاعدة الفقهية القائلة بأن «الضرر الأكبر يزال بالضرر الأدنى». أما في الديمقراطية الحديثة، فالأكثريّة الشعبية أو

البرلمانية تسقط أية حكومة وأي حاكم.

د الطاعة:

والطاعة لا تجوز إلا فيما وافق الشرع وهذا لا خلاف عليه بين علماء المسلمين قاطبة، ويتولى الدكتور الرئيس الرد على بعض المستشرقين الذين يرون أن الإسلام يوجب الطاعة المطلقة للحاكم، ظالمًا كان أو فاسقًا، بدون قيد أو حدود، فيقول «ويكفي بأن نضرب المثل على مزاعمهم تلك بما ذكره اثنان منهم - مع أنه عرف عنهما الاعتدال في نظرتهما إلى الإسلام - فما بالناس ممن لم يبلغ درجتها في الاعتدال، فأولهما الأستاذ أرنولد، فهذا هو بعد أن يقرر أن نظريات السنة مستمدة من الأحاديث - لا يذكر من الأحاديث إلا ما يحث على الطاعة، ويترك - لا ندري عن عمد أو عن عدم علم - الأحاديث التي ورد فيها تقييد الطاعة، على ما بيناه آنفًا بما لم تكن في معصية، وبما أنه تجاهل أو لم يعرف تلك الأحاديث، فقد انتهى إلى هذه النتيجة الخاطئة».

يرى المؤلف إذن أن مسألة الطاعة يجب النظر إليها بصورة متوازنة تأخذ في الاعتبار جانب الأمر بالطاعة، وجانب تقييد تلك الطاعة، وهذا هو أساس الفهم الإسلامي لهذه المسألة المعقدة.

الاستفادة من الكتاب وتأثيره على فكر الأمة:

١ - إن النظر إلى السياق العام الذي صدر فيه هذا الكتاب يلقي بعض الضوء على المهمة التي أخذها المؤلف على عاتقه والمتمثلة برد بعض الشبهات السياسية عن الإسلام، والتي تمثلت آنذاك فيما أثاره كتاب الشيخ علي عبد الرازق من أفكار حول علاقة الإسلام بالسياسة وطبيعة نظام الحكم فيه، فقد قدم المؤلف واحدًا من أهم الإسهامات التي اعتمدت عليها الكتابات اللاحقة في توضيح العلاقة بين الدين والسياسة، واعتبر جهده في هذا الكتاب - وغيره من المؤلفات - عملًا موسوعيًا

شمل مختلف جوانب تلك العلاقة والقضايا المتصلة بنظام الحكم في الإسلام، ونظرياته وفرقه وقيمه السياسية، وقد نجح المؤلف إلى حد كبير في تأطير الآراء المتناثرة عن السياسة والحكم في الإسلام وتنظيمها في شكل نظريات عامة تساعد على إعادة قراءة الفكر السياسي الإسلامي.

٢- من جهة أخرى فإن قيمة الكتاب لا تتعلق في اعتباره أحد الكتب التي أنتجها المناخ السجالي بين الفكرتين العلمانية والإسلامية في أواسط القرن المنصرم، فقد تمكن المؤلف من الدفع بأفكاره إلى مدى أوسع من حدود تلك الممارسة السجالية ليجد كتابه صدى واسعاً في شتى أنحاء العالم الإسلامي، باعتباره أحد أهم المراجع التي أسهمت في لفت النظر إلى أهمية الاعتناء ببحث مسألة نظام الحكم في الإسلام ومقارنته من مداخل نظرية عامة، فالمؤلف يقرر منذ البداية أن الفكر الإسلامي لم يكن خالياً من وجود نظريات سياسية لها قدرة على استيعاب وتنظيم الآراء السياسية المختلفة، إذ إن ذلك لا يعد حكرًا على الفكر الغربي الذي عادة ما يُقدم باعتباره أبا النظريات السياسية، ولعل أهمية هذا الكتاب تأتي من كونه - بالإضافة لما سبق - نبه إلى ضرورة الاعتناء بإبراز النظريات السياسية الإسلامية وإعادة تركيبها وتنظيم أجزائها.

٣- كما يمكن أن يتضح مدى الإسهام الفكري لكتاب النظريات السياسية الإسلامية وقيمة الكتاب من خلال تتبع مسارات ومنتجات الفكر السياسي الإسلامي في المراحل الزمنية المتعارف عليها (مرحلة فكر «الفتوحات الإسلامية - مرحلة فكر «العدوان الخارجي» على الأمة الإسلامية - مرحلة فكر «الصحة الإسلامية» أو «صحة المسلمين» ومعرفة المرحلة الزمنية التي صدر فيها. حيث صدر لكتاب النظريات السياسية الإسلامية في مرحلة فكر «الصحة الإسلامية» أو «صحة المسلمين وبالتالي يمكن أن نتصور قيمة النعمة التي من الله بها على

المسلمين بأن أرسل إليهم رسولاً منهم يعرفون من خلاله «المنهج» الحق، الذي يوضح الغاية من خلق «الإنسان» وكيفية استخدام «الأشياء» التي سخرها الله لهم في السماوات وفي الأرض لتحقيق تلك الغاية، وهو ما يتضح من قوله - تعالى - :

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤]

وقال - تعالى - : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وهذا المنهج يوضح الصراط المستقيم الذي يمكن من خلال اتباعه والسير عليه الوصول إلى الغاية المرجوة كما أن هذا «المنهج» يتضمن «العلم» (بالله والرسول وبالدين) و«العمل» بما نعلم و«الدعوة» إلى ما نعلم من الحق و«الصبر» في العلم والعمل والدعوة. وهي مهام يقوم بها الأنبياء والرسل وورثة الأنبياء وهم العلماء العاملين بالعلم والداعين إليه والصابرين في طلب العلم وتعليمه أو العمل به، وفي الدعوة إلى العلم والعمل به، ومن بين هؤلاء: الصحابة - رضوان الله عليهم - والمفكرين السياسيين الإسلاميين الذين اجتهدوا في سبيل مواجهة المشكلات والقضايا والموضوعات التي تضمنتها مسيرة المجتمع الإسلامي منذ تكوينه في المدينة المنورة بعد هجرة الرسول ﷺ إليها، مقيماً دولة لها نظامها السياسي وعلاقاتها الخارجية من خلال تطبيق هذا «المنهج» في التفكير والتعبير والحياة.

وعموماً، فإنه بخصوص معرفة المرحلة الزمنية التي صدر فيها الكتاب - كأحد منتجات الفكر السياسي الإسلامي - يمكن التمييز بين مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة فكر «الفتوحات الإسلامية» والاتساع والتمدد في الدولة الإسلامية، وهو ما يتضح من خلال متابعة هذا الفصل.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة فكر «العدوان الخارجي» على الأمة الإسلامية،

حيث الغزو الفكري ولذلك تميز الفكر الإسلامي في هذه المرحلة بالانحسار واتسم «بالنزعة الدفاعية»، وبرز الفكر السياسي الانعزالي من قبل بعض الجماعات الإسلامية من ناحية، وهيمنة الفكر السياسي الانهزامي «المستورد» من ناحية أخرى، وهو ما يتضح من خلال متابعة الفصل الثالث.

المرحلة الثالثة: مرحلة فكر «الصحة الإسلامية» أو «صحة المسلمين» حيث الاتجاه السائد هو السعي نحو البعث الإسلامي. ويميز الفكر / الاتجاه السياسي الإسلامي لهذه المرحلة الحركة في اتجاهين: الاتجاه الأول: «نقد» الفكر السياسي المنهزم والأفكار السياسية التي أفرزتها المجتمعات الغربية من خلال مناهج التفكير والتعبير ذات المناهج البشرية. الاتجاه الثاني: السعي نحو تأصيل الفقه السياسي الذي يناسب الأوضاع المجتمعية السائدة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال منهج التفكير الإسلامي.

هنا نلاحظ أن الفكر السياسي في المرحلة الثانية يتميز: «بالمجاملة» و «التردد»، و «الاعتذار»، بينما الفكر السياسي في المرحلة الثالثة يتميز «بالمجاهرة» و «التحدي» و «الاعتزاز»، وهو ما يعكس: طبيعة الظروف المجتمعية (الداخلية والخارجية) السائدة من ناحية، وطبيعة المشكلات والقضايا المطروحة من ناحية ثانية، والقدرات / الخبرات الذاتية للمفكرين / الجماعات - التي أفرزت فكرًا سياسيًا بصدد هذه المشكلات والقضايا في تلك الظروف - من ناحية ثالثة.

و من هنا يمكن التعرف على الإسهام الفكري لكتاب النظريات السياسية الإسلامية وقيمة الكتاب.

٤ - كما يمكن أن يتضح مدى الإسهام الفكري لكتاب النظريات السياسية الإسلامية وقيمة الكتاب من خلال التعرف على خصائص النظام السياسي الإسلامي وقواعده وكذلك المبادئ السياسية التي تميزه - التي تناولها الكتاب -

ذلك أن دائرة ومجال عمل هذه المبادئ تتمثل في النظام السياسي باعتباره نظاماً فرعياً في نظام المجتمع كنظام كلي يشمل إلى جانب النظام السياسي مجموعة أخرى من النظم: النظام الاقتصادي، النظام الاجتماعي النظام الاتصالي. المهم هنا أننا نتذكر العلاقة التشابكية أو التفاعلية بين هذه النظم مجتمعة في إطار النظام المجتمعي من ناحية، والوضع المتميز للنظام السياسي في خصوص علاقته بالنظم الأخرى من ناحية ثانية. وبالتالي يكون تعريف علم السياسة الشرعية - كما قدمه الشيخ عبد الوهاب خلاف - باعتبار أنه علم يبحث فيما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم والتي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يرقم على تدبير خاص موضوعه: النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة، من حيث مطابقتها لأصول الدين، وتحقيقها مصالح الناس، وحاجاتهم، وغايته الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية بنظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة، وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان». هذا التعريف يوضح أهمية المبادئ السياسية، حيث لا تستقيم الحياة بغير مبدأ، ولا تحلو الدنيا بغير هدف، وتلك سنة من سنن الله - تعالى - في خلقه يدركها كل أحد. وبالتالي فإن الدولة التي تريد أن تحيا على سطح هذا الكوكب لا بد أن تقوم على مبدأ/ مبادئ وأن تسعى لتحقيق هدف. ومن هنا فإن الإسلام جعل الدولة جزءاً من نظامه، وخط لها رسالتها في الحياة، وأقام بنيانها على مبادئ سياسية خالدة، وترك للأمة حق اختيار «شكل الدولة» على النحو الذي يروق لها وفقاً لاعتبارات الزمان والمكان. ومن هنا تتضح أحد خصائص المنهج الإسلامي في السياسة والحكم حيث الثبات (في المبادئ السياسية) والمرونة (في اختيار شكل الدولة) بغرض تحقيق الربانية في الغاية والوجهة، من خلال الشمول والتوازن أو الوسطية، والواقعية التي تتمشى مع خاصية الإنسانية.

الكتاب السابع
معالم في الطريق

oboi.kan.com

الكتاب السابع

معالم في الطريق

المؤلف: أ. سيد قطب

تحليل وعرض الشيخ جمال قطب

بدأ المؤلف كتابه بمقدمة جعل عنوانها هو عنوان الكتاب، ويبدأ المؤلف بذكر نتيجة استخلصها هو أن تلك النتيجة هي أن ما تعانيه البشرية من تهديد وضياح ليس بسبب أسلحة الفناء المتاحة لكبار اللاعبين فقط، بل إن هذا التهديد والسقوط بسبب إفلاس البشرية في عالم «القيم» التي تصلح لرعاية مسيرة البشرية.

فكلا المعسكرين الغربي والشرقي - أخذ يتراجع بشدة ويتنكر لكل تلك المبادئ والآليات التي صاغها لنفسه على أعتاب القرن العشرين، حيث قد ثبتت مساوئ النظامين لما يتبناه كل منهما من مبادئ تضاد الفطرة، وتحالف المنطق، لذلك يقرر المؤلف بناء على ما ذكر أنه لا بد من قيادة جديدة للبشرية فقد أوشكت القيادة الغربية على الزوال حيث لم تعد تملك قيماً تستجيب لحاجات البشرية.

والإسلام - كما يدل المؤلف - هو القيادة المرشحة للبشرية بما لديه من قيم أصيلة ويقول المؤلف في لهجة واثقة: لقد جاء دور الإسلام، ودور الأمة المسلمة حيث إن الإسلام يرفع الإبداع المادي ولا يتنكر له، بل يعده وظيفة الإنسان الأولى في الأرض.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

[البقرة: ٣٠].

وجاء دور الأمة المسلمة: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ عِبَادَهُ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

ولكن الإسلام لا يؤدي دوره إلا من خلال مجتمع وأمة - فلا تصلح الدعوة إلى عقيدة نظرية مجردة فالأمة المسلمة - كما يرى المؤلف - ليست موقعاً جغرافياً بذاته، ولا عرقاً بشرياً مميزاً بل ما هي إلا جماعة بشرية تتبنى قيم الإسلام وتستنبط منها نظمها وخططها فلا بد من بعث هذه الأمة من مرقدها. بعد أن غطتها تصورات بالية، وركام أقوال وأفعال لا صلة لها بالإسلام.

ومهما كانت المسافة بين محاولة البعث وبين القدرة على القيادة مسافة شاسعة نظراً لطول غياب هذه الأمة عن الوجود وعن الشهود الحضاري دهرًا طويلاً وإذا كانت العبقرية الأوروبية قد قادت العالم وأورثته رصيذاً ضخماً من العلم والثقافة والأنظمة والإنتاج المادي - فإن هذا الرصيد الحضاري لا بد من استمراره، ومن تنميته، وتطويره، وتحليصه من عوامل الضعف النفسي والسقوط الروحي والصراع الذي يستهدف استئصال البشرية شيئاً فشيئاً.

واستمرار الرصيد الحضاري وتجده منوط بأمة تعرف هدفها وتلتزم قيمها، وبعث هذه الأمة يتطلب جهداً وجهاداً ليعرض العقيدة والمنهج عرضاً حياً يمشى على الأرض، وليس أقوالاً تلقى، وأحلاماً تحكى، أو تطبيقات سابقة في التجربة

الإسلامية لا مكان لها الآن في الأرض ولا في دنيا الناس.

إن بعث هذه الأمة يحتاج إلى «طليعة» تعزم هذه العزمة وتمضى على الطريق لا يشغلها غير رسالتها في هداية العالم.

كما لا بد لهذه الطليعة من «معالم في الطريق» تعرف منها طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها • وصلب غايتها، ونقطة البدء في الرحلة الطويلة.

كما تعرف منها حقيقة موقفها من الجاهلية الضاربة في الأرض أن تلتقي معها وأن تفرق، ثم يختتم المؤلف هذه المقدمة قائلاً:

«لهذه الطليعة المرجوة المرتقبة كتبت معالم في الطريق.. منها أربعة فصول مستخرجة من كتاب «في ظلال القرآن» مع تعديلات وإضافات مناسبة لموضوع الكتاب، ومنها ثمانية فصول غير هذه المقدمة مكتوبة في فترات حسبها أوحى به اللغات المتوالية إلى المنهج الرباني، والكتاب كله يمثل المجموعة الأولى من هذه المعالم والتي أرجو أن تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعات. كلما هداني الله إلى معالم هذا الطريق، وبالله التوفيق.

يطرح المؤلف رؤيته في أن القرآن الكريم قد أوجد على الأرض جيلاً يشكل جماعة، ومجتمعاً يلتزم هذا القرآن اعتقاداً ودليلاً ونبغاً يستقى منه أساليب حياته، دون أن يكدر هذا النبع أي مورد آخر سواء من شرائع سابقة أو من عادات متوارثة • ومع انفراد القرآن الكريم وتفرد في الهيمنة على الناس وإدارتهم وقيادتهم وتدريب مصالحهم، كان هناك معلم آخر هو اختلاف منهج التلقي، فقد كان جيل الصحابة يقرأون القرآن لا للثقافة والإطلاع ولا للتذوق والمتاع، بل كان هؤلاء يقرأون القرآن كدواء لأمرضهم، وأمرًا مباشرًا بتصحيح مسيرتهم، وذلك سر من أسرار القرآن من قرأه ليعمل به فتح له القرآن كنوزًا لا حصر لها، ومن قرأه ثقافة

ومعرفة لا ينل من بركاته إلا أقل القليل.

ومعلم ثالث في التلقي، حيث كان الناس إذا جاءوا إلى القرآن انخلعوا من كل فكر غيره وكل صلة لا يقرها وكل فعل ينكره القرآن.

ويقرر المؤلف قرب نهاية الفصل أنه لا بد من أن نتجرد - في فترة الحضارة والتكوين.. من كل المؤثرات الجاهلية التي لا تستجيب لتعليم هذا النبع الذي لا يصلح أن يشاركه غيره.

«طبيعة المنهج القرآني»

يقرر الكاتب أن أساس المنهج القرآني من قاعدته إلى قمته هي قضية الاعتقاد، فقد بقى الإسلام مع القرآن في مكة قرابة عشر سنوات لا يشير قضيته ولا يرفع دعوته إلا مجرد التوحيد والتأكيد عليه..

فهذا القرآن (في مكة) يعرف الإنسان بذاته، ومنشئه ثم طريقه وطريقته.. ثم نهايته وعلى ذلك يعرف الإنسان من الذي جاء به.. ولماذا جاء به..

فلا سياسة ولا اقتصاد ولا اجتماع ولا زعامة ولا جهاد بل ولا دعوة للأخلاق بل هو تأسيس البناء حتى يستقر في قلب وعقل كل مسلم أنه مخلوق لآله قادر حلیم، خلقه وزكاه وجعله سيداً بين سائر المخلوقات المسخرة له. لأن عليه دوراً ريادياً في استثمار كل المسخرات وتحقيق أقصى الخيرات لجميع بني آدم.

فما استقرت العقيدة أصلها وحدانية الله وتنزيهه - كان فرعها كرامة الإنسان وتحرره من عبادة أمثاله البشر (إخضاعاً وذلاً) وكذلك من وقوعه أسيراً لشهواته.

فها هو التوحيد وهو يقرر حقيقة الوجود يظهرها في وحدانية الله وكرامة الإنسان (حيث لا ضغوط عليه في الأرض ولا في نفسه فتأسيس العقيدة هي مرحلة إعادة الميلاد، هي مرحلة التخلية والتمهيد، هي مرحلة التأسيس للارتفاع والقوة

والبقاء والنماء.

وحين بدأ الإسلام في تأسيس العقيدة وإصلاحها.. فقد انتظمت حولها الجماعة التي تؤمن بها والتي يمكن لها أن تتفاعل معها فتنتقل في الآفاق هكذا - يرى المؤلف - إن البدء بالعقيدة كأساس لا يعوذه التنظير ولا التقنين. بل يكفى - كما يؤكد - تجمع حركي يتمثل العقيدة ويترجمها ترجمة صحيحة.

ويقرر المؤلف بوضوح لا لبس فيه أنه لا يلزم نظرية وبرامج، وأن المطالبة بالنظرية والمنهج محض استدراج بعيداً عن الحقيق... فالحقيق والمنهج هو التجمع الحركي الساعي خلف عقيدة وحسب.

ويختتم المؤلف هذا الفصل بقول الله - تعالى - : ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء: ٩].

نشأة المجتمع المسلم وخصائصه

يبدأ المؤلف هذا الفصل مقررًا أن الجاهلية لم تكن لها نظرية مجردة، بل ربما أحيانًا لم تكن لها نظرية على الإطلاق، إنما كانت متمثلة في تجمع حركي متمثلة في مجتمع له تقاليده وعاداته، لذلك فلا يجدي أمام هذا المجتمع (الجاهلي) أن تقدم نظرية مجردة أمام «مجتمع حركي مواربًا لحركه».

بل لابد لهذه المحاولة الجديدة أن تتمثل في تجمع عضوي حركي أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية، وفي روابطه وعلاقاته ووشائجه من ذلك المجتمع الجاهلي القائم فعلاً.

ويستطرد المؤلف تصويره:

القاعدة النظرية التي يقوم عليها الإسلام، هي شهادة التوحيد وإفراد الله بالالوهية والربوبية والقوامة والسلطان والحاكمية.

هذه القاعدة هي نهج الحياة - هي الأصرة بين المواطنين، هي الساحة الذهبية التي تتسع لكل الأجناس والأعراق - إنها عقيدة جميع الإنسانية.

لا فضل فيها لا لجنس ولا لعرق وللغة ولا لمهنة - فالجميع عباد متساوون رعية للإله الواحد. إنها قاعدة إنسانية تتجاوز المادة كما تصور البعض وتتجاوز الحيوانية كما تخيل البعض إنها القاعدة التي (تتخطى حواجز الجنس والقوم والأرض واللغة واللون).

لقد تفرد الإسلام بمنهجه الرباني في إبراز أخص خصائص الإنسان ألا وهي إنسان ذو عقيدة وإرادة حرة . ويختتم المؤلف هذا الفصل بذكر الآية :

﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ﴾ [١٢٣] تَلْفَحُ
وُجُوهُهُمْ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ ﴿ [المؤمنون: ١٠٤، ١٠٣].
﴿ أَلَمْ تَكُنْ تَكُنْ ءَاتِي تُلَىٰ عَلَيْهِمْ فَكَفَرُوا بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴾ [١٠٥] قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا
وَكَفْنَا قَوْمًا ضَالِّينَ ﴿ [الكهف: ١٠٥، ١٠٦].

الجهاد في سبيل الله:

بدأ المؤلف هذا الفصل بنقل فصل من كتاب زاد المعاد للإمام ابن القيم وعنوان ذلك الفصل (فصل في ترتيب هديه مع الكفار والمنافقين من حين بعثته إلى حين لقي الله ﷻ).

وقد رتب ابن القيم هذا الفصل على أن الله قد بدأ الوحي ثم تابع على هذا النسق.

﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ [العلق: ١]، ثم في المديث ﴿ قُرْآنَ ذِئْبٍ ﴾ [المديث: ٢]، ثم ﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾ [الشعراء: ٢١٤].

ثم ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [نوح: ١].

ثم من حولهم من العرب ثم العرب قاطبة، ثم العالمين فاستمر بضع عشرة سنة بغير قتال ولا جزية وأيضاً مأموراً بالكف والصفح والصبر، ثم الإذن بالهجرة، ثم الإذن بالقتال.

ثم الأمر بقتال من يقاتله - ويكف عمن اعتزله ولم يقاتله - ثم الأمر بقتال المشركين حتى يكون الدين كله لله.

ثم كان الكفار من بعد ذلك ثلاثة أقسام: أهل صلح وهدنة، وأهل حرب، وأهل ذمة، ثم أمره الله أن يتم لأهل العهد والصلح عهدهم، وأن يوفى لهم ما استقاموا على العهد.

فإن خاف خيانتهم نبذ إليهم عهدهم ولا يقاتلهم حتى يعلمهم بنقض العهد. كما أمر أن يقاتل من نقض عهده.

ثم يقول ابن القيم: ولما نزلت سورة براءة نزلت ببيان حكم هذه الأقسام كلها، فأمر أن يقاتل عدوه من أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، أو يدخلوا في الإسلام. وأمره أن يجاهد الكفار والمنافقين والغلبة عليهم.

فجاهد الكفار بالسيف والسنان، والمنافقين بالحجة واللسان، أمره فيها بالبراءة من عهد الكفار، ونبذ عهودهم إليهم، وجعل أهل العهد في ذلك ثلاثة أقسام

• قسمًا أمره بقتالهم وهم الذين نقضوا عهده ولم يستقيموا له، فحاربهم وظهر عليهم.

• قسمًا ثانيًا لهم عهد مؤقت لم ينقضوه ولم يظاهروا عليه، فأمره أن يتم لهم عهدهم إلى مدتهم.

• قسمًا ثالثًا أخيرًا: لم يكن لهم عهد ولم يحاربوه، أو كان لهم عهد مطلق، فأمر

أن يؤجلهم أربعة أشهر فإذا انسلخت قاتلهم... وما سيرته في المنافقين... الخ)

الجهاد في سبيل الله بعد التلخيص بالقلم الأحمر

بعد هذا التلخيص الذي نقله المؤلف عن «زاد المعاد لابن القيم» بدأ المؤلف يحدد سمات المنهج الذي استخلصه هو كما يلي:

١ - الواقعية الجدية في منهج هذا الدين، فالدعوة - كما يراها هو - لتصحيح المعتقدات والتصورات، لكن مع ضرورة القوة والجهاد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة على تلك المعتقدات !!

٢ - الواقعية الحركية - فالإسلام حركة ذات مراحل لكل مرحلة وسائلها فليس هناك نظريات مجردة، ولا وسائل متجمدة، ويقرر المؤلف على ذلك - أن من لا يرى رؤيته تلك فإنما يخلطون خطأ شديداً ويلبسون منهج هذا الدين لبساً مضللاً ويحملون النصوص ما لا تتحمله من المبادئ والقواعد النهائية.. ويعلل ذلك بقوله: (إنهم يعتبرون كل نص من النصوص كما لو كان نصاً نهائياً يمثل القواعد النهائية لهذا الدين)، ويستمر قائلاً في وصف مخالفه: (وهم مهزومون روحياً وعقلياً تحت ضغط الواقع اليائس لزراري المسلمين الذين لم يبق لهم من الإسلام إلا العنوان -: فهم يقولون إن الإسلام لا يجاهد إلا للدفاع ! يحسبون أنهم يسدون إلى هذا الدين جيلاً بتخليه عن منهجه، وهو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعاً.

٣ - إن الحركة الدائبة والوسائل المتجددة لا تخرج هذا الدين عن قواعده المحددة وأهدافه المرسومة فالخطاب مع تطور مراحله من (العشيرة / من حولك / العالمين...) هو خطاب واحد، والانتهاى إلى هدف واحد بالوسائل المقررة (الدعوة والقتال).

٤ - اعتبار الإسلام هو الأصل الإلهي المفروض على البشرية جميعاً... فعلى

الناس جميعاً أن يسالموا الإسلام ولا يتصدوا له.

ويتابع المؤلف - أن عدم الإكراه على العقيدة مبدأ لا يتعارض مع مبدأ تخطيم القوى السياسية المادية التي تحول بين الناس وبينه.. ومن يقع في هذا الخلط فهو مهزوم روحياً.

ويتابع المؤلف بيانه بأن الإسلام موكول به إقامة مملكة الله في الأرض، وأن الإسلام هو إعلان عام لتحرير الإنسان في كل الأرض وهو إعلان حركي إيجابي لا بد وأن يتخذ جميع الأسباب لتحقيق ذلك فالإسلام ليس ديناً للعرب فحسب، بل هو للبشرية كلها.

وينهى المؤلف هذا الفصل بتأكيد على «أحادية الرؤية» التي اعتمد في صياغتها على النقل من زاد المعاد لابن القيم، ويكرر مؤكداً أن جميع المعاصرين الذين يرون غير ما يرى هم مهزومون تحت ضغط الواقع داخلياً والاستشراق الماكر خارجياً قد غشي على أفكار الباحثين العصريين - المهزومين - ذلك التصور لطبيعة الدين وأنه مجرد عقيدة في الضمير. لا شأن لها بالأنظمة الواقعية للحياة مما يجعل الجهاد الديني جهاداً لفرض عقيدة...

ويقرر المؤلف قائلاً: حيثما وجد التجمع الإسلامي، الذي يتمثل فيه المنهج الإلهي، فإن الله يمنحه حق الحركة والانطلاق لتسلم السلطان وتقرير النظام، وإذا كان التاريخ يشهد أن الله كف يد الجماعة المسلمة فترة عن الجهاد فهذه مسألة خطة، لا مسألة مبدأ.

وعلى هذا الأساس الواضح يمكن أن تفهم النصوص القرآنية المتعددة.

(الفصل السادس «لا إله إلا الله منهج حياة»)

يقول المؤلف: إن الشهادة بشقيها (لا إله إلا الله - محمد رسول الله) قاعدة

لمنهج كامل تقوم عليه حياة الأمة المسلمة بحذاقها.. فلا حياة مسلمة بغير هذه القاعدة.

ويرتب المؤلف على هذه المقدمة استنتاج أربع قضايا هامة هي:

- ١ - تحديد طبيعة المجتمع المسلم.
 - ٢ - تحديد منهج نشأة المجتمع المسلم.
 - ٣ - تحديد منهج الإسلام في مواجهة الجاهلية.
 - ٤ - تحديد منهج الإسلام في مواجهة واقع الحياة البشرية.
- وتحديد طبيعة المجتمع المسلم وتحديد منهج النشأة لا خلاف فيما ذكره المؤلف من غالبية مدارس الدعوة التي شغلت ساحة الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً. فالتوحيد عقيدة أولاً وإطاراً للحركة ثانياً مما لا داعي للإطالة بذكره.

(٣) تحديد منهج الإسلام في مواجهة المجتمعات الجاهلية:

أخذ المؤلف يشرح رؤيته وتعريفه للمجتمع الجاهلي.. ويبدأ بوضوح لا لبس فيه فيقرر أن: «إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم»، ويضيف إذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا إن المجتمع الجاهلي هو «كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثلاً في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية» ويستمر موضحاً. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً!! ويتابع:

- ١ - تدخل في المجتمع الجاهلي: المجتمعات الشيوعية بإلحادها وإنكارها.
- ٢ - المجتمعات الوثنية (الهند واليابان وأفريقيا وغيرها) لتأليه وعبادة غير الله.
- ٣ - المجتمعات اليهودية والنصرانية في جميع الأرض لتحريفها ما أنزل الله.
- ٤ - المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة لأنها تنشئ نظام حياتها على غير

ما أنزل الله.

ويذكر المؤلف من بين آيات القرآن إن الله قال عن الحاكمين: ﴿ فَلَمَّا دُسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴾ [الأنعام: ٤٤].

وإن الله يقول عن المحكومين:

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الظَّالِمِينَ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾ [٦٠] وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتِ الْمُتَنَفِّقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ لَأَسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴿٦٤﴾ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٠-٦٥].

والقرآن في غير هذا قد وصف اليهود والنصارى من قبل بالشرك والكفر والحيدة عن عبادة الله، واتخاذ الأحرار والرهبان أربابا من دون الله

﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْكَبًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١].

وهذه المجتمعات بعضها يعلن علمانيته وانقطاع علاقته بالدين، وبعضها يعلن

احترامه للدين ولكن يخرج من نظامه الاجتماعي ويقول بإنكار الغيبة.. ويقولون بتناقض الغيبة مع العلمية وهذا زعم الجهال.

لذلك فالإسلام يرفض كل تلك المجتمعات.

٤- ويعالج المؤلف في نهاية هذا الفصل القضية الرابعة والأخيرة من النتائج التي رتبها على شهادة التوحيد.. فيقول:

إن ما بينه أنفًا يقودنا إلى تحديد منهج الإسلام في مواجهة العالم البشري كله اليوم ونداء إلى آخر الزمان، ومواجهة هذا الواقع كما سبق أن بينها في الفصل السابق (الجهاد).

محددة بالدعوة لإزالة التصورات، وبالجهاد لإزالة الأنظمة والحكومات الجاهلية.

«الفصل السابع» شريعة كونية:

يستثمر المؤلف هذا الفصل لبيان رؤيته هو «للتصور الإسلامي للوجود» وهو في شق من هذا التصور متبع لا مبتدع ويتوافق رأيه مع آراء كل المؤمنين من قبل ومن بعد «أن الكون كله مملوك لله وهذا ما يقول به كل المؤمنين.. لكن المؤلف يرتب على ذلك أن من طبيعة وضرورة وحقيقة هذا الإيمان ليس مجرد الالتزام بالأحكام في الشعائر والمعاملات والعقائد بل لابد من استعمال القوة في قهر جميع القوى الأخرى على ذلك.

«الفصل الثامن» الإسلام هو الحضارة:

يقرر المؤلف في هذا الفصل أن المجتمع الإسلامي كما يراه هو - هو الوحيد المجتمع المتحضر، وكل المجتمعات غيره توصف بالتخلف أو الجاهلية.

ويؤكد المؤلف: أن التشريع لا ينحصر في الأحكام كما يتوهم البعض،

فالتصورات والمناهج، والقيم والموازين والعادات والتقاليد كلها تشريع يخضع الأفراد لضغطه، وحينما يصنع الحكام هذه الضغوط فإنهم يشرعون كما أنهم يتألهون ويصبحون أرباباً والآخرين عبيداً.

المجتمع الإسلامي هو الذي تمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الأساسية، وتعتبر فيها العقيدة هي الجنسية التي تجمع بين الأسود والأحمر والأبيض إلخ في أمة واحدة. وحين تكون إنسانية الإنسان هي القيمة، وليست بعض الماديات، فهذا هو المجتمع المتحضر

إن المجتمع الإسلامي لا يحتقر المادة في أصلها ولا في تحولها حيث إنها أحد مخلوقات الله كما أنها أحد مقومات الإعمار، لكن الإسلام مع تقديره للمادة لا يعتبرها هي القيمة العليا التي تطيح بالإنسانية ومقوماتها، وتهدر من أجلها كرامة الإنسان المستخلف.

ويقرر المؤلف ص ١٣١: أن المجتمع الإسلامي ليس صورة تاريخية نبحت عنها في ذكريات الماضي بل هو طلب الحاضر وأمل المستقبل، إنه هدف البشرية كلها لتخرج به من الظلمات إلى النور والحضارة الإسلامية تتخذ أشكالا متنوعة في تركيبها المادي والتشكيلي، لكن أصولها وقيمها ثابتة (عبودية الواحد، والتجمع على أسرة العقيدة / استعلاء الإنسانية على المادة وحرمة الأسرة وتحكيم منهج الله).

ولا تتوقف الحضارة في منهج الإسلام على درجة معينة من التقدم الصناعي والاقتصادي والعلمي - رغم أهمية هذا التقدم، بل تبقى ثابتة الأصول التي أشرنا إليها ثم تستكمل درجات نموها المادي.

«الفصل التاسع» التصور الإسلامي والثقافة:

يبدأ المؤلف هذا الفصل مقررًا أن شريعة الله تعنى: كل ما شرعه الله لحياة

البشرية من أصول اعتقاد، وأصول حكم، وأصول أخلاق، وأصول سلوك، وأصول معرفة أيضاً.

وبعد أن يلخص ما سبق طرحه في الفصول السابقة يقرر أن أمر النشاط الفكري والفني لا بد وأن يرجع إلى التصور الإسلامي والأصل الرباني، وقد يكون - كما يقول المؤلف هذا القول غريباً حتى على قراء مثل هذه البحوث الإسلامية.

ويستأنف المؤلف حديثه قائلاً: في النشاط الفني صدر كتاب كامل يبين ضرورة خضوع الفن للتصور الإسلامي، هذا الكتاب هو «منهج الفن الإسلامي» لمحمد قطب. ثم يأخذ المؤلف في بيان قضية النشاط الفكري إذا تلقى المسلم معلومة في العلوم البحتة (الكيمياء - الطبيعة - الفلك - الطب - إلخ) عن البشر فإنه لا يمكن أن يتلقى تشريعاً ولا سلوكاً ولا قيماً ولا أصولاً سياسة واقتصاداً إلا من المصدر الرباني - يعنى عن مسلم يثق في دينه وتقواه أن هذا الذي يتلقى عنه قد استوعب الربانية.

ويبين المؤلف: أن اتجاهات الفلسفة، وتفسير التاريخ، وعلم النفس، والأخلاق ودراسة الأديان كل ذلك انطلق من تصورات جاهلية.

فالقول أن الثقافة تراث إنساني قول صحيح في نطاق الشؤون المادية والعلوم البحتة، أما الشأن الإنساني وما يلتصق به فليست تراثاً إنسانياً بل هي خلاصة وحى رباني.

وهنا يذكر المؤلف: أن الذي يكتب هذا الكلام - نفس المؤلف - إنسان عاش يقرأ أربعين سنة كان عمله الأول فيها هو القراءة والاطلاع في معظم حقول المعرفة الإنسانية ما هو من تخصصه، وما هو من هوايته، ثم عاد إلى مصادر عقيدته وتصوره، فإذا هو يجد أن كل ما قرأه ضئيلاً إلى جانب ذلك الرصيد الضخم، ويعلن

المؤلف: أنه غير نادم على ما قضى فيه ٤٠ سنة من عمره فإنما عرف الجاهلية على حقيقتها.

ويؤكد قائلًا أن قوله هذا ليس برأي إنما هو قول الله - سبحانه وتعالى - وقول نبيه ﷺ.

ويبدأ فيذكر آيات من القرآن تؤكد ما يقول:

﴿ وَكَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَأَصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٩].

﴿ إِنْ تَمَسَّكْتُمْ حَسَنَةً تَسْوَهُمْ وَإِنْ تُضِبُّوهُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴾ [آل عمران: ١٢٠].

﴿ فَأَعْرِضْ عَنْ مَّن تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ [٢٩] ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَن اهْتَدَى ﴾ [النجم: ٢٩، ٣٠].

﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ ﴾ [الروم: ٧].

﴿ أَمَّنْ هُوَ قَنِتٌ ءَانَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [الزمر: ٩].

وعلى ذلك ينتهي المؤلف في هذا الفصل إلى ضرورة الحيطة والحذر حتى في نطاق العلوم البحتة أما العلوم الإنسانية فلا مجال لأخذها عن غير الإسلام والمسلمين.

الفصل العاشر «جنسية المسلم وعقيدته»:

يقول المؤلف: جاء الإسلام ليقرر أن هناك صلة واحدة بين الناس هي صلة

الإيمان:

﴿لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيَدْخُلُهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وأن هناك حزبا واحدا لا يتهدد، وأحزابا كثيرة للشيطان والطاغوت:

﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقْبَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقْبَلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَتَلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦].

وأن طريقا واحدا يوصل إلى الله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وأن نظاما واحدا هو الإسلامي وما عداها جاهلية: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وأن شريعة واحدة هي الإلهية، وما عداها هوى:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨].

وأن هناك حقًا واحدًا، وما عداها هو الضلال: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢].

وأن هناك دارًا واحدة هي دار الإسلام، وما عداها فهي دار حرب:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَأُوا

وَنَصَرُوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن لَّيْتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿٧٣﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيَّكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٧٤﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِن بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنكُمْ وَأُولَٰئِكَ الْأَرْحَامُ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧٥﴾ [الأنفال: ٧٢-٧٥].

وإذا أوصى الإسلام بمصاحبة الوالدين بالمعروف ولو كانوا غير مؤمنين فإن هذا مشروط بعدم عدائهم للإسلام وأهله وضرب المؤلف مثلاً بعبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول وقيامه ليقتل أباه لما بدر منه في حق الرسول (ﷺ)، غير أن رسول الله ﷺ منعه من ذلك ويذكر المؤلف آيات القرآن التي تقطع أي علاقة للقربى إذا تعارضت مع أجرة الإيمان:

﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُ، فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِن أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَبْنَوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِن أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَتَّبِعْ مَا لَيْسَ بِكَ بِهِ، عَلَّمَ ابْنِي أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَ رَبِّ ابْنِي أَعوذُ بِكَ أَنْ أَتِلَّكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ، عَلَّمَ ابْنِي أَنْ تَغْفِرَ لِي وَتَرْحَمَنِي أَكُن مِّنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٤٧﴾ [هود: ٤٥-٤٧].

﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ﴿١٢٤﴾ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَّا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ، مِن الثَّمَرَاتِ مَن ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾ [البقرة: ١٢٤-١٢٦].

﴿وَأَعْتَزِّلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾

[مريم: ٤٨].

﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُوكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَا تُسْغِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾

[الممتحنة: ٤].

﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا ﴿١٤﴾ هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهَةً لَّوْلَا يَأْتُوكَ عَلَيْهِمْ بَسُلَاتِنِ بَيِّنٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴿١٥﴾ وَإِذْ أَعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾ [الكهف: ١٣-١٦].

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاسِخِينَ ﴿١٠﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [التحریم: ١٠، ١١].

ويفرغ المؤلف من التأكيد على هذا المعنى بقوله:

إن رسول الله ﷺ قد تأخى مع الأوس والخزرج وبلال الحبشي وصهيب الرومي (على الإيمان) في الوقت الذي تبرأ فيه من أبى لهب وأبى جهل بسبب كفرهما. فهذا كما يقول المؤلف - هو الإسلام وحده.

«الفصل الحادي عشر» «نقطة بعيدة»:

يؤكد المؤلف في بداية هذا - إن الإسلام تصور مستقل للوجود والحياة تصور كامل ذو خصائص متميزة، ومن ثم ينبثق منه منهج ذاتي مستقل للحياة كلها بكل مقوماتها وارتباطاتها، ويقوم عليه نظام ذو خصائص معينة.

وهذا التصور يخالف سائر التصورات الجاهلية قديماً وحديثاً، وقد يلتقي مع بعضها في جزئيات عرضية جانبية.

ووظيفة الإسلام الأولى هي أن ينشئ حياة إنسانية توافق هذا التصور. أن يقيم في الأرض نظاماً يتبع المنهج الرباني الذي اختاره الله. وهو يخرج هذه الأمة المسلمة لتمثله وتقوم عليه.

﴿ كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ مُسْلِمُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ويصف هذه الأمة فيقول:

﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَنْتُهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١].

وليست وظيفة الإسلام إذن أن يصطلح مع الجاهليات السائدة في الأرض ولا الأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان

فلم تكن وظيفة الإسلام يوم جاء ولن تكون اليوم ولا في المستقبل.

فالجاهلية هي الجاهلية حيث الانحراف عن عبودية الله وحده وعن المنهج الإلهي، هي عبودية الناس للناس.

ويستدعى المؤلف آيات من القرآن ليؤكد رؤيته:

﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّهُ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٩].

﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ١٥].

﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الجاثية: ١٨، ١٩].

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وظيفة الإسلام هي - كما يرى المؤلف - إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية وتولى هذه القيادة على منهجه الخاص.

ويتابع المؤلف قائلاً: لن تندسس إليهم بالإسلام تدسسا، ولن نربت على شهواتهم وتصوراتهم المنحرفة، كما يحاول من يقول (ديمقراطية الإسلام) و(اشتراكية الإسلام) ولا القائلين بتلك التعديلات الطفيفة التي تصلح مناهج الآخرين. كلا إن الأمر مختلف جداً.

«الفصل الثاني عشر» «استعلاء الإيمان»:

يبدأ المؤلف هذا الفصل بقول الله - تعالى - : ﴿ وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٩].

وهذه الآية لا تتحدث عن الجهاد فحسب، بل هي تصف الحياة الدائمة للمؤمنين. إن هذا القول يمثل حالة الاستعلاء التي يجب أن تستقر عليها نفس المؤمن إزاء كل شيء وكل وضع. الاستعلاء على قوى الأرض البعيدة عن منهج الإيمان. ﴿ وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٩].

يجيء هذا التوجيه ليواجه الوهن والحزن، فالمؤمن بإيمانه أعلى من كل ما حوله.. أعلى عقيدة وتصورًا، أعلى قيمًا وسلوكًا، أعلى شريعة ونظامًا.

وهنا يستعين المؤلف بخبرين من تاريخ الأمة أحدهما موقف المغيرة بن شعبة الصحابي الجليل مع رستم عظيم الفرس، ومن بعد موقف ربعي بن عامر مع رستم أيضًا.

وقدرة ربعي بن عامر الفائقة على استدعاء خلاصة الإسلام في رده على (رستم): «جئنا لنخرج الناس من عبادة الناس إلى عبادة رب الناس».

﴿ رَبَّنَا لَا تُغِثْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ (٨) رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّكَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴾ [آل عمران: ٨، ٩].

«الفصل الثالث عشر» «هذا هو الطريق»:

يصل المؤلف إلى نهاية رحلته فيستعرض سورة البروج، ويذكر استعلاء المؤمن بإيمانه وتحمله للشدائد.. ومهما كانت نهاية اللقاء وشدته على المؤمنين فإن الدنيا كلها لا تتساوى مع قيمة العقيدة. فثبات المؤمنين يضمن لهم ود الرحمن: ﴿إِنَّ

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾ [مريم: ٩٦].

وكذلك قول رسول الله ﷺ: «يقول الله (أنا عند ظن عبدي بي - وأنا معه....)» [أخرجه الشيخان].

ويقول تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (١٦٩) فَرِحِينَ بِمَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ ﴿يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٦٩-١٧١].

﴿لَا يَغْرَنَكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ﴾ (١٦٦) مَتَّعُ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَيُسَ الْأَهَادُ ﴿[آل عمران: ١٩٧، ١٩٦].

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِلًا عما يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ (٤٣) مُهْطِعِينَ مُقْنِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴿[إبراهيم: ٤٣، ٤٢].

﴿فَذَرَهُمْ خَوْصًا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يَلْقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ﴾ (٤٣) يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَانَهُمْ إِلَى نُصْبٍ يُوفُضُونَ ﴿٤٤﴾ خَشِيعَةً أَبْصَرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ ﴿[المعارج: ٤٢-٤٤].

ويفرغ المؤلف مقررًا: إنها معركة عقيدة قبل أي شيء وبعد أي شيء. ويستدعى قصة الاستعمار الغربي هل تسربل بالصليبية؟ أم أن الصليبية هي التي تسترت وراء الاستعمار؟

إنها العقيدة فلماذا لا نراها عقيدة قبل أي شيء؟

تقييم الكتاب:

الكتاب من حيث موضوعه جد خطير فهو يتعلق بالحقيقة الكبرى حقيقة

الإيمان وعدمه أو (الإيمان والكفر) وما يجب أن يترتب على المؤمن حيال هذه الحقيقة.. تلك الحقيقة التي قسمت سلف الأمة (إلى سنة وشيعة ومعتزلة وخوارج) ثم قسمت كل فرقة إلى فرق كل فريق يحدد للإيمان معالمة ومظاهره، حتى تواضعوا جميعاً على مصطلح غاية في الغرابة ألا وهو مصطلح: ما عرف من الدين بالضرورة.. فمن هذا الذي يجب أن يعرف، وما حجم معرفته، وما قدرته على تصور هذا الذي ابتدعه وأقل ما أقول في مواجهة ذلك الاصطلاح. أن تحصيل ما عرف من الدين بالضرورة يؤكد ضرورة أن يكون المؤمن قارئاً وكاتباً وربما متفلسفاً حتى يعرف ما وصفوه. وهذا أمر مستحيل نظراً لتفاوت القدرات.

والكتاب أيضاً يثير تساؤلات هامة لا بد من الوقوف عندها:

(١) متى بدأ المؤلف - رحمه الله - دراسة العقائد دراسة كافية لأن يقرر منفرداً ترجيح تصور ابن القيم رحمه الله في تلخيص حكم الجهاد وفي تقسيم العالم إلى دار السلام ودار حرب، مع وجود تصورات أخرى لأعلام كابن القيم وربما أشد رسوخاً منه يرون غير ما يرى ويؤيدون رؤاهم بالقرآن الكريم وصحيح السنة.. فهل تصور المؤلف - رحمه الله - أن يفرض قولاً من أقوال المذهب الحنبلي والسلفية على المسلمين فرضاً كما وكانت أدلتهم التي يسوقها أدلة قطعية الدلالة لا تحتمل غير ما يرونه !

(٢) لا تنكر على المؤلف رؤيته لواقع العالم، وحاجة العالم إلى الإسلام، لكن كيف يُعرض الإسلام؟ وكيف يقدم؟ فذلك ما لا يسلم للمؤلف ولا لغيره اللهم إلا أن يكون إجماعاً فقهياً مستنداً إلى مرجعية الكتاب والسنة وقد تيسرت سبل الإجماع والتواصل، ولا يبقى إلا تيسير وجود قلوب راغبة في رضوان الله، وعقول قادرة على التقارب والتدارس مع الأدلة كلها حتى يترجح الراجح بغض النظر عن قائله.

(٣) كذلك نريد أن نؤكد ما ترجح لدى كافة من يعتد بهم أن قول القدامى ومنهم ابن القيم بالنسخ في آيات القرآن أصبح أمرًا مرفوضًا لدى كافة الفقهاء المعاصرين بعد دراسات علمية وأكاديمية شرعية محكمة في الأزهر وفي كلية دار العلوم التي تخرج فيها المؤلف مثل دراسة (النسخ في القرآن الكريم) التي نال بها د. مصطفى زيد درجته العلمية في دار العلوم فإذا أضفنا إلى ذلك ما انتهى إليه علماء آخرون نذكر منهم عالما آخر تخرج في دار العلوم أيضًا كما أنه انتسب للجماعة التي انتسب لها المؤلف - رحمه الله - وهذا العالم الذي أشير إليه هو الأستاذ عبد المتعال الجابري بكتابه اللذين لم يعترض عليهما أحد ذو قيمة أو مكانة في هذا التخصص كتاب «لا نسخ في القرآن» وكتاب «لا نسخ في السنة».

وعلى ذلك فآيات الجهاد في القرآن وأحاديثه الصحيحة لم تنسخ بل كل منها باق على سريانه إلى يوم الدين وليس بين الآية وغيرها إلا التدرج مع كل حالة توحيد في أرض الواقع، مما يلغى فكرة تحكيم السيف في رقاب المخالفين.

(٤) دائمًا يضع المؤلف - رحمه الله - عناوين لفصوله هي بمثابة قاعدة أو شعار وهذه قمة التأليف لكنه في ضوء القاعدة والشعار سرعان ما ينحاز إلى رؤية أحادية لا يقبل غيرها... وليته ينتهي عند ذلك الحد... بل يتحول سريعًا - من رفض الرؤى الأخرى إلى ضرورة مقاومتها واقتلاعها متأولاً في ذلك نصوصاً قرآنية لا تساعد فضلًا عن تناسيه للأسوة الحية الوحيدة القابلة للتأسي ألا وهي أسوة رسول الله ﷺ فتراه أيضًا يحولها من سنة ثابتة منيعة إلى وسيلة متغيرة (تكتيك مؤقت) وهذا ما يستحيل أن يكون في حق النبوة والأنبياء.

(٥) وأخيرًا حتى لا تفيض أو تعيد فالمؤلف - رحمه الله - بما لا يخالف فيه أحد هو أحد أعلام الأدب والثقافة في عصره وهو أحد أعلام النقد الأدبي والكتابة الصحفية الصادقة وذلك إذا أعطاه الحق في خوض غمار العقائد ومحاولة دراستها،

فإن سوابقه وقدراته لا تنهض به فقيهاً منظرًا ولا متكلمًا في التوحيد إلى تلك الدرجة التي يهدر بها - منفردًا - إيمان أقوام، مما يبيح دماءهم ويفرض اقتلاعهم وطي صفحاتهم من الوجود.

كذلك فهمها كان الفساد شديدًا والإفساد أشد فلا يجب على الدعاة أن يتناسوا قول الله (سبحانه وتعالى) لموسى ﷺ حينما وجهه مع أخيه لفرعون ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا يَعْلَهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤] مع علم الله بمصير فرعون.

ولا بد من الاعتراف للمؤلف - الشهيد سيد قطب - بما له من قدرات شخصية وبلاغية فذة مثل قدرات التأمل والتصور - كذلك قدرات الوصف وإتقان التعبير، فإذا أضفنا إلى ذلك أنه - يرحمه الله - حاول محاولته مجتهدًا فإن له الأجر والثوبة. ولولا هذا الإصرار على أحادية الرؤية لكان المؤلف أقرب إلى الجماعة المسلمة التي تحتاج إلى طبيب يعالج، وليس إلى أمير يأمر وينهى. ورحمه الله رحمة واسعة.

عن المؤلف سيد قطب:

نشأة قروية:

ولد سيد قطب لأسرة شريفة في مجتمع قروي (صعيدي) في يوم ٩ / ١٠ / ١٩٠٦ م بقرية موشا بمحافظة أسيوط، وهو الابن الأول لأمه بعد أخت تكبره بثلاث سنوات وأخ من أبيه غير شقيق يكبره بجيل كامل. وكانت أمه تعامله معاملة خاصة وتزوده بالنضوج والوعي حتى يحقق لها أملها في أن يكون متعلمًا مثل أخواله.

كما كان أبوه راشدًا عاقلًا وعضوًا في لجنة الحزب الوطني وعميدًا لعائلته التي كانت ظاهرة الامتياز في القرية، واتصف بالوقار وحياة القلب، يضاف إلى ذلك أنه

كان دِينًا في سلوكه.

ولما كتب سيد قطب إهداء عن أبيه في كتابه «مشاهد القيامة في القرآن» قال: «لقد طبعت في وأنا طفل صغير مخافة اليوم الآخر، ولم تعطني أو تزجني، ولكنك كنت تعيش أمامي، واليوم الآخر ذكره في ضميرك وعلى لسانك.. وإن صورتك المطبوعة في مُخيلتي ونحن نفرغ كل مساء من طعام العشاء، فتقرأ الفاتحة وتتوجه بها إلى روح أبيك في الدار الآخرة، ونحن أطفالك الصغار نتمتم مثلك بآيات منها متفرقات قبل أن نجيد حفظها كاملات».

وعندما خرج إلى المدرسة ظهرت صفة جديدة إلى جانب الثقة بالذات من أمه والمشاعر النبيلة من أبيه وكانت الإرادة القوية، ومن شواهد حفظه القرآن الكريم كاملاً بدافع من نفسه في سن العاشرة؛ لأنه تعود ألا يفاخره أبناء الكتاتيب بعد إشاعة بأن المدرسة لم تعد تهتم بتحفيظ القرآن.

وفي فورة الإحساس والثقة بالنفس كان لظروف النضال السياسي والاجتماعي الممهدة لثورة ١٩١٩ أثر في تشبعه بحب الوطن، كما تأثر من الثورة بالإحساس بالاستقلال وحرية الإرادة، وكانت دارهم ندوة للرأي، شارك سيد قطب فيها بقراءة جريدة الحزب الوطني، ثم انتهى به الأمر إلى كتابة الخطب والأشعار وإلقائها على الناس في المساجد والمجامع.

الكتاب الثامن
«الحكومة الإسلامية»

oboi.kan.com

الكتاب الثامن

«الحكومة الإسلامية»

آية الله الخميني

تحليل وعرض أ.د عبد الخبير محمود عطا محروس

أولاً: التعريف بآية الله الخميني:

هو آية الله روح الله الموسوي بن مصطفى بن أحمد الموسوي الخميني من سلالة جد هندي نفاه الإنجليز من كشمير في بدايات القرن التاسع عشر إلى النجف الأشرف. ثم دعاه أحد وجهاء بلدة خمين الإيرانية للإقامة في بلدته خمين وهو السيد أحمد الهندي (جد آية الله الخميني) من شقيقة هذا الرجل، أثمر هذا الزواج ثلاث بنات وولداً اسمه مصطفى هو والد آية الله روح الله الخميني.

ولد الخميني في ٢٤ سبتمبر عام ١٩٠٠ في قرية خمين التي تبعد ٨٠ ميلاً جنوب غربي مدينة قم. حيث كان أبوه مصطفى موسوي رجلاً من رجال الدين، وكان آيات الله يكونون دائماً بأسماء المدن أو القرى التي أتوا منها.

و يتضح مما سبق تقدم عمر الخميني وقت بداية نشاطه السياسي في بداية الستينيات حيث جاوز الستين من عمره وهي مرحلة عمرية متقدمة. فهو لم يكن من الشباب، والثورات عادةً تقاد بالشباب. واستمر نضاله ضد الشاه ونظامه سنوات حتى عام ١٩٧٩، وهو يناهز الثمانين إبان انتصار الثورة الإسلامية. وتقدم العمر له احترامه عند الشعب الإيراني، ولأن الإيرانيين من المعمرين فهذا التقدم في العمر لا يعد نقطة ضعف له بل نقطة لصالحه.

إلا أنه صاحب تقدم العمر للخميني اعتلال صحته العامة. كما يقال أنه أصيب

بأكثر من نوبة قلبية بعد عودته إلى مدينة قم في عام ١٩٧٩، وأصبح لا يستطيع أن يركز أكثر من عشرين دقيقة في اللقاء الواحد.

يعتبر الخميني الأب الروحي للشعب الإيراني ومفجر الثورة الإسلامية ١٩٧٩ ومرشدتها الأول. وقد استطاع عبر سنوات طويلة من الصراع الفكري والسياسي أن يدعم ويقوي اتجاهات أكثر ثورية داخل الفكر الشيعي.

وكان يطلق عليه تلاميذه لقب «حاجي أغا» أو السيد الحاج. إذ كان قد جمع بين كونه سيداً من سلالة الرسول، وحاجاً إلى بيت الله في مكة، وفي زمانه كان الحج شيئاً فريداً يميز صاحبه. ومسألة الانتساب إلى رسول الله من المسائل التي لها تقديرها في المذهب الشيعي وبالتالي في الثقافة الإيرانية مما يضيف إلى شخص الخميني الكثير من الاحترام والتبجيل.

والخميني هو أحد رجال الدين البارزين في التاريخ الإيراني. قام بالتدريس لطلاب المدرسة الفيزية بقسم علوم الفلسفة ثم العلوم الأخلاقية ثم الفقه والأصول. فكونه من رجال الدين ومكانة رجال الدين في المذهب الشيعي مفهومة - سبق تناولها في الفصل الثاني - خاصة عندما يكون من آيات الله العظمي، حيث المقلدين له في كل مكان مما يجعل تأثيره الديني والسياسي على الجماهير مسألة مؤكدة.

ولم يكتف بالدروس والخطب التي كان يلقيها في التصدي لممارسات الشاه بل استخدم أيضاً سلاح الفتاوى، ودخل الخميني على هذا المعترك من باب الفقه السياسي. حاول الخميني في هذه الفتاوى أن يبطل القوانين التي أصدرتها الحكومة بواسطة المؤسسات التشريعية التي تتبعها، كما أشهر سلاح الفتاوى في وجه المستعمرين والصهيانية. وباعتبار الخميني فقيهاً فقد كانت له إسهاماته الخاصة في علم الفقه الشيعي. كما كان لديه يقين راسخ بأن الدين سيكون القوة الدافعة وراء

الثورة وتشكيل الحكومة الإسلامية.

كما ارتبط عنده الوطن بالدين. وفتح باب الفتوى الذي ظل مغلقاً على المسائل العبادية وعلاقة الناس بالله. وتعرض لمختلف القضايا السياسية والاجتماعية والثورية. أي علاقة الناس بالناس، وعلاقة الشعب بالحكومة، والدولة بالعالم الخارجي. وكانت هذه لغة جديدة في الخطاب الديني في قم وفي إيران كلها.

بل إن مظهره من ملبسة ولحيته وعمامته السوداء يقدم رموزاً لها دلالة في الثقافة الشيعية الإيرانية. بالإضافة إلى تبنيه لغة وألفاظاً مستمدة من القرآن مثل المستكبرين والمستضعفين والطواغيت، واستفادته من تجمع الجماهير في المناسبات الدينية الشيعية. ومنحه فقهاء نظام ما بعد الثورة لقب الإمام وهي ظاهرة جديدة في النظام الشيعي.

بدأ نجمه في الصعود كقائد ثوري مع محاولة محمد رضا بهلوي شاه إيران فرض نموذج تنموي سياسي وثقافي غربي في بداية الستينيات مما عرف باسم الثورة البيضاء أو ثورة الشاه والشعب. لذا نجد البعض يرى أن الثورة الإسلامية الإيرانية قامت بشكل ما نتاج صراع طويل بين رجلين الشاه محمد رضا بهلوي وآية الله روح الله الخميني. فقد هاجم الخميني هذه السياسات واعتبرها مهددة للكيان الإيراني. وزادت معارضة الخميني للنظام مع سياسات الامتيازات الخاصة التي بدأ الشاه في منحها للرعايا الأمريكيين والتي اعتبرها الخميني مهينة، ودليلاً على خضوع نظام الحكم للقوى الأمريكية وعميلتها إسرائيل. وهكذا نلاحظ أنه منذ الستينيات تبلور الوجه الآخر في شخصية روح الله الخميني وشيئاً فشيئاً تحول من السيد الهادئ إلى الفقيه الثائر الذي يتحدى الشاه ونظامه السياسي.

ثانياً: ملامح التفكير السياسي عند الخميني:

تعددت الدراسات والرؤى التي تناولت أسلوب تفكير الخميني وخطابه

السياسي. فهناك من يرى أن الخميني منحك للغاية، لكنه أحادي التفكير مما يقوده لتبني مواقف تبدو غريبة مثل قوله: «إن الثورة لم تقم لتزود الناس بالطعام» في رده على مسألة البطالة. كما أنه يفكر ويتحدث بأسلوب المطلق، وتهيمن عليه رؤيته لتاريخ الشيعة هيمنة كاملة، فهو لا يمكن أن ينسى قط موقعة صفين. ولذا رسخ في نفسه شك عميق من أي شيء له علاقة بالتحكيم أو الحلول الوسط، وقد تسبب عجزه عن التوصل إلى حلول وسط إلى تعقيدات عديدة في الشؤون الخارجية والداخلية. كما ذاع عن الخميني أنه يقتنع بسهولة برأي آخر شخص يتحدث إليه.

ويرى البعض الآخر أن خطابه السياسي تميز بالسلاسة والبساطة مما كان له الأثر على مشاعر المستمعين ووصول رسالته بشكل يسير. كما أن الإعلام الغربي كان له الفضل في تسليط الضوء عليه أثناء إقامته في فرنسا.

ويشير البعض إلى أن ثمة اختلافاً بين كتابات الخميني ما قبل الثورة وخطبه ما بعد الثورة. فبعد إسقاط الشاه ظهر التحول الأيدلوجي من استخدام الإمام الحسين كرمز للاحتجاج أمام الطغيان إلى سيدنا علي كرمز للحكومة البناءة ولسيدنا محمد(ص) كرمز للعالمية.

وشكل كتاب الحكومة الإسلامية للخميني - الذي اشتمل على محاضراته التي ألقاها على تلاميذه في الحوزة الدينية بقم - منهاجه للتغيير والإصلاح للمجتمع الإيراني. وينبغي الإشارة إلى أن هذه الأفكار بخصوص الولاية المطلقة للفقهاء تخالف ما سبق أن طرحه من آراء في كتابه كشف الأسرار الذي صدر في الأربعينيات حيث إنه ردد في هذا الكتاب مقولات الفكر الشيعي التقليدي التي لا تقبل إلا بالولاية المقيدة للفقهاء. مما يعبر عن تطور أفكاره من مرحلة لأخرى.

ويرى البعض أن الخميني كان يتعمد أن تكون تعليماته واسعة وغير محددة، حيث إن أي تقاعس في تنفيذ أحد أوامره أو تجاهلها يقلل من زعامته وهيبته. فهو

لا يأخذ جانب أي طرف من أطراف الصراع إلا بعد الوصول لطريق مسدود. كما أنه لا يهتم بشكل فردي ومباشر إلا بعدة سياسات محددة وقليلة - مثل قرارات الحرب - بل إن البعض رآه تابعاً وليس قائداً للرأي العام فلا يوضح نواياه إلا بعد أن يتحسس اتجاه ومشاعر الجماهير العريضة المعبر عنها في المظاهرات والمسيرات. وعند القيام باتخاذ القرار يراعي دائماً أن يكون على علم بكل شيء وعن كل شخص، وعلى مساعدته تبسيط المشكلة إلى عدة خيارات ليختار منهم فيقوم بالاختيار السريع والحاسم فهو قليلاً ما واجه الحيرة أمام قرار اتخذه، فهو لا يحتاج إلى اجتماعات واستشارات وما إلى ذلك.

ويرتبط أسلوب اتخاذه للقرار بسماته الشخصية السابق تناولها وعلى سبيل المثال يرى «مهدي نوربخش» أنه يوجد عدة عوامل ساهمت بشكل ملموس في أن يتجاوز آية الله الخميني الحدود التي أقرها الإطار القانوني للدستور الإيراني. كان أولها الكاريزما التي تميز بها وزعامته للثورة الأمر الذي مهد الطريق بطبيعة الحال إلى تأثيره المطلق في المجتمع ومؤسساته بما في ذلك الحكومة. ويرجع العامل الثاني إلى ميل المدافعين عن ولاية الفقيه - من بين رجال الدين - إلى إشراكه خطوة بخطوة في كل صغيرة وكبيرة من قرارات البلاد أما العامل الثالث فقد كان هو الدور الذي وجب عليه أن يلعبه كوسيط بين الجماعات المختلفة التي تولت حكم البلاد.

حيث عارض الخميني أي انقسام واضح داخل النخبة فلقد عمل على تحقيق نوع من الاتفاق حول السياسات العامة وفي حالة الاختلاف غالباً ما يمنح دعمه لمن يبدو الأضعف والنتيجة عدم قدرة أي طرف تحقيق نصر واضح في صراع القوة الداخلي. لقد كان الخميني من خلال دوره غير المؤسسي الملجأ الأخير لكافة القوى السياسية المتصارعة من وصولها لنقطة اللاعودة. ولقد استغل الخميني مناخ الرهبة وإستراتيجية الأزمة والتهديدات الموجهة للثورة واستخدامها لغرض التوحد حول

سلطته. وسهلت سلطة الخميني الروحية ودوره كمرشد للأمة من أن يلعب دورًا واضحًا في مؤسسات ما بعد الثورة وفقًا لنظرية ولاية الفقيه التي نص عليها الدستور. ودوره كحكم بين القوى السياسية يمثل أهم الأدوار في هذه المرحلة.

ثالثًا: الإمام الخميني ونظرية ولاية الفقيه:

انحاز الخميني للرأي القائل بعموم ولاية الفقيه عندما أدرك مدى عمق الموقف الشيعي التقليدي والذي يؤثر العزوف عن العمل السياسي انتظارًا للإمام الغائب حتى في مواجهة نظام مستبد وجائر. فلقد آمن الخميني أن النظام الإيراني القائم نظام فاسد، وأنه لابد من إزالته. وأنه لا توجد غير قوة العقيدة التي يمكنها أن تسقطه، فاستدعى فكرة عموم ولاية الفقيه من التراث الشيعي، وطورها وأكسبها أبعادًا سياسية مما جعلها ترتبط باسمه تحديدًا.

قدم الإمام الخميني تفسيره لمفهوم «ولاية الفقيه» في كتابه «الحكومة الإسلامية»، ووضح فيه الدوافع الواقعية التي جعلته يدعو للثورة والخروج على مبدأ «الانتظار». وعرض الخميني هذه النظرية عام ١٩٦٥م. وقد ارتكزت على محورين أساسيين: لابد من تشكيل حكومة إسلامية ومسئولية إقامتها تقع على عاتق الفقهاء العدول.

وكان طبيعيًا أن يرد الخميني على مقولات الداعين إلى انتظار الإمام الغائب فطرح على مستمعيه في حوزة النجف الأشرف مجموعة من الأسئلة إذ قال: «قد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام وقد تمر ألوف السنين في طول هذه المدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة؟ هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلاً (حتى اختفاء الإمام الثاني عشر) إن الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ...». وفي موضع آخر من محاضراته عاد يتساءل: «في عهد الغيبة لا يوجد نص على شخص معين يدير شؤون الدولة ما هو الرأي؟.. هل

تترك أحكام الإسلام معطلة أم نرغب بأنفسنا عن الإسلام؟ أم نقول إن الإسلام جاء ليحكم قرنين من الزمان فحسب ليهملهم بعد ذلك؟ وبوضوح أجاب على السؤال: على الفقهاء العدول أن يتحينوا هم الفرص وينتهزوها من أجل تنظيم وتشكيل حكومة رشيدة يراد بها تنفيذ أمر الله وإقرار النظام العادل.»، ويشترط الخميني في الفقيه الحاكم شرطين رئيسيين: العلم بالقانون والفقه الإسلامي، والعدالة.

وهو يؤكد ثبوت وعموم ولاية الفقيه، ويفترض لهذا الفقيه العادل - إذا وجد - حق إقامة الحكومة الإسلامية وحق الطاعة. وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان النبي ﷺ يليه منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا ويطيعوا ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية السياسية ما كان يملكه الرسول وأمير المؤمنين علي.

كما اعتبر الخميني ولاية الفقيه أمر اعتباري جعله الشرع كما القيم على الصغار فالقيم على شعب بأسره لا تختلف مهمته عن القيم على الصغار إلا من ناحية الكمية. ويشير الخميني أن قيام الفقيه بالوظائف الشرعية إنما هو تنفيذ لأوامر الله وطاعة له. ونظر الخميني للفقيه باعتباره «وصي» النبي في عصر الغيبة، وهو إمام المسلمين وقائدهم والقاضي بينهم في مشاكلهم المعاصرة. ولا يعارض الخميني الاستفادة من أصحاب التخصصات الأخرى في النواحي العلمية والفنية والتطبيقية والتنظيمية. لكن فيما يتعلق بالأمور السياسية والاجتماعية وإدارة الدولة وتحقيق العدل بين الناس فهي من اختصاصات الفقيه العادل. ويرى الخميني أن حكومة الإسلام هي حكومة القانون والحاكم هو الله وحده وهو المشرع لا سواه وهذا ما دفع البعض لوصف الحكومة الإسلامية بأنها حكومة الحق الإلهي إلا أنه وصفها بأنها حكومة الفقهاء العاملين بالفقه والعاملين بالعدل.

والحكومة الإسلامية عند الخميني لا تشبه الأشكال الحكومية المعروفة فهي وإن

كانت دستورية وليست مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه إلا أنها في فكر الخميني تكتسب معنى خاصاً. فإذا كان محك الدستورية في النظم القائمة هو التقيد بالنصوص الوضعية التي قد تكون لها روافدها الدينية أحياناً، فإن محك هذه الدستورية في النظام الإسلامي هو التقيد المطلق بالأوامر الإلهية والسنة النبوية المطهرة.

رابعاً: ولاية الفقيه في نظر علماء الشيعة:

حسب وجهة نظر بعض علماء الشيعة المعاصرين، فإن ولاية الفقيه هي ولاية اعتبارية أي تعتمد على العقل وليس الوحي، لأن الوحي انقطع مع موت الرسول. وهي ليست كولاية الإمام لأن الإمام مزود بلطف إلهي، بينما الفقيه مزود بعلمه وعدالته ونزاهته وسعة تفكيره، وهذا ما يؤكد أيضاً الإمام الخميني.

وليس الفقهاء هم الذين ابتدعوا لأنفسهم هذه الوظيفة بل الله هو الذي حدد لهم هذا الدور سواء في الآيات القرآنية أو على لسان الرسول الذي ذكر ذلك في أحاديثه. وهذا التعيين الضمني من الله لا يطال شخص الفقيه وهويته بل دوره، وبذلك فإن دور الفقيه برأي المفكرين الشيعة المعاصرين هو دور إلهي أي تم تعيينه من الله أما شخص الفقيه وهويته فهذا من اختصاص الأمة الإسلامية لأنها هي التي تحدد الشخص المناسب كما يقول السيد محمد باقر الصدر: «والنبي والإمام معينان من الله - تعالى - تعييناً شخصياً وأما المرجع فهو معين تعييناً نوعياً. أي أن الإسلام حدد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط إلى الأمة نفسها. ومن هنا كانت المرجعية كخط قراراً إلهياً، والمرجعية كتجسيد في فرد معين قراراً من الأمة».

يعترض بعض علماء الشيعة المعاصرين على رأي الإمام الخميني في مسألة ولاية الفقيه. وبعض هؤلاء ممن شاركوا شعب إيران ثورته على الحكم الإمبراطوري، وكانت لهم مكانتهم البارزة في قيادة الثورة وبعد انتصارها وبعضهم

من يقيمون خارج إيران وكان لهم موقف واضح في تأييد الثورة وقيادتها.

في الفريق الأول أغلب المراجع الكبار وعلى رأسهم آيات الله شريعت مداري، طلقاني، والطباطبائي، والقمي، والشيرازي، وزنجابي، وكلبايكاني، ومرعشي نجفي، والخوئي، وإجمال موقفهم هو ضرورة امتناع الفقهاء عن الاشتغال بالسياسة، وأن يكونوا معنيين فقط بالدعوة والتربية مع إمكانية توجيه السلطة من خلال لجنة إشراف على القوانين، حيث لا دور للفقهاء في الحكم بآية صورة على أساس أن الحاكم العادل لا يمكن أن يبرز بين ظهرائي الشيعة إلا بظهور الإمام الغائب. ويقرر آية الله شريعت مداري أحد كبار علماء الشيعة في إيران: «أن المبدأ الذي نسعى إليه هو أن يحكم الشعب نفسه. هذه هي الجمهورية الإسلامية لأنه لا يجوز أن يحكم فرد واحد أو طبقة واحدة. فللشعب أن ينتخب ممثليه للبرلمان بالاقتراع الحر وكل حكومة تريد أن تحكم لابد أن تنال ثقة البرلمان بعد أن يعينها رئيس الجمهورية. وعندما يقر البرلمان القوانين لابد أن يراعى رأي الأكثرية انطلاقاً من عدم جواز مخالفة القوانين للإسلام، لأن الأكثرية الساحقة من أهل البلاد هم من المسلمين».

ومن الفريق الثاني العالم الشيعي المعروف الشيخ محمد جواد مغنية، فقد كان آخر ما نشره قبل وفاته كتابه «الخميني والدولة الإسلامية»، فبينما يرى الخميني أن ولاية الفقيه ولاية عامة كولاية النبي (ص) وكولاية الأئمة المعصومين، يرى الشيخ مغنية أن ولاية الفقيه أخص وأضيق من ولاية النبي أو ولاية الأئمة المعصومين. ويناقش مغنية محاولة الخميني للربط بين ولاية الفقيه أو «قوامته» وبين الولاية أو القوامة على القصر فينتهي إلى تقرير أن التفاوت في المنزلة يستدعي التفاوت في الآثار لا محالة. ومن هنا كان للمعصوم الولاية على الكبير والصغير حتى المجتهد العادل. أما المساواة بين الاثنين كماً وكيفاً فلا تستدعي بحال أن تكون ولاية المجتهد

كولاية المعصوم الذي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم حتى أنفس المراجع الكبار وينقل الشيخ مغنية بعض أقوال علماء الشيعة التي تذهب إلى عدم صحة عموم ولاية الفقيه ويقصرونها على أمور القضاء والإفتاء في عصر الغيبة. ويرى أن الدولة الإسلامية لا تعني سيطرة الشيوخ على الحكم، واحتكارهم لسلطان السياسة، وإنما تعني أن الشريعة الإسلامية هي الإطار والمعيار لقوانين الدولة لتصرفاتها. فكل ما يتفق وهذه الشريعة يجب تنفيذه ولا يجوز الطعن فيه. وما ثبت تعارضه يحكم بطلانه وإلغاء آثاره.

ويبدو أن الخلاف بين رأي الخميني ورأي غيره من علماء الشيعة يرجع إلى اختلاف غاية الخميني عن غاية غيره ممن سبقه من علماء الشيعة الذين قصرُوا هذه الولاية على أمور القضاء والإفتاء. حيث إن اتجاه الخميني إلى هدف سياسي محدد منذ بدأ حركته المعارضة للشاه ونظام حكمه. هذا الهدف السياسي هو إقامة حكومة إسلامية ترث حكم الشاه، وتقيم في إيران دولة إسلامية. وكانت العقبة التي تقف في وجه هذا الاتجاه وتحول دون تحقيق هذه الغاية عقبة فكرية تتمثل في عدم اقتناع أتباع المذهب الشيعي بحكومة تتصف بصفة الإسلامية إلا إذا كان على رأسها الإمام المعصوم. وهذا الإمام في نظرهم لم يعد بعد ويتعين على الشيعة انتظار عودته ليقوم بأمر الدولة الإسلامية. ولم يكن أمام الخميني من سبيل لتخطي هذه العقبة في المذهب الشيعي والفكر السياسي الشيعي إلا تطوير نظرية ولاية الفقيه من منطلق سياسي يتيح للشيعة إقامة دولة إسلامية على الرغم من غيبة الإمام المعصوم.

خامساً: ولاية الفقيه عند فقهاء أهل السنة:

يرى الإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الملقب بإمام الحرمين أن العلماء هم في الحقيقة الذين يجب أن يكونوا حكام الأمة إذا لم يوجد شخص يستحق منصب الخلافة بشروطه المحددة في الفقه السياسي الإسلامي. وهو

لا يجعل العلماء كما يفعل غيره من الفقهاء ضمن أهل الحل والعقد بمكانتهم المعروفة في الفقه الإسلامي، وإنما يجعل الحكم إليهم والحاكم المحتكر لقوة السلطة تابع لهم. ويبدو من ذلك وضوح الشبه بين نظرية ولاية الفقيه كما يعرضها آية الله الخميني ومكانة الفقهاء عند الجويني. وإذا كان الخميني يرى للفقيه ولاية سياسية في غيبة الإمام المعصوم فإن الجويني يرى للفقهاء الولاية نفسها في حالة عدم وجود الخليفة الشرعي الذي يحكم الدولة الإسلامية.

ويرى د. محمد عمارة أن الخميني لم يقدم - والفقهاء المجتهدين الذين زاملوه وتابعوه في الثورة الشيعية الإيرانية الحديثة - الجديد فيما يتعلق بنظرية الإمامة، ففي هذه القضية نجد الخميني تقليدياً محافظاً ليس لديه تجديد ولا جديد، لكن الجديد الذي سلط عليه المزيد من الأضواء هو:

- ١ - تشخيص الواقع البائس الذي يحيا فيه المسلمون
- ٢ - إبراز تناقض هذا الواقع مع الإسلام نهجاً وفكراً
- ٣ - التركيز على «عموم ولاية الفقيه» كموقف عملي مدعم بالفكر النظري يتجاوز به الشيعة الجمود الذي شل حركتهم الثورية منذ غيبة الإمام الثاني عشر.

سادساً: الأفكار الرئيسية للكتاب:

الكتاب هو دروس فقهية ألقاها الخميني المرجع الأعلى للشيعة على طلاب علوم الدين في النجف الأشرف تحت عنوان «ولاية الفقيه»

أقسام الكتاب الرئيسية: الأهداف:

أولاً: أدلة ضرورة تشكيل الحكومة:

ثانياً: نظام الحكم الإسلامي

ثالثاً: سبيل النضال من أجل تشكيل حكومة إسلامية:

١ - أدلة ضرورة تشكيل الحكومة:

١-أ- ضرورة المؤسسات التنفيذية:

مجموعة القوانين لا تكفي لإصلاح المجتمع. ولكي يكون القانون مادة لإصلاح وإسعاد البشر، فإنه يحتاج إلى السلطة التنفيذية. لذا فإن الله ﷻ قد جعل في الأرض -إلى جانب مجموعة القوانين- حكومة وجهاز تنفيذ وإدارة. الرسول الأعظم (ص) كان يترأس جميع أجهزة التنفيذ في إدارة المجتمع الإسلامي. وإضافة إلى مهام التبليغ والبيان وتفصيل الأحكام والأنظمة كان قد اهتم بتنفيذها حتى أخرج دولة الإسلام إلى حيز الوجود.

١-ب- ضرورة استمرار تنفيذ الأحكام:

بديهي أن ضرورة تنفيذ الأحكام لم تكن خاصة بعصر النبي (ص) بل الضرورة مستمرة لأن الإسلام لا يحد بزمان أو مكان. فقد ثبت بضرورة الشرع والعقل أن ما كان ضرورياً أيام الرسول (ص) وفي عهد الإمام علي من وجود الحكومة لا يزال ضرورياً إلى يومنا هذا ولتوضيح ذلك أتوجه إليكم بالسؤال التالي: قد مر على الغيبة الكبرى للمهدي أكثر من ألف عام وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر في طول هذه المدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة؟ هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلاً؟ إذن فإن كل من يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية فهو ينكر ضرورة تنفيذ أحكام الإسلام ويدعو إلى تعطيلها وتجميدها وهو ينكر بالتالي شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف.

١-ج- في عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب:

لم يكن أحد من المسلمين يشك في ضرورة استمرار وجود الحكومة من بعد الرسول ﷺ الكل متفقون على ذلك وإنما وقع الاختلاف في شخص من يتولى ذلك.

فقد كانت الحكومة موجودة بعد الرسول وفي زمن الإمام علي خاصة بجميع مؤسساتها الإدارية والتنفيذية من غير شك.

١-د- حقيقة قوانين الإسلام:

وماهية قوانين الإسلام دليل آخر على ضرورة تشكيل الحكومة فهي تدلنا على أنها جاءت لتكوين دولة تكون فيها إدارة ويكون فيها اقتصاد سليم وثقافة عالية.

أ- أحكام الشرع تحتوي على قوانين متنوعة لنظام اجتماعي متكامل.

ب- ولا سبيل إلى وضع أحكام الشرع موضع التنفيذ إلا بواسطة حكومة ذات أجهزة مقتدرة مثل الأحكام المالية، أحكام الدفاع، أحكام الحدود والديات.

١-ه- موقف الخميني من السلطة الجائرة: ضرورة الثورة السياسية:

يرى الخميني أن الشرع والعقل يفرضان علينا ألا نترك الحكومات وشأنها. والدلائل على ذلك واضحة فإن تمادي هذه الحكومات في غيها يعني تعطيل نظام الإسلام وأحكامه. في حين توجد نصوص كثيرة تصف كل نظام غير إسلامي بأنه شرك والحكام فيه طواغيت ونحن مسئولون عن إزالة آثار الشرك من مجتمعنا المسلم. وفي نفس الوقت نحن مسئولون عن تهيئة الجو المناسب لتربية وتنشئة جيل مؤمن فاضل يحطم عروش الطواغيت.

١-و- ضرورة الوحدة الإسلامية:

ومن جهة أخرى فقد جزأ الاستعمار وطننا. ونحن لا نملك الوسيلة إلى توحيد الأمة الإسلامية وتحرير أراضيها وإسقاط الحكومات العميلة لهم إلا أن نسعى إلى إقامة حكومتنا الإسلامية. تشكيل الحكومة إذن يرمي إلى الاحتفاظ بوحدة المسلمين.

١-ز- ضرورة إنقاذ المظلومين والمحرومين:

يقول الخميني: كيف يسوغ لنا اليوم أن نسكت عن بضعة أشخاص من

المستغلين والأجانب المسيطرين بقوة السلاح وهم قد حرموا مئات الملايين من الاستمتاع بأقل قدر من مباحج الحياة ونعمها. فواجب العلماء وجميع المسلمين أن يضعوا حدًا لهذا الظلم وأن يسعوا من أجل سعادة الملايين من الناس في تحطيم الحكومات الجائرة بتأسيس حكومة إسلامية عاملة مخلصه.

٢- نظام الحكم الإسلامي:

٢-أ- امتيازته عن سائر الأنظمة السياسية:

الحكومة الإسلامية لا تشبه الأشكال الحكومية المعروفة. فليست هي حكومة مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه. فحكومة الإسلام ليست مطلقة وإنما هي دستورية ولكن لا بالمعنى الدستوري المعروف الذي يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية وإنما هي دستورية بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة من الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة والتي تتمثل في وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه.

٢-ب- شروط الحاكم:

والشروط التي ينبغي توفرها في الحاكم نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية فإنه بصرف النظر عن الشروط العامة كالعقل والبلوغ وحسن التدبير هناك شرطان مهمان هما:

٢-ب-(١)- العلم بالقانون الإسلامي:

بما أن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون كان لزامًا على حاكم المسلمين أن يكون عالمًا بالقانون

٢-ب-(٢)- العدالة:

وعلى الحاكم أن يتحلّى بأقصى حد من كمال العقيدة وحسن الأخلاق مع العدل

والنزاهة من الآثام. لأن من يتصدى لإقامة الحدود وإنقاذ الحقوق وينظم موارد بيت المال لا ينبغي أن يكون ظالماً.

٢-ج- الحاكم في زمن الغيبة:

وإذا كنا نعتقد أن الأحكام التي تخص بناء الحكومة الإسلامية لا تزال مستمرة وأن الشريعة تنبذ الفوضى كان لزاماً علينا تشكيل الحكومة. والعقل يحكم بضرورة ذلك.

واليوم -في عهد الغيبة- لا يوجد نص على شخص معين يدير شؤون الدولة فما هو الرأي؟ هل تترك أحكام الإسلام معطلة؟ أم نرغب بأنفسنا عن الإسلام؟ وبالرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب عن الإمام حال غيبته إلا أن خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلاً إياه ليحكم في الناس وهذه الخصائص التي هي عبارة عن: العلم بالقانون والعدالة موجودة في معظم فقهاءنا في هذا العصر فإذا أجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير.

٢-د- ولاية الفقيه:

وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ منهم ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا. ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول ﷺ وأمير المؤمنين علي على ما يمتاز به الرسول والإمام من فضائل ومناقب خاصة. لأن فضائلهم لم تكن تخولهم أن يخالفوا تعاليم الشرع. وقد فوض الله الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوضه إلى النبي (ص) وأمير المؤمنين من أمر الحكم والقضاء والفصل في المنازعات...

٢-د-(١)- الولاية الاعتبارية:

ولا ينبغي أن يساء فهم ما تقدم فيتصور أحد أن أهلية الفقيه للولاية ترفعه إلى منزلة النبوة أو إلى منزلة الأئمة لأن كلامنا هنا لا يدور حول المنزلة وإنما يدور حول الوظيفة العملية. وبعبارة أخرى فالولاية تعني الحكومة والإدارة وليست امتيازاً أو محابة.

ولاية الفقيه أمر اعتباري جعله الشرع كما يعتبر الشرع واحداً من قيماً على الصغار فالقيم على شعب بأسره لا تختلف مهمته عن القيم على الصغار إلا من ناحية الكم.

وإذا فرض فقيه عادل متمكناً من إقامة الحدود فهل يقيمها على غير الوجه الذي كانت تقام عليه أيام الرسول؟ نفس هذه الولاية والحاكمة موجودة لدى الفقيه بفارق واحد هو أن ولاية الفقيه على الفقهاء الآخرين لا تكون بحيث يستطيع عزلهم أو نصبهم لأن الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية.

بعد هذا ينبغي للفقهاء أن يعملوا فرادى أو مجتمعين من أجل إقامة حكومة شرعية تعمل على إقامة الحدود وحفظ الثغور... وإذا كانت الأهلية لذلك منحصرة في فرد كان ذلك عليه واجباً عينياً وإلا فالواجب كفائي.

٢-د-(٢)- الولاية التكوينية:

ثبوت الولاية والحاكمة للإمام علي لا تعني تجرده عن منزلته التي هي له عند الله ولا تجعله مثل من عداه من الحكام. (وفي هذه الفقرة نلاحظ رفع الخميني كأحد مراجع الشيعة للأئمة لمرتبة هي أعلى من الأنبياء المرسلين وهو ما يشير لعلامة استفهام لفهمه وفهم الشيعة لوضعية ومكانة الإمام).

- ولاية الفقيه مستفادة من الأحاديث:

(يسرد الخميني عدد من الأحاديث التي ينسبونها إلى الرسول وإلى بعض أئمتهم أو توقيع صدر عن الإمام الثاني عشر والتي يحاول من خلالها إثبات شرعية ولاية الفقيه).

ذهب بعض رجال الدين الشيعة مثل النراقي والنائيني إلى أن للفقيه جميع ما للإمام من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة. وذهب البعض الآخر إلى أن ولاية الفقيه ليست من الشمول بحيث تكون كولاية الإمام علي. ويذكر الخميني أنه إن وقع في ذلك خلاف فلا يرى أن خلافاً وقع في أن منصب القضاء من مختصات الفقيه العادل.

- آيات من القرآن المجيد:

يعرض الخميني للآية الكريمة «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل...» ويفسر الآية بأن الأمانة هي أمانة الإمامة، وأن الحكم بين الناس بالعدل يشير لا للقضاة ولكن إلى من يمسكون بأيديهم زمام الأمور.

٣- سبيل النضال من أجل تشكيل حكومة إسلامية:

علينا أن نسعى بجهد لتشكيل الحكومة الإسلامية ونبدأ عملنا بالنشاط الدعائي. ففي كل العالم على مر العصور كانت الأفكار تتفاعل عند مجموعة من الأشخاص ثم يكون تصميم وتخطيط ثم بدء العمل ومحاولة لنشر هذه الأفكار وبثها من أجل إقناع الآخرين تدريجياً ثم يكون لهؤلاء نفوذ داخل الحكومة يغيرها على النحو الذي تريده تلك الأفكار ويريده ذووها أو يكون هجوم من الخارج لاقتلاع أسسها وإحلال حكومة قائمة على هذه الأفكار محلها.

وعلى الفقهاء بيان المسائل والأحكام والأنظمة الإسلامية وتقريبها إلى الناس

من أجل إيجاد تربة صالحة تعيش على سطحها النظم والقوانين الإسلامية. على المجامع العلمية اليوم في قم وخراسان وفي كل مكان أن يدلوا الناس إلى طريق الإسلام ويعرضوا أفكاره وما ينبغي أن تكون عليه حكومتكم. وتبشوا ذلك في صفوف الجامعيين بصورة خاصة لأن أولئك أكثر تفتحاً من غيرهم. علينا أن نذكر الناس بما كانت عليه الحكومة الإسلامية في صدر الإسلام.

٣-أ- الاجتماع من أجل نشر المبادئ:

كثير من الأحكام العبادية تصدر عنها خدمات اجتماعية وسياسية فعبادات الإسلام عادة توأم سياساته وتدابيراته الاجتماعية. فصلاة الجماعة مثلاً واجتماع الحج والجمعة تؤدي بالإضافة إلى ما لها من آثار خلقية وعاطفية إلى نتائج سياسية. فعلى أن نفيذ من موسم الحج ونجني منه أطيب الثمار في الدعوة إلى الوحدة والدعوة إلى تحكيم الإسلام في الناس كافة وعلينا أن نبحث مشكلاتنا ونكتشف ما وضعه الإسلام من حلول جذرية.

ولو كانت الجمعة مستمرة إلى يومنا هذا بخطبها وحماسها وروحها وآفاق التفكير فيها لما انتهى الأمر إلى هذا الحد. علينا أن نسعى لإعادة إحياء مثل هذه الاجتماعات ونستغلها في التوجيه والإرشاد والتوعية والقيادة إلى الصلاح والنجاح.

٣-ب- عاشوراء جديد:

وكما تحتفظون بذكرى عاشوراء الحزينة ولا تفرطون بها، فلتكن المصائب التي جرت على دين الإسلام من أول يوم وإلى يومنا هذا عاشوراء جديداً تحيون ذكراه باستمرار. وإنكم إذا تحدثتم عن الإسلام بكل إخلاص وأظهرتم للناس أحكامه وأنظمتهم الاجتماعية فإن الناس سيرحبون بهذا الدين ويتبعونه.

٣-ج- المقاومة على المدى الطويل:

ونحن لا نتوقع أن تؤتي تعليماتنا وجهودها أكلها في زمن قصير لأن ترسيخ دعائم الحكومة الإسلامية يحتاج إلى وقت طويل وجهود مضيئة.

٣-د- إصلاح الهيئات الدينية:

قيادة الأمة إلى الإصلاح ومعرفة الإسلام على وجهه تستلزم صلاح أهل العلم وحملة الشريعة بمعنى ضرورة تكامل نشاطهم التعليمي والاعتماد على النفس والثقة بها واجتناب الكسل والوهن والضعف ومحاولة محو آثار ما ينشر في الناس من أباطيل وتهذيب الأفكار المتحجرة وطردها فقهاء القصور الذين باعوا دينهم بدنيا غيرهم وفضح أعمالهم.

٣-هـ- إزالة آثار العدوان الاستعماري الفكري والخلقي:

مرت القرون وعملاء الاستعمار وأجهزة دوائر التربية ودوائر السياسة تنفث السموم في أفكار الناس وأخلاقهم حتى أفسدوها والناس في ريب من أمرنا بسبب هذه السموم ومجامعنا وهيئاتنا الدينية هي بدورها تحتاج إلى إصلاح ولا بد من اجتثاث جذور الأفكار الوافدة من الخارج ومحاربة كل سوء وفساد وانحراف في المجتمع.

وعلى أن نستفيد من ذوي الاختصاص العلمي والفني فيما يتعلق بالأعمال الإدارية والإحصائية والتنظيمية وأما ما يتعلق بالإدارة العليا للدولة وبشؤون بسط العدالة وتوفير الأمن والقضاء والحكم بين الناس بالعدل فذلك ما يختص به الفقيه.

ومن جهة أخرى فقد بذلوا قصارى جهدهم في التقليل من شأن الإسلام وتحديد وظائفه ووظائف القائمين عليه من الفقهاء والعلماء وحصر تلك الوظائف في حدود بيان المسائل وفي حدود المواعظ والإرشادات. المؤسسات الاستعمارية كلها وسوست في صدور الناس أن الدين لا يلتقي مع السياسة. وليس من حق

الفقهاء أن يعملوا لتقرير مصير الأمة.

٣-و- تطهير المراكز الدينية:

وهذه المراكز الدينية العلمية التي تمارس فيها عمليات التدريس والتعليم الديني والزعامة الدينية وهي موطن الفقهاء العدول ومهبط الطلبة والأساتذة من شتى البلاد. وأنتم تعلمون ما جناه الإسلام من فقهاء السلاطين وتعلمون ما لتعامل الفقيه مع الجائرين من تأثير في الناس. فانضواء الفقيه تحت لوائهم يكون أشد ضرراً على الإسلام من انضواء أي فرد عادي آخر.

٣-ز- اطرّدوا فقهاء السلاطين:

هؤلاء ليسوا بفقهاء، وقسم منهم قد ألّبستهم دوائر الأمن والاستخبارات العمام لكي يدعوا الله للسلطان. هؤلاء يجب فضحهم لأنهم أعداء الإسلام يجب على المجتمع أن ينبذهم.

٣-ح- تدمير الحكومات الجائرة:

- مقاطعة المؤسسات التابعة للحكومة الجائرة.

- ترك التعاون معها.

- الابتعاد عن كل عمل يعود نفعه عليهم.

- تأسيس مؤسسات قضائية ومالية واقتصادية وثقافية وسياسية جديدة.

وعلىنا بمحاربة حكم الطاغوت لأن الله - تعالى - قد أمر بذلك وهو قد نهى عن طاعة الطاغوت والسير في ركابه. وعلى السلطات غير العادلة أن تخلي مكانها لمؤسسات الخدمات العامة الإسلامية لتقوم تدريجياً بحكومة إسلامية شرعية مستقرة.

سابعاً: تأثير فكر الخميني على الأمة

لقد استطاع الخميني أن يصبح القائد الوحيد لحركة ثورية كبرى، حيث اكتسب أهميته كزعيم ثوري من ارتباطه الكامل بهذه الثورة ورفضه لأي حلول وسط. كما لا يجب إغفال قدراته الروحانية والمعنوية، حيث استطاع تجنيد من لم يكن له أي ارتباط بالأيدولوجية الإسلامية، مما ساعد على إعادة ربط الإسلام بأيدولوجية ثورية ممثلة للتطلعات الإيرانية. ويرى البعض أن الخميني قد أظهر كفاءة بالغة في الإستراتيجية الثورية فقد كان لديه من الصبر ما يقلب به نظام حكم الشاه. كما أظهر حساسية لمزاج وتطلعات أمتة بشكل يكاد يكون فريداً في التاريخ الإيراني.

ميز جيمس بيرنز القائد الثوري بكونه يتصف بالالتزام والإيمان بالقيم والغايات التي من أجلها قامت الثورة التي قادها، وبالقدرة والاستعداد للتضحية في سبيل تحقيق هذه الغايات. ويصاحبه ذلك الإيمان والالتزام في لحظات الانتصار وكذلك في لحظات الانكسار. وهو يعبر دائماً عن مطالب وآمال الجماهير، ويحرض على تعبئتها حتى تشارك في عملية التغيير. وهو في العادة صاحب رسالة أي يبشر بقيم عليا وبمجتمع جديد. ولذلك فإنه يسعى إلى أن يخلق لدى الجماهير الوعي بأهمية تحقيق مثل هذه الرسالة. وهذا النمط ينطبق في كثير منه على الخميني كقائد ثوري صاحب رسالة وهو ما يرتبط بنمط القائد الكاريزمي. وهو القائد الذي يعبر عن روح الأمة والإرادة العامة... ويرتبط أيضاً بمصطلح القيادة الثورية نموذج القائد العقائدي لدى د. مجيد خوري فهو ذلك القائد الملتزم بأيدولوجية معينة ويسعى من أجل تحقيق مبادئ تلك الأيديولوجية. ويمكن وصف الخميني أو تصنيفه بقائد ثوري كاريزمي وعقائدي.

إن وضع الخميني بالنسبة للثورة الإيرانية لم يكن يختلف عن وضع لينين في الثورة البلشفية أو وضع ماوتسي تونغ بالنسبة للثورة الصينية. لكن ربما كان نموذج

الخميني أقرب إلى نموذج لينين منه إلى نموذج ماوتسي تونغ. فكل من الخميني ولينين أدار الثورة من منفاه أما ماوتسي تونغ فقد أدار الثورة من داخل الصين. لذلك يرى البعض أنهما لم يكن لهما الدور الكبير في الثورة وقصروه على جني ثمار أحداث كان لآخرين فضل صنعها.

إلا أن الخميني يختلف عن غيره من قادة الثورات الأخرى من حيث حجم الشحنة المعنوية والروحانية التي فجرها. وهو اختلاف يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالصفة التي قدم بها نفسه للمجتمع الإيراني الذي عاد إليه بعد سنين الغربة: صفة نائب الإمام المعصوم. فالخميني إن لم يزعم لنفسه مرتبة الإمام الغائب إلا أنه أخذ لنفسه نفس صلاحياته في إطار ما يعرف بالتجديد في النسق السياسي الشيعي.

لقد تمكن الخميني بآرائه الثورية من إحداث نقلة هائلة على مستوى الفكر الشيعي، كما أثارت أفكاره جدلاً واسعاً في الدائرة السنية، وإذا كانت حدة الطابع الثوري للثورة الإسلامية في إيران قد خفت بحكم طبيعة الانتقال التدريجي والنسبي من الثورة إلى الدولة، فإن أفكار الخميني أصبحت تشكل عقيدة سياسية لجيل واسع من الإيرانيين، وبلغت درجة من الثبات والاستقرار بحيث يبدو أنها هي التي تحمي النظام الإيراني وليس العكس، وهذا يعني قوة الأدوار الوظيفية التي لازالت تؤديها أفكار الخميني سواء فيما يتصل ببناء الدولة مع الحفاظ على الطابع الثوري، أو فيما يتصل بتوحيد الإيرانيين أمام المخاطر الخارجية، وتخفيف إيران لاحتلال المكانة الإقليمية والدولية التي تسير قوة الفكر الخميني واستمرارية تأثيره على المستوى الإيراني.

الكتاب التاسع
النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية
اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية

oboi.kan.com

الكتاب التاسع

النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية

المؤلف: أ.د عبد الحميد أحمد أبو سليمان

ترجمة: أ.د ناصر أحمد البريك، الناشر: المترجم، ١٩٩٣

تحليل وعرض د. حسان عبد الله حسان

المؤلف: هو عبد الحميد أحمد محمد أبو سليمان، من أبناء مكة المكرمة، ولد بها عام ١٩٣٦، حصل على بكالوريوس العلوم السياسية ١٩٥٩ من جامعة القاهرة، وعلى درجة الماجستير من نفس الجامعة عام ١٩٦٣، ثم حصل على درجة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة عام ١٩٧٣.

بدأ إنتاجه العلمي «بالنظرية الاقتصادية في الإسلام» ١٩٦٠ محاولاً استخلاص مبادئ وفلسفة للاقتصاد الإسلامي من القرآن، ومن السياسات النبوية في العهد النبوي، ثم تناول «نظرية العلاقات الدولية في الإسلام» ١٩٧٣، وحاول في هذه الدراسة استخلاص المنهجية الإسلامية في مجال العلاقات الدولية من خلال إبراز قيم الإسلام الأساسية في العلاقات الإنسانية مع الذات ومع الآخرين وذلك مقارنة بالفلسفات الغربية الماركسية والليبرالية.

وفي كتاب أزمة «العقل المسلم» ١٩٩١ - موضع الدراسة - اهتم بإدراك ما أصاب العقل المسلم والإجابة على تساؤل: كيفية إعادة منهجيته وتطوره من وحدة المعرفة والعلوم والمعارف في حقائقها العلمية الثابتة إلى توظيفها في ميدان الإصلاح الحضاري الشامل، وتناول في هذا الكتاب قضايا عدة منها «الأصالة الإسلامية» «الجذور التاريخية للأزمة»، «مجالات تصحيح المسار» «تقويم المنهج التقليدي للفكر

الإسلامي ونقده» «منهجية الفكر الإسلامي: القواعد والأسس».

أما كتاب «أزمة الإرادة والوجدان المسلم» ٢٠٠٤، فقد اهتم فيه بتناول «المشروع التربوي»، في الإصلاح والذي أطلق عليه «البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة» وانطلق فيه من مقولة أن مفتاح تغيير الأمة وحركة الإصلاح فيها يبدأ من المشروع التربوي النفسي الوجداني. وهو نفس درب الأنبياء في القرآن الكريم.

كما تناول قضايا التعليم الجامعي وإشكالية وحدة المعرفة أو تكاملها كما جاء في «الإصلاح الإسلامي المعاصر.. الثابت والمتغير.. التعليم العالي».

وفي ظل الاهتمام العالمي بمسألة «العلاقة بين الحضارات» أو «الإسلام والغرب» كتب عن «العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار» مؤكداً على ضرورة التعامل مع النصوص الحديثة بصورة أكثر إحاطة واتساع أفق وعلم وقراءة لسياقات هذه النصوص الزمانية والمكانية أو التعامل معها من خلال ما أسماه «منهجية منضبطة تعتمد على مصدرية الوحي».

أما في كتابه «الإنسان بين شريعتين» (ط ٢٠٠٧) أوضح فيه أن الإنسان تلتقي فيه الروح والمادة، وأن الإنسان موزع بين الرؤية الكلية الروحية والرؤية الكلية المادية، بين الحق قوة، وبين الحق للقوة، وكيف أن الغرب يتخلى عن الأديان لأسباب تتعلق بالرؤية الخاصة وأخذ بالرؤية المادية التي هي شريعة الغاب، والتي توضح مسار الحضارة المعاصرة المبنية على القومية وعنصرية السلالة.

ارتبطت أفكار أبو سليمان الإصلاحية بالمشروع الجديد الذي تبناه ودعا إليه وهو «إسلامية المعرفة» وكان ذلك على مستويين: الأول، مستوى التنظير للفكرة، حيث ساهم مع إسماعيل الفاروقي في كتابة الأفكار الأولى لمشروع «إسلامية

المعرفة.. المبادئ العامة، خطة العمل»، وما تلاه بعد ذلك من كتابات تأصيلية وتنظيرية لهذا المشروع، والمستوى الثاني، مستوى العمل والأستاذية والقيادة، حيث شغل رئيس «الجامعة الإسلامية في ماليزيا» لمدة عشر سنوات ١٩٨٨ - ١٩٩٨. قدمت الجامعة خلال هذه الفترة تجربة رائدة لتطبيق مشروع إسلامية المعرفة في مجال التعليم العالي عرض لها أبو سليمان في العدد السادس والعشرين من مجلة إسلامية المعرفة تحت عنوان «إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق.. الجامعة الإسلامية العالمية نموذجا».

ثم تولى رئاسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ عام ١٩٩٩، وحتى الآن. وطرح في عام ٢٠٠٨ خطة لإسلامية المعرفة للعشر سنوات القادمة»، وأوضح في مقدمة هذه الورقة أن الغاية منها مراجعة عامة لما مضى من الجهود ومن عمل المعهد، والوقوف على ثغرة الإصلاح الفكري كأساس لتصحيح مسار الإصلاح الإسلامي الحضاري المعاصر في سبيل تفعيل قدرات الأمة وترشيد مسيرتها.

أهداف الكتاب:

يشير عبد الحميد أبو سليمان أن لهذا الكتاب «النظريات الإسلامية للعلاقات الدولية» غرضين أساسيين: الأول، أنه يقدم وجهة النظر الإسلامية ويوسع الاطلاع والإلمام بالمصادر الرئيسية للفكر الإسلامي، كما يحاول تقديم النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية إلى المسلمين وغير المسلمين وإلى المفكرين منهم على اختلاف مشاربهم، في نمط أكاديمي موضوعي وتخصص، أما الغرض الثاني فيتناول دراسة وبحث الأسباب الكامنة وراء إخفاق الفكر الإسلامي في القيام بدور فعال وبناء في عالم الفكر المعاصر، إلى جانب عرضه للبدائل والرؤى الجديدة أملاً في سد النقص الناجم عن فشل الفكر الغربي في مجال العلاقات الدولية والنظر في القضايا الملحة كالسلام والتعاون والمشاركة ومواجهتها بكل ثقة وسداد.

و الكتاب في أصله أطروحة دكتوراه في العلاقات الدولية تقدم بها المؤلف إلى جامعة بنسلفانيا، وقد نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مقره الرئيسي بالولايات المتحدة باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٦ ثم ترجمه ونقله إلى العربية ناصر أحمد المرشد البريك في هذه الطبعة التي تعد الأولى باللغة العربية.

أقسام الكتاب:

يتضمن الكتاب أربعة فصول أساسية، الفصل الأول يتضمن التعاريف الأولية والأساسية، وإشكالية التقليد والتغريب، والفصل الثاني يهتم بإبراز عناصر النظرية الفقهية التقليدية للعلاقات الدولية وبعض تطوراتها، وأهم المفاهيم التي تحتويها مثل: الجهاد، دار الإسلام، دار الحرب، دار العهد، العهد والأمان، المشركون، أهل الذمة، الجزية الخليفة، أمير المؤمنين، الإمام، السلطان، بالإضافة عناصر التسامح والوحدة، ثم يتبين المؤلف مظاهر وأسباب إخفاق الفقه التقليدي. وغياب المنهجية في الفكر التقليدي المعاصر.

أما الفصل الثالث فيتناول محاولة لإصلاح منهجية الفكر الإسلامي مبيِّناً مكانة عنصري الزمان والمكان في التطور، ومكانتهما في الأصول الأساسية (القرآن والسنة)، أما الفصل الرابع فيتضمن متطلبات التحولات من الفكر التقني الشكلي إلى الفكر السياسي الموضوعي، وهي إعادة بناء التاريخ، وإعادة التواصل والمتابعة في تفسير القرآن، والتحول من التعصية إلى العقلانية.

كما يتضمن الكتاب مقدمة للطبعة العربية للمؤلف، وتوطئة له - أيضاً - ومدخل بقلم إسماعيل الفاروقي، وخاتمة وملاحق (المصادر الأولية، قائمة المراجع، والفهرس العام).

عوامل الضعف بين التقليد والتغريب:

يبحث المؤلف في أحد محاور الكتاب عوامل الضعف الداخلية التي يعاني منها

العالم الإسلامي مما جعله فريسة سهلة تتحكم فيه القوى الأجنبية ويخيم عليه العديد من النزاعات وتعتريه الكثير من الخلافات، ويكتنفه التخلف، وهذا عكس الصورة الأولى التي كان عليها المسلمون الأوائل والذين أحدثوا ثورة عارمة تمكنوا على إثرها من أن يكونوا حماة للحضارة الإنسانية ودعاة للسلام والتقدم وأن تكون ديارهم كعبة للعلوم والمعرفة ومركزاً للعالم واستطاعوا أن يكونوا قادة للعالم المتحضر آنذاك.

ومن أبرز القضايا التي أثارها المؤلف في هذا الفصل في ضوء البحث عن عوامل الضعف، وقوع العقل المسلم بين نقيضين (التقليد والتغريب) ويصف المؤلف هذه الحالة بقوله «بينما خيمت على الفكر والتقنية والنظام الاجتماعي بين المسلمين حالة الجمود باستخدام التقليد كمنهج ثابت للحياة بدأت أوروبا في قطع أشواط كبيرة من التطور في الأفكار والطرق والأساليب الجديدة. وبحلول القرن السابع عشر الميلادي فاقت أوروبا العالم الإسلامي في ميادين الحروب والقتال والتنظيم السياسي واضطر بعدها المسلمون إلى أن يتبنوا موقفاً دفاعياً حيال ذلك التقدم».

وفي ضوء هذا الجمود الذي ظل عليه العقل المسلم، مع مفارقة أوروبا لحالة العصور الوسطى والدخول في عصر النهضة بدأ الاحتكاك نتيجة للتقارب بين العالم الإسلامي وأوروبا لاسيما في مرحلة البناء العسكري في العالم الإسلامي، والذي اضطر فيه المسلمون إلى تبني النمط الغربي في التعليم العسكري سواء عن طريق الابتعاث أو التأسيس الداخلي لهذا النوع من التعليم - كما في تجربة محمد علي - وهنا برزت قوى من طبقة المهتمين بأمور الثقافة والعلوم الإداريين بين المسلمين الذي تبنا العلوم والمعارف الغربية مع افتقارهم إلى المعرفة الإسلامية المتخصصة والالتزام الأدبي والوطني الإيديولوجي الذي كان يتحلى به العلماء والفقهاء، مع

وجود الأقليات غير المسلمة والتي كانت تنزع الدور الاحترافي هذا إلى جانب التأثير المستمر والنفوذ المتزايد للقوى الأوروبية كل ذلك أدى إلى استقطاب التعليم والمعرفة وانقسامها إلى ثنائية تتمثل في مجالات دينية وأخرى دنيوية وأقصى بعدها العلماء والفقهاء إلى ما يشبه الانعزالية التامة.

القانون في المفهومين الغربي والإسلامي:

القانون في المفهوم الإسلامي - كما يعرفه المؤلف - هو مجموعة القيم الإرشادية الموجهة نحو تحقيق المقاصد الربانية، ولذا فإن القانون الإسلامي يعد ابتداء قانون مبادئ أكثر منه نصوصاً تقليدية وقد وُضع للتربية الأخلاقية فضلاً عن الالتزام القانوني. أما القانون بالمفهوم الغربي فله معنى مغاير حيث يعبر عن مجموعة القواعد والأحكام المقبولة المتعارف عليها من قبل الدولة لتنفيذها والالتزام بها والتي يمكن تحقيقها عن طريق وسائل شتى إما على شكل معاهدات وتشريعات أو على شكل أعراف وتعهّدات دينية ومعنوية أو بها مجتمعة أو ما شاكل ذلك.

ويضيف عبد الحميد أبو سليمان حول مسألة وضوح المفاهيم في دراسة ومقارنة أحكام وقواعد الشريعة ككل، أو ذلك الجزء من قواعدها المتعلق في مجال العلاقات الدولية، مع قواعد القانون الغربي الحديث أمر ضروري ولا مناص منه لمعرفة جوانب القوة والضعف وكشف بواعث الحيرة والارتباك وأسباب الجمود والتخلف.

وإشكالية أخرى يشير إليها المؤلف وهي التعارض بين الفكر والمنهج في العالم الإسلامي، والتي تنبع أساساً من مسألة اختيار أو موافقة أو رفض المسلمين لقاعدة ما أو حكم معين بقدر ما يتعلق الأمر في معرفة الخطأ في الفكر الإسلامي. بمعنى آخر: ما هو الخطأ في الخطاب الإسلامي؟ ولماذا لم تعد الشريعة قادرة على تقديم الأحكام والأنظمة للإنسان كي تمكنه من ممارسة نفوذ أوسع ورقابة أوفر على بيئته

المحيطة به ولعب دور أكبر من تقرير مصيره وقدره؟

وفي مجال تقييم المؤلف للدراسات الموجودة في مجال العلاقات الدولية يرى أن بعض الأمثلة في هذا المجال (السير) تشير إلى الاعتقاد، البعيد عن الحقيقة والمتداول إلى اليوم، وهو أن الكتابات والمصنفات الأساسية التي تناولت مواضيع الجهاد التقليدي والسير هي التي تُكوّن وتشكل ما يعبر عنه بقانون الدول الإسلامي والذي قدمته من خلاله وتمثلت فيه مجموعة المبادئ والقواعد والأعراف التقليدية الموحدة. وتُظهر هذه الأمثلة كيف أن هذه المدارس (أو المذاهب) على اختلافها تتفاوت في أمور جوهرية تمس قضايا الحياة والموت فيبينما يرى مذهب معين المصادقة أو المطالبة بعقوبة الموت على شخص ما إزاء قضية معينة تجد أن هناك مذهباً آخر لا يتردد في طلب حق الحياة والأمان لنفس الفرد المتهم والمعني بالقضية ذاتها. وليس من غير الطبيعي غالباً أن ترى في بعض القضايا الأخرى تواجد جميع المواقف الممكنة والمعلنة من قبل المذاهب الأربعة ومع ذلك فإننا يجب أن نعي إلى أن الاختلافات الحادة بين هذه المذاهب لم تحدث بالضرورة نتيجة أطروحات نظرية مجردة. فإن هذه المدارس أو المذاهب توافقت جزئياً مع مسائل الأصول وتباينت جزئياً معها ذلك أنه من الأصول تشتق المصادر والمناهج المستخدمة لاستنباط أو اشتقاق الآراء الشرعية وجميع هذه المذاهب متفقة مع القرآن الكريم والسنة النبوية في جميع النواحي كما أنها متفقة على الإجماع كمصدر وكمنهج وإن تباينت في مدى تطبيقه.

ولقد ازدادت حدة هذه الاختلافات بين الفقهاء نظراً للطبيعة الضمنية لهذه الأصول فالمصادر والمناهج والطرق لا ترتبط بتنظيم تنظيمي شمولي عام بل كانت تشكل الاستخدام الفردي لهؤلاء عن طريق الاستنباط من القرآن والسنة من أجل معالجة مسائل وممارسات معينة وهكذا سارت الأمور على هذا النحو بسبب وجود نظام اجتماعي محدد وضعت أسسه وأرسيته معاملته من قبل الرسول ﷺ، كان

العلماء والفقهاء من خلاله راضين في العمل به وتحت ظله.

وتوضح الأمثلة (والتساؤلات) التالية بشكل أكثر تفصيلاً كيف تتباين الآراء الفقهية السنية:

- ١- هل الجهاد (وهو بهذا المعنى العمل أو القتال في سبيل الله) واجب لشن حرب هجومية أم هو واجب للدفاع عن الإسلام؟
- ٢- هل تقع على أعداء المسلمين (الحريين)، في حال منحهم عهد الأمان، الحدود لجريمة ارتكبوها داخل دار الإسلام؟

النظرية التقليدية والتطورات المتتالية:

يحدد المؤلف المقصود بالنظرية التقليدية في العلاقات الدولية، فالنظرية التقليدية هي نظرية معيارية (مبادئ قيمية) وهي تستند في المقام الأول على سلطة المصادر الإلهية (القرآن الكريم والسنة المطهرة) وتقدم مجموعة من القيم والمعايير التي تشير إلى ما يجب أن تكون عليه العوامل السياسية في سلوكها وسيرها (بمعنى السلوك السياسي). وفي واقع الأمر أن النظرية التقليدية، مع تنوع وتعدد آرائها، تقدم من خلال الأعمال والكتابات الفقهية النظرة التاريخية الأساسية للمسلمين إزاء علاقاتهم مع أصدقائهم وأعدائهم ومع الأقليات غير المسلمة استناداً إلى الأساس الإيديولوجي للرسالة الإسلامية. وهذا لا يعنى أن الحكام المسلمين (خلفاء أو سلاطين) تتبعوا في جميع الحالات هذه النظرية التقليدية بحذافيرها ولكن ونظراً لركائزها المقبولة وانعكاساتها الشمولية ودورها الملائم فقد أكسبها ذلك احتراماً وتقديراً في تحديد المواقف والسياسات والسلوكيات الإسلامية لزمن طويل.

كما تناول المؤلف بالشرح والتفسير أهم المفاهيم الأساسية في هذه النظرية والتي رأى ضرورة النظر إليها بعين فاحصة لا سيما ما يتعلق بالمقررات والتعاريف الأساسية المتعلقة بنظرية العلاقات الدولية المقدمة من قبل الفقهاء المسلمين، وهذه

العناصر تتمثل في:

- أ- الجهاد، دار السلام، دار العهد، دار الحرب.
- ب- العهد والأمان وما يرتبط بهما من مرادفات أخرى مثل العهد والهدنة أو المودعة والميثاق والصلح والحلف و...
- ج- المشركون والذمة والجزية.
- د- الخليفة وأمير المؤمنين والإمام والسلطان.

ويوضح أبو سليمان بعد مناقشات لتفسيرات هذه العناصر أنه بقدر ما يتعلق الأمر بالشرع الإسلامي فإننا نستطيع أن نستخلص من المناقشات السالفة الذكر أن المفكرين المسلمين القدامى للخلافة العلية قد أوجدوا نظاماً مركباً كي يعينهم على ضبط وتنظيم العلاقات الخارجية. ومن نظرة فاحصة للفكر الإسلامي المتصل بعقد الذمة ودار الإسلام ودار الحرب ودار العهد نجد أن المفاهيم الإسلامية للقوانين الشخصية والإقليمية تعمل جنباً إلى جنب في اتجاه نظام نظري للحكم أساسه اتفاقية دستورية أو معاهدة تنص على وضع ترتيبات متعددة في بنية وهيكل الحكومة وفي نظام لا مركزي للسلطة السياسية. ومن ثم مكنت هذه المفاهيم الجماعات غير المسلمة، والذين هم رعايا الدول الإسلامية، من التمتع بالاستقلالية في تدبير وتصريف شؤونهم الدينية وأمورهم الشخصية.

البعد النفسي وأثره في علاقات المسلمين الخارجية:

يقلل عبد الحميد أبو سليمان من المنهج التقليدي الذي يتبع في دراسة العلاقات الخارجية في العصر الإسلامي الأول والذي يصب اهتمامه في جملة عوامل بيئية طبيعية أو سكانية واقتصادية كأسباب وراء التحرك والتوسع الإقليمي السريع للعصر الإسلامي الأول.

بينما يرى ضرورة البحث في الخلفيات النفسية الكامنة في الفكر الإسلامي التقليدي في مجال العلاقات الدولية ويشير بوضوح إلى أن الأثر النفسي للتجربة التاريخية الإسلامية الأولى، كما هي مدونة في ذاكرة وأذهان المسلمين، هو عامل هام في شرح موقف المسلمين الخاص بعلاقاتهم الخارجية. كما أن هذا العامل ذاته يبين الاستخدام المفرط لمفهوم نسخ الآيات القرآنية والسوابق التاريخية التي تميل إلى إعطاء نظرة أقل ودية في التعامل مع غير المسلمين. هذا بالإضافة إلى أن ردود الفعل النفسية لمظاهر العداء والأخطار تساهم بدورها في تفسير نزعة المفكرين المسلمين نحو التحليل الجزئي عوضاً عن التحليل الشمولي/ الكلي للنظام الاجتماعي.

ويضيف أيضاً أن نصوص القرآن ومجموع الأحاديث النبوية وسيرة الرسول ﷺ تعطي الانطباع عن أن النزاع خلال العصر الإسلامي الأول كان دائراً بين المسلمين الفضلاء والعدول والمضطهدين وبين الجهات المشتركة التي تتصف بالأنانية والفساد والظلم والاستبداد. على أنه من العسير على الكتاب الغربيين أن يسبروا غور الأثر النفسي لتلك الأحداث التي وقعت خلال تلك الفترة مما يستدعي الرجوع إلى بعض هذه الأحداث والربط بينها، إلى جانب ما يترتب عليها من تبعات حول طبيعة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وسيكون في ذلك عون لنا على فهم أفضل ليس فيما يخص الأحداث ذاتها فحسب بل ولكي ندرك ردود فعل المسلمين إزاء غيرهم والتي كانت في جوهرها ذات طابع عدائي.

التسامح واحترام الكرامة الإنسانية:

ومن القضايا التي أثارها الكتاب وفندها في ضوء منهجيته التجديدية والشاملة لقراءة تراث العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، ما يتعلق بمسألة «التسامح، واحترام الكرامة الإنسانية» وذلك من خلال البحث على إجابة السؤال التالي: أي من الناس ومن هؤلاء الذين يتم التسامح معهم، وكيف يتم بالتالي التعامل معهم؟

وهنا يؤكد المؤلف على اتفاق جمهور الفقهاء على أن التسامح معهم هم أهل الكتاب أي اليهود والنصارى في المقام الأول إلى جانب بعض الجماعات الأخرى التي ترتبط بهم، بشكل مباشر أو غير مباشر، مثل الصابئة (الصابئين) كما كان المجوس (الزرادشتيون) أيضًا من ضمن تلك الفئات استنادًا إلى الأحاديث النبوية الشريعة.

أما بالنسبة للوثنيين العرب فقد رأى بعض الفقهاء أنه لا يجب التسامح معهم فكانوا إما أن يدخلوا إلى الإسلام طواعية أو أن يقاتلوا وتحل دماؤهم كما نص القرآن الكريم والسنة المطهرة صراحة عن ذلك. وبرر هؤلاء الفقهاء موقفهم بقولهم أن ذلك يعود إلى أن الوثنيين العرب لا يملكون كتابًا منزلاً وبما أنهم قوم النبي عليه الصلاة والسلام فلا مناص لهم إلا أن ينضموا إلى صفوف المسلمين. كما أن الشعوب الأخرى، إذا كانت وثنية، فإنهم كانوا يعاملون معاملة الوثنيين العرب وذلك حسب رأي بعض أهل العلم.

ومما يثير الدهشة أن هؤلاء الفقهاء كانوا بعيدين عن التجربة الإسلامية الأولى الخاصة بشأن المشركين حيث أخذوا الآيات القرآنية خارج سياقها مما أتلّف أهميتها وجردها من دلالتها. ولقد أمر القرآن العظيم والسنة النبوية بشن الحرب الشاملة على الوثنيين العرب والذي كان يشار إليهم دائماً بالمشركين. وأينما كان القرآن يتكلم عن هؤلاء العرب فإنه كان يؤكد على قسوتهم وضراوتهم وغدرهم ونفاقهم وجشعهم وهمجيتهم إلى آخر ذلك. وكان العرب المقصود بهم في هذه الآيات هم ذلكم البدو الأعراب بالدرجة الأولى الذين كانوا، وباستمرار، يهاجمون ويضطهدون المسلمين ويتتهكون العهود وينقضون المواثيق التي تتم مع المسلمين، ولذلك فقد نظر إليهم الإسلام بشكل عام على أساس أنهم شعب همجي وغير متحضر يفتقد إلى الحلم والعلم ويفتقر إلى المطالب الضرورية للتعامل الإنساني والتفاعل المنظم والمسؤول. كما أغفل الفقهاء مغزى تسمية اليهود والنصارى بأهل

الكتاب ذلك أن القراءة والكتابة تفيد في السياق القرآني ضمناً معنى المعرفة والحضارة - أي الدراية والعمران بحسب تعبير ابن خلدون - ولا يستطيع قراء القرآن الكريم إلا أن يدركوا تلك المكانة العالية والمرتبة المتميزة التي كان يتمتع بها أهل الكتاب عن غيرهم من أولئك الأعراب المعدمين.

النظرية التقليدية، معالم ومطالب:

يخلص المؤلف إلى عدد من النقاط المهمة حول النظرية التقليدية للعلاقات الدولية منها أن مفهوم المساواة في الإسلام قد أزال كثيراً من التعصب والإجحاف فيما بين المسلمين، سواء بالنسبة للجنس أو اللون أو المال، إلا أن هدفه المثالي المنشود في المساواة الإسلامية الكلية قد أعيق بسبب المؤثرات الثقافية اللا إسلامية والتي ظلت إلى حد ما قائمة في الممالك الإسلامية المتعاقبة وبسبب الطريقة الجزئية التي نهجها الفقهاء.

ويرى أيضاً أن الفكر التقليدي ألح بشكل ملفت للنظر، على وحدة الأمة وهو الموقف الذي أزر الشعوب الإسلامية في حروبها الأهلية وأعانها إزاء الهجوم الأجنبي السافر الذي بلغ مداه في شكل غزو ثقافي وسياسي واقتصادي وعسكري قامت به الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر الميلادي. وكان لافتقار مفهوم وحدة الأمة إلى الوضوح وعدم القدرة على تمحيصه وتحليله نتيجته في إعطاء عكس النتائج المرجوة تمثلت في شكل صراعات داخلية وتكلفت في غياب التعاون الفعال وانعدام دور المؤسسات البناء.

والخلاصة الهامة التي يصل إليها المؤلف من دراسته للفكر التقليدي فيما يخص مجال العلاقات الدولية الإسلامية هو أن هناك قدرًا كبيرًا من الإصلاح المطلوب للواقع المسلوب ومجالًا واسعًا من التحسين المرغوب في الأحوال والأوضاع والانتفاع بها ومنها. وهذا يقتضي جهدًا دؤوبًا ومنظمًا وجادًا ويتطلب مسبقًا تهيئة

الظروف المناسبة للسعي نحو تطوير أمثل ومشاركة أفضل للشعوب الإسلامية.

إخفاق النظرية التقليدية والحاجة للإصلاح المنهجي:

يوضح عبد الحميد أبو سليمان أن الحديث عن إخفاق «النظرية التقليدية» ليس حديثاً عن إخفاق القرآن والسنة، لأن النظرية التقليدية بالأساس هي تأملات فقهية انطلقت من بين ثنايا أزهى وأوج مراحل الحضارة الإسلامية، وفي ضوء ذلك ومع التطورات التي حدثت في أوروبا في القرن العشرين.

وبدا من الواضح أن أوروبا، والمسلحة بالأفكار الدينامية والمناهج الفعالة والطرق النافذة والمقامة جميعها على المنهاج العقلاني والتجريبي، قد جابهت الإطار الفكري الإسلامي المتسم بالصرامة والجمود والمستند على الاستنباطات النصية والمقيدة في نطاق محددات النموذج الإسلامي الأول مما كان له دوره في فقدان تفكير المسلمين للإحساس بالواقع وعدم إدراكهم لخبائاه كما لم يكن بإمكانهم إعادة تكييفه وإحيائه أو انبعائه على ضوء المطالب المتغيرة والتطورات المتجددة. وفي ظل هذه الأوضاع كان الجدل حول الجهاد الهجومي إزاء الجهاد الدفاعي والقانون الشخصي مقابل القانون الإقليمي والحياد مقابل التحايد جدلاً غير ذي جدوى، واقتضت متطلبات الضرورة اكتساب وتوظيف أدوات ومنهج جديد.

ويصل المؤلف إلى نتيجة مؤداها ضرورة إصلاح منهجية الفكر الإسلامي وذلك في ضوء افتقاد الفكر الإسلامي المعاصر لعناصر المنهجية الفاعلة والدينامية التي تتلاءم مع مستجدات الواقع وتطوراته المتلاحقة. وهذا لن يتحقق إلا بالتعامل مع الإشكاليات المتعلقة بالمنهجية والطرق والوسائط التي يجب على المفكرين المسلمين أن يعيدوا النظر في فحصها وتمحيصها بهدف إعادة تكييفها لفهم العالم الحديث ومواكبة تطوراتها.

إصلاح منهجية الفكر الإسلامي:

يشار إلى المنهجية الإسلامية - كما يوردها المؤلف - بالأصول والتي هي في حد ذاتها المنهجية التقليدية للفقه الإسلامي. وبخلاف القانون الوضعي الغربي فإن الأصول تضطلع بالسلوك الإنساني في شموليته وتعتبره مجالاً لها وترتبط بالشؤون الداخلية والخارجية للشعوب الإسلامية. كما أن هذه المنهجية لا تقتصر في احتوائها على طرق البحث في الفكر الإسلامي فحسب بل إنها تعتبر معيناً لمصادره الأساسية أيضاً.

وتشير المنهجية الإسلامية التقليدية (الأصول) إلى المصادر والطرائق النصية المستخدمة والمؤدية بدورها في إحداث وإبراز المواقف الإسلامية في مختلف أوجه مجالات الحياة بما في ذلك العلاقات الدولية. وهذه المصادر هي القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع والاجتهاد. ويشتمل هذا الأخير على المصدر الرابع من مصادر الفكر الإسلامي ألا وهو القياس بالإضافة إلى المصادر (أو أدلة الأحكام) الأخرى كالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف.

وباستثناء القرآن العظيم، والذي هو في أغلبه إفصاح وتعبير عن النصوص العامة كموجه للتأملات الفلسفية بما في ذلك تلك الأمور المتعلقة بالعلاقات الدولية، فإننا نجد هذه الأصول تعكس وجهة النظر الإسلامية في العصور الأولى.

ويلفت عبد الحميد أبو سليمان الانتباه إلى أن عاملي الزمان والمكان غير محصورين في مضامين السنة المشرفة بشكل خاص أو الفكر الإسلامي التقليدي بشكل عام ولكنهما حاضران أو متواجدان في الأصول ذاتها أيضاً بالطريقة التي نشأ فيها وتطورا خلالها. علاوة على أن البحث التقليدي الضيق والمحدود للأصول من ناحية بالإضافة إلى المغالاة في التوكيد على مسألة حجية وصحة الأحاديث من جانب المحدثين والمستشرقين من ناحية أخرى تبدو وكأنها تحاول أن تصرف أنظارنا

عما نراه المشكلة الرئيسية التي تواجه الفكر الإسلامي الحديث. وما لم يبحث البعد الزمني والمكاني للمنهجية التقليدية ويعالج في إطاره الصحيح ويثبت على الشكل اللائق به فمن المؤكد أن يفتقر الفكر السياسي الإسلامي إلى المنهجية ذات الدلالة الواضحة والمحتوى الأصيل الخصب وسيستمر في كونه قابلاً في شرك التقليد وحطام التلفيق.

ومن الملاحظ أن كثيراً من الجهود قد وجهت إلى مضمون الفكر الإسلامي بينما لم يبذل الجهد الكافي فيما يخص معضلة المنهجية مما أدى إلى استعارة الكثير من الأفكار والإيديولوجيات والأنظمة الأجنبية. وهذا الفعل فيما يبدو قد أخفق في بعث الحياة من جديد للفكر الإسلامي وعلى أثره تحولت حياة المسلمين العامة إلى ما يشبه المسرحية، فبينما يحتكم ويلجأ هؤلاء تارة إلى البواعث والخوافز الإسلامية نجد أنهم في أوقات أخرى يدعون للضغوط الأجنبية وإلى الإغراءات المضطربة والمشوشة لتقديم الأفكار والأنظمة الأجنبية عنهم وعندها يقوم الصف الأمامي بالتصفيق لتمييز ويتفوق الممثلين في حين تركت الجماهير قابضة في نومها في المقاعد الخلفية.

كما أصبحت معالجة الإصلاح المنهجي الضروري والملح أكثر صعوبة وذلك لأن كلا الطرفين أي النخبة التقليدية والمحدثين قد شغلا نفسيهما بالمشاكل اللاهوتية وبمدى وثوقية وحجية السنة.

والحقيقة أن هذا الجو المشحون بالخير والريية والذي أخذ يشق طريقه بين المفكرين كرد فعل للتهديد السياسي والعسكري الغربي قد ترتب عنه قيام نظام جديد للتعليم متميز عن النظام الديني التقليدي. كما أدى ذلك بدوره إلى تكوين جماعتين منفصلتين من المفكرين: العلماء (التقليديين من جهة) والمثقفين (ثقافة أوروبية النمط من جهة أخرى) وكانت كل جماعة من هؤلاء تمارس طريقاً مغايراً ونشاطاً منفصلاً عن الآخر. ونظراً لاتساع الفجوة بين التفاعلات الدينية والفلسفية

للتقليديين والإصلاحيين إلى جانب الاستدانة المتزامنة مع التقليد المتعاقب للأفكار والأيدولوجيات والأنظمة من قبل المثقفين فقد حال كل ذلك دون أي انبعاث حقيقي ممكن وأصيل للفكر الإسلامي سواء عن طريق دمج السيل المتدفق المتواجد من الأفكار الجديدة أو عن طريق التغيرات التكيفية المنهجية الضرورية. ومع أن باب الاجتهاد قد أعلن عن فتحه على مصراعيه - هذا مع الادعاء أنه كان على نحو غير ذلك مسبقاً - فقد أخفقنا في تلمس أي حركة فاعلة وفعالة تبعث على النهوض بالنظام الاجتماعي الإسلامي أو تقوم بالتجديد في آلية الفكر الإسلامي.

الخاتمة والاستنتاجات:

يصل المؤلف في نهاية درسه لمشكلة المنهجية إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- ١- أن مشكلة الفكر السياسي الإسلامي، بوجه عام، لا تكمن في المضمون والجوهر بقدر ما تكمن في النهضة والمظهر.
- ٢- أن مشكلة حجية السنة وصحتها هي في أساسها انعكاس وتعبير عن حالة عدم رضا المسلمين لفقه القرون المتقدمة.
- ٣- أن مشكلة الاجتهاد والمسائل المتعلقة بالفقه والسير تنبع من عدم الفهم لطبيعة الأصول وغياب التعديلات الضرورية التي تستوجب ذلك.
- ٤- أن أصول استنباط الفقه كانت قد ابتكرت وطوّرت تلبية لضرورة الإبقاء على النظام الاجتماعي الوسيط.
- ٥- أن الإطار التحليلي التقليدي لم يعد ممكناً أو مقبولاً بعد بروز الغرب الحديث ونشوء المجتمع الصناعي.
- ٦- أن الأصول لم يعد بمقدورها الاعتماد على التحليل الجزئي ولذا تطلب الأمر إعادة تكيفها كي يتوفر لها التحليل الشمولي والتجريدي والتنظيمي بهدف إعادة بناء

النظام الاجتماعي الإسلامي وتقديم الجديد في العلوم الاجتماعية الإسلامية.

٧- إن إعادة بناء النظام الاجتماعي والدراسات الحديثة في مجال العلاقات الدولية تتطلب تنظيرًا وتجريدًا للقيم وإلمامًا بالاتجاهات ومعرفة بالتوجهات الأساسية لكي يستأنف المسلمون عن طريقها نشاطهم ومشاركتهم الفعالة.

٨- أنه يتعين على الأصول النهوض بأعباء التحليل الأصيل والمنظم والشامل.

٩- أن بناء الأساس الحقيقي للدراسات التنظيمية والتجريبية والبحثية في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية من المنظور الإسلامي خطوة ضرورية للمفكرين المسلمين في ميادين الفكر والفقه والسير والبناء الاجتماعي ليحدث من خلاله ذلك التفاعل المنشود (بما يحتضنه من مدخلات ومخرجات) بغرض مواكبة الواقع المعاش وملاءمته.

١٠- أن الاستنباط والاستقراء وإتاحة أفضل المدخلات الهادفة والعلمية بجانب الاهتمام في الحصول على الوقائع والاستدلالات الإيضاحية هي أدوات ووسائل ضرورية من شأنها إعادة هيكلية النظام الاجتماعي واستخدام المصادر الأساسية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة المطهرة الاستخدام الأمثل. ومن خلال التحصن بهذه الأدوات والتمعن في دراسات المصادر الأساسية للإيديولوجية الإسلامية فإن المفكرين والعلماء والفقهاء المسلمين سوف يسلمون أنفسهم بالوسائل والمعلومات المطلوبة لذلك. كما أن مسيرة المؤثرات العصرية ومتغيراتها ستضمن لهم وباستمرار الفهم الواقعي والواعي للتطورات المقبلة على النظام الاجتماعي وستساعدهم على التخطيط السليم والتوجيه الرشيد لنمو المجتمع الإسلامي.

١١- أن مشكلة تحليل أحاديث السنة لا تقع في صحتها وموثوقيتها ولكنها تكمن في قصور فهمها وعدم إعطائها حقها من الاعتبار إلى جانب عدم مراعاة

ظروف الزمان والمكان وأثرهما على الأنظمة المختلفة.

١٢ - أن القياس لم يعد بإمكانه أن يظل جزئياً أو أن يقارع أسلوب الحجة بالحجة بل يتعين عليه أن يكون منظماً ومجرداً وشاملاً.

١٣ - أن الإجماع في فحواه ليس مجرد اتفاق عدد من الخبراء والفقهاء فحسب ولكن معناه ومؤداه هو أن يعمل من خلال ارتباطه بالوظيفة التشريعية للنظم السياسية المحددة والتي قد ينتج عنها علاقات عملية وفاعلة تحقق التوازن بين المثال والواقع مع الرغبة في الحصول على أكبر قدر ممكن من الدعم والمشاركة من جانب الشعوب الإسلامية.

١٤ - أن الفهم النظري والشمولي لأسلوب النسخ، والذي يسعى للحد من تهميش وتقليص التجربة القرآنية والإسلامية الغنية واختزالها في حدث تاريخي واحد مرتبط بنظام اجتماعي محدد، هو أمر ضروري ومتطلب ملح. ويجب أن يجرى ذلك على أساس تنظيمي ونظري لا على أساس تشريعي أو تقني.

١٥ - أن الكشف عن الأدبيات الإسلامية الملائمة والتبصر في بناء النظام الاجتماعي وإجراءات صناعة القرارات والقوانين ستمد المسلمين بالإرشادات والتوجيهات العملية والمناسبة في جهودهم البناءة. وتكمن الإجابة على متطلبات المسلمين المعاصرين لتحقيق المشاركة الإيجابية في التربية والتعليم بدل الخوض في الجدل حول صحة السنة ووثوقيتها والمسائل الأخرى المتعلقة بها والتي لا طائل من ورائها.

من الفكر التقني الشكلي إلى الفكر السياسي الموضوعي:

يحاول المؤلف في هذا المحور المساهمة في تكوين إطار مرجعي إسلامي جديد في المجال السياسي الواسع من العلاقات الدولية، ويتطلب ذلك تبني الطرق التجريبية التنظيمية في العلوم الاجتماعية التي تعتمد الحقائق وملاحظة الواقع

والآثار العلمية.

ومشروعية هذه الطريقة في الفكر الإسلامي كما ينبهنا إليها المؤلف تكون ممكنة فقط حين الرجوع بها إلى المصادر الإسلامية الأولية. ولتحقيق هذا الغرض فإنه يتوجب علينا، كخطوة أولى، تطبيق الطريقة التجريبية التنظيمية على السياسات الخارجية للرسول ﷺ في دولة المدينة وهذا سيساعد بدوره على استبعاد التفسيرات التشريعية التقليدية لهذه السياسات. أما الخطوة الثانية فتكمن في تصحيح المآخذ الرئيسية العالقة في المفهوم الإسلامي التقليدي للعلاقات بين الله الخالق والإنسان المخلوق. تتلوهما الخطوة الثالثة وهي دفع المسيرة في تطوير إطار مرجعي إسلامي فعال في مجال العلاقات الدولية يُحلّص راسم السياسة وصانع القرار السليم من قيود الزمان والمكان المرتبطة بالطريقة التقليدية وعلى هذا المنهج فإن راسم السياسة سوف يكون بمقدوره التعامل وعلى نحو أفضل مع الوقائع المتغيرة في العالم المعاصر. أما الخطوة النهائية فهي أن يتم وضع هذا الإطار محل البحث تحت المنظار في مقابل بعض السياسات الخارجية الإسلامية المعاصرة. ويجب أن نضع نصب أعيننا أن نجاح الإطار الإيديولوجي يقاس، من ناحية، بمدى توافقه وانسجامه مع الافتراضات الأساسية لتلك الإيديولوجية وعلى أدائه ونفعيته لراسم السياسة وصانع القرار من ناحية أخرى.

ونشير هنا فقط إلى عناصر الخطوات العملية والمنهجية التي سار عليها المؤلف في هذا الفصل لبناء الإطار المرجعي في مجال العلاقات الدولية وهي كالتالي:

(١) إعادة بناء التاريخ: وذلك بالبحث عن الأسباب المنطقية والمسوغات السياسية لسياسات الرسول ﷺ الخارجية. وذلك عبر مناقشة أربع مسائل هي:

١ - أسرى الحرب في موقعة بدر .

٢- الحملة الإسلامية الموجهة إلى يهود الجزيرة العربية وخصوصًا إلى يهود بني قريظة.

٣- السياسات اللينة تجاه بني قريش .

٤- التسامح المتواصل والمتسم بالاحترام المظهر لأهل الكتاب .

إعادة التواصل والمتابعة في تفسير القرآن الكريم من خلال مناقشة وإعادة قراءة لـ:

أ - النسخ ب- النظام والنسق الداخلي للقرآن

من التعصبية إلى العقلانية (في العلاقة مع الأقليات أو الكيانات الأجنبية داخل المجتمع).

الإطار الإسلامي

* المبادئ الأساسية:

- التوحيد - العدل - السلام والتعاون .

- الجهاد - احترام العهود والوفاء بها .

* القيم والمثل الأساسية العليا:

- لا عدوان - لا طغيان - لا فساد - لا إسراف .

ويؤكد المؤلف في ختام دراسته على أن الإسلام بمبادئه وقيمه وأهدافه في مجال العلاقات الدولية لا يزال قادرًا على قيادة وتوجيه علاقات خارجية بناءة وناجحة شريطة أن يتمسك المسلمون بهذه المبادئ والأهداف الإسلامية الشاملة. وإعادة بناء تصوراتهم وتفهمهم للعصر الإسلامي الأول حتى يمكنهم الحصول على وعى قوي وفكر سليم وفهم منظم ليساعد بدوره في تطوير الدراسات الإسلامية التجريبية للعلاقات الدولية.

الكتاب العاشر
العقيدة والسياسة معالم نظرية
عامة للدولة الإسلامية

oboi.kan.com

الكتاب العاشر

العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية

أ.د. لؤي صافى

١٤١٩هـ / ١٩٩٨م ط٢ . ٢٩٨ صفحة .

تحليل وعرض د. عبد الناصر زكي العسائي

السيرة الذاتية للمؤلف:

ولد د. لؤي صافى سنة ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م بمدينة دمشق، وتلقى علومه الثانوية والجامعية فيها، ثم حصل على البكالوريوس في الهندسة المدنية وأتبعها بالماجستير ثم الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين في ولاية ميتشجن الأمريكية، وهو مفكر وكاتب سوري وناشط في الدفاع عن حقوق الجالية العربية والإسلامية في أمريكا، وعضو مؤسس في مجلس إدارة مركز دراسة الإسلام والديمقراطية، وزميل في معهد دراسة السياسات الاجتماعية، وزميل في مركز التفاهم المسيحي الإسلامي، جامعة جورج تاون، وأستاذ مرتبط في جامعة إنديانا وجامعة بورندو في إنديانابولس من ولاية إنديانا، وباحث مهتم بقضايا التنمية والحداثة، ومنهجيات البحث العلمي، والديمقراطية، وحقوق الإنسان.

نُشر له أحد عشر كتاباً: تحدي الحداثة (باللغة الإنجليزية، ١٩٩٤)، والعقيدة والسياسة (١٩٩٦) وأساس العلم (باللغة الإنجليزية، ١٩٩٦)، والحقيقة والإصلاح (باللغة الإنجليزية، ١٩٩٨) وإعمال العقل (١٩٩٨)، والسلام وحدود الحرب (بالإنجليزية ٢٠٠١)، وجذور أزمة المثقف العربي (بالاشتراك مع أحمد موصلي ٢٠٠٢) والتوترات والتبدلات في العالم الإسلامي (بالإنجليزية، ٢٠٠٤) والخطاب القرآني (بالإنجليزية ٢٠٠٨)، القيادة الرحيمة (بالإنجليزية ٢٠٠٨)،

فلسطين) باللغة الإنجليزية (٢٠٠٩)

وسبق أن عمل أستاذًا مشاركًا في قسم العلوم السياسية (١٩٩٤-١٩٩٩)، ووكيل كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية بماليزيا (١٩٩٤-١٩٩٦)، وعميد مركز البحوث (١٩٩٧-١٩٩٩) وعضو المجلس الجامعي في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (١٩٩٤-١٩٩٩) كما عمل مديرًا تنفيذيًا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في ماليزيا (١٩٩٤-١٩٩٧). كما عمل مديرًا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، ورئيس تحرير المجلة الأمريكية لعلوم الاجتماعات الإسلامية الصادرة باللغة الإنجليزية، ورئيسًا لجمعية علماء الاجتماعات المسلمين في أمريكا، وأستاذ الدراسات الشرق أوسطية (زائر) في جامعة جورج واشنطن، ومديرًا تنفيذيًا لمركز التنمية القيادية في ولاية إنديانا الأمريكية (٢٠٠٤ - ٢٠١٠).

ساهم في كثير من الندوات والمؤتمرات العلمية الدولية ونشر له العديد من البحوث والدراسات في دوريات علمية، منها المستقبل العربي، ومنبر الحوار، والإنسان، وقراءات سياسية، وإسلامية المعرفة، والمسلم المعاصر، والمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية (بالإنكليزية)، ودراسات إسلامية (بالإنكليزية)، ومجلة شؤون الشرق الأوسط (بالإنكليزية)، والخطاب الفكري (بالإنكليزية)، ومجلة الدراسات الموضوعية (بالإنكليزية).

ظهر في برامج إذاعية وتلفزيونية عديدة، منها تلفزيون الشرق الأوسط، والجزيرة، وصوت أمريكا، والتلفزيون الماليزي، والتلفزيون السوري، والسي إن إن، والبي بي سي، ومونتي كارلو، والتلفزيون العام الأمريكي، والفوكس.

المؤلف وعصره:

عاش مفكرنا في النصف الثاني من القرن العشرين والعقد الأول من القرن

الحادي والعشرين، وهذه فترة هامة في تاريخ البشرية، حيث حصلت فيها معظم الدول الإسلامية على استقلالها، ولما كان هذا الاستقلال غير تام، فقد ظلت النظم الغربية في الإدارة والقضاء والسياسة والاقتصاد والمجال الأكاديمي سائدة وتوجه الحياة العامة لمعظم هذه الدول، حتى أن البعض من المثقفين أيقن تمامًا أن هذه النظم هي النظم الأكثر لمنااسبة للدول الإسلامية، متغافلًا ما تحدثه هذه النظم من أزمات تعوق تحقيق أي تقدم حقيقي على الساحة الإسلامية، وتحول الوضع من سيء إلى أسوأ، فظهرت الدكتاتوريات العسكرية البغيضة التي مارست الاستبداد وعملت على جعله مكونًا أساسًا من مكونات الحياة على جميع الأصعدة، حتى ظهر عندنا استبداد أكاديمي يتمثل في سيطرة العلمانيين على معظم المؤسسات العلمية الرسمية وقيامهم بمحاربة كل ما هو إسلامي في بلاد المسلمين.

ولما كان هذا هو الجو السائد في العالم الإسلامي، ارتحل مفكرنا إلى الولايات المتحدة، حيث كانت أرض الحريات، فانطلق مفكرنا يساهم بأفكاره في تكوين معرفة إسلامية متميزة تعكس منابع الإسلام الصافية والتي يمكن أن تساعد في إخراج الأمة من كبوتها الحضارية، لما كانت مدرسة إسلامية المعرفة قد تشكلت وأصبح لها طابع مؤسسي، انضم إليها وساهم مع غيره من أبناء الأمة المخلصين في وضع اللبنات الأولى للفكرة الإسلامية كل في تخصصه، وأصدر مؤلفنا عدد من الكتب تعالج العديد من القضايا السياسية والإصلاحية والتنموية والثقافية وكلها تبرز بين الأصالة والمعاصرة وتصدر عن منهجية إسلامية صحيحة، وإيماننا منه بأهمية المشاركة المؤسسية، فقد شارك في العديد من المؤسسات التي تعمل على نشر الفهم الصحيح للقضايا الدينية، آملاً أن يؤدي ذلك إلى خدمة القضية الإسلامية في الأوساط الغربية.

المعالجة التحليلية للكتاب:

يتكون الكتاب من ثمانية فصول، الفصل الأول جاء تحت عنوان «المنهجية العلمية والتنظير السياسي»، والفصل الثاني تحت عنوان «العقيدة والسياسة» والفصل الثالث تحت عنوان «المفهوم والتكوين» والفصل الرابع تحت عنوان «الدولة والشرعية السياسية» والفصل الخامس تحت عنوان «الشرعية والسياسة» والفصل السادس تحت عنوان «الشورى بين النظرية والتطبيق» والفصل السابع تحت عنوان «الإدارة والسياسة» والفصل الثامن تحت عنوان «الدولة والعالمية السياسية».

بالنسبة للفصل الأول الذي جاء تحت عنوان «المنهجية العلمية والتنظير السياسي»، فقد ذكر فيه أن التنظير السياسي السائد يعاني من قصور منهجي نتيجة لغياب الأساس النظري المتناسك لمجمل التعديلات المقترحة ونزوع التنظير المعاصر إلى التوفيق والتجميل، حيث غلب على المنهجية هذا الطابع التجزيئي الوظيفي فيحدد البنية السياسية من خلال الوظيفة التي تؤديها دون اعتبار المقاصد التي توجه الفعل السياسي أو تحكم العلاقات السياسية، وكان من شأن هذا التصور أن أدى إلى استخدام منهج قياسي صوري يبرر الممارسات الفعلية. لقد تأثرت هذه المنهجية بما كتبه الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» والذي يرى أن إمارة الاستيلاء يمكن أن تستمد شرعيتها من الوظيفة التي تؤديها. ولقد تم استخدام التحليل الوظيفي كأساس لتحليل البنية السياسية للدولة وهذا يتجاهل الأساس الفعلي للبنية السياسية وارتباط البنية بتطور الوعي السياسي فالبنية السياسية هي مجموعة العلاقات بين أفراد المجتمع والتي تعكس تفاعلاً متسقاً ومطرّداً. أما التحليل المقاصدي فيحدد البنية السلطوية والوظائف الملحق بها مع تحديد القوانين والمبادئ العامة التي تحكم الحياة السياسية وتوجهها.

بالنسبة للمثالية الطوباوية فإنها تقدم نموذجاً غير قابل للتحقيق على أرض

الواقع، وأما النزعة الواقعية الارتبانية فترفض كل فكر متعال عن الواقع الراهن، وهذا ما ترفضه الأمة الإسلامية لأن هذا يكرس الوضع الراهن، وهناك المثالية الاعتبارية التي لا تتجاهل المعطيات التاريخية والنفسية للخبرة الإنسانية خلال عملها التنظيري، أما النظرية الاتباعية فترى أن الإمامة تنعقد إما باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد الإمام من قبل.

بالنسبة للقواعد المنهجية لتطوير نظرية عامة فإن ذلك يقتضي اعتماد مبادئ وقواعد محلية للفعل السياسي مستمدة من نصوص الوحي ومعطيات الخبرة التاريخية للأمة. بالنسبة لنصوص الوحي، فلا بد أن تتم عملية استقراء شامل لكافة النصوص المتعلقة بالظاهرة المدروسة من خلال اختيار النصوص التي تتناسب من حيث الموضوع أو المصطلح مع الظاهرة المعنية، ثم فهم المعنى العام للنص وفق قواعد اللغة العربية ثم تحليل النصوص لاستخراج الحكم العام المتضمن فيها، ثم استنباط قواعد عامة ومقاصد كلية لإزالة التعارض الظاهر بين الأحكام المستخرجة، بعد ذلك يأتي علاقة النص النبوي بالنص القرآني فالسنة هي تطبيق الرسول لوحي السماء وهي شارحة وموضحة ومفصلة لأحكام الكتاب، ولا بد من التأكيد على تبعية الحديث للكتاب، بالنسبة للخبرة التاريخية فهي تمكن من فهم المحتوى العملي للمفاهيم والقواعد النظرية ذات الطبيعة المجردة، وهناك قواعد للاستدلال الفعلي أو التاريخي منها تحليل أفعال الأفراد المشاركين في الحدث أو الخاضعين للظاهرة السياسية، بغية إبراز مقاصدها وقواعدها، وربط أفعال هؤلاء الأفراد ضمن حدث أو ظاهرة معينة، مع تحديد القوانين العامة لتفاعلهم مثل مبادئ التعاون والتقدم أو الاتحاد والفرقة أو الهيمنة والخضوع.

إن المنهج المقترح لصياغة نظرية عامة هو عبارة عن عملية انتقال من الشخص إلى المجرد في سلسلة متعاقبة من الإجراءات تمكن في نهايتها من الوصول إلى

المقاصد الكلية للنصوص والأفعال.

بالنسبة للفصل الثاني والذي هو تحت عنوان «العقيدة والسياسة» فقد ذكر فيه أن لفظ العقيدة مستمد من كلمة عقد أي ربط وأحكم الوثاق فهي تفيد التصديق والتيقن والجزم، والقرآن يستخدم كلمة إيمان بدلاً من العقيدة الذي يتمثل في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وتتميز العقيدة بارتباط النظرية بالتطبيق عما سواها من البنى الفكرية الذهنية، فهي منظومة من التصورات الهادفة إلى التأثير في الفعل الإنساني من خلال مجموعة من القيم والمبادئ والأحكام التي تنبثق من هذه التصورات وترتكز عليها. والمتبع لأسلوب القرآن في عرض أحكامه وتصوراته يلحظ أنه كثيراً ما يلجأ إلى استخدام التلميح أو التعريض أو التمثيل أو المقارنة أو المجاز، وهنا يجب النظر إلى العقيدة باعتبارها مقاربة للتصور الإسلامي الكلي للوجود قابلة للتطوير والتعديل والتصحيح والتدقيق، ومن هنا فإن العقيدة لا تُنسب إلى النصوص بل إلى المجتهد نفسه.

ولقد استبطن الصحابة التصور الإسلامي عبر معاشة يومية لنصوص الوحي وحوار مستمر مع الرسول، ولم يظهر الاختلاف السياسي إلا في عهد سيدنا عثمان وعهد سيدنا علي لكنه لم يكن هناك اختلاف عقدي، ولقد ظهر الخلاف العقدي بعد موقعة صفين عندما خرج الخوارج على سيدنا علي واعتبروا كلاً من علي ومعاوية كافرين، وتكفير مخالفهم من المسلمين مع اشتراك الخوارج في نشأتهم في نجد والإحساء، والتي كانت حياتهم فيها تتصف بآسها وقوتها العسكرية، ولكن لم يستمر وجود الخوارج طويلاً، وبعدهم ظهرت الشيعة مع استتباب السلطة الأموية، وقد تعرضت الشيعة لظروف صعبة أدت بهم إلى ظهور معتقد الإمام المنتظر على سبيل المثال، وقد أدى الصراع السياسي إلى تفرق الأمة إلى ثلاث فرق؛ هي الخوارج والشيعة والسنة، وهنا برزت العقيدة من خلال علاقتها بالتوظيف

السياسي حيث قاد الفرق بين الفرق الثلاث إلى الاختلاف في فهم العلاقة بين الذات والصفات انطلاقاً من مسلمة عقلية وكذلك تم استغلال الخلافات العقدية لتحقيق أغراض سياسية.

بالنسبة للاختلاف في الأهداف الكبرى فهو يرجع إلى الاختلاف في تعيين مصادر المرجعية المعيارية والاختلاف في منهج استنباط المبادئ والقواعد من مصادرها والاختلاف في المعطيات المعرفية المتوفرة والاختلاف في المصالح والامتيازات المرتبطة بالموقف العقدي والتعظيم والتضليل الفكري الهادف إلى تبرير السلوك والفعل دون الاكتراث بانضباطه بمعايير الحق والصواب. إن موقف القرآن يعتمد على التمييز بين الاختلافات العقدية الناجمة عن أسباب معرفية واجتماعية وتلك المنبثقة من أسباب نفسية أخلاقية، مع العمل على احترام مبدأ التعدد العقدي رغم بيان وتقرير التحريف والتبديل لأصحاب العقائد المخالفة، لكن المشكلة تكمن في التوظيف السياسي للعقيدة، فالجماعات المعارضة للسلطة تكفرها لتبرير الخروج عليها، كما تستخدمها السلطة لإضفاء الشرعية على ملاحقة قيادتها وإسكاتها. إن الوحدة العقدية التي يشترطها تشكيل مجتمع سياسى تتعلق بالحد الأدنى من التجانس العقدي لتحقيق وحدة الفعل السياسي بالإطار العقدي العام الذي يجمع مختلف التقسيمات العقدية التكوينية.

أما الفصل الثالث فقد جاء تحت عنوان «المفهوم والتكوين» وذكر فيه أن الأمة هي المحصلة لمجمل التفاعلات التي تجرى بين الأفراد والجماعات الإسلامية، وهنا لا بد من دراسة الأوضاع الاجتماعية التي واكبت تكوين الأمة وكذلك الروابط السياسية، فالحياة السياسية في الجزيرة قبل الإسلام شهدت انقسامات القبائل القحطانية والعذنانية وظلت التجزئة السياسية هي السائدة نظراً لغياب الأساس العقدي الفكري، فقد كانت الوثنية هي السائدة نتيجة لطرد خزاعة لجرهم، وقد كان

لكل قبيلة صنم، مع وجود قلة من اليهودية والنصرانية، وهما لم يجدا انتشاراً عند العرب مع مشاهدتها ظهور مملكة كندة التي لم تستمر طويلاً وسادت السمة القبلية.

بالنسبة للتركيب الاجتماعي للقبيلة، فكانت تتكون من طبقة الصرحاء وهم المنتسبون لمؤسس القبيلة وطبقة الموالي وهم من أتوا من قبائل أخرى وطبقة الرقيق وهم لا يعتبرون من القبيلة وهم ممتلكات لسادتهم، وتدار كل قبيلة من مجلس شيوخ القبيلة يرأسه شيخ القبيلة، وهنا يمكن إرجاع الوحدة السياسية في الجزيرة العربية إلى النسب والمصلحة المشتركة والقوة والهيمنة، وهذه العناصر في ذاتها تؤلف القومية، مع اختلاف تلك الأسباب عن الأسباب المعاصرة التي أدت إلى ظهور الدولة القومية الحديثة، بل هناك تشابه في الدوافع النفسية والمقاصد الاجتماعية السياسية بين المنظومتين.

إن نصوص الوحي تحدد الرابطة العقدية بأنها التي تجمع بين أفراد الجماعة وأنها الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الأمة، فالأمة تجمع بشرى ناجم عن التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة. ومع أن القرآن استخدم لفظ أمة ليعنى الطريقة والوقت ورجل فرد، لكنها جميعاً يجمعها قاسم مشترك، وهو المعنى اللغوي للمصدر الأم الذي يعنى القصد، وهنا ربط القرآن معنى الأمة بالجماعة المقصدية أو الجماعة المتحدة بالقصد والهدف، أما قبل الهجرة فقد أدى الوضع إلى اختزال الحياة السياسية الإسلامية في مجموعة من الأفكار المجردة المنفصلة عن الواقع وإلى غياب الوجود الفعلي للأمة، وهذا بدوره أدى إلى قيام توتر داخلي، من هنا برزت أهمية الهجرة حيث كانت بيعة العقبة لحظة ولادة جماعة إنسانية تتوق إلى تأسيس وحدتها الاجتماعية والسياسية على أساس من الالتزام بمبادئ علوية كلية، ثم كانت وثيقة المدينة التي أعلنت أن الأمة الإسلامية المشكلة مجتمع سياسي منفتح لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه والنهوض بتبعاته، وليس مجتمعاً منغلماً تقتصر عضويته

والتمتع بحقوقه وضماناته على فئة مختارة، وكذلك قامت باختزال القيمة السياسية للرابطة القبلية دون إلغائها، مع تبني مبدأ التسامح الديني المبني على حرية اعتقاد أفراد المجتمع، مع إخضاع السلوك الاجتماعي والسياسي لمنظومة من القيم الكلية والمبادئ المعيارية، وأن المرجعية العليا هي حكم الوحي الإلهي الذي ضمن عددًا من الحقوق السياسية.

مع تطور الفكر السياسي الإسلامي برزت فكرة الخلافة والتي تعنى أن الأمة هي محل التكليف الشرعي وهي مستمدة من آيات القرآن. لكن واجهت الأمة الإسلامية مشكلتان، الأولى حالة التمزق والتبعثر التي تسود حياة المسلمين، والثانية التجربة السياسية التاريخية للأمة الإسلامية، وقد أدى هذا إلى تنزيل مفهوم الدولة القومية على التجربة الإسلامية.

أما الفصل الرابع فقد جاء تحت عنوان «الدولة والشرعية السياسية» وقد ذكر فيه أن فقهاء السياسة يعترضون على استخدام مصطلح دولة نظرًا لأن المتقدمين قد استخدموا مصطلحي الإمامة والخلافة، وأن مصطلح الدولة ظهر عقب انقسام الأمة الإسلامية إلى وحدات سياسية مستقلة، ولكن مصطلح الخلافة يتطرق للجزئيات ويتعد عن الكليات ويتجاهل جدلية المثل والواقع، وكذلك يرتبط بمؤسسة الرئاسة فقط، وهنا تبرز أهمية استخدام لفظ دولة بدلًا من الخلافة لأنها ترتبط بتحديد مفاهيم سياسية أساسية، ورغم عدم ظهور هذا المصطلح في القرون الإسلامية الأولى إلا أنه اكتسب شرعية في القرن السابع الهجري، حيث عنت الهيمنة الاقتصادية لفئة على فئات أخرى أو الهيمنة السياسية والعسكرية لفئة على فئات أخرى.

بالنسبة لتعريف الدولة الإسلامية، فإن تبني التعريف الغربي الذي يحدد أركان الدولة بالشعب والإقليم والحاكمة، فإنه يؤدي إلى التسليم بشرعية التقسيم

السياسي الحالي للمناطق الإسلامية وإغفال الفوارق بين الدولة الإسلامية والدولة القطرية، ومن هنا فإن الدولة الإسلامية هي البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية، وهناك خلاف بين الشيعة والسنة حيث ترى الشيعة أن نصب الإمام يكون بنص الكتاب والسنة، وترى السنة أن الشرعية السياسية للإمام تنبثق من إجماع الأمة، ولقد فند الباقلاني حجج الشيعة من خلال إظهار الطبيعة الظنية للمصادر التي اعتمدها الشيعة، وقد فتح رده الباب للكلام في إبطال النص وتصحيح الاختيار، وفي هذا الإطار اعتبر الباقلاني إجماع الصحابة المصدر الوحيد للشرعية السياسية وهنا يتم استبعاد نصوص الوحي كمصدر هام لتحديد أسس النظام السياسي.

يجد الباقلاني أن اللجوء لنصوص الوحي القطعية ومعطيات التطور التاريخي لا تبرر عقيدة الإمامة، بل تؤكد على مبدأ الشورى كأساس للبت في الشؤون العامة للأمة، وهذا الوضع دفع الفكر الشيعي إلى تطوير فكرة الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر إلى نظرية معاصرة متمثلة بفكرة ولاية الفقيه، والتي تنص على اختيار الأمة جزئياً للإمام واختيار الله جزئياً له. أما النظرية السياسية الاتباعية فهي النظرية التي طورها فقهاء التيار السني تحت عنوان «أحكام الإمامة أو الأحكام السلطانية» فهي تقوم على أسس خمسة، أولها اختيار الإمام واجب كفائي منوط بالأمة، وثانيها انحصار مهمة الاختيار في أهل الحل والعقد وأهل الإمامة، وثالثها تمتع أهل الحل والعقد بالعدالة الجامعة والعلم والرأي والحكمة، ورابعها تمتع أهل الإمامة بالعدالة والعلم وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والرأي والشجاعة والنسب، وخامسها يصح اختيار الإمامة بمبايعة أهل الحل والعقد أو عهد الإمام السابق لاحقاً. أما بالنسبة للعهد الرشدي، فبيعة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة لم يسبقها تنسيق بين مختلف الأطراف المعنية، مما أدى إلى ظهور ثلاثة خيارات، الأول تمثل في موقف

الأنصار الذين رأوا أن الخليفة يجب أن يكون من الأنصار، والثاني موقف المهاجرين الذين رأوا أن الخليفة يجب أن يكون منهم، والثالث اقتراح تقدم به الأنصار يقضى بتداول السلطة ورفضه المهاجرون، ولقد شهدت بيعة أبي بكر تأثيراً لبنية القبيلة بعد وفاة رسول الله، حيث تمسك المهاجرون بمكانة قريش بين العرب رغم أنها لم تمنع تمرد قبائل العرب في الردة، كما تبين اعتماد الأنصار على الشورى استبعاد المهاجرين منها وكما ظهر تخوف الأطراف من انفراد قبيلة بالرياسة دون الباقي، كل ذلك كان مضبوطاً بمعايير الشرع والوحي الذي ميز التفاعل بين مختلف الأطراف من خلال اعتماد الشورى وتقديم الولاء للخلافة على الولاء للقبيلة، إن بيعة أبي بكر لا يجب أن تعتبر فعلاً تأسيساً يجب على الأجيال إتباعه حيث ظهر التأثير القبلي فيها.

بالنسبة للأسس العامة للدولة الإسلامية فإن قراءة الوحي ومعطيات التجربة الإسلامية الأولى قصدت إعادة جميع الأسس والمبادئ إلى الأمة والشريعة، ومن هذا يمكن أن نقف على أسس أربعة، الأول أن اتخاذ القرار السياسي وممارسة الفعل السياسي حق عام للأمة ومسئولية مشتركة بين المسلمين، والثاني خضوع عملية اتخاذ القرارات وممارسة الأفعال السياسية لمبدأ الشورى، والثالث المرجعية السياسية في القضايا التي تتعلق بالشؤون الداخلية أو الخارجية في حال السلم أو الحرب منوطة بقيادة الأمة الممثلة لجمهور المسلمين، والرابع المرجعية القانونية في الدولة الإسلامية تعود إلى قواعد الشريعة ومقاصدها المستنبطة من مصادرها والمعتمدة لدى الهيئات العلمية الفقهية.

بالنسبة للفصل الخامس فقد جاء تحت عنوان «الشريعة والسياسة» وذكر فيه أن الشريعة في القرآن تعنى المصدر الذي يرده الناس للتزود بالهدى الإلهي من خلال إقامة الدين وعدم التفريط فيه، ولذلك فهي تتضمن الأسس والقواعد والمبادئ المناقضة للهوى والنزوة، أما في الفقه فهي الأحكام التي شرعها الله لعباده،

وللشريعة مستويان؛ الأول الأحكام الثابتة في نصوص الوحي والثاني الأحكام المستنبطة من النص الشرعي باجتهاد عقلي ضمن ظرف اجتماعي محدد. فالمستوى الأول يرتبط بالمبادئ الكلية التي تعكس الإرادة الإلهية المتعلقة بالفعل البشري والمستوى الثاني فهي تجليات لغوية للإرادة الإلهية، ثم انتقال إلى مجموعة من الأحكام عبر عملية الاجتهاد ثم تفصيل هذه الأحكام في كتب الفقه وهناك فرق جوهري بين المستوى الأول الذي هو مطلق والثاني الذي هو اجتهاد بشري متغير، وهناك تفريق بين القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية التي تتميز باللزوم والضرورة والقوانين التي تحكم العلاقات الإنسانية التي تتصف بالاختيار والطوعية، أما القانون فهو القواعد العامة التي تحكم السلوك فهناك القانون الشرعي والاجتماعي والأخلاقي والقضائي، وفي الشريعة نجد أن الدوائر القانونية متداخلة. فمنظومة الأحكام الشرعية تتضمن الأحكام الموجهة للعقل الاجتماعي والأحكام المتعلقة بقرار الفرد الشخصي، ويميز المفكرون المسلمون بين الأحكام المستندة إلى نص شرعي وتلك التي لا يحكمها نص وإنما ترتبط بمصلحة الأمة.

لقد تم تقسيم الأحكام الشرعية إلى أحكام شرعية أخلاقية وأحكام شرعية حقوقية وهي ثلاث مجموعات أحكام شرعية فقهية وأحكام شرعية دستورية وأحكام شرعية سياسية. فالأحكام الشرعية الفقهية مستمدة مباشرة من مصادر الشريعة والأحكام الدستورية أحكام محددة للقواعد العامة للفعل السياسي ومنشئة للمؤسسات السياسية الشرعية والأحكام السياسية أحكام ترتبط بقضايا تتعلق بالمصلحة العامة، وعند تنسيق المواقف بين الأمة والدولة، فالأمة تهدف إلى تربية الشخصية الإسلامية وتوفير المناخ المناسب للنمو الأخلاقي والروحي للفرد والدولة، وتسعى إلى تنسيق نشاطات وجهود الأمة بغية توظيف الطاقات والإمكانات البشرية والطبيعية للتغلب على العقبات التي تعيق نمو الأمة ورفيها،

وهنا تنحصر نشاطات الدولة التشريعية القضائية في الأحكام السياسية بينما تبقى الأحكام المتعلقة بالنشاطات التربوية والتبادلية في إطار سلطة الأمة.

أما الفصل السادس فقد جاء تحت عنوان «الشورى بين النظرية والتطبيق» وذكر فيه أن الشورى في القرآن تعنى البت في الأحداث التي تعترض الجماعة وتتطلب اتخاذ مواقف حيالها، بالنسبة للممارسة الشورية قبل الإسلام، فقد كانت القبائل تمارس الشورى من خلال مجلس شيوخ القبيلة، أما قریش فقد تميزت عن باقي القبائل العربية بإنشاء دار الندوة التي كانت تضم كل عشائر قریش للوصول للقرار المناسب، أما العهد النبوي فقد شهد ممارسات للشورى مثل الشورى قبل بدر وقبل أحد ووافق عليها الجمهور، أما صالح الحديبية وتعيين أسامة بن زيد لقيادة الجيش فكان من المواقف التي خالف فيها الرسول الإجماع وهذا في ذاته يبين حق الأمة في الشورى مع احتفاظ القيادة السياسية بحقها في الأخذ بمبدأ الشورى أو رفضه، أما ممارسة الشورى في العهد الراشدي فقد بدأت منذ تولية أبي بكر الذي تم بعد مشاورات بين المهاجرين والأنصار وحدث إجماع حول أبي بكر ثم مشاوره أبي بكر في الردة وتفرده بالرأي، وكذلك اختياره لعمر كخليفة لم يكن فرضاً عليهم بل أكد على توافقهم عليه حتى لو خالف ذلك رأيه، أما عمر فقد اعتمد على مجلس شبه رسمي يتألف من المهاجرين والأنصار للتشاور، ولقد أصبح هذا المجلس قوة سياسية مؤثرة في عهد عثمان حيث كان يضغط عليه لتعديل بعض قراراته وتعييناته، بل أصبح في أواخر عهده يعتبر معارضة رئيسية.

أما عند الحديث عن النظرية الاتباعية في تشكيل مجلس الشورى فإن الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» قد غفل طريقة اختيار أهل الشورى الذين من حقهم اختيار الخليفة وهناك إشكالية في خصائص أهل الاختيار وأهل الإمامة، لقد خلطت كتابات الأولين بين وظيفة الاجتهاد الفقهي ووظيفة الشورى السياسية إذ

تتعلق وظيفة الاجتهاد الفقهي باستنباط أحكام عامة من نصوص الخطاب الشرعي ومعطيات الواقع الاجتماعي أو التاريخي من جهة وتنزيل هذه الأحكام على وقائع الحياة اليومية من جهة أخرى، بينما ترتبط وظيفة الشورى السياسية بالتفاعل مع هموم الناس الحياتية وتحديد أولويات العمل الجماعي وتقييم موازين القوى لتعيين حدود الممكن والمتعذر وتعبئة الطاقات وتوحيد الصفوف، وهنا يمكن تحديد الأسس التي تقوم عليها وظيفة الشورى المتمثلة في أن الشورى حق أصيل للأمة ويمكن للأمة تفويض مهمة اتخاذ القرارات العامة إلى مجلس أو مجالس شورى تنوب عنها، ويتم تحديد أعضائها بصورة تعكس جميع قطاعات الأمة ويمتلك هذا المجلس الحق في تقرير كافة القضايا المتعلقة بمصلحة الأمة وغاياتها. وهنا لا بد من تقسيم عملية الشورى ضمن مستويات متعددة تعكس مقاصد ومصالح المجموعات السكانية.

أما الفصل السابع فقد جاء تحت عنوان «الإدارة والسياسة» وذكر المؤلف فيه أن الوظيفة الإدارية قد ارتبطت بمنصب الخليفة وانحصرت في مهنتي الأمن والتكافل الاجتماعي، ومع تطور الوقت حدد فقهاء السياسة وظائف الخليفة في حفظ الدين، وتنفيذ الأحكام، وحماية البيضة، وإقامة الحدود، وتحصين الثغور، وجهاد من عادى الإسلام، وجباية الفية والصدقات، وتقدير العطايا، واستكفاء الأمناء، وأن يباشر بنفسه مشاركة الأمور، ويمكن تعديلها على النحو التالي: حفظ الأمن وحماية المواطن، وتطوير المؤسسات، وحفظ الدين، مع تشجيع إجراء الحوارات مع أصحاب الديانات الأخرى، والإعداد العسكري مع البحث عن وسائل للتقارب مع شعوب الأمم الأخرى، وقضايا الجباية والإنفاق والإنعاش الاقتصادي والتخطيط للاستفادة من الإمكانيات، مع إشراك القيادة الشورية في تطوير القواعد العامة للسياسة التعليمية والثقافية والخارجية، وهنا يجب تحديد

العلاقة بين القيادتين التنفيذية والشورية بشكل يسمح بتمايز كل قيادة عن الأخرى، لذلك يجب تنظيم العلاقة بين المؤسسات السلطوية والشعبية بشكل يشجع المبادرات الخاصة، مع السماح للمؤسسات الرسمية بلعب دورها في كافة المجالات.

بالنسبة لشروط الرياسة فقد حدد فقهاء السياسة عددًا من الشروط منها العدالة والعلم وسلامة الحواس والأعضاء والرأي والشجاعة والقرشية. ويمكن اختزال هذه الشروط في العدالة والكفاية والعلم والدراية وهذه شروط اعتبارية لا قانونية، أما مقاليد العقد الرئاسي فإن علاقة الرئيس بالأمة أو ممثليها في مجلس الشورى علاقة ذات صيغة تعاقدية تلتزم فيها الأمة طاعة الرئيس طالما التزم أحكام الشريعة وقرارات الشورى وقام بالوظائف الملحقه بمنصبه، بالنسبة للنظام الإداري وتفويض السلطات فإن النظام الإداري آلة وأداة يمكن أن يتشابه في الدولة الإسلامية مع غيرها، ولذلك قسم الماوردي تفويض السلطات إلى الولاية ودائرة النفوذ والعام والخاص وهذه تتعلق باعتبارات فنية تنظيمية تنتج عن الخصوصيات المعيارية للثقافة السائدة، وهنا في التجربة الإسلامية قد تم احترام النظام المالي طالما يحترم البنية الاتحادية للدولة، حيث سمحت الدول الإسلامية المختلفة لأصحاب الملل بالاحتفاظ بنظمهم الإدارية والتشريعية طالما لم تسع إلى ضرب اتحاد الأمة، ولقد سمحت الدولة العثمانية للأقليات التي فيها بالاحتفاظ بالإدارات المحلية التي تدير شؤونها.

أما الفصل الثامن فقد جاء تحت عنوان «الدولة والعالمية السياسية» وقد ذكر فيه أن النظام السياسي الإسلامي هو نظام ذو طبيعة عالمية، فالدولة الإسلامية تفرض وجود جماعة سكانية ملتزمة بمبادئ وأهداف الإسلام، بيد أن اهتمامات الدولة الإسلامية وحدودها البشرية والجغرافية لا تتطابق بالضرورة مع كيان الأمة الإسلامية ولا تقتصر عليها، بل تمتد إلى جماعات سكانية مغايرة في الدين والعقيدة.

وهنا تبرز المبادئ السياسية الكلية التي حددها القرآن وهي:

- (١) التعددية العقدية والدينية مبدأ تكويني ومقصد إلهي راسخ.
- (٢) الحرية الفكرية المتمثلة في حق الأفراد في تبني تصوراتهم دون ضغوط.
- (٣) الولاء التعاقدية الناجم عن التزام أفراد المجتمع بمجموعة المبادئ الكلية.
- (٤) العدالة العالمية التي تسمح بتنافس الأمم المتغيرة في تحقيق خير الإنسان.
- (٥) تتحدد سلطة الدولة في إلزام الأفراد سلوكًا معينًا بدائرة المعروف الذي تعارف الناس على حسنه وصوابه.

فيما يتعلق بالبنية السلطوية والمشاركة السياسية فلكي تتحقق المبادئ الكلية للنظام السياسي الإسلامي، فإن هذا يتطلب توزيع السلطة السياسية بين دوائر مرجعية أربع هي المرجعية الشورية والمرجعية القضائية والمرجعية التنفيذية والمرجعية المعرفية، وهذا يتطلب أيضًا تشكيل بناء سلطوي هرمي تحدد السلطات المحلية قاعدته وتشغل السلطة الاتحادية قمته، وهنا تبرز أهمية المشاركة السياسية للجماهير التي تتساوى فيها المرأة بالرجل فلقد حرص القرآن على التسوية بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات العامة، كما حافظ الإسلام على حقوق الأقليات السياسية وضمن لها حرية اختيار ممثليها.

إسهامات الكتاب في فكر المدرسة الإسلامية:

في الفصل الأول، تعرض المؤلف لفكرة القصور المنهجية في التنظير السياسي، وأشار إلى استخدام منهج قياسي صوري يركز على الوظيفة دونما اعتبار للمقاصد، واستخدام التحليل الوظيفي الذي يتجاهل الأساس الفعلي للبنية السياسية، وأن التحليل المقاصدي المستمد من الثقافة الإسلامية يمكنه أن يحدد القوانين والمبادئ العامة التي تحقق مقاصد عامة للجميع، وتعرض للمثالية الطوباوية والنزعة

الواقعية الارتحانية والمثالية الاعتبارية، وقارن كل هذا بالنظرية الاتباعية التي ترى أن الإمامة تنعقد باختيار أهل الحل والعقد. لقد توصل المؤلف من خلال هذا العرض لإثبات أن النظرية الاتباعية المنبثقة عن الأصول الإسلامية هي الأنسب للحياة السياسية.

انتقل بعد ذلك لفكرة وضع قواعد منهجية تهدف إلى تطوير نظرية عامة للفعل السياسي مستمدة من نصوص الوحي والخبرة التاريخية للأمة، وبين فيها خطوات التوصل إليها، وهذه المنهجية تعتمد على المنهج الاستقرائي كمرحلة أولى ثم يلي الاستقراء استنباط المبادئ العامة لهذه النظرية، هذه المنهجية انطلقت من الوحي المتمثل في الكتاب والسنة، ثم تقوم بتفسير الخبرة التاريخية في ضوء هذه المنطلقات، وبالتالي فهذه منهجية ليست قاصرة على المجال السياسي فقط، وإنما يمكن اعتبارها منهجية عامة مناسبة لكل فروع العلوم الإنسانية.

وفي الفصل الثاني، تعرض لعدد من المفاهيم أهمها مفهوم العقيدة، فبين أن عرض القرآن لمفهوم العقيدة جاء بأساليب متنوعة مثل التلميح أو التعريض أو التمثيل أو المقارنة أو المجاز، وهذا التنوع يعطي العقل البشري مرونة لتوسيع تصوراتهِ المتعلقة بالوجود الكلي والمستمدة من الوحي وتعديلها وتطويرها، وأشار المؤلف إلى فكرة ظهور الاختلاف السياسي في عهد سيدنا عثمان ثم في عهد سيدنا علي، أما الاختلاف العقدي فقد ظهر في عهد سيدنا علي، حيث ظهر الخوارج الذين كفروا مخالفهم، وأرجع ذلك إلى العوامل البيئية التي عاشوها، وبين كيف أثر الخلاف السياسي على خلق الخلاف العقدي لدى الفرق الإسلامية، وقد أرجع هذا إلى الاختلاف إلى أسبابه الجوهرية المتعلقة بظروف تاريخية وذاتية، ونأى بالوحي عن هذه الاختلافات. هذا التشخيص لأسباب ظهور الاختلافات العقدية، والتي أرجعها إلى التوظيف السياسي للعقيدة، يعتبر خطوة جوهرية أولى في تحديد العلل

العقدية للأمة، وبالتالي يمكن تتبع جذور هذه العلل وبيان مدى انحرافها عن مبادئ الوحي ومنطلقاته وبالتالي يمكن اقتلاعها.

انتقل في الفصل الثالث إلى مناقشة مفهوم الأمة من خلال استعراض مراحل تكوينها، وبين كيف عمل البعد العقدي على خلق الرابطة الأساسية التي انتظم فيها عقد الأمة، والذي كان مكوناً من قبائل عربية متناحرة ووثنية، رغم وجود الوثنية كقاسم مشترك بينها، وما عمل على تجزئة العرب قبل الإسلام هو وجود تركيبة اجتماعية داخل القبيلة الواحدة قائمة على الطبقة العرقية، حيث تتولى طبقة الصرحاء المنتمية لشيخ القبيلة جميع الشؤون الاقتصادية والسياسة والعسكرية للقبيلة، فكان الرباط السياسي بين أبناء القبيلة قائماً على النسب والمصلحة المشتركة والقوة والهيمنة، وهذه تشابه إلى حد كبير مع أسباب قيام الدولة المدنية الحديثة، وانتقل المؤلف لمقارنة هذه الرابطة بالرابطة العقدية التي يقوم عليها مفهوم الأمة كما حدده الوحي الذي يرى أن الأمة هي تجمع بشري ناجم عن تفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة، وهذا التحديد يبين لنا مراحل حياة الأمم، فالأمة تكون في مرحلة القوة عندما يكون التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة قوياً، وتصبح الأمة في حالة ضعف إذا ضعف التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة، وتموت الأمة عندما ينتهي التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة، وهذا يسير مع نظرية تفسير تطور الحضارات والتي ترى أن الحضارة تكون في أوج قوتها عندما يكون ولاء الأفراد للأفكار السامية، وتنتقل لمرحلة الضعف عندما يتحول ولاء الأفراد للأشخاص، وتموت الحضارة عندما يتحول ولاء الأفراد للأشياء، كما أشار المؤلف إلى أهمية وجود أرض يقوم عليها كيان الأمة التنظيمي التفاعلي، فأشار إلى التحول التي أحدثته الهجرة إلى المدينة وإلى صياغة وثيقة المدينة التي نظمت الحياة السياسية وفقاً لمنطلقات الوحي، وفي هذا توضيح لمدى عمق المعالجة الإسلامية لقيام الأمة والتي تستوعب جميع

ألوان الطيف من البشر، طالما أن كل فئة تؤدي ما عليها وهي بالتالي لن تُحرم مما تستحق بشكل عادل وذلك لأن حكم الوحي لا يغلب مصالح فئة على أخرى، ثم أشار إلى أن الأمة الإسلامية واجهت مشكلتين؛ هما مشكلة التمزق ومشكلة التجربة التاريخية السياسية؛ جعلت البعض يسقط عليها مفهوم الدولة الحديثة، وفي هذا تمييز لمفهوم الأمة عن مفهوم الدولة الضيق، فمفهوم الأمة يسمح بالانتشار بالطرق التي حددها الوحي وأهمها الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وبالتالي لا يمكن تقسيم الأمة إلى دويلات صغيرة، وإنما تظل أمة يربطها رباط العقيدة الذي لا ينفك أبداً، وهنا يوجه المؤلف النظر إلى إدراك الاستعمار الغربي لهذه الوحدة العقدية، وبالتالي كانت أهم أسلحته في تفتيت الأمة هو تقسيمها إلى دول قومية صغيرة بصورة تضمن ضعفها ويرتبط أفرادها بمصالح إقليمية ضيقة ويغيب الرابط العقدي بين أبنائها، فلا عجب أن نجد في الوقت الراهن نفرًا من أبناء الأمة الإسلامية يدافعون عن قيام الدولة المدنية الحديثة بدلاً عن الدولة الدينية، وكأن الأمة الإسلامية بين خيارين؛ دولة مدنية علمانية حديثة أو دولة دينية لاهوتية منطلقة من التجربة الغربية اللاهوتية، وللأسف الشديد أنه يوجد من بين مفكري الحركات الإسلامية المعاصرة من يتبنى فكرة الدولة المدنية الحديثة، زاعماً أنه يريد أن يستخدم وسائلها لتحقيق الغايات الإسلامية، متغافلاً عن قصد أو عن جهل أن الوسائل تؤثر في الغايات، فوسائل الخوارج هي التي انحرفت بهم عن الغايات الإسلامية، وما المانع من تبني هؤلاء المفكرين لقضية قيام الأمة والسعي إلى تحقيق وجودها ثانية على أرض الواقع، أما الأسهل والأيسر أن نفكر بالطريقة التي رسمها الغرب لنا!.

أما في الفصل الرابع، فقد عرض المؤلف فيه عددًا من المفاهيم مثل مفهوم الدولة ومفهوم الإمامة ومفهوم الخلافة ومفهوم الدولة الإسلامية ومفهوم الدولة

القطرية، وبَيَّن الاختلاف بين الشيعة والسنة في تحديد مفهوم الدولة الإسلامية وأشار إلى تنفيذ الإمام الباقر لآراء الشيعة ورده عليهم وبَيَّن كيف أن هذا الرد قد أدى إلى ظهور فكرة إبطال النص وتصحيح الاختيار، وعرض لتطوير الشيعة لفكرة الغيبة الكبرى إلى نظرية ولاية الفقيه، واستعرض بعد ذلك الأسس الخمسة الموجودة في النظرية السياسية الاتباعية المتعلقة باختيار الإمامة، ثم انتقل إلى عهد الخلفاء الراشدين للتدليل على ما يذهب إليه، مع عدم اعتباربيعة أبي بكر نموذجًا يجب إتباعه.

هذا التعمق في عرض المفاهيم والأفكار التي جاءت في الفصل الرابع يوجه انتباه الباحثين في العلوم السياسية إلى ضرورة إتباع طريقة الاستقراء التام لكل ما يتعلق بظاهرة سياسية ما، بشرط أن تكون هذه القراءة نقدية تعتمد المنهج المقارن والمنهج التحليلي والمنهج المعياري الذي يحكم على الظواهر في ضوء محددات الوحي، بالتالي فإن هذه القراءة تجعل الباحث يصل إلى نتائج أكيدة مستمدة من الوحي ومستهدية بالخبرة التاريخية السياسية للأمة الإسلامية، وقد وضح المؤلف هذا في تمييزه بين تعريف الدولة الإسلامية من منظور علماني وتعريفها في ضوء الخبرة التاريخية الإسلامية، مع بيان أوجه القوة والضعف في المفاهيم المختلفة التي صاحبت ظهور الظاهرة السياسية في البيئة الإسلامية، فبين نقاط قوة ونقاط ضعف مفهوم الخلافة وبين نقاط قوة ونقاط ضعف نظرية الإمامة الشيعية وبين نقاط الضعف في رد الإمام الباقر على نظرية الإمامة، غير متأثر بتوجهه السني أو الشيعي، وإنما منطلقًا من مبادئ الوحي ومسلماته، ولم يقف عن حد الوصف والتقرير والتحليل والنقد، بل تخطاه بأن عرض كيفية الاستفادة من الوحي والخبرة التاريخية في بلورة أربعة أسس تعيد للشيعة مكانتها في الظاهرة السياسية المعاصرة، متجنبًا تحيزات المنهجية الغربية الوضعية ومميزًا للتجربة الإسلامية عن غيرها من

التجارب الإنسانية.

بالنسبة للفصل الخامس، فقد عرض فيه المؤلف لمفهوم الشريعة في القرآن، وبين أن للشريعة مستويين؛ الأول ثابت والثاني مستنبت، وبين أن الأول مطلق والثاني متغير، وفرق بين القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية والقوانين التي تحكم العلاقات الإنسانية، فالأولى ضرورية والثانية طوعية، وتعرض لمفهوم القانون وأنواعه، وبين أن الشريعة تتضمن نوعين من الأحكام؛ الأول حكم يحكمه نص والثاني حكم مستمد من تحقيق مصلحة الأمة ولا يحكمه نص، وعرض تقسيم الأحكام الشرعية (فقهية - دستورية - سياسية) ثم حدد العلاقة بين الأمة والدولة وبين أن الدولة تتوجه بتوجهات الأمة لها وأن الدولة تسعى لخدمة مصلحة الأمة، هذا الاستعراض لهذه المجموعة من المفاهيم ينقل القارئ إلى ترجمة ما قد استوعبه في الفصول السابقة إلى عملية تمهيد لتحويل ما سبق أن قرأه إلى واقع عملي يمكن رؤيته يتحقق على أرض الواقع الإسلامي، رغم وجود الدول القطرية التي عملت على بعثرة فكرة الأمة الإسلامية، فالأهداف التي تحققها الدولة لأبنائها هي أهداف مستمدة من مصادر الشريعة، وبالتالي فإن السعي إلى تحقيقها في دولة ما يعمل على تقوية الرابط العقدي مع الدول الإسلامية الأخرى التي تسعى إلى تحقيق نفس الأهداف، وهذه الأهداف هي أهداف واحدة نتيجة لوحدة المصدر المستمدة منه، وبالتالي فإن ما قدمه المؤلف يعتبر خطوة في اتجاه إعادة بناء وحدة الأمة الإسلامية وهو بالتالي خطوة أولية للعديد من البحوث والدراسات التي يجب تنفيذها في هذا الاتجاه.

بالنسبة للفصل السادس فقد عرض فيه المؤلف لمفهوم الشورى في القرآن، وذكر الممارسة الشورية قبل الإسلام وفي عهد النبوة والخلفاء الراشدين، وانتقل بعد ذلك للحديث عن النظرية الاتباعية التي ذكرها الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» وبين إغفالها لطريقة اختيار أهل الشورى وأهل الإمامة وخلطها بين

وظيفة الاجتهاد الفقهي ووظيفة الشورى السياسية، وذكر الأسس التي تقوم عليها الشورى، هذا الطرح لمؤسسة الشورى في الإسلام يبين مدى اختلافها عن مؤسسة الديمقراطية المستنبطة في البيئة الغربية العلمانية والتي تساوي بين جميع الناس في طريقة إبداء الرأي، والتي تتغافل الفوارق في القدرات المعرفية والعقلية بينهم وتجعل صوت الأمي مساوياً لصوت العالم، وقد بينت الممارسات الديمقراطية عيوباً جسيمة أهمها تمكن الصفوة السياسية من توجيه الرأي العام نحو الاتجاهات التي يرون أنها تحقق مصالحهم من خلال استخدام نظريات اجتماعية عديدة ومن خلال استخدام الآلة الإعلامية الجبارة التي يسيطرون عليها، فظهر الاستبداد الإعلامي في ثوب جديد ليحل محل الاستبداد السياسي وتحول العوام إلى قطيع يختار ظالمه ولا يملك آلية لمحاسنته، وهنا وجب على الباحثين في مجال العلوم السياسية إجراء العديد من الدراسات التي تبين عورات مؤسسة الديمقراطية التي ينظرون إليها باعتبارها «الدين الجديد» الذي سيخرج الناس من الظلمات إلى النور، كما أن المؤلف في هذا الفصل يوجه دعوة للباحثين إلى إجراء بحوث أصيلة حول المؤسسات الإسلامية الأخرى، مثل مؤسسة الإمارة ومؤسسة السلطة، لبيان مدى اختلاف هذه المؤسسات الإسلامية عن نظيرتها الغربية، حيث يكمن الفارق الجوهرى في أن المؤسسات الوضعية تركز على الإجراءات، بينما تركز المؤسسات الإسلامية على الغايات والمقاصد.

بالنسبة للفصل السابع، فقد حصر وظيفة الخليفة في تحقيق الأمن والتكافل الاجتماعي وحماية الدين وغيرها من الوظائف، وبين أنه يتم تحقيق هذه الوظائف من خلال استخدام الشورى، ثم ذكر السمات الواجب توافرها في الرئيس ونظام تفويض السلطات، وتحدث عن علاقة الدولة الإسلامية بأصحاب الملل الأخرى المقيمين فيها، هذه الأفكار التي تناولها المؤلف في هذا الفصل تتقل من الجانب

التنظيري البحث إلى الجانب الإداري الذي يمثل تطبيقاً إجرائياً لما تم طرحه في الفصول السابقة، وهذا التقديم يعد بمثابة شهادة علمية على قدرة المصادر الإسلامية؛ سواء المتمثلة في الوحي أو تلك المتمثلة في الخبرة التاريخية الإسلامية؛ على تقديم إجراءات محكمة تنظم العلاقات الموجودة في الحياة السياسية، سواء فيما يتعلق بإدارة أمور الأغلبية أو إدارة أمور الأقليات أو إدارة الأمور الخارجية، كما أنها تستطيع أن تحدد ما على الحاكم من واجبات تجاه الرعية وما للرعية من حقوق لدى السلطة الحاكمة، كما تبين للحاكم ما له من حقوق على الرعية، كل ذلك من خلال مراعاة سمات الطبيعة الإنسانية، فهي تضبط المنفلة وتحتصر حقوق الضعفاء، وبالتالي فهي أنسب المصادر لتنظيم العلاقات السياسية.

وفي الفصل الأخير، حدد المؤلف المبادئ السياسية الكلية التي جاء ذكرها في القرآن الكريم والتي تبرهن على العالمية السياسية للإسلام، وبين أن هذه المبادئ تحترم التعددية العقائدية والحرية الفكرية والعدالة العالمية، وهي قيم تستوعب كل أنماط البشر ولا تنحاز لجنس ولا لقومية ولا لعرق ولا للون، ومن هنا يكتسب النظام السياسي الإسلامي عالميته، وهذه العالمية لا يمكن الخروج عنها طالما أنها صادرة عن الإيمان بالله والآخرة، وأن الخروج على هذه القيم يعبر عن ضعف في درجة الإيمان، فكيف لإنسان يؤمن بأن الله يرى ويفعل ما يغضب الله؟، وكيف لإنسان يؤمن أن الآخرة دار حساب ويفعل ما يجعله من أصحاب النار؟، ومن هنا تأتي أهمية البعد العقدي في التأكيد على عالمية النظام السياسي في الإسلام.

فيما يتعلق بالمشاركة السياسية، فقد بين المؤلف الدوائر التي يجب أن يتم توزيع السلطة السياسية بينها، فذكر أولها المرجعية الشورية التي ذكر تفصيلاتها في الفصول السابقة، وهنا يبرز تميز توزيع السلطات في النظام السياسي الإسلامي عن غيره من النظم الوضعية، هذا التوزيع للسلطات السياسية وفقاً للمرجعية

الإسلامية يتطلب إجراء بحوث دقيقة تعمل على تحديد الإجراءات التي يتم بها وضع كل مرجعية في مكانها الصحيح.

الغاية:

يقدم المؤلف في هذا الكتاب معالجة إسلامية للظاهرة السياسية، وهو في هذه المعالجة يغرد خارج السرب العلماني، فالعنوان يعكس هذا التوجه، حيث بدأ بالعقيدة وتلاها بالسياسة؛ وفي هذا تأكيد على أن الرباط العقدي كفيل بضمان سير الممارسات السياسية على الوجه الأكمل، وأن تغييب العقيدة عن توجيه الممارسات السياسية يؤدي بالضرورة إلى انحرافات تعمل على ظهور الاستبداد السياسي وتأصيله، وإنه كلما تم تهميش دور العقيدة كلما تمكن الاستبداد السياسي، وقد اعتمد المؤلف في تأكيد فكرته هذه على طرح العديد من الأفكار الفرعية الخادمة لهذا المعنى، وبالتالي فإن هذه المعالجة التي قدمها المؤلف تعد نقلة نوعية في مجال أسلمة علم السياسة.

الكتاب الحادي عشر
العنف وإدارة الصراع السياسي
في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار

oboi.kan.com

الكتاب الحادي عشر

العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار

أ.د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان
القاهرة، دار السلام، ط١، ٢٠٠٢، ١١٠ ص
تحليل وعرض د. حسان عبد الله حسان

(١) الكاتب: السيرة والأزمة الحضارية:

الكاتب عبد الحميد أحمد محمد أبو سليمان، من أبناء مكة المكرمة، ولد بها عام ١٩٣٦، حصل على بكالوريوس العلوم السياسية ١٩٥٩ من جامعة القاهرة، وعلى درجة الماجستير من نفس الجامعة عام ١٩٦٣، ثم حصل على درجة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة عام ١٩٧٣.

بدأ إنتاجه العلمي «بالنظرية الاقتصادية في الإسلام» ١٩٦٠ محاولاً استخلاص مبادئ وفلسفة للاقتصاد الإسلامي من القرآن، ومن السياسات النبوية في العهد النبوي، ثم تناول «نظرية العلاقات الدولية في الإسلام» ١٩٧٣، وحاول في هذا الدراسة استخلاص المنهجية الإسلامية في مجال العلاقات الدولية من خلال إبراز قيم الإسلام الأساسية في العلاقات الإنسانية مع الذات ومع الآخرين وذلك مقارناً بالفلسفات الغربية الماركسية والليبرالية. وفي كتاب أزمة «العقل المسلم» ١٩٩١ اهتم بإدراك ما أصاب العقل المسلم والإجابة على تساؤل: كيفية إعادة منهجيته وتطوره من وحدة المعرفة والعلوم والمعارف في حقائقها العلمية الثابتة إلى توظيفها في ميدان الإصلاح الحضاري الشامل، وتناول في هذا الكتاب قضايا عدة منها «الأصالة الإسلامية» «الجدور التاريخية للأزمة»، «مجالات تصحيح

المسار» «تقويم المنهج التقليدي للفكر الإسلامي ونقده» «منهجية الفكر الإسلامي: القواعد والأسس».

أما كتاب «أزمة الإرادة والوجدان المسلم» ٢٠٠٤، فقد اهتم فيه بتناول «المشروع التربوي»، في الإصلاح والذي أطلق عليه «البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة» وانطلق فيه من مقولة أن مفتاح تغيير الأمة وحركة الإصلاح فيها يبدأ من المشروع التربوي النفسي الوجداني». وهو نفس درب الأنبياء في القرآن الكريم. كما تناول قضايا التعليم الجامعي وإشكالية وحدة المعرفة أو تكاملها كما جاء في «الإصلاح الإسلامي المعاصر.. الثابت والمتغير.. التعليم العالي».

أما في كتابه «الإنسان بين شريعتين» (ط ٢٠٠٧) أوضح فيه أن الإنسان تلتقي فيه الروح والمادة، وأن الإنسان موزع بين الرؤية الكلية الروحية والرؤية الكلية المادية، بين الحق قوة، وبين الحق للقوة، وكيف أن الغرب يتخلى عن الأديان لأسباب تتعلق بالرؤية الخاصة وأخذ بالرؤية المادية التي هي شريعة الغاب، والتي توضح مسار الحضارة المعاصرة المبنية على القومية وعنصرية السلالة.

(٢) السياقات المعرفية / الاجتماعية لموضوع الكتاب:

شهد العقدين الأخيرين من القرن العشرين توجهاً ملحوظاً في الحقل الإسلامي نحو الكتابة في موضوع يتصل بوسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين «الكلمة» و«القوة» المادية، وذلك لأسباب اجتماعية وسياسية حيث ظهر منذ بداية الثمانينات تنامي ظاهرة العنف من قبل بعض التيارات والجماعات ذات الأيديولوجية الدينية، وأظهرت توجهاً ملحوظاً - أيضاً - في استخدام «القوة» لإحداث تغييرات ما في الأنظمة السياسية العربية التي تعلن تمسكها بـ«العلمانية في نظام الحكم»!

ومن الأدبيات التي ظهرت كرد فعل على هذه المتغيرات الاجتماعية في ميدان

الفكر الإسلامي، ما كتبه يوسف القرضاوي في: «ظاهرة الغلو في التكفير»، «الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف»، «الصحة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم»، وطه جابر العلواني «أدب الاختلاف في الإسلام»، وجودت سعيد «لا إكراه في الدين»، محمد الغزالي «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»، وغيرها من الأدبيات التي كانت نتاجاً معرفياً للظرف السياسي والاجتماعي والديني خلال العقدين المذكورين. حيث صاحب تنامي الظاهرة الإسلامية، والإحياء الديني آراء وأنماط سلوكية اتسمت بعدم النضج في فهم بعض النصوص وفي تطبيقها فأوقعها في بعض الأخطاء، والتي تراجعت بعدها عن ذلك وكتبت هي الأخرى أو جناح منها ما عرف بسلسلة «المراجعات».

كما يأتي هذا الكتاب -أيضاً- من أجل تقديم صياغة منطقية ومنهجية في تأسيس موقف معرفي ومنهجي إسلامي من قضية العنف أولاً، ثم طرح وسائل وسبل لإدارة الصراع انطلاقاً من رؤية منهجية طرح لها قواعد وأسس اعتمدت بصورة أساسية على قاعدة «الفهم» «الشامل» و«الرؤية الكلية» ومراعاة السياقات «الزمانية والمكانية» للنص الديني (القرآن والسنة)، حيث إن فهم «النص» تحكمه مبادئ وقيم عليا حاکمة لا ألفاظ مجردة أو أحكام مطلقة. لذا فقد اهتم في الجزء الأول من الكتاب ببيان معالم هذه المنهجية وتطبيقاتها على (النص الحديثي) بصفة خاصة.

ومن الموضوعات التي يتناولها الكتاب: الشمولية في فهم دلالات النصوص، عقلية الشورى أساس استقرار المجتمع، صراع الحضارات، الإرهاب والتحرير، أخطاء التعامل السائد مع تفجرات العنف السياسي في العالم الإسلامي.

(٣) الإطار الفكري للكتاب:

• المبررات المعرفية والاجتماعية:

رغم أن الكتاب يمكن وضعه ضمن الأدبيات التي تساهم في طرح حلول لما

مر بالمنطقة العربية من حوادث اتسمت بالعنف، كما أسلفنا الإشارة إليها، إلا أن الكتاب ينفرد بالبحث في جذور هذه الأزمة الفكرية التي تعد بالأساس أزمة عاشها ولا زال جزء من الفكر الإسلامي وبعض تياراته، والكاتب نفسه يعلل هذا التوجه الفكري للكتاب بالمبررات التاريخية والمعرفية التالية:

- ما زخر به تاريخ الأمة الإسلامية من أحداث وصراعات، وممارسات العنف والاقتيال بين الكثير من الفئات والطوائف، وما شكلته تلك الصراعات، من فترات الممالك والإمارات والسلطنات. ابتداء من مقتل الخليفة عثمان بن عفان، وما تلاه من أحداث وصراعات وعنف أدت إلى سقوط دولة الخلافة الراشدة وقيام دولة الاستبداد وإماراتها وعصبياتها.

- التغييرات التي حدثت في تكوين القاعدة الجماهيرية السياسية وما ترتب على ذلك من اختلال في نوعية القيادة، واختلال توجهاتها، وتشوه بنائها، مما انتهى بالأمة إلى الانحراف عن مسيرتها، واختلال بناء كيان صفواتها، وبالتالي إلى اختلال بناء الأمة وتضاؤل قوى الأداء والإبداع فيها.

- ما لفت نظر المؤلف من حديث استمع إليه يتضمن الموقف الشرعي حال الفتنة والعنف السياسي في المجتمع، وإشارة النبي ﷺ إلى: لزوم البيت، بل أكثر من ذلك وهو قوله «فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فألق ثوبك على وجهك يئوء بإثمك وإثمه» - وهو ما سوف نشير إليه في مكانه - .

إن الكتاب يقدم بالأساس «منهجية فكرية» - والتي يمكن النظر إليها في ضوء الاهتمام المنهجي للكاتب والذي ظهر من قبل في دراسته (أزمة العقل المسلم) - للتعامل مع أحداث ووقائع الصراعات من ناحية، ومع أحاديث «الفتن» التي تُنظر «نبوياً» للموقف الشرعي لحكم المكلف في تعرضه لهذه الأحداث والوقائع - لاسيما داخل المجتمع المسلم - ومن ثم يؤكد الكاتب على بعدين مهمين في هذه المنهجية

الفكرية هما: النظرة الكلية أو ما أطلق عليه «الشمولية»، والبعد الثاني: مراعاة عنصرَي الزمان والمكان في درس النصوص لاسيما ما يتعلق بـ«نصوص الفتنة».

• التساؤل:

يبحث الكتاب في مسألة «إدارة» الصراع بالبحث عن طبيعة ذلك الصراع ومكوناته وإشكالاته في الفترة النبوية، وكيف أسهمت الإدارة النبوية في معالجته، وأي طريق سلكته؟، والسؤال كما يصيغه الكاتب: هل كانت الطبيعة الداخلية للصراع داخل المجتمع المكي هي السبب الذي أملى على الرسول أسلوب «الصبر» و«المقاومة السلمية» داخل مجتمع مكة، التي تربط المسلمين فيه والمشركين وشائج الرحم والانتماء لمجتمع واحد؟ وهل السبب في اختلاف إدارة الصراع بين مجتمعين منفصلين متواجهين عنه داخل المجتمع الواحد هو ما يفرق بينهم في اختلافات الانتماء السياسي والعقدي وما يستتبع ذلك من اختلاف توجه المشاعر الوجدانية والمصالح المادية والأدبية لكل مجتمع وصفواته الحاكمة؟

• الأهداف:

يسعى الكتاب إلى التعرف على العوامل المهمة المشتركة في السياسات النبوية ودلالاتها، التي تحدد معنى الأحداث ومعنى هذه السياسات، وأسباب اختيارات الأساليب والوسائل، التي لجأ إليها الرسول ﷺ في كل مرحلة من مراحل إدارة الصراع الإصلاحية الذي استهدفته الدعوة الإسلامية.

الوصول إلى فهم مقنع مترابط لمعنى الأحداث التي وقعت، وفهم دلالات السياسات النبوية التي اتبعها الرسول ﷺ والتزم بها على مدى عهد النبوة حتى وفاته ﷺ.

(٤) منهج الكتاب:

يمكن ملاحظة منهج الكتاب من خلال الجوانب المنهجية التالية:

- منهج دراسة الحالة في صورته التاريخية.

• استخدم الكاتب منهج دراسة الحالة ولكن في صورته التاريخية والذي يعرفه فير تشايلد بأنه «منهج في البحث الاجتماعي عن طريقه يمكن جمع البيانات ودراساتها، بحيث يمكن رسم صورة كلية لوحدة معينة في علاقتها المتنوعة وأوضاعها الثقافية. ويمكن أن تكون الوحدة موضوع الدراسة شخصاً معيناً أو أسرة أو جماعة اجتماعية أو نظام اجتماعي أو مجتمع محلي أو وطن معين».

ومن ناحية أخرى يشير الكاتب إلى كيفية عمله في الكتاب لتحقيق أهدافه وذلك من خلال:

- متابعة مسيرة الإسلام على مدى حياة الرسول ﷺ ومعرفة الأحداث والتفاصيل التي مرت على عهد حياة رسول الإسلام ﷺ ودلالاتها على وجهها الصحيح، وبشكل متوازن، وبأقل قدر من مزالق الخطأ والشطط، لأن المهم في هذا المنهج الكلي أن يتم رسم الصور الكبرى للقضايا المطروحة والحرص على الإحاطة بأكبر قدر ممكن من أبعاد هذه الصور.

- تأمل المسرح المكي الذي بدأ الرسول ﷺ فيه الدعوة إلى الإسلام، وما كان سيرتب على الدعوة من وجوه الإصلاح وإقامة قيم التوحيد والعدل والقضاء على ما تفشى في المجتمع من مفاهيم العنصرية والكبر وما تجر إليه من ممارسات الضلال والانحراف والفساد.

- تأمل الواقع المكي وأبعاد دعوة الرسول ﷺ الإصلاحية، عقدياً وسياسياً، وأسلوبه في إدارة الصراع السياسي العقدي في أعلى مستوياتها في ذلك المجتمع، والناجم عن الجهر بالدعوة الإسلامية التي تهدف إلى أعمق ألوان الإصلاح والتغيير الاجتماعي وأوسعها.

- تتبع أسلوب الرسول ﷺ ووسائله في إدارة الصراع السياسي داخل المجتمع والدولة في المدينة بكافة فئاتها، بما لهم من انتماءات متباينة (ومصالح فتوية وقبلية

وعقدية)، بين مسلمين في المدينة ويهود حولها، وبين مهاجرين من قريش وأنصار من الأوس والخزرج، وبين أولياء مؤمنين ومنافقين متربصين.

- المقارنة بين طريقة وأسلوب الرسول ﷺ في إدارة الصراعات السياسية بين المجتمع المكي والمجتمع المدني، وبين ما ارتآه قبل ذلك والتزم به داخل مجتمع مكة من نبذ العنف ورفضه وسيلة للتعامل مع مشاكل المجتمع الواحد وضرورة التزام الحلول السياسية لهذا اللون من الصراعات وترك التعامل مع أي انحراف أو ظلم يستخدم فيه العنف من قبل أي فئة من فئات الأمة ضد المسلمين إلى رحم الأمة وقادة الرأي العام والشورى فيها.

• الشمولية أو الكلية:

بالإضافة إلى منهج التتبع التاريخي للسيرة النبوية والتي تتيح للباحث جمع أكبر قدر من المعلومات والمفردات من الأحداث والوقائع حول ظاهرة ما أو مسألة شرعية معينة، إلا أن مرحلة «الجمع» لا يمكن أن تؤدي إلى تحقيق الغاية من فهم وتفسير يقترب من الحقيقة للظاهرة موضوع الدراسة، لذلك طرح الكاتب عدة قواعد منهجية يمكن من خلالها تفسير المشكلة موضع الدراسة، هذه الرؤية المنهجية تعتمد على:

- الوحدة والتضافر والتكامل المعرفي بالاعتماد على محكم القرآن وصحيح السنة النبوية متناً وسنداً، مصدرًا دينيًا حاكمًا، إلى جانب اعتماد أسس العقل وطباع النفوس وسنن المجتمعات والكائنات مما يعرف بالعلوم الإنسانية، مصدرًا إنسانيًا مشهودًا، تفهم به الوقائع الإنسانية الحياتية الزمانية والمكانية، كما تدرك به مقاصد الوحي وثوابت هديه في المعاش والمعاد.

- الالتزام بالمنهجية الشمولية (الكلية) التحليلية، بناء على مصادر المعرفة الإنسانية وهي مصدر الوحي، ومصادر معارف عالم الشهادة (العلوم الإنسانية)،

وخاصة ما وفره العلم التجريبي والبحث العلمي المستفيض، في جوانب المعرفة الإنسانية المعاصرة.

• الزمان والمكان :

مراعاة بعدى الزمان والمكان في التعامل مع النصوص النبوية لاسيما ما يتعلق بالنصوص التي عرفت في كتب الحديث بـ«نصوص الفتنة»، ويطرح الكاتب مجموعة من القواعد في هذا الصدد هي:

١ - حاكمية المبادئ العامة، ويقصد بها تلك العلاقة المنهجية بين المبادئ والمفاهيم العامة الأساسية، وبين ما هو دونها من الفروع والقضايا والأحكام والحوادث، باعتبار أن هذه المبادئ والمفاهيم العليا هي مبادئ ومفاهيم حاكمية في الإسلام لما دونها وما ينضوي تحتها من الفروع والقضايا والأحكام.

٢ - قاعدة الاستحسان وهي ركيزة أساسية اعتمدتها الأصول الفقهية كأداة منهجية عملية للتغلب على هذا النوع من الإشكالات التي تنشأ حين يغم الأمر على الدارس، ولم يوفق إلى فهم يتسع مع المبادئ العامة وروح الشريعة ويحقق مقاصدها لما قد يكون من ضعف أو علة خفي مصدرها على الدارس في أمر السند.

٣ - معرفة الدارس لطبيعة الأمر المعروض، وهذه القاعدة تتعلق بالقدرة المعرفية للباحث للبعد الزماني والمكاني الذي أحاط بالنص والاعتبارات المركبة للقضية، والموقف الذي تعلق به النص، وما توخاه من وجوه جلب المصالح ودفع الأضرار على المستويات الحياتية والاجتماعية المختلفة في أبعادها الفردية والجماعية، والتي هي على جانب كبير من الأهمية في فهم معنى النص ودلالة الحدث.

٤ - البعد المعرفي للطبائع والسنن، وهذه القاعدة تتعلق بمدى قدرة الباحث وعمقه المعرفي بما يحدث بشأن ما ينطوي في الأمور والقضايا موضع النص من الطبائع والسنن (النفسي والاجتماعي).

(٥) المنهجية في التعامل مع «النص» الحديثي:

يتجاوز الكاتب تلك الرؤية المنهجية للإخباريين التي تعتقد في صحة كل حديث وكل خبر وكل أثر موجود في كتب الحديث، ويرى أن صحة المتن هي الأساس الأول والأهم في قبول أي نص من نصوص السنة النبوية، فإذا فسد المتن فلا قيمة «لوهـم» صحة السند ويجب أن يتوقف العمل بمثل هذا النص أصلاً إلا أن يتضح وضع الصواب فيه، أما إذا لم يُنكر محتوى المتن، ولكن لم يُجزم بأدق المعايير العلمية بصحة السند، فلا يكون مثل هذا المتن موضع الحجة والتدليل المقدس، ولا يزيد موضعه على سبيل الاستثناء على الاستثناس به عند خاصة أهل العلم أثراً من الآثار لما يروا فيه من الحكمة، وذلك هو الأولى بمكانة سنة رسول الله ﷺ وقدسيتها.

ويؤكد أنه في حالة فساد السند فيجب ترك رواية النص على أنه سنة نبوية، وعدم الترويج له في الحديث إلى الناس وفي التعليم والفتوى. ويضيف -أيضاً- أنه في الأحاديث التي تتعلق بالغيب والإخبار عنه، مما لا يخضع لنظر العقل وقياسه، فلا يصح أن يُقبل فيه إلا العلم اليقيني، وهو أمر لا يكون إلا بالقرآن الكريم وبالمتوافر من السنة مع كثير من الحيلة والحذر وحسن فهم معاني الأحاديث ومقاصدها وحكمة تبليغها حديثاً نبوياً وليس قرآناً متلوّاً محفوظاً.

(٦) بعض التطبيقات المنهجية في «نصوص الفتنة»:

كما أشرنا من قبل أن هذا الكتاب يغلب عليه الطابع المنهجي، وتعليم المنهج مرجح على طرح التفاسير بصورة جاهزة عند دراسة الظواهر وقد حاول الكاتب إيراد بعض التطبيقات المنهجية التي اقترحها وقعد لها سالفاً. فأورد مجموعتين من «النص الحديثي»، الأولى تشير إلى الأمر بالكف أو الصبر عند جور السلطان أو سيادة الفتن والثانية أمر بالمواجهة عند السلطان أو عند الظلم والطغيان. وقدم لهما تفسيرات تنطلق من منهجيته السابقة فيما يلي:

• المجموعة الأولى: أحاديث «الكف» و«الصبر» و«عدم الخروج» ومن الأحاديث التي أوردها الكاتب في هذا الشأن:

- عن أبي ذر قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا أبا ذر» قلت: لبيك يا رسول الله وسعديك فذكر الحديث قال فيه: «كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه، بالوصيف، (يعني القبر)؟» قلت: الله ورسوله أعلم أو قال: ما خار الله لي ورسوله قال: «عليك بالصبر» أو قال: «تصبر» ثم قال لي: يا أبا ذر قلت: لبيك وسعديك قال: «كيف أنت إذا رأيت أحجار الزيت، قد غرقت بالدم» قلت: ما خار الله لي ورسوله قال: «عليك بمن أنت منه» قلت: يا رسول الله أفلا آخذ سيفي وأضعه على عاتقي قال: «شاركت القوم إذن» قلت: فما تأمرني؟ قال: «تلتزم بيتك» قلت: فإن دخل علي بيتي؟ قال: «فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فألق ثوبك على وجهك يوء بإثمك وإثمه».

- «من خلع يدًا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية».

- «من كره من أمره شيئًا فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرًا مات ميتة جاهلية».

يذكر الكاتب تفسيرًا لهذه الأحاديث في ضوء رؤيته المنهجية التي تراعى - كما ذكر - تفهم دلالات: الزمان والمكان وفهم التوازنات، والتركيبات النفسية والاجتماعية والحياتية والمعرفية، ويقرر في ضوء ذلك أن «مجمل هذه الأحاديث تعطى صورة عن حال ذلك المجتمع والمرحلة التي يمر بها وضرورة الخضوع للسلطة العامة ومقاومة بقايا الممجية والتوحش الصحراوي القبلي وما يزيكه من نوازع التمرد والتصارع والتمزق وما يمكن أن يواجهه ذلك المجتمع من اضطراب وصراع سياسي قد بدأت مؤثراته في نهاية حياة الرسول ﷺ في الثورة المضادة التي

انتشرت خاصة في وسط الجزيرة وجنوبها في حركات المتنبئين.

إذن فإن الظرف التاريخي و«الواقع» كانا السبب الذي استوجب أن تكون تلك التوجيهات النبوية على هذا النحو بالتزام الجماعة وشرعية سلطتها والبعد عن الصراع والتناحر، وأن تكون الأولوية لتثبيت دعائم المجتمع الجديد ونظامه الاجتماعي الحضاري ومقاومة نوازع الفردية والتشردم وعقلية الصراع والتغالب ونزعة التوحش والفوضى الكامنة لدى حديثي العهد بالإسلام والاجتماع الحضاري المنظم من الأعراب وزعاماتهم القبلية، فلا مجال في هذه الظروف الحرجة والأولويات الملحة لفتح الثغرات وتيسير التعللات.

• المجموعة الثانية: أحاديث استشعار بوقوع الاستبداد والظلم من رجال الدولة، ومن الأحاديث التي أوردها الكاتب في هذا الشأن:

- سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله ﷺ فقال: يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه ثم سألته، فأعرض عنه ثم سألته في الثانية، أو في الثالثة فجذبه الأشعث بن قيس وقال: «اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم».

- عن ابن مالك الأشجعي يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليهم ويصلون عليكم وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم» قالوا: قلنا يا رسول الله أفلا ننبأهم عند ذلك؟ قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة إلا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة».

يذكر الكاتب تفسيره حول هذه الأحاديث الثلاثة السابقة بقوله: «إن الرسول ﷺ كان ينبه فيها ويحذر إلى بعض ما يمكن أن يقع من استبداد وظلم

واستعلاء من رجال الدولة والسلطة عامة وخاصة في الجزيرة من بعده في ظل ما كان عليه الصلاة والسلام يعلمه من معطيات، وما كان يتوقعه من تطورات، كشفت بعد الخلافة الراشدة عنها الأيام، ولكن من الملفت للنظر فيها أيضًا رد رسول الله ﷺ على ما دار فيها من حوارات تدور حين يحاول السائل أن يسأل كيف يتعامل مع انحرافات الحكام ولما يحيط بالمجتمع من ظروف؟ فكان من الواضح أن الرسول ﷺ كان يحذر بقوة ووضوح أن لا تكون نقائص الأحكام ذريعة ووسيلة إلى اللجوء إلى ما هو شائع في البيئة القبلية من اعتبار العنف وسيلة لتسوية النزاعات والتغالب وحسم الصراعات وأن يكون ذلك مبررًا ومشجعًا للتوجهات التمردية لدى القبائل للثورة والعصيان المسلح بأي حال من الأحوال فيسد بذلك الطريق على ما هو بادٍ لدى هذه القبائل من روح التوحش والتمرد على النظام فيمنع بإجابته الحاسمة على أولئك القوم أن تكون دعوى الظلم فيما بعد وسيلة وأداة بيد تلك القبائل للتمرد أو أن يعتبر العنف وسيلة لإدارة التدافع والصراع السياسي في المجتمع الناشئ، أي أن الإجابة لا تتوجه إلى مفهوم عدم المقاومة المدنية لتعديات الحكام والمنفذين ووجوب مقاومتها السلمية، ولكنها تعني في طبيعة الظرف إلى مواجهة الخطر القائم من نوازع العنف في المجتمع القبلي، وقد حدث فعلاً ما أشار إليه الرسول (ص) وتخوف منه في تمرد القبائل على الدولة وامتناعها بالفعل عن أداء الزكاة، والاستمرار في الانضواء في نظام الدولة والمجتمع المدني المنظم، والتي أخذت منذ ذلك الوقت في البحث عن مبررات لمشروعية التناحر والتغالب وسيلة إلى التمرد والعصيان. لكن المؤسف أن كثيرين ممن ساروا في ركاب السلطة والحكم بحسن نية أو غفلة أو ضرورة أو طلباً للنفع والجاء تجاهلوا الظروف الزمانية والمكانية التي حددت طبيعة تلك المقولات والتوجيهات النبوية ووظفوها لتمكين مظالم الحكم ومفاسده وتعدياته والاستسلام لأصحاب القوة والغلبة، وإلغاء دور

الأمة في مقاومة الفساد والانحراف.

ويضيف -أيضاً- أن الفهم السليم المنهجي لهذه النصوص لا يمكن أن يؤدي إلى إلغاء حق المقاومة المدنية أو عدم مسئولية الحكام عن مفسدهم ولا نزع سلطة الأمة وأهل الشورى فيها من استخدام كافة الوسائل في مقاومة الفساد والظلم وضد الفئات المفسدة المعتدية ضد سواها من أبناء الأمة وفئاتها. والأمة بجمهورها وقادة الرأي العام فيها ليسوا بحاجة إلى استخدام العنف لردع الحكام المعتدين ووضع حد لظلمهم وعدوانهم، فإن نزع يدهم من طاعة المفسدين والانصراف عنهم كفيل بإسقاطهم وهدم نظام تسلطهم، وهذا لا يتعارض والمبدأ العام في أن للأمة وممثليها الشرعيين السلطة الشرعية في معاقبة المفسدين والضرب على أيديهم والاقتصاص منهم حسب ما تمليه مصالح الأمة على أساس من مبادئ السياسة الشرعية، ولكن المهم هنا أن ندرك أن هذا الحق ليس للأفراد ولا للفئات فيما بينهم؛ لأن ذلك يمزق الرحم ويشل إرادة الأمة، ويفلت به زمام العنف والأحقاد والضغائن والثارات مما يغيب أصل القضايا ويدخل المجتمعات في حلقات مفرغة من العنف والنزاع والتمزق على ما نرى من حال الأمة حتى اليوم.

وهكذا فإن كل ما يفهم من هذه النصوص -حسب رؤية الكاتب- في ظل ظروفها هو وجوب التزام الجماعة والخضوع لترتيبات المجتمع المدني وسد كافة الدرائع للتمرد والفوضى والعصيان المسلح والردة إلى حياة البدائية القبلية، وأن وسائل المقاومة السلمية في نهاية المطاف كفيلة بنصرة الإصلاح وإحقاق الحق وقمع البغي والفساد، وأن ثمن الوسائل السلمية أهون وأجدى، ودونه لا يصلح للأمة حال ولا يقر لها قرار.

ويلفت الكاتب النظر إلى مسألة أخرى تساهم في طرح رؤيته الكلية حول مسألة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية وهو جانب مواجهة الظلم

فيؤكد على «أنه لا يصح أن يساور مسلماً شك في أن الإسلام يوجب التزام العدل والإصلاح في نظام الحكم وإقامة قواعده على الشورى وواجب مقاومة ممارسات الظلم والقهر والاستبداد، فذلك من أسس الدين ونظامه الاجتماعي ومقاصده الشرعية التي تسري في آيات الوحي وممارسات النبوة وتوجيهاتها التي لا يمكن أن ترسم صورة كاملة صحيحة للإسلام ونظامه الاجتماعي دونها. روى أحمد وأصحاب السنن، أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ وقد وضع رجله في الغرز: أي الجهاد أفضل؟ قال: «كلمة حق عند سلطان جائر». وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: يا أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]. وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا ظالماً فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه».

ففي ضوء مجمل هذه الأحاديث النبوية وفي ضوء الأحاديث النبوية السابقة وفي ضوء آيات الكتاب الحكيم وكليات الشريعة، فإننا نعلم دون أدنى شك أن الإسلام لا يرضى الظلم والطغيان، ويدعو إلى مقاومته بالأساليب الصحيحة المناسبة ويؤسس للأساليب السياسية والمدنية لإقامة ركائز حكم الشورى العادل والتزام معالجة الانحراف السياسي سياسياً وليس بالعنف وسفك الدماء، فليس مما يليق بالرحم والمواطنة على أي حال، ومن أي أحد، اقتران جرائم القتل أو الذبح أو التعذيب أو التفجير والتدمير والتخريب لتحقيق أهداف أو مكاسب سياسية من أي لون، فليس ذلك من السمات التي يسعى الإسلام إلى قبولها في بناء مجتمع الإسلام، كذلك في نفس الوقت لا يصح أن نفهم من جملة تلك الأحاديث السابقة

أنها إباحة للظلم، ومنع لمقاومته، وعصيان تنفيذ مظالمه والانسحاب لها أو اللجوء إلى كافة الوسائل السياسية لمنع العدوان والظلم في أي شكل ومن أي لون وعن أي فرد أو فئة، ولكنها منع لتبرير التمزق والتناحر وسفك الدماء

هذه الأحاديث -أيضاً- في نهاية المطاف توجه الأمة وفئاتها وأفرادها إلى الالتزام بالجماعة وضبط النفس واللجوء إلى الوسائل المدنية والسياسية في مواجهة الظلم والانحرافات وذلك بالتعبير والاحتجاج، وبالمقاومة المدنية ورفض الإذعان للمعاصي والمظالم التي قد يأمر بها السلطان. وفي الغالب ومن الواضح أن الوسائل السلمية من قبل جمهور الأمة كافية لإصلاح الخلل السياسي، خاصة إذا ظهرت المؤسسات الدستورية وظهرتها التربية السياسية واستقر في ضمير الأمة منهج الشورى والتزام السبل السياسية لحل المشاكل السياسية في المجتمع، على غرار ما نشاهده في المجتمعات التي تنبعت إلى هذه الأبعاد الدستورية والتربوية. أما إذا افترضنا ظروف خاصة أن الوسائل السلمية لم تجد نفعا واستمر الظلم والبطش والعدوان، وفشل السلطان في أداء واجباته، فإن الأمر عند ذلك يصبح مسئولية الأمة وأهل الشورى وقادة الرأي العام فيها ولهم وعليهم مسئولية دفع عجلة الإصلاح ورفع يد البطش ووضع حد للمظالم، ولا شك أنه لا قبل لأي فئة ظالمة بما في ذلك السلطان، بمواجهة جمهور الأمة ولا حاجة في مثل هذه الحالة إلى اللجوء إلى القوة والعنف من قبل الأمة ضد الفئة الظالمة المعتدية بما في ذلك السلطان، فإما أن يعودوا عن غيهم وإلا انهارت القواعد من تحتهم، ولا عبرة في هذه الأحوال بما قد يحدث من تعديات الشعوب والأفراد.

(٧) النزاعات الدولية والمنهج الإسلامي:

تطرق -أيضاً- الكاتب على النزاعات الدولية مبرزاً رأى الإسلام فيها ويذكر أنه في حالة النزاع والصراع بين الأمم والدول والمجتمعات المستقلة فإن التوجيه

القرآني والمنهجي النبوي هو التعامل المباشر مع أهل الحل والصفوة الحاكمة في تلك المجتمعات لا مع جمهور الأمة والمجتمع المقهور فيها، وذلك إما تفاوضاً وسلماً طلباً للحق والعدل، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، ويكون ذلك بينهم وبين المسلمين سياسة وعهداً، وإلا فإن استخدام القوة بكل وسائلها الضرورية دون إسراف أمر ضروري، لأن جماهير الأمم وعامتها تبع لقادتها وصفوتها السياسية ووسيلة لها وتبع لها فيما تقترحه من الظلم والقهر، وهو ما عبرت عنه خطابات الرسول ﷺ إلى القياصرة والأكاسرة والملوك على ذلك العهد، وأثبتته التجربة على عهده ولقرون طويلة من بعده وهو ما برهنت عليه الممارسات والمواجهات الكبرى مع الأنظمة الغاشمة في القرن العشرين والتي ما تزال قائمة في علاقات الصراع بين الدول حتى اليوم. والإخاء والعدل وحس المسؤولية والتخلص من النوازع والأيديولوجيات القومية العنصرية والنفعية الحيوانية هي السبيل لإقرار السلام والأمن في القرية العالمية، وهي الدروس التي يمكن أن نفيد فيها من رسالة الإسلام والسلام العالمية.

(٨) صراع الحضارات وصحيفة المدينة:

وحول القضية التي أثارها الفكر الغربي حول صراع الحضارات يطرح الكاتب رؤية نبوية تؤكد على معاني السلام والتعايش العالمي من خلال صحيفة المدينة بخطابها الحضاري الارتقائي السلمي ووصايا الخلفاء الراشدين في الفتوح، تطرح هذه الرؤية الإنسانية، لإدارة الحوار بين الحضارات وتحقيق التوافق الارتقائي السلمي في خدمة الإنسان ورسالته الاستخلافية على هذه الأرض.

ويرى الكاتب أن للسلام والتعاون والرفاه العالمي أسساً وشروطاً ثلاثة يقوم عليها بناء الإسلام ولا بد للغرب والإنسانية من إدراكها وتبنيها بصدق ومشاركة الإسلام فيها. وأول هذه الأسس والشروط الثلاثة هو روح الانتماء الإنساني بين

الأمم والشعوب فهم جميعاً من نفس واحدة وما بينهم من تنوع هو للتعاون والتكامل، واختلاف الألوان هو من صور آيات خلق الله في الإنسان وإبداعه لا للتعصب والتفاضل والتعالي، فقيمة كل إنسان في ذاته وجوهره ورقي نفسه لا في عرقه أو لونه أو نسبه. وثاني هذه الشروط أو الأسس هو العدل، ولو على النفس أو القريب ولو إحقاقاً لحق الخصم، فلا سلام ولا أمن دون العدل؛ ولذلك كان العدل هو أحد الأسس التي تقوم عليها فلسفة الإسلام ورؤيته وبنائوه.

وثالث الشروط والأسس الكبرى التي يقوم عليها بناء الإسلام وبناء السلام هو حس المسؤولية، فمن أمن المساءلة والعقاب ضعف ضميره، ومال إلى الظلم والتجاوز وإساءة الأدب. ومفهوم الألوهية والدار الآخرة وشعائر الذكر والتواصل الدائم مع الله في الإسلام هو إلى جانب التعامل الثقافي والتربوي الأساس العقيدي لبناء حس المسؤولية عند الإنسان المسلم.

(٩) التحرير والإرهاب:

وفي جانب آخر لمسألة الصراع والعنف أكد الكاتب على شرعية مقاومة الاحتلال ورأى أنه من الطبيعي أن تقاوم الشعوب سطوة الاحتلال وأن تهب لدفع المطامع والمظالم من قبل قوى التسلط والعدوان والاحتلال والاستيطان، وأن تلك المقاومة لا تعد بأي حال عنف أو إرهاب كما تصورها آلة الإعلام الغربي والتي خصت المجاهدين وجنود التحرير في العالم الإسلامي بالتركيز والتشويه، ووصفت جهادهم للتحرير بأنه عنف وإرهاب.

ويفرق منهجياً بين الإرهاب والتحرير أو المقاومة، إن كلمة الإرهاب، هي الصفة الحقيقية لأعمال العنف التي يرتكبها في أي مكان مواطنون ضد مواطنين آخرين، سعيًا منهم إلى تحقيق غاياتهم ومطالبهم السياسية، وهو ما ينطبق على جل أعمال العنف التي تُرتكب في كثير من شرق أوروبا وغربها وفي أمريكا، أما أعمال

العنف التي تقوم بها الشعوب المستعمرة والمضطهدة، ضد الغزاة الاستعماريين التسلطيين أو الاستيطانيين، فهي من باب الدفاع الضروري عن النفس، وهى الوسيلة الوحيدة المشروعة، المتاحة أمام هذه الشعوب لتحرير أراضيها وشعوبها ضد قوة الاستعمار التسلطي أو الاستعمار الاستيطاني.

هذه التفرقة بين الإرهاب والتحرير والجهاد، يجب أن تكون واضحة في سياسات الأمم الحريضة على السلام، وحكومات البلاد الإسلامية والمؤسسات الإعلامية فيها، ولدى كل القوى التي تهتم بمستقبل السلام في العالم، فلا تنساق بغفلة، في خطة الإعلام الاستعماري، ضد شعوب الأمة، وتشويه قضاياها العادلة، وضد السلام الإنساني، وذلك بالخلط بين جرائم الإرهاب، وبين حروب المقاومة والجهاد من أجل التحرر من أغلال قوى القهر والتسلط والاستلاب.

(١٠) الإسلام ودواء عدل الإخاء الإنساني:

يختتم الكاتب رؤيته الحضارية لموقف الإسلام من النزاعات والعنف بتأكيدهِ على أن الإسلام دين ينفي أهم أسباب الصراع وهو العنصرية، وينفي أهم أسباب التظالم وهو النفعية الحيوانية، وكل ما وقع في تاريخ المسلمين من تعديات - والتي لا تقاس بتعديات الأمم الأخرى - إنما مصدره آثار مخلفات التراث الجاهلي من ثقافات الشعوب المسلمة وتلوثاتها العنصرية والنفعية الحيوانية.

لهذا خلا تاريخ المسلمين من الأحداث ومن التعديات العنصرية الكبرى التي لطخت تاريخ كثير من الأمم الأخرى، ولذلك أيضاً خلا تاريخ المسلمين والحضارة الإسلامية من توجيه العبقرية العلمية والحضارية نحو آلات الفتك والدمار وازدهرت فيها إبداعات العلم النافع والإعمار.

لقد كان التبييت (أي مهاجمة العدو ليلاً) قضية مهمة في الفقه الإسلامي أقضت مضاجع الفقهاء خشية إصابة الأبرياء فلم يبيحوه بعد لأي إلا بالحد الأدنى

وإلا لضرورة أكبر منه ترجح كفة المعتدين وتهزم جمع المدافعين عن الحق.

إن مسؤولية ما يجري اليوم في العالم من التظالم والصراع والقتال إنما مرده إلى ما في الحضارة المعاصرة من تنكر لمعاني الإخاء الإنساني وإنكار لمقاصد العدل في العلاقات الإنسانية، فالنزاعات العنصرية النفعية الحيوانية في هذه الحضارة هي التي تجر البشرية إلى أيديولوجيات القومية الاستعمارية التي تعمق المنطلقات العنصرية الاستعلائية والنفعية المادية الحيوانية، وهي التي تعمق الفروق والغربة بين أبناء البشرية وشعوبهم، وهي التي تزين المظالم والتعديت النفعية المادية الحيوانية باسم المصالح القومية، وهي التي تفسح المجال لدعاوى الاستعلاء وصيحات الحروب وتضليل الإعلام وتبرر اختلاف الموازين والمكايل حسب توجهت الأهواء والشهوات.

oboi.kan.com

فهرس المحتويات

oboi.kan.com

المحتويات

المحور الرابع: قضايا سياسية:

م	اسم الكتاب	المؤلف	تحليل وعرض	الصفحة
١-	مقدمة	أ.د. زكريا سليمان بيومي		٥
٢-	الإسلام وأصول الحكم	الشيخ على عبد الرازق	أ.د. عبد الخبير محمود عطا محروس	١٣
٣-	الخلافة	الشيخ محمد رشيد رضا	أ.د. السيد احمد فرج	٣٩
٤-	قضية الخلافة	الشيخ مصطفى صبري	أ.د. زكي عثمان	٨١
٥-	الإسلام والاستبداد السياسي	الشيخ محمد الغزالي	أ.د. عبد الخبير محمود عطا	١٠٣
٦-	فكر ميشيل عفلق بين التوفيق والتلفيق	أ.د. محمد عمارة	أ.د. عبد الخبير محمود عطا	١٢٩
٧-	النظريات السياسية الإسلامية	أ.د. محمد ضياء الدين الرئيس	أ.د. عبد الخبير محمود عطا	١٥١
٨-	معالم في الطريق	سيد قطب	الشيخ جمال قطب	١٧٣

م	اسم الكتاب	المؤلف	تحليل وعرض	الصفحة
٩-	الحكومة الإسلامية	آية الله الخميني	أ.د. عبد الخبير محمود	٢٠١
١٠-	النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية	أ.د. عبد الحميد أبو سليمان	د. حسان عبد الله حسان	٢٢٥
١١-	العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية	أ.د. لؤي صافي	د. عبد الناصر العسائي	٢٤٧
١٢-	العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار	أ.د. عبد الحميد أبو سليمان	د. حسان عبد الله حسان	٢٧٣
